

OSMANLI ARAŞTIRMALARI

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

SAYI / ISSUE 45 • 2015

OSMANLI ARAŞTIRMALARI
THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

İSAM 

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

OSMANLI ARAŞTIRMALARI

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies

Sayı / Issue XLV · yıl / year 2015

Sahibi / Published under the auspices of the auspices of
Yazı İşleri Müdürü TDV İslâm Araştırmaları Merkezi ve İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi adına
Prof. Dr. Raşıt Küçük - Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez
Prof. Dr. Ahmet Kavas

Yayın Danışma Kurulu /
Review Board Prof. Dr. Engin Deniz Akarlı (İstanbul Şehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Evangelia Balta (Yunanistan)
Prof. Dr. Kemal Beydilli (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Birinci (Polis Akademisi, Ankara)
Prof. Dr. Gökhan Çetinsaya (Yükseköğretim Kurulu, Ankara)
Prof. Dr. Suraiya Faroqhi (Bilgi Üniversitesi-İstanbul)
Prof. Dr. Pal Fodor (Macaristan)
Prof. Dr. François Georgeon (Paris Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü)
Prof. Dr. Yusuf Halaçoğlu (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Şükrü Haniöğlu (Princeton Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet İpşirli (Fatih Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Karamustafa (Washington University, St. Louis)
Prof. Dr. Ahmet Kavas (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin Kunt (Sabancı Üniversitesi)
Prof. Dr. Mihai Maxim (Romanya)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdülkadir Özcan (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdeljelil Temimi (Tunus)
Prof. Dr. Bahaeddin Yediöldz (E. Hacettepe Üniversitesi)

Kitâbiyat / Book Review Editor Yrd. Doç. Dr. Emrah Safa Gürkan

Yay. Kur. Sekreteri / Sec. of the Ed. Board Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul Ökten
Sekreter Yrd. / Ass. Sec. of the Ed. Board Cengiz Yolcu, Abdullah Güllüoğlu

Teknik Redaksiyon / Control Nurettin Albayrak

Style editor Adam Siegel

Tashih / Correction Mustafa Bırol Ülker – Doç. Dr. Bilgin Aydın

Sayfa Tasarım / Design Ender Boztürk

Baskı / Publication TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Sipariş / Order siparis@isam.org.tr www.isam.com.tr

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

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

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul, Tel. (0216) 474 08 50 Fax (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr dergi.osmanli@isam.org.tr
© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015

ISSN 0255-0636

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Nasihatnameler, İcmal Defterleri, and the Timar –Holding Ottoman Elite in the Late Sixteenth Century– Part II, Including the Seventeenth Century / XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında İcmal Defterleri, Nasihatnameler ve Timar Sahibi Osmanlı Eliti –II. Kısım, On Yedinci Yüzyıl– • 1

LINDA T. DARLING

Osmanlı Tasvir Sanatında Görselin “Okunması”: İmgenin Ardındaki Hikâyeler (Şehir Oğlanları ve İstanbul’un Meşhur Kadınları) / Visual Reading or Reading with Images? Visuality and Orality in Ottoman Manuscript Culture (City Boys and Beautiful Women of Istanbul) • 25

TÜLÜN DEĞİRMENCI

Fooling the Sultan: Information, Decision-Making and the “Mediterranean Faction” (1585-1587) / Sultanı Kandırmak: Bilgi, Karar Alma ve “Akdeniz Hizbi” (1585-1587) • 57

EMRAH SAFA GÜRKAN

Bektaşilik ve İstanbul’daki Bektaşî Tekkeleri Üzerine Bir İnceleme / A Study on Bektashi Order and Bektashi Lodges in Istanbul • 97

GÜLAY YILMAZ

*A Neglected Ottoman Sufi Treatise from 16th century: *Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān* by İbrāhīm al-Qirīmī / “*Mawāhib al-Raḥman fī Marātib al-Akwān*”: İbrahim el-Kırımî’nin Unutulmuş 16. Asır Osmanlı Tasavvuf Risalesi • 137*

MYKHAYLO M. YAKUBOVYCH

18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Ege (Adalar) Denizi ve Doğu Akdeniz'e Yönelik Güvenlik Parametreleri / The Ottoman Security Parameters for the Aegean Sea (Archipelago) and the Levant in the 18th Century • 161

YUSUF ALPEREN AYDIN

Dictionary in Verse: A Poetic and Lexicographic Work / Manzum Sözlük: Şiir Olarak Yazılmış Leksikografik Bir Eser • 185

KERİMA FİLAN

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı Esnasındaki Rumeli Göçünün Meclis-i Mebusan'a Yansımaları ve Yapılan Yardımlar / The Reflection of the Rumelia Migration During the 1877-1878 Ottoman-Russian War on the Parliament • 209

MUSTAFA AYDIN

Containing Sultanic Authority: Constitutionalism in the Ottoman Empire before Modernity / Sultan Otoritesini Sınırlandırmak: Osmanlı İmparatorluğu'nda Modernite Öncesi Anayasacılık • 231

HÜSEYİN YILMAZ

Istanbul and Kabul in Courty Contact: The Question of Exchange between the Ottoman Empire and Afghanistan in the Late Nineteenth Century / İstanbul ve Kabil Arasında Saraylar Düzeyinde Temas: On Dokuzuncu Yüzyıl Sonlarında Osmanlı İmparatorluğu ve Afganistan Arasındaki Etkileşim Meselesi • 265

FAİZ AHMED

Realpolitik Please: Ottoman Religious Policy on the Eve of World War One in a Letter from the Kadi of Bagdad to the Sheikhulislam / Zülf-i Yar: Bağdat Kadısı Ali Vehbi Efendi'nin Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi'ye Yazdığı Bir Mektup ve Düşündürdükleri • 297

ALİ SUAT ÜRGÜPLÜ

Modern Üniversitenin Oluşum Süreci / The Formative Period of the Modern University • 333

SEYFİ KENAN

KİTÂBİYAT / BOOK REVIEWS

Walter Rüegg (ed.), *A History of the University in Europe, volume IV: Universities since 1945*
Gülşah Taşçı Kaya • 369

Eve M. Troutt Powell, *Tell This In My Memory -Stories of Enslavement From Egypt, Sudan and The Ottoman Empire-*
Hatice Uğur • 374

Christopher I. Beckwith, *Warriors of the Cloisters: The Central Asian Origins of Science in the Medieval World*
Murat Çelik • 378

Bruno Andreşoiu, Cristian Brăcăcescu-Mihai Maxim, *Geamii: Minarete pe cerul Dobrogei – Minarets in a Dobrogea sky*
Haşim Koç • 382

Bruce P. Lenman (ed.), *Military Engineers and the Development of the Early-Modern European State*
Kahraman Şakul • 386

Nalan Turna, *Seyahat, Göç ve Asayiş Belgeleri: Mürûr Tezkereleri*
Gül Karagöz Kızılca • 397

H. Erdem Çıpa and Emine Fetvacı (eds.), *Writing History at the Ottoman Court: Editing the Past, Fashioning the Future*
Emrah Safa Gürkan • 403

John-Paul Ghobrial, *The Whispers of Cities: Information Flows in Istanbul, London and Paris in the Age of William Trumbull*
Emrah Safa Gürkan • 410

Yahya Araz, *16. Yüzyıldan 19. Yüzyıl Başlarına: Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*
Asiye Kakırman Yıldız • 414

Fatih Ermiş, *A History of Ottoman Economic Thought Development Before the Nineteenth Century*
Fehmi Yılmaz • 418

Nasihatnameler, İcmal Defterleri, and the Timar –Holding Ottoman Elite in the Late Sixteenth Century– Part II, Including the Seventeenth Century

Linda T. Darling*

XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında İcmal Defterleri, Nasihatnameler ve Timar Sahibi Osmanlı Eliti –II. Kısım, On Yedinci Yüzyıl–

Öz ■ Bu çalışma *timar* sistemi üzerine Osmanlı Araştırmaları dergisinin 43. sayısında yayımlanmış olan makalemi tamamlayıcı mahiyettedir. On altıncı yüzyılda *timar* sistemi hakkındaki ilk makalede yer almayan bazı bilgiler ilave edilmiş ve on yedinci yüzyıldaki *timar* sistemi ele alınmıştır. Makale aynı zamanda eyalet kayıtlarında yer almayan *timar* meselesini incelemektedir. *İcmal defterleri* kullanılarak 1580-1632 yılları arasında eyalet kayıtlarından çıkarılan *timarların* miktarları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Zira bu *timarların paşmaklık* veya *ocaklık* olarak harem kadınlarına ya da devlet hizmetinde bulunanlara verilmiş olmaları muhtemeldir. Eyaletlerdeki *timarların* sayılarında herhangi bir azalma olmadığı aksine sayıların arttığı gözlemlenmektedir. Ayrıca on yedinci yüzyıldaki *timar* sahiplerinin özellikleri incelenmekte ve *timar* sahiplerinin oğullarının on altıncı yüzyıldaki uygulamalara benzer şekilde aynı oranlarda *timarlar* kazandıkları gösterilmektedir. On yedinci yüzyılda sarayla ilişkili kişilerin *timarları* azalırken saray dışındakilerin *timarları* artmıştır.

Anahtar kelimeler: *İcmal defterleri*, *timar* sistemi, seçkinler, ordu, ecnebler, gerileme

The present study serves as an addendum to my article in a previous issue of this journal, which gave figures from the *icmal defterleri* on *timar* awards in the sixteenth century. This addendum carries the story into the seventeenth century and adds data on the sixteenth century that was not in the previous article. The earlier article showed that contrary to what we have been told by the writers of advice literature (*nasihatnameler*), the social groups from which recipients of provincial (*eşkinici*) *timars* were drawn did not change around 1580.¹ Further research

* The University of Arizona.

1 Linda T. Darling, “*Nasihatnâmeler, İcmal Defterleri, and the Ottoman Timar-Holding Elite in the Late Sixteenth Century,*” *Osmanlı Araştırmaları*, 43 (2014), pp. 193-226.

confirms that conclusion; as we shall see below, the proportion of provincial *timars* going to sons of *timar*-holders in the late seventeenth century was almost the same as in the late sixteenth century. The previous study also found that, according to provincial records, despite the complaints of the advice writers about the excessive awarding of *timars* to “outsiders” (*ecnebilir*), in fact the sons of *timar*-holders, palace and provincial military and administrative personnel, retainers of the great men of state, and the sons of nobodies received *timars* in the same proportions before and after 1580, which was thought to be the turning point in the history of the *timar* system. It found that a change did occur earlier, around 1560, when the percentage of sons of *timar*-holders decreased on average; this change however was quite small, only a few percentage points down from the average (although considerably lower than the highest point; the specific figures given in my previous article are revised below using more registers).² The change did not involve palace personnel or great men’s retainers, as the advice writers thought; it was the sons of nobodies who benefited. Moreover, this change occurred in some provinces and not in others; it was not an across-the-board transformation. The number of sons of nobodies receiving *timars* tended to rise during and immediately after major military campaigns, after which it returned to its normal level (and in the late sixteenth century the Ottomans were often at war). *Timars* awarded on the battlefield went to those who had distinguished themselves in the fighting; these were usually officers’ retainers, palace military men, and volunteers from the *reaya*, almost never the sons of existing *timar*-holders, who were usually not on campaigns and thus absent from campaign *timar* registers.

The supposed change in *timar*-holders’ origins is usually linked to the employment of hand-held gunpowder weapons and the growth in the role of infantry soldiers as opposed to cavalry.³ My article also investigated other infantry-based changes in military practice that contributed to the growth of infantry, in particular the rise of siege warfare and the Ottomans’ skill in capturing the new star fortresses that were being constructed in the region beginning in the mid-sixteenth

2 According to Douglas Howard’s figures, a major change in *timar* recruitment took place between 997/1588 and 1019/1609, when the number of sons of *timar*-holders gaining *timars* in the province of Aydın dropped from 43 to 2 (Douglas A Howard, “The Ottoman *Timar* System and Its Transformation, 1563-1656,” doctoral dissertation, Indiana University, 1987, p. 132, no. 69). This change does not appear in most provinces (see Table 3 in Darling, “*Nasihatname*ler,” p. 221).

3 Halil İnalçık, “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700,” *Archivum Ottomanicum* 6 (1980), pp. 283-337.

century. The relative decrease in the importance of cavalry did not reduce Ottoman military prowess, and *timar*-holders still participated in the fighting. Ottoman artillery and trench warfare against the new Italian trace, which employed *timar*-holders as well as infantry, were widely feared in Europe, which was undergoing the same transition away from warfare by mounted cavalry. Scholars have demonstrated that the gunpowder and guns of the Ottomans were not, as previously believed, inferior to those of the Europeans.⁴ All these results highlight the need to reassess the stereotypes of Ottoman “decline” that we have inherited from previous generations of writers and scholars and to examine the archival record in detail to understand what was actually happening.

The previous article concluded that any change in the sixteenth-century *timar* system was not simply the wholesale corruption of the system, since in the provinces it continued much the same as it had always done. That conclusion, however, omitted from consideration *timars* that were not listed in the provincial registers. The advice writers complained about *timars* granted to harem women as *paşmaklık*, absorbed into the sultan’s *has* and farmed out for cash, or awarded to military and administrative personnel as private property (*mülk*), heritable *timars* (*ocaklık*), or retirement pensions (*arpalık*). Because the existing *icmal defterleri* did not refer to these *timars*, they were initially left out of the analysis. However, it is important to discover exactly how large a problem these *timars* actually posed. Since the provincial *timar* registers described the situation in the provinces rather than in the capital, they did not list such awards, so these non-provincial assignments must be uncovered another way. This study does not track down these *timars* individually (a different project involving the *timar ruznamçe defterleri* and other sources) but uses the *icmal defterleri* by themselves to uncover the dimensions of the problem for the empire as a whole.

Authors of *nasihatnameler* described the problem of non-provincial *timars* as immense and terrible; in their view awarding *timars* to people who did not fight and did not send fighters to the army in their place weakened Ottoman military power, and awarding *timars* to people against the specifications of the regulations, *kanunnameler*, overturned the good order of the Ottoman state. On those grounds, one such award would be almost as bad as many, but their works give the impression that indeed these illegal awards numbered in the hundreds, if not thousands. Attempts to quantify the problem by comparing figures on the

4 Gabor Ágoston, *Guns for the Sultan: Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire*, (Cambridge: Cambridge University Press 2005).

number of *timars* in the empire relayed by writers such as ‘Ayn ‘Ali (1609), Koçi Bey (1630), and ‘Ali Çavuş (copy date 1653) have proved to be problematic.⁵ ‘Ayn ‘Ali, as head of the *timar* registry (*emin-i defter*) of the empire, is thought to have compiled his *Kavanin-i Al-i Osman* (Regulations of the Ottoman Dynasty) from the last set of surveys made in the 1570s-1590s.⁶ Koçi Bey, writing in 1630, appears to have largely copied ‘Ayn ‘Ali’s figures.⁷ The *risale* of ‘Ali Çavuş, on the other hand, has been analyzed as a scribal manual of the *timar* registry compiled prior to ‘Ayn ‘Ali’s work and used by him as a model.⁸ Comparing these works, therefore, cannot answer the question whether the number of provincial *timars* actually decreased or by how much.

The expansion of the Janissary corps and the creation of mercenary units of infantry, *sekban* and *sarıca*, generated problems of banditry and unrest not covered by the *kanunnameler*, and we know in general how these were handled.⁹ We have not, however, yet looked at what happened to the *timar*-holders, nor have we sought to determine the dimensions of the problem in the Ottoman imperial landscape, in other words, its geographical as well as its administrative shape: how widespread or how localized were these problems? The *icmal defterleri* can help us fill that gap, giving us a more finely tuned understanding of the scope of change in the *timar* system while calling into question the horror story told by the advice writers. *Timar* bestowal registers (*ruznamçes*) and inspection registers (*yoklamas*) may give more details on individual *timar*-holders, but neither type of register includes all *timar*-holders in a region; the first lists only those who received *timars* or increases to their *timars* in a particular period, and the second lists those who did or did not show up for a particular campaign, whereas the *icmal defterleri* list all *timar*-holders in a specific province. This and the previous article therefore employ these registers to gain an overview of changes in the *timar* system.

5 Howard, “The Ottoman *Timar* System,” p. 151.

6 Ömer Lütfi Barkan, “Timar,” *İslâm Ansiklopedisi*, vol. 12, p. 289.

7 Kunt, p. 102; Howard, “The Ottoman *Timar* System,” p. 149.

8 Douglas A. Howard, “From Manual to Literature: Two Texts on the Ottoman *Timar* System,” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 61 (2008), pp. 97-98. Hezarfen’s figures from the mid-seventeenth century do not separate the provincial *timars* from those of fortress garrisons; Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telbîsü’l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, Sevim İlğürel (ed.), (Ankara: Türk Tarih Kurumu 1998), pp. 116-39.

9 Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, (Ithaca: Cornell University Press 1994).

Our ability to discern the size of the problem through this source is limited by two things. One is the survival pattern of the *icmal defterleri*: ideally we should be able to examine two registers from the same province separated by a period of several decades, for example, one from the early and one from the late sixteenth century or one from the mid-sixteenth century and one from the early seventeenth. These registers should cover the same geographic area, the same *livas* and *nahiyes*. The documentation for very few provinces meets these criteria, and for a closer look at the problem in a particular area they must be supplemented by other sources not examined here. The other limitation is created by the very breadth of the present survey, which made it impossible to compensate for errors in counting or discrepancies between what was included in Ayn 'Ali's list and those of the *icmal defterleri*. Time limitations also prevented checking the geographical coverage for all of the registers used in this portion of the article, so these results must be considered tentative in the absence of detailed local studies of more limited application. Nevertheless, they do cover the surviving records of the whole empire and are sufficient to raise questions on issues that we have until now taken for granted.

How Great Was the Decline in Provincial *Timars*?

Thus far, our estimation of the decrease in provincial *timars* in the seventeenth and eighteenth centuries has been based largely on hearsay evidence. Scholars who have studied the "reform" or closure of the timar system in the nineteenth and twentieth centuries have dismissed the intervening period as one of decline.¹⁰ Metin Kunt has emphasized the derivative nature of most counts of *timars* in Ottoman literary sources and the need for performing new tabulations from the archival registers themselves.¹¹ The few studies of single provinces that extend

10 See Yücel Özkaya, "XVIII. Yüzyılın Sonlarında Timar ve Zeâmetlerin Düzeni Konusunda Alınan Tedbirler ve Sonuçlar," *Tarih Dergisi*, 32 (1979), pp. 219-54 and plates pp. 959-77; Nathalie Clayer, "Note sur la survivance du système des *timâr* dans la région de Shkodër au début du XXe siècle," *Turcica*, 29 (1997), pp. 423-31; Hatidža Čar-Drnda, "Remnants of the *Timâr* System in the Bosnian *Vilâyet* in the Second Half of the Nineteenth Century," *International Journal of Turkish Studies*, 10.1/2 (Fall 2004), pp. 171-74; Nenad Močanin, "Defterology and Mythology: Ottoman Bosnia up to the *Tanzîmat*," *International Journal of Turkish Studies*, 10.1/2 (Fall 2004), 189-97. None of these studies employs actual *timar* registers.

11 İ. Metin Kunt, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, (New York: Columbia University Press 1983), p. 102.

into the seventeenth century have produced figures showing a decrease in the number of *timars* in those provinces, but they do not agree with each other. In the province of Aydın, studied by Douglas Howard, the last *icmal defteri* of the province from the year 981/1573-74 contained 623 *zeamets* and *timars*. The next complete figure, obtained from the “very thorough” general inspection of 1042-43/1632-34, listed only 298 *zeamets* and *timars* in Aydın, a decrease of 52 percent.¹² This drastic decrease seems to confirm the advice writers’ complaints, but it does not hold true in other provinces. Vidin, as examined by Muhsin Soyudoğan, had 221 *timars* and *zeamets* in 1580, but experienced only a 10 percent decline in their number between 1580 and 1626, after which (with the exception of a spike in 1632) there was a slow but steady fall until 1104/1692, when the *timar* system was abolished in Vidin.¹³

The *icmal defterleri* reveal a still greater variety of circumstances in other provinces.¹⁴ There are fifteen provinces (*livas*) which have *icmal defterleri* in the Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) spanning the period around 1580; the registers in Tapu ve Kadastro in Ankara or the Bulgarian National Library in Sofia are not examined here. Table 1 lists the numbers of provincial *timars* in the BOA registers for these provinces. These figures indicate that over the time spanned by these registers, the number of *timars* and *zeamets* awarded to provincial holders declined in only six of the fourteen provinces, stayed much the same in three, and increased in six. In the province of Haleb, where the advice writer Mustafa ‘Ali worked, the number of provincial *timars* and *zeamets* seems to have decreased very early, going from 314 in 1524 to 327 in 1550 but dropping to 193 in 1565.¹⁵ According to ‘Ayn ‘Ali, however, who wrote in 1609, there were 368 *timars* and *zeamets* at the end of the sixteenth century, which suggests that the figure from

12 Howard, “The Ottoman *Timar* System,” pp. 152, 158.

13 Muhsin Soyudoğan, “Reassessing the *Timar* System: The Case Study of Vidin (1455-1693),” (doctoral dissertation, Bilkent University, 2012), p. 221.

14 The figures in the *icmal defterleri* may be a little high, because they include additions to *timars* and *zeamets* as well as the original core *timar* (*kılıç*), but they should be comparable to each other; ‘Ayn ‘Ali’s figures, used below, contain only the core (*kılıç*) *timars*. Evliya Çelebi also provides a count from the mid-seventeenth century, but his figures include the men-at-arms (*cebelüs*) attached to the *timars*, so the number of actual *timars* cannot be determined from this source; Evliya Çelebi, *Narrative of Travels in Europe, Asia, and Africa, in the Seventeenth Century*, Joseph von Hammer (trans.), (London: Oriental Translation Fund 1834), pp. 101-5.

15 TT125 931/1524; TT271 957/1550; TT544 973/1565, a damaged register; of the 193 visible entries, only 183 are legible.

1565 was a mistake, an anomaly, a partial record, or a merely temporary condition. Mora also appears to confirm the stereotype with an even more drastic decrease from 552 in 1520 to only 224 in 1632.¹⁶ Between those dates, according to 'Ayn 'Ali, *timars* in Mora rose to 700 near the end of the sixteenth century, making the fall even more dramatic. Karesi seems to adhere to this pattern as well, with 288 *timars* and *zeamets* in 1511 and only 195 in 1632.¹⁷ *Timars* and *zeamets* awarded to provincial people in Teke decreased after first rising, but to a much lesser extent, going from 259 in 1521 to 288 in 1568 and then to 221 in 1632.¹⁸ Between the last two of these dates 'Ayn 'Ali provides a figure of 264, indicating that the number fell much more gradually than in Mora.¹⁹ Trabzon followed a similar pattern, growing from 355 *timars* and *zeamets* in 1515 to 401 in 1584, but here 'Ayn 'Ali provides a figure of 369 for the end of the century, indicating a lesser fall that still remained above the original figure.²⁰ Kocaeli likewise experienced a fall much smaller than its original rise, with 200 *timars* and *zeamets* in 1530, 232 in 1595, and 224 in 1602.²¹

Not all provinces, however, experienced a drop in *timars*. The number of *timars* and *zeamets* awarded in the province of Budin remained basically the same between 1560, when they numbered 138, and 1580, when there were 137.²² 'Ayn 'Ali does not enumerate the *timars* of Budin and there are no later *icmals* in the archive, so what happened after 1580 is still unclear. In Erzurum, where there was a later count, the number of provincial *timars* and *zeamets* was 332 in 1539 and 333 in 1632.²³ 'Ayn 'Ali lists a figure of 2275 for the late sixteenth century, but on the basis of the *icmals* it can be seen that this figure must include a very large number of fortress garrison (*muhafaza*) *timars*, which are not counted in this

16 TT390 926/1520; TT756 1042/1632.

17 TT89 917/1511; TT756 1042/1632.

18 TT107 927/1521; TT471 976/1568; TT756 1042/1632. All of these are my counts; the totals in the registers cannot be trusted. One register in which I counted 31 *zeamets* and 372 *timars* (total 403) claimed to have 23 *zeamets* and 419 *timars* for a total of 464 (if the figures are true, the correct total would be 442). I did not include the *has*.

19 Figures from 'Ayn 'Ali are taken from "Ayn 'Ali'nin Kavânin-i Âl-i Osman'ı," Ahmed Akgündüz (ed.), *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri*, (Istanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996), vol. 9, pp. 52-61.

20 TT53 921/1515; TT603 992/1584.

21 TT425 926/1520 in the catalog but 937/1530 in the register; A.{DFE.d.67 1004/1595; TT732 1011/1602.

22 TT329 968/1560; TT590 988/1580.

23 TT197 946/1539; TT755 1042/1632.

study; thus, although between those dates the provincial *timars* may have risen or fallen, overall their number was essentially unchanged. In Kastamonu the number of *timars* dipped only slightly, from 599 in 1582 to 589 in 1632, and ‘Ayn ‘Ali lists 594 between those dates.²⁴ Instead of declining or even remaining the same, the province of Bosna displayed growth in the number of *timars*; from 112 in 1539 and 216 in 1565 it seems to have mushroomed to 732 in 1602.²⁵ Hersek also, which had 226 in 1528, ended with 408 in 1602.²⁶ Akşehir and Manisa experienced growth as well; the first went from 101 provincial *timars* and *zeamets* in 1520 to 137 in 1583, and the second went from 82 in 1521 to 127 in 1572.²⁷ Unfortunately, none of these provinces’ *timars* were counted by ‘Ayn ‘Ali, and they do not appear in the 1632 *yoklama* register. Bolu had an even odder trajectory: from 541 *timars* and *zeamets* in 1565 it dropped to 348 in 1583, but subsequently it more than rebounded, reaching 664 in 1632.²⁸ *Timars* and *zeamets* in Paşa *livası* also dropped at first, from 541 in 1542 to 357 in 1566, but adding together the *timars* in two partial registers for 1628 yields 964.²⁹

Overall, no general pattern can be discerned from these figures, but clearly Mustafa ‘Ali’s complaint cannot be generalized to the whole empire. Even if the outsider problem is genuine and its magnitude is significant, it still seems to have affected only certain provinces and not others. Why would the *timars* of Haleb, Karesi, Trabzon, and Mora be especially attractive to outsiders, while those of

24 TT601 990/1582; TT756 1042/1632.

25 TT5m 883/1478; TT18 890/1485; TT193 946/1539; TT553 973/1565; TT728 1011/1602. Some of the growth in 1602 seems to have come from awarding a greater number of smaller *timars*; the *timars* in 1565 were larger. The *icmal* of 1106/1694 lists 413 *timars*, so the figure went back down, but not all the way; A.{DFE.d.189.

26 TT150 935/1528; TT728 1011/1602. In the *icmal* of 1106/1694 Hersek had 197, so the number seems to have dropped considerably after 1602, bringing its pattern more into line with that of Teke; A.{DFE.d.189.

27 TT371 926/1520; Mehmet Akif Erdoğan, “Akşehir Sancağındaki Dirliklerin III. Murat Devrindeki Durumu ve 1583/991 Tarihli Akşehir Sancağı İcmal Defteri,” *OTAM*, 1, no. 1 (June 1990), pp. 127-62. TD102 927/1521; TD258 980/1572, both in Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazâsı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989).

28 TT86 973/1565; TK584 991/1583; TT756 1042/1632.

29 TT217 949/1542; TT212 974/1566; A.{DFE.d.82 and 81 1038/1628. This says nothing about the size of the *timars*. At first glance, as the number of *timars* increased their size seems to have decreased, even in the sixteenth century. This might account for the decrease in the number of *cebelüs* noted by the advice writers. In the nineteenth century there were *timars* made completely out of cash resources; see, for example, MAD 11429 1279/1862.

Bosna, Kastamonu, and Manisa were not? Why did the number of *timars* mushroom in Paşa, Hersek, and Bolu but not in Budin, Erzurum, and Teke? And would our understanding of these problems be different if we had data from all the provinces rather than just fifteen of them?

Did the Number of *Timars* Actually Decline?

The above figures on numbers of *timars* clearly demonstrate that the Ottoman provinces had a variety of different experiences with their *timar* systems in the period after 1580. No single generalization can cover them all. Whatever it was that the advice writers were complaining about, it affected different parts of the empire differently, and no blanket statement about “the decline of the *timar* system” can describe it. It is this variety, the fact that in different provinces the *timar* system behaved differently, that is the Ottomans’ true experience, and that is what our textbooks and lectures should communicate. This variety of results also reinforces the danger of relying on (over-)generalizations in the *nasihatname* for our analysis of what was happening to the Ottoman state in the post-Süleymanic period. Every one of their statements must be checked against the documents in order to see the actual state of affairs. That does not mean that we should merely lay those texts aside; rather, we need to discover why the authors wrote as they did and what they meant by their statements.

For example, it is possible that the early decline in *timar* numbers in Haleb province really does reflect the rise of the problem of outsiders about which Mustafa ‘Ali was so agitated in 1580, a situation which may have occurred later in some other provinces. On the other hand, it may be that Haleb’s early decline was due to some other cause, such as the transformation of *timar* land to *vakıf* or the farming of its revenues, and that Mustafa ‘Ali invented the accusation of the provincial governor’s corruption for personal reasons.³⁰ Or the ostensible decline could be a product of differences in recording or register preservation; is the 1565 register complete? If so, what happened to those properties and why did they appear as *timars* in ‘Ayn ‘Ali’s report a few decades later? Detailed comparisons of the registers and provincial studies tracing the movement of property over time from one form to another would help explain why we see a drop in *timar* numbers in some provinces and a rise in others, while still others seem unaffected by change.

30 Was the provincial governor whom Mustafa ‘Ali served in 1580 the same person who presided over *timar* awards in 1565? Ordinarily provincial governors had shorter terms. There is definitely something suspicious about Mustafa ‘Ali’s accusation.

They also might reveal important information about provincial conditions, the lot of the peasants, and the shift of wealth from the military-administrative class to a commercial or financier class.

When the *timars* in these fifteen provinces are added up, the gains unexpectedly outweigh the losses. If only the provinces with sufficient extant *icmal* documentation were in question, we would not be talking about a decline at all but an increase. There were obviously parts of the empire that experienced no decline, and other parts in which *timar* decrease was visibly only a local phenomenon, with increases occurring in neighboring territories. There were apparently problems in recording that may have given rise to fears of a real decrease in *timars*. But there were also some provinces where land and revenue were taken out of the provincial *timar* system for other uses, although we cannot yet see a geographical pattern for this practice. That would demand a number of intensive studies of provincial land use. The number and assignment of fortress garrison *timars* also need to be studied.³¹ It would be interesting if the provinces with the greatest declines in provincial *timars* were also those with the biggest Celali problems; if that proved to be generally the case, we would have to revisit the question of causation in the Celali issue.

The increase of garrison troops in the seventeenth century, many of whom were recompensed by *timars*, undoubtedly contributed to the anxiety over the provincial *timars*. The registers of Erzurum in the seventeenth century, for example, contain nothing but *timars* allocated to garrison troops. The rise of urban garrisons and the strengthening of frontier fortresses on east and west diverted an unknown portion of the *timar* stock to their support and, as we have seen in the case of Bosna, vastly increased the number of *timars* while at the same time reducing the role of provincial *timar*-holders in the empire's defense and maintenance. It also appears to have decreased the average size of a *timar*. Rather than a decline of the *timar* system, however, what we see here is its repurposing to serve the needs of an empire with a stable frontier, an infantry army, and an urbanizing society that was undergoing climatic and economic change and the consequent unrest. As my previous article concluded, this revised *timar* system needs to be studied in its own right, as a replacement for an outdated socioeconomic formation, not as a symptom of imperial decay.

31 A beginning has been made by Soyudoğan, pp. 192-95.

Who Were the Ottoman *Timar*-Holders in the Seventeenth Century?

The assumption among scholars has been that a revised (or “declining”) *timar* system benefited a different social group than the one whose efforts had initially conquered the empire’s territories. My previous article determined that in the later sixteenth century the sons of *timar*-holders did receive fewer provincial *timars* than they had earlier, but the turning point was around 1560, not 1580, and the level of decrease was small. Did this trend continue into the seventeenth century? The current article analyzes recipients of seventeenth-century *timars* in the same way that recipients of sixteenth-century *timars* were analyzed in my previous article. They are categorized as sons of *timar*-holders; members of the central government with *ghulam* background such as palace cavalry, Janissaries, or *çavuşes*; members of the central administration, provincial officials, followers of great men, and those with neither a father’s name nor an official title in the register. A new category is added for those identified as retired, who received the *timar* as a pension. In addition to the handful of seventeenth-century *icmal defterleri* surviving in the archives, the article includes some additional registers from the late sixteenth century that were not used in my previous article. Data from registers for both periods are summarized in Table 2.³² Additions to the list of provincial *icmal defterleri* can be found in Table 3, which omits most registers for *timars* of garrison troops only.

In the seventeenth century, as stated above, the sons of *timar*-holders appear to have received *timars* at much the same rate as in the late sixteenth century, but that rate was underestimated in the previous article. The new averages are 42 percent of *timars* going to the sons of *timar*-holders before 1560 (unchanged), 39 percent between 1560 and 1600 (adding registers counted for this article and moving the 1602 Bosna register to the seventeenth century), and 38 percent for the

32 The registers employed in this section of the article are A.{DFE.d.67 Kocaeli 1004/1595; A.{DFE.d.81 Paşa 1038/1628; A.{DFE.d. 82 Paşa 1038/1628 (the relationship between these two registers is not clear; register 82 appears to begin at the beginning, while register 81 begins in the middle of things in a different hand than register 82 but continues in the same hand after a few pages); A.{DFE.d.170 Kars, etc. 1104/1692; A.(DEF.d.189 Bosna, Hersek, Kilis, İzvornik 1106/1094; A.{DFE.d.209 İnebahtı 1115/1703; TT613 Trabzon 992/1584; TT730 Van, Muş, Adilcevaz, Bitlis 1011/1602; TT732 Kocaeli 1011/1602; TT735 Hüdavendigâr 1027/1617-18; TT765 İç İl, Ala’iye 1046 (in the catalog) 984/1576 in the register; TT837 Kars 1104/1692. See Darling, “*Nasihatnameler*,” p. 202, for the criteria for the charts and for the justification for determining the identities of *timar*-holders by the recording of father’s names in the *icmal defterleri*.

seventeenth century as a whole. The averages for the early and later parts of that century are 38 percent and 37 percent respectively, although the numbers are irregular. The area around Kars, for example, where only 18 percent of *timar*-holders had a father's name listed in the register (and half those names were Abdullah), is more than balanced by Inebahtı, where 69 percent of *timar*-holders had a father's name in the register.³³ In the provinces that are represented twice in the lists, the percentage of sons of *timar*-holders decreased slightly in every case: in Kocaeli from 61 percent in 1595 to 54 percent in 1602, in Bosna from 45 percent in 1602 to 37 percent in 1694, and in Paşa from 60 percent to 53 percent in the same year of 1628, for an average decrease of 7 percent. The fact that the overall average decline was only 3 percent indicates that the percentages must have increased in a number of other provinces for which documentation is lacking. The lowered amounts are still large, but the decreases may have been felt more strongly than their size would warrant, since a vulnerable group may be sensitive to even the smallest change. In addition, there is a gap of about six decades in the middle of the century, from 1628 to 1692, where complete *icmal defterleri* could not be found and where other sources have not yet been investigated.

Some interesting patterns can be seen in the data on *timar*-holding social groups other than *timar*-holders' sons. In addition to the five non-Muslim *timar*-holders in the Bosna register of 1602, there were only two other names that might be non-Muslim. One appears to be Peter, even to having dots in the right places, and is found in the register of Trabzon for 992/1584, so still in the sixteenth century. The other looks like Qıstas/Kostas, a Greek name, and comes in the register of Hüdavendigâr for 1027/1617.³⁴ All the rest appear to be standard Muslim or Turkish names; the naming practices of the *timar*-holding class appear to have been remarkably unoriginal. It was, therefore, apparently in the seventeenth century rather than the sixteenth that the Christian *timar*-holders really disappeared. Nonetheless, in the Paşa register of 1628 there was a disproportionate number of "ibn Abdullahs," as well as several *timar*-holders marked "new Muslim" (*müslim nev*).³⁵ Even in the 1694 Bosna register, two of the awardees may have had Christian fathers.³⁶

33 A.{DFE.d.170 1104/1694; A.{DFE.d.209 1115/1703.

34 TT613 Trabzon 992/1584; TT735 Hüdavendigâr 1027/1617.

35 A.{DFE.d.82 1038/1628.

36 A.{DFE.d.189 Bosna 1106/1694; the fathers' names were both Abdullah, but since there were also Abdullahs who held provincial *timars* in Bosna, these fathers' names may not have been code-words for non-Muslims, as they sometimes were in the *timar* system.

The proportion of palace military and civilians, administrative and scribal cadres, and provincial military and governing personnel supported by the *timar* system actually decreased over time and, except for the provincial personnel, dropped to zero in the later part of the seventeenth century. In addition, *timars* recorded as given in *arpalık* to personnel out of office or to people who had retired (*teka'ud*) ranged between zero and 3 percent of the total, all in the later part of the century.³⁷ In the sixteenth century these groups all together had held an average of 16 percent of the *timars*, but in the seventeenth century the average was only 7 percent. Breaking the period down, in the later sixteenth century (1560-1660) the average was 15 percent, in the early seventeenth century (1600-1628) it was 12 percent, and in the late seventeenth century (1692-1700) only 2 percent. So far it is impossible to see what happened in the intervening periods; for the mid-seventeenth century there is only one complete (? having a beginning and an end) register, which covers Mosul in 1058/1648. This register contains no palace personnel, but it is a small register and may not include all the *timar*-holders in the province of Mosul.³⁸ The highest percentages of *timar*-holding officials appear in 1563, 1565-6, the Malta campaign register, 1595, 1602, and 1628, confirming that more awards were made to this group during time of war.

These figures pose a problem for the understanding of Ottoman history based on the complaints in the *nasihatnameler*. There appears to be no ground whatever for Mustafa 'Ali's complaints in 1581, although those of Koçi Bey in 1630 seem somewhat better justified as long as his account of its causes is ignored. Even in the early sixteenth century, when the complaints about outsiders obtaining *timars* through patronage and corruption were being formulated, their basis was already diminishing, and in the seventeenth century, when they became a constant theme, a portion of the problem itself disappeared almost completely. Palace personnel, retainers of the great, and provincial officials formed a rapidly diminishing proportion of *timar*-holders recorded in the provincial registers, and as we have seen, the number of *timars* subtracted from the register totals to be awarded outside the province was much less than we have been led to believe. If the outsiders of the complaints were official personnel of any kind, then the complaints appear to be largely unfounded. Some official personnel may have gained *timars* by stratagems and bribery, but not enough to alter the system or to cause serious problems for the empire. The case is different for *sancakbeys* and *beylerbeys*, as Metin Kunt has

³⁷ *Arpalık* goes back to early times; the 926/1520 register for Kocaeli, TT425, listed over six *timars* given in *arpalık*.

³⁸ A.{DFE.d.109.

shown; an increasing number of those top positions were being awarded to people from the palace and the retinues of great men, but the same is decidedly not true for ordinary *timars*.

But perhaps the complaints are not really about official personnel, but about the “riffraff” of the system, the sons of nobodies. Here the advice writers appear at first to be on more solid ground; the proportion of sons of nobodies receiving *timars* definitely increased. This was, however, not a sudden rise due to corruption in 1580 but a gradual increase over centuries of time. In the fifteenth-century registers examined their portion of *timars* was 23 percent, in the early sixteenth century 28 percent, in the later sixteenth century (1560-1600) 38 percent, in the first quarter of the seventeenth century 45 percent, and in the late seventeenth century it rose to 52 percent. These figures, of course, are based on the assumption that the provision of the father’s name in the register indicates that the father was also a *timar*-holder. It is possible that the scribes of the *timar* registry grew more careless in later years and did not bother to record the ancestry of many of the *timar*-holders in the *icmal defterleri*. This comforting idea is contradicted by the care taken in the new *tahrirs* that were made in the late seventeenth and eighteenth centuries.³⁹ The identities of these “sons of nobodies” must be checked through other sources. In the small amount of research that has already been done, Howard found in a register from 1610 that *timars* were granted to campaign veterans, petty officials and sons of officials, and men from the households of administrative personnel, while Soyudoğan did not examine the *timar*-holders of Vidin but stated on the basis of advice literature that they must have been retainers of important officials.⁴⁰ Nevertheless, if the *icmal defterleri* are correct, the sons of nobodies—whoever they were—gained increasing numbers of *timars* from the very beginning. This validates the early sixteenth-century complaints about this problem but contradicts their notions about its cause; the number of

39 Fariba Zarinebaf, John Bennet, and Jack L. Davis, with contributions by Evi Gorogianni, Deborah K. Harlan, Machiel Kiel, Pierre A. MacKay, John Wallrodt, and Aaron D. Wolpert, *A Historical and Economic Geography of Ottoman Greece: The Southwestern Morea in the 18th Century*, Hesperia Supplement 34 (N.p.: American School of Classical Studies at Athens 2005); Elias Kolovos, “Beyond ‘Classical’ Ottoman *Defterology*: A Preliminary Assessment of the *Tahrir* Registers of 1670/71 concerning Crete and the Aegean Islands,” Elias Kolovos, Phokion Kotzageorgeis, Sophia Laiou and Marinos Sariyannis (eds.) *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek Lands: Toward a Social and Economic History: Studies in Honor of John C. Alexander*, (İstanbul: İsis Press 2007), pp. 201-35.

40 Howard, “The Ottoman *Timar* System,” p. 174; Soyudoğan, p. 222 and n. 59.

timar-holders' sons did not significantly decline, although the *timars* granted to palace and official personnel decreased in number.

In the previous article, the years when sons of nobodies held the greatest percentage of *timars* were identified as 1565, 1568, and 1583. In the registers used for the current article, the peak years for sons of nobodies were 1584, 1602, and 1692. These dates are consistent with the observation that sons of nobodies tended to obtain *timars* on the battlefield or in the aftermath of major wars. Confirmation is provided by the high proportion of sons of nobodies, over 60 percent, who held *timars* in Kars and Bosna-Hersek during the War of the Holy League (1683-1699) and the fact that the figure dropped back to 30 percent in 1703. It is also possible that Kars and Bosna, as frontier provinces, had a higher proportion of sons of nobodies, while as inner provinces Paşa and İnebahtı held fewer. Unfortunately, this generalization does not hold for dates earlier than 1690; during the sixteenth and early seventeenth centuries the places with the highest proportion of sons of nobodies included Aydın, Manisa, Karahisar-i Şarki, Akşehir, and Beyşehir. The lowest figures, in turn, could be found also in Aydın and Manisa, and in Haleb (ironically), Tırhala, Erzurum, İç İl, Bolu, and Diyarbakır.

The appearance of a large number of registers dated 1104, 1105, and 1106 is quite significant. These years occurred during the War of the Holy League and are part of a general inspection (*teftiş*) of the *timar* system at that time. A number of those registers, in particular those for 1105/1693, are blank; that is, they have the *timars* listed and described, but no names of *timar*-holders appear, and some do not even seem to have room for a *timar*-holder's name to be written in. Such registers may have been prepared for an inspection that never took place, or they may indicate that although the *timar* system survived in theory in that province, there were no actual *timar*-holders.⁴¹ The role of *timar*-holders during that war has yet to be studied, but these registers suggest that it was not unimportant. All of the *timars* in those registers were awarded to men who were probably combatants, including provincial officers, and the proportion awarded to sons of nobodies increased significantly. These *timars* were probably being awarded to men who had distinguished themselves on the battlefield, suggesting either that at that time the *timar* system still held some of its original meaning or that an attempt was made to restore it.

⁴¹ Among the provinces with this kind of register are Arabgir A. {DFE.d.172, Karahisar-ı Sahib A. {DFE.d.173, Avlonya A. {DFE.d.174, Üsküb A. DFE.d.175, Paşa A. {DFE.d.176, Sığla A. {DFE.d.842, and Malatya A. {DFE.d.206.

Conclusion

The conclusions of this examination remain tentative; the study of the *icmal defterleri* so far has overthrown a number of well-established ideas but has produced more questions than firm answers. These registers do show that the outsiders in the *timar* system about whom advice writers such as Mustafa ‘Ali and Koçi Bey complained were not in fact a major problem for the Ottoman Empire. The sons of *timar*-holders were reduced over time, but only by a few percentage points. Sons of nobodies apparently increased in the *timar*-holding ranks, but how many of them were unacknowledged retainers of high officials is a matter of guesswork. They are not labeled as retainers, but the fact that some retainers were labeled invalidates the idea that their status was being disguised. Certainly there was a scramble for *timars*, since the military population was increasing and the available *timars* were not, and bribery may well have determined which of the potential candidates was successful or on occasion have admitted men with no military record, but it does not seem from these registers to have altered the composition of the group of *timar*-holders as a whole; the increase in the number of garrison *timars* had a much greater effect. Men from the palace, protégés of viziers and provincial governors, and other officials—at least those labeled as such—formed a diminishing proportion of *timar*-holders over time, and this is undoubtedly related to the *timar* system’s declining role as a system of governance. Some *timars* were taken out of the provincial registers and presumably granted to people who would not serve in the provincial army, such as palace women or retirees, but this occurred only in certain provinces at certain times and does not seem to have had a major impact on the *timar* system as a whole. These *timars* appear to have been restored to the system, quite possibly in the “reform” of 1632, which was also—not coincidentally—the time when the monetary system restabilized after the “price revolution” and inflation was reduced.

The relative balance between decreases and increases in the number of provincial *timars* over time suggests either that not many *timars* were available for award to outsiders or that their award to outsiders was a temporary stopgap in a time of deficit financing. The fact that in the provinces studied the increases in the number of provincial *timars* were greater than the decreases means that the real issue causing anxiety to the writers of *nasihatnameler* was not the size of the provincial cavalry. All the rhetoric linking *timar* awards to military victory may be so much wasted breath. The great loss of opportunity by *timar*-holders’ sons was a false alarm, as their share of *timars* did not decrease significantly. The writers’ real concern was more likely who received the *timars* taken out of the provincial

system rather than who did not. If so, this would tend to confirm the interpretation of the *nasihatnameler* as representing a factional conflict within the elite, but perhaps not one between *timar*-holders and officials but rather within the official class itself.

Thus, with respect to the identity of recipients of provincial *timars*, the *icmals* contradict the assertions in the *nasihatnameler* about the corruption of the *timar* system, since the later recipients were not very different from those of the earlier period. With respect to the numbers of *timars* being awarded to provincial versus non-provincial personnel, they tend to support the factional rivalry interpretation of this period, although not very strongly, since the number of *timars* awarded outside the system was smaller than the increase in *timar* numbers within the system. Instead, they suggest that *timars* awarded to non-military and palace personnel were not an immense or fatal problem; in many cases such awards may have been a pragmatic solution to inflation and monetary disruption rather than a signal of the moral decay of the empire. With respect to *timars* awarded to sons of *timar*-holders versus sons of nobodies, the *icmal defterleri* reveal a gradual transformation over a period of centuries, not a sudden change at a particular point that could be attributed to individual corruption. The identities of these non-sons of *timar*-holders, and the extent to which the *timar*-holding “class” was transformed by the infusion of such men, are problems that remain to be investigated. In the seventeenth century, however, the *timar* system clearly remained an integral part of the empire’s functioning and social life, although its role and significance had greatly changed.

NASİHATNAMELER, İCMAL DEFTERLERİ, AND THE TİMAR-HOLDING
PART II, INCLUDING THE SEVENTEENTH CENTURY

Table 1. Dates of Registers and Numbers of Provincial *Timars*

PLACE	Early Sixteenth Century	Middle Sixteenth Century	Late Sixteenth Century	Early Seventeenth Century	Late Seventeenth Century
Akşehir	1520 101		1583 137		
Avlonya	1506 331	1559 539			
Aydın	1527 492			1632 308	
Bolu	1530 491	1565 541	1583 348	1632 664	
Bosna	1539 112	1565 216		1602 732	1694 413
Budin		1560 138	1580 137		
Erzurum	1539 332		'Ayn 'Ali 2275 (?)	1632 333	
Haleb	1524 314	1550 1565 327 193	'Ayn 'Ali 368		
Hersek	1528 226		1602 408		1694 197
İç İl	1536 175+	1576 645			
Karesi	1511 288			1632 195	
Kastamonu		1582 599	'Ayn 'Ali 594	1632 589	
Kocaeli	1530 200		1595 232	1602 224	
Manisa	1521 82	1531 90	1572 127		
Mora	1520 552		'Ayn 'Ali 700	1626 224	
Paşa	1542 541	1566 357		1628 964 (2 partial)	
Teke	1521 251	1568 288	'Ayn 'Ali 264	1632 221	
Trabluşşam	1520 206	1565 297 (partial)			
Trabzon	1515 355	1584 385/401	'Ayn 'Ali 361		

Table 2. *Timar*-Holders in the Late Sixteenth and Seventeenth Centuries

YR H/M	PLACE	TIMARS	FATHR LISTD	%	GHU- LAM	ADM	PRV	FOL	RET	NO F NOT
984/ 1576	İçel	645	564	87	2	2	5	1.6	0.5	6
984/ 1576	Ala'iye	91	13	14	0	0	2	7	0	55
992/ 1584	Trabzon	385	33	8.5	10	1	4	1	0	71
1004/ 1595	Kocaeli	232	143	61	11	3	4	3	0	16
1011/ 1602	Bosna	1698	764	45	5	0	3	0.1	0	44
1011/ 1602	Van, etc.	406	40	10	4	0.5	2	0	0	78
1011/ 1602	Kocaeli	224	121	54	12	4	5	0.5	1	18
1027/ 1618	Hüdaven- digâr	909	53	6	3	0.7	2	0	0	76
1038/ 1628	Paşa	623	377	60	7	1	2	0.3	0.2	27
1038/ 1628	Paşa	319	170	53	14	1.5	2	2	1	25
1104/ 1692	Kars, etc.	414	76	18	0	0	0	0	0	64
1104/ 1692	Kars	706 (247 vacant)	0	--	0	0	0	0	0	78
1106/ 1694	Bosna	413	154	37	2	1	1	0	0	60
1106/ 1694	Hersek	197	66	33	0	0	3	0	0	59
1106/ 1694	Kilis	164	62	38	0	0	2	0	0	52
1106/ 1694	İzvornik	235	69	29	0	0	4	0	0	62
1115/ 1703	İnebahtı	164	113	69	0	0	4	0	1	30

NASİHATNAMELER, İCMAL DEFTERLERİ, AND THE TİMAR-HOLDING
PART II, INCLUDING THE SEVENTEENTH CENTURY

Table 3. Additions to List of Sixteenth- and Seventeenth-Century *İcmal Defterleri*

DATE H/M	REGISTER NO.	STATUS	PLACE
926/1520	TT371*	online	Karaman, Akşehir
926/1520	TT390*	online	Mora
926/1520	TT421*	online	Trablusşam
926/1520	TT425	online	Bolu, Kocaeli
926/1520	TT438	icmal & mufassal	Kütahya, Bolu
935/1528	TT150	online	Hersek
943-44/1536	TT188*	ruznamçe	Beyşehir, İç İl, Akşehir
945/1538	A.{DFE.d.23	partial	Hersek
946/1539	TT193*	online	Bosna
954/1547	KK330	top part missing	Rumeli
960/1553	A.{DFE.d.36	online	Adana
968/1560	TT329	online	Budin
968/1565	TT548*	partial	Trablusşam
973/1565	TT553*	online	Bosna, Kilis
973/1565	TT86	online	Bolu
976/1568	TT1110	not digitized	Arabgir
977/1569	A.{DFE.d.46	partial	Sirem
984 (catalog 1046)	TT765*	online	İç İl, Ala'ie
986/1578	TS.MA219	online	Niğbolu
II. Selim	TT1112	not digitized	Kırkkilise
III. Murad	TT1108	not digitized	Paşa
III. Murad	TT1109	not digitized	Musul
992/1584	TT613*	online	Trabzon
996/1588	TT1111	not digitized	Vize
1000/1591	MAD209	online	Kars, Ardanuç
1001/1592	TT638	online	Szigetvar
1003/1594	TT680	garrison	Gelibolu

LINDA T. DARLING

1004/1595	A.{DFE.d.67*	online	Kocaeli
1011/1602	TT730*	online	Van, Muş, Adilcevaz, Bitlis
1011/1602	TT732*	online	Kocaeli
1027/1617	TT735*	online	Hüdavendigâr
1038/1628	A.{DFE.d.81*	partial	Paşa
1038/1628	A.{DFE.d.82*	partial	Paşa
1044/1634	TT760	garrison	Erzurum
1052/1642	TT779	garrison	Kıbrıs
1058/1648	A.{DFE.d.109	online	Mosul
1069/1658	A.{DFE.d.116	partial	Maarra
1070/1659	A.{DFE.d.119	no names	Karahisar-i Sahib
1100/1688	A.{DFE.d.157	no names	Batum
1101/1689	A.{DFE.d.162	garrison	Sivas
1104/1692	A.{DFE.d.170*	partial	Kars, etc.
1104/1692	TT836	ruzmançe	Selanik, Ağrıboz, Tırhala
1104/1692	TT837*	online	Kars, Kağızman, Geçivan
1104/1692	TT839	online	Kağızman, Geçivan
1105/1693	TT842	no names	Sığla
1105/1693	KK469	teftiş	no place listed
1105/1693	A.{DFE.d.172	no names	Arabgir
1105/1693	A.{DFE.d.173	no names	Karahisar-i Sahib
1105/1693	A.{DFE.d.174	no names	Avlonya
1105/1693	A.{DFE.d.175	no names	Üsküp
1105/1693	A.{DFE.d.176	no names	Paşa
1106/1694	A.{DFE.d.189*	first pages missing	Bosna, Kilis, Hersek, etc.
1107/1695	TT854	online	Üsküp, Köstendil
1114/1702	A.{DFE.d.206	no names	Malatya
1115/1703	A.{DFE.d.209*	partial	İnebahtı
*=used in article			

Abstract ■ This paper is an addendum to my article on the *timar* system in a previous issue of this journal, carrying the story into the seventeenth century and adding data on the sixteenth century that was not in the previous article. It considers the question of *timars* not listed in the provincial registers, employing the *icmal defterleri* to determine how many *timars* disappeared from the provincial registers in the period 1580-1632, presumably because they were awarded to personnel such as harem women and officials as *paşmaklık* or *ocaklık*. It observes no decline in the number of provincial *timars* in that period, rather an increase. It also surveys the identities of seventeenth-century *timar*-holders, finding that the sons of *timar*-holders received *timars* in the same proportions as in the late sixteenth century. It was the people of the palace whose access to *timars* decreased in the seventeenth century, while that of the sons of nobodies increased.

Keywords: Summary register, *timar* system, elite, military, outsider, decline

Bibliography

- Ágoston, Gabor: *Guns for the Sultan: Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.
- Akgündüz, Ahmed (ed.): "Ayn Ali'nin Kavânin-i Âl-i Osman'ı," *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri*, Istanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı 1996, vol. 9, pp. 25-86.
- Barkan, Ömer Lütfi: "Timar," *İslâm Ansiklopedisi*, vol. 12, pp. 186-333.
- Barkey, Karen: *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Ithaca: Cornell University Press 1994.
- Čar-Drnda, Hatidža, "Remnants of the *Timâr* System in the Bosnian *Vilâyet* in the Second Half of the Nineteenth Century," *International Journal of Turkish Studies*, 10.1/2 (Fall 2004), pp. 171-74.
- Clayer, Nathalie, "Note sure la survivance du système des *timâr* dans la region de Shkodër au début du XXe siècle," *Turcica*, 29 (1997), pp. 423-31.
- Darling, Linda T.: "Nasihatnâmeler, İcmal Defterleri, and the Ottoman *Timar*-Holding Elite in the Late Sixteenth Century," *Osmanlı Araştırmaları*, 43 (2014), pp. 193-226.
- Emecen, Feridun M.: *XVI. Asırda Manisa Kazâsı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu 1989.
- Erdoğan, Mehmet Akif: "Akşehir Sancağındaki Dirliklerin III. Murat Devrindeki Durumu ve 1583/991 Tarihli Akşehir Sancağı İcmal Defteri," *OTAM*, 1, no. 1 (June 1990), pp. 127-62.
- Evliya Çelebi: *Narrative of Travels in Europe, Asia, and Africa, in the Seventeenth Century*, Joseph von Hammer (trans.), London: Oriental Translation Fund 1834.

- Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânin-i Âl-i Osmân*, Sevim İlgürel (ed.), Ankara: Türk Tarih Kurumu 1998.
- Howard, Douglas A.: "From Manual to Literature: Two Texts on the Ottoman Timar System," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 61 (2008), pp. 87-99.
- , "The Ottoman *Timar* System and Its Transformation, 1563-1656," doctoral dissertation, Indiana University, 1987.
- İnalçık, Halil: "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700," *Archivum Ottomanicum*, 6 (1980), pp. 283-337.
- Kolovos, Elias: "Beyond 'Classical' Ottoman *Defterology*: A Preliminary Assessment of the *Tahrir* Registers of 1670/71 concerning Crete and the Aegean Islands," Elias Kolovos, Phokion Kotzageorgeis, Sophia Laiou and Marinos Sariyannis (eds.): *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek Lands: Toward a Social and Economic History: Studies in Honor of John C. Alexander*, Istanbul: İsis Press 2007, pp. 201-35
- Kunt, İ. Metin: *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York: Columbia University Press 1983.
- Moačanin, Nenad, "Defterology and Mythology: Ottoman Bosnia up to the *Tanzîmat*," *International Journal of Turkish Studies*, 10.1/2 (Fall 2004), 189-97.
- Özkaya, Yücel: "XVIII. Yüzyılın Sonlarında Timar ve Zeâmetlerin Düzeni Konusunda Alınan Tedbirler ve Sonuçlar," *Tarih Dergisi*, 32 (1979), pp. 219-54 and plates pp. 959-77.
- Soyudoğan, Muhsin: "Reassessing the *Timar* System: The Case Study of Vidin (1455-1693)," doctoral dissertation, Bilkent University, 2012.
- Zarinebaf, Fariba, John Bennet, and Jack L. Davis, with contributions by Evi Gorogianni, Deborah K. Harlan, Machiel Kiel, Pierre A. MacKay, John Wallrodt, and Aaron D. Wolpert: *A Historical and Economic Geography of Ottoman Greece: The Southwestern Morea in the 18th Century*, Hesperia Supplement 34, N.p.: American School of Classical Studies at Athens 2005.

Osmanlı Tasvir Sanatında Görselin “Okunması”: İmgenin Ardındaki Hikâyeler (Şehir Oğlanları ve İstanbul’un Meşhur Kadınları)

Tülün Değirmenci*

Visual Reading or Reading with Images? Visuality and Orality in Ottoman Manuscript Culture (City Boys and Beautiful Women of Istanbul)

Abstract ■ The organic relationship between the text and image is the most distinctive feature of Islamic manuscript painting. However, there was a long-established tradition of making one-page album paintings that do not have any textual context related to the image. To capture the intended meaning of album paintings, we need to develop the study of “visual reading”, just as their contemporary spectators did. Therefore, the oral literary context, in which these paintings were produced and consumed, becomes extremely important to acquire the iconography of visual codes repeated in many album paintings, probably had certain meanings approved in the collective memory of the society. In this respect, I will mostly focus on a group of album paintings depicting young males and females produced in 17th century-Ottoman İstanbul. I will try to observe and the visual language of these album paintings in conjunction with the demographic, economic and political changes by the 17th century. Specifically, the variations in contents and forms of oral and literate culture, in accordance with new forms and venues of socialization, will be the crucial point of my argument.

Keywords: Ottoman Manuscripts, 17th Century Ottoman History, Album Paintings, Miniature, City Boys, Concubines.

Sözlü kültür çalışmalarının önemli isimlerinden biri olan Walter J. Ong “Bir görüntü, bin kelimeye değer” önermesi eğer doğruysa bunun bir deyiş olmasına ne gerek var diye sorar ve ardından bu sorusunu şöyle yanıtlar: “Çünkü bir görüntü, ancak belirli koşullarda bin kelimenin yerini tutar ki o da, görüntüyü

* Pamukkale Üniversitesi. Bu yazının her aşamasında yardımlarını esirgemeyen Seyfi Kenan’a en içten teşekkürlerimi sunarım.

çevreleyen kelimeleri içeren bağlamdır.”¹ Burada Ong’un bahsettiği görüntüyü çevreleyen sözel bağlamın, daha çok simgelerle konuşmayı/anlatmayı seven ve çoğunlukla sözlü/sözel kültürün baskın olduğu bir toplum içinde üretilen/tüketilen İslâm tasvir sanatını anlamak üzere önemli çıkış noktalarından biri olabileceği kanısındayım.

Genel olarak İslâm sanatında, özel olarak da Osmanlı sanatında tasvir denince çoğunlukla elyazmaları içinde yer alan ve eşlik ettiği metni görsel dile aktaran kitap resimleri, popüler adıyla minyatürler akla gelir. Kitap resmini diğer resim türlerinden ayıran en önemli özelliklerinden biri metne bağlı olmasıdır. Bunun dışında özellikle 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl boyunca sıklıkla yapıldığı görülen, herhangi bir metne eşlik etmeyen -daha doğrusu fiziksel olarak etmeyen- tek yaprak albüm/murakka resimleri de İslâm tasvir sanatı geleneğinde epeyce yaygın bir şekilde karşımıza çıkar. Elyazma kitaplar içinde yer alan resimlerin ikonografik bağlamını çözümlmek için “en azından” belirli bir metin vardır. Ong’un deyimiyle, görüntüyü çevreleyen bağlam, bizzat yazılı olarak mevcuttur. Kuşkusuz burada da nakkaşın metinden ayrıldığı yahut da metinle yetinmeyerek zenginleştirdiği ikonografik yorumlarla sıklıkla karşılaşırız. Buna karşılık, herhangi bir yazılı metnin hikâyesinden yoksun murakka resimleri için bu tür bir metinsel bağlamdan söz etmek mümkün değildir.

İşte tam da burada, yukarıda değinilen görüntüyü çevreleyen sözlü ve/veya sözel bağlam tasviri okumak için daha da önemli hale gelir. Bu bağlamı çözümlmek üzere tasvirten hareket ettiğimizde, günümüzden bakıldığında resmi oluşturan “sıradan” öğeler gibi görünen bazı ikonografik detayların aslında Osmanlı resim dilinin -belki de daha geniş bağlamda İslâm resim sanatının- kendine özgü dinamiği içinde “belirli öykülere” tekabül eden imge kodlamaları yahut da kalıpları olduğunu varsaymak mümkündür. Bir başka söyleyişle, tasviri oluşturan ve benzeri olan pek çok örnekte, yine benzer bir şekilde kullanılan imge kalıpları belki de toplumun ortak hafızasında oluşmuş, üzerinde uzlaşmış bazı anlamlar, hatta hikâyeler, içeriyordu/taşıyordu. İşte bu önerme, bu yazı boyunca tartışılacak konuların da başlıca hareket noktasını oluşturacaktır.

Bu tür bir sorgulama için geniş bir coğrafya ve zaman dilimine yayılmış olan İslâm resim sanatına ve bu gelenek içinde başlı başına bir yer teşkil eden murakka resimlerine bütüncül olarak bakmak, kuşkusuz bu ve/veya bir yazının sınırlarını aşar. Bu sebeple de bu tartışmada, Osmanlı döneminde, çoğunlukla 17. yüzyılda,

1 Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür, Sözüün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banon, (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), s. 19.

kısmen de 18. yüzyılda yapılmış, genç erkek ve kadınların portrelerinin betimlendiği bir grup resim ele alınacaktır. Osmanlı tasvir sanatında 17. yüzyılla birlikte albüm resimlerinin üretiminde belirgin bir artış gözlenir.² Bu resimlerin çoğunluğunun saray dışında, “çarşı ressamı” olarak adlandırılan nakkaşlar tarafından yapılmış olduğu düşünülür. Bu gruba atfedilen eserlere bakıldığında saray örneklerine nazaran -hem üslup hem de ikonografi bakımından- daha “basit” bir anlatım dilinin benimsendiği söylenir.³ Bu saptama, “popüler kültürde” ya da daha az “tehlikeli” bir ifadeyle saray dışında üretilmiş resimlerdeki anlatım dilinin kodlarını çözümlmek için oldukça önemlidir. Nitekim bu basitlik eserlerin muhatap kitlelerini ve algılanma biçimlerini anlamak için ipuçları sunar. Bu ipuçlarını kavramak içinse, benzer bir tüketici kitlesine hitap eden sözlü/sözel kültür ve kültürel bellek üzerine yapılan çalışmalar yol gösterici olabilir.

Hafıza üzerine söylenenlere göre, bir imgenin toplumun ortak belleğinde ya da kolektif hafızada yaşayabilmesi için basitleştirilmesi ve üzerinde anlaşılabilir biçimlere dönüştürülmesi gerekiyordu.⁴ Bu sebeple de sözlü kültürde edebiyatın hafızada korunabilmesi için kolay hatırlanabilir olması önemli bir husustu. Bilginin yegane kaynağının hafıza olduğu modern öncesi toplumlarda, hatırlamanın önemi kuşkusuz hayatiydi. Peki nasıl hatırlıyorlardı, yani bilgi nasıl kalıcı olabiliyordu diye sorulduğunda; bu konuda çalışanların cevabı “kolay hatırlanabilecek şeyler düşünerek” şeklinde olmuştur. Bunun için de sözlü kültürde yüzyıllar boyunca yaşayan eserler incelendiğinde kullanılan dilin nesilden nesle bin bir güçle bir araya getirilmiş parçalanamaz bazı kalıplardan oluştuğu gözlenmiştir. Bu nedendir ki, sözlü kültürde askerler hep kahraman, çınarlar hep ulu, prensesler de hep güzel olmuştur. Bu isimlere yeni sıfatlar eklenebilmiştir; ancak bir şartla, onların da üzerinde uzlaşmış sıfatlar olması gereklidir. Sözlü gelenekle ilgili bir diğer ilgi çekici husus da, anlatımın özgünlüğünün yeni öykü uydurmaya değil; anlatım süresince dinleyici ile kurulan etkileşimin niteliğine bağlı olmasıdır. Bu nedenle

2 Günsel Renda, “17. Yüzyıldan bir Grup Kıyafet Albümü,” *17. Yüzyıl Osmanlı Kültür ve Sanatı Sempozyumu Bildirileri, 19-20 Mart 1998* (İstanbul, 1998), s. 153-178; Leslie Meral Schick, “Meraklı Avrupalılar İçin Bir Başvuru Kaynağı: Osmanlı Kıyafet Albümleri,” *Toplumsal Tarih* 116 (August 2003), s. 4-9.

3 Metin And, “17. Yüzyıl Türk Çarşı Ressamları,” *Tarih ve Toplum* 6 (1985): 40-45; “17. Yüzyıl Türk Çarşı Ressamlarının Padişah Portreleri,” *Türkiyemiz* 58 (1989): 4-13.

4 James Fentress–Chris Wickham, *Social Memory* (Oxford: Blackwell Publishers, 1992), s. 47-48. Bu konuda ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Jan Assman, *Kültürel Bellek. Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

de sözlü kültür içinde her bir efsanenin çeşitlemeleri en az tekrarı kadar boldur. Her bir kahramanın zihinde yer etmesi için belirli bir “tip” olması gerekmiştir.⁵

“Söz” ün toplumun belleğindeki yolculuğu üzerine yapılmış bu saptamalar, bu yazıda konu edilecek olan albüm resimleri söz konusu olduğunda oldukça aydınlatıcıdır. Zira bu tasvirlerin ya da imgelerin oluşumunda da benzer bir sürecin yaşanmış olması muhtemeldir. Daha açık bir ifadeyle, saray dışında gelişen ve olasılıkla da daha yaygın ve geniş bir kitleye sunulan albüm resimlerinde tıpkı sözlü ve sözel kültürde olduğu gibi belirli imge kalıpları oluşturulmuş olmalıdır. Böylece şimdiden baktığımızda, birbirini tekrar eden ve belirli “tipleri” yineleyen portrelerin aslında ardındaki pek çok hikayeyi saklayan imge kalıpları olması ve özgünlüklerini tüketilme biçimleriyle kazanmaları hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Bir başka söyleyişle, bu tartışmada, günümüzden baktığımızda bazı genç erkek ve kadınların portreleri olarak gördüğümüz tasvirlerin, aslında belirli tipleri temsil eden bireyler oldukları, bu tiplerin de 17. yüzyılla birlikte belirginleşen toplumsal dokudaki değişim ve dönüşümlerin bir izdüşümü olduğu düşüncesi akla yakın görünmektedir ki; tüm bu tartışmalar, Osmanlı kültüründe “görsel okuma” kavramının gündeme gelmesi ve tartışılması için de bir vesile oluşturmaktadır.

Bu bağlamda, 17. yüzyıl Osmanlı tarihinin -yani bu tasvirlerin yoğunlaştığı dönemin- kendine özgü yeni dinamikleri resim sanatının oluşumu ve tüketiminde izlenen dönüşümleri/değişimleri manalı kılacak yenilikler sunar. Yazının ilerleyen bölümlerinde kısmen tartışılacak olan bu değişimler, İstanbul başta olmak üzere “şehirli” bir genç nüfusun kent hayatındaki rolünü öne çıkarmıştır. Çoğunlukla siyasal ve ekonomik gelişmelerin yol açtığı demografik değişimlerin sonucunda ortaya çıkan ve yoğunluklu olarak da bekar erkeklerden oluşan yeni bir sosyal/sosyolojik sınıf İstanbul’un kent kültürünü hem üretim hem de tüketim bağlamında etkilemiş görünmektedir. Bu yüzyılla birlikte yeni bir şehirli sınıfın belirginleşmesiyle, iletişim biçimleri de değişmiş; hamam, kahvehane gibi kadim mekanlar bu yeni iletişim biçimine uygun yeni roller üstlenmişlerdir. Bu değişimde sözlü ve yazılı kültürün de yeni sohbetlere hitap eden biçim ve içerik arayışlarına girdiği görülmektedir.⁶ Buna paralel olarak, 17. yüzyılla birlikte farklı türde metinleri ihtiva eden karışık mecmuların çoğalması da yazılı biçimin aslında sözlü yolla edinilmiş edebiyatı yine sözlü yolla sürdürmenin bir aracı

5 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 29-96.

6 Cemal Kafadar, “Sohbete Çelebi, Çelebiye mecmûa...”, *Türk Edebiyatı Çalışmaları VII, Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, haz. H. Aynur, M. Çakır, H. Koncu, S. Kuru, A. E. Özyıldırım (İstanbul: Turkuaz, 2012), s. 46.

olduğunu düşündürmektedir. Bu mecmualar, meclislerde paylaşılan şiirlerin -ya da belki hikayelerin- derlendiği hatırlatma defterleri gibi kullanılmıştır.⁷ Benzer derlemeler içinde saklanan tasvirler de bir tıpkı şiir kıtaları ya da hikaye parçaları gibi hatırlatma; ama aynı zamanda da “anlatma” aracı olmalıydı. 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı tasvir sanatında artan bu tür mecmualarda karşımıza çıkan erkekler ve kadınlar -kuşkusuz bu imgeler çoğaltılabilir- örtük ya da açık pek çok hikayenin de hem taşıyıcısı hem de anlatıcısıydı.

Şehrin Oğlanları ve Maceraları

16. yüzyıl sonundan itibaren Osmanlı tasvir geleneğinde yaygınlık kazanan albüm resimleri, sadece resim sanatının yolculuğunda önemli bir biçim ve içerik değişikliğine değil, aynı zamanda erken-modern dönem Osmanlı sosyal tarihinin önemli bir kırılma noktasına da işaret eder. Nitekim bazıları saray için hazırlansa da “şehirdeki” hayatın izdüşümlerinin canlı bir şekilde yansıdığı bu albümlerde sıklıkla karşımıza çıkan genç erkek tasvirleri bir resim temasının ötesinde, 17. yüzyılla birlikte Osmanlı sosyal tarihine damgasını vuran bir sosyal sınıfın da yansımalarıdır.

Genel olarak 17. yüzyılın başından itibaren yaygınlaşan albüm resimlerinde “stereotip” diyebileceğimiz bir “gençlik” temsili ile karşılaşırız. Bu grubun fiziksel açıdan en belirgin özelliklerinden biri sakalsız olmalarıdır. Sakalsız olma, ileride değinileceği gibi, insanın yaşam çevrimindeki biyolojik bir durumun ötesinde, Osmanlı toplumunda belirli bir sosyal sınıfın tanımlayıcısı olarak da görülmüştür. Bu nedenle de tasvirlerde sakalsız olma sadece fiziksel bir özellik değil, aynı zamanda sosyal kategoriye de işaret ediyor olmalıdır. Bunun dışında genellikle ince, uzun ve “güzel” yüzlü olan bu gençlerin portrelerini, ellerinde tuttukları kitap, çiçek ya da bellerinde taşıdıkları hançer ya da kama gibi nesnelere tamamlamıştır. Bazen tek başlarına, bazen albüm içinde karşılıklı yerleştirilmiş genç bir kadınla betimlenen bu gençler, bazen de bir meclis içinde karşımıza çıkarlar.

Bu farklı ikonografik yorumların en bol ve zengin örneklerine Sultan I. Ahmed (sal. 1603-1617) için Kalender Paşa (ö. 1616) tarafından hazırlanmış olan bir albümde rastlarız. Sultanın ismi ile, yani *I. Ahmed Albümü* olarak anılan, içinde hat, resim ve çizimlerin bulunduğu mecmuada bahsi geçen gençler çeşitli

7 Snjezana Buzov, “Osmanlı’da karışık içerikli mecmûalar: bir başka arşiv,” *Türk Edebiyatı Çalışmaları VII, Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, haz. H. Aynur, M. Çakır, H. Koncu, S. Kuru, A. E. Özyıldırım (İstanbul: Turkuaz, 2012), s. 38.

biçimlerde betimlenmişlerdir.⁸ Bu tasvirlerin pek çoğunda gençlerin ellerinde kitapla, ya da kitap okurken gösterildiği dikkati çeker. Mesela, albümde yer alan resimlerden birinde, sakalsız bir genç ağaç altında, doğa içinde tasvir edilmiştir (**Resim 1**).⁹ Kırmızı pantolonu, düğmeleri göğsüne kadar açılmış üst giysisi, belindeki kuşağına sıkıştırılmış hançeri ve omzuna bağladığı pelerine benzer kaftanı ile aynı albümde ve yaklaşık aynı dönemlerde yapılmış başka albümlerde görülen genç betimlemelerinin bir benzeridir. Hem fiziksel görünümü ve vücut dili hem de taşıdığı nesnelere -elindeki cönke benzer kitabı ve belindeki hançeri- belli ki portresinin oluşumunda belirleyici olan ikonografik detaylardır.

Aynı albümde yer alan bir diğer örnekte ise bu defa benzer gençlere bir meclis içinde rastlarız. Burada, yine sakalsız ve iyi giyimli bir genç bir ağacın altına serilmiş halıda, sırmalı yastığına dayanarak oturmaktadır (**Resim 2**).¹⁰ Bir eliyle önündeki hizmetkârın sunduğu içeceği alırken, diğeriyle açık bir kitabı tutmaktadır. Karşısında ise kendisiyle yaklaşık aynı yaşlarda ve yine sakalsız olmakla birlikte daha mütevazı bir görünüme sahip iki genç oturmaktadır. Yerdeki halı, yastık gibi detaylar ve üzerindeki kıyafeti, bu gencin sosyal statü bakımından meclisin en itibarlısı olduğunu düşündürür. Özellikle de, gerideki tepenin ardında boş bir zemin üzerinde karşılıklı oturan iki derviş figürüyle karşılaştırıldığında, ön düzlemdeki sahnenin şaşaaası daha bir belirginleşir. Gerideki dervişler, bir yandan ellerindeki kulpsuz fincanlardaki içeceklerini -belki kahve- keyifle içerken, diğer yandan da birinin elinde tuttuğu kitabı tartışıyor olmalıydılar. Belli ki farklı sosyal ve mesleki sınıfa ait bu grupları hem birleştiren hem de ayıran bu tasvir, ilginç ikonografisiyle sosyal dokudaki ayrışmalar ya da birlikteliklere de ışık tutmaktadır.

Bu tür örnekleri, hem aynı albüm içinde yer alan başka resimlerle hem de benzeri eserler içindeki tasvirlerle çoğaltmak mümkündür. Tasvir edilme biçimlerinden ve de taşıdıkları nesnelere şehrin nimetlerine ya da sunduğu olanaklara -sosyalleşme biçimleri vs.- düşkün oldukları anlaşılabilir bu figürler, hem fiziksel görünümleri hem de yaşam biçimleri ile 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı yazılı kaynaklarında belirgin bir şekilde izlerini takip etmeye başladığımız “şehir oğlanları” ile pek çok benzerlik taşırlar.

8 TSMK, B. 408. Albüm hakkında bkz. Emine Fetvacı, “The Album of Ahmed I,” *Arş Orientalis*, 42 (2012):127-138. Serpil Bağcı, “Presenting Vassal Kalender’s Works: The Prefaces of Three Ottoman Albums,” *Muqarnas*, 30 (2013), s. 255-313.

9 TSMK, B. 408, v. 16a.

10 TSMK, B. 408, v. 17a.

TÜLÜN DEĞİRMENÇİ



Resim 1. *I. Ahmed Albümü*, TSMK, B. 408, v. 16a (Bağcı 2013).



Resim 2. *I. Ahmed Albümü*, TSMK, B. 408, v. 17a.

Görünüşleri ve hayat tarzlarıyla Osmanlı şehirlerinin ayırt edici gruplarından biri olduğu anlaşılan şehir oğlanları hakkında en tafsilatlı bilgiyi Gelibolulu Mustafa 'Alî (1541-1600) verir. *Mevâ'idü'n-nefâis fî Kavâ'idi'l-mecâlis* adlı eserinde pek çok kez şehir oğlanlarından bahseden 'Alî'nin anlattıklarından ilginç bir portre karşımıza çıkar. 'Alî'ye göre, yalan söyleyenler genellikle şehir oğlanları arasından çıkar. İçoğlanlarının seçimi konusunda dikkat edilmesi gerekenleri anlatırken ise "gizli hazineleri engerek yılanlarına nasib olmuş, ince belli güzelleri" yani şehir oğlanı kısmından olup levend ve çapkınlara karışmış, meyhanelere girip çıkmış ve herkesçe tanınmış şehir oğlanlarının katiyetle alınmaması gerektiğini söyler. Yine "sâde-rû" adlı henüz sakalı çıkmamış güzel oğlanlardan bahsederken de, bu oğlanları bekleyen tehlikelerden birinin ise henüz sâde-rû iken kovulan şehir oğlanlarının tuzağına düşmeleri olduğunu nakleder.¹¹ Bu ifadelerle genel olarak bakıldığında, şehir oğlanı ve sâde-rû olarak tanımlanan gençlerin cinsel çekim objesi olarak toplum için tehlike yarattığı düşünülen bir grup olarak kontrol altına alınmaya çalışıldığı izlenimi ortaya çıkar.

Nitekim, bu gençlerin Osmanlı hukuk sistemi içinde de korunduğunu gösteren fetvalar mevcuttur. Bu fetvalarda "oğlan" olarak tanımlanan sakalı çıkmamış genç erkeklerin müsteha (iştah uyandıran) kabul edilerek koruma altına alındığı görülür.¹² Kanuni Sultan Süleyman'ın (sal. 1520-1566) ünlü şeyhülislâmı Ebussuud Efendi'ye (ö. 1574) kahve hakkında sorulan sorulardan birindeki ifadeler de bu bağlamda dikkat çekicidir. Soruda, başıbozuk tayfasından bazı kimselerin geçimlerini sağlamak için kahvehaneler tutup hengamelerinin "germ" olması için yanlarına yalın yüzlü şakirtler alıp tavla ve satranç gibi oyunlara dalarak namaz vakitlerini kaçırmalarından bahsedilmektedir.¹³ Bu ifadeler yalın yüzlü olarak tarif edilen sakalsız gençlerin sosyal hayattaki algıları hakkında epeyce aydınlatıcıdır.

17. yüzyılda Nevizâde Atayî'nin (1583-1635) mesnevilerinde de pek çok hikayenin kahramanı olarak benzer genç tasvirleriyle karşılaşırız. Atayî, bir yandan kadınlara ilgi duymanın beraberinde şehveti getireceğini belirterek asıl sevginin civanlara duyulan sevgi olduğunu söylerken, diğer yandan da bu sevginin cinsel

11 Gelibolulu Mustafa 'Alî, *Mevâ'idü'n-nefâis fî-Kavâ'idi'l-mecâlis*, ed. Mehmet Şeker (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), s. 125, 155, 164, 182, 195, 208.

12 Leslie Peirce, "Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni: Modern Dönemin Başlangıcında Toplumsal Cinsiyetle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı," *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, ed. Madeline C. Zilfi, çev. Necmiye Alpay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009), s. 174-175.

13 M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), s. 148-149.

isteklerden uzak olmasını şart koşar. Belli ki bunun güçlüğünün de farkında olan Atayî, anlatımın devamında yılda yalnız bir kere el öpmeye izin verirken şehvete ve nefse karşı uyarısını da tekrar eder.¹⁴ Yazarın benzer ifadelerine mesnevilerinde pek çok kez rastlanır. Mesela bir yerde, yetişme çağındaki oğlanlara meyli olanları uyarır, bunları baştan çıkarmanın kötülüklerini anlatır.¹⁵ Bazı hikâyelerinde de genç erkeklere musallat olan adamların başlarına gelen küçük düşürücü olaylar, belli ki ibret olsun diye anlatılır.¹⁶

Toplum için yarattıkları “tehlikeye” rağmen Osmanlı yazarlarının şehir oğlanlarına olan yaklaşımları tamamen negatif de değildir. Mesela, Gelibolulu Mustafa Âlî bir yandan şehir oğlanlarının “uygunsuz” tavırlarını eleştirirken diğer taraftan da edebiyat meclislerindeki yeteneklerini methederek haklarını teslim eder. Konuşma kuralları ve adab-ı muaşeretten söz ettiği bölümde, sohbeti dinlenebilecek kişiler arasında sanatlı sözlerden anlayan şehir oğlanlarını da sayar. Alışveriş konusundan bahsederken ise, şehir oğlanlarının toplum içindeki konumları hakkında önemli bir ip ucu sunar. “Huyunda cimrilik olan alışverişe yeni başlamış şehir oğlanları” ömürleri boyunca alışveriş yapma mutluluğunu az görürler ve pazarlığa çok düşkünlerdir der.¹⁷

Yukarıda değinilen Osmanlı yazarlarının çizdiği tabloya bakıldığında, şehrin sunduğu olanakları kullanan ve bundan dolayı da eleştiri ve kuşku ile karşılaşan şehirli bir grup ile karşılaşırız. Bu kitlenin şehirdeki “güruh” olarak tanımlanan diğer gruplarla bağlantısı olan, ümmi gruplarla yarı-egitimli diyebileceğimiz “orta sınıf” arasında yer alan özgün bir kitle olduğu söylenir.¹⁸ Yine 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı kroniklerinden ve farklı türdeki metinlerden elde edilen izlenimle, şehir oğlanı tanımlamasının 17. yüzyıl ortalarından itibaren ayrı bir sosyal grup yerine bir karakter türünü tanımlamaya başladığı belirtilir.¹⁹

Görülüyor ki, 17. yüzyıldan itibaren, bu tanımlama şehirle ve şehir hayatı ile ilişkisi olan gençler için kullanılmış olmalıdır. Bu konudaki en çarpıcı hikâye ise günümüze 18. yüzyıl başında istinsah edilmiş bir kopyası ile ulaşan, ancak

14 Tunca Kortantamer, *Nev’î-zâde Atâyî ve Hamsesi* (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1997), s. 234.

15 A.g.e. s. 207-208.

16 A.g.e. s. 193-194.

17 Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ’idü’n-nefâis*, s. 229.

18 Marinos Sariyannis, “Mobs, Scamps and Rebels in Seventeenth-Century İstanbul,” *International Journal of Turkish Studies*, 11/1-2 (2005), s. 4-5.

19 Sariyannis, yukarıda zikredilen makalesinde şehir oğlanları ile ilgili kroniklerde anlatılan anekdotlara geniş olarak yer verdiği için burada tekrar edilmemiştir.

17. yüzyıl başında oluştuğu muhtemel olan bir hikâye kitabında yer alır.²⁰ Bu hikâyede, 17. yüzyıl başında yaşayan Kastamonulu Sipahi Ali üç aylık ulufesini saraydan almak üzere İstanbul'a geldiğinde Sultan Ahmed civarında eski bir dostu ile karşılaşır. Birlikte geceyi geçirmek üzere dostunun evine giderlerken bir kahvehanenin önündeki kalabalık Ali'nin dikkatini çeker ve bu kalabalığın nedenini arkadaşına sorduğunda arkadaşını anlatmaya başlar. Bu kalabalığın sebebi kahvehanede kıssahanlık yapan Çavuş-zâde'dir. Şahtan dervişe kadar herkes bu kıssahana tutulmuştur der ve bu belaya yakalanmamak için kahvehaneye girmemesi konusunda Ali'yi uyarır. Bu uyarı üzerine Ali'nin verdiği cevap oldukça ilginçtir. Ali Bey arkadaşına, "Siz şehir oğlanısınız, işiniz sevmek ve sevilme, oysa biz Türk adlıyız, bizim aşktan haberimiz yoktur. Dünyadaki sevgimiz iyi atlara ve güzel halılara karşıdır" diyerek, 17. yüzyıl Osmanlılarının zihniyet dünyasındaki ayrımlar hakkında ilginç bir ip ucu sunar.²¹ Ali Bey'in sözleri şehir oğlanı olarak tanımlanan kişilerin, "taşradaki" hayatın zor koşullarından bihaber, şehrin nimetlerine dalarak aşk-meşk peşinde koşan, biraz da bu yüzden eleştirilen şehirlileri tanımladığını düşündürür. Aslında, bu kabullerle çağdaş olan bir albüm resmi de bu sözleri sanki surete dönüştürür.

İsveç Elçisi Râlab için 17. yüzyıl ortalarında hazırlanan bir kıyafet albümünde yer alan tasvirlerden birinde sakalsız, genç bir erkek omzuna bağladığı kenarı kürklü kaftanının püskülünü sallayarak pür neşe içinde yürürken betimlenir (**Resim 3**).²² Söz konusu tasvirde, figürün altında herhangi bir meslek ve kişi ismi veyahut da etnik kimlik belirtilmez; sadece "İstanbullu" olarak tanımlanır. 18. yüzyıldan gelen bir hikaye kitabındaki ayrıntı ise, İstanbullu olmanın ayırt edici bir "kıyafetinin" olduğunu düşündürür. 1731-32 yılında istinsah edilmiş bir kopyası ile bilinen *Mısır Valisi Koca Cafer Paşa'nın Hikayesi*'nde Halil ve Süleyman adlı iki mirasyedi gencin İstanbul'dan ayrılarak Mısır'a gitmeleri ve burada başlarından geçen maceralar anlatılır. Cafer Paşa bu iki güzel oğlanla Mısır'da bir kahvehanede karşılaşır ve henüz tanışmadığı bu gençlere uzaktan bakarken aklından şunları geçirir: "bunlar Mısır uşağına benzemez, İstanbullu olmaları gerek."²³

20 *Hikâyât-ı Sipâhî-yi Kastomonî ve Tûtî*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Roman 146.

21 *Hikâyât-ı Sipâhî-yi Kastomonî ve Tûtî*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Roman 146, v. 7a.

22 Tadeusz Majda, "Râlab'ın Türk kıyafetleri Albümü," *Alay-ı Hümayun, İsveç Elçisi Râlab'ın İstanbul Ziyareti ve Resimleri, 1657-1658*, ed. Karin Âdahl, çev. Ali Özdamar (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), s. 223.

23 *Mısır Valisi Koca Cafer Paşa'nın Hikayesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi No. 6264, v. 3b.



Resim 3. *Râlab'ın Kıyafet Albümü*, Stockholm Ulusal Kütüphanesi, Cod. Râl. 8:0 no. 10 (Majda 2006)

Peki nasıl olur İstanbullu? Tekrar söz konusu albüm resmine dönersek, tasvirdeki figürün en dikkat çekici fiziksel özelliği kuşkusuz henüz sakalsız, yani genç, olmasıdır. Omzuna bağladığı kaftanının püskülünü bir eliyle sallaması ise, tasvirdeki kişinin neşeli ve biraz da “umursamaz” tavrının bir aksidir adeta. Kuşağındaki kırmızı deri ciltli kitabı/mecmuasıysa, tüm bu “hercai” tavrına karşın bu gencin kitapların dünyası ile olan ilişkisinin bir göstergesi; İstanbullu olmanın da bir yanması olmalıdır. Tıpkı Gelibolulu Mustafa ‘Alî’nin bahsettiği şehir oğlanları gibi.

16. yüzyıl sonunda Gelibolulu Mustafa ‘Alî’nin “gizli hazineleri engerek yılanlarına nasip olmuş” diyerek tanımladığı; 17. yüzyılda Nevizâde Atayî’nin sadece el öpmeye izin verdiği ya da Kastamonulu Sipahi Ali’nin aşk-meşk peşinde koşmakla eleştirdiği bu şehirli genç tipi daha sonraları “İstanbul hikayeleri” ya da “Tıflî Hikayeleri” olarak adlandırılacak hikaye grubundaki genç, güzel ve çapkın şehirli oğlanlarla da büyük bir benzerlik taşırlar. İstanbul hikâyelerinin bu genç kahramanları “gerçek hayattan” ilham alınarak yaratılmış -belki de yaşamış-, isimleri belli kişilerdir. Çoğunlukla tüccar çocuklarıdır ve babalarının ölümü üzerine miraslarını etraflarına toplaşan “kötü” dostlarla ya da “geçkin” kadınların “aşk tuzaklarında” tüketirler. Bu sırada da başlarından sayısız macera geçer ki bunlar da hikâyelerin konusunu oluşturur. Hemen hepsi IV. Murad devrinde (1623-1640) geçen bu hikâyelerde Tıflî de çoğunlukla hikayenin kahramanı ve de anlatıcısı olarak karşımıza çıkar. Tıflî Hikayeleri olarak adlandırılmalarının sebebi de bundandır.²⁴ Anlaşılan o ki, İstanbul’un gündelik şehir hayatından ilham alınarak yaratılan bu “tipler” ve onların İstanbul’un gerçek sokak ve mekanlarında geçen macera dolu öyküleri daha çok sözel bir dünyada yaşayarak kentlilerin belleğinde güçlü bir şekilde var olmuşlardır.

Bu hikâyelerden birinde, öykünün ana kahramanı olan Tayyazâde adlı gencin tarifi, bu kahramanların şehir oğlanları ile olan olası bağlantısını güçlendirir. Hikâyede Tayyazâde şöyle anlatılır: “Yaşı on sekiz yirmi yaşında olup gayet nefesi güzel, nazik ve zarif, iyi Farisi bilir, Arabi dahi anlar, güzel sedası var, musiki-şinâs, gayet mi mahbup, güzel santur çalar ve güzel oyma yazı ve şükûflar oyar ve güzel tasvir ve bazı resimler bilir. Bir nazik, taze mahbuptur...”²⁵ Tıflî Hikâyesi olarak maruf bir başka hikâyede de, meclislerde ehl-i keyf’e hizmet eden kimsenin vasıfları şöyle tarif edilir: “ziyade mahbup ve ziyadesiyle şivekâr ve lisan-fasih, tûtî-zebân

²⁴ Pertev Naili Boratav, *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği* (İstanbul: Adam Yayınları, 1988), 2. ed., s. 99-100; Hasan Kavruk, *Eski Türk Edebiyatında Mensûr Hikâyeler* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998), s. 75-76.

²⁵ David Selim Sayers, *Tıflî Hikâyeleri* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), s. 208.

ola ve pak ola, işaretle fehmeyeye, bunun gibi âdeme ehlikeyif âdem muhtaçtır.”²⁶ Burada tarif edilen gençlerin hem fiziksel özellikleri hem de yetenekleri 16. yüzyıl sonunda bahsi geçen şehir oğlanları ile neredeyse aynıdır. Albümlerde karşımıza çıkan genç betimlemeleri de adeta bu çapkınların portreleri gibidir.²⁷ Zaten hikâyelerde, bu genç ve güzel oğlanların “mahbup-dost”, “hub-perest” gibi adlarla anılan erkeklerle ve yine isimleri ile anılan genç ve güzel cariyelerle olan maceraları anlatılır. Peki, bu tabloda hikayelerin diğer kahramanları, güzel cariyeler nerededir?

Hikâyelerin Diğer Aktörleri: Cariyeler

Yukarıda değinilen genç tasvirlerinin bazılarının albüm içindeki yerleştirilme biçimlerine bakıldığında ilginç bir detay dikkati çeker. Pek çok örnekte, bu gençlerin karşısına genç kadınlar yerleştirilmiştir (**Resim 1**).²⁸ Bu kadınların yönleri genç erkeklere doğrudur. Bazı örneklerde sanki tasvirdeki genç erkek elindeki kitabı karşısındaki kadına okumaktadır, yahut da tuttuğu çiçeği ona uzatmaktadır. Bu tür düzenlemelerin sıklıkla tekrarlandığı *I. Ahmed Albümü*'nün önsözünde, Kalender Paşa resimleri bir araya getirirken birbirine uygunluğuna göre düzenlediğini söylemesi²⁹ ise tasvirlerdeki bu “karşılaşmanın” bir tesadüfün değil bilinçli bir tasarımın neticesi olabileceğini akla getirir.

Bu tür genç erkek ve kadınların albüm içinde karşılıklı yerleştirilmelerine sadece *I. Ahmed Albümü*'nde değil başka örneklerde de rastlamak mümkündür. Mesela, yaklaşık aynı dönemde, 16. yüzyıl sonu 17. yüzyıl başında yapıldığı düşünülen ve hem konu hem de üslup bakımından *I. Ahmed Albümü*'ne benzeyen bir albümde de benzer bir şekilde genç bir erkek ve kadının karşılıklı olarak sayfa üzerine yerleştirildiği görülür. Buradaki düzenlemede erkek figür elindeki çiçeği karşısında duran kadına uzatmaktadır ve üstelik bu sefer her iki genç de tıpa tıp aynı doğa içinde gösterilmişlerdir (**Resim 4**).³⁰

26 Sayers, *Tıflı Hikâyeleri*, s. 180.

27 Aynı albümlerde yer alan “Acem” ya da “Derviş” tiplerini de, tıpkı İstanbullu oğlanlar gibi, belli ki hikayelerde çıkan kahramanlardı. Bu konuda örnekler için bkz. Tülün Değirmenci, “An Illustrated *Mecmua*: The Commoners Voice and the Iconography of the Court in Seventeenth-Century Ottoman Painting,” *Ars Orientalis*, 41 (December 2011), s. 186-218.

28 Bu tür yerleştirmeler için aynı albümde şu resimlere bakılabilir: TSMK, B. 408, v. 9a, 14b, 25a, 27a.

29 Bağcı, a.g.e. s. 304.

30 *Albüm*, Dublin, Chester Beatty Library, T. 439, v. 1a. Katalog bilgisi için bkz. V. Minorsky, *The Chester Beatty Library, A Catalogue of the Turkish Manuscripts and Miniatures*, (Dublin: Hodges Figgis & Co. Ltd, 1958), s. 68-71.



Resim 4. *Albüm*, Dublin, Chester Beatty Library, T. 439, v. 1a.

Bu tasvirler bakıldığında tıpkı yukarıda değinilen “gençlik temsili” gibi bu kadın tasvirlerinde de yinelenen bir “stereotipten” bahsetmek mümkündür. Çoğunlukla boş bir zemin üzerinde ya da bir doğa içinde ayakta tasvir edilen bu kadınların üzerlerinde genellikle göğsü dekolteli uzun giysiler -çoğu kez kırmızı renklidir elbiseleri- ve başlarında sivri hotozlar vardır. Ellerinde yelpaze, çiçek, meyve, kitap, içki şişesi ve kadeh gibi nesnelere tutarlar. Görüldüğü üzere bu tür bir kıyafet ve ellerindeki nesnelere kamusal alan için pek uygun değildir. Zaten bazı resimlerde tasvirin köşelerindeki kemer betimlemeleri, söz konusu kadının bir mekan içinde betimlendiğini gösterir. Peki doğa içinde olanlar için durum nedir? Bu tür kıyafetlerle sokağa mı çıkıyorlardı? Kamusal mekan tartışmalarında, sivil ve dinî otoritenin dahil olmadığı duygusal ve fiziksel alan, mekan olarak tanımlanır. Yani kamusal alanda da bazı özel alanlar oluşabildiği gibi, özel alanlarda mahremiyetin ihlali de söz konusu olabilir.³¹ Bu tanımlama doğa içinde gösterilen bu kadınların aslında tek başlarına ya da karşılıklarına yerleştirilmiş olan gençlerle, fiziksel bir “mekanın” varlığına ihtiyaç duymadan mahrem bir alan yaratabildiklerini düşündürür.

Bir diğer 17. yüzyıl albümü içinde yer alan kadın portreleri ise, tasvirlerdeki ortaya çıkan bu genç kadın imgesi üzerine olan meraklarımızı bir nebze de olsa aydınlatır. 17. yüzyılın ilk yarısında hazırlandığı düşünülen bu albümde divan şairlerine ait kıtalar ve farklı tipte kişilerin portreleri yer alır.³² Bu portrelerin bazılarında, yine bir doğa içinde tasvir edilmiş genç kadınlar betimlenir. Üzerlerinde uzun giysileri, başlarında yine hotozlu başlıkları olan bu kadınlar ellerinde yelpaze, çiçek ve küçük birer meyve tutarken gösterilmişlerdir. Diğer örneklerden farklı olarak bu defa kadınların üzerlerine isimleri not edilmiştir. Bu notlara göre kadınlardan birinin adı Saçlı Raziye (**Resim 5**), diğerinin adı Elleri Güzel (**Resim 6**), bir diğerinin adı da Şems u Kamer'dir.

Peki kimdir bu kadınlar? Osmanlı toplumu gibi kadının kamusal alanda her türlü görünürlüğüne katı kurullarla yasaklandığı, özellikle de şehirden uzak kadınların bazı nadir olaylar dışında çoğunlukla evle sınırlanan bir hayat yaşadığı bir toplumda,³³ tasvirlerde boy gösteren bu kadınlar da nereden çıkmıştır? Son olarak

31 Tülay Artan, “Forms and Forums of Expression: İstanbul and Beyond, 1600-1800,” *The Ottoman World*, ed. Christine Woodhead, (New York: Routledge, 2012), p. 380.

32 *Albüm*, Londra British Library, Or. 2709. Norah M. Titley, *Miniatures from Turkish Manuscripts, A Catalogue and Subject Index of Paintings in the British Library and British Museum* (London: The British Library, 1981), pp. 1-2.

33 Cemal Kafadar, “Women in Seljuk and Ottoman Society up to the mid-19th Century,” *Woman in Anatolia: 900 Years of the Anatolian Woman* (İstanbul: Turkish Republic Ministry of Culture, 1993), pp. 200-203.



Resim 5. *Albüm*, Londra British Library, Or. 2709, v. 7b.



Resim 6. *Albüm*, Londra British Library, Or. 2709, v. 6a.

değinen örnekteki kadın isimleri bu merakımızı bir nebze olsun gidermek için imdadımıza yetişir.

Osmanlı adet ve merasimleri hakkındaki kendi zamanına kadar ulaşmış bilgileri derleyerek kültür tarihimize eşsiz bir katkı sunan Abdülaziz Bey (1850-1918) İstanbul'un farklı kesimlerini anlatırken “Alüfteler” başlığı altında “yolunu şaşırması” kadınlardan bahseder. Bunların ayırt edici özelliklerinden biri de kullandıkları isimlerdir. Bu tür kadınların genellikle neşeli isimler -çiçek isimleri gibi kullandığını söyleyen Abdülaziz Bey uzunca da bir isim listesi verir. Ardından da genellikle isimlerine birer sıfat eklenerek çağrıldıklarını belirtir; mesela Benli Eda, Kartopu Şöhret ya da Kaymaktabağı Servet gibi.³⁴ Görüldüğü gibi bu isimler bahsi geçen albüm resimlerindeki kadınların isimleri ile büyük bir benzerlik taşırlar; ayrıca da yukarıda zikredilen isimler de İstanbul hikâyelerinde adları geçen, genç ve güzel oğlanlarla çeşitli maceralar yaşayan cariyelerin isimlerini de andırırlar.³⁵

34 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, haz. Kazım Arısan-Duygu Arısan Günay, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002), s. 331-332.

35 Cariye isimlerinin bolca anıldığı bir hikaye için bkz. Sayers, *Tifli Hikâyeleri*, s. 212, 214.

Bunlar belli ki toplum içinde isimleri ile bilinen, hikâyeleriyle meşhur kadınlardır; tıpkı genç erkekler gibi. Olasılıkla da albümlerde sıklıkla karşımıza çıkan bu kadınların ve İstanbul hikâyelerinde de sıkça karşımıza çıkan genç cariyelerin aynı kişiler olduğunu düşünmek mümkündür.

İlginç bir 16. yüzyıl şehrengizi ise bu düşüncenin haklılığını epeyce kuvvetlendirir. Şehrin güzellerinin ve güzelliklerinin anlatıldığı şehrengizlerde kuşkusuz kadınlara pek yer verilmez. Azîzî (ö. 1585) tarafından yazılan ve *Nigarnâme* olarak da bilinen şehrengiz bu bakımdan hayli ilgi çekicidir; zira bu eserde İstanbul'un meşhur ve güzel kadınları anlatılmıştır. Burada anlatılan bazı kadınların isimleri, yukarıda bahsedilen albüm resimlerindeki kadınlarla çok benzerdir. Mesela, şehrengizde övgü ile anlatılan kadınlardan birinin adı Saçlı Zaman'dır ve bu güzel kadın şöyle tarif edilir:

“Biri mahbubenün Saçlı Zamandır / Kati çok yaşlı fettân-ı cihandır
Zamâne gibi cevâr u sitem-kâr / Saçının sağışı âşıkları var
Alur dil kişverinden zülfî bâcı / Beni başdan çıkardı iki saçı”³⁶

Aynı şehrengizde bahsi geçen bir diğer kadın olan Elleri Güzel Cemile ise şöyle anlatılır:

“Birisi elleri güzel Cemile / Ki benzer hüsnile hûr-ı cemile
Nice irsün meh anun pâyesine / Ki su koymağa değmez âyesine
Beni yâd idüp eyler illeri yâd / Elinden ol nigârın dâd u feryad”³⁷

Görüldüğü üzere biri saçının diğeri ise ellerinin güzelliği ile meşhur olan bu iki kadın ve eserde benzer adlara sahip niceleri İstanbul'un eğlence hayatında tanınmış ve “hafifmeşrep” olarak algılanan hanımlardan olmalıydılar. Tıpkı yukarıda tasvirlerine değinilen Saçlı Raziye ve Elleri Güzel gibi. Nitekim, kamusal alanda görünür olması pek hoş karşılanmayan “saygın” bir Osmanlı kadınının tasvirlerine konu olması da zaten beklenemezdi.

Bu tür rahat kıyafetler bir yana, albümlerde kamusal alana uygun kıyafetlerle tasvir edilmiş, “sıradan” bir Osmanlı kadını gibi görünen bazı kadınların da “alüfte/aşüfte” olarak tanımlanan kesimden olduğu anlaşılır. 18. yüzyılın meşhur nakkaşı Levnî tarafından yapılan portrelerden oluşan bir albüm içinde yer alan bazı resimler bu konuda ilginç detaylar sunar. Belirli hikâyelerin kahramanları

36 Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatında Şehr-Engizler ve Şehr-Engizlerde İstanbul* (İstanbul: İstanbul Fethi Derneği, İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1957), s. 124.

37 A.g.e. s. 130.

olduğu düşünülen bu figürlerin isimleri ve meslekleri çoğunlukla sayfa üzerine not edilmiştir.³⁸ Bu tasvirlerden birinde feraceli ve peçeli bir kadın sokağa uygun giysiler içinde tasvir edilir. Kimliği hakkında bilgi veren yegane unsur, bir elinde tuttuğu bahar dalları ve üzerinde not edilmiş olan ismidir. Bu nota göre, tasvirdeki kadının ismi Menekşe Tütü'dür; tıpkı “alüftelerin” kullandığı neşeli isimler gibi (Resim 7). Bu kadın da mı acaba “hafifmeşrep” kabul edilenlerdendi? Benzer bir giysi ile tasvir edilen bir başka kadının üzerindeki not ise bu tahmini doğrular; bu sefer notta şöyle yazar: “Bursa'nın ‘aşuftesinin tebdil tasviridir” (Resim 8). Bu not açıkça gösterir ki hem Menekşe Tütü hem de bu kadın her ne kadar kamusal alana uygun giysilerle betimlenseler de Osmanlı toplumu tarafından alüfte ya da aşüfte kabul edilen kadınlardandır.

Bu örneklerin düşündürdüklerini kısaca toparlamak gerekirse; “saygın” kabul edilen Osmanlı kadınlarının kamusal alandan ve bu alanın görsel temsilinden uzak tutulduğu; buna karşılık daha çok şehrin eğlence sektöründe var olan ve “ahlaken makbul bulunmayan” kadınların -bu gruba gayrimüslimleri de eklemek mümkün- hem ismen hem de cismen tasvirlerde var olabildiklerini düşünmek mümkündür. Bu durumda, albümlerde karşımıza çıkan bu kadınların da tıpkı genç erkekler gibi gerçek hayattan ilham alınarak yaratılmış “tipler”, belirli hikâyeleri olan kimseler olduğunu varsayabiliriz. Bu varsayım, kadın tasvirlerindeki bazı detaylara daha dikkatli bakınca da yeni fikirlere olanak sağlar.

Küçük Nesnelere/de Gizlenen Öyküler

Günümüze ulaşan tereke defterleri gösteriyor ki, Osmanlı kentlileri arasında statüyü işaret eden lüks ve gösteriş, daha çok kıyafet ve silah gibi nesnelere üzerinden sergileniyordu.³⁹ Bu durum, tasvirlerde gördüğümüz her türlü detayın, daha dikkatli bir şekilde düşünülmesini zaruri kılar. Bu durumda, bu yazının konusu olan albüm resimlerindeki genç erkek ve kadınların taşıdıkları nesnelere ve kıyafet ayrıntıları; bugünün izleyicisine çok da manalı gelmeyen ayrıntılar ve de tabii ki vücut dilleri çağdaş olan izleyicilere pek çok şey ifade ediyor, küçük bir detay nice hikâyeler anlatıyor olmalıydı. Öncelikle genç erkeklerin taşıdıkları kitaplar daha önce de değinildiği gibi onların edebi yeteneklerine, edebiyat meclislerindeki vazgeçilmez konularına; yine bellerinde taşıdıkları hançer, kama gibi nesnelere

38 Gül İrepoğlu, *Levni-Nakış Şiir Renk* (İstanbul, 1999), s. 168, 178-181.

39 Uğur Tanyeli, “Osmanlı Metropollerinde Evlerin Konfor ve Lüks Normları,” *Soframız Nur Hanemiz Mamur, Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak*, ed. Suraiya Faroqhi- Christoph Neumann (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), s. 346-347.



Resim 7. Levnî, *Albüm*, TSMK, H. 2155, v. 7a
(İrepoğlu 1999)



Resim 8. Levnî, *Albüm*, TSMK, H. 2155, v. 5b
(İrepoğlu 1999)

bıçkın mizaçlarına göndermeler yapıyor olmalıydı. Benzer bir şekilde kadın tasvirlerine de bakıldığında, bazı kadınların ellerinde tuttıkları yemiş ya da meyveye benzer nesnelere acaba birer işaret miydi?

İlişkilerin açık ve yüz yüze olmadığı bir toplumdur Osmanlı. 17 ve 19. yüzyıllar arasında aşıkların duygularını anlatmak için olağanüstü bir kriptik dil geliştirdikleri bilinmektedir. Bu dilde çok çeşitli objeler, renkler aşkın ifadesi olan birer simgeye dönüşmüştür. Mesela, eğer bir aşık maşukuna ceviz yollarsa bunun manası “niye bana eziyet ediyorsun” demektir. Sevgilisi buna bir fıstıkla karşılık verirse, “sana kırdım” demek istemiştir. Şayet bir parça demir yollarsa bunun anlamı da “ben erirken sen parlıyorsun” demektir.⁴⁰ Kim bilir belki de tasvirlerde gördüğümüz bu nesnelere her biri tıpkı kitaplar gibi örtülü ya da açık pek çok anlama, hikâyeye tekabül ediyordu. Her bir detay resmin içine hapsolmuş ya da kodlanmış küçük hikayelerdi. Kadınların ellerinde tuttuğu meyve, kadeh ya da şişe gibi nesnelere onların ait olduğu dünyanın imgeleriyle anlatılmıyordu. Zira 16. yüzyıl sonunda yapılmış bir tasvir, bu “günahkar” grubu ve de “günah” nesnelere bir kontekst içinde apaçık gösteriyordu.

Kıyamet alametlerinin anlatıldığı *Tercüme-i Miftâh-ı Cifru'l-Câmi* (1595-1600) adlı eserde, kıyametin işaretlerinden biri de Allah'ın yeryüzüne göndereceği mülayim bir yelin esmesidir. Buna göre, kıyamet kopmadan hemen önce esecek olan bu yel, iyi Müslümanların ölümüne neden olacak, böylece kıyamet sadece kötü ve günahkarların üzerine kopacaktır.⁴¹ İşte metnin bu bölümünde yer alan tasvir konumuz açısından oldukça ilginçtir, çünkü günahkarları temsil etmek üzere betimlenen kişiler bu yazının da kahramanı olan genç erkek ve kadınlardır. Tasvirde, kırdı müzik eşliğinde şarap içerek eğlenen bir grup genç kadın ve erkek tasviri görülür. Genç ve sakalsız olarak betimlenen erkeklerden biri elindeki küçük bir meyveyi meclisteki kadınlardan birine sunarken, aynı kadın elindeki şişeden doldurduğu kadehi bir başka genç erkeğin boynuna doğru dökmektedir (**Resim 9**). “Günahın” ve “günahkarların” portresi olarak tasarlanan bu tasvir, bir yandan bu gençlerin toplum tarafından algısını netleştirirken diğer yandan da albüm tasvirlerinde bağlamından yoksun şekilde karşımıza çıkan bazı nesnelere olası anlamlarına ışık tutmaktadır. Yani bu durumda, yukarıda değinilen Saçlı Raziye'nin yahut da Elleri Güzel'in tuttıkları küçük meyveler aşıkların arasındaki simgesel dilin imgelere dökümüydü. Aynı zamanda da tasvirdeki kadınların

40 Kafadar, “Women in Seljuk and Ottoman Society...” s. 198

41 TSMK, B. 373; Bahattin Yaman, “Osmanlı Resim Sanatında Kıyamet Alametleri: Tercüme-i Cifru'l-Cami ve Tasvirli Nüshaları”, Yayınlanmamış Doktora Tezi (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2002), s. 148-149.



Resim 9. *Tercüme-i Miftâh-ı Cifru'l-Câmi*, TSMK, B. 373, v. 243b (Yaman 2002).

kimliğini inşa eden imge kalıplarıydı. Bu kalıplardan ya da simgelerden biri de kimi kadınların ayaklarındaki nalınlar olabilir miydi?

Albümlerdeki bazı kadınların ayaklarında hamamda giyilen nalınların olduğu görülür.⁴² İlginç olan ise bu kadınların hamamda tasvir edilmezken hamam-

42 Bu ayrıntıya dikkatimi çekerek konu üzerinde düşünmeme vesile olan Oya Pancaroğlu'na teşekkür ederim.

da giymeye mahsus bir kıyafet ayrıntısı ile betimlenmeleridir. Nitekim, hamam sahneleri ya da hamama giden kadın portreleri Osmanlı resim sanatında hem Osmanlı hem de batılı ressamlar tarafından sıklıkla işlenen temalar arasındadır.⁴³ Bu tasvirlerde çoğunlukla hamam kültürüne ve yaşantısına ait bireylerin farklı anları gösterilirken, burada konu edinilen albüm tasvirlerinde nalınlar “anamlı” oldukları kontekstlerinden çıkarılmış, bir doğa parçası içinde gösterilen kadının ayaklarında karşımıza çıkmıştır. Böylece nesnenin kendi bağlamındaki anlamı yok edilmiş, ya da belki de yeni bir anlam üretilmiştir. Zira, bu kıyafet detayının ilk olarak çağrıştırdığı hamam, bir mekan olarak Osmanlı kadınlarının hayatında hijyen ihtiyacını karşılamanın çok daha ötesinde işlevler ve anlamlar taşımaktaydı.

Osmanlı kadınlarının evin sınırlarını aşarak sosyalleşme imkanı buldukları nadir mekanlardan biriydi hamam. Pek çok kadın haftada en az bir kez gittiği hamamda ailesi ve kendi sosyal çevresi dışındaki insanlarla iletişim kurma şansı ediniyordu. Burası sadece yıkanma yeri değil aynı zamanda bir sosyalleşme ve eğlenme mekanıydı; şehirdeki son havadisler alınıyor, oğullar için kız bakılıyordu. Özellikle pek çok insanın etrafında toplandığı göbek taşı, haberlerin ve bilgilerin yayıldığı bir tür halk forumu işlevi görüyordu.⁴⁴ Kuşkusuz benzer bir sosyalleşme erkekler için de geçerliydi. Nitekim İstanbul hamamlarında çılgın mirasyedilerin hamam kapatarak yaranı, avenesi ve dalkavukları ile soyunarak sofalarda işret sofraları kurdurttukları, göbek taşında köçek oynattıkları söylenenler arasındaydı. İstanbul hamamları için yazılmış destanlarda da göbek taşı üzerinde geçen aşklara, yapılan sohbetlere yapılan göndermeler, bu bölümün kentlilerin yaşamındaki önemini gözler önüne serer niteliktedir:

Fındıklıda Müftü Hamamı
 Ey yârânı safâ, meşreb yoldaşı
 Pâzârı hüsündür bu göbek taşı
 Okunur “Meşâkı Uşşâk” kitâbı,
 Cem olub güzeller, ilim erbâbı.⁴⁵

43 Günsel Renda, “Resam Gözüyle Osmanlı Hamamı,” *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü: Mimari, Tarih ve İmgelem*, der. Nina Ergin, çev. Ayşe Özbay Erozan (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012), s. 369-403.

44 Artan, “Forms and Forums...”, s. 386-387; Kafadar, “Women in Seljuk and Ottoman Society...”, pp. 200-203.

45 Reşat Ekrem Koçu, “Göbektaşı”, *İstanbul Ansiklopedisi*, II (1971), s. 7060-7061.

Hamamlarda her ne kadar kadın ve erkek bölümleri fiziksel olarak birbirinden ayrılrsa da, aslında hamam her iki cinsin aktarma noktası ya da geçiş alanı olarak kullandığı nadir mekanlardandı.⁴⁶ Dolayısıyla bu iki cinsin karşılaşmasından doğacak her türlü “problem” için potansiyel mekanların da başında geliyordu. Özellikle de 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İstanbul’a başlayan yoğun göçle şehrin sosyo-kültürel yapısında önemli değişimler yaşanmıştı. Bu değişimde, hamamlar diğer kamusal mekanlarla birlikte yeni işlevler üstlenen, makalenin girişinde de vurgulandığı gibi, farklılaşan iletişim biçimlerine göre yeniden şekillenen kamusal mekanların başında geliyordu.

Osmanlı tarihi üzerine yapılan çalışmalar gösteriyor ki, 16. yüzyıl ortalarından itibaren İstanbul’un nüfusu epeyce kalabalıklaşmaya başlar. Daha iyi bir hayat ümidiyle 16. yüzyılda başlayan akın, 1600’lerden itibaren Anadolu’da Celali ayaklanmalarının neticesinde iyice artar.⁴⁷ Anadolu’dan gelen bu işsiz güçsüz genç kitle hem İstanbul’da sorun yaratmış hem de nüfusu azalan köyler vergi yükü altında ezilmeye başlamıştır. Bu sebeple 1635’te IV. Murad İstanbul’da en az kırk yıl yerleşik halde olmayanların geri dönmelerini emretmiştir.⁴⁸ 18. yüzyıldaki “Malikâne” sistemi sonucu uygulanan ağır vergiler ise taşra kaynaklı göçleri daha da hızlandırmıştır.⁴⁹ Bu yoğunlaşma İstanbul’a göçü engellemeye yönelik pek çok fetvanın yazılmasına sebep olmuştur.⁵⁰

Tüm bu yasaklamaların başlıca nedeni, kuşkusuz, İstanbul’da göçün yarattığı pek çok ekonomik ve sosyal sorun baş göstermeye başlamasıdır. Özellikle yeni gelen genç ve bekar nüfusun kontrol altına alınması, 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı yöneticilerinin önemli sorunlarından bir olmuşa benzemektedir. Çoğunlukla bekar odalarında kalan, geçici işlerde çalışan ve şehrin sosyal dokusuyla uyum sorunu yaşayan bu gençlerin çok sayıda suça karıştığı bilinmektedir. Mesela, 1763 tarihli Üsküdar mahkemesi kadı siciline dayanılarak yapılan bir çalışmada, şiddet

46 Artan, “Forms and Forums...”, s. 380. ?

47 Suraiya Faroqhi, “Migration into Eighteenth-Century ‘Greater İstanbul’ as Reflected in the Kadı Registers of Eyüp,” *Turcica*, 30 (1988), s. 163-183.

48 Hrand D. Andreasyan, “Celâlilerden Kaçanların Geri Gönderilmesi,” *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı’ya Armağan*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), s. 45-53.

49 Cengiz Şeker, “The Causes of Rural Migrations in the 18th Century Ottoman Society,” *The Journal of Ottoman Studies*, guest editor: Seyfi Kenan 42 (2013), s. 207-231.

50 M. Münir Aktepe, “XVII. Asrın ilk Yarısında İstanbul’un Nüfus Mes’elesine dair bazı Vesikalar,” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, IX/13 (Eylül 1958), s. 1-30.

ve hareketlilik arasında yoğun bir ilişki olduğu gözlenmiştir. Kent içinde geçici ikamet bölgelerinde -iskeleler, ticaret alanları gibi- sosyal ilişkilerin daha yaygın, buna karşılık “kural dışılığın” da daha fazla olduğu bilinmektedir. Bu bölgeler fuhuş, şiddet gibi suçlarla ilgili şikâyetlerin yoğunlaştığı yerlerdir. Sadece mekâna göre değil, meslek gruplarına göre de suç oranlarında artış izlenmiştir. Mesela iskelede çalışan kayıkçılar, beygirciler gibi hareket yetisine sahip meslekler arasında suç oranları daha yüksektir. Bu meslek grupları çoğunlukla taşradan göç etmiş, bekar odalarında yaşayan ve kentte geçici ya da yabancı sakinler olarak görülen kişiler tarafından yapılmaktadır. Tabii ki bu kesim arasında suç oranlarının artışında, en fazla suç işleyen zümre olmaları değil de kentte yabancı ve “gariban” olarak görüldüklerinden bunlarla ilgili şikâyetlerin kadı sicillerine daha kolay yansımış olma ihtimali de gözardı edilmemelidir.⁵¹ Hamamlarda çalışan ve genellikle yakışıklı ve bekar gençlerden müteşekkil zümreyi de bu gruba dahil edebiliriz. Hamamların işleyişi ile ilgili belgelere bakıldığında, daha çok genç ve yakışıklı delikanlılardan oluşan hamam çalışanlarının kontrol altına alınmaya çalışıldığı izlenir.⁵²

Bir 17. yüzyıl tarihçisinin naklettiği bazı bilgiler hem bu genç nüfusun şehirde yarattığı “rahatsızlığı” hem de hamamların kentin sosyal yaşamındaki rolünü daha net bir şekilde görmemizi sağlar. Mehmed Halife, 1632 yılında kul taifesinin “azgınlıklarını” “gündüz hamamdan peştamal ile çıplak avrat çıkarmak” , Sultan Mehmed Camisi’nde tütün içmek, ev ve saray basmak, kahvehane ve meyhanelerde her türlü uygunsuz işi yapmak olarak sıralıyordu.⁵³ Şehrin periferisinde yaşayan bekar taifesinin karıştığı cinsel suçlar, hatta bu sebeple hamamda öldürülen bir gence ait kayıtlar dönemin başka belgelerine de yansımıştı. Bunun dışında hem hamam yolunda hem de hamamda kadınların ve erkeklerin karıştığı asayişle ilgili

51 Işık Tamdoğan, “Atı Alan Üsküdar’ı Geçti ya da 18. Yüzyılda Üsküdar’da Şiddet ve Hareketlilik İlişkisi,” *Osmanlı’da Asayiş, Suç ve Ceza, 18. -20. Yüzyıllar*, der. Noémi Lévy ve Alexandre Toumarkine, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları [tarihsiz]), s. 80-95.

52 Nina Ergin, “İstanbul’da Hamam İşletmeciliği: On Yedinci ve On Sekizinci Yüzyılda Çemberlitaş Hamamı,” *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü: Mimari, Tarih ve İmgelem*, der. Nina Ergin, çev. Ayşe Özbay Erozan (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012), s. 181-189.

53 Mehmed Halife, *Tarih-i Gülmani*, haz. Ömer Karayumak (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, [tarihsiz]), s. 28. Yeniçerilerin On Yedinci Yüzyıl İstanbulu’nun sosyal yaşamındaki rolü hakkında güncel bir çalışma için bkz. Gülay Yılmaz, “The Economic and Social Role of Janissaries in a 17th Century Ottoman City: The Case of Istanbul”, Yayınlanmamış Doktora Tezi (Montreal: McGill University, 2011).

pek çok olaya ve devletin kontrolü sağlamak üzere yaptığı uygulamalara dair bilgilere çeşitli Osmanlı kaynaklarında rastlamak mümkündür.⁵⁴

Tekrardan albüm resimlerinde kadınların ayaklarında görülen nalınlara dönersek, bu kıyafet detayı sıradan bir seçimden ziyade, bu kadınların kentin sosyal hayatında var olabildikleri yegane mekan olan hamamla ilişkilerine ve bu mekanlardaki rollerine göndermeler yapan kodlar olarak okunabilir. Tıpkı tasvirlerdeki kadınların ve erkeklerin ellerinde tuttuğu kitap, çiçek, hançer ya da meyveler gibi.

Kısaca çizilmeye çalışılan bu sosyal-kültürel bağlam gösteriyor ki albümler ve mecmualar içinde sıklıkla karşımıza çıkan ve bazı örneklerine yukarıda değinilen genç portreleri 17. yüzyılla birlikte sosyolojik bir grup olarak öne çıkan, çoğunlukla bekarlardan oluşan bu gençlerin ve onların türlü maceralar yaşadığı güzel kadınların imgelere dökülmüş hikayeleri gibidir adeta. Bu tasvirlerde gençlerin ellerinde tuttukları kitap, çiçek, meyve gibi nesnelere, taşıdıkları objeler ya da daha bütüncül olarak “kıyafetleri” İstanbul’un sokaklarında geçen/geçtiğine inanılan hikâyelerindeki gerçek ya da kurgu olan rollerine göndermeler yapan simgeler olmalıydı. Resmi kayıtlarda suçun ve suçluların çoğaldığı, şehrin adeta “karanlık sokakları” olarak algılanan bu mekanlar ve onların sakinleri aynı zamanda “orta sınıf” şehir/şehirli kültürünün de yaşam alanı olmalıydı. Bu durumda, günümüzden bakıldığında sadece belirli “kalıpları” ya da “stereotipleri” tekrar eder gibi görünen pek çok resmi, bu tarihsel bağlam içinde, yeni gelişen toplumsal yapının aksettığı bir “medya” alanı gibi okumak mümkündür. Tıpkı basit bir eğlenme aracının dışında sosyal tarihin içine dokunduğu, şehrin farklı mekanlarında dolaşan ve de bir tür “halk forumu” işlevi gören popüler hikayeler gibi, bu tasvirler de benzer tartışmaları çağdaş okuyucularına imleyen görüntüler olmalıydı. Ve olasılıkla da, çağdaş olan izleyicileri için, genç kadın ve erkeklerden ziyade pek çok hikayeyi içeren “görsel anlatılardı.”

54 Bu tür olayların bir derlemesi için bkz. Ebru Boyar-Kate Fleet, *Osmanlı İstanbul'unun Toplumsal Tarihi*, çev. Serpil Çağlayan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), s. 279-287.

Osmanlı Tasvir Sanatında Görselin “Okunması”: İmgenin Ardındaki Hikâyeler (Şehir Oğlanları ve İstanbul’un Meşhur Kadınları)

Öz ■ Başlıca amacı eşlik ettiği metni görselleştirmek olan İslâm kitap resimlerinin en belirleyici özelliklerinden biri imge ve metin arasındaki organik ilişkidir. Bunun dışında herhangi bir metne eşlik etmeyen tek yaprak albüm/murakka resimleri de İslâm tasvir sanatı geleneğinde epeyce yaygın bir şekilde karşımıza çıkar. Yazılı bir metnin bağlamından yoksun murakka resimlerini anlamak, yani imgenin çağdaş izleyicileri tarafından görülme/algılanma biçimine yaklaşmak için tasvirin yaratıldığı ve tüketildiği toplumun sözlü ve/veya sözel kültüründen yola çıkılarak bir “görsel okuma” kavramının geliştirilmesi elzemdir. Nitekim, bu sözel bağlam, imgeyi oluşturan ve bugünden bakıldığında “sıradan” görünen pek çok ikonografik ayrıntının çağdaş izleyicileri için belirli öykülere tekabül eden kodlamalar olduğunu gösterecektir. Bu yazıda çoğunlukla 17. yüzyılda Osmanlı İstanbul’unda üretilmiş, belirli genç erkek ve kadınları betimleyen bir grup albüm resminden yola çıkılarak, bu imgelerin oluşumunda etkili olan sözel bağlam üzerinde durulacaktır. Özellikle 17. yüzyılla birlikte Osmanlı İstanbul’unun değişen demografik yapısı ve bunun sonucunda ortaya çıkan yeni sosyalleşme mekanları, bu mekanlarda değişen iletişim biçimleri ile tasvirlerin bu yeni iletişim biçimlerine göre uğradığı biçim ve içerik değişimleri arasındaki bağ bu tartışmanın ana eksenini oluşturacaktır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı Elyazmaları, 17. Yüzyıl Osmanlı Tarihi, Albüm Resimleri, Minyatür, Şehir Oğlanları, Cariyeler

Kaynakça

Yazma Eserler

Hikâyât-ı Sipâhî-yi Kastomonî ve Tütî, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Roman 146.

Mısır Vâlisi Koca Cafer Paşa’nın Hikâyesi, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi No. 6264.

Yayınlar

Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, Kazım Arısan-Duygu Arısan Günay (haz.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 2002.

And, Metin: “17. Yüzyıl Türk Çarşısı Ressamları,” *Tarih ve Toplum* 6 (1985), s. 40-45.

....., “17. Yüzyıl Türk Çarşısı Ressamlarının Padişah Portreleri,” *Türkiyemiz* 58 (1989), s. 4-13.

Aktepe, M. Münir: “XVII. Asrın ilk Yarısında İstanbul’un Nüfus Mes’elesine dair bazı Vesikalar,” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, IX/13 (Eylül 1958), s. 1-30.

- Andreasyan, Hrand D.: “Celâlilerden Kaçanların Geri Gönderilmesi,” *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı’ya Armağan*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1988, s. 45-53.
- Artan, Tülay: “Forms and forums of expression: İstanbul and beyond, 1600-1800,” *The Ottoman World*, Christine Woodhead (ed.), New York: Routledge 2012, s. 378-405.
- Assman, Jan: *Kültürel Bellek. Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Ayşe Tekin (çev.), İstanbul: Ayrintı Yayınları 2001.
- Bağcı, Serpil: “Presenting Vassal Kalender’s Works: The Prefaces of Three Ottoman Albums,” *Muğarnas*, 30 (2013), s. 255-313.
- Boratav, Pertev Naili: *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, İstanbul: Adam Yayınları 1988.
- Boyar, Ebru ve Kate Fleet: *Osmanlı İstanbul’unun Toplumsal Tarihi*, Serpil Çağlayan (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2014.
- Buzov, Snjezana: “Osmanlı’da karışık içerikli mecmûalar: bir başka arşiv,” *Türk Edebiyatı Çalışmaları VII, Mecmûa: Osmanlı edebiyatının kırkambarı*, H. Aynur, M. Çakır, H. Koncu, S. Kuru, A. E. Özyıldırım (haz.), İstanbul: Turkuaz 2012, s. 33-42.
- Değirmenci, Tülün: “An Illustrated *Mecmua*: The Commoners Voice and the Iconography of the Court in Seventeenth-Century Ottoman Painting,” *Ars Orientalis*, 41 (December 2011), pp. 187-218.
- Düzdağ, M. Ertuğrul: *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul: Enderun Kitabevi 1983.
- Gelibolulu Mustafa Âli: *Mevâ’idü’n-nefâis fî-Kavâ’idi’l-mecalis*, Mehmet Şeker (ed.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1997.
- Ergin, Nina: “İstanbul’da Hamam İşletmeciliği: On Yedinci ve On Sekizinci Yüzyılda Çemberlitaş Hamamı,” *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü: Mimari, Tarih ve İmgelem*, Nina Ergin (der.), Ayşe Özbay Erozan (çev.), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları 2012, s. 182-209.
- Faroqhi, Suraiya: “Migration into Eighteenth-Century ‘Greater İstanbul’ as Reflected in the Kadı Registers of Eyüp,” *Turcica*, 30 (1988), pp. 163-183.
- Fentress, James ve Chris Wickham: *Social Memory*, Oxford: Blackwell Publishers, 1992.
- Fetvacı, Emine: “The Album of Ahmed I,” *Ars Orientalis*, 42 (2012), pp. 127-138.
- Kafadar, Cemal: “Sohbete Çelebi, Çelebiye mecmûa...,” *Türk Edebiyatı Çalışmaları VII, Mecmûa: Osmanlı edebiyatının kırkambarı*, H. Aynur, M. Çakır, H. Koncu, S. Kuru, A. E. Özyıldırım (haz.) İstanbul: Turkuaz 2012, s. 43-52.
- Kafadar, Cemal: “Women in Seljuk and Ottoman Society up to the mid-19th Century,” *Woman in Anatolia: 900 Years of the Anatolian Woman*, İstanbul: Turkish Republic Ministry of Culture 1993, pp. 192-205.
- Kortantamer, Tunca *Nev’î-zâde Atâyî ve Hamse’si*, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları 1997.

- Kavruk, Hasan: *Eski Türk Edebiyatında Mensûr Hikâyeler*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 1998.
- Koçu, Reşat Ekrem: “Göbektaşı”, *İstanbul Ansiklopedisi*, 11 (1971), s. 7060-7061.
- Levend, Ağâh Sırrı: *Türk Edebiyatında Şehr-Engizler ve Şehr-Engizlerde İstanbul*, İstanbul: İstanbul Fethi Derneği, İstanbul Enstitüsü Yayınları 1957.
- İrepoğlu, Gül: *Levni-Nakış Şiir Renk*, İstanbul, 1999.
- Majda, Tadeusz: “Râlamb’ın Türk kıyafetleri Albümü,” *Alay-ı Hümayun, İsveç Elçisi Râlamb’ın İstanbul Ziyareti ve Resimleri, 1657-1658*, Karin Ådahl (ed.), Ali Özdamar (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi 2006.
- Minorsky, V.: *The Chester Beatty Library, A Catalogue of the Turkish Manuscripts and Miniatures*, Dublin: Hodges Figgis & Co. Ltd 1958.
- Mehmed Halife, *Tarih-i Gılmani*, Ömer Karayumak (haz.), İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser [tarihsiz].
- Ong, Walter J.: *Sözlü ve Yazılı Kültür, Sözüün Teknolojileşmesi*, Sema Postacıoğlu Banon, (çev), İstanbul: Metis Yayınları 2010.
- Peirce, Leslie: “Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni: Modern Dönemin Başlangıcında Toplumsal Cinsiyetle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı,” *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, Madeline C. Zilfi (ed.), Necmiye Alpay (çev), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 2009, s. 166-193.
- Renda, Günsel: “Resam Gözüyle Osmanlı Hamamı,” *Anadolu Medeniyetlerinde Hamam Kültürü: Mimari, Tarih ve İmgelem*, Nina Ergin (der.), Ayşe Özbay Erozan (çev.) İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları 2012, s. 369-403.
- Renda, Günsel: “17. Yüzyıldan bir Grup Kıyafet Albümü,” *17. Yüzyıl Osmanlı Kültür ve Sanatı Sempozyumu Bildirileri, 19-20 Mart 1998*, İstanbul 1998, s. 153-178.
- Sariyannis, Marinos: “Mobs, Scamps and Rebels in Seventeenth-Century İstanbul,” *International Journal of Turkish Studies*, 11/1-2 (2005), pp. 1-15.
- Sayers, David Selim: *Tıflı Hikâyeleri*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları 2013.
- Schick, Leslie Meral: “Meraklı Avrupalılar İçin Bir Başvuru Kaynağı: Osmanlı Kıyafet Albümleri,” *Toplumsal Tarih* 116 (August 2003), s. 4-9.
- Şeker, Cengiz: “The Causes of Rural Migrations in the 18th Century Ottoman Society,” *Osmanlı Araştırmaları, The Journal of Ottoman Studies*, guest editor: Seyfi Kenan 42 (2013), pp. 207-231.
- Tamdoğan, Işık: “Atı Alan Üsküdar’ı Geçti ya da 18. Yüzyılda Üsküdar’da Şiddet ve Hareketlilik İlişkisi,” *Osmanlı’da Asayiş, Suç ve Ceza, 18. -20. Yüzyıllar*, Noémi Lévy ve Alexandre Toumarkine (der.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları [tarihsiz], s. 80-95.

- Tanyeli, Uğur: “Osmanlı Metropollerinde Evlerin Konfor ve Lüks Normları,” *Soframız Nur Hanemiz Mamur, Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak*, Suraiya Faroqhi-Christoph Neumann (ed.), İstanbul: Kitap Yayınevi 2006, s. 333-349.
- Titley, Norah M.: *Miniatures from Turkish Manuscripts, A Catalogue and Subject Index of Paintings in the British Library and British Museum*, London: The British Library 1981.
- Yaman, Bahattin: “Osmanlı Resim Sanatında Kıyamet Alametleri: Tercüme-i Cifru’l-Cami ve Tasvirli Nüshaları”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara: Hacettepe Üniversitesi 2002.
- Yılmaz, Gülay: “The Economic and Social Role of Janissaries in a 17th Century Ottoman City: The Case of Istanbul”. Yayımlanmamış Doktora Tezi (Montreal: McGill University, 2011).

Fooling the Sultan: Information, Decision-Making and the “Mediterranean Faction” (1585-1587)

*Emrah Safa Gürkan**

Sultanı Kandırmak: Bilgi, Karar Alma ve “Akdeniz Hizbi” (1585-1587)

Öz ■ Bu makale 16. yüzyıl İstanbulu’nda bilginin siyasi bir araç olarak kullanılmasını konu almaktadır. Çalışmamızda, “Akdeniz hizbi” adını verdiğimiz, Osmanlı imparatorluk sistemine sonradan dahil olan korsanların faaliyetlerine yoğunlaşmak suretiyle, çıkar gruplarının Osmanlı karar alma ve strateji oluşturma süreçlerini kendi çıkarları doğrultusunda nasıl manipüle etmeye çalıştıklarını göstereceğiz. Osmanlı imparatorluk elitleri ile korsanlar arasındaki işbirliğinin ekonomik mantığı İstanbul’un donanmaya yatırım yapmasını ve Batı Akdeniz’de savaşçı bir siyaset gütmesini gerektirmekteydi. Bu agresif siyasetin gerçekleşmesi için, Akdeniz hizbi elindeki bütün imkanları seferber etti. Bilgiyi tahrif etmek bunların arasında en etkilisiydi. Kendi hükümetlerini Batı Akdeniz’de olanlardan habersiz bırakmak ve Batı Akdeniz’e yapılacak bir donanma seferini hak edecek ölçüde bir düşman tehdidi algısı oluşturmak için Akdeniz hizbi asılsız söylentiler yaymaktan, sahte tanıklar üretmeye, aldatıcı mizansenler sahnelemekten, önemli bilgileri hükümetten saklamaya ve hatta yurtdışından gelen elçileri getirdikleri harac ile birlikte alıkoymaya kadar çeşitli yöntemlere başvurmaktan geri kalmadı.

Anahtar kelimeler: İstihbarat, Dezenformasyon, Karar Alma Süreci, Strateji, 16. Yüzyılda Osmanlı Deniz Siyaseti, Hizip Siyaseti, Osmanlı Korsanları, Osmanlı – Habsburg Rekabeti, Osmanlı – Venedik İlişkileri, Kuzey Afrika’da Osmanlılar

I. Introduction

In a letter to the Venetian Senate, dated May 14, 1585, Venetian bailo Lorenzo Bernardo related an incident which took place in the imperial Arsenal (*Tersane-i*

* İstanbul 29 Mayıs University.

I would like to thank Eric Dursteler, Kahraman Şakul and Graham Pitts for their comments.

Amire) on the right bank of the Golden Horn, revealing the twisted relationship between war, money and politics in sixteenth-century Ottoman Empire:

During one of the usual meetings (*divan*) between the Ottoman Grand Admiral, chief superintendent of finances, *başdefterdar*¹ (*Defterdar Grande*), and Arsenal officials, all of a sudden a Greek priest (*Papasso Greco*) arrived, anxious to narrate the following story. Sailing between Rhodes and Istanbul, his ship was attacked by Christian corsairs and he was captured near Chios. The entire crew, Turks and Greeks alike, was put to oars. Moreover, Christian corsairs inquired the whereabouts of Grand Admiral Uluc Ali² and upon learning that he was in the Black Sea with the Ottoman fleet, they “expressed great joy” (*fecero grandissima alegrezza*), telling him that with Uluc Ali away from Mediterranean waters, they could expect to fare better this year. Fortunately, “with God’s grace”, the priest managed to escape from his captors and arrived in the Ottoman capital, only to run to the Arsenal and warn the Grand Admiral.

Intensifying Christian corsair raids had already become a source of concern in the Ottoman capital. Uluc Ali, a former corsair himself, urged the Sultan and the Grand Vizier Mesih Pasha several times to take action and invest more heavily in the navy. However, as the Ottomans were stuck in a lengthy and costly confrontation in the East with their Shi’ite nemesis, the Safavids, his admonishments fell on deaf ears; Mesih Pasha had more pressing concerns than Christian piracy. Discontented as he was, Uluc had little to do. He told the priest that he could not go to the Grand Vizier with this story as he would accuse him of making all these up in order to “go out with the Navy”. He was praying to God that these galleys sailed as far as Istanbul, for otherwise the Ottomans would not take any measures against these corsairs, he sarcastically added. In an angry mood, he dismissed the priest. After this theatrical scene was over, however, he secretly ordered

-
- 1 Also *Rumeli Defterdari*, the most senior of the four *defterdars* in 1584 in the Imperial Council.
 - 2 Born as Giovanni Dionigi Galeni in a small village in Calabria, named Le Castella, Uluc Ali (d. 1587) fell captive to Ottoman corsairs when he was a young boy. After a couple of years as a slave rower in corsair galleys, he converted to Islam and rose quickly through the ranks of Ottoman corsairs operating in the Western Mediterranean. His naval and administrative skills first brought him the governor-generalships of Tripolitania (o. 1565-1568) and Algeria (o. 1568-1572) and then the Grand Admiralty (o. 1572-1587). There are several works on this enigmatic figure of the frontier, but the most diligently researched one is Emilio Sola Castaño’s *Uchalí: El Calabrés Tiñoso, o el mito del corsario muladí en la frontera* (Barcelona: Edicions Bellaterra, 2011).

him to go and relate this story to Mesih Pasha without forgetting to tell how he was dismissed by an annoyed Grand Admiral.

The priest left and repeated his story in front of the Grand Vizier who listened without responding. He just called his men and asked them to bastinado the priest (*dare bastonate*) 50 times in order to understand whether he was telling the truth. Under torture, the priest admitted his story was a lie. He knew nothing of these Christian corsairs; it was Uluc Ali's men who made him show up in the Arsenal and tell an invented tale! The story is not so surprising because we know that after he was forbidden to leave the Dardanelles even with a small fleet of ten galleys as was agreed before, Uluc Ali had already started spreading false rumors: a Christian corsair fleet composed of 13 galleys and a galleon were ravaging the Aegean Sea. As will be seen below, it was neither the first nor the last time when Uluc Ali and his men disseminated false information; it was just this time that they went a little bit further and wanted to "color" (*colorire*) their story by staging this innovative, yet controversial, *mise-en-scène*. The fact that the Greek priest provided exactly the same numbers for the size of the Christian fleet he encountered (13 galleys and a big galleon) suggests a concern for consistency and demonstrates the link between the false rumors and the theatrical scene staged in the Arsenal.

Upon his confession, the Grand Vizier Mesih Pasha released the priest and confronted Uluc Ali. Warning him that this was not the way to treat the Sultan (*quelli non erano termini da usare con il gran Signore*), he nonetheless added that he would not take the issue to Murad III because doing so would cause disorder (*perchè haveria potuto causar qualche disordine*). Uluc Ali should not continue like this, however, for otherwise he "could face his own ruin even earlier than was perhaps expected" (*potria veder più presto la sua rovina di quello che forse si crede*). The intransigent corsair-cum-Grand Admiral with a notorious short temper was not someone who would easily back down, however. On the one hand, he denied responsibility and challenged the priest's statement that his men were behind the invention of this story and the staging of the priest's act. On the other hand, however, he relied on the priest's fabricated story to protest against Mesih Pasha's unwillingness to act against Christian corsairs. What he said about Uluc Ali's involvement was definitely a lie, but the priest's claim that the Christian corsairs were attacking everywhere was in fact right, argued the Grand Admiral. The Sultan did not heed to his warnings and he could not be held responsible for the harm that these corsairs would cause.

Uluc pressed on and took his protests one step further. Via his allies in the court, *Şeyhül-İslam* Çivizade Hacı Mehmed Efendi, the royal tutor (*Coza, hâce-i Sultan*) Hoca Sadeddin Efendi, and Şeyh Şücaüddin, a Sufi sheikh and the Sultan's spiritual guide (*Scief*), he communicated to the Sultan his desire to leave his post as the Grand Admiral and be demoted to the Governor-General of the whole Maghreb for life. In exchange, he was offering to send a hefty tribute every year. When the same allies argued that it would not be wise to lose a valuable man such as Uluc Ali, the Sultan refused and sought to appease his veteran Admiral with the permission to leave for the Mediterranean with the afore-mentioned small fleet and the promise of a large navy for the next year.³

What does this story in which a high-level Ottoman official tried to disinform and manipulate his own government tell us regarding the realities of Ottoman political culture? What does it teach us about Ottoman decision-making and strategy formulation? Why did Uluc Ali and his men insist on a belligerent policy while Mesih Pasha remained negligent in the face of a naval threat? Which factors urged Uluc Ali and his men to undertake such a risky operation? Was it an isolated example or part of a more systematic strategy? If the latter was the case, what other methods did they employ? How should we interpret the fact that when he was caught red-handed the Grand Admiral did not back down, but instead accused Mesih Pasha of leniency towards Christian corsairs? Why did Mesih Pasha tell Uluc Ali that he would not relate this incident to the Sultan? Why did he miss this opportunity to strike a political opponent who proved himself a constant nuisance? What kind of "disorder" did he anticipate? If he did tell the Sultan, why did the almighty ruler of the Ottoman Empire not punish his unruly *kul*, but rather chose to placate him? Why did three leading spiritual and political figures of the era intervene on Uluc Ali's behalf?

This essay seeks to answer these questions in an attempt to shed light on the twisted relationship between war, money and politics and underscore the interplay between information, strategy and corporate interest. By concentrating on the actions of a marginal political faction that pushed its own political agenda at the expense of the state's, it seeks to demonstrate how power groups used information as the most efficient tool in manipulating the Ottoman decision-making process.

3 Archivio di Stato di Venezia [hereafter ASV], Senato Dispacci Costantinopoli [hereafter SDC], fil. 21, cc. 240r-242r (14 May 1585).

A New Approach for Studying Ottoman Corsairs and Decision-Making

Two historiographical trends have dominated scholarship on early-modern Ottoman corsairs. European historians have distinguished privateers from the emerging early modern state and studied the Mediterranean *corso per se* with a special focus on its particular social (impact on coastal societies, social background of corsairs), economic (raiding economy, slavery and ransoming, influence on coastal economies), technical (routes and methods, life aboard corsair ships, composition of crews, division of the booty) and technological (types of corsair ships, defense systems employed against corso) history.⁴ While these non-state aspects remain of utmost importance for students of Mediterranean privateering, it should still be noted that European historiography long neglected the relationship between these self-made entrepreneurs and the central authorities under whose aegis they operated. Such a relationship becomes even more important while studying Ottoman corsairs whose cooperation with Istanbul was more lucrative and complex than the one between Christian states and their corsairs. While their Christian colleagues in the Western Mediterranean exercised only marginal influence on central governments, Ottoman corsairs in the sixteenth-century rose to the most prominent positions in Istanbul. Moreover, they gained significant influence to orient imperial policy in accordance with their own corporate interests and political agenda, an unimaginable achievement in Christian Europe.

In contrast, Turkish historiography refrained from dissociating the trade of corso from what they considered “the Ottoman state”.⁵ Two mistaken assumptions regarding Ottoman corsairs characterize their work: First, these entrepreneurial Mediterranean go-betweens with trans-imperial trajectories appeared as agents of a so-called Holy War, in the mold set forth by the *ghaza* paradigm, introduced

4 This tendency to treat Ottoman corsairs as mere agents of Mediterranean corso can best be observed in Salvatore Bono’s works, *I corsari barbareschi* (Torino: ERI-Edizioni RAI Radiotelevisione Italiana, 1964) and *Corsari nel Mediterraneo: Cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio* (Milano: Mondadori, 1993).

5 This étatist attitude is most visible in the following works: Hans J. Kissling, “İkinci Sultan Bayezid’in Deniz Politikası Üzerine Düşünceler: (1480-1512)”, *Türk Kültürü* 84 (1969): 894-906, here 903-904; Halil İnalçık, “Osmanlı Deniz Egemenliği”, in *Türk Denizcilik Tarihi*, eds. Halil İnalçık and Bülent Arı (Ankara: T.C. Başbakanlık ve Denizcilik Müsteşarlığı, 2002), 49-65 and İdris Bostan, *Adriyatik’te Korsanlık: Osmanlılar, Uskoklar, Venedikliler, 1575-1620* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), esp. 17-21; idem, *Osmanlılar ve Deniz: Deniz Politikası, Teşkilat, Gemiler* (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 12.

by Paul Wittek in the 1930s.⁶ Despite heavy critiques of Wittek's account of the rise of the early modern Ottoman Empire, the paradigm has remained influential, especially in Turkey. Turkish historiography on Ottoman corsairs imported this paradigm without significant critique and presented Ottoman corsairs of diverse religious, ethnic and cross-cultural background, as Muslim sea *ghazis*.⁷ In the case of corsairs, it has further caricatured the ghazi, in a total neglect of the academic debate that allowed a more inclusive understanding of the paradigm.⁸ In this literature a ghazi corsair has emerged as a one-dimensional warrior motivated by religious zeal.

Secondly, Ottoman historiography saw Ottoman corsairs as state officers and considered corso as an activity regulated and controlled by the state. Such an approach that takes corsairs as a straight-forward extension of the state fails to recognize the independence given within the Ottoman administration and military to irregular forces such as *akıncıs* (irregular raiding forces whose exceptional role in the early Ottoman conquests in the Balkans produced the ghaza paradigm in the first place) and *levends* (corsairs), both operating in the anarchic world of the frontier far from the vigilance and control of central authorities.⁹ It also projects backward a modern idea of state with uncontested monopoly on legitimate violence.¹⁰ That characterization fails to address several critical

6 Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (London: Royal Asiatic Society, 1938). Wittek's work immediately sparked a lively academic debate. For an extensive bibliography see Emrah Safa Gürkan, "Batı Akdeniz'de Osmanlı korsanlığı ve gaza meselesi", *Kebikeç: İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*, 33 (2012): 173-204; here fn. 9 in 175-6. Two recent works are particularly relevant: Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995) and Heath Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State* (Albany: State University of New York Press, 2003).

7 The problem lies not so much in using the term ghazi for Ottoman corsairs; fourteenth-century sources had already employed it in a maritime context. See. Feridun M. Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 123-124, 137. The issue is how this term is defined by modern historiography. For an extensive criticism of the application of ghaza paradigm in the context of Ottoman corsairs, see Gürkan, "Batı Akdeniz'de Osmanlı korsanlığı ve gaza meselesi".

8 Kafadar, *Between Two Worlds*, 80-82.

9 For a treatment of the relationship between Istanbul and Maghreb, see Emrah Safa Gürkan, "The Centre and the Frontier: Ottoman Cooperation with the North African Corsairs in the Sixteenth Century", *Turkish Historical Review*, 1/2 (2010): 125-163.

10 Following the Weberian paradigm, Janice Thomson considered disarming non-state actors a necessary condition for the emergence of the "national" [I read modern] state.

historiographical issues regarding the gradual emergence of the modern state such as the rise of bureaucratic administrative structures, the transformation of the relationship between centrifugal and centripetal forces and administrative standardization.

A third historiographical trend has sought to deconstruct the monolithic Ottoman state by displacing any notion of a state interest driven by disinterested officials with a more realistic tapestry of corporate and personal interests conditioning imperial policy. A number of works focusing on the late-sixteenth and early-seventeenth centuries highlighted the political significance of power cliques and factions within the Ottoman government. Recent studies revealed the intricacies of politics in Istanbul by placing the rivalries between different factions and interest groups in clear relief.¹¹ Giancarlo Casale's treatment of an "Indian Ocean faction", for instance, demonstrated that such rivalries had far reaching consequences on Ottoman foreign policy because of the factions' attempts to manipulate decision-making processes and shape Ottoman strategy along the lines of their corporate interests and in accordance with their political and financial agenda.¹²

This article seeks to strike a middle ground between the first two historiographical approaches, while drawing inspiration from the third. On the one hand, it concentrates on corsairs *per se* rather than discussing what they meant for the embryonic central government. Refusing to reduce them to a mere extension of a supposedly omnipotent state apparatus, this analysis seeks to give agency to this

The control over violence is a key distinguishing feature of this "national state" as opposed to the "traditional state" which included early modern polities such as the Ottomans and the Habsburgs. Janice E. Thomson, *Mercenaries, Pirates and Sovereigns: State-Building and Extra-territorial Violence in Early Modern Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 3-6. As she has very well demonstrated, however, this process which included the de-legalization of piracy and privateering occurred no earlier than the nineteenth century. See *ibid.*, 21-26, 44-54, 69-77, 107-118.

11 Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (New York: Cambridge University Press, 2010); Günhan Börekçi, "Factions and Favorites at the Courts of Sultan Ahmed I (r. 1603-1617) and His Immediate Predecessors" (Ph.D. Diss., Ohio State University, 2010); Tülün Değirmenci, *İktidar Oyunları ve Resimli Kitaplar: II. Osman Devrinde Değişen Güç Sembolleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012); Emine Fatma Fetvacı, *Picturing History at the Ottoman Court* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2013).

12 Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration* (New York: Oxford University Press, 2010).

oft-neglected political group of sixteenth-century Ottoman Empire by focusing on their economic and political priorities. On the other hand, however, it does not totally dismiss their function and place within the state. Instead, it situates these corsairs as a power group that operated both in Istanbul and North Africa and focuses on their political activities in the Ottoman capital as well as their relations with the Ottoman state and its imperial elites.

This inclusive approach enables a significant contribution to the third historiographical school, the study of internal divisions, political factions and power cliques within the Ottoman government. Past studies focused on capital factions such as the imperial family, imperial favorites, courtiers, Ottoman grandes (viziers, the *'ulema*, high-level bureaucrats, commander of the Janissary corps, etc.) and their households. The present work focuses on a rather marginal group of players in Ottoman factional politics, the Mediterranean faction, i.e. Muslim corsairs from the Western Mediterranean whom the Ottomans incorporated into their empire. It was only thanks to their military prowess that these self-made frontier entrepreneurs and outsider mercenaries were welcome in a foreign capital where they had no political capital and power base. Therefore, it was not surprising that they strove hard to keep themselves useful for their benevolent employers. Their efforts along these lines illuminated, in particular, the manner in which a political faction can advance its own political agenda at the expense of the state's, as well as other factions in the capital, by exaggerating military threats to the Empire.

In this regard, the main tool at their disposal was information. The following pages aim to delineate the relationship between information and decision-making in sixteenth-century Ottoman Empire by focusing on the activities of the Mediterranean faction in the Ottoman capital. Gábor Ágoston has previously scrutinized this dynamic, but what he has been trying to do is to accentuate the Ottomans' intelligence capabilities as the *condicio sine qua non* for the existence of an imperial strategy.¹³ Here we take one step further and try to analyze how information was employed as a political capital, i.e. how it was used by political actors to reach their own political objectives and manipulate imperial decision-making and formulation of strategy.

13 Gábor Ágoston, "Information, Ideology, and Limits of Imperial Policy: Ottoman Grand Strategy in the Context of Ottoman-Habsburg Rivalry", in *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, eds. Virginia H. Aksan and Daniel Goffman (Cambridge: Cambridge University Press, 2007): 75-103.

Following a rising interest in the political factions and interest groups in the Ottoman historiography, we instead argue that the Ottoman decision-making and strategy formulation could only be understood by concentrating on the priorities of the sub-state actors who shaped such policy. Until very recently, the dearth of information in Ottoman sources on these actors might have precluded that possibility; however, documentation in European archives provides us ample information, starting from the mid-sixteenth century, on internal divisions, political factions and power cliques within the Ottoman government. Hitherto unexplored sources (from an Ottoman point-of-view) located in the Archivio di Stato di Venezia (*ASV*), and Archivo General de Simacas (*AGS*), reveal the basic dynamics behind the functioning of a patrimonial empire such as the Ottoman, organized around households and home to fierce factional rivalries. These new sources unsettle any depiction of a rational decision-making process and imperial strategy formulated after objective calculations of long-term strategic objectives that would only benefit the state.

The first part of the article will focus on a power clique, the Mediterranean faction, comprised of corsairs employed, due to the exigencies of Ottoman-Habsburg rivalry, by Istanbul in various capacities. Next, the economic imperatives behind the cooperation between the Ottoman state and the Mediterranean faction, composed of self-made entrepreneurs and frontier elements, will provide the necessary context. Finally, the analysis will illustrate how these imperatives imposed upon Uluc Ali, the leader of the faction, and his lieutenants a different political agenda, one that favored investment in military action in the Mediterranean. The self-interested nature of this faction and the importance of their particular political agenda will push them as far as defying the Sultan's orders. In the second part, we will focus on the means by which the Mediterranean faction lobbied for this agenda. When powerful arguments and lavish presents did not convince the Ottoman decision-makers, Uluc Ali and his men capitalized on their function as the primary source of intelligence on the Western Mediterranean in order to shape the Ottoman decision-makers' perception and thus manipulate the formulation of imperial strategy in accordance with their corporate interests. In this case study of the incoming information between 1585 and 1587, we will demonstrate how corsairs went as far as fabricating rumors, producing false witnesses, staging *mise-en-scènes*, withholding relevant information and even detaining incoming foreign ambassadors to keep their government in the dark and convince them of an exaggerated Habsburg threat in the Mediterranean which justified military investment.

II. A Mediterranean Faction?

The Ottoman Empire was a patrimonial empire as “a conglomerate of several households with that of the Sultan at the center.”¹⁴ These households that were undertaking certain administrative and military functions on behalf of the state were “the building blocks of the Ottoman political edifice”,¹⁵ and the basic units of Ottoman politics. If the state and the household were intertwined to such an extent, it was only natural that Ottoman grandees tried to take control of the government and use it in order to further the interests of their households and factions. In an empire of rampant nepotism where professional advancement was based on protection and favor, political actors had to operate through thick webs of political connections, a fact that strengthened the political relevance as well as the internal solidarity of grandee households and political factions. Such a concept of fragmentary state and layered political power allows us to locate personal and corporate interest at the center of rivalries between different power cliques and deconstruct Ottoman policy formulation and strategy making. In this context, the Mediterranean faction that comprised the Grand Admiral (*Kapudan-ı Derya*), his household, people of the Arsenal (*Tersane-i Amire halkı*) in Istanbul, governor-generals, governors, other frontier elites in North Africa, and sea governors (*derya beyleri*) dispersed along the Ottoman littoral in the Eastern Mediterranean will serve as a perfect case study for demonstrating how corporate interest could prevail over a purported state interest in sixteenth-century Ottoman Empire.

The key figure in the article is the Calabrian renegade, Uluc Ali, a self-made frontier man. This talented corsair was appointed as the Ottoman Grand Admiral after he survived the Ottoman defeat in the battle of Lepanto (1571) with his fleet intact. Even though the cooperation between North African corsairs and the Ottoman capital started in early sixteenth century, corsairs’ power in Istanbul waned following the death of the corsair-cum-Grand Admiral Hayreddin Barbarossa in 1546. Uluc’s success in warding off the post-Lepanto allied threat and conquering Tunis in 1574 consolidated the position of the corsair establishment in Istanbul once again. Following their leader, his lieutenants found several employment

14 Metin Kunt, “A prince goes forth (perchance to return)”, in *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honour of Norman Itzkowitz*, eds. B. Tezcan and Karl K. Barbir (Wisconsin: Wisconsin University Press, 2007): 63-71, here 71.

15 Metin Kunt, “Royal and Other Households”, in *the Ottoman World*, ed. Christine Woodhead (London and New York: Routledge, 2012), 103-115; here 103.

opportunities and financial rewards in exchange for their services in the Ottoman Navy and the Arsenal.¹⁶

Enjoying the fruits of state employment, Uluc Ali and his corsairs had little reason to complain as long as the Ottoman fleet was active in the Mediterranean.¹⁷ First, war opened the doors of state employment; the central government offered numerous offices for these corsairs: some served as galley captains, some became officials in the Arsenal, others were appointed as *derya beys*, governors of the sea provinces that constituted the province of the Grand Admiral, *Cezayir-i Bahr-ı Sefid*. An alliance with the Ottoman capital helped corsairs attain important posts in North Africa as well: Most were appointed as *kaid*s, provincial governors, while the most prominent became governor-generals of Algeria, Tunisia or Tripolitania.¹⁸ Secondly, the employment of the Ottoman military machine in the Western Mediterranean served the interests of the Mediterranean faction both economically (opportunities for plunder, slave raids and the like) and strategically (weakening of Habsburg defenses, occupation of strategic outposts such as La Goleta, the possibility of expanding into Morocco).¹⁹ Consisting of outsiders with a limited range of skills (from the central government's point-of-view), the

16 For post-Lepanto appointment records of numerous corsairs, see. Başbakanlık Osmanlı Arşivleri [hereafter BOA], *Kamil Kepeci Tasnifi, Ruus Defterleri* 223. For those appointed after the conquest of La Goleta (Halkü'l-Vad) and Tunis (1574), see. *Ruus Defterleri* 227.

17 Baki Tezcan has recently demonstrated how wars could be means of enriching one's household and faction. Upon seeing their role in governing the empire becoming marginalized every day, viziers responded to Murad III's "attempts to create networks of power centered around the court" at their expense by lobbying for action in the Eastern front. Only away from the capital could they once again appoint and dismiss people, lay their hands on a number of provincial treasures, and extract money from the inner treasury at will. Apart from benefitting their dependents and followers, and thus satisfying the needs of their households and factions, commanders-general received gifts in exchange for such appointments. In short, they sold office. Tezcan, *Second Ottoman Empire*, 180-182. Thus leading troops to battle is a "lucrative business", as much for Ottoman viziers striving to achieve the command of the Ottoman army setting for the Eastern front as for Uluc Ali lobbying for a larger fleet in the Mediterranean.

18 It should not be a coincidence that when active cooperation between Ottoman corsairs and Istanbul ended, the political control of these provinces slipped out of the former's hands. In the next century, it would be the local janissaries, corsairs' rivals, who would rule Algiers, Tunis and Tripolis.

19 For a more extensive treatment of the rationale behind the cooperation between North African corsairs and Istanbul, see Gürkan, "The Centre and the Frontier", 133-147.

Mediterranean faction was less flexible than other factions in the capital. Their fixed profession and place within the Ottoman system meant that their fortunes were necessarily contingent on Ottoman policy in the Mediterranean. Their naval expertise was their stock-in-trade and action in the Mare Nostrum was their only chance. Uluc Ali and his corsairs were thus perennially anxious to learn the extent of the Ottoman commitment to naval action in the Mediterranean in preparation for the next sailing season.

Peace in the 1580s threatened the corsairs' position; those factors which rendered the alliance with the Ottomans useful began to lose their immediacy. First, the Habsburg threat in the Mediterranean diminished thanks to a combination of factors such as the Ottoman-Habsburg truce (1581), Spanish military difficulties in Flanders, new responsibilities imposed on Madrid by the acquisition of the Portuguese crown (1581) and economic difficulties following Philip II's third bankruptcy in 1575. Moreover, an exhausting war in the East against the Safavid Persia (1577-1590) not only drained imperial resources but also reduced the profitability of corsairs' operations. Carrying troops, victuals and war materials in the Black Sea presented scant occasions for booty. As long as the war in the East dragged on and there was no visible threat in the Mediterranean, they had to be content with the opportunities provided by a small fleet of 10-15 galleys that passed the Dardanelles each year in order to protect the Levantine coasts from enemy encroachments (*derya muhafazası*), mostly by Christian corsairs of St. John and St. Stephen. Yet, sailing in Ottoman waters with no possibilities of plunder and chasing hard-to-catch enemy corsairs were not as advantageous as participating in a large expedition in the Western Mediterranean. Such an expedition could provide corsairs and their households with opportunities of plunder as well as lucrative government jobs in the Navy and the Arsenal.

It was not only Uluc Ali and his corsairs who were anxious to learn about Ottoman military plans come next sailing season in April. The Venetian *bailo* [pl. *baili*], the diplomatic representative in Istanbul of a state that had a lot to lose from Ottoman aggression in the Mediterranean, provided his government with minute information regarding Ottoman naval preparations. The baili's reports clearly demonstrate the economic considerations at play in shaping Ottoman strategy and highlight the interplay between corporate interest, policy formulation and factional rivalries. Bailo Giovanni Correr, for instance, testifies to the fact that naval inactivity harmed Uluc Ali whose household included three thousand slaves. Even though he employed six hundred of those (surely the ones with technical expertise) in the Arsenal with 10 *akçe per diem*, he still had to feed the rest of

these “three thousand mouth on his shoulders” (*tre mille bocche che'l si trova sulle spalle*) from his own pocket.²⁰ Had there been a war, he could have imposed these slaves on state coffers as rowers and dispensed with the above costs.²¹ In 1583, a year when few Ottoman galleys left the Dardanelles to protect its coast against corsair depredations, Uluc made a very clever move by explaining his failure to catch Christian corsairs by the fact that his rowers were outnumbered by the Christian ones: while his galleys had three or four rowers on each bank, those of the Christians had eight. If he was to catch them, more rowers should be made available. It would not be unreasonable to assume that these rowers would come from among Uluc Ali's slaves.²²

As years passed without a major naval expedition, lavish court life seemed to have strained Uluc's finances further. The expenditure he had to make in his capacity as the godfather (*compare*) of the Sultan's daughter in her wedding with the influential courtier Ibrahim Pasha (reputedly more than 70.000 ducats) forced

20 ASV, SDC, fil. 9, c. 353r (9 January 1576, *more Veneto* [hereafter m.v.]). According to the bailo, these three thousand slaves were the reason why he so fervently opposed the Ottoman-Habsburg truce. ASV, SDC, fil. 11, cc. 452r-452v (27 January 1577, m.v.).

21 Here it should be noted that the most immediate problem of a slave owner was to find a job for his slaves and thus reduce the burden imposed by the expenditures he had to make for their food and lodging in several *bagni* in the city. For instance Michael Heberer, a German slave who lived in Istanbul around the same time, described in detail how masters leased their slaves to others in the winter when they could not row in galleys. Heberer and his friends carried stones, tools and raw materials, cut marble panels, shoveled snow and did a wide range of domestic works. Michael Heberer von Bretten, *Osmanlı'da Bir Köle: Brettenli Michael Heberer'in Anıları: 1585-1588*, trans. Türkis Noyan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 192-195, 211, 214, 230. Also we know that Uluc Ali was twice ordered to supervise the construction of certain buildings in the Harem, in 1578-9 and 1585. According to Necipoğlu, he must have been given this duty because the construction was undertaken by galley slaves. Gülru Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Cambridge, MA and London: The MIT Press, 1992), 167 and 172. Heberer was one of those slaves who worked in the Harem in 1585. Heberer, *Osmanlı'da Bir Köle*, 239. Needless to say, Uluc should have used his own slaves as well. ASV, SDC, fil. 12, c. 108v, 289r; Ernest Charrière (ed.), *Négociations de la France dans le Levant, ou, Correspondances, mémoires et actes diplomatiques des ambassadeurs de France à Constantinople et des ambassadeurs, envoyés ou résidents à divers titres à Venise, Raguse, Rome, Malte et Jérusalem, en Turquie, Perse, Géorgie, Crimée, Syrie, Egypte, etc., et dans les états de Tunis, d'Alger et de Maroc* (Paris: Impr. Nationale: 1848-60), vol. III, 743-744 and 810; vol. IV, 381.

22 ASV, SDC, fil. 18, cc. 202r-202v (29 November 1583).

him to offer the bailo the opportunity to ransom his slaves at a reduced price.²³ At the end of his life, after years of inactivity in the Mediterranean, he still had 2.000 slaves, 500 of which were employed by the state in the Arsenal.²⁴ Reporting Uluc Ali's death, bailo Giovanni Moro underlined how he always pushed the Sultan to send a large fleet to the Western Mediterranean, "for the profit he would extract from his slaves" (*per propria utilità che cavava dalli suoi schiavi*) and because of his natural inclination to be always in action (*per natural sua inclination che havea di sempre di star in moto*).²⁵ Ottoman unwillingness to invest in the Mediterranean imperiled the prosperity of Uluc Ali's lieutenants as well; with their own households filled with slaves to feed, they were in no better situation and no less *disperati*.²⁶ According to Lorenzo Bernardo in 1586, galley captains were liberating their slaves easily given that the Sultan had not authorized a large naval expedition for a long time. The bailo happily reported that the Sultan, Uluc Ali and his *re'ises* did not have half the number of slaves they had before.²⁷

The following example amply demonstrates how important it was for a financially-strained Uluc Ali to reduce his expenses: In order to have the Sultan pay for a galley he built for himself, he came up with an interesting ruse. He built the galley near the Palace, "an invention", records the bailo Lorenzo Bernardo, "of the Grand Admiral for maintaining his workforce at the expense of the Sultan."²⁸ Most naturally, Uluc preferred a war that he did not have to pay for: according to the bailo, even though a long-awaited naval expedition was finally authorized in 1585, he was still disillusioned; because the costs of this new fleet were to be shouldered by the Ottoman dignitaries.²⁹ Interestingly, it was Mesih Pasha, an

23 ASV, SDC, fil. 22, c. 381v (5 January 1585, m.v.).

24 ASV, SDC, fil. 25, cc. 413r-413v (27 June 1587).

25 Ibid.

26 ASV, SDC, fil. 9, c. 353r (9 January 1576, m.v.).

27 ASV, SDC, fil. 22, c. 381v (5 January 1585, m.v.).

28 "*invention del capitano del mare per trattenir le sue maistranze a spese di questo signor*", ASV, SDC, fil. 23, cc. 286v-287r (12 June 1586).

29 Pál Fodor demonstrated how Ottomans imposed on officials the military expenditures for the naval preparations in 1590-1, see Pál Fodor, "Between Two Continental Wars: The Ottoman Naval Preparations in 1590-1592", in *In Quest of the Golden Apple: Imperial Ideology, Politics, and Military Administration in the Ottoman Empire*, ed. Pál Fodor (Istanbul, Isis, 2000), 171-190. This clever method of indirectly taxing the *'askeri* class, theoretically exempt from taxation, was applied before in the 1580s. It should be noted that financial registers record that in 1585 12 *bastardes*, 1 galley and 9 small ships (*kayık*) were built and 114 ships were repaired in *Tersâne-i Âmire*, the imperial Arsenal

opponent of war in the Mediterranean, who came up with this idea. When he realized he could not fend off Uluc Ali's schemes to start a war in the Mediterranean, he simply chose to eliminate the corsair's motive for lobbying for action in the Mediterranean: making money. While Mesih as the Grand Vizier had to equip ten galleys, Uluc had to equip five. His slaves remained still without pay. Even though disturbed by this novelty, it should still be noted Uluc was more eager than other pashas to equip his fair share of galleys.³⁰

Whether in the capital or the frontier, Uluc Ali and his men needed war to sustain their households. Uluc Ali himself would confess to bailo Bernardo that a possible Ottoman-Venetian War would do him more good than harm (*receveria più utile che danno dalla guerra di questo Signore con quella Serenissima*).³¹ The following comments clearly expose the twisted relationship between war, money and politics and demonstrate to us how employing irregular forces that made money from war could have negative strategic consequences, as was experienced by those who resorted to the services of the *condottieri* in fifteenth-century Italy.³² Uluc Ali confessed to the bailo that, when Don Juan de Austria (the commander of the allied Christian fleet and the proud victor of Lepanto) captured one of his galleys, he sent it back with demonstrations of courtesy. The Habsburg prince wrote his colleague that they should not hurt each other (*fra di loro non si dovevano far male*) and that he prayed for Uluc Ali every day (*pregava ogni giorno Dio per la sua vita*), because it was thanks to him, Philip II of Spain (Juan de Austria's half-brother) had enemies. Without Uluc's aggression, the Spanish king, always short on funds, would not have invested in a navy with which Don Juan demonstrated his military prowess and displayed his grandeur.³³ Uluc's successor in Grand Admiralty, Hasan Veneziano (Uluc Hasan Pasha, o. 1588-1591), also a member of the Mediterranean faction, had a similar attitude. In one of his several friendly conversations with bailo Giovanni Moro, he confessed that "those who make his profession always wish for war and enjoy it more than sweet peace" (*chi fa la sua professione desidera sempre la guerra et gode più di essa che dolce pace*). When the bailo unsurprisingly

in Istanbul. BOA, *Maliyeden Müdevver Defterler*, 852, p. 32-39 quoted by İdris Bostan, *Osmanlı Bahriye Teşkilatı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 6, 99.

30 ASV, SDC, fil. 21, cc. 322r-324r (12 June 1585).

31 ASV, SDC, fil. 21, cc. 282v-283r (12 June 1585).

32 Michael Mallett, *Mercenaries and their Masters: Warfare in Renaissance Italy* (Totowa: Rowman and Littlefield, 1974), 6.

33 ASV, SDC, fil. 21, c. 283r (12 June 1585).

mentioned the merits of peace, he replied without hesitation: “I don’t agree, because I always would like to tire myself with war” (*non certo per me per ch’io sempre desiderarei con affatticarmi in guerra*).³⁴

Evidently, the leaders of the Mediterranean faction had their own distinct political agenda, liable to clash occasionally with imperial policy, i.e. the political agenda of traditional power groups in the Ottoman capital. This could be best seen when Uluc Ali, the Governor-General of Algeria at the time, conquered Tunis in 1569 on his own initiative without any order or authorization from the central government which was preoccupied at the time with the preparations for the Cyprus expedition. No matter the extent to which Uluc Ali seemed to have blended well in imperial circles after several years in office,³⁵ his interest in North Africa never waned. Thanks to the efficiency of Habsburg intelligence, we know that he was in secret negotiations in 1583 with the Moroccan Sultan Ahmed al-Mansur for a joint expedition against the Habsburg *presidio* in Oran, *esta çibdad... muy perjudicante a los moros*.³⁶ Moreover, the Venetian bailo reported in 1585 that upon hearing rumors of a possible Spanish descent on Algiers, Uluc wanted to return to Istanbul from Caffa where he was at the head of the Ottoman fleet. The Sultan was frustrated with the unruliness of his Grand Admiral and ordered him to follow his instructions and not return from Caffa without accomplishing his mission: carrying war materials and victuals for the Ottoman army fighting in the East. Uluc’s men sent for their master and urged him to return to Caffa and not come to Istanbul.³⁷

The primacy of the corporate interest and the “subordination of political loyalty and ideology in the face of local self-interest” could more easily be observed in frontier regions as Bracewell demonstrated in his study of the Dalmatian borderlands.³⁸ Far away from Istanbul, North African corsairs enjoyed more autonomy

34 ASV, SDC, fil. 28, c. 265v (18 December 1588).

35 With time, this uproot self-made corsair blended into the Ottoman elite so much so that he was even considered worthy of an Ottoman princess’ hand, an honor generally bestowed upon pashas of *Enderun* origin. The marriage never took place. ASV, SDC, fil. 18, cc. 180r-180v (15 November 1583).

36 Biblioteca Nacional de Madrid [hereafter BNM], ms. 1453, fols. 42v-44v (H. Receb 991 / A.D. 21 July – 19 August 1583). The transcription of this letter, a Spanish translation of the original, can be found in D. Cabanelas, “Proyecto de ‘Ulûg Alî para la conquista de Orán”, in *Études d’orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962), vol. II, 69-78; here 74-76.

37 ASV, SDC, fil. 21, c. 159r-159v (11 April 1585).

38 Catherine Wendy Bracewell, *The Uskoks of Senj: Piracy, Banditry, and Holy War in the Sixteenth-Century Adriatic* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), 183-184.

to formulate their own strategy. They continuously intervened in Moroccan affairs and their initiatives often shaped Ottomans' Western Mediterranean policy.³⁹ For instance, in November 1583, Uluc Ali handed the Sultan a collective petition (*arz*) signed by the Algerian janissaries (*tutta la militia di Africa*).⁴⁰ Janissaries asked the Sultan to grant them permission to attack Morocco and assuring him that they could undertake this easy expedition at their own expense. It sufficed that the Sultan dispatched Uluc to Algiers with 30 galleys. To make their case more compelling, they did not forget to send lavish presents to *Valide Sultan* Nurbanu and Grand Vizier Siyavuş Paşa.⁴¹ The Mediterranean faction even sought to have the Moroccan Sultan involved in the affair; Uluc urged Ahmed al-Mansur to write to Murad III that he should dispatch the Ottoman navy to help with the expedition.⁴²

The Mediterranean faction's intervention in Moroccan affairs was motivated by as much factional as personal interests. In 1587, Hasan Veneziano tried to secure for his step-son (*figliastro*) Ismail, a governorship (*sanzacato*) in North Africa, the one that the Ottomans had given before to Ismail's biological father, Abdulmelik I of Morocco, when the latter took shelter in Algiers.⁴³ Hasan hoped to have

39 Gürkan, "Centre and the Frontier", 149-151.

40 Africa refers to Algeria in this context.

41 ASV, *SDC*, fil. 18, c. 149r (1 November 1583).

42 "escribir a nuestro amo e señor nos haga merced de embiar los dos exércitos de su armada venturosa para que con ella luego avaxemos a la conquista de Orán." BNM, ms. 1453, fol. 43r (H. Receb 991 / A.D. 21 July – 19 August 1583). Murad III had already agreed in 1580 to send his forces (*nuestros poderosos exércitos e de nuestras fuerzas e amistad*) against the Habsburgs and to engage in a *perpetua liga e amistad* con Ahmed al-Mansur. Two years later, a Moroccan ambassador returned from Istanbul with a letter that assured Murad III's good will towards Ahmed. BNM, ms. 7453, fols. 24v-27r. These two examples show that Ahmed's request for the dispatch of an Ottoman navy could carry a lot of weight in Istanbul. Still, it is interesting to note that the same Uluc Ali fervently opposed a Moroccan – Ottoman rapprochement in 1581 and even detained Moroccan ambassadors who were coming with tribute to Istanbul. See below for details.

43 Abdül-Melik I gained the Sa'adî throne in 1576, thanks to Algerian support. During his sojourn in Algiers, he got married with Zehra, the famous Cervantine character (Zoraida of *la historia del cautivo* and Zahara of *los baños de Argel*) and the daughter of a rich and influential power broker in the region, the Ragusan Hacı Murad. After Abdül-Melik died at the Battle of Alcácer-Quibir (1578), Zehra was married in 1580 with none other than Hasan Veneziano, then the Governor-General of Algeria. See Jaime Oliver-Asin, "La hija de Agi Morato en la obra de Cervantes", *Boletín de la Real Academia Espanola* XXVII (1947-1948): 245-339; María Antonia Garcés, *Cervantes in Algiers: A Captive's Tale* (Nashville: Vanderbilt University Press, 2002), 51-54, 204-216.

this twelve-year old prince⁴⁴ first made a pasha and then perhaps even the Sultan of Morocco that was ruled at that moment by Ismail's uncle, Ahmed al-Mansur. According to the bailo, his ultimate aim was to secure the throne for himself.⁴⁵ Even though he was reported to have succeeded in securing the appointment,⁴⁶ the step-son was reported to have died one-and-a-half years later in Istanbul.⁴⁷

In short, the Mediterranean faction had its own priorities; their political interests in the North African frontier and the Western Mediterranean dictated a belligerent policy. Yet, how could they ensure a constant state of belligerency? What kind of strategies did they pursue and what kind of tools did they have at their disposal in order to convince the Sultan and his ministers to employ resources in a large Ottoman navy destined for the Western Mediterranean? How far were they willing to go in pursuit of their corporate interest at the expense of that of the empire? What do their actions tell us about Ottoman decision-making, factional politics in Istanbul and Ottoman political culture?

III. Lobbying for War

In the first part of the article, we have established the economic imperatives that pushed the Mediterranean faction to favor a belligerent strategy in the Mediterranean. This section will elucidate how they set about priming the Empire for continuous conflict. In the first instance, the corsairs relied on rhetoric and lavish presents to convince the Sultan and his ministers of their position. Where persuasion fell short, they used information as a political tool to manipulate decision-making in accordance with their own interests.

On the career of Hacı Murad, a Mediterranean go-between who wore several professional hats (an imperial *çavuş*, an Ottoman diplomat, the Governor of Madiyyah – Ott. Midye), see. Jean Canavaggio, “Le ‘Vrai’ visage d’Agi Morato”, *Les Langues Néo-Latines* 239 (1981): 22-38; Emilio Sola and José F. de la Peña, *Cervantes y la Berbería: Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1995), Chapter VIII; Güneş Işıksel, “Hacı Murâd (Agi Morato): An Elusive Algerian Dignitary”, *Journal of Ottoman Studies*, (forthcoming, 2015). This last article brings to light new documentation from BOA and sheds light on the activities of this enigmatic figure from the Ottoman point-of-view.

44 ASV, SDC, fil. 26, c. 297r (23 December 1587).

45 ASV, SDC, fil. 26, c. 254r (9 December 1587).

46 ASV, SDC, fil. 26, c. 265r (9 December 1587).

47 ASV, SDC, fil. 29, c. 358r (6 July 1589).

The turning point for the Ottoman-Habsburg rivalry in the Mediterranean was the truce signed in 1581.⁴⁸ This truce denied the corsairs their strategic relevance to Istanbul. To regain their importance, they had no choice but to capitalize on the lack of trust between Istanbul and Madrid. Uluc Ali and his corsair network had already attempted to prevent the truce from being signed in 1581 and being renewed in 1584 and 1587. They went as far as insulting Margliani, the Habsburg envoy who was sent to negotiate the truce, and threatening the one-eyed diplomat with gouging out his remaining eye.⁴⁹ Furthermore, they exaggerated the Habsburg military threat by distorting the motives of their diplomacy,⁵⁰ submitted numerous *‘arz* against the truce to the Sultan,⁵¹ placed in the Sultan’s *bagno* a slave who would pretend to be a Habsburg spy,⁵² and had an influential Jewish power broker working for the Ottoman-Habsburg rapprochement exiled.⁵³ Despite these elaborate machinations, their failure (except in 1587) was mostly due to complicity of Ottoman pashas (Sokollu Mehmed and Siyavuş) who had little to gain from a war in the Mediterranean at a time when the empire was engaged in a lengthy military confrontation in the East.

Still, the Habsburgs were not the Ottomans’ only enemy and there were other opportunities for a large-scale war in the Mediterranean. Bailo Paolo Contarini’s words display the unrelenting “hawkish” attitude of the Ottoman Grand Admiral; he wanted war and it seems that he cared little who the target would be. Contarini reported that Uluc was trying to convince the Sultan to authorize an expedition against Morocco on the one hand and to break the truce with the Habsburgs and the peace with the Venetians on the other. He added that “...because it [was] in

48 For details of these forty-month long negotiations, see. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde Méditerranéen à l’époque de Philippe II*, 2nd ed. (Paris : Librairie Armand Colin, 1966), vol. II, 439-450; S. A. Skilliter, “The Hispano-Ottoman Armistice of 1581” in *Iran and Islam: in memory of the late Vladimir Minorsky*, ed. C.E. Bosworth (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), 491-515; M. J. Rodríguez Salgado, *Felipe II, el “Paladín de la Cristiandad y la paz con el Turco”* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2004).

49 Charrière, *Négociations*, vol. III, 876.

50 See *infra*.

51 ASV, *SDC*, fil. 11, cc. 452r-452v (27 January 1577, m.v.).

52 Archivo General de Simancas [hereafter AGS], Papeles de Estado [hereafter E] 1338, fol. 59 (15 October 1580). Note that this plot took place a couple of months before the conclusion of the truce.

53 Sola, *Uchali*, 392. The power broker in question, Moses Benveniste, would return from his exile a couple of months later, ASV, *SDC*, fil. 19, c. 327r (19 June 1584).

so much his interest that the Ottoman navy [left] for some expedition that he would even be convinced to turn against one of his own sons.”⁵⁴ Regardless of the rhetorical exaggeration of Contarini’s words, they reflect an educated assessment on the strategic priorities of Uluc Ali and the Mediterranean faction.

Uluc Ali and the corsair axis between Istanbul and North Africa had a lot to gain from an Ottoman-Venetian war. The loosening of the strict Venetian control in the Adriatic Sea, the *Golfo di Venezia* that the Venetians considered their own, would bring great benefits to the numerous corsairs who used Ottoman ports to attack Venetian shipping, most of the time in cooperation with local authorities.⁵⁵ These attacks, clear infringements of international treaties, not only provoked Venetian protests but also created problems between the Ottoman officials in Istanbul who had to satisfy an indignant bailo and those in the provinces who simply could not refuse the financial benefits of corso, especially given that they operated in a system where one’s political fortune was determined by financial resources at his disposal.⁵⁶ Moreover, Venetian possessions in Ottoman waters such as the island of Crete created security problems for the empire meanwhile whetting the Ottoman appetite for conquest. The Mediterranean faction knew how to exploit the above expertly, as the following example attests: in 1583, Uluc Ali told the Grand Vizier Siyavuş Pasha that Candia should not be left in the hands of the Venetians who maintained numerous armed galleys on the island. Moreover, the island functioned as a safe haven for Christian corsairs that were ravaging Ottoman coasts and attacking their ships. Following these “security” arguments, Uluc switched to provoking imperial ambitions by arguing that it would be an easy expedition given that local Greeks were discontent with the Venetian rule. Finally, he noted that the Venetians had 600 “Turkish” slaves on their galleys contrary to the capitulations.⁵⁷

A second possible target was Morocco which fell within the Algerian sphere of influence rather than that of Istanbul. If they conquered the Sa’adî kingdom, corsairs would take control of the entire North African littoral except for a couple of Habsburg presidios such as Oran. The fact that Uluc Ali wanted to swap posts with his rival, Hasan Veneziano, and to become Governor-General of Algeria

54 Eugenio Albèri (ed.), *Le Relazioni degli Ambasciatori Veneti al Senato durante il secolo decimosesto* (Firenze: Società Editrice Firoentina, 1839-1863), Serie III, Vol. III, 225.

55 Gürkan, “Centre and the Frontier”, 154-155; Bostan, *Adriyatik’te Korsanlık*, 35-60.

56 Gürkan, “Centre and the Frontier”, 152.

57 ASV, SDC, fil. 18, c. 204r (29 November 1583).

instead of Grand Admiral, reveals the importance of this “Forgotten Frontier”⁵⁸ for these military entrepreneurs.⁵⁹ Even though they could get the better of the Saa’dîs in the battlefield, North African corsairs knew that without Ottoman help they could not hold Morocco. This was why they considered it important to receive the Sultan’s permission for a military expedition against the Saa’dîs which they would undertake with their own money and why they did not hesitate to bribe the Ottoman grandees in order to secure the dispatch of an Ottoman fleet, no matter how small, to Algiers.⁶⁰ Even though uneasy with the idea of their hard-to-control vassals gaining too much power in a far-away frontier, the Ottomans invested in Moroccan expeditions, at least when their hands were not tied elsewhere. Still, the war with Persia drained their resources in the 1580s and they could support Algerians very little save for the 1581 expedition where the Ottoman fleet led by Uluc only reached Algiers and not its intended target, Morocco.⁶¹

Imperial capitals were not undisputed centers of attraction; frontier regions may have more to offer to military entrepreneurs such as corsairs in terms of autonomy and revenue. According to Venetian dispatches, Uluc Ali repeatedly expressed his frustration with sitting idly in the capital, forced to play the expensive game of giving presents in order to curry imperial favor and gain allies among the Ottoman grandees. His discontent forced him to accept what today would appear to be a demotion, i.e. an appointment as the Governor General of the

58 Andrew C. Hess, *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

59 Unable to come to terms with the fact that his authority and power within the Mediterranean was challenged by his former protégé, Uluc wanted to have Hasan Veneziano removed from the frontier. He could be called back to Istanbul and even better sent to Indian Ocean where Uluc calculated that Hasan would perish. ASV, SDC, fil. 22, cc. 546v-547v (19 February 1585, m.v.); fil. 23, cc. 404r-404v (28 May 1586) and 612r (6 August 1586). This strategy seems a bit misguided though as there were corsairs who aspired to fame in the Indian Ocean as well. Two-and-a-half years later, for instance, Hasan Veneziano’s rival for the Grand Admiralty and the former Governor-General of Cyprus, Cafer Pasha, was hoping to be appointed to Yemen where he expected to demonstrate his prowess. ASV, SDC, fil. 28, c. 444v (28 January 1588, m.v.). A year later, Hasan Veneziano, then the Grand Admiral, would make a similar case to that of Uluc Ali, stressing the importance of frontier for the bailo: he would not begrudge being dismissed as he would prefer to be in the Western Mediterranean where he could plunder as much as half a million gold pieces (*mezzo miglion d’oro*) given that France was in turmoil due to religious strife. ASV, SDC, fil. 30, c. 405v (3 February 1589, m.v.).

60 ASV, SDC, fil. 18, c. 149r (1 November 1583).

61 Aziz Samih İltter, *Şimali Afrikâda Türkler* (İstanbul: Vakit Matbaası, 1936), vol. I, 163-164.

entire Maghreb for life. A self-made man like him had had enough with bribes and presents he had to give in the Ottoman capital for little return, while his main rival within the Mediterranean faction, Hasan Veneziano, was gaining fame and money by engaging in corso in the Western Mediterranean. To remain leader of the corsairs, he had to return to the frontier.⁶² Uluc continuously demonstrated his desire to sail for the Western Mediterranean, going to great lengths in order to convince the Sultan. Seeking to capitalize on Ottoman fears and pride, he put forth several arguments. He exaggerated the Habsburgs' willingness to engage in naval warfare by reporting that Philip II was negotiating a holy alliance with other Christian powers or that he was preparing a large fleet that he claimed would target either Ottoman North Africa or France, the major Ottoman ally in Western Europe. Moreover, he accentuated the strategic and military importance of a Moroccan expedition and underlined the threat imposed by Christian corsairs who were sailing freely in Ottoman waters, sacking Ottoman coasts, attacking Ottoman ships and damaging the omnipotent Sultan's reputation as the protector of his subjects. He even tried to capitalize on his illness only a few months before his death. When the Sultan sent for his ailing Grand Admiral, Uluc Ali told his visitor that he should tell the Sultan he was like a fish. If out of water he would die; but he would immediately get better if the Sultan dispatched him on a mission in the Mediterranean.⁶³

It was not only Uluc Ali and his lieutenants in Istanbul, but also corsairs in North Africa who lobbied for action in the Mediterranean. The presence of a large Ottoman fleet would serve economic (opportunities of plunder, the chance of rising through imperial ranks) as well as strategic (countering Habsburg pressure, helping North African, especially Algerian, objectives such as conquering Morocco) purposes. For instance, in February 1579, Hasan Veneziano, then the Governor-General of Algeria, wrote that the new Sultan of Morocco started assassinating leading Turks (*Turchi principali*) and had the intention to chase all the Turks [read corsairs and local janissaries] away from his kingdom. He was obviously trying to manipulate the Ottoman perception of new developments in Morocco at the aftermath of the Battle of Alcácer-Quibir where three kings died on the battleground, sparking a reorganization of North African politics. Breaking

62 ASV, SDC, fil. 21, cc. 241v-242r (14 May 1585). Uluc Ali's years in the capital away from the frontier must have taken its toll. Just before Uluc's death, Hasan was reported to have excelled his former master not only in richness and the number of slaves, but also *in nome et autorita*, ASV, SDC, fil. 24, c. 216v (29 April 1587).

63 ASV, SDC, fil. 25, c. 271r (13 May 1587).

the news of a rebellion (*tumulti*) against the Ottoman rule in the Algerian countryside, Hasan asked for a fleet consisting of 40-50 galleys with which he would not only suppress this rebellion but also secure the Moroccan throne for the deceased Abdül-Melik I's son, the afore-mentioned Ismail, then in Algiers with his mother with whom Hasan was soon to marry. Unfortunately, the Ottomans rebuked him.⁶⁴ Years later in April 1585, a North African galiot arrived in Istanbul, bringing the news that the Habsburgs would send a large fleet against Algiers and asking for the dispatch of the Ottoman fleet to the Western Mediterranean. It also recorded that a battle (*fattione*) took place between the janissaries of Algiers and the Habsburg garrison in Oran. The Sultan should avenge the loss of so many of his janissaries by sending a fleet.⁶⁵ Unfortunately, Ottoman response was once again dismissive.⁶⁶ Needless to say, such dispatches were intended to exploit Ottomans' fear and suspicion of a renewed Habsburg offense in the Mediterranean at a time when they were tied up in a long, costly and indecisive battle against their nemesis, the Safavids.

When arguments and complaints did not suffice, corsairs resorted to gift-giving and bribery. In an early modern patrimonial empire run by households, personal relations not only secured strategic posts within the administrative-military structure but also shaped state policy, much to dismay of students of the rational state actor model who equate strategy with carefully and objectively calculated state priorities. As political success and financial means were interwoven, each feeding the other, bribes and presents were of cardinal importance for currying political favor for both individuals seeking lucrative offices in the state and factions striving to push their political agenda. In short, adroit gift-giving could influence Ottoman foreign policy directly. For example, when the Governor-General of Algeria Hasan Pasha (a different Hasan, the son of Barbaros Hayreddin, o. 1544-1551, 1557-1561, 1562-1567) asked for the dispatch of the Ottoman fleet to the Western Mediterranean in 1564, he was immediately reminded that he sent very few presents. When his predecessor Salih Pasha made a similar demand in 1555, he had sent 100.000 ducats as well as lavish presents for the pashas in the Imperial

64 ASV, *SDC*, fil. 12, cc.434r-435r (4 February 1578, m.v.).

65 ASV, *SDC*, fil. 21, cc. 145v-146r (9 April 1585).

66 They sent an imperial order (*hüküm*) to the dignitaries (*ayan ve eşraf*) of Algiers and Tlemsen that they should oppose the Spaniards and the local sheiks allied with them as much as possible. The order explicitly states that Istanbul could not send the navy as long as there was a war in the East. BOA, *Mühimme Defteri* [hereafter *MD*], LVIII, no. 230; Hess, *Forgotten Frontier*, 104.

Council, the *Divan-ı Hümayun*. The next year, Hasan Pasha would not repeat the same error of neglecting this essential rule of Ottoman politics and underestimating Istanbul's greed. Thus he would convince the Ottomans to send their navy to the Western Mediterranean and undertake the siege of Malta.⁶⁷

Uluc Ali and his friends understood the rules of the game perfectly as they strove to swing the pendulum in favor of war by generous presents they gave the Sultan and other dignitaries. For instance in 1583, Algerian janissaries, who were lobbying at court for the permission to attack Morocco and the dispatch of the Ottoman fleet to the region, did not forget to back their arguments with presents for the *Valide Sultan* Nurbanu and the Grand Vizier.⁶⁸ Similarly, in 1585 when the intransigent Grand Vizier Osman Pasha proved himself dismissive to Uluc Ali's call for a ghaza in the Western Mediterranean, the frustrated Grand Admiral wanted to secure an audience with the Sultan whom he hoped to convince that Christian corsairs were ravaging Ottoman coasts. The Sultan, however, refused him the audience and ordered instead that he should go to Caffa with his fleet that was entrusted with the unprofitable task of carrying victuals and troops. The shrewd corsair overcame this obstacle by asking for the powerful courtier Dogancı Mehmed Pasha's intermediation and sending the Sultan *presenti di molta importantia*. The audience succeeded in calming down the Sultan; however, it did not suffice to have a large Ottoman fleet prepared for next year. Even though the Sultan honored Uluc by sending valuable presents (15 golden plates filled with meat from the Sultan's own table) and granted him permission to leave the Dardanelles (*licentia di uscire*) with fifty galleys, the exigencies of the Persian War

67 Sola, *Uchalı*, 111. For an Ottoman *hükme-i şerif* sent to Hasan that informed him of the incoming naval expedition for the siege of Malta and ordered that he should organize a corsair fleet to help the Ottoman navy (*ol câniblerde olan gönüllü rü'esâ kullaruma gereği gibi istimâlet virüp gazâ-yı şerifüme terğib idüp hıdmetde ve yoldaşlıkda bulunanlar envâ'-ı ri'âyet-i şâhânemüze behre-mend ü ber-murâd olacakların i'lân idüp gemileri ve yat u yarakları ile hâzır u mübeyyâ idüp bir yarar i timâd itdügün âdemüni baş u buğ ta'yîn idüp nevrûz-ı mübâreke değîn hâzır u mübeyyâ kılup Donanma-i Hümayûnum inşâ'allâh ol cânibe vardukda gelüp mülâkî olup müşârun-ileyh vezîrüm vech ü [sic] münâsib gördüğü üzre hıdmetde ve yoldaşlıkda bulunalar.*), see. BOA, MD VI, no. 565 (H. 25 Cemaziyelevvel 972 / A.D. 29 December 1564); transliteration taken from Hacı Osman Yıldırım et al., *6 Numaralı Mühimme Defteri (972 / 1564-1565): Özet-Transkripsiyon ve İndeks* (Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1995), vol. I, 323.

68 ASV, SDC, fil. 18, c. 149r (1 November 1583).

meant that the Ottomans could not engage in a costly naval operation in the Western Mediterranean.⁶⁹

A Grand Admiral *disseminando: sparsa voce...*

If Cicero was right and money was the sinews of war, the Ottoman willingness to spend it on the navy fluctuated according to a careful deliberation of other strategic considerations. If information available to decision-makers could be controlled, such strategic calculations could have been manipulated. This was exactly what the Mediterranean faction sought to do.

Here, its function as information provider is of key importance. Unlike their Venetian and Habsburg counterparts, in sixteenth-century the Ottoman Empire lacked an intelligence organization that systematically gathered information under close surveillance of an emerging central bureaucracy. Military exigencies and technological shortcomings forced the central government to rely especially on provincial officials in frontier regions. Moreover, the afore-mentioned patrimonial nature of the empire meant that the Ottomans outsourced several administrative responsibilities to their dignitaries which would belong in a modern state to central governments. Intelligence was one of these responsibilities.⁷⁰ Ottoman dignitaries employed a wide network of spies as an extension of their household operations. Parallel information gathering networks that were employed by rival officers and factions fostered an environment wherein information functioned as a key political tool. As the nascent central government did not exert a strict control over the gathering of information, households and factions used the information they laid their hands on in order to push their own political agenda, i.e. to manipulate the Ottoman decision-making process and policy formulation.⁷¹

69 ASV, *SDC*, fil. 21, cc. 197r-197v (29 April 1585). The Sultan could not keep his promise and in a matter of days forbade Uluc to leave the Dardanelles not even with ten galleys, let alone fifty. ASV, *SDC*, fil. 21, c. 240r (14 May 1585). Only thanks to the *mise-en-scène* incident mentioned at the beginning of this article, the Sultan would revoke the prohibition.

70 Emrah Safa Gürkan, "Espionage in the 16th century Mediterranean: Secret Diplomacy, Mediterranean go-betweens and the Ottoman-Habsburg Rivalry" (Ph.D. Diss., Georgetown University, 2012), 364.

71 This political nature of information should be the reason why influential power brokers and courtiers of Christian and Jewish origin (Alvise Gritti, Joseph Nasi, David Passi, Alvaro Mendes etc.) also employed several spies. The information their spies provided not only helped these power brokers in their struggles as part of Ottoman factional

As the Ottomans delegated information-gathering to their provincial officials and dignitary households, the corsair axis in North Africa and Istanbul became the major provider of information regarding events that took place in the far away Western Mediterranean.⁷² They skillfully used this role in order to push their political agenda and manipulate the Ottoman decision-making process. Spanish documentation confirms that as early as 1582 Uluc Ali and his Mediterranean faction fed their own government with false information in order to capitalize on Ottomans fears and suspicions of Habsburg aggression in the Mediterranean.⁷³ A more consistent dataset could be attained for the last three years of the Grand Admiral's career from the reports that the sharp-eyed Venetian baili regularly sent to Venice. For instance, with the arrival of an Algerian galiot on April 8, 1585, word got out, *ci e sparsa voce*, that Philip II ordered preparations for a naval expedition against Algiers. According to the bailo, Uluc Ali's men, *dipendenti*, were spreading such rumors in order to convince the Sultan to summon Uluc from the Black Sea and order him to equip galleys and leave for the Western Mediterranean immediately.⁷⁴ They seemed to have reached their objective since a few months later the Sultan was reported to have authorized the preparation of a large fleet for the next year; yet it would be funded by Ottoman dignitaries rather than the treasury, be it the outer treasury belonging to the state or the inner one belonging to the Sultan. Moreover, Uluc Ali told the Sultan that

politics but also justified their unorthodox political role in the Ottoman capital despite their position *outside* of the Ottoman *askeri* class. Gürkan, "Espionage in the 16th century Mediterranean", 372-376, 377-387. For Jewish power brokers in sixteenth-century Ottoman politics, see Emrah Safa Gürkan, "Touting for Patrons, Brokering Power and Trading Information: Trans-Imperial Jews in Sixteenth-century Istanbul", based on the presentation "Mercantes de la informacion y jefes de los espías: Los cristianos nuevos en Constantinopla durante el siglo XVI", delivered at the workshop entitled *Detrás de las apariencias: Información y comunicación, espionaje (siglos XVI-XVII)*, held at the Universidad de Alcalá between 22-24 July 2014. The article will be published in 2015 in the proceedings of the workshop.

72 Their sole rivals were European diplomats in Istanbul who communicated the information they received from their capitals to Ottoman grandees. However, they did so only when leaking information served their political purposes and they chose carefully which information to remit and which perception to create in the minds of the Ottoman grandees. In short, they also sought to manipulate the Ottoman decision-making process.

73 AGS, E 1152, fol. 40 (6 April 1582).

74 ASV, SDC, fil. 21, cc. 145v-146r (9 April 1585).

Philip II went to Barcelona⁷⁵ to negotiate an alliance (*lega*) with other Christian princes.⁷⁶ Even though he could not provide the exact motive behind this alliance (it could be an anti-Ottoman alliance, it could aim to conquer the French littoral, or it could seek to unite Habsburg possessions in Italy and Spain), he convinced the Sultan that all the possibilities were prejudicial to his interests. It would not be wise to leave the Arsenal in such poor condition and resuming the Persian War might induce the Christian powers to unite against the Ottomans.⁷⁷ The French ambassador also supported the cunning corsair's efforts to make the Sultan jealous of Philip II's grandeur; in his audience with Grand Vizier Mesih Pasha, he corroborated Uluc's stories.⁷⁸ In August, Uluc was reported to be trying to reach

75 Philip II did in fact visit Catalonia and Aragon in 1585. Yet, the reason for this visit was not to sign an alliance as Uluc claimed. Philip II left Madrid on 19 January 1585 with his nine-year-old son, also named Philip, his eldest daughter Infanta Isabel, and his youngest daughter Catalina Micaela. The reasons for the royal visit were the prince Philip's taking his oath as the heir to the realms of the Crown of Aragon and the wedding between Catalina Micaela and the Duke of Savoy, Carlo Emmanuele. See: Teofilo F. Ruiz, *A King Travels: Festive Traditions in Late Medieval and Early Modern Spain* (Princeton, Princeton University Press, 2012), Chapter 5; Luis R. Corteguera, *For the Common Good: Popular Politics in Barcelona, 1580-1640* (Ithaca: Cornell University Press, 2002), Chapter Three; for an expanded version of the latter book, see idem, *Per al bé comú: La política popular a Barcelona, 1580-1640* (Vic: Eumo Editorial, 2005). The royal family reached Zaragoza on February 24 and Carlo Emmanuele first arrived in Barcelona on Giovanni Andrea Doria's fleet and then traveled on land to Zaragoza. It could be this naval voyage on Doria's fleet that drew Mediterranean factions' suspicions. The wedding took place at Zaragoza Cathedral on March 11 and only after the celebrations were over did the royal family leave Zaragoza (April 2) and arrive in the capital of Catalonia (May 7) from where the newly wedded couple would set sail to Italy (June 14) on, once again, Doria's fleet.

76 There is no mention of negotiations for an anti-Ottoman alliance in Henrique Cock's detailed account of the voyage and marriage celebrations, *Relación del viaje hecho por Felipe II en 1585, á Zaragoza, Barcelona y Valencia* (Madrid: Empronta, Estereotipia y Galv.^a de Aribau y c.^a, 1876). Moreover, the Ottoman – Habsburg truce had just been renewed in 1584 and the Ottomans were far from posing a direct threat to Philip. Nevertheless, it is still possible that the two monarchs talked about the Ottoman menace or the corsairs' depredations in one of many conversations they had during the days-long marriage celebrations. Even then, these conversations did not result in any joint military activity. Furthermore, an alliance between Philip and a minor prince such as Carlo Emmanuele would not make too much of an impact on the military balance of power in the Mediterranean.

77 ASV, SDC, fil. 21, cc. 322r-324r (12 June 1585).

78 ASV, SDC, fil. 21, cc. 382r-382v (22 June 1585).

the Sultan's and the Grand Vizier's ears by means of spies and slaves who spread rumors. France was in turmoil due to the Wars of Religion and the Habsburgs were preparing a fleet in order to conquer French ports. Once again Mesih Pasha was less than enthusiastic.⁷⁹ Still, in spite of this lack of interest and of the fact that the planned expedition did not take place the next year, Ottoman archival documents point to an extensive preparation in *Tersane-i Amire*.⁸⁰ In short, Uluc Ali's arguments must have seemed convincing enough to mobilize the fleet if not to dispatch it to the waters of the Western Mediterranean.

Even though the Ottomans did not send out a large Ottoman fleet in 1586, Uluc Ali continued lobbying. As in 1585, first signs of disinformation surfaced in April, the beginning of the sailing season in the Mediterranean. Recently ransomed from slavery, a galley captain informed the Porte that a large fleet composed of the Knights of St. John and St. Stephen had seized several ships in Ottoman waters and nobody could leave Morea out of fear. Needless to say, Uluc Ali was behind the propagation of this information, concluded the bailo Lorenzo Bernardo.⁸¹ He reported two other instances of disinformation in June. First, striving to capitalize on the hatred and fear prevailing in Istanbul against Christian corsairs, Uluc spread the rumor that an English galleon that recently left Istanbul sank a "Turkish" ship and enslaved those on board. The English ambassador, with whom Uluc Ali was on bad terms,⁸² quickly denied the Grand Admiral's "invention."⁸³ Still, this episode shows that the Habsburgs were not the only target of Uluc Ali's disinformation campaign. In a second incident, a North African galiot captured a Neapolitan frigate whose captain informed that there were "great preparations for a fleet for Tunis expedition" and that Spaniards had secret connections (*secretta intelligenza*) in the city: all Uluc Ali's *artificio*, according to the bailo.⁸⁴ In stark contrast to the enmity between Uluc Ali and English ambassador, French ambassador and Uluc Ali resumed close cooperation as both needed the Ottoman fleet in the Western Mediterranean. A leading *bey* from Yemen arrived in August, breaking the news of Habsburg naval aggression in the Indian Ocean and asking

79 ASV, SDC, fil. 21, cc. 549r-549v (9 August 1585).

80 BOA, *Maliyeden Müdevver Defterler*, 852, p. 32-39; Bostan, *Osmanlı Bahriye*, 6, 99.

81 ASV, SDC, fil. 23, c. 141r (5 April 1586).

82 ASV, SDC, fil. 22, cc. 536r-537v (18 February 1585, m.v.); fil. 23, cc. 30r-30v (4 March 1586), 63v (4 March 1586), 137r (5 April 1586), 248r-248v (20 April 1586) and 465r (25 June 1586).

83 ASV, SDC, fil. 23, c. 287r (12 June 1586).

84 ASV, SDC, fil. 23, cc. 503r-503v (25 June 1586).

for Ottoman help. As other news regarding the Habsburg penetration into the Red Sea intensified Ottomans' suspicion and fear, the French ambassador continued exploiting the Ottoman pride by describing a powerful Philip II, poised to attack Ottoman North Africa with his fleet in Sicily.⁸⁵

Unfortunately for the Mediterranean faction, Uluc Ali's schemes failed in 1586 as well. Nonetheless, the failure did not dissuade him; he still continued spreading false information in 1587, starting once again in the month of April. Rumors he spread shortly before his death, indicating that galleys in Messina would eminently go on corso (*corseggiar*) in Ottoman waters, convinced the Sultan to increase the number of galleys patrolling the Ottoman coasts.⁸⁶

When rumors did not suffice, the Mediterranean faction produced false witnesses to boost the credibility of their claims. For instance, according to a Habsburg spy in the household of Uluc Ali, in 1580 Arnavud Memi⁸⁷ sent a Neapolitan captive from Valona as well as a letter written by Habsburg commanders. Uluc sent both the captive and the translation of the intercepted letter to the Grand Vizier Mustafa Pasha.⁸⁸ While the Neapolitan broke the news that Philip II conquered Portugal (this was in fact true) and he was planning to attack North Africa (not true), Uluc Ali used the Neapolitan's statement that all Habsburg ships were in Spain (and thus Italian coasts were unprotected) in order to convince the Sultan to give him permission to sail west with the Ottoman fleet.⁸⁹ Some teamwork, all in the name of frustrating the truce negotiations between the Habsburgs and the Ottomans. In a similar incident in 1585, a Spanish slave named Scipio corroborated Uluc Ali's afore-mentioned claim that an alliance was signed between Philip II and other Christian princes in Barcelona. He not only gave details regarding Habsburg naval preparations in Barcelona and other ports but also mentioned Philip II's zeal for an anti-Ottoman holy alliance, hoping to get support from the new pope, Sixtus V.⁹⁰

85 ASV, *SDC*, fil. 23, cc. 586v-588v (6 August 1586). Shortly after, Uluc Ali sent for him and the ambassador met with the corsair; regrettably, the bailo could not learn the content of their conversation. One could only guess.

86 ASV, *SDC*, fil. 25 c. 183v (16 April 1587).

87 The captain of the Algerian corsair fleet, Arnavud Memi had a lot to gain from a renewed Ottoman offense in the Mediterranean.

88 AGS, *E*, 1338, fol. 15 (30 June 1580).

89 AGS, *E*, 1338, fols. 19 (2 July 1580) and 20 (7 July 1580).

90 ASV, *SDC*, fil. 21, cc. 322r-324r (12 June 1585).

The incident mentioned in the opening of the article perfectly demonstrates how far Uluc Ali and his Mediterranean faction were willing to go in order to manipulate the Ottoman decision-making process. The fact that Mesih Pasha chose not to relate the incident to the Sultan – or if he did, that the Sultan did not punish Uluc Ali, demonstrates that Uluc Ali's attempt to disinform his government by staging a *mise-en-scène* was acceptable in the game of politics in sixteenth-century Istanbul. Had he believed that this would suffice to ruin the prestigious Grand Admiral, Mesih Pasha would not have hesitated to seize an opportunity to eliminate a powerful rival and a constant nuisance to his plans. Moreover, Uluc Ali's arrogant response to the Grand Vizier and his petition to be transferred to North Africa should be taken as a sign of his self-confidence in spite of the fact that he was caught red-handed. A justified feeling given that the Sultan chose to placate his admiral by allowing him to leave the Dardanelles with a small fleet and promising him a large navy for the following year. The advice of influential religious and political figures such as Çivizade, Sadeddin and Şucaüddin against replacing Uluc Ali with somebody new or little expert on naval affairs clearly stipulates not only that the Grand Admiral had influential allies in the Ottoman court but also that the Ottoman elite considered Uluc Ali's naval skills indispensable. With memories of the Battle of Lepanto fresh in their minds, the Ottomans needed a capable Grand Admiral.

But, would this be a sufficient explanation on its own? First, what good would a talented Grand Admiral do to the Sultan as long as there was no money to dispatch a fleet to the Mediterranean? Secondly, these courtiers were shrewd Grand Admiral's allies in the court and their positive evaluation might not have been shared by Uluc Ali's enemies who envied his lucrative position and already started to voice their criticism. According to the same bailo's reports from 1585, there were several contenders for the highest post of the Ottoman naval establishment, not only from outside, but also inside of the corsair establishment.⁹¹ In the post-Sokollu period where factional rivalries were rife and the insecurity of tenure was the norm,⁹² how come his rivals could not take advantage of Uluc's behavior and oust him from office?

91 Ali, Koca Sinan and Yusuf Sinan Pashas were rumored to be interested in the position. ASV, SDC, fil. 21, c. 200v (29 April 1585), 212r (29 April 1585) and 548v (9 August 1585); Sola, *Uchalı*, 262. Among the corsairs, Uluc considered Hasan Veneziano a serious contender.

92 Note that after the assassination of the Grand Vizier Sokollu Mehmed Pasha (o. 1564-1579), government offices were swapped quite often. Between 1579 and 1603,

Can we conclude from the Sultan's favorable treatment of Uluc Ali that the Ottomans were cognizant of his financial difficulties due to the empire's failure to pursue an active naval policy and that thus they were ready to overlook his "unorthodox" methods? The same trio of Çivizade, Sadeddin and Şücaüddin suggested the Sultan to give Uluc "some satisfaction so as not to make him live *disperato*", in despair. By treating him leniently, was the Sultan acknowledging his failure to create an opportunity for Uluc to provide for himself and his men? Was there an implicit agreement, a common understanding between the two parties, which gave Uluc a right to grievance when the Ottomans did not invest in naval action? After all, was he not Uluc Ali himself who bluntly told the Sultan that he was just like a fish and he could not survive out of water?⁹³ One can only speculate, but this much is evident: Uluc paid no price for his attempt of manipulation.

A strategy of withholding information complemented the fabrication of intelligence. Uluc Ali sought to monopolize the transmission of information between North Africa and Istanbul. This was why in 1586 he was so frustrated with one of his men, Ahmed Bey, who, instead of first talking with him, went directly to the Ottoman Grand Vizier as soon as he arrived from North Africa and told him that Christians did not prepare a fleet and everything was tranquil in the Western Mediterranean.⁹⁴ In another example, Uluc Ali made sure in 1581 that the Moroccan diplomatic mission set for Istanbul did not reach its target. When galiots carrying two ambassadors encountered the Ottoman fleet in Navarino, the Grand Admiral had them detained, in spite of the fact that they paid him due respect with presents. His aim was to keep the Ottomans in the dark and make sure that the Moroccans did not provide information regarding North Africa,

the office of grand vizierate changed hands 21 times (Lala Mustafa Pasha who was a *Vekil-i Saltanat*, but not a *Vezir-i Azam* is left out) between twelve people. Koca Sinan Pasha occupied the post 6 times, Kanijeli Siyavuş and Damad İbrahim Pashas 3 times and Ferhad and Cigalazade Yusuf Sinan Pashas twice. This means that a Grand Vizier spent an average of 1.14 years in office, a stark contrast with Suleiman I's era: between 1523 and 1564, the office changed hands eight times, totaling to an average of 5.12. İsmail Hami Danişmend, *İzablı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul : Türkiye Yayınevi, 1971), vol. 5, 15-28. We see a similar pattern of short term tenure also in bureaucratic appointments. Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)* (Princeton, Princeton University Press, 1986), 97-98.

93 ASV, SDC, fil. 25, c. 271r (13 May 1587).

94 Sola, *Uchalı*, 458-459.

according to the bailo. Given the exchange of letters between the two monarchs in 1580, it is also fair to conclude that had the Sultan learnt that Ahmed al-Mansur sent him tribute, he would not have consented to the dispatch of a fleet against Morocco, the target in Uluc's mind.⁹⁵ When the Sultan later learned Uluc's scheme, he was "displeased" according to the bailo; yet the fact that he neither canceled the expedition nor acted against his Grand Admiral demonstrates once again that such maneuvers were usual in Ottoman factional politics, especially at this juncture when a prestigious veteran officer felt undermined by the government's failure to provide him with necessary resources to maintain his household and faction. Not only did Uluc Ali go unpunished but also the Sultan treated him with utmost care when he returned from this expedition which was canceled at the last minute due to the resistance of the disobedient janissaries of Algiers.⁹⁶ He was given an audience in the Old Palace, an exceptional favor with ostensible symbolic value.⁹⁷ When a second Moroccan ambassador arrived in Istanbul with a large tribute (fifty thousand *scudi*), he stated that his master always considered the Ottoman Sultan the *principal capo*, the "head" of the Muslims. Each year he was sending the due tribute, but following the example of his master, the Governor-General of Algeria Hasan Veneziano was detaining Moroccan diplomats and confiscating the presents they were carrying for the Sultan so that the Ottomans could not learn of his *male operationi* against an Ottoman vassal. Even though the Sultan reportedly aired his anger against Hasan, the corsair was not punished; on the contrary, in 1582 he recovered the position he had lost two

95 After much effort, Uluc Ali had finally convinced the Sultan for a naval expedition against Morocco in 1581. He should be aware, however, that in 1580 the two monarchs exchanged letters and the Ottoman Sultan agreed not only to a military alliance against the Habsburgs but also to give his daughter to Ahmed al-Mansur. See two letters written by Murad III to Ahmed al-Mansur, located with their Spanish translations in BNM, ms. 7453, fols. 22v-27r and dated in H. 988 (1580). Both the original letters in Arabic and their Spanish translations can be found in Dario Cabanelas, "Proyecto de alianza entre los sultanes de Marruecos y Turquía contra Felipe II", *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos* VI (1957): 57-78. In short, for the Mediterranean faction, it was of utmost importance to detain these ambassadors.

96 They refused to embark on the Grand Admiral's fleet. They also sent to Istanbul a delegation and convinced the Sultan to order Uluc not to proceed with the expedition. Diego de Haedo, *Topografía e Historia General de Argel* (Madrid: La Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1927), vol. I, 393-395. Janissaries' opposition to Uluc Ali and his plan should be read within the larger framework of internal politics in Algiers which was dominated by an intense rivalry between janissaries and corsairs.

97 ASV, SDC, c. 253r (25 November 1582).

years ago and was appointed the Governor-General of Algeria.⁹⁸ In August 1582, Moroccans sent another ambassador who complained about Uluc Ali's machinations. His master sent four ambassadors with presents; however, all disappeared without a trace.⁹⁹ Could the Grand Admiral have them detained as well? Most probably, as the three afore-mentioned incidents recorded by the bailo suggest a pattern: no Moroccan diplomat should reach Istanbul. In close alliance, Uluc Ali and Hasan Veneziano would do their best maintain a diplomatic blockade against the Moroccan kingdom. When they failed, the price was a heavy one: An Ottoman-Moroccan rapprochement.¹⁰⁰

The harmonious collaboration between the two leaders of the faction ended when the Grand Admiral and his one-time protégé fell out with each other during Hasan Veneziano's second term in Algiers. The open rivalry between the two jeopardized the unity in the Mediterranean faction. The more experienced Grand Admiral struck first, launching a full-scale political attack against his rival; he informed the Sultan that it was Hasan who detained Moroccan ambassadors and used the presents they were carrying for his own enrichment. This convinced the Sultan to authorize the confiscation of Hasan's property in Istanbul and his hidden treasure, containing 200.000 *zecchini* and much precious clothing, the whereabouts of which Uluc learned thanks to a young boy he stole from Hasan's household. False rumors had it that he also sent several men to Algiers to strangle the corsair who had just left Istanbul for his new post.¹⁰¹ In an alternative version, the Ottoman historian Selanikî records that Uluc had stolen this eunuch boy named Ali from Hasan Pasha. Hasan complained to the Sultan who decided not only to dismiss the Grand Admiral but also punish him (*azl ile komayup ukûbet eylemek kasd eylemişlerdi*). However, the prudent Uluc found a way to dodge the

98 ASV, SDC, fil. 15, cc. 121r-121v (22 July 1581).

99 Sola, *Uchalı*, 353.

100 The Moroccan ambassador, who came to Istanbul in 1582 for the circumcision of the crown-prince Mehmed, made a good impression and returned with an imperial letter (*nâme*) to Ahmed al-Mansur that assured the Moroccan Sultan that as long as he maintained his loyalty to the Ottoman Sultan, he and his descendants could rule Morocco as an Ottoman vassal "...mâdem ki atabe-i 'ulyâmıza sadâkat ve muhâleset üzre olasız, bu sadâkat ve müvâlatta sâbit-kadem oldukça havza-i eyâletinize dâhil olan memleketleri alâ vefkû'l-merâm neslen bâde neslin ber vech-i eyâlet tasarruf kılub..." BOA, MD XLVIII, p. 31: (H. 23 Receb 990 / A.D. 12 August 1582); İlter, *Şimali Afrika'da Türkler*, vol. I, 163. After this date, the Ottomans would not follow an active policy in Moroccan affairs, leaving the Mediterranean faction in Algiers on its own.

101ASV, SDC, fil. 16, cc. 207v-208r (14 October 1582).

bullet: aware of “the Sultan’s inclination toward property” (*Pâdişâh-ı gerdûn-bestat hazretlerinün mâla meylini bilüp*), he learnt from the eunuch Ali who was Hasan Veneziano’s treasurer where the latter hid his treasure. Uluc defended himself in front of the Sultan with the excuse that the only reason why he got the eunuch from Hasan was to learn the whereabouts of Hasan’s treasure which he amassed by defrauding him when he was his servant. In this version as well, the Sultan had Hasan’s property confiscated.¹⁰²

IV. Conclusion

A year after Uluc Ali’s death in 1587, his former protégé-turned-rival, Hasan Veneziano assumed the post of the Grand Admiral. When he was ordered to leave Istanbul a few months later, he submitted a petition (*‘arz*) to the Sultan, urging him to send the fleet to Tunis because he was informed (*come era pervenuto a notizia sua*) that the Habsburg fleet under Giovanni Andrea Doria would attack the city and its garrison would most definitely surrender due to the poor conditions of the fortifications. According to the bailo Giovanni Moro, however, Hasan never received such information; he “introduced this suspicion of Andrea Doria” for his own purposes. As it was customary that the new Grand Admiral received presents both in Istanbul and in other places where he was to visit with the fleet, he simply wanted to get more tribute from his subordinates. As an expedition to the Western Mediterranean would mean more ports to visit, perhaps he calculated that he could milk his North African colleagues as well. Moreover, he was so concerned about his family and fortune that he decided to bring them from Tunis to Istanbul. Fearing that the new Governor-General of Tunisia could make a move against his property (and such moves against the property of former governor-generals were not unheard of),¹⁰³ he wanted to be present to make the necessary arrangements.¹⁰⁴

Little changed after Uluc Ali’s death; information remained a political tool with which the members of the Mediterranean faction tried to manipulate the Ottoman decision-makers to act along the interests of their faction, households and persons. The control of information and consequently the shaping of the perception of events and thus of the imperial policy played a vital role in

102 Mehmet İpşirli (ed.), *Tarih-i Selânikî*, ed. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), vol. I, 172.

103 Gürkan, “Centre and the Frontier”, 159-160.

104 ASV, SDC, fil. 28, cc. 58r-58v (24 September 1588).

furthering corporate interest. In Istanbul, even fooling the Sultan was fair game; producing false information and witnesses, detaining ambassadors dispatched to Istanbul and confiscating presents sent to the Sultan was all part-and-parcel of Ottoman factional politics. The fact that nothing happened to Uluc Ali even after his involvement in fabrication of false information or the detention of Moroccan ambassadors clearly indicates that such political tricks were the norm in sixteenth-century Istanbul.

It was not only the protagonists of this article who established a large network of spies and used the information they brought for their own political ends. As I have demonstrated elsewhere,¹⁰⁵ the same documentation attests to similar political use of information by other Ottoman grandees. We concentrated on the case of the Mediterranean faction out of practical concerns. As the members of this faction were outsiders to Ottoman administrative-military structure and had stronger provincial concerns, their priorities presented a starker contrast to those of the Empire. This divergence of interest between Istanbul's educated imperial elite and self-made entrepreneurs who made their fortunes on the frontier rendered the manipulation of information more evident. Moreover, being that corsairs constituted a threat for European powers, their activities were extensively documented by European ambassadors and spies.

If the early modern Ottoman state was a conglomerate of power groups, then its policy reflected the interests of these groups. Trying to read the decision-making process and strategy formulation independent from the realities of factional rivalries would be to overlook the corporate interests at the heart of Ottoman politics. Those who shaped policy were a far cry from disinterested officials, formulating strategy as a result of careful and objective calculations of long-term strategic objectives. Struggling to expand the power of their households and factions, these decision-makers strove to channel the resources of the empire in a way that would suit their own interests. In an age of slow communications, information appeared as the most convenient tool to achieve their ends. Those who controlled the available information could shape perceptions in the Imperial Council, overcome the resistance of rivals and convince the Sultan; in short, they could run the empire.

105 Gürkan, "Espionage in the 16th century Mediterranean", 362-368.

Fooling the Sultan: Information, Decision-Making and the “Mediterranean Faction” (1585-1587)

Abstract ■ This essay aims to show how information was used as a political tool in sixteenth-century Istanbul. By concentrating on the “Mediterranean faction”, i.e. Muslim corsairs incorporated into the Ottoman imperial system, it will seek to demonstrate how interest groups tried to manipulate Ottoman decision-making and strategy formulation process in accordance with their corporate interests. The economic rationale behind the cooperation between the Ottoman imperial elites and the corsairs required that Istanbul pursued a belligerent policy in the Western Mediterranean and thus invested in the navy. In order to make sure that this happened, the Mediterranean faction used every means at their disposal. Twisting information was the most efficient one. They fabricated rumors, produced false witnesses, staged *mise-en-scènes*, withheld relevant information and even detained incoming foreign ambassadors to keep their government in the dark, all in the name of convincing the Ottoman decision-makers of an exaggerated enemy threat in the Mediterranean which merited military investment.

Keywords: Information Gathering, Disinformation, Decision-Making Process, Strategy, Ottoman Naval Policy in the Sixteenth-Century, Factional Politics, Ottoman Corsairs, Ottoman-Habsburg Rivalry, Ottoman-Venetian Relations, Ottomans in North Africa.

Bibliography

Archival Sources and Manuscripts

Archivo General de Simancas, *Papeles de Estado*, legajo 1152.

Archivo General de Simancas, *Papeles de Estado*, legajo 1338.

Archivio di Stato di Venezia, *Senato*, *Dispacci Costantinopoli*, filza 9.

Archivio di Stato di Venezia, *Senato*, *Dispacci Costantinopoli*, filza 11.

Archivio di Stato di Venezia, *Senato*, *Dispacci Costantinopoli*, filza 12.

Archivio di Stato di Venezia, *Senato*, *Dispacci Costantinopoli*, filza 15 .

Archivio di Stato di Venezia, *Senato*, *Dispacci Costantinopoli*, filza 16.

Archivio di Stato di Venezia, *Senato*, *Dispacci Costantinopoli*, filza 18.

Archivio di Stato di Venezia, *Senato*, *Dispacci Costantinopoli*, filza 19.

Archivio di Stato di Venezia, *Senato*, *Dispacci Costantinopoli*, filza 21.

Archivio di Stato di Venezia, *Senato*, *Dispacci Costantinopoli*, filza 22.

- Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Dispacci Costantinopoli*, filza 23.
Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Dispacci Costantinopoli*, filza 24.
Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Dispacci Costantinopoli*, filza 25.
Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Dispacci Costantinopoli*, filza 26.
Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Dispacci Costantinopoli*, filza 28.
Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Dispacci Costantinopoli*, filza 29.
Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Dispacci Costantinopoli*, filza 30.
Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, *Kamil Kepeci Tasnifi, Ruus Defterleri* 223.
Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, *Kamil Kepeci Tasnifi, Ruus Defterleri* 227.
Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, *Maliyeden Müdever Defterler*, 852.
Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, *Mühimme Defterleri*, VI.
Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, *Mühimme Defterleri*, XLVIII.
Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, *Mühimme Defterleri*, LVIII.
Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 1453.
Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 7453.

Published Primary Sources

- Albèri, Eugenio (ed.): *Le Relazioni degli Ambasciatori Veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, Firenze: Società Editrice Firoentina, 1839-1863, 15 vols.
- Charrière, Ernest (ed.): *Négociations de la France dans le Levant, ou, Correspondances, mémoires et actes diplomatiques des ambassadeurs de France à Constantinople et des ambassadeurs, envoyés ou résidents à divers titres à Venise, Raguse, Rome, Malte et Jérusalem, en Turquie, Perse, Géorgie, Crimée, Syrie, Egypte, etc., et dans les états de Tunis, d'Alger et de Maroc*, Paris: Impr. Nationale: 1848-60, 4 vols.
- Cock, Henrique: *Relación del viaje hecho por Felipe II en 1585, á Zaragoza, Barcelona y Valencia*, Madrid: Emprenta, Estereotipia y Galv.^a de Aribau y c.^a, 1876.
- Garcés, María Antonia (ed.): *An Early Modern Dialogue with Islam: Antonio de Sosa's Topography of Algiers (1612)*, trans. Diana de Armas Wilson, Notre Dame: Notre Dame University Press, 2011.
- İpşirli, Mehmet (ed.): *Tarih-i Selânikî*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999, 2 vols.
- Yıldırım, Hacı Osman et al.: *6 Numaralı Mühimme Defteri (972 / 1564–1565): Özet-Transkripsiyon ve İndeks*, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1995.

Secondary Sources

- Ágoston, Gábor: "Information, Ideology, and Limits of Imperial Policy: Ottoman Grand Strategy in the Context of Ottoman-Habsburg Rivalry", in *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, eds. Virginia H. Aksan and Daniel Goffman, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 75-103.
- Bono, Salvatore: *Corsari nel Mediterraneo: Cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Milano: Mondadori, 1993.
- Bono, Salvatore: *I corsari barbareschi*, Torino: ERI-Edizioni RAI Radiotelevisione Italiana, 1964.
- Bostan, İdris: *Adriyatik'te Korsanlık: Osmanlılar, Uskoklar, Venedikliler, 1575-1620*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Bostan, İdris: *Osmanlı Bahriye Teşkilatı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Bostan, İdris: *Osmanlılar ve Deniz: Deniz Politikası, Teşkilat, Gemiler*, İstanbul: Küre Yayınları, 2007.
- Börekçi, Günhan: "Factions and Favorites at the Courts of Sultan Ahmed I (r. 1603-1617) and His Immediate Predecessors", Ph.D. Diss., Ohio State University, 2010.
- Bracewell, Catherine Wendy: *The Uskoks of Senj: Piracy, Banditry, and Holy War in the Sixteenth-Century Adriatic*, Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- Braudel, Fernand: *La Méditerranée et le monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2nd ed., Paris : Librairie Armand Colin, 1966, 2 vols.
- Bretten, Michael Heberer von: *Osmanlı'da Bir Köle: Brettenli Michael Heberer'in Anıları: 1585-1588*, trans. Türkis Noyan, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Cabanelas, Dario: "Proyecto de alianza entre los sultanes de Marruecos y Turquía contra Felipe II", *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos*, VI (1957), 57-78.
- Cabanelas, D.: "Proyecto de 'Ulûg Alî para la conquista de Orán", in *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962, vol. II, 69-78.
- Canavaggio, Jean: "Le 'Vrai' visage d'Agi Morato", *Les Langues Néo-Latines* 239 (1981): 22-38.
- Casale, Giancarlo: *The Ottoman Age of Exploration*, New York: Oxford University Press, 2010.
- Cortequera, Luis R.: *For the Common Good: Popular Politics in Barcelona, 1580-1640*, Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- Cortequera, Luis R.: *Per al bé comú: La política popular a Barcelona, 1580-1640*, Vic: Eumo Editorial, 2005.

- Danişmend, İsmail Hami: *İzablı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971, 6 vols,
- Değirmenci, Tülün: *İktidar Oyunları ve Resimli Kitaplar: II. Osman Devrinde Değişen Güç Sembolleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- Emecen, Feridun M.: *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Fetvacı, Emine Fatma: *Picturing History at the Ottoman Court*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2013.
- Fleischer, Cornell: *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- Fodor, Pál: "Between Two Continental Wars: The Ottoman Naval Preparations in 1590-1592", in *In Quest of the Golden Apple: Imperial Ideology, Politics, and Military Administration in the Ottoman Empire*, ed. Pál Fodor, İstanbul: Isis, 2000, 171-190.
- Garcés, María Antonia: *Cervantes in Algiers: A Captive's Tale*, Nashville: Vanderbilt University Press, 2002.
- Gürkan, Emrah Safa: "Batı Akdeniz'de Osmanlı korsanlığı ve gaza meselesi", *Kebikeç: İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*, 33 (2012), 173-204.
- Gürkan, Emrah Safa: "Espionage in the 16th century Mediterranean: Secret Diplomacy, Mediterranean go-betweens and the Ottoman-Habsburg Rivalry", Ph.D. Diss., Georgetown University, 2012.
- Gürkan, Emrah Safa: "The Centre and the Frontier: Ottoman Cooperation with the North African Corsairs in the Sixteenth Century", *Turkish Historical Review*, 1/2 (2010), 125-163.
- Haedo, Diego de: *Topografía e Historia General de Argel*, Madrid: La Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1927, 3 vols.
- Hess, Andrew C.: *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*, Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- İlter, Aziz Samih: *Şimali Afrika'da Türkler*, İstanbul: Vakit Matbaası, 1936, 2 vols.
- İnalçık, Halil: "Osmanlı Deniz Egemenliği", in *Türk Denizcilik Tarihi*, eds. Halil İnalçık and Bülent Arı, Ankara: T.C. Başbakanlık ve Denizcilik Müsteşarlığı, 2002, 49-65.
- Kafadar, Cemal: *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley: University of California Press, 1995.
- Kissling, Hans J.: "İkinci Sultan Bayezid'in Deniz Politikası Üzerine Düşünceler: (1480-1512)", *Türk Kültürü*, 84 (1969), 894-906.
- Kunt, Metin: "A prince goes forth (perchance to return)" in *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honour of Norman Itzkowitz*, eds. B. Tezcan and Karl K. Barbir, Wisconsin: Wisconsin University Press, 2007, 63-71.

- Kunt, Metin: “Royal and Other Households”, in *the Ottoman World*, ed. Christine Woodhead, London and New York: Routledge, 2012, 103- 115.
- Lowry, Heath: *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany: State University of New York Press, 2003.
- Mallett, Michael: *Mercenaries and their Masters: Warfare in Renaissance Italy*, Totowa: Rowman and Littlefield, 1974.
- Necipoglu, Gülru: *Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge, MA and London: The MIT Press, 1992.
- Oliver-Asin, Jaime: “La hija de Agi Morato en la obra de Cervantes”, *Boletín de la Real Academia Espanola*, XXVII (1947-1948), 245-339.
- Skilliter, S.A.: “The Hispano-Ottoman Armistice of 1581”, in *Iran and Islam: in memory of the late Vladimir Minorsky*, ed. C. E. Bosworth, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.
- Sola, Emilio and José F. de la Peña: *Cervantes y la Berbería: Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la epoca de Felipe II*, Madrid: Fondo de Cultura Economica, 1995.
- Sola Castaño, Emilio: *Uchalí: El Calabrés Tiñoso, o el mito del corsario muladí en la frontera*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2011.
- Rodríguez-Salgado, M. J.: *Felipe II, el “Paladín de la Cristiandad y la paz con el Turco”*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2004.
- Ruiz, Teofilo F.: *A King Travels: Festive Traditions in Late Medieval and Early Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
- Tezcan, Baki: *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, New York: Cambridge University Press, 2010.
- Thomson, Janice E.: *Mercenaries, Pirates and Sovereigns: State-Building and Extra-territorial Violence in Early Modern Europe*, Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Witteck, Paul: *The Rise of the Ottoman Empire*, London: Royal Asiatic Society, 1938.

Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşî Tekkeleri Üzerine Bir İnceleme

Gülay Yılmaz*

A Study on Bektashi Order and Bektashi Lodges in Istanbul

Abstract ■ This article examines the Bektashi lodges in Istanbul from the time the city was conquered to the times that the lodges were closed/transformed/or put under a more strict control after the abolition of the janissary army in 1826. The goal of this study is to investigate the history of the Bektashi lodges in Istanbul with reference to the institutionalization of Bektashism in general and of the Janissary army and to provide a contextual analysis of their history. We argue that the Bektashi sect, reorganized during the reign of Bayezid II, underwent an institutionalization similar to that of other Istanbul lodges. The second juncture of the history of the Bektashi lodges in Istanbul is the second half of the 18th century. This new phase in the history of the lodges was cut off with the 1826 intervention of the state.

Keywords: Bektashi Order, Lodge, Istanbul, Bayezid II, Janissary Army, Waqf Deeds, Karaağaç, Erikli Baba, Perişan Baba, Şehidlik, Durmuş Dede, Şahkulu Sultan, Karaca Ahmed Sultan, Yarımca Baba, Mürüvvet Baba, Karyağdı Baba, Kıncı Baba, Tahir Baba, Conquest of Istanbul

Osmanlı döneminde İstanbul'daki Bektaşî tekkeleri ve özellikle bunların toplumla ve Yeniçeri Ocağı ile olan ilişkilerinin ne olduğu sorusu, son derece ilgi çeken fakat araştırması arşiv kaynaklarının yetersizliği dolayısıyla sıkıntılı bir konu olmuştur. Zira İstanbul'da ve hatta Osmanlı'nın diğer coğrafyalarındaki tekkeler hakkındaki arşiv belgeleri daha çok 19. yüzyıla, özellikle de Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışı

* Akdeniz Üniversitesi.

esnasında kapatılmalarına dair yapılmış muamelelere yoğunlaşmıştır. Bazı Bektaşî tekke ve zaviyelerinin İstanbul'da mevcudiyetlerini –belki bir belgede isminin zikrinden, belki hala mevcut olan kabristanlarındaki mezar taşlarından– mutlak surette bildiğimiz halde 19. yüzyıldan önceki faaliyetlerine dair belgelere arşivlerde pek rastlayamamaktayız. Bu belge darlığının da etkisiyle bu alanda yapılmış birçok çalışma, mezar taşlarını da analiz ederek bu bilinmeyen tarihi aydınlatmaya çalışmıştır.

Elinizdeki çalışma arşivlerde yapılmış yoğun araştırmaların sonucunda bulunabilmiş belgeler ekseninde İstanbul'daki Bektaşî tekkelerini tespit etmiş ve nasıl bir yapılanma içerisinde olduklarını anlamayı hedeflemiştir. Makale, özellikle, II. Bayezid döneminde hem edep erkân hususunda, hem de devlet yönetimi altında bir teşkilatlanmaya giden Bektaşîliğin, İstanbul'da benzer şekilde bir kurumsallaşma sürecinden geçtiğini ileri sürmektedir. Dahası bu kurumsallaşma sürecinde Yeniçeri Ocağı ile bir entegrasyona gidildiğini de göstermek amacındadır. Bu dönem içerisinde Karaağaç, Şehidlik ve Mehmet Efendi gibi kadim Bektaşî tekkeleri İstanbul'da faaliyet göstermeye başlamışlardır. II. Bayezid döneminde başlayan ve 17. yüzyıla kadar uzanan bu sürecin 18. yüzyılın ikinci yarısında farklı bir evreye girdiğini ve bunun da 1826'ya kadar devam ettiğini düşünmekteyiz. Bunun sebebi, İstanbul içinde önemli kabul ettiğimiz bazı Bektaşî tekkelerinin 1826'dan önceki yaklaşık elli yıllık dönem içerisinde kurulmuş olduğudur.

Bektaşî tekkelerinin 1826'daki devlet müdahalesi ile nasıl başa çıktığına dair birkaç önemli bilgiye değinmekle beraber makalenin yoğunlaştığı dönem aralığı II. Bayezid döneminden 1826'ya kadar ki süreçtir. Bu kadar kısıtlı arşiv malzemesinin olduğu bir alanda tespit edilen her belge bir kıymet arz etmekte olduğundan bu makale, İstanbul'daki tüm Bektaşî tekke ve zaviyeleri ile ilgili belge ve bilgileri düzenli bir şekilde sunmayı amaçlamaktadır. Bununla beraber makalenin İstanbul Bektaşîliğine dair tamamlanmış bir çalışma olmayıp mevcut literatüre ek bilgi ve belgeler sunan bir katkı olduğunu söylememiz gerekir.

Bektaşîliğin Kısa Tarihçesi

Bektaşîliğin tarihçesinin 13. yüzyıldan başladığı kabul edilmektedir. Gelişimi ise iki evreden oluşmuştur. Birinci devre 13. yüzyılda başlayıp 15. yüzyılın sonlarına kadar süren oluşum devresidir. İkinci devre 16. yüzyılda Balım Sultan ile başlayan resmen kuruluş ve kurumlaşma dönemidir. Bektaşîlik bugün anladığımız anlamdaki formuna bu dönemde yaklaşmış, kurumsal yapılanmaya girmiştir. Bu ikinci evrede ise 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması esnasında büyük darbe

yiye ve hatta kapatılan Bektaşî tekkelerinin 1925'te Türkiye Cumhuriyeti'nin tekke ve zaviyeleri topyekûn yasaklayan kanununa kadar ki süreci tekrar canlanma dönemi olarak ayrı bir değerlendirmeye tabii tutmak gerekir.

Bektaşîliğin 13. yüzyılda oluştuğu ve ilk Bektaşî babalarının müritlerinin Türkmen ve Moğol göçebeleri arasında bulunduğu bilinmektedir. Orta Asya Türkleri ile olan bu bağlantı Anadolu'nun İslâmlaşması dönemindeki diğer evliyalar gibi Bektaşî evliyasını da İslâm-Türk heterodoksisinin önemli bir damarı haline getirmiştir.¹ İlk dönem Bektaşîlerinin Babai isyanı ile yakından ilişkili olduğu artık günümüzde kabul görmüş bir görüştür. Babai hareketinin 14. yüzyıldaki devamı olan Rum Abdalları ilk Osmanlı beylerinin yaptırarak zaviyelerinde birçok mürit yetiştirmiştir ki bunlar sonradan Bektaşîler tarafından tarikatın ilk kurucuları olarak kabul edilmiştir.²

İlk dönem Bektaşî dervişlerinin birer kolonizatör gibi faaliyet gösterip Osmanlı sultanlarının iskâna açtıkları Balkan topraklarında zaviyeler kurup yeni fethedilmiş bölgelerin Türkleşmesi ve İslâmlaşması için faaliyette buldukları, Barkan'ın değerli çalışmaları sayesinde saptanmıştır.³ Bu Bektaşîlerin kimler olduğu, ne tür ilişkiler içerisinde bulunduğu sorusunun peşinden giden diğer araştırmacılar Balkanlara ilk yerleşmiş bazı Bektaşîler üzerine çalışmıştır.⁴ Daha sonraki yüzyıllarda Anadolu'dan Mısır ve Irak gibi bölgelere giden dervişlerin Bektaşîliği yaygınlaştırdığı araştırmalarla sabittir. Fuad Köprülü, Anadolu ile özellikle de Antalya ve Alaiye gibi önemli ticari merkezlerle yoğun temasta olan Mısır'da, Bektaşîliğin 15. yüzyılın ilk senelerinde yerleşmiş olabileceğini belirtmiştir. Bu yerleşme

1 Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966), s. 6-25.

2 Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı, Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2000), s. 215-17.

3 Ömer L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler," *Vakıflar Dergisi* 5 (1942), s. 279-386.

4 İrene Beldiceanu-Steinherr, "La Vita de Seyyid 'Ali Sultan et la conquête de la Thrace par les Turcs," *Proceedings of the Twenty-Seventh International Congress par les Orientalists* (Michigan, Ann Arbor, 13-19 Ağustos 1967), s. 275-76; Ahmet Yaşar Ocak, "Emirci Sultan ve Zaviyesi," *Tarih Enstitüsü Dergisi* 9 (1978), s. 129-208; Rıza Yıldırım, "Dervishes, Waqfs and Conquest: Notes on Early Ottoman Expansion in Thrace," der. Pascale Ghazaleh, *Held in Trust: Waqf in the Islamic World* içinde (Kahire: Amerikan Üniversitesi Yayınları, 2011), s. 23-40; Rıza Yıldırım, "Bektaşî-Alevi Geleneğine Göre Seyyid Ali Sultan," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53 (2010), s. 59-87; Rıza Yıldırım, "Muhabbetten Tarikata: Bektaşî Tarikatı'nın Oluşum Sürecinde Kızıldeli'nin Rolü," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53 (2010), s. 153-190.

sürecinde ise Antalya'daki Abdal Musa ile tanışıklığı olan Kaygusuz Abdal'ın Mısır seyahatinin etkisi olabileceğini fakat bunu ispat edecek yeterli belgenin bulunmadığını belirtir.⁵ Irak'taki Bektaşî tekkeleri konusunda yapılmış değerli bir çalışma ise Osmanlı'nın yeni fethedilen yerlerde zaviye kurmaları için Ahi ve Rum Abdallarına temlik verme siyasetinin 16. yüzyılda devam etmiş olabileceğini öne sürerek Kerbela tekkesini örnek göstermektedir. Yazar, bu tekkenin vakfiyesini inceleyerek, kurucusunun Rum Abdallarından Sadık Dede olduğunu tespit etmiştir.⁶ Bektaşî tekkelerinin coğrafi dağılımı üzerine yapılmış en eski ve günümüzde hala en kapsamlı olma konumunu koruyan çalışma F. W. Hasluck'un eseri olup tüm bu bahsi geçen çalışmaların temelini oluşturmuştur.⁷

İkinci dönem Balım Sultan'la (ö. 922/1516) başlayan esas kuruluş devresidir. Bu araştırmada bizim daha ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz dönem Bektaşîliğin bu ikinci evresidir. Bu devrenin ikinci bir kuruluş kabul edilmesi Bektaşî ananesinde Balım Sultan'ın ikinci pir kabul edilmesiyle onay kazanmış bir olgudur. Balım Sultan 1501'de II. Bayezid tarafından Dimetoka'dan getirtilerek Hacı Bektaş Zaviyesi'nin başına geçirilmiş, dolayısıyla tarikatın şeyhi olmuştur.⁸ Balım Sultan döneminde teşkilat, doktrin, ayin ve erkânın ne derece değişikliğe uğradığı tam bilinmemektedir. Fakat tarikat Kalenderilik, Rum Abdalları ve diğer heteredoks hareketlerle daha iç içe bir görünüm sergilemekteyken bu dönemde ayrı bir örgütlenmeye geçiş yaşamıştır.⁹ Tarikatın ayin ve erkân açısından eski çizgisinden uzaklaşarak günümüze ulaşmış asli çizgisini kazandığı bu dönem sadece manevi alanda değil teşkilat ve işleyiş alanında da büyük değişikliklerin olduğu bir zaman dilimidir. Bu, merkezi örgütlenmenin Bektaşî tarikatına uygulanması sürecidir ki II. Bayezid döneminde ortaya çıkmıştır.

5 Fuad Köprülü, "Mısır'da Bektaşîlik," *Türkiyat Mecmuası*, c. VI (1939), s. 18-20.

6 Ayfer Karakaya-Stump, "Irak'taki Bektaşî Tekkeleri," *Belleten* LXXI, 261 (Ağustos 2007), s. 704.

7 F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (İstanbul: Isis Press, 2000; ilk baskı 1929). Bu eserde Bektaşî tekkeleri ile ilgili kısım ikinci cildin XLII bölümünde bulunmaktadır. Bu kısım 1928 yılında Ragıp Hulusi tarafından "Bektâşîlik Tedkikleri" adı altında Osmanlıcaya çevrilmiş Anadolu Dini Tarih ve Entografyasına Dair Tedkikat Merkezi Neşriyatı olarak yayınlanmıştır. Bu eser Yücel Demirel tarafından yeni harflere çevrilerek tekrardan basılmıştır: Frederic William Hasluck, *Anadolu ve Balkanlarda Bektaşîlik*, çev. Yücel Demirel (İstanbul: Ant Yayınları, 1995).

8 John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac Oriental, 1994), s. 56-57; İrene Mélikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe* (İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2010), s. 220-24.

9 Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşîlik," *DİA* 5 (İstanbul, 1992), s. 373-74.

Bektaşiliğin II. Bayezid döneminde örgütlü bir hale gelmesi II. Bayezid'in tarikat-devlet ilişkisi çerçevesinde benimsediği yeni yaklaşımın bir yansımasıdır. Fatih Sultan Mehmet döneminde devlet felsefesinin tekkeye değil medreseye dayandırılması, tarikat önde gelenlerine değil ulemaya yakın durulması, II. Bayezid döneminde teşvik edilmemiştir. Tam tersine tarikatların devlet örgütlenmesi altında düzenlenerek toplumun daha etkili bir biçimde denetlenmesi öngörülmüştür.¹⁰ Bu uygulama sadece Bektaşî tekkelerinin örgütlenmesinde değil diğer tarikatlarda da görülmektedir.

Özellikle, İstanbul'da tarikatların yaygın hale gelmesi II. Bayezid dönemi politikalarının bir sonucu olmuştur. Geçmişte tarihçilerin ortaya atmış olduğu İstanbul'un fethiyle Anadolu'daki birçok tarikatın İstanbul'a geldikleri görüşü bugün kabul edilmemektedir. Değil tarikatların yerleşmesi, sürgünle yerleştirilmiş Müslüman nüfusun dahi şehri sonradan terk ettikleri, nüfus tahrir defterlerinde tespit edilebilmiştir.¹¹ Fatih döneminde İstanbul'un tasavvuf hayatı henüz gelişmemiştir. Bunda en önemli sebep imparatorluğa dönüşme iddiasındaki iktidarın

10 Ekrem Işın, "İstanbul'da Tarikat Kültürü ve Gündelik Hayat," *Dergah* 6, no. 63 (Mayıs, 1995), s. 13.

11 Halil İnalçık, *The Survey of Istanbul 1455: The Text English Translation Analysis of the Text, Documents* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012). Yeni fethedilen şehre yerleşmeye dair bir gönülsüzlüğün olduğu bilinmektedir. Bu memnuniyetsizliğin nedenleri çoktur. İstanbul'un bizzat kuşatmasına katılmış geniş bir derviş çevresinin fethin yarattığı olanaklardan çok faydalanamadığı Aşıkpaşazade'nin kendisinin de ev sahibi olduğu İstanbul'da şehrin yeni halkına kira zorunluluğu getirmesini eleştirmesi buna örnek gösterilerek belirtilmiştir. Feridun M. Emecen, *Fetih ve Kıyamet 1453* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), s. 76-77.

Fakat İstanbul'a yeterli nüfusu çekememe ve zorunlu iskan politikalarına gitme ardında ideolojik sebepler de aranabilir. Bu ideoloji ise şehrin hem İslam hem Hıristiyan literatüründe sahip olduğu olumsuz imajdan bağımsız değerlendirilemez. İstanbul'un fethi Osmanlı ilim çevrelerinde daha şehir alınmadan önce dahi kıyametin alameti olarak değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir. Bu geniş külliyat içerisinde fetihden yaklaşık yirmi beş yıl sonra yazılmış olan Otman Baba Velayetnamesi ve Sarı Saltuk Menakıbnamesinin de bulunması konumuz açısından oldukça ilginçtir. Otman Baba Velayetnamesinde görüldüğü üzere İstanbul'un Müslüman bir şehir olması için fetih yeterli görülmemektedir. Velayetnamede Sultan Mehmed'in İstanbul'unun zahirde Müslüman olduğu ve ancak Otman Babanın şehre gelmesi ve şehrin onun velayet ve kerametine inanması sonucunda şehrin gerçek Müslümanlığa geçeceği savunulmuştur. Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, s. 30-78; Stefanos Yerasimos, *Konstantiniyye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Ş. Tekeli (İstanbul: 1993), s. 196-200; Halil İnalçık, "Otman Baba ve Fatih Sultan Mehmed," *Doğu* 26, (2004), s. 26.

diğer güç odakları olan eşraf ailelerine ve tarikatlara karşı gücünü arttırmaya çalışmasıdır.¹²

Ancak II. Bayezid dönemine gelindiğinde iktidarın gücünün takviyesi tarikat ve eşrafın desteği ile gerçekleştirilebilmiştir. II. Bayezid henüz Amasya'da şehzade iken Fatih Sultan Mehmet'ten sonra tahta çıkacak kişinin Cem Sultan olduğu rivayetleri yaygın bir hale gelmiş idi.¹³ 1481'de Fatih'in vefatıyla bir saray komplosu düzenlenmiş, bu komplonun ortaya çıkartılması sonucu olayla ilgisi olan şeyhler gizlenmek zorunda kalmışlardı. Bu şeyhlerin II. Bayezid'i desteklemiş olmaları, yeni sultan tahta çıktıktan sonra ihya edilmeleriyle karşılık görmüştür. Bu şeyhler Halvetiliği İstanbul'da kurumsallaştıran Cemaleddin Halveti ve Bayramiliği etkin hale getiren Muhyiddin İskilibidir.¹⁴ II. Bayezid dönemi tarikatların İstanbul'da etkin hale gelmeye başladığı dönemdir. Gene bu dönemde Abdullah İlahi aracılığıyla Nakşibendilik de İstanbul'a girmiştir.¹⁵ II. Bayezid'in tarikatlara vermiş olduğu destek genel itibarıyla Cem Sultana karşı vermiş olduğu mücadele ile ilişkilendirilebilir. Bektaşî tarikatındaki örgütlenmenin diğer bir sebebinin ise Anadolu'daki Türkmen ve Kızılbaş nüfusunu kontrol altında tutmak olduğu düşünülebilir.¹⁶ Bu eksende tarikatların devlet erki altında denetimli bir şekilde kurumsallaşmaları ve İstanbul'da da daha yoğun bir görünürlük kazanmaları hedeflenmiştir.

II. Bayezid tarihçiler tarafından genelde sofu bir padişah olarak resmedilmiştir. Desteklemiş olduğu tarikatlar konusunda Sünni yaklaşımın ağırlıklı olduğu da bu düşünceye paralel olarak gelişmiştir.¹⁷ Fakat II. Bayezid'in Balım Sultan'ı

12 Bu siyaset çerçevesinde hali hazırda vakıf ya da emlak haline dönüşmüş yaklaşık 20.000 (?) kadar çiftlik ve köy, sahipleri olan eski aileler, ulema, şeyh ve dervişlerden müsadere edilmiştir. Halil İncılık, *Osmanlı İmparatorluğu, Klasik Çağ (1300-1600)* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), s. 35; Işın, "İstanbul'da Tarikat Kültürü," s. 12.

13 II. Bayezid'in tahta çıkması ile Cem Sultan Avrupa ve Memlûklular'ın da desteğini alarak II. Bayezid'e karşı ayaklanmıştı. Ayrıntılı bilgi için Nicolas Vatin, *l'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sieges de Rhodes 1480-1522* (Louvain, Paris 1994).

14 II. Bayezid tahta çıktığında İstanbul'da yaşanan olaylar için bkz. Şehabeddin Tekindağ, "Bayezid II.'in Tahta Çıkışı Sırasında İstanbul'da Vukua Gelen Hâdiseler Üzerine Notlar," *Tarih Dergisi* XI/14 (1959), s. 85-96; Işın, "İstanbul'da Tarikat Kültürü," s. 12-14.

15 Işın, "İstanbul'da Tarikat Kültürü," s. 13.

16 Bu isyanların nihayetinde kontrol altına alınamamasını Suraiya Faroqhi I. Selim döneminde Hacı Bektaş Veli Dergahı'nın kapatılmasının nedeni olarak düşünebileceğimizi önermektedir. Suraiya Faroqhi, "The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities," *IJMES* 7 (1976), s. 185-86.

17 Bkz. Necdet Sakaoğlu, "Bayezid II," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* 2, s. 84-85.

bizzat Hacı Bektaş Zaviyesi'nin başına getirmesi Bektaşî vakıflarını zenginleştirilmesi ve başta Hacı Bektaş Zaviyesi olmak üzere birçok zaviyenin tamir edilmesi bu dönemde Bektaşîliğin devlet himayesine girdiğini göstermektedir.¹⁸ II. Bayezid zamanında kaleme alınmış *Vilayetname*'nin sonunda II. Bayezid'in Hacı Bektaş'a büyük saygı duyduğu ve Hacı Bektaş'ın türbesini ziyaret etmekle kalmayıp türbenin üstünü kurşunla kaplattığı, tekkeye birçok altın verdiği ve vakıf gelirlerini de ziyadesiyle arttırdığı yazmaktadır.¹⁹

Bu dönemde Bektaşîlik diğer tarikatlardan farklı olarak bir taşra teşkilatı kurmuş ve bunları kendine bağlayarak güçlü merkezîyetçi bir sistem oluşturmuştur. Böylelikle bütün tarikat Hacı Bektaş Zaviyesi'ne bağlı hale gelmiştir. Bu tip bir merkezi yapılanma Osmanlı tarikatları içerisinde yalnızca Mevlevilikte ve Bektaşîlikte görülmektedir.²⁰

Tarikat bünyesindeki vakıfların tarihi oldukça gerilere uzanabilmektedir. Söz gelimi Kızıldeli, Akyazılı ve Abdal Musa zaviyelerinin vakıflarının Selçuklular ve beylikler döneminde kurulmuş olması ve Rum Abdalları arasında sayılan Kalenderî şeyhlerinin zaviyelerinin vakıflara sahip olmaları gibi. Bu vakıfların direkt Hacı Bektaş zaviyesine bağlanması Balım Sultan dönemindeki teşkilatlanma sayesinde. Arşiv kaynakları göstermektedir ki Osmanlı sınırları içerisindeki tüm Bektaşî tekkelerinin başındaki şeyhlerin atamaları Kırşehir'de varlığını devam ettiren Hacı Bektaş Veli tekkesinin onayı ile yapılmak zorundadır. Bu sistemin tüm 17. ve 18. yüzyıllarda devam ettiği anlaşılıyor.²¹

Balım Sultan döneminde atamalara kadar varan yakın denetim altına alınmış olan Bektaşî tekkeleri ekonomik anlamda da Kırşehir'deki merkezlerine bağlanmışlardır. Bektaşî tekke ve zaviyelerinin vakıflarında her tekkenin mütevellisi arazi ve diğer mallarından elde edilen tüm gelirleri topluyor, mevcut ihtiyaçlar karşılandıktan sonra arta kalanı Hacı Bektaş Zaviyesine gönderiyordu.²² Ancak

18 Ocak, "Bektaşîlik," s. 378.

19 *Hünkar Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*, der. Hamiye Duran ve Dursun Gümüşoğlu (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2010), s. 903-4.

20 Suraiya Faroqhi, "Bektashis: Report on Current Research," der. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, *Bektachîyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach* (İstanbul: ISIS, 1995), s. 19.

21 BOA, C.EV 137: 6848 (1201/1787); BOA, C.EV 468: 23695 (1156/1743); BOA, C.EV 627: 31650 (1222/1807).

22 Ocak, "Bektaşîlik," s. 378.

bu sistemin nasıl çalıştığını ayrıntılı olarak gösterebilecek belgelere arşivlerde rastlanamamıştır.

Bu merkezi ekonomik yapılanma 15. ve 16. yüzyıllardan itibaren Bektaşî tarikatını bir ekonomik güç haline getirir. Suraiya Faroqhi, Kırşehir'deki Hacı Bektaş Veli tekkesinin vakıf gelirlerine dair yaptığı araştırmada tekkenin gelirlerinin 99.000 akçeye kadar ulaştığını göstermektedir.²³ Yazarın da belirttiği gibi dikkatle yaklaşılması gereken yaklaşık bir değer olmasını göz önüne almak kaydıyla tekkenin Orta Anadolu'nun en güçlü ekonomik kurumlarından biri olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Aynı dönemde Kırşehir'deki diğer vakıflara bakıldığında geliri 10.000 akçenin üstüne çıkanların çok az sayıda olduğu ve bunların dahi Hacı Bektaş Veli tekkesinin gelirlerine yaklaşmadığı görülür. Örneğin Caca Bey medresesinin geliri 23.673 akçe, Ahi Evran zaviyesinininki 32.790 akçe ve Aşık Paşa zaviyesinin 31.038 akçedir. Meseleye tarikatlar arasında bir sıralama ekseninde bakılacak olursa Bektaşî vakıflarının zenginlik açısından Mevlevî vakıflarından hemen sonra geldiği söylenebilir.²⁴

II. Bayezid döneminde temeli oluşturulmuş bu teşkilat yapısı Yeniçeri Ocağı'nın kapatılışına kadar devam etmiştir. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması ise Bektaşîliğe büyük bir darbe vurmuştur. Bektaşîlikle ilgili literatürü incelediğimizde çoğunlukla çalışmaların bu döneme konsantre olduğunu görüyoruz.²⁵ Bunun nedeni hem daha önceki döneme ait belgelerin bulunmayışı hem de 1826'nın Bektaşîliğin tarihinde önemli bir kırılma ve değişim yaratmış olmasındandır. 1826'da birçok Bektaşî tekkesi yıkılmış, kapatılmış ve vakıf mallarına el konulmuştur. Devam etmesine izin verilenler ise en azından görünürde çoğu Nakşibendi veya bazen Kadiri tarikatını takip eder hale gelmiştir. Fakat Bektaşî dervişleri bu tekkelerde gizli de olsa faaliyetlerine devam etmiş ve hatta I. Abdülmecid döneminde eski durumu tekrardan canlandırmaya çalışmışlardır. Bu süreç 1925'te tüm tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar devam etmiştir.

23 Faroqhi, "The Tekke of Hacı Bektaş," s. 193.

24 Faroqhi, "The Tekke of Hacı Bektaş," s. 194.

25 Mesut Ayar, *Bektaşîlikte Son Nefes: Yeniçeriliğin Kaldırılmasından Sonra Bektaşîlik* (İstanbul: Giza, 2009); Aydın Soyer, *19. Yüzyılda Bektaşîlik* (İzmir: Akademi Kitabevi, 2005); Muharrem Varol, *Islahat, Siyaset, Tarikat: Bektaşîliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013).

II. Bayezid Dönemi ve İstanbul'daki Bektaşî Tekkeleri

II. Bayezid zamanında İstanbul'da örgütlenen tarikatları canlandıranlar arasında ilk olarak sayılması gerekenler Halvetiliği yaygınlaştıran Cemaleddin Halveti²⁶ ile Bayramiliği yaygınlaştıran Muhyiddin İskilibi ve Nakşibendiliği yaygınlaştıran Abdullah İlahi'dir.²⁷ Bunlara Mevleviler ve Balım Sultan altında teşkilat yapısını tamamlamış Bektaşîler de dahil olmuştur. II. Bayezid'le başlayan bu süreç 17. yüzyıl başlarına kadar devam etmiştir. Bu dönemde İstanbul'a gelen tarikatlar genellikle Horasan kökenli kalmıştır. 17. yüzyıldan sonra ise Arap kökenli Kadiri-lik, Rıfailik, Şazelilik ve Sa'dilik İstanbul'da örgütlenmeye başlamıştır.²⁸

II. Bayezid döneminde tüm Osmanlı topraklarında Hacı Bektaş Zaviyesi'nde Balım Sultan'ın şekillendirdiği adap ve erkân doğrultusunda örgütlenen Bektaşîlik, İstanbul'da nasıl bir yapılanma sürecinden geçmiştir? İstanbul'daki Bektaşî tekkelerinin ne zaman vakıf haline geldiğine dair net veriler çoğu zaman yoktur. Fakat kuruluş anekdotu olarak İstanbul'un fethinde bulunmak için gelen Horasan erenlerinin İstanbul'da mevcut zaviyeleri kurduğuna dair vurgu, ilerde örneklerini göreceğimiz üzere, birçok tekkede gözlemlenmektedir. Bu tekkelerin vakıflaşmasının İstanbul fethinden hemen sonra değil de, II. Bayezid dönemi içerisinde gerçekleştiğini düşünmek pek de yanlış olmayacaktır.

Nitekim 19. yüzyılda hakkında kapatılma kararı verilmiş tekkeler arasında vakıf olanların Sultan II. Bayezid vakfına bağlanmasının tesadüfi olmadığı kanaatindeyiz. Belgelerden anlaşıldığı üzere Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte İstanbul'da kapatılan veya Nakşibendi tekkesi olarak devamına karar verilen Bektaşî tekkelerinin arsa, mülk ve zaviyedarlıkları ile türbelerinin yıkılıp yıkılmayacağı belirli esaslara göre karara bağlanmıştır. Arsa ve mülklere dair kullanılan kriter vakıf olanların Sultan II. Bayezid vakfı tarafından, mülk olanların ise mîrî

26 II. Bayezid tahta geçtikten sonra Hosios Andreas Kilise ve manastırını dönemin kapıcıbaşı, ve daha sonra sadrazamı olacak, Koca Mustafa Paşa'ya vermiş burası cami ve tekke kompleksine çevrilmiştir. Amasya'dan davet edilen Çelebi Muhammed Cemaleddin Halife Halvetiliği İstanbul'da örgütlemek için meşihatine bu tekkede devam etmiştir (1486-91). Gene aynı dönemde (1490-98) Yedikule'deki Saint Jean de Stoudios Kilisesi II. Bayezid'in Lalası olan İmrahor İlyas Bey tarafından cami ve tekkeye çevrilmiş, burada Çelebi Halife'nin halifelerinden olan İbrahim Menteşevi'nin meşihati devam ettirilmiştir. Natalie Clayer ve Nicolas Vatin, "Un Établissement de Derviches Stambouliote: Le tekke d'İmrahor," *Anatolia Moderna-Yeni Anadolu* VI (1996), s. 31-81.

27 K. Kufralı, "Molla İlahi ve Kendisinden Sonraki Nakşibendiyye Muhiti," *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* III/1-2 (1949), s. 129-151.

28 Işın, "İstanbul'da Tarikat Kültürü," s. 13.

tarafından zapt edilmesi ve Bektaşi babalarından evladı olanlara terk edilmesidir. Türbelerin yıkılıp yıkılmayacağı da verilen şeyhülislâm fetvasına göre gerçekleşmiştir.²⁹ Yapılan işlemlerle ilgili tutanaklara baktığımızda ise gerçekten bazı tekkelerin II. Bayezid vakfına ait olarak işleme tabi tutulduğunu görüyoruz.

İleride göreceğimiz üzere, geç dönemde vakıf olmuş tekkelere değil, II. Bayezid döneminde kurulmuş olma olasılığı yüksek olan tekkelere böyle bir muamele yapılmıştır. Dolayısıyla, her ne kadar bahsi geçen Bektaşi tekke ve zaviyelerinden II. Bayezid'in vakfiyesinde bahsedilmiyor olsa da bu dönemde vakıf oldukları ve kapatılma esnasında da bu sebepten ötürü II. Bayezid vakfı tarafından zapt edildiğini düşünmek doğru olacaktır.

İstanbul'daki Bektaşi tekkelerinin teşkilatlanmasını Yeniçeri Ocağı'ndan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bu devrede her şeyden önce Balım Sultan'ın getirmiş olduğu mücerretlik (bekarlık) erkânı Bektaşilik ve Yeniçeri Ocağı arasında uyumun arttırıldığı bir süreci başlatmıştır.³⁰ Kaldı ki Yeniçeri Ocağı'nın bizzat Hacı Bektaş Veli'den dua almış olduğu bazı araştırmacılar tarafından ortaya atılmış bir iddiadır. Fakat İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Hacı Bektaş'ın 13. yüzyılın son yarısında vefat ettiğini ve Osmanlı hanedanıyla herhangi bir iletişime girmiş olmasının mümkün olmadığını ifade eder; bu sebeple de Ocağın Bektaşilikle ilişkisinin 14. yüzyıl sonuyla 15. yüzyıl başı arasındaki bir zaman diliminde gerçekleşmiş olabileceğini iddia eder.³¹ Ocakla tekke arasındaki ilişki elbette bununla da sınırlı değildir. Aşıkpaşazade tarihi, Abdal Musa'nın Orhan Gazi zamanındaki gazalara katıldığını ve gazada yeniçerinin birinden bir üsküf alarak giydiğini Bektaşilerin elifli tacı'nın esasının bu üsküf olduğunu belirtir.³²

Yeniçeri Ocağı'na aynı zamanda Ocak-ı Bektaşiyân; yeniçerilere taife-i bektâşîye veya zümre-i bektâşiyân; ocaktaki terfi silsilesine de silsile-i tarik-i bektâşiyân denilmektedir. Ocağın işleyişinde Bektaşiliğin önemini vurgulayan çalışmalara baktığımızda bu isimlendirmelerin pek de yersiz olmadığını görmekteyiz. Yeniçeriler Bektaşi yolunu izler, onun adap ve erkânını takip ederler.³³ Dahası Ye-

29 BOA, HAT 293, no. 17453 (1241/1826).

30 Erdal Küçükyalçın, *Turna'nın Kalbi: Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşilik* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010), s. 136-38.

31 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatı'nda Kapıkulu Ocakları, I, Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943), s. 150.

32 Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, s. 46; Köprülü, "Mısır'da Bektaşilik," s. 16.

33 Ocak içindeki Bektaşi gelenekleri bu makalenin konusu dışında olmakla beraber bu konuda yapılmış değerli çalışmaları belirtmek gerektiğini düşünmekteyiz. Bu konudaki

niçeri Ocağı'nın 94. Cemaat ortasında bir Bektaşî babası bulunduğunu ve bu babanın Yeniçeri ağalığı atamalarında dahi fikir beyan edebilecek güçte olduğunu Uzunçarşılı'nın eserinde görmekteyiz.³⁴ Yakın dönemde yazılmış son derece değerli bir çalışmaya göre, Bektaşî tarikatının Yeniçeri Ocağı'ndaki etkisinin kanun ve ananelere kadar nüfuz etmesinin ötesinde Ocağın Bektaşî tekkесinin aynı zamanda bir askeri akademi gibi de işlediği öne sürülmüştür.³⁵

Görüldüğü üzere, bugüne kadar yapılmış birçok çalışma yeniçerilerin almış olduğu tekke eğitimine vurgu yapmış, Yeniçerilerin Bektaşîliği üzerinde durmuştur. Bu değerli çalışma ve yaklaşımlara bir katkı olarak makalemiz bu ilişkiyi ter-sinden değerlendirmekte ve Yeniçerilerin Bektaşî tekkelerine bir etkide bulunup bulunmadığını sorgulamaktadır. Yeniçeri Ocağı ve Bektaşî tekkeleri arasındaki ilişkinin ocak ve Bektaşî tekkeleri arasında nasıl bir formel yapı ekseninde oluşturulduğuna dair bu güne kadar somut bir veri tespit edilememiştir. Meseleye bu cepheden de bakmak yerinde olacaktır.

Yaptığımız araştırma Yeniçeri-Bektaşî ilişkisinin sadece adap ve erkân düzeyinde kalmadığını, iki teşkilat arasında idari bir takım bağlar da kurulduğunu göstermiştir. Bu iddiayı destekleyen önemli veriler vardır. Biri İstanbul'da II. Bayezid döneminde kurulmuş Bektaşî tekkeleri arasında olan Karaağaç Tekkesi'nin bu ilişki bağlamındaki özel konumudur. Tarikat geleneğine göre, yeniçeri kışla-sındaki 94. Cemaat ortasında tarikatı temsil eden Bektaşî babasının Karaağaç Tekkesi postnişinliğinden geçtiği geçmişte kanıtlanmıştır.³⁶ Kasımpaşa bölgesinde

başlıca eser İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın Kapıkulu Ocakları üzerine hazırlamış olduğu 2 ciltlik eseridir. Bektaşîlik üzerine yazılmış en önemli monografilerden biri olan John Kingsley Birge'nin eseri de Ocak'taki Bektaşî yolunun ocağı şekillendiren en temel değer olduğundan bahseder. Son dönemde Erdal Küçükyağın'ın yayınlamış olduğu çalışma ise bu konuya yoğunlaşmış değerli bir katkıdır. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatı'nda Kapıkulu Ocakları*, 2 c. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943); John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac Oriental, 1994); Reha Çamuroğlu, *Yeniçerilerin Bektaşîliği ve Vaka-i Şer'iyyesi*, (İstanbul: Ant Yayınları, 1991); Erdal Küçükyağın, *Turna'nın Kalbi: Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşîlik* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010).

34 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatı'nda Kapıkulu Ocakları*, c. 1, s. 159, 178, 253. Uzunçarşılı Yeniçeri Ocağı'nın Bektaşî babasının 99. Cemaatin ortasında olduğuna dair ikinci görüşün olduğunu da belirtmiştir. D'Ohsson'a göre Yeniçerilerin Bektaşî babası 99. cemaatin ortasındadır. Fakat, Başbakanlık Osmanlı Arşivindeki mevâcib defter kayıtlarında 94. Ortanın 'ocak-ı imam' olarak kaydedilmesi Uzunçarşılı'nın görüşünü teyid eder. Örneğin, BOA, KK 6599, no. 236, 468 (1074-75/1663-64).

35 Küçükyağın, *Turna'nın Kalbi*, s. 180-85.

36 Ekrem Işın, "Bektaşîlik," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* 2 (1994), s. 134.

Südlüce'nin Karaağaç mahallinde kurulmuş olan bu tekke, belgelere yansıdığına göre, II. Bayezid vakfından kabul edilerek kapatılma işlemi yapılmıştır.³⁷ Yani bizzat II. Bayezid'in fonlarıyla kurulmuş veya daha önce bahsi geçmiş büyük Bektaşî zaviyeleri gibi varlığı devlet tarafından bu sırada tescillenip II. Bayezid vakfına bağlanmıştı. Bir diğer olasılık ise bu dönemde belki devlet ricalinden kişilerin desteğini alarak tekkeye ait bir vakıf kurulmuş olduğudur. Vakfiyesi elimize ulaşmadığından, bu argümanı kesin sonuçlandırmak mümkün değilse de II. Bayezid dönemine vurgu yapmak yerinde olacaktır. Kurumsallaşmanın yaşandığını bildiğimiz II. Bayezid döneminin Bektaşî tekkelerinin kapatılması esnasında tekrardan referans olarak kullanılması ve Karaağaç tekkesinin II. Bayezid vakıfları tarafından zapt edilmesi tesadüfi değildir. Devlet himayesi ile Bektaşî tarikatının yeniden örgütlendiği II. Bayezid döneminde İstanbul tekkeleri ile Yeniçeri Ocağı arasındaki ilişkinin de yeniden düzenlendiğini gösterir. II. Bayezid devrinde kurumsal bir yapı kazanmış Karaağaç tekkesi aynı zamanda Yeniçeri Ocağı'nın Bektaşî babası olma yolunda elzem bir durak haline getirilmiştir.

Literatürde sürekli karşılaştığımız Yeniçerilik ve Bektaşîliğin iç içe geçmişliği hususunda arşiv kaynakları böyle bir ilişkinin gerçekten olup olmadığını sorgulatacak kadar sessiz kalabilmektedir. Bu araştırma kapsamında tespit edebildiğimiz en önemli belgelerden biri ise bu ilişkinin resmi bir bağlama oturtulduğunu kanıtlar niteliktedir. Belge, bizzat Hacı Bektaş Veli tekkesi şeyhlerinin atamalarının Yeniçeri Ağası'nın arzı ile gerçekleştirildiğini gösterir.³⁸ Bugüne kadar yapılmış çalışmalarda arşivlerde de sıkça rastladığımız belgeler doğrultusunda taşra şeyhlerinin Kırşehir'deki Hacı Bektaş Veli tekkesi şeyhi arzıyla atandıkları tespit edilmiştir.³⁹ Bu belgede ise Kırşehir'de bulunan Hacı Bektaş-ı Veli evkafı tevliyet ve meşihatının bir Ali'den diğer Ali'ye tevcihi Yeniçeri Ağası Hacı Mehmed Paşa'nın arzı üzerine yapılmıştır. Bu demektir ki Kırşehir'deki şeyhin tayini Yeniçeri Ocağı'nın onayı, rızası, arzı olmadan yapılamaz. Devletin yeni şeyhi tanınması için yeniçerilerin tasdikinden geçmesi gerekmektedir. Bu resmi statü yeni Bektaşî babasının atanması ile ilgili teşrifatta da kendini gösterir. Yeni atanan Hacı Bektaş Veli tekkesindeki baba, görevine başlamadan önce yapılan teşrifatta İstanbul'a gelir yeniçerilerin oluşturduğu alay onu Ağa kapısına getirir. Burada Yeniçeri Ağası

37 BOA, MAD 9731 (1242/1826).

38 BOA, İE.EV 5707 (1114/1702).

39 Suraiya Faroqhi, "Einflusskämpfe, Strukturfragen und die stets problematische Rolle der Janitscharen: ein Beitrag zur Geschichte der Bektaschis vor 1826," *Journal of Turkish Studies* 26, no. 1 (2002), s. 215-227.

tacını giydirdikten sonra alay onu Bab-ı Aliye götürür ve sadrazam tarafından kendisine ferace giydirilirdi.⁴⁰

Yeniçeri Ağası'nın Hacı Bektaş Veli tekkesi şeyhi tayinindeki bu arz etme yetkisinin II. Bayezid döneminde ortaya çıkmış olduğuna dair elimizde bir veri yoktur. Ancak Yeniçeri Ağası'nın Bektaşî şeyhleri üzerindeki bu yetkisinin bu dönemde veyahut II. Bayezid dönemini takip eden süreç içerisinde uygulamaya konmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Nasıl ki bu dönemde Osmanlı sınırları içerisindeki tüm Bektaşî tekkelerinin şeyh atamaları Hacı Bektaş-ı Veli tekkesine bağlanarak bir merkezileşmeye gidildiyse, aynı şekilde bu merkez tekkenin atamalarının Yeniçeri Ağalığı'na bağlanması da bu teşkilatlanmayı tamamlamış önemli bir aşama olabilir. Meşihat ve tevliyet atamalarının ancak Yeniçeri Ağası arzı ile yapılabiliyor olması Bektaşî tarikatının kurumsal organizasyonu üzerinde Yeniçeri Ocağı'nın yetkili bir üst merci olarak bulunduğu ve iki kurum arasında organik bir bağ olduğunun en açık göstergesidir.

Bu organik bağın nereye kadar gittiğini henüz arşiv bize ifşa etmemiştir. Fakat bunun atama yetkisinden daha geniş bir yetki olduğunu düşünmek mümkündür. Yeniçeri Ocağı belki bir denetleyen, finanse eden, destekleyen, ve hatta koruyan bir kurum olarak zaman zaman Bektaşî tekkeleri üzerinde işlev görmüş olabilir mi? Tarih sayfalarında dağınık olarak bulduğumuz bilgiler bunun olası olduğunu düşündürmektedir. Tıpkı Seyyid Gazi türbesinde her yıl yapılan büyük kutlamalara çok sayıda yeniçerinin ve acemi oğlanının katılması ve koruyuculuk yapması gibi.⁴¹

Tarikat içerisinde yapılan düzenlemenin idari merkezileşme olduğu kadar Kırşehir'de bir üst ekonomik birimi de şekillendirmiş olması –tekkelerin her sene oraya belirli bir miktar gelir aktarması – Yeniçeri Ocağı ile Bektaşî tekkeleri arasında da bir ekonomik ilişki kurulup kurulmadığını sormamızı gerektiriyor. Yeniçeri Ocağı Bektaşî tekkelerini finanse eden bir kurum olarak düşünülebilir mi? Veya Hacı Bektaş Veli zaviyesinin yıllık bütçeleri Yeniçeri Ağası tarafından denetleniyor olabilir mi? Bektaşî tekkelerinin Ocakla ekonomik ilişkileri bir yana kendi ekonomik faaliyetleri hakkındaki veriler bile son derece kısıtlıdır. Fakat bazı örnekler kısmen de olsa bir ekonomik ilişkinin de olası olduğuna işaret etmektedir. Örneğin,

40 Ayrıca Kırşehir'deki Hacı Bektaş şeyhi tarafından Ocağa verilen beyaz bayrak da alaylarda Yeniçeri Ağası önünden giderdi. Uzunçarşılı, *Kapıkulu Ocakları*, s. 150, 290; Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, s. 74.

41 Suraiya Faroqhi, "Seyyid Gazi Revisited: The Foundation as Seen Through Sixteen and Seventeenth-Century Documents," *Turcica* 12 (1981), s. 96.

1028/1618-19'da Hacı Bektaş Veli türbesinin çatısında yapılan tamirin masraflarını Yeniçeri Kethüdası karşılamıştır.⁴² Bir diğer örnek ise bizim tespit ettiğimiz bir belgedir. Belgeye göre Ocak kapatıldığında Yarımca Baba tekkesi vakfına, ocak vakfına ait bir araziden ferağen 24 kuruş devredilmiştir.⁴³

Bu iki örgütlenme evresi de –Yeniçeri Ocağı'nın Bektaşî babasının İstanbul'daki Karaağaç tekkesinden geçtiği ve merkez olan Hacı Bektaş Veli zaviyesinin şeyhliğinin de Yeniçeri Ağası tarafından arz edilmesi– bize tarikatın kurumsal bir yapıya kavuşmasının bu iki teşkilatı koparılamaz bir bağ ile birbirine bağladığını gösterir. Bektaşî tarikatının yeniden yapılandırma sürecinde İstanbul'da Bektaşîlik adeta askeri zümrenin sınırları içerisine alınmıştır. Bir diğer çarpıcı uygulama ise emekli yeniçerilerin bazı tekkelerin başına atanmasıdır. 1730'da emekli bir yeniçeri Ramazan Baba tekkesine zaviyedar olarak atanmıştır. Gene Demir Baba Velayetnamesinde Seyit Ali Sultan Aşağı Tekkeye yeniçerilerin şeyh olarak atandığını bildirmektedir.⁴⁴

II. Bayezid dönemi teşkilat yapılanmasının sonucunda kurulmuş ve İstanbul'daki Bektaşî tekkelerinin en önemlilerini oluşturmuş bu tekkeler, coğrafi konumları itibarıyla oldukça stratejik noktalardadır. Yarımca Baba tekkesi Boğazi kontrol eden bir konuma sahiptir. Yedikule'deki Mehmed Efendi Tekkesi Yeniçerilerin aktif görevde buldukları Yedikule hisarının yakınındadır, Karaağaç Tekkesi birçok Sultanın göç ettiği Karaağaç bahçesinin yakınındadır ve Rumelihisarı'ndaki Şehidlik Tekkesi de Boğaz kontrolü açısından önemli bir noktadadır. Söz konusu tekkelerin yeniçerilerin yoğun olarak konuşlandırıldığı bölgelerde bulunmaları Ocak ile İstanbul Bektaşî tekkeleri arasındaki ilişkinin bir başka göstergesi olarak yorumlanabilir.

İstanbul'daki diğer Bektaşî tekkelerini incelediğimizde ortaya çıkan odur ki kadim kabul edilen tekkelerin çoğu II. Bayezid zamanına kadar uzanmaktadır. Haklarında arşiv kaynaklarının son derece sınırlı olmasına rağmen, tespit edebildiğimiz belgeler bu tekkelerin çoğunun kuruluş zamanları ile ilgili bir fikir oluşturmamızı sağlar. Karaağaç tekkesi gibi Yedikule'deki Mehmed Efendi Tekkesi ve Rumelihisarı'ndaki Şehidlik tekkesi de II. Bayezid vakfı üzerinden işlem görmüş kadim tekkelerdir. Bunun yanı sıra, Merdivenköy'deki Şahkulu Sultan, Üsküdar'da Karaca Ahmed Sultan, Paşalimanı'nda Yarımca Baba ve Rumelihisarında Durmuş

42 Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, s. 74-76.

43 BOA, EV.MH 2409 no. 89 (1290/1873).

44 Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşîlik*, s. 139, 142.

Dede tekkeleri de II. Bayezid dönemi veya sonrasında 17. yüzyılın başlarına kadar devam etmiş olan örgütlenme dönemi içerisinde kurulmuştur.

Kuruluş zamanları hem Bektaşî tarikatının İstanbul içindeki örgütlenmesinin gerçekleştiği II. Bayezid ve sonrası dönemini, hem de 19. yüzyıldaki ikinci yapılanma dönemini göstermesi açısından oldukça büyük bir önem arz etmektedir. 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başlarında karşımıza İstanbul'da kurulmuş üç büyük tekke çıkmaktadır: Karyagdı Baba Tekkesi, Nur Baba Tekkesi ve Tahir Baba Tekkesi. Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına kısa bir zaman kala bu büyük tekkelerin kurulması değerlendirilmesi gereken bir konudur.

Karaağaç Tekkesi

Karaağaç Tekkesi İstanbul'da faaliyet gösteren Bektaşî tekkeleri içerisinde en eski ve tarikat organizasyonu açısından en kıdemli olanıdır.⁴⁵ Ne zaman kurulduğu ve postnişinlerinin kimler olduğu hakkında net bir bilgi yoktur. Fakat bahsedildiği üzere, tekke II. Bayezid döneminde yeniden örgütlenen tarikat yapısı içerisinde kurulmuş veya evkafı tescillenmiştir. Hacı Bektaş Pir Evi'nin vekili bu tekkede bulunduğu gibi Yeniçeri Ocağı'nın Bektaşî babaları da bu tekkeden gelmiştir. Dolayısıyla, kuruluşu 16. yüzyıl başlarına kadar çekilebilir. Atilla Çetin'in transkripsiyonunu yaptığı 1199/1784 tarihli müfredat defterinden öğrendiğimize göre bu tekke Bektaşî Ali Baba Zaviyesi olarak da bilinmektedir.⁴⁶

Postnişinleri bilinmemekle beraber 1195/1781'de şeyhliği Sarı Sofu Hüseyin Baba'ya tevcih edilmiştir.⁴⁷ Kısa bir süre sonra zaviyedarlığa Salih Baba getirilmesi gerekirken başka bir zat atanmış, daha sonra nizama uyulmadığı gerekçesi ile dava açılıp meşihat Salih Baba'ya verilmiştir.⁴⁸ Bu dönem arşiv belgelerinde tekkenin adı daha çok Sarı baba tekkesi, Sarı Sofu Hüseyin Baba veya Hüseyin Baba tekkesi olarak geçmektedir.

Tekke, sur dışında olması itibariyle gözden ırak izlenimi verse de Karaağaç bölgesi aslında sultan ve maiyetinin yoğun olarak kullandığı bir bölge olmuştur.

45 Işın, "Bektaşîlik," s. 134.

46 Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zaviye ve Hankahlar Hakkında 1199/1784 Tarihli Önemli Bir Vesika," *Vakıflar Dergisi* XIII (1981), s. 589.

47 BOA, C.EV 493, gömlek 24903, (1195/1781)

48 BOA, C.EV 509, gömlek 25727 (1199/1784); BOA, C.EV 473, gömlek 23903 (1214/1800).

Karaağaç bölgesindeki hassa bahçelerinden olan Karaağaç bahçesine her yıl harem-den göç olmakta Sultan da bu göçe iştirak etmektedir.

Bu tekke 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması ile birlikte yıkılmış, şeyhi Vekil İbrahim Baba ve tekkeye bağlı diğer altı Bektaşî dervîşi Birgi'ye sürülmüştür.⁴⁹ Gene tekkeye bağlı Dervîş Yusuf, Dervîş Talib ve Dervîş Ali, tekkede misafir olarak bulunan dervîş Hacı Hasan, Hacı Süleyman, Dervîş Mehdi ve Dervîş Mehmed ile birlikte Amasya'ya sürülmüştür.⁵⁰ Bir diğer misafir Antepli Dervîş Mustafa da Güzelhisar'a gönderilmiştir.⁵¹ Bundan sonra tekke Hasib Baba Dergâhı olarak devam etmiştir.⁵²

Karaağaç tekkesinin kapatılışında el konulan araziler diğer tekkelerle karşılaştırıldığında burasının oldukça büyük bir tekke olduğu izlenimini vermektedir. 1826'da tekkenin el konan arazisi 16.000 zirâ olarak kayda geçmiştir. Bunun 6.000 zirâ arsası II. Bayezid vakfından olup şeyh tarafından zapt olunmuştur.⁵³ Kubbeli ve demir pencereci olarak tasvir edilen dergâh tamamen yıkılmış, fakat pencereler yıkımdan önce sökülmüştür.⁵⁴

Gene 1854 yılına ait bir belge bu Bektaşî tekkesinin de içinde bulunduğu II. Bayezid'e ait vakıf arazilerinin kimlere satıldığına bir tarihçesini bize sunmaktadır.⁵⁵ Buna göre Karaağaç tekkesinin de bulunduğu 10 dönümlük ve 1200 akçe mukataası olan arazi 1826 senesinde Halife el-Hac Ali Ağaya satılmıştır. Bedeli 150 kuruş tapu değeridir. Bu satış esnasında tekkenin Bayezid Baba'nın kontrolünde olduğu ve eşarının 500 kuruşluk muaccelle bedeli ile miriden satıldığı ve bedelin Darphane-i amireye teslim edildiği belirtilmiştir.

Bu bölgede bulunan ve gene II. Bayezid vakfına ait olan ve sınırları Yağhane deresi, Yahudi mezarlığı ve diğer taraflardan da Karaağaç'a giden yol ve bir ana

49 BOA, C.ZB. 46, no. 2282 (1241/1826).

50 BOA, C.ZB. 34, no.1680 (1255/1840).

51 BOA, C.ZB. 2282 (1241/1826).

52 İrene Mélikoff, "L'ordre des Bektaşî après 1826," *Turcica* XV (1993), s. 162-164, 171.

53 16.000 zirâlık arazi toplam yaklaşık 10 dönüm (9,777 dönüm) kadar arsadır. Tabii ki Anadolu'daki bazı tekkelerin büyük araziler üzerinde tarım yapıp bir çiftlik ekonomisi oluşturduğunu, mesela Antalya'daki Abdal Musa Tekkesinin 9500 dönümlük bir arazi-de buğday ve arpa ürettiğini düşünecek olursak bu arsa oldukça küçük kabul edilebilir. Ancak İstanbul içinde bu oldukça geniş bir alandır. Abdal Musa Tekkesinin ekonomik fonksiyonları için bkz. Suraiya Faroqhi, *Anadoluda Bektaşîlik*, s. 95-97.

54 BOA, MAD 9371, no. 406 (1242/1826).

55 VGM, EV.MH 748, no. 177 (1271/1854); BOA, EV.MH 748, no. 178 (1276/1859).

yol ile sınırı çizilen 500 kuruş değerindeki araziyi de tekrardan Halife el-Hac Ali Ağa almış fakat bir sene sonra Ayşe Hatun binti Osman adlı şahsa satmıştır. Daha sonra bu arazi tekrardan el değiştirmiş ve bunun üzerine atanan görevli ve mühendisler tarafından arazinin incelenmesine mahkeme ihtiyaç duymuştur. Oldukça kıymetli olduğu anlaşılan bu arazi daha sonra da birçok kez el değiştirmiş ve bu mülke sahip olmuş kişiler arasında Humbaracı emeklilerinden olan es-Seyyid Ahmed Ağa, Mehmet Azat Ağa b. İbrahim Ağa ve es-Seyyid Derviş Hasan Basri zikredilmiştir.

Erikli Baba, Mehmed Efendi ve Perişan Baba Tekkesi

Perişan Baba tekkesi Yedikule kapısı dışında Kazlıçeşme bölgesinde, bugünkü Zeytinburnu'nda Zakirbaşı Sokağında mahalleye de adını veren çeşmenin yakınında bulunmaktadır.⁵⁶ Arşiv belgelerinde üç zatın ismi birden anılarak bu tekke zikredilir: Mehmet Baba, Perişan Baba ve Eryek veya Erikli Baba. Tekkede yapılmış sözlü tarih çalışmasında, orada kabri bulunan Eryek Baba'nın İstanbul'un fethine katılmış olan Ahi, Kalenderi veya Abdalan zümrelerinden olduğunun kabul edildiği ve kış günü erik bulmasıyla anıldığı tespit edilmiştir.⁵⁷ Eryek Baba'nın mezarında iki devşirme sütunu bulunmaktadır. Tekkenin kurucusu olmasından ziyade daha sonradan Bektaşî tekkesinin hatırasına sahip çıktığını düşünmek daha yerinde olacaktır. Bahsi geçen Mehmet Baba ise tekkede kabri bulunan Seyyid Mehmed Baba'dır (ö. 1214/1799-1800), ondan önce meşihat görevinin Ahmed Baba'da (ö. 1787) olduğu anlaşılmaktadır.

Her sene tekke yönetimini temsilen bir dervişin Kırşehir'deki Hacı Bektaş Tekkesi'ne gönderildiği bilinmektedir, fakat bu uygulamanın ne zaman başladığına dair bir bilgi yoktur.⁵⁸ Fakat bulunduğu yer olan Yedikule Hisarı'nın yeniçerilerin başlıca görev mevkilerinden biri olması itibarıyla ocakla ilişki sonucu burada kurulmuş olduğu düşünülebilir.⁵⁹

56 Baha Tanman, "Perişan Baba Tekkesi," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* 6 (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994), s. 242.

57 Nicolas Vatin ve Thierry Zarcone, "Le tekke bektachi de Kazlıçeşme: I. Étude historique et épigraphique," *Anatolia Moderna- Yeni Anadolu* VII (1997), s. 79-109, 80.

58 Thierry Zarcone, "Les couvents Bektachis d'Istanbul," der. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadj' Bektach* içinde (İstanbul: İsis, 1995), s. 205.

59 Baha Tanman, "Perişan Baba Tekkesi," s. 242.

Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasıyla yıkım emri verilmiş olan bu tekkenin II. Beyazid vakıflarından olduğu tutanaklarda belirtilmiştir.⁶⁰ Mehmed Efendi tekkesi ve binası yıkılmış, türbesi yıkılmamıştır. Etrafı taş duvarla çevrilip yıkıldığı belirtilen belgede yıkım sonrası kalan 390 zirâ arsanın müzayede ile 400 kuruşa Nuri adında bir kişiye satıldığı belirtilir.⁶¹

Tekkenin yeniden canlandırılması el-Hac Mehmed Perişan Baba (ö. 1866) döneminde gerçekleştirilmiştir.⁶² Halefi olan Seyyid Hafız Mustafa Baba ise tekkenin büyümesi ve daha aktif olmasında daha da etkili olmuştur. Seyyid Hafız Mustafa Baba tekkeye 1000 kuruş ve bir menzil vakfederek türbedarlığına getirilmiş, bundan sonra da tekke 1925'te kapatılmasına kadar faaliyetlerini sürdürmüştür.⁶³ Baha Tanman'ın tekkenin mimarisi hakkında yaptığı ayrıntılı çalışmasında göstermiş olduğu konak fotoğrafı ve planın Seyyid Hafız Mustafa Baba'nın vakfettiği menzile ait olması muhtemeldir.⁶⁴ Seyyid Hafız Mustafa Baba'dan sonra türbedarlığa getirilmiş bizim tespit edebildiğimiz şeyhler tevcih tarihleri ile şöyledir: Hacı İbrahim (20 Muharrem 1293/16 Şubat 1876), Hafız Mehmed Nureddin Efendi bin Hasan (24 Şaban 1316/7 Ocak 1899), Hacı Hamdi Efendi (2 Receb 1321/24 Eylül 1903).⁶⁵

Şehidlik Tekkesi

Mahmud Baba tekkesi olarak da bilinen bu tekke, Rumelihisarı'ndaki Şehitlik bölgesindedir. Bugün Boğaziçi Üniversitesi'nin sınırları içerisinde bulunmaktadır. Bilinen en eski postnişini Ali Baba'dır (ö. 1771). Mezar taşında 'tarik-i abdalardan Ali Baba şeklinde kayıt vardır.⁶⁶ 18. yüzyıl sonunda dahi Ali Baba'nın bir Rum Abdalı olarak anılması ilgi çekicidir. Bu tekke, Bektaşî tarikatının Rum Abdallarının mirası üzerinde oluştuğu tezinin doğruluğunu bize gösterir. Kuruluş

60 BOA, MAD 9371, no. 406 (1242/1826).

61 BOA, MAD 9371, no. 406 (1242/1826).

62 Mezar taşındaki yazının çevirisi ve görüntüsü için bkz. Vatın ve Zarcone, "Le tekke bektachi de Kazlıçeşme," s. 90-91.

63 EV.MKT.CHT 402, no. 145.

64 Baha Tanman, "Le tekke Bektachi de Kazlıçeşme; II. Emplacement, Architecture et Décoration," *Anatolia Moderna- Yeni Anadolu* VII (1997), s. 111-126.

65 EV.MKT.CHT 402, no.145; EV. MKT.CHT 697 (1261/1845), no. 215; EV.MKT. 782, no. 135 (1265/1849); VGM 887, no. 244; VGM 892, no. 108.

66 Işın, "Bektaşilik," s. 133.

tarihine dair birçok rivayet bulunmasına rağmen tam olarak ne zaman kurulmuş olduğu tespit edilememiş bir tekkedir.

Bu rivayetler Şehidlik bölgesinin tarihçesi ile de örtüşmektedir. İstanbul'un fethinden önce fetih lojistiği ve altyapısının oluşturulabilmesi için Sultan II. Mehmed 1452 yılında üç bin kadar işçi ve usta ile bu bölgede Rumelihisarı'nı yaptırmıştı. Bir inanışa göre, Osmanlı işçi ve askerleriyle yerli halkın çatışmalarında ölenler Şehidlik tekkesi mezarlığına defnedilmiştir. Evliya Çelebi'ye göre ise bu definler hisarın inşasından önce Osmanlıya ait olan bu bölgede bulunan bağlardan izinsiz üzüm yiyen Rumlarla bağcılar arasındaki çatışmalar sonucu olmuştur. Bir diğer rağbet gören rivayet ise mezarlığın fetih esnasında ölen şehidler için oluşturulduğudur ki bu da tekkenin kuruluşunu fetihle ilişkilendiren bir kanıdır.⁶⁷

Bu tekkenin İstanbul'un fethinden önce burada Rumelihisarı yapılırken kurulmuş olduğuna dair bir görüş vardır. Belgelerle desteklenmiş olmamasına rağmen tekke mezarlığında bulunan altı mezar taşı fetih dönemi ve öncesi tarihleri işaret eder ki bunlardan bir tanesi de 855/1451'de vefat etmiş Şeyh Bedreddin isimli bir dervişe aittir. Bu dervişin meşhur Akşemseddin'in müridlerinden ve İstanbul'un alınması için Fatih Sultan Mehmed'e eşlik edenlerden olduğu düşünülmektedir.⁶⁸ Fakat Edhem Eldem'in mezar taşları üzerinde yaptığı derin çalışma bu taşın 19. yüzyılda yapılmış olduğunu ispatlamıştır. Eldem, Şeyh Bedreddin için böyle bir mezar taşının yaptırılmış olmasını bir geleneği icat etme çabası olarak yorumlar.⁶⁹

Tekke hakkında 16. ve 17. yüzyıllara ait hiçbir belge ve bilgi yoktur. Evliya Çelebi'nin *Seyahatname'sinde* de bahsi geçmemektedir. Bu döneme ait mezar taşları tekke mezarlığında tespit edilememiştir. Tekke ile ilgili belgelerin 18. yüzyıl sonlarına ait olması bir muamma oluşturuyorsa da o tarihe kadar henüz kurulmamış olduğunu düşünmemek gerekir. Kapatılma kayıtlarına düşülen bir nota göre tıpkı Karaağaç ve Mehmed Efendi tekkeleri gibi II. Bayezid vakıflarından kabul edilerek işlem görmüştür.⁷⁰ Bu ise tekkenin kadim tekkelerden olduğunu düşünmemize yol açmaktadır.

67 Günay Kut ve Edhem Eldem, *Rumelihisarı Şehidlik Dergahı Mezar Taşları* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010), s. 15-19.

68 Zarcone, "Les couvents Bektachis d'Istanbul," s. 207.

69 Edhem Eldem, *Death in Istanbul: Death and Its Ritual in Ottoman-Islamic Culture* (İstanbul: Ottoman Bank Archives and Research Centre, 2005), s. 156; Kut ve Eldem, *Rumelihisarı ve Şehidlik Dergahı*, s. 25-30.

70 VGM 577, no. 33 (1331/1913)

Tekkenin bilinen şeyhleri mezar taşlarının incelenmesi sonucu, Derviş Ali Baba (ö. 1766-67), Mustafa Baba (ö. 1770-71) ardından kardeşi Ahmed Baba (ö. 1783-84), ve Mahmud Baba (ö. 1860-61) olarak, büyük bir olasılıkla sunulmuştur.⁷¹ 1826'da dergâhın kapatılması Şeyh Mahmud Baba'nın meşihat dönemidir. Mahmud Baba yıkım esnasında Kayseri'ye sürülmüştür.⁷² Tekkenin olduğu bölge ve beş odalı hareme mahsus bir ev de yıkılmıştır. Yıkım tutanağında geçen bilgiye göre bunun haricinde Sultan Bayezid vakfına ait olan Rumelihisarı'nın arka taraflarına doğru uzanan 88 dönüm bağ ve tarlayı tekke şeyhi satın almıştır. Bunun on dönüm miktarı tekkeye vakfedilmiş ve zaviyedarlığı da evlad-ı evlada şart kılınmıştır.

Durmuş Dede Tekkesi

Kadim tekkelerden kabul edebileceğimiz sonuncu tekke ise idari olarak Galata'ya tâbi, Rumelihisarı'nda olduğu bilinen ve 17. yüzyıla kadar mevcudiyetini ispat edebildiğimiz Durmuş Dede tekkesidir. Evliya Çelebi Rumelihisarı'nın kible yönünde dedenin büyük bir asitanesi olduğunu söyler ve 'Fukara-yı Bektaşiyandan türbedarların ve çerag ve tabl-ı kudümleri ile araste bir nazargahtır' diye tarif eder. Evliya, Durmuş Dede'nin Karadenizi Tuna'ya bağlayan Akkırman'dan olduğunu gençliğinde İstanbul'a getirtilip Rumelihisarı'nda çalıştığını söyler. Burada kerametleriyle birçok gemiye yardım ettiğine inanılır.⁷³ Rumelihisarı'ndaki bu tekkeye tespit edebildiğimiz en eski atama 1084/1673 senesinde yapılmıştır.⁷⁴ Tekke, hisar ile sahil tarafında Kayalar mezarlığı arasındadır.⁷⁵ Bir diğer kaynak ise onu Gülşeni tarikatından kabul etmiştir.⁷⁶ Günümüz araştırmacıları da Gülşeni tarikatından Şeyh Hasan Zarifi Efendi (ö. 1569) tarafından kurulduğu ve 18. yüzyıl ortalarında Halveti-Cerrahi tarikatına geçmiş olduğunu belirtmektedir.⁷⁷

71 Kut ve Eldem, *Rumelihisarı ve Şehidlik Dergahı*, s. 40.

72 Mesut Ayar, *Bektaşilikte Son Nefes*, s. 43.

73 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini*, der. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, c. 1 (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), s. 196. (Bundan sonra *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*)

74 VGM 438, no. 64.

75 Baha Tanman, "Durmuş Dede Tekkesi," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, III, 106-7.

76 Ayvansarayi Hüseyin Efendi, *Hadikatü'l-Cevami*, c. 2 (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1281), s. 126.

77 Tanman, "Durmuş Dede Tekkesi," s. 106; Fatih Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), s. 112-115.

Vakfın vakfiyesi kayıptır. 1894'te zaviyedarlığına atanmış olan Mehmed Eşref Efendi, atamadan bir sene sonra arzuhal ile II. Mahmud zamanında vakfın icare bedelinden Durmuş Dede evkafının gelir bedelinin ne olduğunun tespitini istemiş, fakat dönemin Senedat İdaresi, defter derkenarlarını araştırdığını ve vakfiyesinin kayıtlarda bulunmadığını belirtmiştir.⁷⁸

Şahkulu Sultan Tekkesi

Üsküdar Merdivenköy'deki Şahkulu Sultan Dergâhı bilinen en eski dergâhlardan bir tanesidir. Kayıtlarda Nerdibanlı köyü olarak geçmektedir. Paul Dumont ve Béatrice Saint Laurent'in dikkat çektiği üzere Şahkulu Sultan tekkesi tıpkı Rumelihsarı'ndaki Şehidlik ve Eyüp'teki Karyagdı baba tekkeleri ve hatta Balkanlar'daki diğer Bektaşî tekkeleri gibi doğanın içine kurulmuş bir tekkedir. Şahkulu tekkesinin yansıttığı bir diğer özellik ise Bizans kültürünün olduğu yerlere yerleşmiş ve zirai faaliyetleri ile manastır hayatını andıran bir yaşamı bu tekkelerde kurmuş olmasıdır.⁷⁹ Bu dergâhın İstanbul'un fethine veya daha önceki kuşatmalarına katıldığı söylenen Horasan Erenlerinden Şah Sultan'a ait olduğu rivayet edilmektedir. Gene Horasan'dan Anadolu'ya yolculuğu esnasında kendisine eşlik ettiğine inanılan Sancaktar Baba, Gözcü Baba, Yörük Baba, Mah Baba ve Gül Baba, Şahkulu Sultan zaviyesi arazisinde defnolunmuştur.

Bazı Osmanlı tarihçileri Şahkulu'nun II. Bayezid dönemine rastlayan 1511'deki Şah İsmail taraftarı bir ayaklanmanın lideri olduğunu düşünmektedir. Bu tekkede bulunan mezar taşlarındaki bilgilerden yola çıkarak tekkenin bilinen en eski babası Mustafa Baba'dır (ö. 1682). Diğerleri Yusuf Baba (ö. 1685), Mürşid Ali Baba (ö. 1697), Hacı Feyzullah Efendi (ö. 1761), Mahmut Baba (ö. 1793), İsmail Baba (ö. 1796), Ali Baba (ö. 1813), Ahir Mehmet Baba (ö. 1850).⁸⁰ Tekkeye bağlı Şahkulu ve Abaza Çavuş 17. yüzyılın önemli dervişlerindendir. Abaza Çavuş Sultan Ahmed'in hizmetinde çavuşluk ve ulaklık yapmış bir veli olup türbesi bu tekkede

78 BOA, EV.MKT 2201, no. 49 (1311/1894); BOA, EV.MKT 2201, no. 50 (1311/1984).

79 Paul Dumont ve Béatrice Saint Laurent, "Le complexe du tekke Bektaşî de Merdivenköy," *Anatolia Moderna* II (1991), s. 76-77.

80 Burhan Kocadağ, *Şahkulu Sultan Dergâhı ve İstanbul Bektaşî Tekkeleri* (İstanbul: Can Yayınları, 1994), 44-45; Şahkulu Sultan tekkesine ait mezarlık üzerine yapılmış ayrıntılı çalışma için bkz. Jean-Louis Bacqué-Grammont, "Contribution à l'étude des cimetières: Note sur la typologie des stèles," *Anatolia Moderna* II (1991), s. 44-47.

bulunmaktaydı.⁸¹ Bu iki dervişin kabrinin Şahkulu tekkesinde bulunması 18. ve 19. yüzyıllarda tekkeye çok yoğun bir ziyaretçi akınının doğmasına yol açmıştır.⁸² Tekkeyi ziyareti sırasında vefat edip tekke mezarlığına gömülen kişilerin mezar taşları göstermiştir ki tekke çoğunlukla Anadolu'dan, Trakya'nın doğusundan, Sırbistan, Makedonya, Yunanistan ve Arnavutluk'tan ziyaretçiler almıştır.⁸³ Tekke mezarlığında yapılmış olan prosopografik çalışma sonucunda ortaya çıkan üst rütbeli (ağa, bey ve efendi gibi) birçok kişinin tekke ile ilişkili olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak mezar taşları çoğunlukla 19. ve 20. yüzyıllara ait olup daha önceki dönemlerden günümüze ulaşmış olanlar çok daha azdır.⁸⁴ Tekke Ahir Mehmed Baba'nın meşihat döneminde, Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılmasıyla birlikte kapatılmış ancak kısa bir süre sonra Ali Baba (ö. 1849) tarafından ikinci defa kurulmuştur.

Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasından sonra durgun bir döneme girmiş olan dergâhı yeniden canlandırmak amacıyla Mehmet Hilmi Dede Baba harekete geçer ki buna yeni bir vakıf kurulması da dahildir. 1331/1913 tarihinde kaydedilen vakfiyesine göre Sancaktar baba, Gözcü Baba, Yörük Baba, Mah Baba ve Gül Baba'nın kabirlerinin bulunduğu vakfa ait araziler zaman içerisinde gasp edilmiş ve zaviyenin kontrolü dışında kalmıştır. Bu sebeple Mehmet Ali Hilmi Dede Baba gasp edilen araziden satılanların değeri neyse alıp zaviyeye tekrardan katabilmek için bir takım emlak ve arazilerini vakfetmiştir. Bu canlandırma sonucunda bir dizi ev, bahçe ve işyeri açılmış, genişletilen arazilerde sebze, meyve ve ipek böceği yetiştirilmiştir.⁸⁵ Günümüze kadar ulaşmış binaların bulunduğu geniş arazisi ve meydan evi ile İstanbul'un en ilgi çekici dergâhlarından biridir.⁸⁶ 1826'da bu dergâhın şeyhinin oturduğu bina hariç tüm binalarının yıkıldığı göz önüne alınacak olursa bu meydan evi Mehmet Ali Hilmi Dede Baba zamanında yaptırılmış olabilir.

81 Lucy Mary Jane Garnett, *Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), s. 71.

82 Raymond Lifchez, "The Lodges of Istanbul," der. Raymond Lifchez *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey* içinde (Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1992), s. 117.

83 Thierry Zarcone, "Merdivenköy el la géographie bektachie de l'Empire ottoman," *Anatolia Moderna* II (1991), s. 37-38.

84 Jean-Louis Bacqué-Grammont, H.P Laqueur ve Nicolas Vatin, "Corpus de Stalae Turcicae V," *Anatolia Moderna* II (1991), s. 129.

85 VGM 577, no. 33 (1331/1913)

86 Mimari değerlendirmesi için bkz. Lifchez, "The Lodges of Istanbul," s. 73-130.

Karaca Ahmed Sultan Tekkesi

Karaca Ahmed Sultan Tekkesi Üsküdar'dadır. Eski tekkelerden olup Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde yerini almıştır. Tekkede medfun olan Asmani Dede tarik-i Yesevi'den olarak tarif edilmiştir. Asmana bakıp söylediklerinin çıktığı rivayet edilir. Yavuz Sultan Selim, İran seferine çıkarken Sultan Gavri ile çatışıp kazanacağını öngörmesi ile ün salmıştır.⁸⁷ Tekkenin sözlü geleneğinde ise Karaca Ahmed Sultan'ın Orhan Bey zamanında Bizans'a karşı savaşmış Horasan erenlerinden olduğu kabul edilmektedir.⁸⁸ Türbenin mezarlığında atının mezarının bulunduğu iddiası ise göçebe Türk-Moğol kültürünün tekke geleneğindeki tesirini gösterir.⁸⁹

Bu kuruluş rivayeti ile Karaca Ahmed Sultan tekkesinde de başka tekkelerde gördüğümüz "gelenek icadına" gidildiğini görüyoruz. Şu zamana kadar bahsettiğimiz tekkelerin hemen hepsi bir şekilde İstanbul'un fethiyle tarihini ilişkilendirmiştir. Dahası fetih esnasında İstanbul'da bulunan Horasan erenleri, Rum Abdalları veya Yesevi dervişlerini kurucu şeyh kabul etmiştir. Böyle bir geçmişi benimsemek tekkeye kutsiyet ve meşruiyet kazandırmaktadır. Oysa son yapılan çalışmalar Bektaşî tarikatının bu tariklerin şeyhlerini sonradan kendisine silsile olarak kabul etmiş olduğunu bize göstermektedir. İstanbul'daki tekkelerin de tarikatın genelinde görülen bu yönelimi takip ettiği söylenebilir.

Karaca Ahmed Sultan'ın Üsküdar'daki türbesi Gülfem Hatun (ö. 1561) tarafından yaptırılmıştır.⁹⁰ 19. yüzyıla ait bir arşiv belgesinde ise Karaca Ahmed Sultan zaviyesi ve türbesinin Atik Valide Sultan evkafından olduğu açıkça belirtilmiştir.⁹¹ Atik Valide Sultan, III. Murad'ın annesi Nurbanu Valide Sultan'dır (1525-1583). Nurbanu Valide Sultan 1570-79 yılları arasında Mimar Sinan'a Üsküdar'da bir külliye yaptırmış, bu külliyenin vakfiyesi 1582 tarihinde düzenlenmiştir. Nurbanu Sultan bundan bir sene sonra vefat etmiştir.⁹² Nurbanu Atik Valide Sultan vakfı üzerine yapılmış bir

87 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, I, s. 205.

88 Mehmet Yaman, *Büyük Türk Akıncısı-Evliyası-Hekimi Karaca Ahmed Sultan Hazretleri* (İstanbul: Karaca Ahmed Sultan Türbesini Koruma Derneği Yayınları, 1989), s. 15-16.

89 Yaman, *Türk Akıncısı*, s. 86-87.

90 Yaman, *Türk Akıncısı*, s. 77.

91 BOA. EV.MKT.CHT 445, no. 14 (1315/1898).

92 Nurbanu Sultan ve Atik Valide Sultan Külliyesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Nina Ergin, "Taking Care of Imarets: Repairs and Renovations to the Atik Valde Imareti Istanbul, circa 1600-1700," der. Nina Ergin, Christoph K. Neumann, Amy Singer, *Feeding People, Feeding Power: Imarets in the Ottoman Empire* içinde (İstanbul: Eren

yüksek lisans tezi vakfın 998/1589-90, 1007/1598-99 ve 1080/1669-70 tarihli muhasebe defterlerindeki gelir ve giderleri ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiştir. Ancak gerek vakfiyede gerekse muhasebe defterlerinde Karaca Ahmed Sultan zaviyesi adı zikredilmemektedir.⁹³ Karaca Ahmed Sultan türbe ve zaviyesine bir nakit aktarımı tespit edilememiş olmakla beraber elimizdeki belgeler bizi bu tekkenin 16. yüzyılın ikinci yarısında bir vakıf haline geldiğini, III. Murad'ın kadın akrabaları tarafından ihya edildiğini söylemeye izin vermektedir. Zira türbenin iç kapısındaki bir kitabede gene III. Muradın yakınlarından bir kadının 1594'te Karaca Ahmed Sultan tekkesi ve türbesini onarıp kitabenin yazılı olduğu kapıyı yaptırdığı yazılmıştır.⁹⁴

Karaca Ahmet Sultan tekkesinin Yeniçeri Ocağı'nın kapatıldığı sırada herhangi bir muameleye uğradığına dair bir kanıt yoktur. Ne kapatma, ne sürgün, ne de şeyhliğine Nakşibendi şeyhlerinden birinin atandığına dair bir belge görülmemiştir. Tekkenin bu dönemde de faaliyetine devam ettiği anlaşılıyor.

İstanbul'daki Bektaşî tekkeleri hakkında çok nadir olarak ekonomik faaliyetlerini yansıtan belgeler de bulunmaktadır. 1857 yılının Haziran ayına ait bir belge bu açıdan oldukça değerlidir. Belge Karaca Ahmed Sultan vakfı mülkünden olan ve türbe arazisi içinde bulunan bir taş dükkânı hakkındadır. 40 akçe kira bedeli olan bu dükkânın gediği Hacı Mehmed b. Mustafa'ya aittir. Vefatından sonra gedik hakkının dört oğlundan birine verilmesi için yapılan başvuru kabul edilmiştir. Tekkenin diğer kaynaklarını bilmemekle beraber sınırları içerisinde mevcut dükkânın işletildiğini buradan öğreniyoruz.⁹⁵ Tekkeye ait başka dükkânlar olup olmadığını bilmiyoruz, fakat türbenin civarında Üsküdar ahalisinin işlettiği dükkânların olduğunu göz önünde bulundurursak tekkenin halkın kiraladığı başka dükkânlarının da olma ihtimali vardır.⁹⁶ Bir diğer gelir kaynağı olarak türbenin civarındaki kabristanın koruculuğu görevi görünmektedir.⁹⁷

Yayınları, 2007), s. 151-167; Pınar Kayaalp-Aktan, "The Endowment Deed of the Atik Valide Mosque Complex: A Textual Analysis," *Feeding People, Feeding Power: Imarets in the Ottoman Empire*, s. 261-273; Ömer Düzbakar, "Charitable Women and Their Pious Foundations in the Ottoman Empire: The Hospital of the Senior Mother, Nurbanu Valide Sultan," *JISHIM* 5 (2006), s. 11-20.

93 Tijen Sabırlı, *Vakfiyesi ve Muhasebe Kayıtları Işığında Nurbanu Atik Valide Sultan Vakfı*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (İstanbul Üniversitesi, 2012), özellikle s. 59-82.

94 Sabırlı, *Atik Valide*, s. 82-83.

95 BOA, EV.MH 644, no. 83 (1273/1857).

96 BOA, EV.MKT 120, no. 173 (1277/1860).

97 BOA, EV.MKT.CHT 598, no. 64 (1260/1844).

Yarımca Baba Tekkesi

Gene Üsküdar'da bir diğer önemli tekke Öküz Limanı veya Paşa limanı bölgesindeki Yarımca Baba tekkesidir. Kurucusu olan Yarımca Baba'nın hayatı veya ne zaman yaşadığı bilinmemektedir. Fakat tespit ettiğimiz 'kuyud-u vakfiye' kaydı düşünülen bir belgede "kuyud 1027/1617-18" ibaresi geçmektedir. Bu da Yarımca Baba tekkesi vakfının ilk bu tarihte kayda girildiğini düşündürmektedir.⁹⁸ Tekkenin arşiv belgelerinde Paşa Limanı, Yarımca Baba, Yarımcaşabaş Baba veya Kelleci Bali Tekkesi olarak geçtiği tespit edilmiştir.

Ilıca deresinin yakınlarında olduğu beyan edilir.⁹⁹ Evliya Çelebi bu tekkeyi Öküz Limanında Kaya Sultan yalısı dibinde küçük bir asitane olarak anlatmıştır.¹⁰⁰ Tekke 1826'da kapatılmış o dönemde meşihatı sürdüren Ahmed Baba müridleri ile birlikte Hadim'e sürülmüştür. Daha sonra tekke Nakşibendi ve Kadiri ayinlerinin yapıldığı bir dergâh olarak açık tutulmuştur. Bu dönemde kendilerine tahsis olunan taamiyelerle geçinemeyecek durumda olduklarını ve 100 gurusu taamiyenin arttırılmasını isteyen arzuhallerinden dergâhın ekonomik olarak da sıkıntılı bir süreçten geçtiği düşünülebilir.¹⁰¹ Bu istek üzerine tekkeye Hamidiye imaretinden fodula bağlanmıştır.¹⁰² Bir keşif defterine göre, gene bu dönem içerisinde tamirat gördüğü ve bu esnada camisinin de onarıldığı belirtilmektedir.¹⁰³ Bu cami hakkında bir bilgi bulunmamakla beraber 1826'dan sonra yaptırılmış olması muhtemeldir. Bu tekke ile ilgili tespit edebildiğimiz bir diğer önemli bilgi ise 1873/1290 yılında Ocak-ı mülga vakfından, yani kaldırılmış Yeniçeri Ocağı'nın vakfından ferağ eden bir araziden 24 kuruş gelir aldığıdır.¹⁰⁴ Bu belge değişik vakıflara ferağ edilmiş malların bir listesidir. Bu tip tek sayfalık vesikalar Evkaf kalemine ait arşivde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Belge bu tekkenin mülga Yeniçeri Ocağı ile bağının olduğunu gösterse de bunun boyutları hakkında bize yeterli bir bilgi vermekten uzaktır. Mülga ocak vakfının mallarına el konulduğunu ve bunların Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye ordusunu finanse etmek için kullanıldığını biliyoruz.

98 BOA, EV.MKT.EVM 38, no. 123 (1330/1912)

99 BOA, EV. MKT. EVM 38, no. 122 (1330/1912); BOA, EV.MKT.EVM, no. 123 (1330/1912); BOA, EV.MKT. EVM, no. 127 (1330/1912); BOA, EV. MKT.EVM, no. 132 (1330/1912).

100 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, c. 1, s. 203.

101 BOA, EV.THR 129, no. 9 (1257/1841).

102 BOA, EV.BKB 106, no. 100 (1257/1841).

103 BOA, EV.MH 64, no. 120 (1257/1841).

104 BOA, EV.MH 2409 no. 89 (1290/1873).

Bu el koyma esnasında bazı malların vakıflara intikal ettirildiği düşünülebilir. Zira başka evraklarda da kurum veya kişi vakıflarının bu mülga vakıf arazilerinden ferağen bedel aldığı arşiv belgeleri arasındadır.

Müsliman Dede Zaviyesi

İbrahim Paşa nahiyesinde Balaban Ağa mahallesinde kurulmuş küçük bir Bektaşî zaviyesidir. Vakfiyesinde zaviyeye bitişik olan iki tahtani bir fevkani evi Müsliman Dede kendine vakfetmiş daha sonra da Hacı Bektaş oğlu Mahmud'a ve daha sonra onun oğullarına kalmasını istemiştir. Ancak bu oğullar tükendikten sonra mülkünün Hacı Bektaş Ocağı'na kalması kaydedilmiştir.¹⁰⁵ Buradan anlaşılıyor ki, vakfedilen konut aslında bir kişisel mülk olarak geçmekte tekkenin mülkü olmamaktadır. Faroqhi bu tip kişiselleştirilmiş vakıf mülklerine bir örnek de Ankara'dan göstermiştir.¹⁰⁶ Bunu, II. Bayezid dönemi tarikat teşkilatının merkezileştirilmesi ekseninde düşünecek olursak, mülk gelirlerini Kırşehir'deki merkezden ziyade kendi bünyelerinde tutabilmeleri için geliştirilmiş bir yöntem olarak görmek mümkündür. Belirtildiği üzere kapatılma esnasında el konan tekke mülkleri ise diğer tekke vakıflarından ayrı tutulmuş ve onların mülkleri mîrî tarafından zapt edilmiştir.¹⁰⁷

Bazı hallerde vakfedilen ve sonradan Hacı Bektaş ocağına bırakılacağı şart koşulan mülklerin bir zaviye ile ilgisi bulunmamaktadır. Örneğin Aksaray çarşısı civarında bulunan Derviş İvaz b. İlyas vakıf olarak bir ev, bir ahır ve muhteviyatı ve iki dükkânı önce evladına sonra Hacı Bektaş'ın oğlu Mahmud Çelebi ve onun evladına bırakmış, nihayetinde de Hacı Bektaş ocağına vakfetmiştir. Vakfiye 891 tarihli olup 1009/1600 yılında halen Hacı Bektaş ocağına devretmemiş ve İstanbul vakıf tahrir kayıtlarına geçmiştir.¹⁰⁸ Bu bir çeşit hayır amaçlı da olabilir. Bu tip kısa soluklu ve zaviyesi olmayan vakıfların arşiv belgelerine yansımamış olmasına rağmen örneklerinin daha fazla olduğu düşünülebilir.

Büyük ve kadim Bektaşî tekkelerinin yanı sıra İstanbul'da başka Bektaşî tekkelerinin de bulunduğu belgelere yansımaktadır; ancak bunlar hakkında yeterli

105 Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli* (İstanbul: Baha Matbaası, 1970), s. 153.

106 Faroqhi, "The Tekke of Hacı Bektaş," s. 192.

107 BOA, HAT 293, no. 17453 (1241/1826)

108 Mehmet Canatar, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 1009 (1600) Tarihli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2004), s. 506.

bilgi yoktur. Arşiv çalışmalarımızdan tespit edebildiğimiz tekkeler Bandırmalıza-
de Haşim Efendi Tekkesi ve Şeyh Ahmed Kartal zaviyesidir. Bunlardan özellikle
Kartal Baba tekkesi literatürde varlığı kayda geçmemiş bir tekkedir. Belgeler en
erken 18. yüzyıla kadar gidiyor olmasına rağmen daha erken dönemde kurulmuş
olma olasılığı yüksektir. VGM Arşivlerinden tespit ettiğimize göre bu tekke Üskü-
dar Pazarbaşı'nda bulunmaktadır. Aynı mahalde bulunan Kıncı Baba tekkesinin
aksine 1826'dan sonra da faaliyetine devam etmiştir.¹⁰⁹ Bandırmalıza-
de Haşim Efendi'nin (1718-1782) Bektaşî tekkesi de Yeniçeri Ocağı kaldırıldıktan sonra var-
lığına devam etmiş bir tekkedir, fakat kurduğu zaviye kısa bir süre sonra Celvetiye
tarikatına katılmıştır.¹¹⁰

Mürüvvet Baba Tekkesi

Önemli görülen bir diğer tekke ise Üsküdar'da Kasım Ağa mahallesinde bulu-
nan Mürüvvet Baba tekkesidir. Ne zaman kurulduğuna dair hiçbir veriye ulaşama-
dığımız bu tekkenin kapatılışı hakkında daha fazla bilgiye sahibiz. Tekke 1826'da
birçoğu gibi kapatılmış Şeyhi Mustafa Baba Tire'ye sürülmüştür.¹¹¹ Kapatıldığı
esnada arazi olarak büyüklüğü 3368 zirâ (yaklaşık 2 dönümdür).¹¹² Derviş Musta-
fa Baba'nın Üsküdar'da Eski Valide'de Arakiyeci el-Hac Mehmed mahallesinde bir
kapı ağası bostanı gediği vardır ve yıkım esnasında bu bostana ve içindeki eşyalara
da el konulmuştur. Bostandaki meyvesi ve bir bargirinin Seyyid Halil efendiye
devredildiği belgede belirtilmiştir. Bu ürünün değeri 500 kuruştur. Dolayısıyla
çok da büyük bir bostan olduğunu düşünmemek gerekir.¹¹³

Gene bir önemli belge Hasluck'un İstıranca'da olduğunu iddia ettiği bir
Bektaşî tekkesi hakkındadır. Evliya Çelebi bu tekkeden bahsederken "İstıranca
dağlarında bir oda yeniçeri avcıları ile beraber bir asitane-i bektâşîyan da vardır"
der.¹¹⁴ Bu tekke hakkında hiçbir belgeye ulaşılmasından ötürü tarihçiler bu
tekkenin varlığına halen şüpheyle yaklaşmaktaydılar. Araştırmamız sırasında bu
tekkenin varlığını ispatlayan bir belgeye ulaşılmıştır. Belge tekke postnişini derviş

109 BOA, EV. MH 2084, no. 375 (1296/1879); BOA, EV.MKT 3182, no. 119 (1323/1906).

110 Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayi ve Celvetiye Tarikatı* (İstanbul: Marmara Üniver-
sitesi, 1980), s. 242-45.

111 Ayar, *Bektaşilikte Son Nefes*, s. 43.

112 BOA, MAD 9731 (1242/1826).

113 BOA, EV. D 38565, no. 836 (1257/1842).

114 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, c. 1, s. 485.

Hasan'ın bir başka derviş ile olan husumetinin kayıtlara yansımaları üzerindedir.¹¹⁵ 1174/1760 tarihli bu belge bize İstıranca dağlarında bulunan Çatalca kazasının Özili(?) karyesinde Durbalı(?) ismiyle tanınmış bir Bektaşî tekkesinin varlığını tesciller.¹¹⁶ Tabii kuruluşunun bu tarihten daha öncelere dayandığı aşikardır. Bu bölge civarında bulunmuş bir Bektaşî mezar taşı Ağlamış Ahmed Baba'ya (1240/1824-25) aittir.¹¹⁷

Sonradan Kurulmuş Tekkeler

Karyağdı Baba Tekkesi

Eyüp'te İdris Köşkü civarındaki Karyağdı Baba Tekkesi, eski İstanbul tekkelere aittir. İdris Köşkü, Evliya Çelebi'den öğrendiğimiz kadarıyla Bayramiye tarikatından Şeyh İdris tarafından yapılmıştı.¹¹⁸ Günümüzde tekke İdris Köşkü mevkiinde Karyağdı Sokağı ile Ballı Baba Sokağı'nın (eski adı Bali Baba) birleştiği yerdedir. Piyer Loti kahvesinin biraz ilerisinde olup alt tarafında 1624 senesinde yıkılmış Dolancı Derviş Mehmed Efendi Mevlevihanesi, yukarı tarafında da büyük kar kuyuları bulunmaktaydı.¹¹⁹ Eyüp mahallesinin en yüksek tepesinde yerleşim alanlarından uzak bir tekkedir.

Karyağdı Baba Tekkesinin *Hadikatü'l-Cevami'*de kurucu şeyhi es-Seyyid Mehmed Ali Baba'nın İstanbul fethine katılmış Horasan erenlerinden olduğu söylenmiştir. Hâlâ tekke kabristanında bulunan mezar taşında Horasani elifi tac

115 VGM 2381, no. 46 (1174/1760).

116 Prof. Machiel Kiel bir başka Durbalı Sultan Tekkesi'nin Yunanistan'ın Teselya şehrinin doğusunda kalan Çatalca kasabasında bulunduğunu Osmanlı arşiv belgelerinden tespit etmiştir. Bu tekke ile bizim tespit ettiğimiz İstıranca dağlarında bulunan tekkenin ilişkisi bilinmemektedir. Machiel Kiel, "Durbalı Sultan Resurrected?: Some Remarks on Recent Developments Around the Bektashi Tekke of Durbalı Sultan near Pharsala-Thessaly/Durbalı Sultan Yeniden Ortaya mı Çıkıyor?: Tesali Yakınındaki Bektaşî Tekkesi Durbalı Sultan Civarındaki Son Gelişmeler Üzerine Bazı Açıklamalar," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 52 (2009), s. 53.

117 Bilgin Turnalı, Esin Yücel "Ağlamış Baba," *İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi I*, s. 329-30.

118 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, I, s. 170; Şeyh İdris hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nihat Azamat, "İdris-i Muhtefi," *DİA*, 21 (2000), s. 489-91.

119 Mehmet Nermi Haskan, *Eyüp Tarihi* (İstanbul: Türk Turing Turizm İşletmeciliği Vakfı Yayınları, 1993), s. 128-29.

bulunmaktadır.¹²⁰ Fakat, günümüzde kabul edilen vefat tarihi 1544'tür.¹²¹ Burada İstanbul'un fethine gelen Horasan erenlerinin bir "gelenek icadı" olarak tekrardan karşımıza çıktığı görülmektedir.

Karyağdı Baba tekkesinin bilinen postnişinleri arasında Horasani Karyağdı Ali Baba'dan sonra Bosnevi Derviş Mustafa Baba vardır. Bu zat 1758'de bir vakıf kurmuş ve Bektaşî zaviyesini yaptırmıştır kendisi de 1779'daki vefatına kadar zaviyenin başında kalmıştır.¹²² Her ne kadar kabristanında mezar taşı bulunan es-Seyyid Mehmed Ali Baba kurucusu kabul edilerek birçok tekkenin rivayetlerinde görüldüğü gibi kurucu şeyhin kimliği İstanbul'un fethi ile ilişkilendirilmişse de tekkenin vakfiyeli bir zaviye olarak resmi kayıtlara geçirilmesi Bosnevi Derviş Mustafa Baba ile olmuştur. Zaviye iki taraftan Müslüman mezarlığı, bir taraftan Velizade Efendi bahçesi ve bir taraftan da yol ile çevrelenmiş bir oda ve ahırdan oluşan ve etrafı taş duvarlı bir mekan olarak vakfiyede tarif edilmiştir.¹²³ Zeynep Hatun mahallesinde bulunmaktadır. Kendisinden sonra oğlu Derviş bin Fuzuli bin Muhammed şeyh olmuştur.¹²⁴

Karyağdı Baba tekkesi Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ile yıktırılmıştır. Meydan odasının bulunduğu mahal tamamen yıkılmış kiremit kaplı türbesine dokunulmamıştır. Tekke bu tarih itibarıyla 1300 zirâ (yaklaşık 1 dönüm, 797m²) bahçeye sahiptir.¹²⁵ Sultan Abdülmecid (1839-1861) döneminde Nakşibendi tekkesi olarak tekrardan açılmış fakat gizli olarak Bektaşî ayinleri yapılmaya devam etmiştir. Tekkenin tekrardan canlandırılmasında 1876'da vefat etmiş olan Mehmed Necib Baba'nın rolü büyüktür. Kendisinin tekke matbaasında basılmış 20 sayfalık küçük bir risalesi bulunmaktadır.¹²⁶

Kıncı Baba Tekkesi

Kıncı Baba tekkesi hakkında literatürde çok fazla bilgi kayda geçmemiş olmakla beraber tekrarlanan sabit bir bilgi vardır. Üsküdar'da Nuh kuyusu civarında

120 Nicolas Vatin ve Thierry Zarccone, "Un tekke bektachi d'İstanbul: Le tekke de Karyağdı," der. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachs et les groupes relevant de Hadj Bektach* içinde (İstanbul: ISIS, 1995), s. 222-23.

121 Işın, "Bektaşilik," s. 134.

122 Nicolas Vatin ve Thierry Zarccone, "Le tekke de Karyağdı," s. 224.

123 Zarccone, "Karyağdı", s. 230-31.

124 BOA, C.EV. 477, no. 24138 (1193/1779).

125 BOA, MAD 9371, no. 406 (1242/1826).

126 Nicolas Vatin ve Thierry Zarccone, "Le tekke de Karyağdı," s. 226.

bulunan bu tekke Yeniçeri Ocağı kaldırılışı esnasında yerle bir olmuş, şeyhi idam edilmiştir. Bunun nedeni olarak da Ocakla yakın ilişki gösterilir.

Kıncı Baba Tekkesi, Feyzullah Baba b. İsmail b. el-Hac Mehmed Efendi tarafından kurulmuş, vakfiyesi 1217/1803 senesinde hazırlanmıştır. Yani kuruluşu ve yıkılması arasında sadece 26 yıl bulunmaktadır. Feyzullah Baba b. İsmail 287 zirâ arsa üzerinde bulunan menziline bu tekkeye vakfetmiştir. Arazi Arakiyyeci el-Hac Mehmed mahallesindedir. Etrafında zaviyenin bahçesi, Mustafa Bey adlı bir şahsın mülkü, bir ana yol, ve İsmail Efendi adlı bir zata ait olan Nakşibendi türbesi ile çevrildiği vakfiyede belirtilir. Vakfedilen menzil Feyzullah Babanın kendi yaşadığı bahçe içinde bir konut olup fevkani 2 oda, bir sofa ve tuvaletten ibarettir. İçinde içme suyu da bulunan bir bahçesi vardır. Ancak vakfedilen sadece şeyhin menzildir, zaviye ve bahçe eklendiğinde tekkenin ne kadar büyüklükte bir araziye oturduğunu bilemiyoruz. Gene tekkenin bu tarihten daha önce kurulmuş olduğunu düşünmek mümkündür, zira zaviye vakfiye düzenlenirken mevcuttur.

Vakfiyeye göre, Feyzullah Baba kendisi öldükten sonra el-Hac Mehmed Şarcı Baba'nın yerine geçmesini hem mülkünde oturup hem de tekkeyi yönetmesini şart koşmuştur. Mehmed Şarcı Baba'nın vefatıyla da derviş Salih bin Hasan'ın şeyhliğe geçmesi de şartlar arasındadır.¹²⁷ Fakat Feyzullah Babanın vefatıyla Salih Dede zaviyedarlığa atanır. Bunun üzerine açılan bir davada Salih Baba'nın tarikattan ihraç gerektiren kusuru olduğunu, vakfiyeye uyulmadığını ve aslen el-Hac Mehmed Şarcı Baba'nın bu mevkide olması gerektiği kesinleştirilir.¹²⁸ Bu şeyhliğe kimin geçeceği kavgası içerisinde olayı daha da karmaşık hale getiren husus kurucu şeyh Feyzullah Baba'nın öldürülmüş olmasıdır.¹²⁹

Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması esnasında Feyzullah Babadan sonra gelen şeyhi idam edilmiştir, ancak tekkenin kapatılmadığı anlaşılmaktadır. Kapatılma esnasında ise şeyhin evinin bulunduğu arsa 287 zirâ olarak belirtilmiş bunun hulefasına vakfedildiği belirtilmiştir. Yıkılan tekkenin bulunduğu bölüm ise 50 zirâ arsa üzerindedir.¹³⁰ Tekkenin arazileri 7 Şaban 1280/1863 yılında el-Hac Hasan Efendi bin el-Hac Mehmed Sadık adında bir Üsküdarlıya satılmıştır. Belgeye göre tekkeye ait araziler 1006 zirâ (yaklaşık yarım dönüm 614 m²) olup 6300 kuruşa alınmıştır.¹³¹

127 VGM 744-11-298-89 (7 Zilkade 1217/ 1 Mart 1803); VGM 744-11-298-90 (1217/1803).

128 VGM 777-6 (1223/1808). Salih Baba 1227/1812 yılında tekkeden ihraç edilir. Bkz. BOA, EV.MKT 1177, no. 199.

129 BOA, CE.ADL 1824 (1241/1825).

130 BOA, MAD 9731 (1242/1826).

131 BOA, EV.MKT 1305-393 (1298/1881).

Tahir Baba Tekkesi

El-Hac Mehmet Tahir Baba bin Ali tarafından 1213/1798 yılında kurulmuş olan Bektaşî tekkesi Üsküdar'da Çamlıca-i kebir'de bulunan Kısıklı karyesinde-dir.¹³² Fakat vakfiyenin tescilinin yapıldığı 1234/1819 senesinde bu bölge Kefeci mahallesi olarak belirtilmiştir.¹³³ Kuruluşunda atanmış olan mütevellisi es-Seyyid Mehmed Said Ağa bin Hüseyin'dir. Vakfiyesine göre Sultan II. Abdülhamid vakfi mülhakatından merhum Bostancıbaşı Abdullah Ağa vakfına 120 akçe mukataa ile temessük verilmiş olan arazi Tahir Baba'nın tasarrufuna verilmiştir.

Bahsedilen arsa 12 dönümdür. Arsa üzerinde bir tevhidhane, iki hücre ve onların üstünde bir diğer hücre, mutfak, kiler, ahır, iki kenif, bir su kaynağı, meyve veren ve vermeyen ağaçlar, üzüm bağları ve sokak kapısına bitişik bir zaviyeden oluşan oldukça büyük bir kompleks yapıdır. Vakfiyenin tescil edildiği 1234/1819 senesinde ise tüm bu mülk sayılmasa da ek olarak bir de şirahaneden bahsedilmektedir.¹³⁴ 12 dönümlük bu kompleksin 19. yüzyılda açılmış olması oldukça çarpıcıdır. Bu dönemde açılmış diğer tekkelere baktığımızda Karyagdı Baba tekkesinin yaklaşık bir dönüm, Kıncı Baba tekkesinin ise yaklaşık yarım dönüm kadar bir araziye yerleşmiş olduklarını görüyoruz. Kadim tekkelerden Karaağaç tekkesi dahi -ki bu tekkenin Yeniçeri Ocağının şeyhini çıkartıyor olması gibi özel bir statüsü de vardı- sadece 10 dönüm bir arazidedir.

Tahir Baba tevliyeti yani vakfın idaresini kendisine şart koşmuş ölümünden sonra ise tevliyetin zevcesi Emine Hatun ibneti el-Hac Mustafa'ya geçmesini ve zaviyede yaşamaya devam etmesini şart koşmuştur. Meşihatın evladlarına geçmesini ve eşinin vefatıyla tevliyetin de şeyh olan evlada verileceğini ilan eder. Tevliyeti devam ettirecek evladı kalmadığında da vakfın tevliyetinin Sultan II. Abdülhamid vakfına geçmesini belirtir. Vakfın yönetimi Sultan II. Abdülhamid vakfına geçtiğinde meşihatın gene zaviye halifelerinde devam etmesini ve buna müdahalede bulunulmamasını şart koşar. Vakfın şartlarından bir diğeri de tevliyet ve meşihatının bahsi geçen Bostancıbaşı Abdullah Ağa'nın denetiminde olmasıdır. Her türlü atamanın ancak Ağa'nın arzı ile yapılabileceği şart koşulmuştur. 19. yüzyıla gelindiğinde böyle büyük bir Bektaşî zaviyesi vakfının selatin vakıflarından alınmış arazi üzerine ve bir Bostancıbaşı nezaretinde kurulması son derece dikkat çekicidir.

132 VGM 744-85-22 (1213/1799).

133 BOA, evkaf müfettişliği 340, no. 162 (1234).

134 BOA, evkaf müfettişliği 340, no. 162 (1234).

Tahir Baba'nın tekkeye vakfettiği mülk, üç odalı, iki katlı bir konaktır. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışında binaları yıkılmış, şeyhi sürülmüştür. 1826'dan sonra Nuri Baba tekkesi adı altında devam etmiş, şeyhleri Ali Nutki Efendi (1869-1936) ve oğlu Nuri Baba olmuştur. Yakub Kadri Karaosmanoğlu'nun Nur Baba romanında bahsi geçen Bektaşî tekkesinin şeyhi Nur Babanın bu tekkenin şeyhi olan Nuri Baba olduğu ileri sürülmüştür.¹³⁵

Sonuç Yerine

Bektaşilikle Yeniçeri Ocağı yukarıda bahsettiğimiz verilerden yola çıkarak söylenebilir ki bir kader birliği belki de Ocağ'ın kuruluşundan itibaren başlamış fakat hem Bektaşî tarikatının kurumsallaşma süreci hem de Ocağ'ın yüzyıllar içerisindeki değişimi ile ilişkileri sürekli evrilmiştir. Ne Ocak aynı kalmıştır bu uzun zaman diliminde, ne de Bektaşilik. Bu konunun, Yeniçeri Ocağı'nın içerisindeki değişimler ve şehir hayatına karışması ile beraber ele alınarak daha ayrıntılı incelenmesi gerekir. Bu makalede amaç İstanbul'daki Bektaşî tekkelerinin 1826'daki kapanışlarına kadar ki tarihçelerine bir katkı sağlamaktır. Fakat bu eksende dahi Yeniçeri Ocağı'ndan bağımsız bir şekilde tekkeleri tartışmak mümkün değildir.

Altı çizilmesi gereken iki unsur vardır. Birincisi, II. Bayezid döneminde Bektaşî tarikatının merkezi bir sistemle örgütlenmesi sadece Balım Sultan'ın Dimetoka'dan Kırşehir'deki Hacı Bektaş Veli tekkesinin şeyhliğine getirilmesiy-le değil İstanbul'daki tekkelerin de Bektaşî tarikatını temsilen kurulmaya başlamasıyla bir bütünlük arz eder. Bu iki aşama birbirinden bağımsız olmadığı gibi, İstanbul'un fethinden hemen sonra değil, II. Bayezid döneminde tarikatlara verilen devlet teşviki ve daha önemlisi üst denetim mekanizmalarının oluşturulması amacıyla İstanbul'da konuşlandırılmalarından bağımsız değildir. Tarikatların İstanbul'da temsili başta Halveti, Bayrami ve Nakşibendilerin tekkeler kurmasıyla başlamış daha sonra Bektaşîlerin de bu şehirde kurumsal bir yapıya kavuşturulduğu görülmüştür.

İkinci unsur ise, İstanbul'daki Bektaşî tekkelerinin kuruluş süreci değerlendirilirken Yeniçeri Ocağı ile temaslarının ne olduğu sorusu mutlaka ele alınmalıdır.

¹³⁵ Roman hakkında bilgi ve döneminde almış olduğu eleştiriler için bkz. Server Tanilli, "Le Roman Nur Baba de Yakub Kadri Karaosmanoğlu (1921-22) et la réalité du Bektachisme," der. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektach's et les groupes relevant de Hadj' Bektach* içinde (İstanbul: ISIS, 1995), s. 185-190.

Görölmektedir ki tekkeler hem askeri önem arz eden yerlere kurulmaları, hem de yeniçerilerin yoğun olduğu bölgelere konuşlanmış olmaları ile bize bu ilişkinin varlığını işaret etmektedirler. Bunun yanı sıra tam olarak tarihini bilmemekle beraber, muhtemelen II. Bayezid ile başlamış olan süreçte Yeniçeri Ağası'nın Kırşehir'deki merkez tekke üzerinde resmi bir yetkiyle donatılmasının bu merkez teşkilatlanmasını tamamlayan bir aşama olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu tekkenin şeyh atamalarının ancak Yeniçeri Ağası'nın arzı ile yapılabildiğini arşiv belgelerinde tespit etmiş bulunuyoruz.

Bektaşî tekkelerinin kuruluşu ekseninde ortaya çıkmış bir diğer tema ise kuruluşlarının İstanbul'un fethi zamanına dayandırılmasıdır. Birçoğunun kuruluş tarihini bilmediğimiz tekkelerin sözlü geleneklerinde İstanbul'un fethinde bulunmuş bir abdal veya eren kurucu şeyh olarak kabul edilmektedir. Bu icad edilmiş bir gelenektir. Bu araştırmamızda bazı tekkelerin kuruluş tarihlerini, bazılarının kurulmuş olabileceği dönemleri saptamış bulunmaktayız.

Karaağaç, Mehmed Efendi ve Şehidlik tekkelerinin 1826'da kapatılmaları esnasında yapılan muamelede II. Bayezid vakfı tarafından zapt edildikleri baz alınarak bu dönem içerisinde kurulmuş olabilecekleri öne sürölmüştür. Bu olasılığı destekleyen tarihsel bağlam makale içerisinde değerlendirilmiştir. II. Bayezid zamanında Halvetilik, Bayramilik ve Nakşibendiliğin de aynı şekilde devlet teşviki ile İstanbul'da tekkeler kurması, II. Bayezid'in Bektaşî tarikatını Kırşehir merkezli bir teşkilatlanmaya teşvik etmesi bu belgenin anlamını derinleştirecek tarihsel altyapıyı bize sunmaktadır.

Karaca Ahmed Sultan türbesinin Gülfem Hatun (ö. 1561) tarafından yaptırılmış olması ve tekkenin Atik Valide Sultan vakfına (vakfiyesi 1582) ait olarak belgelerde kayıt edilmesi bize 16. yüzyılın ikinci yarısına denk gelen bir dönemde kurulduğunu düşündürmektedir. Yarımca Baba tekkesi vakfının kuruluş tarihi 1617-18 olarak belgelerde tespit edilmiştir.

Karyağdı Baba tekkesinin sözlü geleneği kuruluşunu İstanbul'un fethine dayandırmasına rağmen Bosnevi Derviş Mustafa Baba'nın 1758'de kurduğu vakıf ile bu Bektaşî zaviyesini yaptırdığını ve kendisinin de 1779'daki vefatına kadar zaviyenin başında kaldığını Nicolas Vatin ve Thierry Zarcone'un çalışmalarından öğreniyoruz.

18. yüzyıl sonu-19. yüzyıl başlarında kurulmuş olan 3 büyük Bektaşî tekkesi bulunmaktadır: Karyağdı Baba tekkesi, Kıncı Baba ve Tahir Baba tekkeleridir. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde tespit edebildiğimiz vakfiyesinden Kıncı

Baba tekkesinin Feyzullah Baba b. İsmail tarafından 1800 senesinde kurulmuş olduğunu anlıyoruz. Feyzullah Baba'nın öldürülmüş olması ve peşinden makamına gelecek kişiler arasında çatışma yaşanması bize tekkenin siyasi ve idari profilinin sorunlu olduğunu düşündürmektedir. Kuruluşundan sadece 26 sene sonra Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla yıkılmış bir tekkedir. Şeyhi ise idam edilmiştir.

Siyasi profili üzerinde düşünülmesi gereken bir diğer tekke ise Tahir Baba tekkesidir. Vakfiyesine göre Sultan II. Abdülhamid vakfından Bostancıbaşı Abdullah Ağa vakfına devredilen arazi, ağa tarafından Tahir Baba'ya verilmiştir ki 12 dönümlük bir arazidir. Karaağaç tekkesi dahi yaklaşık 10 dönümlük bir araziye sahiptir. Yüz ölçümü bilinen tekkeler arasında en büyüğü 88 dönümlük bağ ve bahçelerden oluşan arazisi ile Şehidlik tekkesidir –ki bu bağ ve bahçelerin tekkeye ne zaman eklendiği tam bilinmemektedir. Oysa bu kadim tekkeler haricinde kendisiyle yakın dönemde kurulmuş olan Kıncı Baba tekkesinin arazisi sadece yarım dönüm, Karyagdı Baba tekkesi ise 1 dönümdür. Böyle büyük bir arsanın Bostancıbaşı tarafından bağışlanması ne anlama gelmektedir? 1798'de kurulmuş bu tekke vakfiyesinde Bostancıbaşı'nın arzı ve onayı ekseninde hareket edeceğini kabul etmiştir. Acaba bu siyasi korumanın 1826'da kaderini tayin etmesinde etkisi olmuş mudur?

İstanbul'daki Bektaşî tekkeleri hakkında cevaplanması gereken daha birçok soru vardır. Sanıyorum bunlardan bir tanesi niçin 1826'ya ramak kala 3 büyük tekkenin kurulduğudur. II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağını kaldırdığını ilan ettiği fermanında Bektaşîlerle olan ilgilerine değinilmiş ve şu ifade kullanılmıştır: '... bir müddetten berü Bektâşî gürûhı Yeniçeri tâifesine istinâd ile o misillü tekyeler ve zevâyânın isimlerini tahrîf ve kendilerine nisbet ile zabt ve hâsilât-ı vakfî nefslere hasr ve fisk u fücûr ile ekl ü bel' ve ba'zı mahallerde dahi halkı idlâl için müceddeden tekyeler ihdâs ve birer fâsid vakfiye tertîbiyle ihtira'-ı evkaf iderek sırran ve alenen envâ-ı şenâ'ate cesâret itmekde oldukları tahkik-gerde-i mülûkânem olan hâlâtan ve bî tevfiikhî te'ala devlet-i aliyye-i ebed-rehinim esâs-ı şerî'at-ı mutahhara ile müesses ve müşeyyed olduğına binâen zat-ı melekîyyü's-sıfât-ı mülûkânem her hâlde habl-i metîn-i şer'-i şerîfe tevessül ve temessük iderek...'136 Fermanla iktidarı rahatsız eden hususun Bektaşî-Yeniçeri ilişkisinin vakıflar düzeyinde olduğu vurgulanmaktadır. Yeniçerilere destek veren Bektaşî gruplarının bunu direkt olarak vakıflar kurup tekkelerinde halkı Yeniçeriler lehine etkilemek suretiyle gerçekleştirdiği iddia edilmektedir. Yukarıda bahsi geçen belge, Yeniçerilerin Bektaşî

136 Ayar, *Bektaşîlik'te Son Nefes*, s. 113-14.

tekke vakıfları kurmada etkinliğini ‘bir süreden beri’ şeklinde nitelemiş olmakla beraber bu sürenin adı başka arşiv belgelerinde konmuştur. Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması esnasında düzenlenmiş bir hatt-ı hümayun Eyüp, Üsküdar, ve Boğaziçi taraflarında tekkeler kurmuş olan Bektaşî taifesinin halkı idlal etmekte olmalarından dolayı, son 60 senede açılmış olan tekkelerin Nakşibendi tekkesi yapılmasını buyurmaktadır.¹³⁷ Bu süre bizim Bektaşî tekkelerinin sayısındaki artışı gözlemlediğimiz süre ile paraleldir. Bu dönem içerisinde Bektaşîlerin İstanbul’da yeni bir yapılanmaya gitmiş olduklarını düşünmek doğru görünüyor.

Son olarak analiz edilmesi gereken unsur ise Nakşibendi tekkesine dönüştürülen tekkelerin gerçekten sadece son 60 yılda kurulmuş olup olmadığıdır. Bizzat Kırşehir’deki Hacı Bektaş Veli tekkesinin ve en büyük Bektaşî tekkelerinden Antalya Elmalı’daki Abdal Musa tekkesinin başına Nakşibendilerin yerleştirildiğini biliyoruz.¹³⁸ Dolayısıyla, son 60 yıllık sürede kurulmuş Bektaşî tekkelerinin bozulmuş olduğu iddiası, Bektaşîlere karşı alınmış şiddetli kararı meşrulaştırmak için ortaya atılmış bir siyasi argüman olarak alınmalıdır. Bizzat devlet yetkilileri kapatılma işlemlerinde bu kriteri baz alarak hareket etmemişlerdir. Burada düşünülmesi gereken Yeniçeri Ocağı’nın kapatılması esnasında sadece yeniçerilerin muhalefetine değil, ocakla ilişkili veya muhalif duran her kesimi susturmak ve kontrol altına almak gayesinin ön plana çıktığıdır.

İstanbul’daki Bektaşî tekkeleri, II. Bayezid döneminde şehrin dini kültürel yapılanmasında ortaya çıkmış ve bir yüzyıl boyunca bu oluşum devam etmiştir. Bu esnada İstanbul’daki tekkeler hem merkez olan Kırşehir’deki Bektaşî tekkesi ile, hem de Yeniçeri Ocağı ile kurumsal bağlar kurulmuştur. Tekkeler bu yapı içerisinde 19. yüzyıla kadar gelmiş, yüzyılın başında yeni açılan önemli tekkeler ile bir canlılık yaşamış, fakat bu yeni gelişim süreci 1826’da yeniçeriliğin kaldırılması esnasında devletin sert müdahalesi ile durdurulmuştur.

137 BOA, HAT 290: 17351, (1242/1826)

138 Ayar, *Bektaşilikte Son Nefes*, 59-60; Abdal Musa Tekkesine Nakşibendi şeyhlerin yerleştirilmesi sonucu bölge halkı ve şeyhler arasında çıkan sorunlar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hatice Durgun, “XIX. yy.’da Elmalı Abdal Musa Dergahı Şeyhliği ve Vakıflarına Yönelik Müdahaleler,” *Adalya* 17 (2014), s. 295-311.

Öz ■ Bu makale İstanbul'daki Bektaşî tekkelerini şehrin fethinden tekkelerin 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte kapatılması/dönüştürülmesi/daha sıkı denetim altına alınmasına kadar ki süre zarfında incelemiştir. Çalışmanın amacı İstanbul'un Bektaşî tekkelerinin tarihini Bektaşîliğin ve Yeniçeri Ocağı'nın kurumsallaşma süreçleri ekseninde değerlendirip bu tarihin bağlamsal bir analizini yapmaktır. Çalışmada II. Bayezid döneminde devlet yönetimi altında teşkilatlanan Bektaşîliğin İstanbul tekkelerinde de benzer bir kurumsallaşmaya gittiği tezi savunulmuştur. Makale özellikle tekkelerin kuruldukları dönemlere yoğunlaşarak bu tezi geliştirmeye çalışmıştır. Tarihsel sürecin ikinci evrilmeye noktası ise 18. yüzyılın ikinci yarısıdır. İstanbul'daki önemli bazı tekkeler bu dönemde kurulmuş; 1826 müdahalesi ile girdikleri yeni süreç sekteye uğratılmıştır. Makalenin bir diğer amacı İstanbul'da bahsi geçen zaman içerisinde kurulmuş tüm tekkeleri incelemek ve coğrafi konumlarından ekonomik yapılarına bir çok konuda tarihsel gelişimlerini belgeler ışığında anlatmaktır. Anahtar kelimeler: Bektaşîlik, Tekke, İstanbul, II. Bayezid, Yeniçeri Ocağı, Vakfiye, Karaağaç, Erikli Baba, Perişan Baba, Şehidlik, Durmuş Dede, Şahkulu Sultan, Karaca Ahmed Sultan, Yarımca Baba, Mürüvvet Baba, Karyağdı Baba, Kıncı Baba, Tahir Baba, İstanbul'un Fethi

Kaynakça

Başbakanlık Arşivi

Cevdet-i Evkaf , (C.ev.) 137, 468, 473, 477, 493, 509, 627

Cevdet-i Zabitiye (C.zb) 34, 2282

Cevdet-i Adliye (C.adl) 1824

Evkaf Defterleri (Ev.d) 38565

Evkaf Muhasebe Kalemi (Ev. mh) 64, 644, 748, 2084, 2409

Evkaf Mektubi Kalemi (Ev.mkt) 120, 782, 1177, 1305, 2201, 3182

Evkaf Cihat Kalemi (Ev.mkt.cht) 402, 455, 598, 697

Evkaf Evamir (Ev.mkt.evm) 38, 123, 127, 132

Evkaf Müfettişliği 340

Evkaf Tahrirat (Ev.thr) 129

Evkaf Başkitabet (Ev.bkb) 106

Kamil Kepeci (KK) 6599

İbnül Emin Evkaf (İE) 5707

Hattı Hümayun (HAT) 293

Maliyeden Müdevver (MAD) 9731

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi 46, 438, 577,744, 777, 887, 892, 2381

Basılmış Birincil Kaynaklar

- Ayvansarayı Hüseyin Efendi, *Hadikatü'l-Cevami*, 2 cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1281.
- Hünkar Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*, der. Hamiye Duran ve Dursun Gümüšoğlu. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2010.
- Çelebi, Evliya. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini*, derleyen Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, cilt 1. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.

İkincil Kaynaklar

- Azamat, Nihat: "İdrîs-i Muhtefî", *DİA*, 21 (2000): 489-91.
- Bacqué-Grammont, Jean-Louis: "Contribution à l'étude des cimetières: Note sur la typologie des steles." *Anatolia Moderna* II (1991): 42-48.
- Bacqué-Grammont, Jean-Louis, H.P Laqueur ve Nicolas Vatin: "Corpus de Stalae Turcicae V", *Anatolia Moderna* II (1991): 92-136.
- Barkan, Ömer L.: "Osmanlı İmparatorluğunda bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *Vakıflar Dergisi*, 5 (1942): 279-386.
- Barkan, Ömer L. ve Ekrem Hakkı Ayverdi: *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*, İstanbul: Baha Matbaası, 1970.
- Birge, John Kingsley: *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac Oriental, 1994.
- Canatar, Mehmet: *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 1009 (1600) Tarihli*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2004.
- Clayer, Natalie ve Nicolas Vatin: "Un établissement de derviches Stambouliote: Le tekke d'İmrahor", *Anatolia Moderna-Yeni Anadolu* VI (1996): 31-81.
- Çamuroğlu, Reha: *Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriyyesi*, İstanbul: Ant Yayınları, 1991.
- Çetin, Atilla: "İstanbul'daki Tekke, Zaviye ve Hankahlar Hakkında 1199/1784 Tarihli Önemli Bir Vesika", *Vakıflar Dergisi* XIII (1981): 583-590.
- Dumont, Paul ve Béatrice Saint Laurent: "Le complexe du tekke Bektaşî de Merdivenköy", *Anatolia Moderna*, II (1991): 75-91.
- Durgun, Hatice: "XIX. yy.'da Elmalı Abdal Musa Dergahı Şeyhliği ve Vakıflarına Yönelik Müdahaleler", *Adalya*, 17 (2014): 295-311.
- Düzbakar, Ömer: "Charitable Women and Their Pious Foundations in the Ottoman Empire: The Hospital of the Senior Mother, Nurbanu Valide Sultan", *JISHIM* 5 (2006): 11-20.

- Eldem, Edhem: *Death in İstanbul: Death and Its Ritual in Ottoman-Islamic Culture*, İstanbul: Ottoman Bank Archives and Research Centre, 2005.
- Emecen, Feridun: *Fetih ve Kıyamet 1453*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Ergin, Nina: "Taking Care of Imarets: Repairs and Renovations to the Atik Valide Imareti İstanbul, circa 1600-1700", derleyen Nina Ergin, Christoph K. Neumann, Amy Singer, *Feeding People, Feeding Power: Imarets in the Ottoman Empire* içinde, 151-167. İstanbul: Eren Yayınları, 2007.
- Faroqhi, Suraiya: "Bektashis: Report on Current Research", derleyen Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, *Bectachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektach's et les groupes relevant de Hadj' Bektach* içinde. 9-31. İstanbul: ISIS, 1995.
-, "The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities", *IJMES 7* (1976): 183-208.
-, "Einflusskämpfe, Strukturfragen und die stets problematische Rolle der Janitscharen: ein Beitrag zur Geschichte der Bektaschis vor 1826", *Journal of Turkish Studies* 26, no. 1 (2002): 215-227.
-, "Seyyid Gazi Revisited: The Foundation as Seen Through Sixteen and Seventeenth-Century Documents", *Turcica* 12 (1981): 90-122.
- Garnett, Lucy Mary Jane: *Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Haskan, Mehmet Nermi: *Eyüp Tarihi*. İstanbul: Türk Turing Turizm İşletmeciliği Vakfı Yayınları, 1993.
- Hasluck, F. W.: *Christianity and Islam under the Sultans*, İstanbul: ISIS, 2000; ilk baskı 1929.
-, *Anadolu ve Balkanlarda Bektaşilik*, çeviren Yücel Demirel, İstanbul: Ant Yayınları, 1995).
- Işın, Ekrem: "Bektaşilik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 2 (1994): 131-37.
-, "İstanbul'da Tarikat Kültürü ve Gündelik Hayat", *Dergâh*, 6, no. 63 (Mayıs, 1995): 13-15.
- İnalçık, Halil: *Osmanlı İmparatorluğu, Klasik Çağ (1300-1600)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
-, *The Survey of İstanbul 1455: the text English translation analysis of the text, documents*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
-, "Otman Baba ve Fatih Sultan Mehmed", *Doğu*, 26 (2004): 11-31.
- Karakaya-Stump, Ayfer: "Irak'taki Bektaşî Tekkeleri", *Belleten*, LXXI, 261 (Ağustos 2007): 689-720.
- Kayaalp-Aktan, Pınar: "The Endowment Deed of the Atik Valide Mosque Complex: A Textual Analysis", *Feeding People, Feeding Power: Imarets in the Ottoman Empire* içinde. 261-273, İstanbul: Eren Yayınları, 2007.

- Kiel, Machiel: “Durbalı Sultan Resurrected?: Some Remarks on Resent Developments Around the Bektashi Tekke of Durbalı Sultan near Pharsala-Thessaly/Durbalı Sultan Yeniden Ortaya mı Çıkıyor?: Tesali Yakınındaki Bektaşî Tekkesi Durbalı Sultan Civarındaki Son Gelişmeler Üzerine Bazı Açıklamalar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 52 (2009): 53-58.
- Kocadağ, Burhan: *Şahkulu Sultan Dergâhı ve İstanbul Bektaşî Tekkeleri*, İstanbul: Can Yayınları, 1994.
- Köprülü, Fuat: *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966.
-, “Mısır’da Bektaşîlik”, *Türkiyat Mecmuası*, VI (1939): 13-39.
- Köse, Fatih: *İstanbul Halveti Tekkeleri*, İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Kufralı, K.: “Molla İlahi ve Kendisinden Sonraki Nakşbendiyye Muhiti”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III/1-2 (1949): 129-151.
- Kut, Günay ve Edhem Eldem: *Rumelihisarı Şehidlik Dergâhı Mezar Taşları*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010.
- Küçükyalçın, Erdal: *Turna’nın Kalbi: Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşîlik*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Lifchez, Raymond: “The Lodges of Istanbul”, derleyen Raymond Lifchez. *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey* içinde, 73-130, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1992.
- Mélikoff, Irène: “L’ordre des Bektaşî après 1826”, *Turcica*, XV (1993).
-, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar: *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı, Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
-, “Bektaşîlik”, İstanbul: *DİA*, 5 (1992): 373-79.
-, “Emirci Sultan ve Zaviyesi”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 9 (1978): 129-208.
- Sabırlı, Tijen: *Vakfiyesi ve Muhasebe Kayıtları Işığında Nurbanu Atik Valide Sultan Vakfı*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012.
- Sakaoğlu, Necdet: “Bayezid II.”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 2 (1994): 83-87.
- Tanman, Baha: “Le tekke Bektachi de Kazlıçesme; II. Emplacement, Architecture et Décoration”, *Anatolia Moderna- Yeni Anadolu*, VII. (1997).
-, “Perişan Baba Tekkesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 6. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları (1994): 242-43.
- Tekindağ, Şehabeddin: “Beyazid II.’in Tahta Çıkışı Sırasında İstanbul’da Vukua Gelen Hâdiseler Üzerine Notlar”, *Tarih Dergisi*, X/14 (1959): 85-96.

- Turnalı, Bilgin ve Esin Yücel: “Ağlamış Baba”, *İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi* 1: 329-30.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: *Osmanlı Devleti Teşkilatında Kapıkulu Ocakları*, 2 cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943.
- Vatin, Nicolas: *l'Ordre de Saint-Jean-de Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sieges de Rhodes 1480-1522*, Louvain, Paris: 1994.
- Vatin, Nicolas ve Thierry Zarcone: “Le tekke bektachi de Kazlıçeşme: I. Étude Historique et épigraphique”, *Anatolia Moderna- Yeni Anadolu*, VII. (1997): 79-109.
-, “Un tekke bektachi d’İstanbul: Le tekke de Karyagdı”, derleyen Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, *Bektachiyya: Études sur l'ordre myst'que des Bektach's et les groupes relevant de Hadj' Bektach* içinde, 215-269, İstanbul: ISIS, 1995.
- Yaman, Mehmet: *Büyük Türk Akıncısı-Evliyası-Hekimi Karaca Ahmed Sultan Hazretleri*, İstanbul: Karaca Ahmed Sultan Türbesini Koruma Derneği Yayınları, 1989.
- Yerasimos, Stefanos: *Konstantiniyye ve Ayasofya Efsaneleri*, çeviren Ş. Tekeli, İstanbul 1993.
- Yıldırım, Rıza: “Dervishes, Waqfs and Conquest: Notes on Early Ottoman Expansion in Thrace”, derleyen Pascale Ghazaleh, *Held in Trust: Waqf in the Islamic World* içinde, 23-40, Kahire: Amerikan Üniversitesi Yayınları, 2011.
-, “Bektaşî-Alevî Geleneğine Göre Seyyid Ali Sultan”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 53 (2010): 59-87.
-, “Muhabbetten Tarikata: Bektaşî Tarikatı'nın Oluşum Sürecinde Kızıldeli'nin Rolü”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 53 (2010): 153-190.
- Yılmaz, Kamil: *Aziz Mahmud Hüdayî ve Celvetiye Tarikatı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1980.
- Zarcone, Thierry: “Les couvents Bektachis d’İstanbul”, derleyen Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, *Bektachiyya: Études sur l'ordre myst'que des Bektach's et les groupes relevant de Hadj' Bektach* içinde, İstanbul: ISIS, 1995.
-, “Merdivenköy el la géographie bektachie de l’Empire ottoman”, *Anatolia Moderna*, II (1991): 37-42.

A Neglected Ottoman Sufi Treatise from 16th century: *Mawāhib al-Rahman fī bayān Marātib al-Akwān* by İbrāhīm al-Qirīmī

Mykhaylo M. Yakubovych *

'Mawāhib al-Rahman fī Marātib al-Akwān': İbrahim el-Kırımı'nın Unutulmuş 16. Asır Osmanlı Tasavvuf Risalesi

Öz ■ Makalede 16. yüzyılda Kırimli âlim İbrahim el-Kırımı (ö. 1593) tarafından yazılmış ve bugüne dek araştırmacıların dikkatleri dışında kalmış “Kozmik Düzenin Yorumlanmasında Rahman’ın Hediyeleri” isimli Tasavvuf risalesi incelenmektedir. Söz konusu mistik eserin, Halvetiye Tarikatının genel gelişimine önemli katkısı olduğu görülmektedir. Araştırma; İbrahim el-Kırımı’nin biyografisini, risalenin biçimsel yönleri ile ana konuları kapsamaktadır. İbrahim el-Kırımı’nin Halvetilik öğretisindeki “yükselme” (urūj) ve “alçalma” (nuzūl) kavramlarına dair görüşlerinin, önceki Halveti düşünürlerinin fikirlerini yorumlayarak ortaya atıldığı tartışılmaktadır. Ayrıca, yazar kendi döneminin tarihsel olaylarına tasavvufi görüşlerini uyguladığında, söz konusu olayları döngü modeline göre açıklamaktadır. Bu bağlamda, Osmanlı’daki Halvetiye akımının mirasının devamlı araştırılması, 16.yy Osmanlı Tasavvufunun aydınlanmasına katkıda bulunabileceği söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Post Klasik Dönem, Osmanlı Tasavvufu, Halvetiye Tarikatı, Kırim, Osmanlı-İran Savaşları, Döngüsel Zaman.

Introduction

Many contemporary scholars consider the rise of Sufism to be one of the main features of the post-classical Islamic thought. As John Walbridge notes, “mysticism was a phenomenon for philosophers to explain, but eventually it also

* The National University of Ostroh Academy, Ostroh, Ukraine.

The author is grateful to Dr. Prof. Khassim Diakhate (Cheikh Anta Diop University, Senegal) for his useful commentaries.

became a philosophical tool central to the metaphysics and epistemology of the postclassical Islamic philosophers.”¹ Notwithstanding this obvious fact, most of the studies on Sufi doctrines continue to deal mostly with the Classical Age (from Ḥasan al-Baṣrī up to Jalāl al-Dīn al-Rūmī and his followers from “Konya school”²). The only extension is the importance of some later traditions of Persian Sufi and Ishrāqī authorities (‘Abd al-Karīm al-Jīlī, Mullā Ṣadrā). For the periods between 14th and 18th centuries, many scholars restrict their efforts to historical, political and social dimensions of Sufi orders. As in the case with Islamic philosophy, it is now considered that post-classical Sufi orders mostly followed classical patterns of Sufi thought and thus produced limited numbers of new ideas. It must be remembered, however, that most of this literature, written in the post-classical period of Islamic thought, remains in a manuscript form and thus needs further studies to evaluate its real significance for the development of Sufi doctrines in general.

One of the best examples of a possible challenge to the idea of “stagnation” in the philosophical Sufism, is the written heritage of the Halveti Sufi brotherhood. In the last two decades, due to studies by A. Abdulkadiroğlu,³ B. Radtke,⁴ N. Clayer,⁵ J. Curry,⁶ E. Geoffroy,⁷ Y. Öztürk⁸ and other scholars, the history of this Sufi order and its importance on the Ottoman lands has become more generally known. Founded by ‘Umar al-Khalwatī (d. 1397/1398) and strengthened through the efforts of Yaḥyā Shirwānī (d. 1463), the Halveti order entered the social and political arena of the Ottomans under the spiritual leadership of Čelebī Khalifah

-
- 1 John Walbridge, *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason* (New York: Cambridge University Press, 2011), p. 89.
 - 2 This term firstly used by Alparslan Açıkgenç. See his “The Konya School of Philosophy as a Historical Framework of Ottoman Thought”, *Al-Shajarah*, 17, 1 (2012), pp. 1-23.
 - 3 Abdülkerim Abdulkadiroğlu, *Halvetilik'in Şa'bâniyye Kolu Şeyh Şa'bân-ı Velî ve Külliyesi*, (Ankara: Kastamonu Şeyh Şa'bân-ı Velî Derneği, 1991).
 - 4 Bernd Radtke, “Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal”, *Die Welt des Islams*, 36, 3, (1996) , pp. 326-364.
 - 5 Nathalie Clayer, *Mystiques, état et société: les Halvetis dans l'aire Balkan de la fin du XV^e siècle à nos jours* (Leiden: E.J. Brill, 1994).
 - 6 John Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order, 1350-1650* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010).
 - 7 Éric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans: Orientations spirituelles et enjeux culturels* (Damascus: Institut Français de Damas, 1995).
 - 8 Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halveti: İslam düşüncesinde bir dönüm noktası* (Istanbul: Yeni Boyut, 1997).

(d. 1481) and Sünbül Efendi (d. 1529). Later, new branches of the Halveti order appeared, such as the Sha'bāniyah (founded by Sha'bān-i Veli. d. 1569). Despite some tensions with 'ulamā' of other schools, Halvetis of Istanbul remained extremely powerful during the reign of Suleimān the Magnificent (1520 – 1566): according to Mehmet Bursali, their Sheikh, Muşliḥ al-Dīn Nūr al-Dīn Zādah (d. 1573) had a close friendship ties with Sultan.⁹

As it has been noted before, since the absolute majority of Halveti works remain unpublished, the philosophical background of this Sufi brotherhood needs further study. In this context, one of their most significant pieces of writing is the Arabic treatise *Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān* ("The gifts of the Merciful in Interpreting the Cosmic Order") by Ibrāhīm b. Ḥaqq al-Qirīmī (d. 1593). Although the author and his work are mentioned in some biographical dictionaries (such as those of Bursali¹⁰ and al-Ziriklī¹¹), neither his personality nor the legacy of his main treatise has been a subject of any detailed study. We strongly believe that an in-depth study of this work may show new lines in development of Halveti Sufi doctrines in the Ottoman Empire, as well as the significance of post-classical Sufi thought in general.

For our research, we used the manuscript of *Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān*, found in Kastamonu İl Halk Kütüphanesi.¹² There is no information about its previous owners. The manuscript contains 236 folios (300 x 195 mm) bound, written in 23 lines. As the last folio of this copy says, it was finished by the second day of Şafar 1000 A.H. (corresponding to November 19, 1591) by Muştafā 'Abid al-Karavī, "known as Beşkerzāde".¹³ He used several types of Arabic script, mostly *naskh* and *nasta'liq*. The author (his name firstly stated on the beginning: "'abd al-murīd... Ibrāhīm bin Ḥaqq Muḥammad al-Qirīmī"¹⁴) worked on this treatise for at least seven years: between 991/1583¹⁵ and Sha'bān 7, 998 (June 10, 1590).¹⁶ Since this

9 Bursali Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1975), s. 118.

10 Bursali, s. 118.

11 Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn, *Al-'Ālām. Qāmūs Tarājim* (Beirut: Dār al-'İlm li-l-Millayin 2002), vol. 1, s. 37.

12 Ibrāhīm al-Qirīmī, *Mawāhib al-Raḥman fī Marātib al-Akwān*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, no. 3649.

13 Al-Qirīmī, f. 233b.

14 Al-Qirīmī, f. 1b.

15 Al-Qirīmī, f. 2a.

16 Al-Qirīmī, f. 230b.

copy was written during the lifetime of its author, it may be posited that the scribe used the original copy of the treatise. The author also noted his place of writing: “Little Hagia Sophia tenement” (*Zawiyā Küçük Ayā Şūfiyā*), a well-known residence of Halveti Sufis in the Ottoman capital.¹⁷ Apart from explanatory pictures on a few pages (see below), the manuscript also contains a kind of general index¹⁸, and, as its last page, a number of isolated inscriptions. Here one may read a collection of Ibrāhīm al-Qirīmī’s dreams, his personal “mystical events” (*wāqia’b*) and a few well-known Prophetic traditions (*ḥadīth*). It seems that most of them were written after the author, probably by his students.

I. Ibrāhīm al-Qirīmī and his Sufi background

There are not many biographical records about the author of *Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān*.¹⁹ 18th-century Crimean historian Muḥammad Ridhā says that Sufi Ḥaqq b. Muḥammad, the father of Ibrāhīm, was born in Deşt-i Qıpçaq, meaning the steppes of the northern shore of Black and Azov Seas.²⁰ Khayr al-Dīn az-Ziriqlī adds to the name of Ibrāhīm al-Qirīmī *nisbah* “al-Dishtī”, also confirming this fact.²¹ Kazanian scholar Murād Ramzī, who mentions al-Qirīmī in his *Talfīq al-Akḥbār*, says his father moved to Crimea before his son was born.²²

There is Sufi-styled legend about his birth, recorded by Murād Ramzī.²³ According to this, Ḥaqq b. Muḥammad saw the signs of God’s blessings in a dream: “After his night recitation of the Qur’an and exercises of the *ṭarīqah*, he saw the enlightened elder. This elder gave him the Qur’an, placing it on his head. But the Qur’an moved from his head, so the elder placed it on his shoulder. The Qur’an also moved from his shoulder, so the elder placed it on his stomach, where the

17 Al-Qirīmī, f. 231b.

18 Al-Qirīmī, ff. 1a.

19 See some previous attempts to reconstruct his biography: Soysal Abdullah, “İbrahim Efendi bin Hakmehmet Efendi”, *Emel*, 7 (1961), s. 23; Lenara İzzetova, “Qırımiy İbrahim bin Haqmehmed efendi (ö.1593)”, *Günsel*, 7 (2000), ss. 34-37.

20 Muḥammad Ridhā, *Al-Saba’ As-Siyār fī Akḥbār Mulūk Tātār* (Qāzān: Madrasah ‘Aliyah İmbirātūriyah, 1248/1832), s. 102.

21 Al-Ziriklī, s. 37.

22 Murād Ramzī, *Talfīq al-Akḥbār wa Talqīḥ al-Athār fī Waqā’i Qāzān wa Bulgār by Mulūk al-Tātār* (Orenburg: Karimov, Huseynov I Ko., 1908), vol. 2, s. 43-46.

23 Murād Ramzī, s. 44.

Holy Book remained to lay. When [Ḥaqq b. Muḥammad] woke up, he told this story to the Sheikh whose *murīd* he was. After thinking a few minutes, the Sheikh said: your lumbar (*ṣulb*) will bear a son, who will reach the highest level of happiness and the most exalted evidence (*al-shahādah al-‘aliyah*)”.

Al-Qirīmī received his primary education in Crimea; as Gulnara Abdullaeva supposes, probably at Zıncırlı medrese, founded in Bakhchisarai around 1500. It is also said that during these times al-Qirīmī established ties of friendship with Crimean Khan Devlet I Giray (1551 – 1577).²⁴ Halveti tradition (as well as other Sufi brotherhoods) has a significant legacy in Crimea: Sulaymān al-Kafawī (d. 1582) recorded in his famous *Kata‘ib A‘lām al-Akhyār* biography of Crimean Qādiri Sufi Khayr al-Dīn al-Kafawī (d. 1562), who studied in Kefeh under supervision of local Sufi scholars.²⁵ Another well-known Crimean figure belonging to the Halveti order was Abu’l-Fayḍ Muḥammad al-Kafawī (d. 1643), whose Arabic treatise on religious practice *Ḥadā‘iq al-Akhyār fī Ḥaqā‘iq al-Akbbār* (“Gardens of the Best in Cores of the Stories”) is preserved in Manisa İl Halk Kütüphanesi.²⁶ It must also be remembered that the first Sufi treatise was written in Crimea in the 13th century (*Kitāb al-Maṣābih fī al-Taṣawwūf*, “Book on the Lights of Sufism”).²⁷ Since al-Qirīmī’s father also was a Sufi, there is little doubt that his first encounter with Islamic mysticism occurred in Crimea.

Finishing his studies there, al-Qirīmī left his motherland for Istanbul, where he became a follower of the aforementioned Halveti Sheikh Muṣliḥ al-Dīn Nūr al-Dīn Zādah (d. 1573). There are also some mystical accounts about their meeting: Ibrāhīm al-Qirīmī saw his future Sheikh in a dream, explaining this as God-given sign (*ishārah*) for his future life. Nūr al-Dīn Zādah, mentioned in Halveti *silsilah*, was especially interested in the philosophical thought of Muḥī al-Dīn ibn ‘Arabī (d. 1240) and Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (d. 1274), as he wrote a commentary interpreting their works (*Risālah fī Waḥdah al-Wujūd, Sharḥ Kitāb al-Nuṣūṣ*).²⁸

24 Gulnara Abdullaeva, *Zolotaya Epoha Krymskogo Hanstva* (Simferopol: Krymucpedgiz, 2012), s. 143-148.

25 Sulaymān al-Kafawī, *Kata‘ib ‘Allām al-Akhyār min fuqahā’ madhhab al-Nu‘mān al-Mukhtār*, National Library of Iran, no. 14127, f. 231b.

26 al-Kafawī, *Ḥadā‘iq al-Akhyār fī Ḥaqā‘iq al-Akbbār*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon, no. 240.

27 Yaqub Kemal, “Arabs’kyi Sufiys’kyi Rukopys XIII viku, v Krymu znajdenyi i chy ne v Krymu pysanyi”, *Studii z Krymy* (Kyiv: Vseukrains’ka Akademiya Nauk, 1930), s. 159-164.

28 Bursalı, s. 171.

Apart from Istanbul, Ibrāhīm al-Qrīmī also visited Sofia, where he stayed in the *tekkīye* of Bālī Şofyālī (also known as Bali Efendi, d. 1552), the famous Bulgarian Sufi of the Halveti brotherhood. *Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān* provides few references to Ibrāhīm al-Qrīmī's mystical experiences in "blessed city of Sofia," mostly the visions of his prophetic dreams. Bālī Şofyālī, who was a student of Qāsim Efendi, a disciple of the noted Čelebī Khalīfah, also left a copious written legacy. For example, his commentary on Ibn 'Arabī's *Fuṣūṣ al-Hikam* is well known. In it he outlined the basic principles for the development of the Halveti order, along with practical instructions to the Halveti, based on Ibn 'Arabī's theosophical concept of "mystical monism."²⁹ The influence of Bālī Şofyālī on Balkan Sufism (and, especially, the Halveti brotherhood) did not cease until to the end of 18th century, as the recently discovered vita of Shaykh Bali Efendi by Süleyman Küstendili reveals.³⁰

Around 1573, when his teacher died, al-Qrīmī visited his homeland in Crimea, where he lived for several years. However, as Murād Ramzī argues, "facing injustice and many other things contradictory to *sharī'ah*, he felt himself unable to change things and returned to Istanbul."³¹ This second trip to Istanbul occurred around 1577, after death of his patron, Crimean Khan Devlet I Giray. In Istanbul, al-Qrīmī first stayed in *tekkīye* of Sheikh Mustafa Pasha and then moved to one of the main Halveti centers of learning, the Little Hagia Sophia tenement. He also gave sermons in Jerrah Pasha mosque, as Bursali says.³² This shows not only his spiritual but also his public significance. As Derin Terzioğlu points out, by the late sixteenth century it had become quite the norm for "Sunna-minded, learned sufis to be appointed as preachers in mosques adjacent to their lodges, or if they were particularly favored, at the sultanic mosques that attracted particularly large crowds, often including influential men of state and sometimes the sultan himself".³³ Murād Ramzī maintains that al-Qrīmī had a close relations with Sultan Murad III: it is already known that Sufi's son, 'Abd Allah 'Afif al-Dīn

29 Maria Kalicin, Krassimira Mutafova, "Historical Accounts of the Halveti Shaykh Bali Efendi of Sofia in a Newly Discovered Vita Dating from the Nineteenth Century", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 12, 3 (2001), p. 344.

30 Maria Kalicin, Krassimira Mutafova, pp. 339-353.

31 Murād Ramzī, s. 44.

32 Bursali, s. 118.

33 Derin Terzioğlu, "Sunna-minded sufi preachers in service of the Ottoman state: the *na-ṣiḥatnāme* of Hasan addressed to Murad IV", *Archivum Ottomanicum* 27 (2010), p. 251.

b. Ibrāhīm, was granted a position as judge in Kefeḥ, the Ottoman-governed city in the Crimea.³⁴

Al-Qirīmī's last years are known mostly from the accounts of his dreams, written on the last page of *Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān*. These dreams mostly tell us about his visions of some Qur'anic verses, dialogues with Sufi authorities of the past (like the Ottoman Sufi Badr al-Dīn al-Sīmāwī, d. 1416), and even imagined conversations with the Sultan. It is worth mentioning the paramount importance of dreams and dream interpretation in Sufi Islam: the higher the level of dreams attested, the greater the spiritual ranking of the person.³⁵ Furthermore, dream accounts were a tool of self-description for late Sufi authors and hence assisted in producing autobiographical diaries.³⁶

Muḥammad Ridhā describes the death and funeral of al-Qirīmī (this happened in 1593), accompanied by the large crowd of people in the presence of "notable scholars" and state officials. He even writes: "Many people said he was undoubtedly the one who comes once in 100 years,"³⁷ meaning *mujaddid*, the "renewer" of Islam (as the ḥadīth, recorded by Abu Dawūd, says: "God shall raise for this *ummah* at the head of every century a man who shall renew for it its religion"). These words attest to the high position of Ibrāhīm al-Qrīmī in the eyes of his followers, especially in his native Crimea, where *Tātār Sheikh* (as Crimeans called him) is considered to be one of the greatest Sufis of his time.

Apart from *Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān*, the titles of five works by Ibrāhīm al-Qrīmī are known: *Tafsīr sūrah al-Nūr* ("Explanation of the surah *al-Nur*"), *Sharḥ ḥadīth amr Allāhi Tā'ālā 'ātani saba' al-mathānī* ("Commentary to the tradition *God the Almighty ordered to give me Seven the Repeated*"), *Ḥashīyah 'alā al-Jām'ī*, *Risālah fī l-Haqq* ("Treatise about the Truth") and *Risālah*

34 Muḥammad Ridhā, *Al-Saba' As-Siyār fī Akhbār Mulūk Tātār* (Qāzān: Madrasah 'Aliyah İmbirāṭuriyah, 1248/1832), s. 105.

35 See, for example: Reşat Öngören, "The Three Dimensional Dream Interpretation Of An Ottoman Sufi-scholar: Kutbuddin zade (d. 1480) on Dreams", *Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2007), pp. 55-69.

36 Cemal Kafadar, "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature", *Studia Islamica*, 69 (1989), pp. 121-150; Derin Terzioğlu, "Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyāzī-i Mıṣrī (1618-94)", *Studia Islamica*, 94 (2002), pp. 139-165.

37 Muḥammad Ridhā, s. 104.

fi Kufr al-Ḥaḳīqī (“Treatise about the Real Unbelief”).³⁸ It is not known whether the first three works by al-Qirīmī are preserved or not; the last two manuscripts, fortunately, are available in the Vatican Library.³⁹

II. *Mawāhib al-Raḥman fi bayān Marātib al-Akwān:* Composition and Sources

As is usual for many Sufi treatises, the text of *Mawāhib al-Raḥman fi bayān Marātib al-Akwān* has a quite long introduction, stating the goals of the author and making reference to a prospective audience. By the second page he has already mentioned Murād III, asking God to help him in the conquest of new lands and enemies, “both Eastern and Western.”⁴⁰ al-Qirīmī frequently refers to his poetries (*munājat*) and the introductory part provides them as well. There is, however, one strange point in the title of the book. The author writes that his idea was to “make the book out of two books, *Madārij al-Malik al-Mannān fi bayān Ma’ārij al-Insān* and *Mawāhib al-Raḥman fi bayān Marātib al-Akwān*.”⁴¹ This has been done, the author explains, in order to combine the idea of seven spiritual circles of the soul with five divine spiritual stages: the first are the “ascending” (*‘urūjīyah*) and the second are the “descending” (*nuzūliyah*).⁴² Nevertheless, the book is known in all records under the name *Mawāhib al-Raḥman fi bayān Marātib al-Akwān* only; Murād Ramzī also mentions a copy of this work which contained two treatises in one.⁴³ There is, however, no formal division between the two treatises in the book; it is just the introductory part which provides these kinds of “chapters” (*fuṣūl*). Nevertheless, other parts of the text are continuous and may hardly be distinguished from one another. Headers, provided by the scribe, cover only the main topics of what is said on the page. The subjects of the book are intertwined with al-Qirīmī’s own spiritual experiences, explanations of the Qur’anic verses and Prophetic ḥadīth, and references to some historical events; it is sometimes hard to determine the context of the author’s narration. Written over the course of seven years of his life, *Mawāhib al-Raḥman fi bayān Marātib al-Akwān* may be

38 Bursalı, s. 118.

39 İbrāhīm Efendī al-Qirīmī, *Risālah fi l-Ḥaqq*, Vatican Library, no. 1470 (3); İbrāhīm Efendī al-Qirīmī, *Risālah fi l-Kufr al-Ḥaḳīqī*, Vatican Library, no. 1470 (2).

40 Al-Qirīmī, f. 2a.

41 Al-Qirīmī, f. 2b.

42 Al-Qirīmī, f. 3a.

43 Murād Ramzī, s. 46.

considered as al-Qirīmī's *magnum opus*, summarizing all his previous experience and, probably, his previous writings. Among other things, this work is also a kind of diary, where the author conducts a dialogue with himself and recalls important spiritual events.

The first eighteen folios of the manuscript maintain the basic principles of Sufi epistemology. Al-Qirīmī refers to the sūrah *al-Ḥashr* as a starting point: "O you who have believed, fear Allah. And let every soul look to what it has put forth for tomorrow – and fear Allah."⁴⁴ It must be noted that the surah *Al-Ḥashr* elicited many commentaries from Sufi scholars, mostly due to the final four verses, where sixteen of the "most beautiful names" (*al-asmā' al-ḥusnā*) are mentioned.⁴⁵ Al-Qirīmī argues that God calls his pious servants to contemplation and understanding. Since this kind of knowledge may be achieved only through reason, he must explain "the merit (*sharf*) of reason, of knowledge, of faith, and of piety." This may be accomplished only through the twelve stages of the ascent and descent of the human soul, which seeks its perfection in the knowledge of true reality (*ḥaqīqā*). To write down this path and explain its features are the main aims of the book.

In contrast to many other figures of post-classical Islamic thought, al-Qirīmī does not reduce his work to a commentary on the authorities of the past. In particular, one sees influences of the oral tradition, the most important kind of instruction in Sufi teachings. Despite the lack of mention of the titles of works by previous Halveti authorities, the legacy of their ideas is obvious when compared with some of the features of Ibrāhīm al-Qirīmī's own formulations of the doctrine.

It must be noted that al-Qirīmī frequently refers to Nūr al-Dīn Zādah as his Sheikh; he also provides a version of the *silsilah* of the Halveti brotherhood. Among the most notable of this *ṭarīqah*, al-Qirīmī mentions 'Alī ibn Abu Ṭālib and al-Ḥasan al-Baṣrī; he then counts later Sufis such as Ḥabīb al-'Ājamī (8th century), Dawūd al-Ṭā'ī (d. 738), Ma'rūf al-Karakhī (9th century), and, finally, his Ottoman forerunners: Qāsim Čelebī and Şofyālī Bālī.⁴⁶ There are also a few references to Yaḥyā b. Mu'āz al-Rāzī (8th century), Bayāzīd Bisṭāmī (d. 874), Junayd al-Baghdādī (d. 909), Manṣūr al-Ḥallāj (d. 922), Abu Bakr al-Shiblī (d. 946),

44 Al-Qirīmī, f. 3b. The Qur'an, 59:18. All quotations are taken from the translation by "Saheeh International Team": *The Qur'an. English Meanings* (Jeddah: Al-Muntada al-Islami, 2004).

45 See, for example, anonymous work: *Tafsīr sūrah al-Ḥashr*, Milli Kütüphanesi-Ankara, Milli Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu, no. 5595.

46 Al-Qirīmī, ff. 113b-114a.

Abu Ḥāmid al-Ghazzālī (d. 1111); the most cited author, unsurprisingly, is Ibn al-‘Arabī, the great sheikh of Sufism: there are numerous quotations from his *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, *Al-Futūḥāt al-Makkiyah*, *Al-‘Aqalāh al-Mustawfizah*, and other writings. For his commentaries on some verses, al-Qirīmī mentions by name the tafsirs of al-Bayḍāwī and Fakhr al-Rāzī and that of one of his later Ottoman contemporaries, Abu s-Su’ūd al-‘Imādī (d. 1572).

III. Circles of “ascent” (*ṣu’ūd*): Ibrāhīm al-Qirīmī on the Seven Stations of the Halveti Path

As has already been noted, al-Qirīmī identifies the idea of the soul and its perfection in knowledge as the main goal of his treatise. He discusses the concept of the “seven circles” (*al-dawā’ir al-sab’a*) or the “seven stages” (*al-aṭwār al-sab’a*) of this perfection, adding also the five stages of “descent” (*nuzūl*), meaning a path for apprehending the unity of being (*waḥdah al-wujūd*). For the state of ignorance, which signifies the Islamic notion of *kufr* and *jahl*, al-Qirīmī generally uses the term *al-ṭabī’ah al-mazlūmah* (“the darkened nature”). To transcend the measures of this nature, the soul must proceed to the ultimate truth, hidden in the plurality of the world. Al-Qirīmī was not the first to use this term in that sense: long before him, Ibn ‘Arabī wrote “*Al-ṭabī’ah* is the shadow of the world soul... when this shadow extended over the essence of the world first matter... the images and the forms of the corporeal world appeared from the substance of the first matter and the nature of the body.”⁴⁷ In the philosophical vocabulary of the post-classic Islamic philosophy, however, *ṭabī’ah* was used in a more neutral psychological sense: Abū’l-Baqā’ al-Kafawī (d. 1682) in his *Al-Kulliyāt* explains *ṭabī’ah* as the case when “soul dominates body without freedom of choice.”⁴⁸ Thus, al-Qirīmī uses this notion in its specifically Sufi context: “*ṭabī’ah* may be divided into three levels: those of actions (*af’āl*), attributes (*ṣifāt*), and essence (*dhāt*): all of them are nothing but curtains of God, placed between the servant and his Lord.”⁴⁹ To comprehend this, one must overcome these mysteries in order to reach the root of the “eternal light.” This “path”, al-Qirīmī states, consists of the aforementioned circles.

47 Ibn Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyah*, ed. by Aḥmad Shams al-Dīn (Beirut: Dār Ṣādir, 2004), vol. 3, p. 296.

48 Abū’l-Baqā’ al-Kafawī, *Al-Kulliyāt*, ed. by ‘Adnān Darwīsh and Muḥammad al-Maṣrī (Beirut: Mu’asasah al-Risālah, 1998), s. 585.

49 Al-Qirīmī, f. 3a.

Before an in-depth study of this idea may be begun, its legacy in previous Halveti writings must be maintained. John Curry mentions a few works of fifteenth and sixteenth-century Halvetis where the idea of “seven stages” is used, among them treatises by Čelebī Khalifah, Şofyālī Bālī, and ‘Umar Fu’ādī.⁵⁰ Long before them, the origins of this idea were argued in some way by ibn ‘Arabi (for example, in his division of beings in accordance with the number of angels and constellations, made in *Al-‘Aqalah al-Mustawfiz*).⁵¹ Ibn ‘Arabi’s philosophical vision of divine manifestations in beings and ultimate reality as the only true existence served as a powerful background for further development of Halveti thought (as well as many other orders). Post-classical Sufis, however, made their best efforts to present the idea of self-purification in a systematic way. For them, it was the point where the highest Sufi knowledge meets with everyday religious practice of the brotherhoods.

One of the most advanced outlines of the idea of *al-aṭwār al-sab’a* may be found in a treatise by Jamāl al-Aqsarā’ī (d. 1493), Al-Qirimī’s forerunner from the same brotherhood. This treatise bears the title *Risālah al-Aṭwār al-Sab’a* and contains just six folios.⁵² Jamāl al-Aqsarā’ī takes verses from the surah *Al-Mūminūn* as Qur’anic proof for this doctrine: “And certainly did We create man from an extract of clay. Then We made the sperm-drop into a clinging clot, and We made the clot into a lump of flesh, and We made from the lump, bones, and We covered the bones with flesh; then We developed him into another creation. So blessed is Allah, the best of creators”⁵³ and “While He has created you in stages? (*aṭwārā*)”⁵⁴ These are the “external” (*ẓāhir*) levels, while the “follower of the path” (*sālik*) must also to know “the internal ones,” supposed to be hidden in the allegorical sense of the sūrah *al-Naṣr*. The first level (*naṣr*, “help”) is the domination of spirit over soul; the second level is the openness of the hearth (*al-fatḥ*, “the victory”). The third level (*wa ra’āyta n-nāsa*, “and you see the people”) means vision, and the fourth (*yadkḥulūna fī dīni Allahi afwājā*,

50 John Curry, “Transforming Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: the Case of the Shabaniyye Order in Kastamonu and Beyond” (doctoral dissertation), Columbus: The Ohio State University, 2005, p. 247.

51 Ibn ‘Arabi, *Al-‘Aqalah al-Mustawfiz*, Rasā’il ibn ‘Arabi, ed. by Sa’id ‘Abd al-Fattāḥ (Beirut: Mu’asasah al-Intishār al-‘Arabi, n. d.), s. 79-100

52 Jamāl al-Aqsarā’ī, *Risālah al-Aṭwār al-Sab’a*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, no. 2963/6, ff. 173b-180b.

53 The Qur’an, 23:14.

54 The Qur’an, 71:14.

“entering into the religion of Allah in multitudes”) means “entering the powers of the soul into the domain of light and tranquility.” The fifth level (*fa-sabbih bi-ḥamdi Rabbi-ka*, “then exalt Him with praise of your Lord”) is a “level of perfect purification” (*kamāl al-taqdīs*). Correspondingly, the sixth level (*fa-stagfir-h*, “and ask forgiveness of Him”) is the *gafar* (“covering”) of “darkened existence” by “lightened existence.”⁵⁵ The seventh and last level (*inna-hu kāna tawwābā*, “Indeed, He is ever Accepting of repentance”), denotes the manifestation of the Divine essence in the gnostic (*‘ārīf*) soul and mind. There are also other projections of *al-aṭwār al-sab’a* in Jamāl al-Aqsarā’ī’s treatise: against, for example, the elements of the human body as well as the constellations. All of these analogies are an attempt to show the vitality of the idea of *al-aṭwār al-sab’a* in relation to the order of beings.⁵⁶

Al-Qirīmī follows the same hermeneutical approach to the Qur’an. As along with his forerunner Jamāl al-Aqsarā’ī, he understands the Qur’anic expressions *aḥsan al-taqwīm* and *asfāl al-sāfilīn*⁵⁷ as the highest and lowest levels of human perfection. His starting point for the idea of *al-aṭwār al-sab’a*, however, is the history of the prophet Ibrāhīm from surah *al-An’ām* (verses 76-79).⁵⁸ For the author of *Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān*, there are seven levels along the path to perfection, as indicated in this story: first, Ibrāhīm sees the rising of a star, then the moon and the sun; these three objects mean first, third, and fifth levels, while their setting signifies the second, fourth, and sixth levels. The seventh and highest level, argues the author, is meant by the words of the prophet Ibrāhīm: “Indeed, I have turned my face toward He who created the heavens and the earth, inclining toward truth, and I am not of those who associate others with God”.⁵⁹ That is, the level of *fanā’*, Sufi “elimination” in God.

The first “circle” of the soul’s perfection is *al-naḥs al-ammārah* (‘the commanding soul’).⁶⁰ As the root (*aṣl*), this soul signifies the “darkened nature,” and bad morals are its “branches” (*furu*). On this level, writes al-Qirīmī, the soul becomes a *sulṭān* over its rational and spiritual faculties. This seems to be a picture of the ordinary human self, mostly unconscious about what he or she is doing. There

55 Jamāl al-Aqsarā’ī, ff. 174a-178b.

56 Jamāl al-Aqsarā’ī, ff. 179a-180a.

57 The Qur’an, 95:4,5.

58 Al-Qirīmī, ff. 110b-111a.

59 The Qur’an, 6:79.

60 Al-Qirīmī, ff. 20a-b.

is no path of perfection for this soul, save to follow the external side of religious law (*ẓābir al-sharīʿah*). That is why under this “circle” the author describes some “additional rites” (*nawāfil*) of Islamic religious practice, such as night invocations, etc.⁶¹ To move from this level, one must open his heart to ones’ in-born quality (*fiṭrah*) and divine light.⁶²

The second “circle” of the path to truth is *al-naḥs al-lawwāmah* (“the re-proving soul”).⁶³ This “circle” means a soul that purifies itself of evil morals and intends to conduct religious obligations (*takālīf*) as much as possible. The spirit (*rūḥ*) becomes *sultān* over the believer, while the intellect (*ʿaql*) plays the role of “minister” (*wazīr*) to the *sultān*, and the soul itself is wife to this “minister.” This level also means the active imagination (*khayāl*), while the previous one has been the degree of passive mind (*wahm*): “in this circle the *murīd* becomes dominated by imaginative power as well as imaginative openings... this is also the manifestation of the human names and actions and tastes of the plurality of the hearth.”⁶⁴ Keeping in mind the plurality of the world, the *murīd* on this level recognizes the necessity of continuing his spiritual path.

For the third “circle” al-Qirīmī uses the well-known Sufi term of *al-naḥs al-mulḥimah* (“the inspired soul”).⁶⁵ This is the station of the spirit (*maqām al-rūḥ*). It signifies the setting of the imagination (*maghrīb al-khayāl*) and the manifestation of divine names. It is only the purified soul which reaches this level in its path to the truth. The soul perfects its repentance and “dives into the ocean of reality” (*baḥr al-ḥaqīqah*). It surmounts the “darkened nature” and senses the trace of divine domination (*rubūbiyah*). In this stage, one feels himself as the whole world and perceives the world as his own individual existence (*ānā al-ʿālam wa al-ʿālam ʿaynī*). This allows the seeker to penetrate the measure of time and space, and perhaps observe distant places and past times (first and foremost, in prophetic dreams). This “circle” elevates the believer over the world, due to the manifestation of divine names.

The fourth “circle” (*al-naḥs al-muṭamaʿinah*, “the tranquil soul”) leads the *murīd* to the acknowledgment of reality (*ḥaqīqah*) and purification from the effects

61 Al-Qirīmī, ff. 20b-35a.

62 Al-Qirīmī, f. 34b.

63 Al-Qirīmī, f. 35b.

64 Al-Qirīmī, f. 37b.

65 Al-Qirīmī, f. 50b.

of imagination.⁶⁶ On this level, the soul comprehends the particulars (*juz'īyyāt*) of beings and their metaphysical origins (*uṣūlu-hā al-kulliyah*). This circle is also the place where human beings understand their links with other creatures and perceive themselves as superior existences. Al-Qirīmī also describes this station as “*majm'au' l-baḥrayn*”: a point of meeting with divine.⁶⁷ Finally, one may reach “the most important goal” (*al-maqṣūd al-a'ẓam*): “to realize the wisdom in the creation of creatures and the mode of their order (*kayfīyah al-niẓam*).”⁶⁸

The next level, the fifth, is *al-naḥs al-rāḍīyah* (“the pleased soul”).⁶⁹ Al-Qirīmī says that the idea of this stage is indicated by the verse of the Qur'an: “If We had sent down this Qur'an upon a mountain, you would have seen it humbled and coming apart from fear of God.”⁷⁰ The authors compare this level to the events of resurrection (*ba'th*): this “circle” is an allegory for spiritual awakening, which may be opened to those “travellers” who have patience and gratitude. *Al-naḥs al-rāḍīyah* is like the souls of those awaiting the gathering (*al-ḥaṣhr*) before the Last Judgment.

The sixth “circle” (*al-naḥs al-marḍīyah*) signifies the decision of God (*ḥukm Allah*) as well as “the enlightened nature” (*al-ṭabī'ah al-musharraḡah*) to be attained by those who have proceeded through the previous stages. It is a kind of spiritual Paradise. When the last visible curtain (*hijāb*) is removed, the *murīd* goes directly to the seventh level, the level of *khifā* (“hiding”) and *fanā* (“annihilation”).⁷¹ Now the *murīd* enters into the realm of divine essence and professes the true unity of God (*aḥadiyyah*). Using Qur'anic expressions, al-Qirīmī calls this level a “kingdom” (*malakūt*) and the “seven heaven.”⁷² Such is the “perfect human” (*al-insān al-kamāl*), the real manifestation of God in His creations. This, the author says, is the ending of the first part (*Madārij al-Malik al-Mannān fī bayān Ma'ārij al-Insān*) and the beginning of the second (*Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān*). Thus, when finishing with the path from human to God, al-Qirīmī switches to another path, from God to human.

66 Al-Qirīmī, f. 64b.

67 Al-Qirīmī, f. 65a.

68 Al-Qirīmī, f. 65b.

69 Al-Qirīmī, f. 86a.

70 The Qur'an, 59:21.

71 Al-Qirīmī, f. 140a.

72 Al-Qirīmī, f. 140b.

IV. “Five Circles on Descend” and Their Philosophical Interpretation

It must be remembered, that al-Qirīmī describes the Halveti vision of both paths (*urūj* and *nuzūl*) in his hand-written illustrations with twelve circles pictured.⁷³ There are few versions of this scheme: some of the twelve circles are written in line, while some laid out in an irregular circular pattern.⁷⁴ One scheme also provides links between opposing circles. The lowest circle is *al-nafs al-ammārah* and the highest is the *fanāʾ*. *Murīd* goes counterclockwise, “ascending” along the right side of the circuit and “descending” along the left one. The most detailed scheme also provides some of the divisions of being: the internal part of the circuit is a “being” (*wujūd*), while the external one is an “absolute being” (*wujūd muṭlaq*). It seems that by this, al-Qirīmī means that the soul in its travels realizes the essence of human nature as the measure between necessary and possible existence.

The aforementioned seven circles, reached by the will (*irādah*) of the God-seeker, are the external (*ẓāhir*) stations of the path, while another five are the internal (*bāṭin*) ones. To finish this path means to reach a harmony between the “external” and “internal.” Both of them are manifestations of divine *jalāl* (“the glory”) and *jamāl* (“the beauty”). Al-Qirīmī tries to explain that perfection of soul and knowledge of God may be realized only when there is a way not only “to God”, but also “from God” with new spiritual experience and, finally, exploration of level of beings (*marātib al-akwān*). As well as his Halveti forerunner Jamāl al-Aqṣarāʾī, al-Qirīmī equates his “circles” to the signs of the zodiac and names of the months in the Islamic calendar.

Al-Qirīmī goes further in his explanations, referring to the well-known Islamic formula of *lā ilaha illā Allah*, “there are no god but God.”⁷⁵ The first part of it, as may be understood from the manuscript, gives to the *murīd* purification from *shirk*. This is the case with the prophet Ibrāhīm, who moved from one natural object to another in his search for the true God. Thus, saying *lā ilaha murīd* removes the curtains and reaches the ultimate annihilation in God (that is, at the seventh stage). The other five “circles” reveal the meaning of the second part, *illā Allah*. Knowing the real divine essence, attributes, and actions, the *murīd* “descends” to the lower level of reality, knowing that everything around (*wujūd muṭlaq*, “the absolute being”) is God and nothing exists beside Him. Al-Qirīmī,

73 Al-Qirīmī, f. 1b. See the illustration below.

74 See: Al-Qirīmī, f. 1a, 19a, 19b, 71b, 72a.

75 Al-Qirīmī, 140a-150b.

following the ontology of ibn ‘Arabī, calls this path of knowledge the way from *aḥadiyāh* to *wāḥidiyāh*, from the profession of “Oneness” to the “Absolute Unity”. In other words: first of all, the soul must understand that God is one, and only then know that there is nothing in the world except Him.

Not every seeker of truth may achieve this, argues al-Qirīmī. He narrates the idea of “ascent” and “descent” through the description of a dream that occurred on Muḥarram, 15, 998 (October 24, 1589). In this dream, al-Qirīmī “saw” the Sulṭān (he means Murād III), who asked him about the stations (*maqāmāt*) of the Sufi path. He mentions their number and explains:

“*Murīd* and *sālik* going along this path from the world of nature to the world of truth. He approaches it from the western side. He goes through the six levels, realizing the unity of truth and seeing the absolute and noble face of God. Along the way, he becomes annihilated within God, and his confession of God’s Oneness and sincere faith transforms him into the perfected one. He becomes one of those who wander in the glory of the Most Exalted and the Most Powerful God. After this, he begins his descent from the [mount] ‘Arafāt of unity to the plurality of beings. He approaches it from the eastern side. He passes through the six levels, step by step. To complete this descent is harder than the ascent, hence there are many followers who ascend, but only a few who descend.”⁷⁶

This “sacred geography” (the idea of the spiritual East and West, the mention of mount ‘Arafāt in Makkah, where the rite of Islamic pilgrimage reaches its culmination) is well-known in Sufi thought. It was used, for example, by both Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī and Ibn Arabī.

The first of the five “descending circles” is that of staying (*al-baqā*) after *fanā*’. The first thing a seeker sees on this level is the “mystery of God” (*sirr Allah*), revealed through the divine names, related to the idea of creation (*al-bārī*, *al-khāliq*, *al-muṣawwir*). On the next, second “circle”, the *murīd* comprehends the divine throne (*al-‘arsh*). To explain this notion, al-Qirīmī mostly refers to ibn ‘Arabī, who interpreted the meaning of *al-‘arsh* in many of his writings.⁷⁷ Travelling by the next “circle,” the *murīd* comprehends the world of nature (*al-ṭabī‘ah al-kulliyah*), because on this level the plurality disappears.⁷⁸ The fourth “circle” brings the *murīd* to the world soul, since this is the place of the highest knowledge. Finally,

76 Al-Qirīmī, f. 195b.

77 Al-Qirīmī, f. 184a.

78 Al-Qirīmī, f. 195a.

on the next and last level, the *murīd* reaches God-given inspiration and perceives the reality of the Pen (*al-qalām*) and the Spirit (*al-rūḥ*), facing the very origins of creation.

V. Ibrāhīm al-Qirīmī's Spiritual Vision of History

It is worth mentioning that the Halveti brotherhood was actively involved into political life of the Ottoman Empire. Moreover, this order was an active participant in the process of Sunnitization in the eastern empire (especially during the wars with Safavids). Unsurprisingly, relations between Sufi circles and the authorities were reflected in many genres of Sufi literature. *Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān* also contains many places, where current political events were in the center of author's attention. Furthermore, al-Qirīmī tries to establish a link between his vision of politics and the aforementioned Halveti idea of "twelve circles."

Al-Qirīmī's "philosophy of history" (or, rather, historiosophy) seems to be based on his "sacred geography," as mentioned before. The Holy City of Makkah in his teaching means the level of Oneness (*aḥadiyyah*), while the second Holy City, Madinah, signifies the level of Unity (*wāḥidiyyah*).⁷⁹ The city of Madinah is also explained as the "manifestation of the complete divine appeal to the Islamic community" (*mazhar al-da'wwah al-tāmmah li-l-ummah*) and has the divine throne (*al-'arsh*) as its symbol. "Makkah" is the "ascent" of the *murīd* while "Madinah" is the "descent." Victory (*fath*) of the Prophet over Makkah, for example, is the perfection (*takmīl*) of *aḥadiyyah*: that is why Halvetis so greatly honored the recitation and interpretation of the surah *Al-Naṣr*, where this event is mentioned.

The author of *Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān* draws a special "map of the world" in accordance with his vision of the history.⁸⁰ For him, the lands between Crimea, Kazan and Khwarezm are the manifestations of the first circle. The second circle is the place where "the seas meet each other", meaning Istanbul. The eastern Mediterranean Sea (*al-baḥr al-abyād*) is the place of the second circle ("the inspired soul"). The following circles are manifested in four parts: Egypt, "the land between Egypt and Jerusalem," Jerusalem itself, and, finally, "the lands between Jerusalem and Makkah" (that is, the seven circles and "the world of the reality").

79 Al-Qirīmī, ff. 208a-211b.

80 Al-Qirīmī, f. 74b.

The other five circles (circles of “descent”) are also enlisted by al-Qirīmī. The first of them is Madinah, the second one is the east of Syria with Aleppo, then Basra, Kufa and, for the fifth circle, Khorasan. If the “direction” of the circles of descent is considered, they generally follow the history of Islamic victories (*al-futuḥāt al-islāmiyah*). The first seven circles of “ascent” may be understood when considered from the perspective of a map of the real world with a south-north orientation: this is the way from the northern part of Islamic world to *qiblah* in Makkah.⁸¹

A way to the truth (that is how al-Qirīmī understands “global history”) moves from one circle to another. Victories of the Ottoman Empire are the signs of this movement. In this way the author of *Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān* explains some contemporary events. He says that when the Ottoman Empire annexed the holy cities of Makkah and Madinah (in 1517), the “circles of ascent” reached their perfection. All subsequent events that took place in the Ottoman Empire during 10th A.H./16th C.E. century, are the manifestations of other levels, the levels of descent. “Now we live in the fourth circle among the circles of descent”, al-Qirīmī says of his era.⁸² Then, continues the author, the Ottoman Empire (*Al-dawlah al-Rūmiyyah*) must “fulfill its existence,” being the last political power to represent the Islamic community.⁸³

al-Qirīmī devotes a few pages of his work to current political events, namely, the Ottoman war with the Safavids. He describes the spiritual significance of the victory over *qabilah Qizilbāsh* (“the tribe of Qizilbash”). Similar to many of his Ottoman contemporaries,⁸⁴ al-Qirīmī means by this name all Shia supporters of the Safavid Empire.⁸⁵ He mentions twelve years of war (meaning the Ottoman-Persian conflict of 1578 – 1590) and insists on the religious context of this continuing battle. He positions the Ottoman state as the only true defender of Sunni Islam (*ahl al-sunnah wa l-jamā'ah*) against every kind of heresy (*ilhād*). The author of *Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān* does not forget to mention his great patron, Sultan Murād III. He also describes the sultan as the perfect follower

81 Al-Qirīmī, f. 211.

82 Al-Qirīmī, f. 216b.

83 Al-Qirīmī, f. 216b.

84 Natalja Volkova, “O nazvanijax azerbajdzancev na Kavkaze”, *Onomastika Vostoka* (Moscow: Nauka, 1980), s. 209.

85 Al-Qirīmī, f. 215b.

of the Sufi path (*mukammal al-irādah wa l-sulūk*).⁸⁶ It must be remembered that at the beginning of his treatise al-Qirīmī already defines belonging to *ahl al-sunnah wa l-jamā'ah* as the real identity of the Halveti path (even the idea of “seven circles” is been presented as the true Sunni doctrine).⁸⁷ Thus, al-Qirīmī maintains the political importance of the Halveti brotherhood and its potential role in the propagation of loyalty to the Ottomans in the eastern regions of the empire. In accordance with the widespread medieval pattern, al-Qirīmī also sees the battle with the Qizilbash from an eschatological perspective. He mentions the prophetic tradition that “the Hour will not come until *al-Rūm* become the most numerous people,”⁸⁸ meaning the military power of the Ottomans.

The author also reveals his vision of the Sufi role in *jihād*. al-Qirīmī describes his conversation with notable Halvetis that took place in 985/1577 at “*zawiyā* of Muṣṭafā Pāshā” in Istanbul.⁸⁹ He persuades his spiritual brothers that *jihād al-gazā'* (“military *jihād*”) is an obligation for “kings and emirs” of Muslims, while Sufis must be involved in the “greater *jihād*,” meaning the spiritual one. “Our *jihād* is a root, and their *jihād* is a branch, which depends on the root.”⁹⁰ Thus, “people of the internal reality” (*aṣḥāb al-bāṭin*) must wage their spiritual struggle properly in order to urge others to participate in military fighting. His counterparts agreed with this idea, but al-Qirīmī recognized personally those who left the “greater *jihād*” (“despite this I saw sincerity in military *jihād*, being trustworthy and genuine”). By this reference we may suppose that al-Qirīmī participated in some military campaigns, but no further information is given in the manuscript. In some way, al-Qirīmī appeals to the spiritual vision of history, when the “external” events of history mean nothing other than the manifestation of “internal” processes.

Conclusions

The manuscript of the book *Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān*, written by al-Qirīmī in the end of 16th century, reveals some new features of post-classical Sufi thought in the Ottoman Empire. First of all, it is possible to reveal

86 Al-Qirīmī, f. 214a.

87 Al-Qirīmī, f. 18a.

88 Al-Qirīmī, f. 214a.

89 Al-Qirīmī, ff. 101a-b.

90 Al-Qirīmī, ff. 101b.

Halveti doctrine from the inside, since the text, as is obvious from the vocabulary used, has been focused on a Sufi audience. It may therefore be attested that al-Qirīmī provides one of the best and most complex outlines of the Halveti Sufi path (the idea of *al-aṭwār al-sabaʿ*), interpreting it in accordance with his vision of Ibn ʿArabī’s teachings and, even more interestingly, his evaluation of social and political realities.

Despite some parallels with his Halveti predecessors, such as Jamāl al-Aqṣarāʾī (d. 1493), al-Qirīmī seems to be quite innovative in his thought: for example, in relation to the idea of the “five circles of descent.” He intentionally tries to reconcile traditional Halveti visions of the “ascent” (meaning the path to God) with another necessary concept, the “descent” (the path from God). By this al-Qirīmī finds harmony between *ẓāhir* and *bāṭin*, the internal and the external “sides” of the global cosmic circle. His idea was to show the features of the path from the oneness of God (*aḥadiyah*) to His unity (*wāḥidiyah*). Interestingly, in contrast to Ibn ʿArabī himself and many of his later followers, al-Qirīmī does not use the technical terminology of *falsafah* or *kalām*. For his description of the level of beings, he mostly uses purely Sufi terms. For this reason it may be said that the work *Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān* is intended for a limited readership (his own *murīd*, above all).

Nevertheless, the heritage of al-Qirīmī seems to be important not merely within the context of the Halveti tradition, but in the development of Ottoman Sufism in general. It must also be noted that the political implications of al-Qirīmī’s doctrine were considered in the context of the Ottoman politics, since his circles of “ascent” and “descent” represent the territorial development of the Ottoman Empire. This may attest to the fact that al-Qirīmī was involved in the politics of Sunnitization in the eastern empire, especially during the wars with Persian Safavids.

Further studies on al-Qirīmī must also link his thoughts to those of his teaching environment, that of the great Halveti Sufis Şofyālī Bālī (d. 1552) and Muşliḥ al-Dīn Zādah (d. 1573). Their works, however, also remain in the manuscript form and hence need separate research. As our review of al-Qirīmī’s work shows, the philosophical side of Halveti doctrine may be one of the keys to a new vision of Ottoman intellectual heritage and the role it played in post-classical Islamic thought.



Figure 1, Al-Qirimi, f. 1b

A Neglected Ottoman Sufi Treatise from 16th century: Mawāhib al-Rahman fī bayān Marātib al-Akwān by Ibrāhīm al-Qirīmī

Abstract ■ The article surveys the contents of the neglected Sufi treatise “The Gifts of the Merciful in Interpreting the Cosmic Order” from the 16th century, written by the Crimean scholar Ibrāhīm al-Qirīmī (d. 1593). It seems that his mystical heritage is an important contribution to the general development of the Halveti Sufi brotherhood. The study covers al-Qirīmī’s biography, formal descriptions of the manuscript, and its main topics. It is argued that al-Qirīmī outlined his vision of the Halveti doctrine of “ascent” (*‘urūj*) and “descent” (*nuzūl*), re-interpreting Halveti authorities of the past. It is also shown in the study that the author of the treatise compared his spiritual visions to current historical events, describing them in accordance with the patterns of cyclism. In this context, further studies of Ottoman Halveti thought may lead to a more comprehensive picture of 16th-century Ottoman Sufism.

Keywords: The Post-Classical Period, Ottoman Sufism, Halveti brotherhood, Crimea, Ottoman-Persian Wars, Cyclic Time.

Bibliography

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim: *Htilik’in Şa’baniyye Kolu Şeyh Şa’bân-ı Velî ve Külliyesi*, Ankara: Kastamonu Şeyh Şa’bân-ı Velî Derneği, 1991.
- Abdullaeva, Gulnara: *Zolotaja Epoxa Krymskogo Xanstva*, Simferopol’: Krymucpedgiz, 2012).
- Abū’l-Baqā’ al-Kafawī: *Al-Kulliyāt*, ed. by ‘Adnān Darwish and Muḥammad al-Maṣrī, Beirut: Mu’asasah al-Risālah, 1998.
- Abū’l-Fayḍ al-Kafawī: *Ḥadā’iq al-Akhyār fī Ḥaqā’iq al-Akbbār*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon, no. 240.
- Açıkgenç, Alparslan: “The Konya School of Philosophy as a Historical Framework of Ottoman Thought,” *Al-Shajarah*, 17, 1 (2012), pp. 1-23.
- al-Aqsarā’ī, Jamāl: *Risālah al-Aṭwār al-Sab’a*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, no. 2963/6, ff. 173b-180b.
- Al-Baṭalyawṣī, Ibn al-Sīd: *Al-Ḥadā’iq fī ’l-Maṭālib al-’Āliyah al-Falsafiyah al-’Awiṣah*, ed. by Muḥammad al-Dāyah, Damascus: Dār al-Fikr, 1988.
- Bursalı, Mehmet Tahir: *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Meral Yayınevi, 1975.
- Clayer, Nathalie: *Mystiques, état et société: les Halvetis dans l’aire Balkan de la fin du XV^e siècle à nos jours*, Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Corbin, Henry: *Cyclical Time & Ismaili Gnosis*, London: Routledge & Kegan Paul International, 1983.

- Curry, John: "Transforming Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: the Case of the Shabaniyye Order in Kastamonu and Beyond" (doctoral dissertation), Columbus: The Ohio State University, 2005.
- Curry, John: *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order, 1350-1650*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Fleischer, Cornell: "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldūnism" in Sixteenth-Century Ottoman Letters," *Journal of Asian and African Studies*, 18 (1983), pp. 198-220.
- Geoffroy, Éric: *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans: Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damascus: Institut Français de Damas, 1995.
- Ibn Arabī: *Al-ʿAqalāh al-Mustawfīz*, Rasā'il ibn 'Arabī, ed. by Sa'īd 'Abd al-Fattāh, Beirut: Mu'asasah al-Intishār al-'Arabī, n. d.
- Ibn Arabī: *Al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Ed. by Aḥmad Shams al-Dīn, Beirut: Dār Ṣādir, 2004.
- İzzetova, Lenara: "Qırımıy İbrahim bin Haqmeḥmed efendi (ö. 1593)," *Günsel*, 7 (2000), ss. 34-37.
- Kafadar, Cemal: "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature," *Studia Islamica*, 69 (1989), pp. 121-150.
- al-Kafawī, Sulaymān: *Kata'ib 'Alām al-Akhyār min fuqahā' madhhab al-Nuḥmān al-Mukhtār*, National Library of Iran, no. 14127.
- Kalicin Maria, Krassimira Mutafova: "Historical Accounts of the Halveti Shaykh Bali Efendi of Sofia in a Newly Discovered Vita Dating from the Nineteenth Century," *Islam and Christian-Muslim Relations*, 12, 3 (2001), pp. 339-353.
- Murād Ramzī: *Talfīq al-Akḥbār wa Talqīh al-Aḥbār fī Waqā'ī Qāzān wa Bulgār by Mulūk al-Tatār*, Orenburg: Karimov, Huseynov I Ko., 1908.
- Ogren, Brian: "Circularity, the Soul-Vehicle, and the Renaissance Rebirth of Reincarnation: Marsilio Ficino and Isaac Abarbanel on the Possibility of Transmigration," *Academia: Revue de la Societe Marsile Ficin*, VI (2004), pp. 63-94.
- Öngören, Reşat: "The Three Dimensional Dream Interpretation Of An Ottoman Sufi-scholar: Kutbuddin-zade (d. 1480) on Dreams," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2007), pp. 55-69.
- Öztürk, Yaşar Nuri: *Kuşadalı İbrahim Halveti: İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası*, İstanbul: Yeni Boyut, 1997. *alve*
- al-Qīrīmī, İbrāhīm: *Mawāhib al-Raḥman fī bayān Marātib al-Akwān*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, no. 3649.

- al-Qirīmī, Ibrāhīm: *Risālah fī l-Ḥaqq*, Vatican Library, no. 1470 (3).
- al-Qirīmī, Ibrāhīm: *Risālah fī l-Kufr al-Ḥaqīqī*, Vatican Library, no. 1470 (2).
- Radtke, Bernd: "Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal," *Die Welt des Islams*, 36, 3, (1996) , pp. 326-364.
- Ridhā, Muḥammad: *Al-Saba' As-Siyār fī Akbbār Mulūk Tātār*, Qāzān: Madrasah 'Aliyah Imbirāṭūriyah, 1248/1832).
- Soysal, Abdullah: "İbrahim Efendi bin Hakmehmet Efendi," *Emel*, 7 (1961), s. 23
- Tafsīr sūrah al-Ḥashr*, Milli Kütüphanecilik-Ankara, Milli Kütüphanecilik Yazmalar Koleksiyonu, no. 5595.
- Terzioğlu, Derin: "Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyāzī-i Mıṣrī (1618-94)," *Studia Islamica*, 94 (2002), pp. 139-165.
- Terzioğlu, Derin: "Sunna-minded sufi preachers in service of the Ottoman state: the naṣīḥatnāme of Hasan addressed to Murad IV," *Archivum Ottomanicum* 27 (2010), pp. 241-312.
- The Qur'an. English Meanings*, Jeddah: Al-Muntada al-Islami, 2004.
- Walbridge, John: *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason*, New York: Cambridge University Press, 2011.
- Yaqub Kemal: "Arabs'kyi Sufiys'kyi Rukopys XIII viku, v Krymu znajdenyi i czy ne v Krymu pysanyi," *Studii z Krymy*, Kyiv: Vseukrains'ka Akademiya Nauk, 1930, ss.159-164.
- Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn: *Al-'Alām. Qāmūs Tarājim*, Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Millayin 2002.

18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Ege (Adalar) Denizi ve Doğu Akdeniz'e Yönelik Güvenlik Parametreleri

Yusuf Alperen Aydın*

The Ottoman Security Parameters for the Aegean Sea (Archipelago) and the Levant in the 18th Century

Abstract ■ The Aegean Sea (Archipelago) and the Levant accomodates many large and small islands and harbours, which were subject to pirate raids due to their location on the maritime trade routes. In this regard the Ottoman State took some measures to secure and sustain this trade. It is possible to sum up the Ottoman strategy against the pirate attacks of the 18th century in the Aegean Sea (Archipelago) and the Levant in the following five topics: 1. Recapture of Mora, and occupation of İstendil and Suda; 2. Fortifications built on the islands and at crossings; 3-Regular patrolling of the Ottoman navy and campagins against the pirates; 4. Ümerâ-i Derya (The commanders of the Sea) and Firkateciyân (Firkate owners, who patrol the Sea) Organization; 5. State's urge of the merchants to use galleons. Ottomans clearly saw themselves as a state dominating the maritime routes, as they created a serious organization to secure the benefits maritime trade, which demanded great expense, and acted accordingly.

Keywords: Ottoman State, The Aegean Sea (Archipelago), The Levant, Piracy, Maritime Trade Security.

Giriş

Osmanlı donanmasının deniz ticaretinin güvenliğini muhafaza ve temin konusundaki başlıca görevi korsanlara yönelikti. Korsanlık faaliyetleri özellikle savaş dönemlerinde artış göstermekteydi. Girit kuşatması (1645-69) sırasında

* İstanbul Üniversitesi.

Venedik himayesinde genişleme kaydeden Hıristiyan korsanlığı¹ Akdeniz'deki ticaret güzergahlarının güvenliğini tehdit etmeye başlamıştı. Osmanlı idaresinde bulunan ada ve kıyıların ve buralarda seyreden gemilerin düşman saldırıları ve özellikle korsanlara karşı korunması devleti bu konuda ciddi bir politika takip etmeye zorlamaktaydı. Bu bağlamda burada, 18. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı devletinin Akdeniz'de uyguladığı güvenlik sisteminin parametreleri ele alınacaktır. Söz konusu yüzyılın siyasi şartları çerçevesinde öne çıkan konuların başında Mora'nın Venedik'ten geri alınması gelir. Ayrıca deniz ticaret güzergâhı civarındaki ada ve kıyılarda istihkâmların inşâsı da dikkat çeker. Bunlar söz konusu güvenlik sisteminin karadaki yönüdür. Donanmanın mutlak Akdeniz seferlerinin temel görevi de bu sulardaki ticaret güzergâhlarının emniyetini tesis etmek ve özellikle korsanları etkisiz hale getirmektir. Bir devlet donanmasının bir çok ada ve limanı barındıran bu coğrafyanın sunduğu saklanma imkanlarını kullanarak yaz-kış bir kaç gemi ile korsanlık yapanlarla düzenli bir savaş konsepti içinde mücadele etmesi mümkün olmadığından bunun için bulunan çözüm “ümera-i derya” ve “firkateciyân” denilen deniz milisleri teşkilatlanmasıdır. Bu kimselerden lokal emniyet bölgeleri oluşturmak üzere sürekli faaliyette bulunabilme yeteneğini haiz olmaları beklenmekte ve bu husus için teşvik edilmekteydiler. Son olarak tehlikeye direkt maruz kalan tüccar gemileri ile ilgili alınan önlemler de güvenlik sistemi içinde değerlendirilebilir.

Güvenlik sisteminin parametreleri olarak tanımlayabileceğimiz bütün bu faaliyetler sayesinde uluslararası bir boyutu da olan Ege ve Doğu Akdeniz'deki deniz ticaretinin güven içerisinde yapılabilmesi için Osmanlı devleti tarafından “koruyucu bir şemsiye”² vücuda getirilmiştir. Makalenin bundan sonraki kısmında arşiv belgeleri ve kroniklerden derlenen bilgilerle bu parametreler başlıklar altında ele alınacaktır.

1. Mora'nın Geri Alınması, İstendil ve Suda'nın Ele Geçirilmesi

17. yüzyılın ikinci yarısına hakim olan yoğun savaş atmosferi içinde korsanlık etkin hale gelmiş ve bu yüzyılın sonunda Mora'nın Venedik'in eline geçmesiyle tüccar gemileri için tehlike daha da artmıştı. Zira Venedikliler bölgede korsan faaliyetlerini destekleyen bir tutum içerisindeydi. Mora'nın geri alınması

1 E. Eickhoff, “Akdeniz'deki Osmanlı Deniz Cephesi (XVI-XVIII. Yüzyıl)”, ed. G. Eren, *Osmanlı*, I (Ankara 1999), s. 386.

2 Eickhoff, a.g.m., s. 390.

zamanla devlet için bir zaruret olarak belirlemekteydi. Prut'ta (1711) elde edilen başarı, İstanbul Antlaşmasıyla (1700) Rusya'ya bırakılan yerlerin geri kazanılmasını sağlamıştı. Bu olumlu hava içerisinde gözler Mora'ya çevrilmişti. Karlofça'da Venedik'e terk edilen Mora yarımadası, iki yüz seneden fazla Osmanlı toprağıydı. 1699'a kadar "Memâlik-i Osmaniyye" sınırları içinde bulunan bu topraklardaki uzun zaman süren hâkimiyet, Osmanlı toplumunda ve idarecilerinde buralara karşı bir vatan duygusunun gelişmesini sağlamış olmalıydı³.

Antlaşma hilafına Venedik himayesinde gerçekleştirilen korsanlık faaliyetleri özellikle İstanbul'a yönelik mal akışına zarar verdiğiinden İskenderiye ve Dimyat'tan ticaret gemileri İstanbul'a işleyemez hale gelmiş, kıyı bölgelerinin güvenliği de zedelenmişti⁴. Mora'nın geri alınmasından sonra özellikle Mısır-İstanbul deniz ticaret güzergâhında güvenliğin tesisi zaruri bir hal almıştı. Mora üzerine düzenlenecek sefere kara ordusu ile donanma birlikte hareket edeceklerdi. Bu dönemde Osmanlı topraklarındaki ilk dâimî Rus büyükelçisi sıfatıyla bulunan Tolstoy raporlarında bu ortak hareket için kaptanıderyalık makamına mahir bir donanma amirali olan Canım Hoca Hacı Mehmed Paşa'nın (1714-1717) getirildiğini yazar ve kadırgadan kalyona geçerek yenilenen Osmanlı donanmasının hedefinde Mora'nın geri alınması olduğunu belirtir⁵.

Pasarofça antlaşmasıyla (1718) Osmanlılar, Venediklilere karşı yürüttükleri savaştan istediklerini elde etmişlerdi. Mora alınınca Ege Denizi kıyıları da tekrar tamamıyla Osmanlı toprağı olmuştu. Ege ve Doğu Akdeniz'de Osmanlıların hâkim güç oldukları bu antlaşmayla teyit edilmişti⁶. Osmanlıların denizlerdeki bu üstünlüğü aynı zamanda 1701 Bahriye Kanunnâmesi çerçevesinde yenilenen Osmanlı donanmasının bir başarısıydı⁷.

Mora yarımadasındaki Modon, Koron gibi liman ve kalelerin geri alınmasında büyük rol oynayan donanmanın hedefleri arasında bazı adalar da vardı. Bunlardan biri İstendil adasıydı. Ada, yüzyıllardır Venedik'in elindeydi. Daha önce adayı

3 M. Y. Ertaş, *Sultanın Ordusu (Mora Fetih Örneği 1714-1716)* (İstanbul 2007), s. 22.

4 Ertaş, *a.g.e.*, s. 21-22.

5 M. R. Arunova, F. S. Oreškova, *Tolstoy'un Gizli Raporlarında Osmanlı İmparatorluğu*, çev. İ. Allahverdi (İstanbul 2009), s. 67.

6 Eickhoff, *a.g.m.*, s. 390.

7 A. H. De Groot, "The Ottoman Mediterranean since Lepanto (October 7th, 1571): Naval Warfare During the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *The Netherlands and Turkey: Four Hundred Years of Political, Economical, Social and Cultural Relations, Selected Essays* (İstanbul 2007), s. 173-174.

Kaplan Mustafa Paşa (1666-1672), Köse Ali Paşa (1672-1675) ve Mezemorta Hüseyin Paşa (1695-1701) ele geçirmeye teşebbüs etmişti. Hatta Kandiye fatihi Veziriazam Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa da (1661-1676) korsan gemilerinin ya-tağı olan bu adayı ele geçirmek istemiş fakat kuşatma uzun süreceği için bu düşün-cesinden vazgeçmişti. 1715 ortalarında kara ordusu Mora seferindeyken Serdâr-ı ekrem Ali Paşa, İstendil kalesine hareket düzenlemesi için Kaptanıderya Canım Hoca Hacı Mehmed Paşa'ya gizlice emir vermiş, donanma ile taarruz edilen kale ele geçirilmişti. Kalenin içindeki 100 kadar Venedik askeri Benefşe kalesine gönde-rilmiş, otuz beş tunç toptan on beşi kalyonlara yerleştirilmişti. Ordunun Mora'da Venedik ile hesaplaşma niyetinin tezahürü olan bu başarı haberi, Osmanlı asker-lerinin moralini takviye ederken Venedik tarafında derin bir endişeye yol açmıştı⁸.

İstendil gibi Venedik elinde olan Suda kalesi de donanmanın hedefindeydi. Akdeniz'deki büyük adalardan Girit'teki Kandiye, Hanya, Resmo ve Karapusa (Ierapetra) kaleleri 17. yüzyıldaki uzun Girit kuşatmasında ele geçirilmişti. Girit'in önemli bir stratejik noktası olan Suda limanı ve buradaki Suda ve Sper-lanka kaleleri kuşatma sonrasındaki antlaşmayla Venedik'e bırakılmıştı. Suda ka-lesi Venedik açısından çok büyük önem arz ediyordu. Girit kuşatması sonrasında yapılan görüşmelerde kalenin yıkılması istenmiş Edirne'de hapis tutulan Venedik elçisi sadrazamın huzuruna çıkarıldığında *Suda kalesi bizim şerefimizdir o olma-dıkça biz de olmayız, bir taşına bin başımız fedadır* şeklinde itirazını dile getirince kalenin yıkılması maddesi geri çekilmişti⁹.

Suda limanına üslenen korsanlar ise o tarihten beri civardan geçen gemilere saldırmaktaydılar. Deniz güvenliğini zedeleyen bu olumsuz duruma rağmen çe-şitli sebeplerle kalenin fethi ertelenmişti. Mora seferi sırasında Venedik'in buraları koruyamayacağı Osmanlı devletinin karar alıcıları tarafından düşünülerek hare-kata girişilmesi uygun bulundu. Bunun üzerine Hanya muhafızı Vezir Mehmed Paşa, Suda kalesini kuşattı. Kalenin korunaklı olması dolayısıyla kuşatma uzamış-tı. Kale tarafına asker geçirmek için büyük bir sal ve burçlara çıkmak için on beş merdivenin inşâsına başlandı. Bu sırada Mora kıyılarındaki donanma da adaya ulaşmış Kaptanıderya Mehmed Paşa kalyonların çanaklıklarına tüfek kullanan leventleri çıkartmıştı. Suda limanına girildiğinde kalyon topları aynı anda ateşe başlamışlar, çanaklıklardaki leventler de yaylım ateşine girişmişlerdi. Kalyonlar-daki filika ve sandallara yüzer savaşı konulup toplam 1.000 levent ile kale üye-

8 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, I-II-III, Râşid Mehmed Efendi ve Çelebizâde İsmail Âsım Efendi, haz. A. Özcan v.d. (İstanbul 2013), II, 911.

9 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, II, 955-958.

rine hücumla geçilmişti. Toplu halde ve birden gelen bu hücum halinden ürken Venedikliler kaleyi teslim razı oldular. Suda limanı ve kalesindeki küçük büyük demir ve tunç toplam doksan dokuz top ve diğer savaş malzemesi de ele geçirilmişti¹⁰.

2. Ada ve Geçiş Yerlerinde İstihkâmların İnşası

Akdeniz'in güvenliğine yönelik faaliyetlerden birisi de deniz güzergâhında önem arz eden bazı ada ve kıyılardaki yerlere kaleler inşa edilmesidir. 17. yüzyılın ikinci yarısında Çanakkale boğazının girişinde birbirine karşılıklı olarak Seddülbahir ve Sultanhisarı (Kumkale) kaleleri inşa edilmişti¹¹. Fatih Sultan Mehmed'in yaptırdığı kaleler daha içeride olduklarından buraya kadar korumasız bir alan vardı. Korsan gemileri boğaz girişinden itibaren bu geniş halici liman olarak kullanmakta ve gemilerin gelip geçişlerine engel olmaktaydılar. Seddülbahir ve Sultanhisarı'nın inşasından sonra korsan gemileri kendilerini korumak için bu kalelerden top atışı uzaklıktaki mesafeden uzakta durmak zorunda kalmışlardı¹².

Çanakkale boğazının girişi güven altına alındıktan sonra Ege Denizi'ndeki bazı yerlere de istihkâmlar yapılmıştı. 1685'te Kaptanıderya Mustafa Paşa, donanma ile sefere çıktığında İzmir körfezi ağzındaki Foça kalesi önünde demirlemiş bu civardaki Orak adasında bir kalenin inşa edilmesinin gerekli olduğu anlaşılacak şekilde atılmıştı. Ayrıca Midilli adasının boğaz ağzında ve Sakız adasının fener kulesi karşısında birer burcun yapımına başlanmıştı. Daha sonra donanma Rodos adasına yönelmişti. Bu, o tarihlerde Osmanlı donanması için zikredilmeye değer bir olay olarak görülmüştür. Zira son yıllarda kaptanıderyaların sefere çıktıklarında Sisam boğazından öteye gidemedikleri kaydedilmektedir¹³.

18. yüzyılın başlarında ise deniz güvenliğini tesis etmek için Doğu Akdeniz kıyılarında da bazı önlemler alınmıştır. Devlet, ticaret güzergâhının ulaştığı Doğu Akdeniz'deki önemli noktaları da güvenlik alanı içerisinde değerlendirerek Kudüs, Gazze, Remle ve Nablus'un iskelesi olan Yafa kalesinin korsan ve urban saldırılarından korunması için buraya 1703'te yüz müstahfiz, altı çorbacı, iki kul çavuşu, bir kale kethüdası ile bir dizdar tayin etmişti. Ayrıca kale savunmasında

10 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, II, 956-957.

11 L. Thys-Şenocak, *Hadice Turhan Sultan, Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Baniler*, çev. A. Ortaç (İstanbul 2009), s. 131-211.

12 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, I, 15.

13 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, I, 277.

kullanılmak üzere onu şâhî, üçü 3 okka, ikisi 5 okka gülle atabilecek kapasitede olmak üzere toplam on beş top, İstanbul'da Topخانه'de döktürülecek, çeşitli çaplarda 2000 adet gülle ve 200 kantar barut da hazırlanıp bir donanma kalyonu ile gönderilecekti¹⁴. 18. yüzyılın başında söz konusu bölgenin takviye edilmesiyle korsanların buradaki faaliyetleri son bulmuştu¹⁵.

Yine Doğu Akdeniz'de Antalya civarındaki Geyikova adasının korsanların üslendiği bir yer haline gelmesi buranın etrafında seyreden gemiler için tehlike arz etmişti. Bölge ahali kendileri çalışmak kaydıyla halat, çivi, kazma, kürek, kü-lünk, küsgü gibi gerekli inşâ malzemesi devletten olmak üzere bir kale inşâ etmek için izin istediler. Kaleye konulması için savaş malzeme ve mühimmatı da talep etmişlerdi. Mayıs 1706'da üç donanma kalyonu gerekli inşâ malzemesi ile yirmi top, 500 kantar barut, 2000 yuvarlak ve mühimmatı ulaştırdı. Bu kalyonlar kale inşâsı bitene kadar ada civarını da koruyacaklardı¹⁶.

Ege Denizi'nde ise Çanakkale boğazı girişine inşâ edilen kalelerden sonra kale sistemi biraz daha ileriye doğru taşındı. Bababurun denize çıkıntı yapan ve ayrıca etrafı imarsız bir yerd. Bundan dolayı arazi gelip geçen gemilere saldırmak ve sonrasında sığınmak için korsan gemilerine imkân sağlıyordu. Bu durum Kaptanıderya Mustafa Paşa (1721-1730) aracılığıyla devlet erkânına iletilince burada bir kale yapılmasına karar verilerek 1727 yılının mayıs ayında inşâsına başlandı. Kalenin yapımı sırasında kullanılacak malzeme ise civardaki bölgelerden temin edilecekti. İne, Edremid, Tuzla halkı Behram ve Eski İstanbulluk'tan¹⁷ yapıda kullanılacak taşları deniz kıyısına indirecek Midilli, Bozcaada ve Edremit'ten kiralanan kayıklarla da taşlar nakledilecekti. İnşa için gerekli kireç Midilli'den satın alınacaktı¹⁸. Uzak yakın yerlerden temin edilen malzemelerle inşa edilen dikdörtgen yapıdaki bu kalenin uzun kenarı denize paraleldi ve dört köşesinde burçları bulunmaktaydı. Bu şekliyle kale eski istihkâm anlayışında bir yapı olma hususiyeti taşımaktadır. İlk yıllarda Hırzül-bahrî ismiyle anılan kale daha sonra Babakale olarak tesmiye olunacaktır.

14 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, II, 638.

15 Eickhoff, a.g.m., s. 387.

16 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, II, 767; M. Topal, *Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, Nusretname, Tahlil-Metin (1106-1133/1695-1721)*, (Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi) (İstanbul 2001), s. 685-686.

17 Civarında "Aleksandria Troas" antik şehri bulunan eski liman şehri; bugün Ezine, Çanakkale sınırları dahilindedir: T. Sezen, *Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla)*, (Ankara 2006), s. 263.

18 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, III, 1544 - 1545.

Sonraki yıllarda da korsanların sığınmalarına müsait yerlerde önlem olarak istihkâmlar yapılmıştır. Bu kez Ege Denizi'nin ortalarında Midilli adasının batısındaki Sığrı (Sigri) limanı söz konusudur. Bu liman korsan gemilerinin demirlemesine uygun bir yerdi. Sığrı'dan hareket eden korsanlar tüccar gemilerini vurup takip endişesi olmadan yine burada saklanabilmekteydiler. Ayrıca limanda gemilerini tamir edip taze su ihtiyaçlarını da karşılamaktaydılar¹⁹. Güvenlik açısından zafiyet oluşturan bu hali Kaptanıderya Süleyman Paşa (1757-1759) devlet merkezine arz etmişti. Bunun üzerine 1757'de bir palanka inşa edilerek içine otuz iki top konuldu²⁰. Midilli kalesinden kırk neferin de palankaya yerleştirilmesine karar verildi²¹.

İstihkâm konusunda Avrupa'daki yeni anlayışa²² uygun olarak inşa edilen palankanın bedenleri fazla yüksek değildir. Zira deniz kıyısında inşa edilen yeni tarz istihkâmlarda topların yerleştirildiği lumbar ağızları su üzerindeki gemilere gülle fırlatabilmek için alçak bir seviyede olmalıydı²³. Palankanın surları denize doğru üçgen tarzda, köşeli açılarla uzanmakta, deniz cihetine daha hâkim olmak maksadıyla palankayla irtibatlı olacak şekilde denize daha yakın bir top tabyası da mevcut bulunmaktaydı. Bu şekilde palankanın adeta bir top bataryası görevi gördüğü ifade edilebilir. Babakale gibi klasik dört köşeli tarzda değil düşmanın top güllerinin etkisini en aza indirmek ve savunmayı daha güçlü kılmak için tasarlanmıştır.

Sığrı limanı ile ilgili başka bir husus bölgenin şenlendirilmesine yönelik yapılanlardır. Palankanın etrafının yerleşime uygun hale gelmesi için mektebi olan bir cami, hamam ve çeşme bina edilmiştir²⁴. Çeşme için su uzak kesimlerden ulaş-

19 M. Kiel, "Midilli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXX (2005), s. 13.

20 *Mür'î't-Tevarih*, Şem'dâni-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târihi, haz. M. Aktepe (İstanbul 1976), II. A, 9.

21 Bu kırk neferin yirmisi müstahfız, onu cebeci, altısı topçu, dördü ise yerli topçuydu. Bunların senelik maaşlarının 116.820 akçe tutacağı hesap edilmişti: Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet-Askeriye (C. AS) 54401.

22 Fransa ve Avrupa'da askerî mühendis Vauban (1633-1707) tarafından geliştirilen yeni istihkâm anlayışı için bkz. Jean-Denis G. Lepage, *Vauban and the French Military under Louis XIV: An Illustrated History of Fortifications and Strategies*, London 2010. Yakın zamanda Osmanlı istihkâmları üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. M. Aydın, "Kaleler", ed. G. Yıldız, *Dünya Savaş Tarihi - Osmanlı Askerî Tarihi - Kara, Deniz ve Hava Kuvvetleri, 1792-1918*, (İstanbul 2013), s. 11-33.

23 S. Eyice, "Kale", *DİA*, XXIV (2001), 236.

24 *Mür'î't-Tevarih*, II. A, 9.

tırılmıştı²⁵. Palanka ve diğer yapıların inşâ masrafı ayrıca top, barut ve gülle gibi savaş malzeme ve mühimmatı için ödenen meblağ kayda değer bir yekûn tutmuş olmalıdır²⁶. Palankaya yerleştirilen kırk nefer ve zabitlerinin devlet merkezine hitaben 1767'de kaleme aldıkları bir arzuhalde oturmaları için odalar ve bir fener inşâsını ayrıca harap haldeki suyollarının tamirini dile getirmeleri üzerine Kapitanıderya Mehmed Paşa'ya (1767-1768) bu konuları araştırması emredilmişti²⁷. 1770 yılı sonlarında ise kaledeki toplardan onunun kundak ve tekerleklerinin yenilenmesi için 366 kuruş ve on para gerektiği hesaplanmıştı²⁸. Midilli adasının en batısında olması hasebiyle ada merkezinden ve Batı Anadolu kıyılarından uzakta olan palanka etrafında teşkil edilen bu Osmanlı yerleşimi günümüze değin varlığını korumuştur²⁹.

Yine deniz kıyısında bir palanka inşâsı ile ilgili bir girişim 1770 Çeşme faciasının sonrasında olmuştur. Yaşanan savaş ortamında güvenlikleri konusunda tedirgin olan bölgedeki halk, 1771'de Sancakburnu'nda, Sarıkavak isimli yerde, emniyetlerini temin etmek için bir palanka inşâsına izin verilmesini istemişlerdi. İzmir körfezinin girişini denetleyen Sancakburnu kalesinin yanında yapılacak bu palanka için izin verilmiş fakat masraflar için ancak 5000 kuruş gönderilebileceği belirtilmişti. Merkezi idare inşâ masrafının geri kalan kısmını halkın karşılamasını istemişti. Bunun üzerine bölge halkı Sarıkavak'ta değil İzmir içinde bir toprak palanka yapacaklarını bildirmişlerdi³⁰.

Devletin halkın güvenliği için ilk başta yapılmasını uygun görmesine rağmen bunu maddi olarak tamamen karşılayamamasının nedeni muhtemelen Çeşme'de kaybedilen donanma gemileriyle malzeme ve mühimmatın yerine yenilerinin konmaya çalışılması ve bu sırada Ruslarla devam eden savaşın bütçeye getirdiği yükün fazla harcama yapmaya imkân bırakmaması olmalıdır.

25 Kiel, gös.yer.

26 Sadece palankanın inşâ maliyeti 1720'lerde Faş kalesinin imar faaliyetleri sırasındaki rakamlara kıyasen [M. Aydın, "Faş Kalesi", *Osmanlı Araştırmaları*, V (1986), 67-138] bir kaç on bin kuruş civarında olmalıdır.

27 BOA, Cevdet-Bahriye (C. BH) 10989, lef 5.

28 BOA, C. AS 23380, lef 1-2.

29 18. yüzyıldan sonra Sığı'nda yaşanan mülki/idarî gelişmeler için bkz. M. Ünver, *Midilli Adası'nın İdari ve Sosyo-ekonomik Yapısı (1876-1914)*, (İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi) (İstanbul 2012), s. 93-97.

30 BOA, C. AS 1678, 31258, 45607.

3. Donanmanın Düzenli Muhafaza Seferleri ve Korsanlarla Mücadelesi

18. yüzyılda kalyonlardan müteşekkil Osmanlı donanması, daha önceleri de olduğu gibi her sene bahar aylarının başlamasıyla düzenli olarak Akdeniz seferine çıkmaktaydı. Donanma Kasım ayı civarında kışlamak için Tersane'ye dönerdi. Bununla birlikte Akdeniz'in güvenliğini sağlamak ve tüccar gemilerini korsan saldırılarından muhafaza için kış mevsiminde de gerektiği sayıda donanma unsuru Akdeniz'e gönderilirdi. Daha önceki dönemde olduğu gibi 18. yüzyılda da düzenli Akdeniz seferlerinin sürdürülmesi deniz güvenliğine yönelik bir devlet politikası olarak değerlendirilebilir.

Braudel, Doğu Akdeniz kıyılarını tehdit eden Batı Akdenizli korsanların etkisinin 17. yüzyılın sonundan itibaren azaldığını ve bunun "şerefinin" yelkenli gemilere geçen Osmanlı donanmasının Ege Denizi'ndeki devriye gezilerine verilmesi gerektiğini belirtmektedir³¹. Ayrıca Panzac da Osmanlı yöneticilerinin denizlerin öneminin farkında olduklarını ve yüzyıllar boyunca imparatorluk içerisindeki deniz ticaret yollarını serbest ve açık tutmak için ellerinden gelen her şeyi yaptıklarını ifade etmektedir³². 18. yüzyılın başlarında İstanbul'da görev yapan Tolstoy da Çar Petro'ya hitaben yazdığı raporlarında Osmanlıların barış zamanlarında da olsa Akdeniz'de donanma gemileri bulundurduklarını bunun sebebinin de Mısır ve diğer yerlerden buğday ve diğer emtia ile dolu ticaret gemilerinin İstanbul'a Akdeniz aracılığıyla gelirken korsanların saldırılarından muhafazayı temin için olduğunu belirtmektedir³³.

Akdeniz'deki bu düzenli muhafaza seferlerine genellikle sekiz civarında kalyonla çıkılmaktaydı. Bu seferlerde Kapudâne, Patrona ve Riyâle rütbesindeki sancak kaptanları da bulunurdu. Donanma kalyonları, sefer sırasında karşılaştıkları korsan gemilerinin peşine düşerek bunları yakalamaktaydılar. Bununla birlikte Ege Denizi'nde çok sayıda adanın bulunması korsan takibi sırasında büyük sıkıntı doğuruyordu. Korsan gemileri donanma kalyonlarının takibinden kurtulabilmek için adalar arasında saklanmaya gayet elverişli mevkiileri kullanıyorlardı. 1704'te Osmanlı kalyonları aleyhine oluşan bu dezavantajın giderilmesine yönelik olarak adalar arasında gezinen korsan gemilerinin takibini mümkün kılacak

31 F. Braudel, *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm, XV.-XVIII. Yüzyıllar, Dünyanın Zamanı*, çev. M. A. Kılıçbay (İstanbul 2004), s. 412.

32 D. Panzac, "Yelkenli Gemilerin Altın Çağında Osmanlı Donanmasına İnsangücünün Sağlanması (1660-1850)", ed. E. J. Zürcher, *Devletin Silâhlanması, Ortadoğu'da ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik (1775-1925)*, çev. M. T. Akad (İstanbul 2003), s. 45.

33 Arunova, Oreşkova, *a.g.e.*, s. 69.

uzunluklarda kalyonların inşâ edilmesine karar verilmiş³⁴ ve bu tarz kalyonlar da muhafaza seferlerinde görev almışlardı³⁵.

Konuyu daha iyi kavrayabilmek için donanmanın bu muhafaza seferleri ile ilgili bazı bilgileri zikretmek faydalı olabilir. Aralık 1701'de Akdeniz muhafazası için 1425 personeliyle beş kalyon³⁶, 1702'de de yine beş kalyon aynı görevle sefere çıkmıştı³⁷. 1704'te Sakal Delisi namı kaptan, süvarisi olduğu donanma kalyonu ile Akdeniz'de rastladığı bir korsan gemisini ele geçirip içindeki para ve eşyadan bir miktarını kalyondaki levendlere paylaşmış kalanı hazineye, korsan gemisini ise Tersane-i Âmir'e teslim etmişti³⁸. 1705 sonlarında donanma kalyonları, Tersane'ye, yedeklerinde korsanlardan ele geçirdikleri üç kalyon ve iki şehtiye ile dönmüşlerdi³⁹. 1707 yılının ekim ayında Kaptanıderya Moralı Aşçı İbrahim Paşa (1706-1709) donanma ile İstanbul'a beraberinde beş korsan şehtiyesini getirdiğinde kendisine padişah tarafından serâserli samur kürk ihsan olunmuştu⁴⁰.

1708'de, Akdeniz'de bulunan Kaptanıderya İbrahim Paşa'ya Mısır ticaret güzergâhını korumak için beş kalyonu korsan saldırılarına karşı Akdeniz'de bırakıp kış dolayısıyla Tersane'ye dönmesi emredilmişti⁴¹. 1709'da bir Alikorna (Livorno) korsan kalyonu ele geçirilmişti⁴². Aynı sene donanma kaptanlarından İbrahim Hoca, Mısır güzergâhında rastladığı kırk toplu bir Malta korsan kalyonunu çarpışarak zapt edip İstanbul'a döndüğünde Tersane'ye teslim etmişti⁴³. Yine aynı sene içinde Kapudâne-i hümayûn Canım Hoca Hacı Mehmed Paşa, yetmiş toplu bir Ceneviz korsan kalyonu ile çarpışmış ve söz konusu kalyonla ele geçirdiği bir Maltalı korsanın şehtiyesini Tersane'ye getirmişti⁴⁴.

Bu tarihlerde donanmanın korsanlara karşı mücadelesi etkin bir şekilde devam ederken 1710 tarihli bir hükümde, Doğu Akdeniz ve Ege'de korsan saldı-

34 BOA, *Maliyeden Müdevver Defterler (MAD)* 9892, s. 110.

35 BOA, *Bâb-ı Defteri, Başmuhâsebe Kalemi, Tersâne Emîni Defteri* 14612, s. 6-7.

36 BOA, *MAD* 9889, s. 318.

37 BOA, *MAD* 5362, s. 66.

38 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, II, 739.

39 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, II, 755.

40 *Nusretnâme*, s. 696.

41 BOA, C. BH 8811.

42 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, II, 814.

43 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, II, 822.

44 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, II, 825.

rılarından korunmasına önem verilen yerlere dikkat çekilmektedir⁴⁵. Buna göre (Doğu) Akdeniz kıyılarından (Rodos boğazı da denilen) Mısır geçidine, Sakız ve Selanik çevresi ile Sisam boğazından Çanakkale boğazına kadar olan yerler muhafaza edilmeliydi. Bu sene içinde bir korsan kalyonu ile iki korsan şehtiyesi Mısır ve Dimyad iskeleleriyle Sayda ve Beyrut iskeleleri arasında işleyen dört tüccar şaykasını gasp etmişlerdi. Yine bu belgeye göre bu tür korsan faaliyetlerinin devam etmesi Arabistan yakasında olan iskelelerin gelirlerinde büyük kayıplara sebep olabilirdi. Bunun üzerine İbrahim Kaptan'a Payas (Dört Yol, Hatay) iskelesinden Dimyad boğazına kadar olan bölgeyi kış mevsimine değin iki kalyonla bizzat kendisinin koruması emredilmişti. Ayrıca bu bölgelerde korsanların saklanabilecekleri yerleri iyice araştırarak bunların durumlarını haber vermesi ve ancak birkaç korsan gemisi yakalarsa önceki kusurunun örtülebileceği kendisine bildirilmişti.

Ertesi sene 1711'de Riyâle-i hümâyûn Molla İbrahim Kaptan, Yunda adası limanında iki korsan şehtiyesi yakalayarak bunların içindeki 66 kişiyi Tersane zindanına getirmişti⁴⁶. Akdeniz'de Malta, İspanya ve Alikornalı korsanların korkusuzca tüccar gemilerine saldırmaları ve henüz yakalanmamaları üzerine 1714'te Kaptanıderya Süleyman Paşa'ya (1714) yazılan bir hükümde bundan mesul tutulduğu, tüccardan bu konuda bir şikâyet gelirse cezalandırılacağı bildirilmişti⁴⁷. 1718'de korsanlık yapan iki kalyon, bir şehtiye ile bir fırkate ele geçirilerek bu gemilerdeki korsanlardan 78'i Tersane zindanına konulmuştu⁴⁸. Maltalı korsanların zapt ettikleri bir İngiliz gemisi de donanma kalyonları tarafından ele geçirilerek Tersane'ye getirilmiş, 1720'de İstanbul'daki İngiliz yetkililere 2000 kuruşa satılınca para hazineye teslim edilmişti⁴⁹.

1727'de korsanların barınması muhtemel bölgelerde hareket kabiliyeti yönünden seri olan karavele tipi gemilerle seyreden Halil Kaptan ve Karabağlı Süleyman Kaptan, Andıra (Andros) adası limanına yöneldiklerinde sürekli tüccar gemilerini vurmaya şöhret bulan *Andronaki* isimli korsanı burada gemisi demir üzereyken bastırmışlardı. Rüzgârın müsait olmaması nedeniyle korsan gemisi ilk başta ele geçirilememiş ve bazıları karaya çıkmıştı. Top ve tüfekte çatışıldıktan

45 BOA, C. BH 4391.

46 BOA, MAD 2895, s. 112.

47 BOA, C. BH 1035.

48 BOA, MAD 10309, s. 132.

49 BOA, MAD 3925, vr. 55b.

sonra korsan kalyonununun kaptanı ve yirmi iki adamı esir alınmış, geminin içindeki elli Müslüman esir de özgürlüklerine kavuşturulmuştu⁵⁰.

1731'de Mahmud Kaptan, idaresindeki karavele ile korsanların zorla ele geçirdiği bir şaykayı takip ederek Antalya körfezinde yakalamıştı. Mahmud Kaptan, sefer dönüşünde şaykanın içindeki on bir *harbî kefere* ile Kıbrıs'a gittiğinde kendisine teslim edilen bir Fransız korsanını da Tersane zindanına getirmişti⁵¹. 1733'te Karabağlı Süleyman Kaptan, *Cehud Yanaki* isimli korsanı Değirmenlik'te gemisi demirliken ele geçirip öldürmüş gemideki esir Müslümanları da kurtarmıştı. Yanaki, sahil ve adalardaki Müslümanların yanı sıra kendi din ve milliyetinden olanları da yakalayıp esir olarak satmaktaydı⁵². 1736-39 yıllarındaki savaş dönemi sırasında Akdeniz güvenliği eskisine nazaran biraz ihmal edilince bu uygun ortam korsanlar tarafından değerlendirilmişti. Savaş bitince 1740 yılının mayıs ayında Kaptanıderya Süleyman Paşa (1736-1741) donanma ile Akdeniz'e çıkmış dört ay süren muhafaza seferinden sonra İstanbul'a dönmüştü⁵³.

1751 sonlarında Kaptanıderya Durak Mehmed Paşa (1751-1752), Akdeniz'de ele geçirdiği üç korsan gemisini bandıraları baş aşağı edilmiş halde Tersane'ye getirmişti⁵⁴. 1765'te *Gazâl-ı Bahrî* kalyonu süvarisi Tunuslu Hacı Mehmed Kaptan, Akdeniz kıyılarını muhafaza görevindeyken Anabolî'de üç, Mora civarında ise beş korsanı ele geçirip Tersane zindanına teslim etmişti⁵⁵. Ertesi sene Akdeniz seferine açılan donanma kalyonlarının kaptanlarına yazılan emirde Çanakkale boğazından çıktıktan sonra *adalar aralarında ve sahillerde ve Mora'ya varıncaya dek açıklarda* ve devlete ait diğer sularda seyrederek veya dururken büyük bir dikkatle korsan takibinde olmaları ve onlara göz açtırmamaları ifade edilmekteydi. Bu emre göre donanma kaptanları, tüccar ve müstemem gemileri, adalar arasında gezen küçük büyük kayıklar ile özellikle Mısır'a gidip gelen tüccar kalyonlarının ve söz konusu bölgelerde sahil kısmında yaşayan halkın korku içinde olmadan, korsan ve izbandid denilen deniz eşkıyası tarafından tehdit edilmeden emniyet ve refah içinde yaşayabilmelerine çalışmalıydılar. Yine bu emirde belirtildiğine göre her sene çıkılan Akdeniz seferlerinin esas gayesi de tam olarak buydu⁵⁶.

50 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, III, 1536.

51 BOA, MAD 10325, s. 13.

52 *Subhî Tarihi*, 213.

53 *Subhî Tarihi*, 624, 654.

54 İzzî 1199, vr. 263 a-b.

55 BOA, MAD 10378, s. 138.

56 BOA, C. BH 627.

Kaptanıderya Damad Melek Mehmed Paşa'ya (1767-1768) gönderilen başka bir hüküm de aynı açıdan önemlidir. 1767'de korsanlar Kıbrıs'ta Limasol limanında bir tüccar gemisini basarak içindeki eşyayı almışlardı. İspanyol gemilerinden varda kosta olarak adlandırılan bir kalyon ile iki fırkate de korsanlık için Şam sahilleriyle Dimyad boğazına doğru hareket etmişlerdi. Ayrıca Kıbrıs'ta Şirvanlar bölgesi ve civarında korsan gemilerinin seyrettiği haber alınmıştı. Hükümde bu gelişmeler aktarılıp muhafaza görevine şimdi her zamankinden daha çok dikkat edilmesi emredilmekteydi. Ayrıca kaptanıderyaya güvenliği tekrar tesis etmek için iyi donatılmış bir kalyon ve birkaç fırkatenin mi yoksa daha fazla sayıda kalyon ve fırkatenin mi gerekli olduğu sorulmaktaydı. Bu konuyu araştırarak kararlaştırılan hareket tarzını haber vermesi, gereken sayıda kalyon ve fırkateyi bir an önce ilgili yerlere göndermesi kalyon kaptanlarını da bu konuya özen göstermeleri hususunda uyarması emredilmişti. En önemli vurgu ise yukarıdaki hükme benzer şekilde kaptanıderyaların görevinin ve her sene donanmanın Akdeniz seferine çıkarılma gayesinin devlete ait sularda korsanlık faaliyetlerini önlemek olduğu hususundadır⁵⁷.

4. Ümerâ-i Derya (Derya Beyleri) ve Firkateciyân Teşkilatı

Osmanlı bahriyesinin esas silahlı gücünü oluşturan ve başkentteki Tersane-i Âmir'e'de üslenen donanmadan ayrı olarak 16. yüzyılın başlarında teşkil edilen diğer bir yapı daha vardı. Genel itibarıyla ada ve denize kıyısı olan sancakları tasarruf eden beylerden müteşekkil "ümerâ-i derya" yani derya beyleri teşkilatı savaş zamanında donanmaya katılmakla mükelleftiler. Bununla birlikte teşkilatın daha ziyade Yavuz Sultan Selim'in Mısır fethi (1517) sonrasında Akdeniz kıyı ve sularının güvenliği ile deniz ticaret güzergâhının emniyetinin tesisine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bunun sebebi donanmanın kış mevsiminde Tersane'ye çekilmesiyle korsanların tüccar gemilerine saldırımları için fırsat bulmalarıydı. Bu hizmetleri karşılığında derya beylerine birbirlerinden farklı olarak 300.000 ile 1.600.000 akçe arasında değişen yıllık maaş yani salyâne ödeniyordu. Mora, Rodos, Sakız, Midilli ve İskenderiye gibi önde gelen sancaklardan oluşan derya beyleri teşkilatının sayısı zaman içerisinde değişiklik göstermiş 18. yüzyılın sonlarından itibaren eski etkinliğini kaybetmiştir⁵⁸.

57 BOA, C. BH 8582.

58 İ. Bostan, "Derya Beyi", *DİA*, IX (1994), s. 200-201.

Devletin Akdeniz'in güvenliğine yönelik başka bir yapısı ise muhtemelen 17. yüzyılda teşkil edilen firkateciyan yani firkate kullanan reislerdir. 1685 tarihli bir belgeye göre firkate reislerinin görevleri adalar civarında korsan saldırılarının muhtemel olduğu tehlike arz eden bölgelerde karakol beklemek, bu bölgelerde yakaladıkları kimselerden istihbarat toplamak ve iletilmesi gereken bir bilgiyi hızlıca ilgililere ulaştırmaktı⁵⁹. 17. yüzyıl sonlarında sayıları on civarında olan firkate reislerine de derya beyleri gibi salyâne ödenirdi. Sancak tasarruf etmeyen firkate reislerinin⁶⁰ yıllık maaşları çoğunlukla paşa veya paşa-zâde olan derya beylerine nazaran düşüktü⁶¹. Bunun yanı sıra 18. yüzyılın ilk yarısında 400 bin akçe salyâne alan firkate reisleri olduğu gibi⁶² bu yüzyılın ikinci yarısında firkate reislerinin başbuğu iken Rodos sancak beyi görevine getirilenler de olmuştu⁶³. Sayılarının az olması, salyânelerinin derya beylerinininkiyle kıyaslandığında düşük olması, kullandıkları gemi tipi ve nihayet sancak tasarruf etmemelerine bakılırsa firkate reisleri daha lokal bölgelerdeki güvenlik açığının kapatılmasına yönelik olarak görevlendirilmekteydiler.

Bu hususiyetlerine nazaran derya beyleri ve firkateciyan teşkilatı Osmanlı bahriyesinin "Akdeniz Güvenlik Birimi" olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte zaman zaman deniz güvenliği konusunda sıkıntılar da yaşanıyordu. Zikredilmeye değer bir olay derya beyleri Akdeniz'de kaptanıderyanın beraberindeyken yaşanmıştı. Mısır-İstanbul güzergâhının emniyetinden sorumlu olan derya beyleri 1685'te Kaptanıderya Mustafa Paşa'nın (1683-1685) komutasında seyrederken Sakız adası ardında Venedikli korsan *Pavlo*'ya rastlanılmıştı. Mustafa Paşa korsanın üzerine gidilmesini emretmesine rağmen şiddetli rüzgâr dolayısıyla bu emri yerine getirmeye derya beylerinden kimse cesaret edememişti. Sadece Maçamama lakabıyla şöhret bulan Ali Paşa-zâde Abdülkadir Paşa ile Div Süleyman Paşa takibe girişip *Pavlo* ile muharebeye tutuşmuşlardı. Bunun üzerine Mustafa Paşa, diğer

59 BOA, MAD 183, vr. 13b.

60 Bununla birlikte derya beylerinin arasında da sancak tasarruf etmeyenler vardı. Derya beyleri üzerine doktora çalışmasını sürdüren Emel Soyer Kolçak'a firkateciyan teşkilatı ile ilgili olarak benimle paylaştığı bilgilerden dolayı teşekkür ederim.

61 Firkate reislerine 17. yüzyıl sonlarında 50 bin ile 150 bin akçe arasında salyâne ödenmişti: Ö. L. Barkan, "1079-1080 (1699-1670) Malî Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi ve Ekleri", haz. H. Özdeğer, *Osmanlı Devleti'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, Tetkikler-Makaleler*, II (İstanbul 2000), s. 828.

62 BOA, C. BH 1442.

63 Ş. Özdemir, *Akdeniz Hakimiyetinde Osmanlı Devleti ve Korsanlık (1695-1789)*, (Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi) (Ankara 2004), s. 168.

derya beylerini yardım için teşvik etmişse de onlar pek de gönüllü olmayarak sadece bu emri yerine getirir görünmüşlerdi.

Derya beylerinin bu gayretsizliklerinden ötürü denizi iyi bilen bir korsan olduğu ifade edilen *Pavlo*'yu, kalyonunda çok sayıda savaşçısı da olduğundan ele geçirmek mümkün olmamıştı. Böylece neredeyse yakalanmaya hazır bir şekilde donanmanın önüne çıkan *Pavlo* kaçarak kurtulmuştu. Bu olayın ardından Mustafa Paşa donanma ile Sakız limanına demirlediğinde baştardesinde tertip ettiği divanda derya beyleri hazır bulunmuşlardı. Mustafa Paşa bu başarısızlıktan dolayı sorumlu tuttuğu derya beylerine değnek cezası verdi. Kendileri açısından bu küçük düşürücü halden kurtulmak isteyen derya beyleri ise bu duruma yol açanın Maryol Mustafa Paşa-zâde Hasan Bey olduğu hususunda ağız birliği etmişlerdi. Kaptanıderya Mustafa Paşa bunun üzerine Hasan Bey'in baştardenin cundasına asılmasını emretmiş Abdülkadir Paşa, kaptanıderyanın eteğine sarılıp Hasan Bey'in affını dileyince idam yerine bin değnek cezası verilmişti⁶⁴.

17. yüzyılın sonlarına ait bu olay güvenlik sisteminin en önemli unsurlarından olan derya beylerinin ciddi bir denetim altında olduklarını göstermektedir. Cezalandırılmanın yanı sıra başarılı oldukları takdirde bazen derya beyleri ödüllendirilmekteydi. Derya beylerinden İstanköylü Cafer Bey, on yıldan fazla bir zamandır tüccar gemilerini vuran hatta adalardaki dükkânları yağmalayan *Manyat-oğlu* isimli korsanın yakalanması için emir verilince korsan yatağı olan limanları araştırmak suretiyle peşine düşmüştü. Nihayet yerini öğrenince *Manyat-oğlu*'nu firkatesinde bir gaffet anında içindeki yüz otuz adamıyla yakalayıp Eylül 1710'da Tersane'ye getirmişti. Tersane bahçesinde padişahın önünden geçip tersaneye giren Cafer Bey ve on adamına hilat giydirilmiş getirdiği esirlerden altmış da kendisine ihsan olunmuştu⁶⁵.

Firkate reisleri deniz güvenliği konusunda kaptanıderyalardan kendilerine iletilen emirleri yerine getirmekteydiler. 1746'da Kaptanıderya Mustafa Paşa (1744-1746) Akdeniz seferindeyken *Jan Petro* isimli korsanın Manya (Magne, Maina) tarafında olduğu haberini alınca firkate reislerini bu korsanı ele geçirmeleri için göndermişti. Firkate reisleri denizi tarassut ederken adı geçen korsanı görüp üzerine gittiklerinde *Jan Petro*, beraberinde bazı kimselerle filikaya binerek kaçmıştı. Bu korsanların kullandığı bir tür yelkenli gemi olan polaka içindekiler ise yakalanıp Tersane zindanına teslim edilmişti⁶⁶.

64 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, I, 277-278.

65 *Târih-i Râşid ve Zeyli*, II, 841.

66 BOA, MAD 4380, vr. 56b.

Bu tarihlerde Maltalı korsan *Pavlo*'nun adalar arasında gezinip tüccar gemilerine saldırdığı haberi İstanbul'a iletilmişti. Ada ve kıyıların korunmasıyla görevlendirilen eski donanma mensuplarından İstanköylü Eyüp kaptan-zâde İbrahim Kaptan mürettebatı gönüllülerden oluşan bir fırkate donatmıştı. 1748 yılının kış mevsiminde adalar arasında korsan gemileri olduğu haberi üzerine sefere çıkmış Değirmenlik adası limanına ulaşmıştı. İbrahim Kaptan yakalanması için emir verilen korsan *Pavlo*'nun bu adadaki ahaliden birinin evinde saklandığı haberini almıştı. Bir kaç levendle birlikte karaya çıkan İbrahim Kaptan evleri araştırmaya başlamış ve çok geçmeden bu korsanı yakalayıp İstanköy'de hapsetmiş daha sonra kendisine emredildiği üzere getirip Tersane zindanına teslim etmişti. Korsan *Pavlo* kapudâne-i hümayûn kalyonunun cundasında idam edilmişti⁶⁷.

Firkate reisleri bölgelerinde daima tecessüs halindeydiler. 1751'de Sakız adası firkateleri başbuğu Emeksiz Mehmed Kaptan korsanların bulunması muhtemel yerlerde seyretmekte iken casuslar kendisine bir ihbarda bulunmuştu. Buna göre Maltalı yüksek rütbeli bir asilzade Mora'da Manya dağı ahalisinin toplanma yeri olan limana gemisini demirlemişti. Beraberindeki Maltalılarından başka bölgeden de birçok kimse toplayarak kuvvetini artırmış ve bir fırkate tedarik etmişti. Bu korsanlar Saronik körfezinde, Atina sahillerine 60 mil açıktaki, Pura (Poros) adası karşısında seyredelerken sabaha doğru Emeksiz Mehmed Kaptan'a rastlayıp üzerine hücum etmişlerse de güç yetiremeyip kaçmışlar Atina sahilinde bir yere baştankara edip karaya çıkmışlardı. Bunun üzerine firkatenin içinde kalan üç korsan ele geçirilmiş sekiz Müslüman esir de kurtarılmıştı. Kaçanlar ise Atina ve Gördüs (Korinthos) voyvodalarının gayretleriyle yakalanmıştı. Daha sonra bunların ve Emeksiz Kaptan'ın ele geçirdiği firkate ve üç korsanın İstanbul'a gönderilmeleri emredilmişti. Bu esnada Maltalı bir korsanın şehtiyesiyle adalar arasındaki gemilere zarar verdiği duyulmuştu. Bu korsan şehtiyesinin İpsara adası yakınında rüzgârın şiddetinden dümeninin kırılıp karaya vurduğu haberini adanın kocabaşı Sakız'da bulunan Mehmed Kaptan'a iletmışti. Bunun üzerine iki küçük firkate ile acilen adaya ulaşan Mehmed Kaptan korsan şehtiyesini tarumar halde bulmuş kaçıp adada saklananlardan on kişi ele geçirilmiş ayrıca şehtiyenin dokuz demir topu denizden çıkarılmıştı. Mehmed Kaptan, on üç esir, dokuz top ve firkateyi 1751 yılının nisan ayında Tersane'ye teslim etmişti⁶⁸. Maltalılar bölgede en aktif olanlardı. 1757'de firkatecilerden İbrahim Kaptan kırk toplu bir Malta gemisini içindekilerle ele geçirmişti⁶⁹.

67 İzzî, *Târih*, İstanbul 1199, vr. 161 b.

68 İzzî, *Târih*, vr. 247 a-b.

69 *Mür'it-Tevârih*, II. A, 8.

Söz konusu yılda Midilli'de Sığır limanının muhafazası için bir palanka inşa edildiği yukarıda zikredilmişti. Burasıyla ilgili 1758 yılındaki bir raporunda Kaptanıderya Süleyman Paşa (1757-1759), artık korsanların limana giremediklerini, emniyetin tesis edildiğini ifade etmekle beraber palankanın 40-50 mil açıklarında korsan gemilerinin dolaşmaya devam ettiklerini belirtmekteydi. Dört yük sağ akçe salyâne karşılığında Selanik, Kızılhisar ve Bodrum kalelerinin deniz taraflarının firkate reisleri tarafından korunduğunu Sığır palankası açıklarının da yaz ve kış aylarında muhafazası için iki yük sağ akçe salyâne ile bir mîrî firkatenin görevlendirilmesinin gerekli olduğunu ifade etmişti⁷⁰.

Korsanlara karşı teşkilatlandırılan firkate kaptanları arasında bu konuda yenilikçi girişimlerde bulunanlar da olmuştu. Döneminde korsanlarla giriştiği mücadelelerle şöhret bulan Cafer Bey kendi tasarladığı çekdirme benzeri bir pergendinin çizimini devlete iletmişti. 1764'te beğenilen ve takdir edilen bu tasarımın hayata geçirilmesi için kendisine ihtiyacı olan tunç top, yelkenlik bez, kürek, sütun ve seren gibi malzemenin bir kısmı gönderilmişti⁷¹. Hem yelkenle hem kürekle hareket eden ve daha önce benzeri olmadığı ifade edilen bu gemi, verilen toplara bakılırsa büyük bir tekneydi. Cafer Bey, bu pergendi ile korsanlarla mücadeleye girişip hayli başarılı olmuştu. 1767'de Doğu Akdeniz'de Maltalı üç korsan firkatesinin dolaştığı haber alınınca kaptanıderya bunların ele geçirilmesini emretmiş Cafer Bey, Kerpe civarında bunlardan biri ile çatışmaya girişip gemi kaptanı ve bazı korsanları esir aldığını kaptanıderyaya bildirmişti⁷².

5. Gemi Sahibi Tüccarın Kalyon Kullanmaya Teşvik Edilmesi

Korsan saldırılarının hedefinde olan gemi sahibi tüccar da kendi imkanlarını kullanarak güvenlik tedbiri almak yoluna gitmiştir. Bu hususta öncelikle mevcut gemileri yerine daha çok top taşıma kapasitesine sahip kalyonlar inşa etmişlerdir. Henüz 1701'de tüccarın kalyon inşası ile ilgilendiği anlaşılmaktadır. Bu tarihte Hacı Hüseyin isimli bir tüccar, Çayağzı'nda (Samsun) kendi parası ile küçük bir kalyon inşasına girişmişti. Merkezi idare tarafından konuyla ilgili yazılan hükümde burada tüccar kalyonları ile şaykalarının inş oluna geldiği kaydedilerek Hüseyin'in Sinop, Bafra ve Alaçam dağlarından kendi parasıyla

70 BOA, C. BH 5505.

71 BOA, C. BH 10738.

72 *Çeşmi-zâde Tarihi*, haz. B. Kütükoğlu, İstanbul 1993, s. 56.

kereste kestirip iskeleye indirmesine ve ücretini vererek kalyon inşâ ettirmesine bölgedeki görevlilerinin müdahale etmemesi emredilmişti⁷³.

1708'de ise gemi sahibi Osmanlı tüccarı bir araya gelerek kalyon inşâ etme konusunda sıkıntı ve taleplerini devlete sunmuşlardı. Mısır'dan İstanbul'a mal taşıyanlardan Sabuncu-zâde Ömer, Perviz-zâde Hacı Ahmed, Hacı İbrahim, Hacı Mustafa, Makri-zâde Hacı Hüseyin, Şerif Hacı Hüseyin, Simidi-zâde Hacı Halil ve birçok gemi sahibi tüccar, öncelikle bu tarihe kadar İstanbul'dan Mısır'a gidip gelen tüccar gemilerinin içinde sadece üç dört tane kalyon bulunduğunu diğer tüccar gemilerinin çoğunun ise üç direkli, sönbeki, firkate ve şayka gibi gemiler olduklarını ifade etmişlerdi. Bunlar Mısır güzergâhında on topu bulunan korsan kalyonlarıyla karşılaştıklarında onlara mukavemet edemiyorlardı. Korsanlar korkmadan ve çekinmeden bu tür tüccar gemilerine içindeki eşyalarla birlikte el koyup Müslüman yolcu ve mürettebâtı da esir almaktaydılar. Bu hâl tüccarın para kaybetmesine ve İstanbul ile diğer Osmanlı şehirlerinde Mısır mallarının azalmasına sebep olmuştu.

Söz konusu tüccar Mısır'a gidip gelen gemilerin hepsinin kalyon olması ve konvoy halinde yolculuk yapılması durumunda korsanlardan korunabileceklerini ifade etmişlerdi. Bunun üzerine tüccara ellerinde bulunan kalyon dışındaki bütün gemilerin yerine kalyon inşâ etmelerinin ne derece mümkün olduğu sorulunca şu an bunun mümkün olamayacağını dile getirip yine mevcut gemileriyle sefer yapacaklarını fakat bundan sonra devletin İstanbul, Gelibolu, Boğaz hisarları, Foça, İzmir, Midilli, Sakız, İstanköy, Rodos, Kuşadası, Alanya, Teke, Antalya, Sönbeki, İskenderun, İskenderiye, Reşid, Dimyad, Selanik, Zağra, Galos ve diğer yerlerde Mısır tüccarına kalyon dışında yeni gemi inşâsını yasaklamasını istemişlerdi.

Bu kimseler ayrıca mîrî kalyonlar için kereste temin edilen İzmit (İznikmid), Sinop, Çayağzı, Biga ve Kemer'den başka Akdeniz ve Karadeniz sahillerinde de diledikleri yerlerde, İstanbul'da buldukları sırada kaptanıderyaların diğer halde vekillerinin ilâmı ve liman reislerinin aracılığıyla 24 zirâdan (18,19 m.) 44 zirâ (33,35 m.) uzunluğa kadar olan kalyonlar yaptırılmalarına izin verilmesini istemişlerdi. Bu şekilde olursa tüccarın kalyon yaptıрмаğa rağbet göstereceğini ve bir iki seneye kadar tüccar kalyonları yeterli sayıya ulaştığında diğer türdeki gemilerin Mısır'a gitmelerinin tamamen yasaklanarak çözüm bulunabileceğini belirtmişlerdi.

73 BOA, MAD 9889, s. 173.

Gemi sahibi tüccarlar içlerinden çoğunun aleyhine gözüken bu yasağı şöyle gerekçelendirmişlerdi: Her sene donanma-yı hümâyûndan bazı kalyonlar korsan gemilerinin gezdiği yerlerde sürekli dolaşarak Akdeniz'de seyreden tüccar gemilerini korumak için görevlendirilmekteydi. Ancak farklı güzergâhlar bulunmasından dolayı her tarafın güvenliğinin sağlanması mümkün olmadığından bu koşullar altında güvenliği tesis etmenin tek çözümü devlet tarafından Mısır yolundaki tüccar gemilerinin tümünün kalyon olmasının şart koşulmasıydı.

Bu görüş devlet tarafından da makul karşılanmıştı. Buna uygun olarak artık tüccara kalyon dışında yeni gemi yaptırılmayacaktı. Akdeniz ve Karadeniz sahillerinde mîrî kalyonlar için kereste temin edilen İzmit, Sinop, Çayağzı, Kemer ve Biga dışındaki yerlerde kalyon inşâ ettirmek isteyen Mısır tüccarına engel olunmaması hususunda gerekli yerlere emirler gönderilmişti. Bu esnada bazı kimselerin İzmit'te fırkate inşâsına başladıklarının haber alınması üzerine buradaki devlet görevlilerine bunu durdurmaları emredilmişti. Yalnız yukarıda adı geçen Mısır tüccarı Simidi-zâde Hacı Halil'in devlete tahsis edilen İzmit bölgesindeki tezgâhlarda iki sene önce kalyon inşası için hazırlattığı keresteleri bulunmaktaydı. 36 zirâ (27,28 m.) uzunluğunda olacak bu kalyonla ilgili daha önce izin verildiğinden tamamlanmasına engel olunmayacaktı⁷⁴.

Daha sonraki senelerde tüccarın nerelerde hangi tipte gemiler inşâ ettirdiği de kontrol edilmişti. Örneğin 1714'te Zağra ve Galos'ta birkaç şaykanın inşâ edilmek üzere olduğu haber alınınca Kaptanıderya Mehmet Paşa'ya durumu incelemesi emredilmiş⁷⁵ onun raporu doğrultusunda bu gemilerin yerine uzunlukları 44 zirâyâ kadar olan kalyonların inşâ ettirilmesine karar verilmişti⁷⁶. Gemi sahibi tüccarın kalyon yapmaya teşvik edilip bu yönde tedbirlerin alınması zamanla olumlu sonuçlar doğurmuş, tüccar kalyonlarının sayısı artmış ve 1719'da sayıları otuza ulaşmıştı⁷⁷. Bu kalyonlar Venedik elçi raporlarına göre donanmaya katılabilecek nitelikteydi ve 1726'da otuz yedi, 1730'da ise otuz beş tüccar gemisi bulunmaktaydı⁷⁸.

74 BOA, İbnü'l-Emin Bahriye 1466; BOA, *Mühimme Defteri (MD)* 115, s. 655-656, hk. 2854; BOA, *MD* 115, s. 630-631, hk. 2754.

75 BOA, *MD* 122, s. 41, hk. 144.

76 BOA, *MD* 122, s. 96, hk. 275.

77 BOA, *MAD* 8945, s. 294-295.

78 M. L. Shay, *The Ottoman Empire from 1720 to 1734: as Revealed in Despatches of the Venetian Baili* (University of Illinois Press 1944) (reprinted 1978), s. 78.

Tüccar kalyonlarının seyir sırasında uymaları gereken bazı kurallar vardı. Bunlar seyir emniyetini tesis etmeye yönelikti. Örneğin gemilerine fazla yük almayacaklar ve yükleri İstanbul Gümrük Emini ve Tersane-i Âmire Emini tarafından kontrol edilecekti. Güvertede eşya taşımayacaklardı. Kapasitelerine göre kalyonlarda 120-150 nefer levend bulunacak, top, barut gibi savaş mühimmatı tam olacaktı. Kalyonların düzenli bakımları ve kalafatı yapılacak kötü durumdaki kalyonla denize açılmayacaklardı. Bu maddelerde eksikliği olanlar İstanbul'da kaptanıderya, Reşid ve İskenderiye'de ise Mısır valileri tarafından rapor edilecek eksiklerini tamamlamayan tüccarın denize açılmasına izin verilmeyecekti. Tüccar kalyonlarının bu konularda denetlenmelerine aynı kararlılıkla 18. yüzyıl boyunca yazılan emirlerde değinilmiştir⁷⁹.

Özellikle savaş zamanında tüccar kalyonlarında bulundurulması gereken savaş malzeme ve mühimmatına dikkat edilmişti. Mora seferi dolayısıyla, Venedikliler tarafından yapılacak muhtemel saldırılara karşı, 1715'in ilk ayında, Mısır ve civarıyla diğer yerlere seyahat eden Osmanlı tüccarına kalyonlarında kendilerini koruyabilmeleri için gemilerinin uzunlukları ile orantılı sayıda levend ve top bulundurmaları emredilmişti. Uzunlukları 38 zirâ (28,80 m.) ile 45 zirâ (34,11 m.) arasındaki bu kalyonlarda levend sayısı 130-200, top sayısı ise otuz ile kırk dört arasında olmalıydı. Bu emrin uygulanmasını sağlamak üzere tüccar kalyonlarının geliş ve gidişlerinde kaptanıderyalar nezâretinde Tersane-i Âmire Liman Reisleri tarafından müsamaha gösterilmeksizin denetim yapılacaktı. Bu denetimlerde bulundurmaları gereken sayıda levend, isimleriyle deftere kaydedildikten ayrıca savaş malzemelerinin de yoklaması yapıldıktan sonra verilecek tezkire ile tüccar kalyonlarının Çanakkale Boğazı'ndan geçmelerine müsaade edilecekti⁸⁰.

Devlet zaruri durumlarda tüccar kaptanlarını savaş malzemesi konusunda da desteklemekteydi. 1755'te Mısır tüccarından Ahmed Kaptan yeni inşâ olan kalyonuna ait toplar İskenderiye'de olduğu için kendisine bu hususta yardımcı olunmasını istemişti. Taşıdığı hacıların emniyetini temin edebilmesi için Ahmed Kaptan'a arabalarıyla birlikte daha sonra geri iade etmesi kaydıyla on dört demir top verilmişti⁸¹.

79 M. Güneş, *XVIII. Yüzyılda İskenderiye Limanı*, (İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (İstanbul 2009), s. 41-42.

80 BOA, *MAD* 3171 vr. 49 b.

81 BOA, *MAD* 10357 s. 145.

Sonuç

Tarih boyunca korsanlık deniz ticaretini takip eden bir etkinlik olmuştur. 18. yüzyılda da Ege ve Doğu Akdeniz'deki ticarî canlılık beraberinde korsan saldırılarını getirmekteydi. Başka devletlerin himayesinde veya kendi çıkarları doğrultusunda korsanlığa soyunan bu kimselerin bir gemi donatarak mürettebat ile denize açılmaları için yaptıkları harcamalar, eğer yakalanıp da canlarını yitirmezlerse, muhtemel kazançları yanında çok da şevklerini kıracak bir düzeyde olmamalıdır. Diğer taraftan onların faaliyetleri dolayısıyla deniz ticaretinin emniyetini tesis etmek devletin bütçesinde büyük bir soruna sebep oluyordu. Osmanlı merkezi idaresi için bu güvenlik sisteminin sürekliliği mali açıdan büyük bir gider kalemiydi.

Bu noktada Osmanlı bütçelerinde gider kalemleri arasında bahriyenin payına ve bahriye harcamaları içinde de donanma kalyon kaptanları, ümera-i derya ve firkateciler gibi personele ödenen maaşa bir göz atmak meselenin mali boyutunu anlamak açısından bir fikir verebilir. 1670'lerin başıyla 1760'ların başı arasındaki bazı yıllara ait altı farklı bütçede genel giderlerin yaklaşık 1/8'i ile 1/17'sinin bahriyeye ait olduğu görülmektedir. Yukarıda zikredilen personel harcamaları ise bahriyeye ait gider kalemlerinin içinde yaklaşık 1/2 ile 1/3 oranındadır⁸².

Donanma kaptanları, ümerâ-i derya ve firkatecilere ödenen maaşların devlet bütçesinde işgal ettiği yer azımsanmayacak derecededir. Ada ve kıyılarda inşa edilen istihkâmlar, bunların içindeki görevlilere ödenen maaş, savaş malzeme ve mühimmatı ve bunların civarında yeni bir yerleşim biriminin hayatiyet kazanması için bina edilen yapılar ve bu yapıların işlevlerini devam ettirebilmeleri için yapılan harcamalar da ciddi bir gider kalemi oluşturmaktaydı. Bunlara rağmen özellikle İstanbul-Mısır arasındaki ticaretin canlılığının korunması ve hacıların deniz yoluyla güven içerisinde seyahat edebilmeleri devletin ihmal yaşamadan götürmesi gereken bir güvenlik faaliyetini zorunlu kılıyordu. Bazen yaşanan zaaf ve sıkıntılarla birlikte uygulamaya gayret edilen bu güvenlik sistemini Ege ve Doğu Akdeniz'de iç ve dış ticaretin yapıldığı deniz yollarına sahip bir imparatorluğun ayakta tutması gerekiyordu. Hacı adaylarının da kullandığı deniz güzergahının emniyeti şüphesiz aynı zamanda halk nazarında devlete bir meşruiyet de kazandırmaktaydı.

82 Hicrî 1081 (1671-2), 1103 (1691-2), 1113 (1701-2), 1122 (1710), 1160 (1747) ve 1175 (1761-2) yıllarına ait bütçeler için bkz. M. Genç – E. Özvar, *Osmanlı Maliyesi, Kurumlar ve Bütçeler 2* (İstanbul 2006), s. 187-414.

18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Ege (Adalar) Denizi ve Doğu Akdeniz'e Yönelik Güvenlik Parametreleri

Öz ■ Ege (Adalar) Denizi ve Doğu Akdeniz'de çok sayıda irili-ufaklı ada ve liman bulunmaktadır. Deniz ticaret yollarının güzergahındaki söz konusu bu yerlerde korsan saldırıları gerçekleşmekteydi. Osmanlı devleti deniz ticaretinin güvenliğini tesis ve temin etmek için bazı önlemler almıştı. Osmanlı devletinin zaman zaman bu sulardaki deniz egemenliğini de zedeleyen korsan saldırılarına karşı 18. yüzyılda Ege (Adalar) Denizi ve Doğu Akdeniz'deki deniz ticaret yollarının güvenliğine yönelik takip ettikleri stratejinin parametrelerini şu beş başlık altında toplamak mümkündür: 1. Mora'nın Geri Alınması, İstendil ve Suda'nın Ele Geçirilmesi; 2. Ada ve Geçiş Yerlerinde İstihkâmların İnşası; 3. Donanmanın Düzenli Muhafaza Seferleri ve Korsanlarla Mücadelesi; 4. Ümerâ-i Derya (Derya Beyleri) ve Firkateciyân Teşkilatı; 5. Gemi Sahibi Tüccarın Kalyon Kullanmaya Teşvik Edilmesi. Bir taraftan kendileri açısından deniz ticaretinin faydalarını da korumayı amaçlayarak ciddi bir teşkilatlanma ve maddi açıdan büyük harcamalar gerektiren bu faaliyetleri gerçekleştiren Osmanlıların, deniz yollarına hakim bir devlet bilincine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Anahtar kelimeler: Osmanlı Devleti, Ege (Adalar) Denizi, Doğu Akdeniz, Korsanlık, Deniz Ticareti Güvenliği

Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA);

Bâb-ı Defteri, Başmuhâsebe Kalemî, Tersâne Emini Defteri 14612, s. 6-7.

Cevdet-Askeriye (C. AS) 1678; 23380, lef 1-2; 31258, 45607; 54401.

Cevdet-Bahriye (C. BH) 627; 1035; 1442; 4391; 5505; 8582; 8811; 10738; 10989, lef 5.

İbnü'l-Emin Bahriye 1466.

Maliyeden Müdevver Defterler (MAD) 183, vr. 13b; 2895, s. 112; 3171 vr. 49 b; 3925, vr. 55b; 4380, vr. 56b; 5362, s. 66; 8945, s. 294-295; 9889, s. 173, 318; 9892, s. 110; 10309, s. 132; 10325, s. 13; 10378, s. 138; 10357 s. 145.

Mühimme Defteri (MD) 115, s. 630-631, hk. 2754; s. 655-656, hk. 2854; 122, s. 41, hk. 144; s. 96, hk. 275.

Basılı Kaynaklar

- Çeşmî-zâde Tarihi*, Çeşmî-zâde Mustafa Reşid, haz. B. Kütükoğlu, İstanbul 1993.
İzzî, *Tarih*, İstanbul 1199.
- Mür'î't-Tevârih*, Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târihi, haz. M. Aktepe, İstanbul 1976.
- Nusretnâme*, Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, M. Topal, "Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, Nusretnâme, Tahlil-Metin (1106-1133/1695-1721)", (Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001.
- Subhî Tarihi*, Vak'anüvis Subhî Mehmed Efendi, haz. M. Aydın, *Subhî Tarihi: Sâmî ve Şâkir Tarihleri ile Birlikte* (İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin), İstanbul 2007.
- Târih-i Râşid ve Zeyli*, I-II-III, Râşid Mehmed Efendi ve Çelebizâde İsmail Âsım Efendi, haz. A. Özcan v.d., İstanbul 2013.
- Arunova, M. R. - F. S. Oreşkova, *Tolstoy'un Gizli Raporlarında Osmanlı İmparatorluğu*, çev. İ. Allahverdi, İstanbul 2009.
- Aydın, M., "Kaleler", ed. G. Yıldız, *Dünya Savaş Tarihi - Osmanlı Askerî Tarihi - Kara, Deniz ve Hava Kuvvetleri, 1792-1918*, İstanbul 2013, s. 11-33.
- Aydın, M., "Faş Kalesi", *Osmanlı Araştırmaları*, V, (1986), 67-138.
- Barkan, Ö. L., "1079-1080 (1699-1670) Malî Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi ve Ekleri", haz. H. Özdeğer, *Osmanlı Devleti'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, Tetkikler-Makaleler*, II, İstanbul 2000, s. 759-837.
- Braudel, F., *Maddî Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm, XV-XVIII. Yüzyıllar, Dünyanın Zamanı*, çev. M. A. Kılıçbay, İstanbul 2004².
- Bostan, İ., "Derya Beyi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IX (1994), 200-201.
- De Groot, A. H., "The Ottoman Mediterranean since Lepanto (October 7th, 1571): Naval Warfare During the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *The Netherlands and Turkey: Four Hundred Years of Political, Economical, Social and Cultural Relations, Selected Essays*, İstanbul 2007, s. 163-190.
- Eickhoff, E., "Akdeniz'deki Osmanlı Deniz Cephesi (XVI-XVIII. Yüzyıl)", ed. G. Eren, *Osmanlı*, I, Ankara 1999, s. 384-391.
- Ertaş, M. Y., *Sultanın Ordusu (Mora Fethi Örneği 1714-1716)*, İstanbul 2007.
- Eyice, S., "Kale", *DİA*, XXIV (2001), 234-242.
- Genç, M. - E. Özvar, *Osmanlı Maliyesi, Kurumlar ve Bütçeler 2*, İstanbul 2006.
- Güneş, M., "XVIII. Yüzyılda İskenderiye Limanı", (İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2009.

- Kiel, M., "Midilli", *DİA*, XXX (2005) 11-14.
- Lepage, Jean-Denis G. G., *Vauban and the French Military under Louis XIV: An Illustrated History of Fortifications and Strategies*, London 2010.
- Özdemir, Ş., "Akdeniz Hakimiyetinde Osmanlı Devleti ve Korsanlık (1695-1789)", (Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2004.
- Panzac, D., "Yelkenli Gemilerin Altın Çağında Osmanlı Donanmasına İnsangücünün Sağlanması (1660-1850)", ed. E. J. Zürcher, *Devletin Silâhlanması, Ortadoğu'da ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik (1775-1925)*, çev. M. T. Akad, İstanbul 2003, s. 45-64.
- Sezen, T., *Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla)*, Ankara 2006.
- Shay, M. L., *The Ottoman Empire from 1720 to 1734: as Revealed in Despatches of the Venetian Baili*, University of Illinois Press 1944 (reprinted 1978).
- Thys-Şenocak, L., *Hadice Turhan Sultan, Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Baniler*, çev. A. Ortaç, İstanbul 2009.
- Ünver, M., "Midilli Adası'sının İdari ve Sosyo-ekonomik Yapısı (1876-1914)", (İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2012.

Dictionary in Verse: A Poetic and Lexicographic Work

*Kerima Filan**

Manzum Sözlük: Şiir Olarak Yazılmış Leksikografik Bir Eser

Öz ■ Osmanlı döneminden önce Anadolu'da başlayan manzum sözlük yazma geleneği Osmanlı kültüründe de devam ettirilmiştir. Manzum sözlük tarzı eserler, öncelikle Arapça ve Farsçanın öğretiminde okutulmuş ve ezberletilmiştir. Bu eserlerde; Arapça ya da Farsça kelimelerin (veya her iki dilin kelimelerinin) Türkçe karşılıklarıyla birlikte nazmedildiği görülmektedir. 17. Yüzyılın ilk yarısında Muhammed Hevâî Uskufî Bosnevî tarafından *Makbûl-i Ârif* adlı Türkçe-Boşnakça bir manzum sözlük kaleme alınmıştır. Osmanlı dönemi yazma eserlerinin korunduğu Bosna-Hersek'teki kütüphanelerde bu sözlüğün birçok nüshası mevcuttur. Bu durum, *Makbûl-i Ârif* adlı manzum sözlüğün, Boşnaklar arasında Türkçe öğretiminde yüzyıllar boyunca kullanılageldiğinin bir göstergesidir. Bu çalışmada; *Makbûl-i Ârif* adlı sözlükte yer alan beyitler incelenmiş, eserin bazı leksikografik ve edebî özelliklerine işaret edilmiştir. Bir yandan yazarın, dil ve iki dilli sözlüklerle ilgili tasavvuru değerlendirilirken öte yandan da edebî şahsiyeti ele alınmış, sözlüğün ezberlenip hafızada tutulmasını kolaylaştıran unsurları üzerinde durulmuştur.

Anahtar kelimeler: Osmanlı kültürü, dil ve sözlük tasavvuru, Türkçe-Boşnakça, manzum sözlük, ezber teknikleri.

Introduction

"Tursku kavu, molim /Turkish coffee, please/, were the first words I uttered when I crossed from Iran over to Turkey and came to the easternmost little town of the former Ottoman Empire, Dogubayazit. (...) The Turks stayed in the Balkans long enough to make my linguistic communication there essentially easier than in Iran. Here, I am

* University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina

sitting outside a shop whose signboard reads Karaman Mobilya; when I feel hunger I'll order burek /meat pie/ or pilića /chicken/; I greet people as if I were in Bosnia; I say yok if I don't want anything, and I don't want much of what they offer me: so, I feel somehow closer and closer to home."

This is an excerpt from a text published by a Croatian dramaturge, journalist, and writer Jasen Boko, as the ninth installment of his report on the Silk Route on the 16th of August 2008 in *Slobodna Dalmacija*. While staying in Turkey, the author had a feeling of being "closer and closer to home" as he "felt" that he was able to establish communication using some of the Turkish words which he had in his own linguistic competence as Turkish loanwords.

Actually, "Turkish loanword" is the term given in the South-Slav linguistic literature to the words which, during the Turkish rule on the Balkans, entered from Turkish into the local languages as a result of immediate contact between Turkish and those languages as direct linguistic borrowing. The words that from Turkish (or through Turkish) entered the lexical corpus of the Balkan languages followed different paths. Mixed with those languages, they underwent phonological and morphological changes according to the rules of the borrowing language. Some of them were generally accepted and found their place in the active lexical layer. Some of them became obsolete in time and so withdrew into the passive lexical layer as historicisms or archaisms. Some were completely forgotten, while some of those words have survived until the recent time as localisms. Therefore, the question is irrelevant as to whether the author of the text quoted above used those Turkish words at home in everyday communication. He learned them in the cultural circle to which he belongs and used them in the circumstances where they proved useful. The awareness of knowing at least some words of the given (or some other) language in large measure overcomes the linguistic barrier that inevitably comes between a foreigner and the environment whose language he does not speak.

The experience presented by the author in his report call up a need, when one encounters another culture, to learn some words of the language of the respective culture in order to ease or try to overcome the feeling of being a foreigner – to establish communication with the people defined by a different language.

In the manuscript collections in Bosnia and Herzegovina, among the works from the time of the Turks' presence on the Balkans, there are a significant number of small notebooks which, with regard to their content, may be called small

“bilingual dictionaries”. They comprise words written in Turkish in one row and their meaning in Bosnian in the other. Needless to say, the script is Arabic.¹ They are usually entitled *Lügat-i Türki-Bosnevi* or *Lügat-i Türkçe-Boşnakça*. As a rule, those notebooks are of a smaller size, consisting of about 30 sheets at the most, containing different numbers of words – from about only 50 to 200 or 300. The following are the words from sheet one of one of those notebooks which, obviously, is a fragment of a Turkish-Bosnian dictionary by an unknown author: *kirpi* ~ *jež* ‘hedgehog’, *köstebek* ~ *krtica* ‘mole’, *kurd* ~ *crv* ‘worm’, *kurt* ~ *vuk* ‘wolf’, *tilki* ~ *lisica* ‘fox.’ Another such notebook is also a fragment of a Turkish-Bosnian dictionary beginning with: *kulp* ~ *držak* ‘handle’, *çenber* ~ *obruč* ‘hoop’, *tulum* ~ *mijeh* ‘bellows’, *tüy* ~ *runo* ‘fleece’, *tüyli* ~ *runavo* ‘fleecy.’ The notebook ends with: *ne kadar* ~ *koliko* ‘how much, how many’; *lazımdır* ~ *valja* ‘useful, suitable’; *kime benzer* ~ *na koga nalik je* ‘who does he look like’; *yüzinde sana benzer* ~ *u obrazu na te nalik je* ‘his face is like yours’; *gezişde bana benzer* ~ *u hodü na me nalik je* ‘his gait is like mine.’ The dictionaries preserved in their entirety show that they began with the words belonging to a religious discourse: *Tanrı* ~ *Bog* ‘God’; *peygamber* ~ *svetac* ‘saint’; *iman* ~ *vira faith*; *inanmak* ~ *virovat* ‘believe.’²

As the examples show, those small dictionaries do not hold any exclusive vocabulary and in this respect they are all quite similar. They were a kind of elementary readers for learning Turkish lexis. Their presence in all Bosnia-Herzegovina manuscript collections from the Ottoman period shows that such dictionaries were not compiled accidentally but rather as a result of a “method” of learning lexis of another language. Namely, those manuscript collections hold Arabic-Turkish, Arabic-Persian, Persian-Turkish, Arabic-Persian-Turkish dictionaries, then rare Arabic-Turkish-Bosnian, and even Arabic-Turkish-Persian-Bosnian ones.³

1 In Bosnia, in the Ottoman era, Arabic script was used for writing in the Bosnian language. In scientific literature, such texts were called *Aljamiado*. *Hrestomatija bosanske alhamijado književnosti* was published by Abdurahman Nametak (Sarajevo: Svjetlost 1981).

2 Examples are from the small notebook-dictionary prepared for *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa*, volume VII, prepared by Haso Popara and Zejnil Fajčić, (Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka u Sarajevu, 1420/2000), pp. 482-83.

3 For this paper, we checked the following catalogues of manuscript collections: *Katalog arapskih turskih i perzijskih rukopisa*, volume II, prepared by Hivzija Hasandedić (Mostar: Editions of Arhiv Hercegovine, 1977). *Katalog rukopisa Orijentalnog instituta: Lijepa književnost*, prepared by Salih Trako and Lejla Gazić (Sarajevo: Orijentalni institut, 1997).

Among those small bilingual (or multilingual) dictionaries, one group stands out – dictionaries in verse. The number of such preserved dictionary copies is much larger than the number of dictionaries which, compared with these, may be called prose dictionaries. This is a reliable indicator that dictionaries written in verse were more used for learning another language than dictionaries written in prose. So in Bosnia-Herzegovina manuscript collections, there are quite a few copies of Arabic-Turkish dictionaries written in verse *Lugat-i Firişteoglu*⁴; Persian-Turkish dictionary in verse *Tuhfe-i Şâhidî*⁵; and Turkish-Bosnian dictionary in verse *Makbûl-i Ârif*.⁶ In this paper, we will be primarily interested in this last one.

Description of the Turkish-Bosnian dictionary

The Turkish-Bosnian dictionary in verse was compiled in the 17th century by Muhammed Hevâî Uskufî. It is comprised of three parts, which is the structure of the known dictionaries written in Islamic culture generally.⁷ Part one is introduction (*mukaddime*) in the Ottoman Turkish language in the *mesnevi* form of 102

Katalog arapskih, perzijskih, turskih i bosanskih rukopisa iz zbirke Boţnjačkog instituta, volume I, prepared by Fehim Nametak and Salih Trako (Zürich: Boţnjački institut, 1997). *Kataloga arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa*, volume VII, prepared by Haso Popara and Zejnil Fajić, (London-Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka u Sarajevu, 1420/2000), pp. 279-501.

Kataloga arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa, volume I, prepared by Mustafa Jahić (London-Sarajevo: Historijski Arhiv Sarajevo, 1431/2010).

Kataloga arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa, Nacionalna i univerzitetska biblioteka BiH, prepared by Osman Lavić (London-Sarajevo: Nacionalna i univerzitetska biblioteka BiH, 1432/211).

- 4 See: *Katalog*, Orijentalni inst., ref. no. 493; *Katalog*, Boţnjački inst., ref. no. 105, 628; *Katalog*, volume VII, GHB Biblioteka, ref. no. 4480-4491, 4529, 4531, 4558, 4663, 4665, 4676, 4716; *Katalog*, volume II, Historijski arhiv, ref. no. 1150; *Katalog*, NiUB-BiH, ref. no. 142, 325, 392.
- 5 See: *Katalog*, volume II, Arhiv Hercegovine, ref. no. 2, 24, 114; *Katalog*, Boţnjački inst., ref. no. 413-416; *Katalog*, volume VII, GHB Biblioteka, ref. no. 4646-4693; *Katalog*, volume II, Historijski arhiv, ref. no. 210, 211, 214, 215, 217, 219, 222, 616; *Katalog*, NiUBBiH, ref. no. 1068, 1072.
- 6 See: *Katalog*, Orijentalni inst., ref. no. 479, 493; *Katalog*, volume VII, GHB Biblioteka, ref. no. 4744-4751; *Katalog*, volume II, Historijski arhiv, ref. no. 205-207; *Katalog*, NiUBBiH, ref. no. 1063.
- 7 Yusuf Öz, *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, 1999), p. 9.

couplets. The *mukaddime* starts with gratitude to God (*hamdele*) followed by the motive for writing the dictionary (*sebeb-i telif*) and values for its users. In couplet 15 of the introduction, the author states his name: Uskufi of Bosnia (*Gedâ kim Uskûfi Bosnevîyim / Şehunşâh-i Cihândâruñ kulyım* (2a/12-13))⁸. In a couplet at the end of *mukaddime*, the author says that he entitles his work *Makbûl-i Ârif* (*dedüm makbûl-i ârif aña namı* (5b/6)).

The central part of *Makbûl-i Ârif* is a dictionary composed of 343 couplets. The compiler offered about 700 words of Turkish with their meaning in Bosnian, writing “one line in Bosnian and the other in Turkish” (*ki bir mısra’ ola Bosna dilince / biri Türkî ola vezne gelince* (4b/7-8)). Actually, the words in the dictionary are given in Turkish and Bosnian explaining one another. Members of pairs do not stand as independent units; they are joined to make one simple sentence. The sentence is structured in such way that one of its parts is in one language and the other is in the other language. In places, relation between those parts is either subject-predicate (*Yedno birdur. Ferište ancel oldı.*) or direct-indirect object (*Hem bıçağa noj derler; meso dahi bil eti*). The linking grammatical element of such sentence (verbal component of the predicate) is in Turkish. So, when we read (or utter) the content of the dictionary, those simple short sentences produce rhythm and rhyme. Word order of the two languages is not regular; sometimes the first word in a line is Bosnian, sometimes Turkish, which certainly was determined by the meter and rhyme (*visokodur yüksek olan, alçak olan niz(o)ko*). A large majority of the words are nouns, and then there follow adjectives and verbs.⁹

The structure of the Turkish-Bosnian dictionary fits the structural characteristics of other dictionaries in verse.¹⁰ It is arranged in 13 chapters, each one being composed in a special ‘arûd-meter. Chapters vary in length. The shortest is Chapter Three with twelve couplets; the longest is the last one with 64 couplets. Since the shorter chapter is written in a longer meter, the difference in the number of the words presented in the longest and shortest chapters is not as big

8 All the verses in this article are quoted from the edition: Muhamed Hevai Uskufi, *Maqbul-i Ârif (Potur Tahidiya)*, (Tuzla: Općina Tuzla, Behram-begova biblioteka, Narodna i univerzitetska biblioteka, 2001). In brackets we show where the respective verse is in the text. The first number indicates the sheet and the second the number of the line in the sheet.

9 Lexis in the dictionary *Makbûl-i Ârifu* was dealt with in the paper: Kerima Filan, “Turska leksika u rječniku *Makbûl-i Ârif* Muhameda Hevajia Uskufija,” *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 23-24 (2005), pp. 205-17.

10 See: Öz, *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri*, pp. 10-11.

as one could expect on the basis of the difference in the number of couplets. The chapters are detached from each other by titles arranged in syntagms according to the Arabic syntactic rules (*el-kiṭ' atü'l-evvel, el-kiṭ' atüs-sânî...*). At the end of each chapter, the meter used in it is presented with one or two couplets expressing a maxim. Chapter One begins with the words from religious discourse: *Bog (God) Tayrı, yedno birdür, hem yedini vahdeti*.

The closing fourteen couplets of *Makbûl-i Ârif* are the final part (*hatime*) in Ottoman Turkish in the *mesnevi* form.¹¹ This part of the dictionary ends with the line *oldı biy kırk birde bu nüsha tamam*, which is a reliable piece of information about the composition of the dictionary – it was completed in 1041 AH, or 1631/1632 AD. In a collection of poems of Muhammed Hevâî Uskufî, there is the author's note that he was born in 1010 AH, which is 1601 AD.¹² Therefore, he was about thirty when he compiled his Turkish-Bosnian dictionary.

The motive to write a Turkish-Bosnian dictionary

In the introduction the writer tells us about what inspired him to compile a Turkish-Bosnian dictionary. He says about himself that he stayed in the centre of the Empire, among poets writing splendid *kasidas*, the artists who wrote in calligraphy and scholars who wrote beautiful dictionaries thus showing the ruler their skill,¹³ so he himself wished, in such an environment where “everyone writes something”¹⁴, to write one *risala* as nobody had ever thought of:

11 Most of the preserved manuscripts of Turkish-Bosnian dictionary *Makbûl-i Ârif* do not contain the final verses. We found them in: Muhamed Huković et al., *Muhamed Hevâî Uskufî*, (Tuzla: Univerzal, 1990), pp. 124-25. They were transferred into that book from: Otto Blau, *Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler*, (Leipzig: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, V. Band No. 2, 1868), p. 87, established also by us on inspection of Otto Blau's quoted book.

12 The collection is known under the title *Risâle-i tebsiretü'l-ârifin*, and the verses about the year of birth read: *İrişmiş idi biy on mâh u sâle / muhakkak Hicret-i fahrü'r-risâle / tüfeyl iken atam anam bu darı / koyum dutdı vatan dârü'l-karârî*. (*The year 1010 began after the Prophet's migration (AH), and I was still a child when my parents departed this life for Eternity*). See: Derviş M. Korkut, “Makbûl-i âryf (Potur Tahidija) Üsküfi Bosneviye”, *Glasnik hrvatskih zemaljskih muzeja LIV*, (1943), p. 377.

13 *Nazır kıldüm bu gılmân-ı derûna / ma'arifde çoğu gâlib birûna / kimi şâ'ir düzer a'lâ kâsîde / kimi kâtib çeker ra'nâ keşîde / kimi fâzıl yazar yahşı lügatler / kemâlın her biri 'arz etdi şâha* (2a/4-9).

14 *Anı gördüm ki her kes bir 'alâmet / edüp tahrîr anı düzer be-gâyet* (3a/2-3).

Murad etdüm ki düzem bir risale / hiç evvelden alınmaya hayale (3a/5-6).

That *risala* will be a Turkish-Bosnian dictionary in couplet:

Der an dem hatıra düşdü tezekkür / edem Bosna dilince bir lügat cem' (3b/1).

Giving the reasons which aroused him to write *Bosna dilince bir lügat* in verse, Uskufî says that “many good dictionaries were written, popular and in as great demand as precious stones,”¹⁵ but “none was written in Bosnian, either in prose or in verse.”¹⁶ Saying this, Uskufî showed that he knew that dictionaries in prose and dictionaries in verse existed in the Ottoman culture. He wrote his dictionary on the model of Şâhidî’s, which he clearly expressed in the line:

*Mühassal Şâhidî tarzı düzümüz*¹⁷ (4b/5)

We succeeded in achieving our verse to be like Şâhidî’s.

İbrahim bin Salih Şâhidî compiled a Turkish-Persian dictionary in verse *Tuhfe-i Şâhidî* in the 16th century. The popularity of *Tuhfe-i Şâhidî* is proved by its numerous transcripts found in manuscript collections.¹⁸ We also know of a number of sherhs (*şerh*) written on that dictionary.¹⁹ Such popularity of Şâhidî’s Persian-Turkish dictionary may have been a reason as to why this work became a model to other writers of dictionaries in verse. Indeed, in introductions to some of the dictionaries written in verse after *Tuhfe-i Şâhidî*, Şâhidî is mentioned as a poet exceptionally skilled at the art of compiling a dictionary in verse.²⁰ The

15 *Lügatler çok yazılmışdur iken hub / kamu cevher gibi mergûb u mahbûb (3b/2-4).*

16 *Veli Bosna dilince yok yazılmış / ne nesrile ne nazmîle düzülmüş (3b/4-6).*

17 In the transcript we used, it reads *düzümüz*. In the transcript used by Derviş M. Korkut for “Makbûl-i âryf (Potur Tahidija) by Üsküfî Bosnevi”, it also reads *düzümüz*. See the quoted work, p. 387.

18 For example, in the paper entitled “Denizli Mustafa b. Osman Keskin ve Eseri *Manzûme-i Keskin*”, (*Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları*, 2/3 (2007), p. 343) Atabey Kılıç says that at the National Library in Ankara (Millî Kütüphane) there are over 40 manuscript copies of Şahidî’s dictionary. Different manuscript collections in Bosnia and Herzegovina hold several copies of that dictionary each; this shows how popular it was in that geographical region, too. As Kılıç writes in the mentioned article, the dictionary was reprinted five times from 1848 to 1867, which means that it was used also in the 19th century as a manual for learning Persian.

19 About the sherhs (*şerhs*) written on *Tuhfe-i Şâhidî*, see: Öz, *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri*, p. 86.

20 Öz, *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri*, p. 26.

Turkish-Bosnian dictionary *Makbûl-i Ârif* is one of those compiled on the model of *Tuhfe-i Şâhidî*.

The Persian-Turkish dictionary *Tuhfe-i Şâhidî* is known for the “uncommon” Persian words comprised in it from Mevlâna Rumi’s *Mesnevi* which the author of the dictionary, Ibrahim Şâhidî, explained in verse with Turkish words.²¹ Ibrahim Şâhidî was a sheikh of the Mevlevi Sufi brotherhood²² ; so, he developed the idea to prepare a manual which would make a very important work of Mevlevi tradition more familiar to a broader circle of users.

Now, the question poses itself about what the lexicographic dimension of those dictionaries in verse is reflected in.

In other words, composing a poetic work, which dictionaries in verse certainly are, where words from different languages are arranged to rhyme, definitely required an exceptional skill. To what extent did such poetic works satisfy the criteria established by a lexicographic manual?

In the context of this question, it is important to point out that the Persian words from *Mesnevi* included in the Persian-Turkish dictionary *Tuhfe-i Şâhidî* were explained with the corresponding Turkish words with the meaning they have in Mevlâna’s work.²³ From the aspect of modern lexicography, this work could be called a limited dictionary since, in terms of lexis, it is limited to the words from a poetic composition (*Mesnevi*), and in terms of interpretation to the meanings those words have in the respective work.

Muhammed Hevâî Uskufî’s perception of a dictionary

In the introductory couplets Muhammed Hevâî Uskufî twice calls his work *lûgat*:

Der an dem hatıra düşdü tezekkür / edem Bosna dilince bir lûgat cem’ (3b/1).

At that moment it crossed my mind / to compile a dictionary in Bosnian.

21 Zehra GümüŖ, “Klasik Türk Edebiyatında Manzum Sözlükler Ŗerhleri,” *Turkish Studies*, 2/4, (2007), p. 425.

22 Öz, *Tuhfe-i Şâhidî Ŗerhleri*, p. 23. Also: Kılıç, “Denizli Mustafa bin Osman Keskin,” p. 343.

23 Öz, *Tuhfe-i Şâhidî Ŗerhleri*, p. 23.

Lügat yazdum olur nef'i bilince (3b/8-9).

So I wrote a dictionary, he who learns it will benefit from it.

The following couplets show that for Muhammed Hevâî Uskufî the word *lügat* implies dictionary in a lexicographic sense:

İki kimse bulur bunda ifade / biri Bosna biri tabi'î *kuşade*

ki Bosnaya olur Türki müfade / ve gayrının olur 'ilmi ziyade (5a/1-4).

There are two kinds of people who will benefit from this / one is Bosnians and the other those who want to expand their knowledge.

Bosnians will thus learn Turkish / and the latter will enlarge their knowledge.

The purpose of a Turkish-Bosnian dictionary, such as described by Uskufî in the quoted couplets, reflects the basic role of a bilingual dictionary – it serves for learning words of another language and their meanings. This purpose is the major feature of a dictionary. It has linked that type of manuals since old times to this day.

Modern lexicography states that lexicographic works have a similar, recognizable form due to their purpose, unchanged for centuries.²⁴ This statement certainly does not cover dictionaries in verse. However, this type of dictionaries formed tradition, too. It is clear from the verses quoted above that Uskufî gave his Turkish-Bosnian dictionary the form (*tarz*) which İbrahim Şâhidî achieved in his Persian-Turkish dictionary. In the introductory couplets of his work *Tuhfe-i Şâhidî*, Şâhidî says that, while studying the art of dictionary compiling, he read many dictionaries in verse,²⁵ that few were those which remained unknown to him²⁶ and that of all such works he first read (studied) Husâmî's.²⁷ The writer of the dictionary *Tuhfe-i Şâhidî* indeed refers to the first Persian-Turkish dictionary in verse compiled by Husâmî bin Hasan Konevî (14th century) as his model.²⁸

24 Maja Bratanić, *Rječnik i kultura* (Zagreb: Filozofski fakultet, Odsjek za opću lingvistiku i orijentalne studije, Biblioteka SOL, 1991), p. 7.

25 *Dahi manzûm okutdı çok lügatı*. (Verse 27 in transcript *Tuhfe-i Şâhidî* kept at the Gazi Husrev Bey Library in Sarajevo, call no. R-5909 in: *Katalog*, volume VII, GHB Biblioteka, p. 426, ref. no. 4649).

26 *Lügat kim bilmesem olaydı nâdir* (30th verse of Preface to the quoted manuscript).

27 *Okudum evvelâ Tuhfe-i Hüsamî*. (25th verse of Preface to the quoted manuscript).

28 *Nazîre ola ol Tuhfe-i Hüsamî* (56th verse of Preface to the quoted manuscript).

Ibrahim Şâhidî says that, while obtaining education, he derived a great benefit from his knowing Husâmî's dictionary by heart.²⁹

Having decided to compile a dictionary of Turkish-Bosnian, Uskufî had to respect, on the one hand, the tradition that determined the form of the work, and on the other hand to be creative as he was looking for solutions to the work which nobody before had undertaken – he had to fit the words from Turkish and Bosnian into verses according to a specific meter. What great skill was required to compile such dictionary, Uskufî expressed through comparison: he compared rhyming words from the two languages to the bending of an iron bow:

Çu Bosnalı olur iri be-kâmet / iri bil hem lügatların be-gâyet
pes imdi bunları vezne getürmek / demir yaydur değil mümkün çekilmek
 (4a/4-7).

Bosnians are of a large build / their words are large, too

To fit them into a verse is as impossible as to bend an iron bow.

In a couplet the writer refers to “experts in such job” as witnesses who will understand how great endeavour was put into the compilation of the dictionary:

Bilür ehli ki var bunda meşakkat / çekilmişdür emekler fi'l-hakikat (4b/8-9).

The couplets quoted are not the writer's only telling about his own work. He instructs the user that in the dictionary “allusions, signs and figurative meanings will be detected by those who can understand such meanings,” and then he says that his dictionary contains jokes “which will sound good to those who are able to understand them”:

Kemal ehli olan anlar rumuzın / o fehm eyler işaret u gumuzın (3b/9 – 4a/1).

Letâ'ifden beyan etdüm Bosnaca / ki der gören be vallahi hasenca (4b/1-3).

These couplets show that the author included, in his Turkish-Bosnian dictionary, the words which, interrelated, would create allusions and jokes. The dictionary was organized according to a certain concept and entitled it *Makbûl-i Ârif* – it pleases the knowledgeable.³⁰

29 Öz, *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri*, p. 23.

30 *Dedüm makbûl-ı ârif ana namı* (5b/6).

The concept of the Turkish-Bosnian dictionary

It is certain that the allusions, signs and jokes mentioned by the author in the introduction determined the word organization in the dictionary. Following his concept, his idea, the author found the terms to denote them. In doing so, rhyming the words was another requirement for the selection and arrangement of words. This is a good reason to not look for an explanation in purely linguistic methods. Those relations had to be based on extralinguistic relations belonging to the understanding of the world.

Indeed, in some parts of the Turkish-Bosnian dictionary, we can recognize groups or pairs of semantically related words. But it strikes us immediately that the words between which we see semantic relations are not all grouped at the same place in the dictionary and that a word of a completely different meaning appears in such “semantic cluster”. It is clear that the words *sunce* ‘sun’, *myesec* ‘moon,’ *oblak* ‘cloud.’ and *vitar* ‘wind’ appeared in consecutive couplet of Chapter Six:

De sunce güneş hem aya *myesec*, *oblak* ne bulut *vitar* ne yeldur (13a/5-6).

However, the word *skies* was not included in the group with them. It was presented as early as Chapter One in the line *Hem ferişte ancıl oldı göklere di nebesa* (*skies*) (6b/1) where it was given together, as we can see, with the word *angel*. The words *led* ‘ice,’ *voda* ‘water’ and *potok* ‘brook’ are put in one line (7b/9), while the word *bujica* ‘torrent’ is placed in another (13a/8). We could quite easily understand how at Uskufi’s time a semantic relation was established between the words *boriti se* ‘fight’, *navaliti* ‘fall upon/attack’, *grad* ‘town’, *top canon* ‘dobitakgain,’ *junak* ‘hero,’ *nevjernik* ‘non-coreligionist / unbeliever’ presented in several consecutive couplets (19b/8-20a/2). It is equally easy to understand why the words *grob* (tomb), *kopati* ‘dig,’ *nosila* ‘stretcher,’ *smrt* ‘death,’ *zaliti* ‘mourn,’ *plakati* ‘weep,’ *suze* ‘tears’ are in the immediate vicinity (16a/3-6). But then the series is interrupted with the adjective *ljut* ‘angry’ offered in the same line with *suze* ‘tears’:

Gözyaşına suze (tears) *denür* hem *yavuz* *dedi ljut* (angry) (16a/6).

Among the names of cereals and fruits appearing in ten consecutive couplets (19a/1-10) there is the word *vrag* ‘devil’! Needless to say, we can assume that such “surprises” in the series were needed for the purpose of rhyming. A surprise is, for example, that in the series of the names of days there is the proper name *Meryem* ‘Mara,’ i.e., *Mary*, but it was given alongside the word *nedyelya* ‘Sunday’: *Pazar güne*

der nedyyelya hem Meryeme derler Mara (9a8). The idea offers itself that in that way the poet makes an allusion to the celebration of that day in Christianity.³¹

Judging by this example, we may assume that the words *demon* and *vila* (*demon* and *fairy*) express a folk belief when mentioned alongside *Wednesday*. The assumption may be supported by a passage from *The Bridges of Edirne* (*Edirne'nin Köprüleri*) story by the modern Turkish author Füzuran in which the heroine, talking about her childhood, mentions “ghosts appearing on Wednesdays”:

“Our grandmother used to tell us that at night ghosts came out of [that] crock and that they would take us away if we made a noise. We called them Wednesday-ghosts because we were told that at night ghosts, when they came out of the crock, kept saying “Wednesday has come, it is Wednesday” and they took away disobedient children”.³²

After these examples, the thought that Uskufi was primarily meeting the requirement of the semantic word organization according to the conventional perceptions and beliefs seems plausible. Otto Blau’s attempt to reconstruct the “stories” by relating the words in Chapter Six and Chapter Thirteen of Uskufi’s dictionary and Ismet Smailović’s attempt to similarly explain a few more couplets³³ are another two possible explanations of some parts of the dictionary.

A conceptually organized text does interpret the pattern of thinking and acting of its author who is inevitably immersed in a broader social framework. Such a text on its own merits reflects the specificity of the socio-cultural or ideological context. It exists in parallel with “the mechanism” through which it is understood; namely, that they develop in the same environment.³⁴ Signs in such text may be explained when factors important to the writer are explained, and “those factors are as versatile as life itself.”³⁵ That is why, for the understanding of Uskufi’s signs and allusions, it is necessary to reconstruct the context in which they appeared.

In his introduction, Uskufi presented the reasons which inspired him to compile a Turkish-Bosnian dictionary. Expressions of piety at the very beginning of the

31 The allusion was used by Ismet Smailović to explain this word order. See: Huković et al., *Muhamed Hevai Uskufi*, p. 135.

32 Füzuran, *Pet priča*, trans. Kerima Filan, (Sarajevo: Connectum 2008), p. 5.

33 About this, see: Huković et al., *Muhamed Hevai Uskufi*, pp. 130-35.

34 Clifford Geertz, *Yerel Bilgi*, çev. Kudret Emiroğlu, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları 2007), p. 131.

35 Geertz, *Yerel Bilgi*, p. 132.

introduction are in tune with the understanding of life at the time when he lived. In those couplets the writer announces the character of his work and expresses gratitude to God for having created man as a perfect being, “gave him life while he was earth and bestowed upon him all the words and languages”:

Hemişe hamd ola Ol Zül-Celala / ki insanı erişdürdi kemala

Türab iken ana verdi hayatı / 'ata kıldı kamu ism ü lügatı (1b/4-6).

Then the writer relates language to God’s Word. For him, that relation is reflected in the opinion that God’s Word, i.e. the revelation made by God to people can be expressed in any language as God’s gift to people:

Mübah oldı tekellüm dedi fazıl / Kitabu’llah³⁶ o dilce ki ola nazil (5a/6-8).

These Uskufi’s verses are evocative of those composed by poets and philosophers such as Aşık Paşa, Mu’inüddîna b. Mustafa, Yazıcıoğlu Ahmeda Bican, Hoca Mes’ud b. Ahmed, Yusuf Devletoglu in which they say that all languages tell one meaning (one truth).³⁷ Here is Sanâî’s expression of his belief in God’s omnipresence:

*The words you utter about your faith may be both in Hebrew and in Syrian.*³⁸

Of God’s books, Uskufi mentions the Bible, revealed to Isa, and declares the belief that through the Revelation God provided guidance for people:

Çu İncil hazreti ‘İsaya geldi / Hodadan kullara saye geldi (5a/8-9).

Then in the line reading *nüzul etdi lügatlerden Latince* (5b/1), Uskufi refers to Latin as “one of the languages bestowed by God upon people” and thus relates Latin to the Bible. Eventually, he offers a line equalizing Latin with Bosnian: *Latin dili veli birdür Bosanca* (5b/2). In what sense are the two languages, Bosnian and Latin, equal for the writer of the Turkish-Bosnian dictionary, Muhammed Hevâî Uskufi? He seems to be making the point that God can

36 The term *Kitabu’llah* in this verse is understood as God’s Revelation – what God revealed, not the Book containing God’s Revelation.

37 See: İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Döneminde ‘Bilim’ Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi”, *Kutadgu Bilig* 3, <http://www.kutadgubilig.com/makaleler/>; (Accessed on 11 November 2013).

38 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), p. 147, quoted from Abûl-Majd Majdûd Sanâî, *Diwan*, ed. Mudarris Razawi, (Tahran, 1341 sh./1962), p. 52.

be praised in any language spoken by people, as he had already mentioned in one of his previous couplet.

Uskufi continues his deliberation about language using the words *zarar mı var ki biz tahsil kıluyduk / kamu nasun lisanından bileydük* (5a/4-6). With this couplet the writer addresses the reader asking him a rhetorical question: *Would we have any harm in learning something from every language!* Obviously, Uskufi's encouragement to learn another language is not limited only to Bosnian and Turkish whose dictionary he is writing. The writer recommends learning any language, and the purpose of such learning is getting to know others and bonding with them. He might have been taken with such thinking when he wished that his dictionary be the light on that path: *ki ola ol dahi halince bir şem'* (3b/2).

This Uskufi's perception of language fits very well into the framework within which language was perceived in Ottoman culture: different languages do not affect perception of a phenomenon in the world no matter how differently they (perception and phenomenon) are expressed. In other words, the fact that perception of a phenomenon is differently expressed in different languages (therefore differently registered) does not affect and does not change the authenticity of that phenomenon.³⁹

With regard to the Christian elements in Uskufi's Turkish-Bosnian dictionary *Makbûl-i Ârif*, we should remember that his couplets about the Bible and learning other languages have a foothold in the Muslim Holy Book – the Qur'an⁴⁰. Some great Sufi poets also gave space to Jesus in their works; Javad Nurbakhsh in his book *Jesus in den Augen der Sufis* says that "in Sufi literature Jesus is a synonym of a perfect man and an example of the proper teacher."⁴¹

Bearing in mind that Uskufi's ideal in poetry was Ibrahim Şâhidî, a sheikh of the Mevlevi Sufi brotherhood, Uskufi, too, may have held the Sufi view of the world.⁴² The word ârif in the title of the dictionary offers itself as a Sufi term

39 Fazlhoğlu, "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe," visited on 11 November 2013.

40 The Bible, as the Holy Book revealed to Isa/Jesus, is mentioned in the Qur'an, in al-Mâ'ida (5/46), al-Hadîd (57/27).

41 Quoted from: Annemarie Schimmel, *Isus i Marija u islamskoj mistici*, trans. Sead Muhamedagić, (Zagreb: Naklada Jesenski & Turk, 2009), p. 9.

42 The assumption that "In Uskufi's dictionary we may look for echoes of Rumi's well-known message (*come, come, whoever you are...come and come yet again...*)" was made also by Adnan Kadrić in his paper "Originalnost izvan ili unutar leksikografske tradicije:

meaning “he who perceives/learns with a particular spiritual energy”. With such title the writer suggests that his dictionary should appeal to those who have a knowledge achieved through the inner cognition. Finally, the expression *kemal ehli*, used by the writer to name those who will understand the allusions and signs in his dictionary, also has a foothold in learning and comprehending.

Dictionary in verse and oral transmission and zationmemorization

By singling out those who will understand allusions in his poetic composition, Muhammed Hevâî Uskufî shows that he did not design his dictionary only for them. When we look at the words he offers in his Turkish-Bosnian dictionary, it is obvious that they refer to common, everyday topics. This is a good indicator that the dictionary, with regard to vocabulary, could have been suitable for ordinary users. Speaking in the preface about his dictionary as an already completed work, Uskufî says: *I relied on God and wrote a dictionary in Bosnian, who masters it will benefit from it.*⁴³ Dictionaries in verse inevitably had a different purpose from that of dictionaries in prose.

Dictionaries in verse were intended for rote learning. The most important principle of mnemonics is to rhyme what we want to commit to memory. Thus the author of a dictionary in verse had to word a text which would facilitate memorizing words from a new language – both their meaning and their phonetic (i.e. morphological) forms. A safe way to facilitate memorizing is to present words in the semantic correlation. If such semantically related words are arranged in an allusion or joke easily recognisable by the dictionary user, zationmemorization is further facilitated. We know that it is actually easier to recall the words arranged in a logically sequenced sentence or story than those memorized as unrelated particles.⁴⁴ A semantically organized material is memorized more easily and retained longer in memory. Further, zationmemorization is facilitated if semantic zationorganization of what is to be memorized refers to real life.

We note that in some places in the Turkish-Bosnian dictionary adjectives are presented in antonymous pairs: *high - low* (6b/5), *heavy - light* (17a/2), *deep - wide - long* (11a/1). This organization corresponds to the fact that antonymy is the basic

Komparacija Uskufijina rječnika i rječnika Ibrahima Tahidije,” *Prilozi za orijentalnu filologiju* 52-53 (2004), p. 79.

43 *Tevekkelna deyüp Bosna dilince / lügat yazdum olur nefi bilince* (3b/8-9).

44 Predrag Zarevski, *Psihologija pamćenja i učenja*, (Zagreb: Naklada Slap, 2002), p. 175.

semantic feature of descriptive adjectives. On the other hand, adjectives describing colors do not have their proper antonyms; several of such adjectives, e.g. *green*, *red*, *deep blue*, *yellow* are given in the first couplet of Chapter Two. However, adjectives such as *white* and *black* or *soft* and *hollow* (12a8) are offered somewhere else in the dictionary. We can assume that the writer used them elsewhere to express, linking them to some other words, some “hidden” meanings.

Antonymous pairs are found in some places with other parts of speech: *father* - *mother* (10/6), *old woman* - *young girl* (10a/7), *godfather* - *godmother* / *best men* - *maid* (13b/2), *hear* - *fail to hear* (16a/8).

Another characteristic of the dictionary is that the author put together the words having the same or similar phonic values. So the Bosnian words *kosa* ‘scythe’ - *kosi* (a form of the verb ‘to mow’) - *kose* ‘hair’ were grouped in one couplet:

*Oldı tırpan dahi kosa , hem biç demek oldı kosi
De saçlara dahi kose, lipa žena güzel karı. (8b/8-9)*

The first two words are semantically related, while the third one is phonetically related to them. The third word (*kose/hair*) is followed by the syntagm *lipa žena* ‘beautiful woman’, which definitely helps memorise that word by visualization.

The semantic correlation can easily explain why the following four Bosnian words were put in the same couplet: *opanak* ‘peasant (Balkan) shoe’ - *oput* ‘shoe strap’ - *obojak* ‘foot cloth’ - *obut* ‘put on (footwear)’ (15b/8–9). All of these words refer to footwear – what is put on feet. Here our attention is attracted by the common syllabic element in these words *op* or *ob*. The semantic correlation is noticeable also in the words *lovac* ‘hunter’ and *lonac* ‘pot’, 9a/6) being in a contact position in one couplet, while it is difficult to establish such relation between the words *most* ‘bridge’ and *mast* ‘fat, grease’ (*most* köpri *mast* yağ, 7b/1) in another couplet. But, in both pairs (*lovac/lonac*, *most/mast*) a very similar phonic value is obvious. Such phonetic similarity can be noticed in the Turkish words *kız*, *toz*, *iz* (*moma* kızdur, *pirah* tozdur, *tırag* izdür *put* yol, 6b/3) used in the same couplet. The words quoted did not rhyme with each other – the rhyme in them was achieved with other lexemes – but it is quite certain that phonetically similar words evoke one another.

Finally, “surprises” in couplet, like the ones mentioned above *Mary*, *demons*, and *fairies* amidst the names of days, might have helped in memorizing

as a surprise is “a powerful contextual sign” and “it enables easier restoring of a whole framework of the information stored.”⁴⁵

Being written in verse according to certain metrical rules, the dictionary obtained rhythm. Bringing rhythm and rhyme into the material to be memorized facilitates memorization and equally helps with remembering.⁴⁶

It is certain that dictionaries in verse were divided into chapters written in different meters so that such changeover might facilitate both memorizing and recalling textual units, i.e., the words grouped in one part of the text. The form of chapters in dictionaries in verse is uniform: the writer presents the meter of the chapter concerned in the verse second from the last, and in the last one he gives some advice or a maxim.⁴⁷ That last couplet usually has a didactic function, but it also serves as a reminder of the rhythm, thus helping the user recall the words presented in that part of the text. Fixed expressions set in patterns, “apart from providing rhythm to discourse, also support recollection.”⁴⁸ With regard to rhyme, it helps us memorise and learn “by exclusion of ‘competitive candidates’ for a position in a series.”⁴⁹

If we bear in mind that oral tradition was quite alive at the time of appearance of dictionaries in verse, poets must have been familiar with mnemonics. Such dictionaries did not develop action, i.e. no event was presented to facilitate memorization, like reciters of epics in societies of the primary orality who were able to reproduce thousands of verses by reconstructing the action of epics.

Although they appeared as written works, thus belonging to written culture, dictionaries in verse were intended for oral transmission and memorization; therefore, they were undoubtedly based on mnemonic “techniques.” In his book *The Muse Learns to Write*, in which he gives his views about orality and literacy from Antiquity to the present, Eric Havelock says that it is “a great historical error to hold rote learning to be bad” because “the key to our cultured existence is not

45 Zarevski, *Psihologija pamćenja i učenja*, p. 175.

46 Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, (London and New York: Routledge, 2002), p. 34.

47 Here is an example from Uskufi’s dictionary: Chapter 10 ends with the verse: *feülün feülün feülün / kişiye gerekli eyüce ameldür*. Sometimes a maxim in Turkish is very short and followed by its translation into Bosnian: *fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün / Sana benzer hûb yokdur. Nije nitko kako ti /Nobody is like you!*

48 Ong, *Orality and Literacy*, p. 34.

49 Zarevski, *Psihologija pamćenja*, p. 175.

in creativity but in recalling.”⁵⁰ In Ottoman culture, among the dictionaries in verse, *Tuhfe-i Şâhidî* enjoyed the greatest popularity for the learning of Persian, and *Lügat-i Ferišteoglu* for the learning of Arabic.⁵¹ Dictionaries of Turkish, Arabic, and Persian preserved in Bosnia-Herzegovina manuscript collections also show, as mentioned above, that *Tuhfe-i Şâhidî* and *Lügat-i Ferišteoglu* are found in the largest number of copies.⁵² Alongside these, there are a large number of copies of Turkish-Bosnian dictionary in verse *Makbûl-i Ârif*.

Closing comments

The conception and success of its poetic composition did determine the destiny of a dictionary in verse and its influence at the time for which it was intended. Uskufi himself said that in his dictionary there were allusions, figurative senses, and jokes and that “his verse is easy to read and clear, which sets the listener’s heart aflutter.”⁵³

Makbûl-i Ârif was used in Bosnia to learn Turkish from Evliya Çelebi’s time to the first half of the twentieth century. The former piece of information is found in *Seyahatnama*.⁵⁴ The copies preserved in Bosnia-Herzegovina libraries witness that it has been copied also in recent times. So some ten copies of *Makbûl-i Ârif*,

50 Eric A. Havelock, *Muza uči pisati: Razmišljanja o usmenosti i pismenosti od antike do danas*, trans. Tomislav Brlek (*The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*), (Zagreb: AGM, 2003), p. 124.

51 Öz, *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri*, p. 26. This author gave information about 32 dictionaries in verse. Sixteen of them are Persian-Turkish and 16 Arabic-Persian-Turkish dictionaries. See. pp. 16-18.

52 See the catalogues of manuscripts quoted above.

53 *Selis etdüm yazup veznin müsarrâh / eden ısgâ’ olur kalbi müfarrâh* (4a/9-4b/1).

54 Evliya Çelebi noted that scholars and poets of the City of Sarajevo compiled a dictionary in verse in Bosnian modelled on the Persian book *Shahidi*: *Ve bu şehri Sarâyın ârifânî nâzikân musannifinleri lugatı Fârisî’de şâhidî kitâbına nazîre lisânî Bosnevî üzre bir lugat etmişler kim bir iki bahri böyle tahrîr olunmuşdur*. Although Evliya did not note the name of the author of the dictionary, based on some 20 verses he quoted in *Seyahatnama*, it is obvious that the subject under discussion is *Makbûl-i Ârifu*. See: Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, V. Kitap, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 307 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu–Dizini, haz. Yüce Dağlı, Seyyit Ali Kahraman, İbrahim Sezgin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), p. 223. Also: Evliya Çelebi, *Putopis: Odlomci o jugoslovenskim zemljama*, trans. Hazim Tabanović, (Sarajevo: IRO Veselin Masleša, 1979), p. 121.

copied between the 18th and 20th centuries, were prepared for *A Catalogue of Arabic, Turkish, Persian and Bosnian Manuscripts at the Gazi Husrev-bey library of Sarajevo*, volume VII (pp. 491-494). We should note that, with regard to the content, not all copies are identical. The differences are seen in the shifting of couplets or, less frequently, in the replacement of a word with another. On the one hand, this shows that the dictionary was much used and, on the other, that it was adapted to individual needs. The dictionary, like other dictionaries in verse, was intended for oral transmission and memorization, and its copies were used as a basis for further reading and memorizing.

We cannot expect a dictionary in verse to offer many lexicographic details since what is memorized should be economical to be kept more easily in memory.⁵⁵ In such manual, words from two languages are explained according to the “word-for-word” principle. In the Turkish-Bosnian dictionary *Makbûl-i Ârif*, the author achieved “the verse easy to read and clear,” “allusions, jokes, hidden meanings.” which he mentioned in the introduction to his work, using the words from everyday communication: most of them are concrete nouns, those without proper synonyms, and then there follow adjectives and verbs. His selection of “common” words may have been the reason why *Makbûl-i Ârif* became known among people under another name - *Potur Tahidija*. In that name, “tahidija” may have been a determinant suggesting the type of the work – that it was a dictionary in verse and, perhaps, that its content was pervaded with the Sufi (Mevlevi) view of life. The meaning and etymology of the word “potur” have not been reliably explained, but it was certainly used to denote an ordinary Bosnian person.⁵⁶

The Turkish-Bosnian dictionary in verse could have been a good first reader to master one, the most essential, lexical layer of the Turkish language; at the same time it could have served as a basis for creating one’s own dictionary of Turkish. The small dictionaries-notebooks we mentioned above were probably compiled through such, more or less, individual efforts.⁵⁷ Their purpose may have been a

55 Havelock, *Muza uči pisati (The Muse Learns to Write)*, p. 85.

56 In his dictionary, Uskufi explains the word “potur” with the Turkish noun *köylü* (peasant, a man from a village). In his *mecmua*, Mullah Mustafa Basheski uses the word “potur” in some places. In that text, too, it denotes a man from a village, e.g.: *Recooglu köylü, potur libâst ve çebre ve sîmâst*. In Autograph 123b/16.

57 The idea that they were compiled as personal dictionaries is endorsed by the fact that they have been preserved in only one copy. Thus Derviş M. Korkut in his paper “Turško-srpskohrvatski rječnik nepoznatog autora iz XVII stoljeća”, *Prilozi za orijentalnu filologiju* 16-17 (1970), pp. 135-82 showed that after thorough research he established

need (or a wish) of an individual, immersed in the Turkish culture, to feel at home in that culture and, in some measure, to be able to linguistically find his way as the contemporary author, whose excerpt we quoted at the beginning of this paper, says that his “linguistic getting along in Turkey was facilitated” by his knowing some Turkish words.

Obviously, the small dictionaries were insufficient for a more serious knowledge of Ottoman Turkish. It would have taken the study of several dictionaries. So in Bosnia-Herzegovina manuscript collections, beside Turkish-Bosnian dictionaries, there are also Arabic-Turkish, Arabic-Persian, Persian-Turkish, Arabic-Persian-Turkish dictionaries. Sometimes these dictionaries, too, are small notebooks, like Turkish-Bosnian dictionaries; sometimes they are part of a *mecmua*.⁵⁸ That the people of learning in Bosnia, like in other parts of the Ottoman Empire, used the well-known Vankuli's dictionary of Arabic and Turkish is witnessed by a copy of that dictionary printed in Istanbul in 1728 and held in the Gazi Husrev-bey library in Sarajevo. Another piece of information about Vankuli's dictionary in Bosnia is a note in Mulla Mustafa Basheski's *mecmua* saying that Mehmed Velihodžić, one of the 18th century scholars in Sarajevo, hand-copied that comprehensive work.⁵⁹ Of the manuscript dictionaries of a bigger size containing Bosnian words, one with 379 sheets of the original pagination has been preserved to date. It was compiled by Husejin Husni Hadžihusejinović (d. 1899).⁶⁰

All the dictionaries mentioned in this paper are relevant for the diachronic dimension of Turkish; those including Bosnian words are important sources for the study of historical dimension of Bosnian.

that it was the only copy of that prose dictionary from the 17th c. by an unknown author.

58 Dictionaries of Turkish, Arabic and Persian in *mecmuas* are discussed by Öz in *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri*, p. 16.

59 In *mecmua* autograph 36a5.

60 *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa*, volume VII, Gazi Husrev-bey library in Sarajevo, p. 479. As presented by the authors of *Katalog*, this dictionary comprises Turkish and Bosnian words, while Arabic words were added in pencil later.

Dictionary in Verse: A Poetic and Lexicographic Work

Abstract ■ The practice of writing dictionaries in verse was cherished in Ottoman culture as a continuation of the tradition existing earlier in Anatolia. These dictionaries were primarily manuals for learning Arabic and Persian by memorizing verses including a certain vocabulary of one of the two languages (or both) with Turkish semantic equivalents. In the first half of the 17th century, Muhammed Hevâî Uskufî Bosnevî compiled a dictionary in verse of Turkish and Bosnian and called it *Makbûl-i Ârif*. A large number of preserved hand-written copies of the dictionary tell us that for several centuries it was used by the Bosnians for learning Turkish lexis. Through analysis of the couplets, this paper reveals some poetic and lexicographic features of that work. On the one hand, it shows the author's understanding of language and bilingual dictionaries; on the other hand, it shows the author's poetic skills which made it easier for the user to memorise vocabulary.

Keywords: Ottoman culture, understanding of language and dictionary, the Turkish language, the Bosnian language, dictionary in verse, mnemonics.

References

- Blau, Otto: *Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler*, Leipzig: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, V. Band No. 2, 1868.
- Bratanić, Maja: *Rječnik i kultura*, Zagreb: Filozofski fakultet, Odsjek za opću lingvistiku i orijentalne studije, Biblioteka SOL 1991.
- Evliya Çelebi: *Putopis: Odlomci o jugoslovenskim zemljama*, trans. Hazim Tabanović, Sarajevo: IRO Veselin Masleša 1979.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî: *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, V. Kitap, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 307 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu–Dizini, haz. Yüce Dağlı, Seyyit Ali Kahraman, İbrahim Sezgin, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2001.
- Fazlıoğlu, İhsan: "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", *Kutadgu Bilig* 3, <http://www.kutadgubilig.com/makaleler/>; (Accessed on 11 November 2013).
- Filan, Kerima: "Turska leksika u rječniku *Makbûl-i Ârif* Muhameda Hevâîja Uskufîja", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 23-24 (Sarajevo 2005), pp. 205-217.
- Filan, Kerima: "Rječnik Muhameda Hevâîja Uskufîja kao kulturni tekst", *Novi Izraz*, 37-38 (Sarajevo 2008), pp. 182-194.

- Filan, Kerima: "Makbûl-i Ârif: Türkçe Boşnakça Sözlük ve Osmanlı Türk Sözlükçülüğü", *Hikmet 22* (Gostivar, Makedonija 2013), pp. 46-63.
- Füruzan: *Pet priča*, trans. Kerima Filan, Sarajevo: Connectum 2008.
- Geertz, Clifford: *Yerel Bilgi*, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları 2007.
- Gümüüş, Zehra: "Klasik Türk Edebiyatında Manzum Sözlükler Şerhleri", *Turkish Studies*, 2/4 (Ankara 2007), pp. 423-431.
- Havelock, Eric A.: *Muza uči pisati: Razmišljanja o usmenosti i pismenosti od antike do danas*, trans. Tomislav Brlek, Zagreb: AGM 2003.
- Huković, Muhamed, Ahmed Kasumović i Ismet Smailović: *Muhamed Hevai Uskufi*, Tuzla: Univerzal 1990.
- Kadrić, Adnan: "Originalnost izvan ili unutar leksikografske tradicije: Komparacija Uskufijina rječnika i rječnika Ibrahima Tahidije", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 52-53 (Sarajevo 2004), pp. 73-90.
- Katalog arapskih turskih i perzijskih rukopisa*, Svezak II, prepared by Hivzija Hasandedić, Mostar: Izdanja Arhiva Hercegovine 1977.
- Katalog rukopisa Orijentalnog instituta: Lijepa književnost*, prepared by Salih Trako i Lejla Gazić, Sarajevo: Orijentalni institut 1997.
- Katalog arapskih, perzijskih, turskih i bosanskih rukopisa iz zbirke Boćnjačkog instituta*, Svezak I, prepared by Fehim Nametak i Salih Trako, Zürich: Boćnjački institut 1997.
- Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa*, Svezak VII, prepared by Haso Popara i Zejnil Fajić, London-Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka 1420/2000.
- Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa*, Svezak I, prepared by Mustafa Jahić, London-Sarajevo: Historijski Arhiv Sarajevo 1431/2010.
- Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa*, prepared by Osman Lavić, London-Sarajevo: Nacionalna i univerzitetska biblioteka BiH 1432/2011.
- Kılıç, Atabey: "Türkçe-Arapça Manzum Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyân Şerhi Hediyyetü'l-İhvân", *Turkish Studies*, 1 (Ankara 2006), pp. 19-28.
- Kılıç, Atabey: "Denizli Mustafa b. Osman Keskin ve Eseri *Manzûme-i Keskin*", *Turkish Studies*, 2/3 (Ankara 2007), pp. 340-348.
- Kırbıyık, Mehmet: "Miftâh-i Lisân Adlı Manzum Sözlük Üzerine", www.turkiyat.selcuk.edu.tr/pdfdergi/s11/kirbiyik.pdf (Accessed on 20 December 2013).
- Korkut, Derviş M.: "Tursko-srpskohrvatski rječnik nepoznatog autora iz XVII stoljeća", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 16-17, (Sarajevo 1970), pp. 135-182.
- Korkut, Derviş M.: "Makbûl-i âryf (Potur Tahidija) Üsküfi Bosneviye", *Glasnik hrvatskih zemaljskih muzeja* 54 (Sarajevo 1943), pp. 371-408.
- Kur'an*: trans. Besim Korkut, Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu 1977.

- Muhamed Hevai Uskufi: *Maqbûl-i Ârif* (Potur Tahidiya), Tuzla: Općina Tuzla, Behrambegova biblioteka, Narodna i univerzitetska biblioteka 2001.
- Okumuş, Sait: “Muhammed Hevâî Üsküfî ve Türkçe-Boşnakça Manzum Sözlüğü Makbûl-i Ârif (Potur Şâhidî)”, *Turkish Studies*, 4/4 (Ankara 2009), pp. 823-844.
- Ong, Walter J.: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London and New York: Routledge, 2002.
- Öz, Yusuf: *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri*, Konya: Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi 1999.
- Öz, Yusuf: *Tarih Boyunca Farsça – Türkçe Sözlükler*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları /Sözlükler Dizisi 2010.
- Schimmel, Annemarie: *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press 1975.
- Schimmel, Annemarie: *Isus i Marija u islamskoj mistici*, trans. Sead Muhamedagić, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk 2009.
- Yakar, Halil İbrahim: “Manzum Sözlüklerimizden Tuhfe-i Fedâî”, *Turkish Studies*, 2/4 (Ankara 2007), pp. 1017-1025.
- Zgusta, Ladislav: *Priručnik leksikografije*, trans. Danko Tıpka, Sarajevo: IP Svjetlost, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva 1991.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı Esnasındaki Rumeli Göçünün Meclis-i Mebusan'a Yansımaları ve Yapılan Yardımlar

Mustafa Aydın*

The Reflection of the Rumelia Migration During the 1877-1878 Ottoman-Russian War on the Parliament

Abstract ■ This article examines how the members of parliament, which was established following the proclamation of the 1876 Constitution, considered the migration from Rumelia and the refugee problem both caused by the Russo-Ottoman War of 1877-78. The discussions and discourses on the issue of refugees that took place between March 19, 1877 and February 14, 1878, the dates for parliament's inauguration and suspension respectively, shed light on the political and social thinking of the Ottoman members of parliament. Moreover, it aims to demonstrate what kind of efforts the Ottoman parliamentarians showed for the case of Rumelian refugees and how they dealt with this issue in their heated debates. As source material it utilizes the speeches of the deputies in the parliament.

Keywords: Russo-Ottoman War of 1877-78, *Meclis-i Mebusan*, Migration, Refugees, İstanbul, Rumelia, Edirne, Philanthropy.

Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nde parlamentonun açılması 23 Aralık 1876'da ilan edilen ilk Kanun-ı Esasi ile gerçekleşmiştir. Kanun-ı Esasi'nin 42. maddesinde "*Meclis-i Umumi*"nin Heyet-i Âyan ve Heyet-i Mebusan'dan oluşacağı hükmü yer almaktaydı. Sözü edilen bu meclislerin nasıl oluşup çalışacakları ise ilgili anayasanın 43-80. maddelerinde ifadesini bulmaktaydı.¹ Anayasa hükmü uyarınca kurulmuş olan meclislerde devlet işleyişinin daha iyi bir hale getirilmesi ve yönetimde farklı görüş ve düşüncelere yer verilmesinin amaçlandığı açıktır. Bu

* İstanbul Üniversitesi.

1 İlgili maddeler için bk. *Düstür*, IV, İstanbul 1295, s. 9-14, ayrıca bk. Suna Kili-Şeref Gözübüyük, *Sened-i İttifaktan Günümüze Türk Anayasa Metinleri* (3. baskı), İstanbul 2006, s. 41-46.

meclislerden makalemize konu olan ve seçimle gelen kişilerden oluşan ilk Osmanlı Meclis-i Mebusan'ının açılış tarihi 19 Mart 1877'dir. Meclis'in I. çalışma devresi 19 Mart-28 Haziran 1877, II. devresi ise 13 Aralık 1877'den tatil edildiği 13 Şubat 1878'e kadar olan süredir.² Osmanlı Mebusan Meclisi'nde yapılan görüşmelerin tutanakları Hakkı Tarık Us³ tarafından *Takvim-i Vekayi*, *Basiret* ve *Vakit* gazetelerine dayanılarak hazırlanmış ve iki cilt halinde neşredilmiştir. Savaş esnasında Rumeli'den yapılan göçlerle ilgili arşiv, gazete ve diğer ilgili kaynak ve eserler kullanılarak detaylı çalışmalar da yapılmıştır.⁴ Bununla beraber, meselenin Meclis-i Mebusan'a yansımaları tam olarak ele alınıp incelenmemiştir. Burada 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı sırasında Rusların işgaline uğrayan Osmanlı topraklarından "Darü'l-amân"⁵ diye anılan İstanbul'a göç eden insanların zor durumları karşısında Meclis-i Mebusan'da bulunan vekillerin bu konuya bakışları, meclisin zabıt ceridelerine dayalı olarak ele alınacaktır.

Konuya girmeden önce meselenin tarihî zeminine kısaca göz atmak gerekir: 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşının başlamasını müteakip Ruslar, Balkanları aşabilmek amacıyla en önemli geçit noktası olan Plevne hattına karşı 20 Temmuz 1877'de başlattıkları saldırılar karşısında, Osman Paşa ve silah arkadaşlarının kahramanca direnişleri, teslim olmak zorunda kaldıkları 10 Aralık 1877'ye kadar sürdü. Müteakiben Rus birlikleri Balkanları hızla işgal etmeye başladı.⁶ Doğal olarak Rus işgali ve onların yanında yer alan Bulgar ve diğer Slav halklarının korumasız ve çaresiz Müslüman halka karşı takındıkları sert ve acımasız tavır bu halkın yer ve yurtlarını terk etmeleri sonucunu verdi. Buna 22 Ekim 1877'de Edirne'nin işgali de eklenince göç hareketi daha da hızlandı. İstanbul'a ilk göç 1877 Temmuz'unun ilk yarısında 500 kişilik kafilenin gelmesiyle başladı.⁷ İşgal ordusu İstanbul'a yaklaştıkça göç edenlerin sayısı da giderek arttı. Bu hususla ilgili olarak 6 Ocak 1878

2 Ali Akyıldız, "Meclis-i Meb'ûsan", *DİA*, XXVIII; s.245-247.

3 *Meclis-i Meb'ûsan 1293=1877 Zabıt Ceridesi*, (haz. Hakkı Tarık Us), I, İstanbul 1939; II, İstanbul 1954.

4 Bu hususla ilgili daha geniş bilgi için bk. Bilal Şimşir, *Rumeli'den Türk Göçleri*, I, Ankara 1968; II, Ankara 1970; III, Ankara 1989; Faruk Kocacık, "Balkanlardan Anadolu'ya Yönelik Göçler", *Osmanlı Araştırmaları*, sayı:1 (İstanbul 1980), s. 137-190; Nedim İpek, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri*, Ankara 1994.

5 Mahmud Celâleddin Paşa, *Mir'at-ı Hakikat* (haz. İsmet Miroğlu), I-III, İstanbul 1983, s. 527.

6 Mahmud Celâleddin Paşa, aynı eser, s. 466 vd. ; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, VIII, Ankara 1995, s. 48-51.

7 Şimşir, *Türk Göçleri*, I, s.140; İpek, *aynı eser*, s. 56.

tarihinde İngiltere'nin İstanbul'daki Büyükelçisi Henry Layard⁸ Dışişleri Bakanına gönderdiği bir mektubunda İstanbul'a günde ortalama 8.000-10.000 kişinin geldiğini ve bunlardan bazılarının trenin dışından sarkarak yolculuk ettiklerini, kadın ve çocukların soğuktan adeta buz kestiklerini, hatta vagonlarda bile pek çok çocuk ve kadının donarak hayatlarını kaybettiklerini yazmaktaydı. Ayrıca bunların genelde aç ve susuz olarak 24 saat seyahat ettiklerini de ilave etmekteydi.⁹ Muhacir akımının büyük kitleler halinde daha sonra da devam ettiğini, 11 Ocak'ta yaklaşık 10.000 ve 12 Ocak'ta 11.000 kişinin Sirkeci'ye gelmesi açıkça gösterir.¹⁰ Bu tarihten itibaren İstanbul'a günde ortalama 10.000 göçmen gelmeye başlamıştır.¹¹ 12-15 Ocak tarihlerinde gelen trenlerdeki vagonların sayısı ise dikkat çekecek kadar fazladır. Örnek vermek gerekirse: 12 Ocak'ta gelen iki tren toplam 97, 13 Ocak'ta gelen 6 tren 206, 15 Ocak'ta gelen 2 tren ise 76 vagon oluşmaktaydı. Böylece yeni gelenlerle birlikte İstanbul'daki muhacir sayısı kısa zamanda 150.000'e ulaşmış ve bunları yerleştirecek yeterli yer olmadığından İstanbul-Edirne demiryolu boyunca 25.000-30.000 kişi perişan bir halde açıkta kalmıştı.¹²

Muhacirler bu şekilde çaresiz yollara dökülmüş olmakla beraber, Osmanlı Mebusan Meclisinin gündemine bu felaketli gelişme, göçün başlamasından yaklaşık altı ay kadar sonra, 12 Ocak 1878'de gelmiştir. Konuyu görüşmeye açanların ise savaş felaketinin yoğun olarak yaşandığı bölgelerden gelen mebusların olması dikkat çekicidir. 12 Ocak tarihli oturumda, Tuna vilayeti mebuslarından Şakir Efendi daha önce vermiş olduğu bir önergede, Tuna ve Edirne vilayetlerinden başka Sofya'dan da İstanbul'a pek çok muhacir gelmekte olduğunu, bunların pek çoğunun ihtiyaçlarının Dersaadet Muhacirîn Komisyonu tarafından karşılandığını belirtmekteydi. Ancak, Şakir Efendi'nin aldığı duyumlara göre İstanbul'da iki aylık zahire kalmıştır ve ileride ekme sıkıntısı çekileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Bu noktadan hareketle Şakir Efendi muhacirlerin ziraattan anlayanlarının Anadolu cihetlerinde belirlenecek uygun yerlere sevk edilmesini teklif etmekteydi. Bu arada konu ile ilgili Selanik, Kosova ve İstanbul milletvekillerinin söz almaları

8 Austen Henry Layard (1817-1897) 20 Nisan 1877-2 Nisan 1880 yılları arasında İstanbul'daki İngiltere Büyükelçisi'dir. Daha detaylı bilgi için bk. Kaya Bayraktar, "Arkeolog, Bankacı, Casus, Sefir: Austen Henry Layard ve Osmanlı Coğrafyası", *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, c. 12, sayı 1 (2011), s. 292 vd.

9 Şimşir, *Türk Göçleri*, I, s. 273.

10 *Vakit*, no: 799, 9 Muharrem 1295/13 Ocak 1878, s. 1, st. 3-4.

11 Şimşir, *Türk Göçleri*, I, 303-304; İpek, aynı eser, s. 56.

12 Şimşir, *Türk Göçleri*, I, 303-304.

üzerine muhacirlerin işesi uzun ve hararetle tartışmaların yapılmasına vesile olmuştu. Nihayetinde Meclis başkanı, Şakir Efendi'nin varakasını kısaca özetledikten sonra teklifinin Encümen-i mahsus tarafından görüşülerek lazım gelen cevabın yazılmasını istemiş ve bu teklif milletvekilleri tarafından da kabul edilmişti.¹³

Meclisin 14 Ocak 1878 tarihli oturumunda yine Rumeli'den gelen muhacirlerin durumu ele alınmış ve meclis başkanı İstanbul mebusu Hasan Fehmi Efendi ilk önce muhacirlerle ilgili bilgiler vermiştir: Buna göre muhacirler Rus istilası sebebiyle büyük bir kargaşa ve sefalet içinde yollara düşmüşlerdi. Çoğu "aç ve bî-ilâç" demiryolu mahallerinde gece gündüz kalmakta, camiler dahil olmak üzere çeşitli kamu binalarını doldurmakta idi. Bunların kimlik bilgileri yığıldıkları yörelerin muhtarlar ve mahalle imamılarıyla vasıtasıyla belirlenerek kayıt altına alınmalı, sevk edilecekleri yerler belirlenene kadar geçici olarak uygun mekânlara yerleştirilmeli ve buralarda barınmalarının sağlanması temin edilmeliydi. Ancak öngörülen bu önlemlerin tam olarak uygulama imkânı olmadığı kısa zamanda ortaya çıkacaktır.

Hükümet yanında hükümdarı da savaşın felaketli sonuçlar vermesinin sorumluları arasında gördüğünü açıkça dile getirdiğini bildiğimiz İstanbul mebusu Astarıcılar Kethüdası Ahmet Efendi de muhacirlerin durumuyla yakından ilgilienmekteydi. Yaptığı konuşmada başlatılacak yardım kampanyasına işaret olmak üzere İstanbul'un maruf zenginlerinden Altunîzade İsmail Efendi'nin muhacirlere 100.000 kuruş vereceğini duyurmaktaydı. O sıralarda Evkaf Nazırı olan Cevdet Paşa'yı da yardım heyeti adına ziyaret eden Ahmet Efendi, belirlenen yerlere sevk edilmek üzere gelen muhacirlere sabah-akşam çorba ve ekmek verileceğini, muhacirlere tahsis edilmek üzere tahliye edilmekte olan Yeni Cami dışında bu işlerde kullanılmak üzere ayrıca Hamidiye İmaretî'nin kendilerine verilmesini istemişti. Cevdet Paşa öneriyi kabul ederek, gereken yardıma hazır olduğunu ifade etmişti. Müteakiben zabtiye müşirine uğrayan Ahmet Efendi, buradan da olumlu cevaplar almıştı. Camilerin tamamen dolmasından ötürü İstanbul'daki Redif Paşa konağı gibi bazı boş konakların da muhacirlere tahsis edilmesi gerektiğine işaret eden Ahmet Efendi'nin, muhacirlere yardım konusunda yoğun bir faaliyet içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Görüşmeler esnasında söz alan Aydın mebusu Yenişehirli Ahmed Efendi ise Altunîzade İsmail Efendi'nin para yardımını takdirle karşıladığını bildirdi. İstanbul mebusu Agop Efendi de acilen 10-15 kişiden oluşan bir yardım sandığı

13 MMZC, II, 1293=1878, Devre : 2, İctima: 1, İnikad: 9, 8 Muharrem 1295/31 Aralık 1293/12 Ocak 1878 Cumartesi, s. 126-127.

komisyonunun oluşturulmasını teklif etti. Yanya mebusu Daviçon Efendi mebusların da maaşlarından kesilmek üzere para yardımına iştirak etmelerini istedi. Bunun üzerine kesintinin mikdarı üzerinde konuşmalar cereyan etti, bazı mebusların beş lira önerileri yetersiz bulunarak en az on lira verilmesinin daha uygun düşeceği konuşuldu, bununla beraber kesin bir karara varılamadı, neticede beş liradan az olmamak şartıyla herkesin uygun göreceği bir mikdarı hibe etmesi kararlaştırıldı. Akabinde astarcılar Kethüdası Ahmed Efendi'nin oluşturulacak yardım defterinin âyân meclisi üyelerini de kapsaması teklifi meclis riyaseti tarafından uygun görüldü. Bu meyanda dile getirilen, “onların da bu bâbda mürüvvetlerini elbette isteriz ve daha ziyâde onlar da hizmet edeceklerine şüphemiz yoktur” ifadeleri, âyân meclisi üyelerinin daha ziyade varlıklı ricalden oluştuğuna bir işaret olsa gerektir.

Bu arada Kastamonu mebusu Sâlim Efendi'nin, kurulacak komisyona âyân meclisinden de bazı kimselerin alınıp bunlar vasıtasıyla daha çok yardım toplanacağını belirtmesi üzerine, bu görüş Haleb mebusu Manuk Efendi tarafından desteklenmiş, ancak bu gibi ihtimallerin kendilerine düşen fedakârlığı hafifletmemesi gerektiğine dikkat çekilmişti. Bu arada mebuslardan Sâdi Efendi İzmir halkının muhacirlere olan yardımlarını şükranla yâd etmiş ve yapılanlar hakkında bilgi vermiş, Bursa ve diğer bazı vilayetlere yeterince muhacir gönderildiğini, buralarda yakacak maddeleri yeterli olduğundan muhacirlerin soğuk havalardan fazla etkilenmeyeceğini belirtmişti. Ayrıca kış sebebiyle özellikle çok daha ılıman olan Adana'nın Mersin iskelesine de muhacir gönderilmesinin isabetli olacağına değinmişti. Bunun üzerine söz alan Adana mebusu Kozanlı Mustafa Bey, devletin böyle bir şeyi uygun gördüğünde, vilayetinin müteşekkir kalacağını, muhacirlere herkesin evinin açık olduğunu, gönderileceklerin uygun yerlerde aylarca hatta yıllarca kalabileceğini, kendilerine giyecek, yiyecek dahil her hususta yardıma hazır olduklarını zikretmişti.

Bu konuşmaları müteakiben komisyon teşkili hususunda söz alan Selanik mebusu Mustafa Bey, oluşturulacak komisyona bir vazife verilmesi gerektiğini belirterek, gelen muhacirlerin camilerde yattıklarını, içlerinde ölenlerin de çok olduğunu, aç olanların dahi bulunduğunu söyledikten sonra, sözü İngiliz komisyonuna¹⁴

14 Turkish Compassionete Fund (Sermaye-i Şevkat-i Osmaniye Cemiyeti). Baronne Bourdet Courtts (1814-1906) tarafından kurulmuştur. Cemiyet özellikle gazeteler vasıtasıyla İngiliz hayırsesverlerden yardım toplamıştır. Bununla ilgili bk. Şimşir, *Türk Göçleri*, I, s. 238; Nedim İpek, aynı eser, s. 77. Ayrıca İngiliz elçisi Layard Şefkat-i Osmaniye

getirerek, onların İngiliz Elçisi vasıtasıyla gelenlere çorba verdiklerini¹⁵ ve kendilerine bunun için teşekkür ettiklerini dile getirmiş, ancak “Avrupa bizi bu derece çürüttü; ona da teessüf ederiz. Biz kendimiz bu adamları idare edelim; onlar da iâne ededursunlar” demekten kendini alamamıştı. Bağdat mebusu Abdurrezzak Efendi de iane ve yardım konusunun Sadık Paşa başkanlığındaki muhacirin komisyonu ile müzakere edilmesini önerdi. İstanbul mebusu Agob Efendi ise konuşulan konuların komisyon teşkilinden sonra orada ele alınması gerektiğini zikrederek, muhacir kesafeti sebebiyle her şeyin istenildiği gibi yürütülemediğini, ancak Şehremini Galip Paşa ve hükümetin elinden gayreti esirgemediğini teşekkürle dile getirdi. Kezâ Selanik mebusu Mustafa Bey aynı doğrultuda görüş bildirdi. Aydın mebusu Ragıp Bey; camiler yanında etraftaki evler dışında kamu binalarıyla resmi dairelerin de tahliye edilerek muhacirlerin geçici barınmaları için kullanılmasını önerdi. Yine aynı hususla ilgili olarak Reis Efendi de gelen muhacirlerin camide tutulmalarının zaruretten kaynaklandığını vurguladı. Aydın mebusu Yenişehirli Hacı Ahmed Efendi bu görüşleri onayladığını ifade etti. Bu tartışmalar ve konuşmalar sonucu 20 kişilik bir komisyon oluşturulması önerisi kabul edildi.¹⁶

“Muhacirine mahsus mebusandan oluşturulan İane Encümeni” adıyla oluşturulan komisyon üyeleri *Vakit* gazetesinde 17 Ocak 1878’de yayınlandı. Buradaki listede şu isimler yer almaktaydı:

1. Reis İstanbul mebusanından Astarıcılar Kethüdası Hacı Ahmed Efendi,
2. Reis-i sâni İzmir mebusanından Menefşelizâde Emin Efendi,
3. Kâtib-i evvel Selanik mebusanından Mustafa Efendi,

Cemiyeti adına muhacirin komisyonuna 500 yatak, 500 çarşaf, 500 yastık yüzü ve 500 yün yorgan göndermiştir. Bununla ilgili bk. *Vakit*, no: 825, 7 Şubat 1878, s. 1, st. 2.

15 Ayrıca İngiliz Elçi her gün 4.000 göçmene çorba vermiştir. Bununla ilgili bk. *Vakit*, sayı: 801, 11 Muharrem 1295/15 Ocak 1878, s. 1, st.3-4.

16 MMZC, II, Devre: 2, İctima 1, 10. İn’ikad, 10 Muharrem 1295/2 Ocak 1293/14 Ocak 1878 Pazartesi, s. 138-141. Bununla ilgili bk. *Vakit*, no: 813, 13 Muharrem 1295/17 Ocak 1878, s. 4, st. 2. Aynı hususla ilgili olarak 21 Ocak’ta *Basiret* gazetesinde yayınlanan listede, bu defa Muhacirin Encümeni’nin Padişah başkanlığında teşkil edildiğini görmekteyiz. Başkana vekâlet etme görevi de Meclis Başkanı Hasan Fehmi Bey’e verilmiş, 2. Başkan Astarıcılar Kethüdası Hacı Ahmed Efendi, 2. Başkan yardımcısı İzmir mebuslarından Menefşelizade Emin Efendi, olmuştur. Görünen Meclis başkanı Hasan Fehmi Bey Padişaha vekâlet etme görevi verilince Menefşelizade Emin Efendi 2. Başkan yardımcılığı görevine getirilmiştir. Bununla ilgili bk. *Basiret*, no:2326, 17 Muharrem 1295/21 Ocak 1878), s. 1., st. 3-4.

4. Kâtib-i sâni Bosna mebusanından Yaver Efendi.
5. Âzâlar: Haleb mebusanından Câbirizâde Mehmed Nafi Efendi,
6. Yanya mebusanından Mustafa Bey,
7. Selanik mebusanından Kerim Efendi,
8. Dersaadet mebusanından Aleksan Efendi,
9. Kosova mebusanından Ömer Efendi,
10. Bursa mebusanından Rıza Efendi,
11. Selanik mebusanından Mehmed Efendi,
12. Aydın mebusanından Ragıb Bey,
13. Mamûratü'l-aziz mebusanından Hafız Mahmud Efendi,
14. Trabzon mebusanından Emin Hilmi Efendi,
15. Haleb mebusanından Kadri Efendi,
16. Yanya mebusanından Mihail Hristo Efendi,
17. Kosova mebusanından Apostol Efendi,
18. Bosna mebusanından Salomon Efendi,
19. Edirne mebusanından Doros Efendi,
20. Yanya mebusanından Daviçon Efendi.

Meclisin listenin yayınlandığı gün, yani 17 Ocak Perşembe günkü oturumunda ilkin Yanya mebusu Daviçon Efendi kürsüye çıkarak Muhacirin Encümeni'nin varakasını okumuştur. Varakada oluşturulan 20 kişilik komisyonun işe koyulduğu belirtiliyordu. Hatta bizzat padişahın büyük bir zorluk içinde olan göçmenlerden 150 kişilik bir grubun “saray-i hümayunda iâşe ve infak edilmek üzere celbini emr ü ferman buyurdıkları” da bildiriliyordu. Padişahın bu davranışının herkese örnek olacağı ve evlerini, konaklarını açmak ve nakdi ianede bulunmak isteyenleri yardıma teşvik edeceğini özellikle vurgulanıyordu. Bu gibi hayırseverliklerin isimleriyle birlikte her gün gazetelerde yer alması ayrıca teşvik edici bir unsur olarak düşünölmekteydi. Bunun akabinde Daviçon Efendi üç gün zarfında mecliste bulunmayan ve ne kadar yardım edecekleri belli olmayan 10 üye haricinde meclis üyeleri ve diğer yardım severlerden toplanan 116.368 kuruşu heyet huzurunda defterden okuyarak beyan etti. Ardından sözlerine devam ederek, komisyonun çalışmaya başlamasıyla birlikte Mekteb-i Tıbbiye-i İdadiye subay ve öğrencilerinden toplanan ve gönderilen 10.300 kuruşun teşekküre değer olduğunu ve bu tarz yardımseverlik gösterilmesinin herkesin harekete geçmesine, şevk ve gayretinin artmasına vesile olacağına şüphe olmadığını, Şehremini Galip Paşa'nın gece

gündüz muhacirlerin iâşe ve rahatlarını sağlamaya çalıştığına herkesin şahid olduğunu söyledi. Bazı küçük subay ve askerlerin (asâkir-i mülkiye) güzel ve övgüye değer çalışmalarını da zikredip teşekkür ettikten sonra, İngiltere sefaretî ve Baron Hirsch¹⁷ tarafından yapılan yardımların insanlığa yakışır bir tarzda sevinç ve takdire değer görüldüğünü de belirtti.

Bu arada Halep milletvekili Nafi Efendi, milletvekillerinin yardım miktarı açıklanınca İstanbul mebusu Sadık Paşa'nın verdiği 1.000 kuruşu, kendisinin malum olan zenginliğiyle kıyaslandığında az olduğunu söylemiş, bunun da yazılan rakamdan haberdar olmamasından kaynaklanmış olabileceğini beyan etmişti. Fakat durumun böyle olmadığı, "suret-i resmîyede kendisine tezkire yazılmış" bulunmasından ortaya çıkmış, bu hususun onun bilgisi dahilinde olduğunu Ankara mebusu Tevfik Bey doğrulamıştı. Bu durum mebuslardan bazılarınca hoş karşılanmadı ve ayıplandı. Yine Halep mebusu Nafi Efendi, Baron Hirsch'in yaptığı yardımdan söz ederken, Baron Hirsch'in gecede 5.000 göçmeni vagonlardan indirdiğini, yedirdiğini ve Beyoğlu'nun bütün lokantalarını seferber ettiğini belirterek heyetçe teşekkür edilmesi gerektiğini hatırlattı. Ayrıca Baron Hirsch ile ilgili Halep mebusu Manuk Efendi de Baronun yemek dağıtanlara da 150 kuruş maaş verdiğine dikkat çekince Nafi Efendi, Baron Hirsch'in günde 1.000 lira harcadığı bilgisini eklemişti. Bu konuşmalarda iyice övülen yardımsever Baronun Rumeli demiryolları işinden hazineyi soyarak edindiği servet yanında ayrıca derin bir şükran ihalesi de kazandığı anlaşılıyor! Bununla beraber başta İstanbul mebusu Astarıcılar Kethüdası Hacı Ahmed Efendi olmak üzere, bazı mebuslar yabancıların yardımlarına muhatap olan muhacirlerin barınma ve iâşe işlerindeki aksaklıklara işaret etmekten kendilerini alamamaktaydı, dolayısıyla savaşa yol açan ya da onun dolaylı destekçilerinden olan yabancıların yaptığı yardıma pek de sıcak bakılmadığı gösterilen tepkilerden anlaşılmaktadır.

Aynı konuda söz alan Suriye mebusu Abdürrahim Bedran Efendi ise *el-Cevâib*¹⁸ gazetesi imtiyaz sahibi Selim Fâris Efendi'ye uğradığını, muhacirlerle ilgili sarf

17 Baron Maurice de Hirsch (1831-1896), (Moritz Hirsch, Freiherr auf Gereuth), Osmanlı Devleti'nde Balkanlar'da Demiryolu yapım işleriyle uğraşmış, üstlendiği ihalelerle Osmanlı hazinesinden büyük bir servet kazanmıştır. Baron Hirsch günde 2.000 kişiye çorba vermiştir. Bununla ilgili bk. *Vakit*, no: 801, 11 Muharrem 1295/15 Ocak 1878, s. 1, st. 3-4.

18 *el-Cevâib* Ahmed Fâris eş-Şıdyak tarafından 1861-1884 yılları arasında İstanbul'da çıkmaya başlayan haftalık gazete. Ayrıca aynı ismi taşıyan matbaa da 1870'de İstanbul'da kurulmuş, Türkçe ve Arapça kitaplar basmıştır. Daha detaylı bilgi için bk. Hüseyin Gazi Topdemir-İbrahim Ethem Polar, "Türk Matbaacılığının Gelişiminde Bir Sayfa: Cevâib Matbaası", *Nüşa*, Yıl:4/14 (Yaz 2004), s. 87-102; Atilla Çetin, "El-Cevaib Gazetesi ve Yayını", *İÜEF. Tarih Dergisi*, 34 (1983/84), s. 475-484.

edilen gayret ve gösterilen hamiiyeten söz ettikten sonra buraya gelen muhacirlerin hallerinden bahsettiğini ifadeyle muhacirlerin kaldıkları camilere gittiklerini, ancak buralardaki halı ve kilimlerin Cevdet Paşa'nın talimatıyla yerlerinden kaldırıldıklarına şahit olduğunu¹⁹ ve bunu yadırgadığını belirtmiştir. Ardından da Selim Efendi'nin kendisine Hindistan'dan gelen yardımlardan her gün 50 kilo sade yağ, iki çuval pirinç, battaniye ve yorgan verebileceğini komisyona bildirmiş olduğu halde, kimsenin onunla irtibat kurmadığını belirterek, yardımların örgütlenmesindeki aksaklıkların genel bir mahiyet arz ettiğini gözler önüne sermiştir. Abdürrahim Efendi'nin bu ifadesi üzerine, Aydın mebusu Yenişehirli Hacı Ahmed Efendi, bu yardımın doğrudan komisyona iletilebileceğini söylemiştir.

Konu üzerinde söz alan Astarıcılar Kethüdası Hacı Ahmed Efendi, camilerin halılarının kaldırılmış olmasını tasvib etmemekle beraber, Yenicami örneğini vererek, her tarafın çamur içinde olduğuna, ayakkabı vs. ile girilip çıkıldığına işaretlerle, yapılan işin doğru olduğu kanaatini izhar etmiştir. Konuşmalardan sonra meclis reisi, sadrazamlık makamından yazılan ve komisyonu ilgilendiren iki tezkire olduğunu belirterek birincisinde, muhacirlerin işleriyle meşgul olmak amacıyla bazı askeri tedbirlerin alınması için Cevdet Paşa başkanlığında teşkil edilen komisyona heyetten 3-5 kişi seçilerek gönderilmesinin istendiğini bildirip uygun görülürse beş kişinin tayin olunarak görevlendirilmesini teklif etti. Bunun üzerine, Haleb mebusu Manuk Efendi bu komisyonun vazifesi hakkında bilgilenmek istediye de cevap alamadı. Meclis başkanı sözlerine devamlı, Naşid Paşa²⁰ riyasetinde Şehremanetinde bir komisyon daha teşkil olunmuş olduğunu ve bu komisyonun da muhacirlerin barınma, beslenme ve iskânı işlerine bakacağını, buraya da birkaç mebusun görevlendirilmesinin istendiğini belirtti. Fakat bu teklifler görevlendirmenin gerekli olup olmadığı ve çeşitli komisyonlar elinde işlerin daha da ağır ve kargaşa içinde yürütüleceği endişesiyle karşılandı. Bununla beraber devam eden müzakereler neticesinde meselenin encümene havale edilmesine karar verilmiş olması,²¹ başka bir yoruma ihtiyaç bırakmamaktadır.

19 Aynı bilgi için bk. *Vakit*, sayı: 804, 18 Kanun-ı sani 1877, s. 3. st. 2-4.

20 Naşit Paşa bu komisyonun, Sadık ve Feyzi Paşalardan sonra üçüncü başkanıdır. Bununla ilgili bk. Tarık Özçelik, "Basiret Gazetesine Göre Doksanüç Harbi'nde İstanbul'da Rumeli Göçmenleri (1877-1878)", Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Tarih Anabilim Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1993, s. 21; ayrıca bk. İpek, aynı eser, s. 69.

21 MMZC, II, Devre 2, İctima 1; 11. İnikad, 13 Muharrem 1295/5 Ocak 1878/17 Ocak 1878 Perşembe, s. 154-157.

Meclisin iki gün sonraki yani 19 Ocak tarihli toplantısında Meclis başkanı gündem dışı verdiği bir bilgide, yetim muhacirlerle ilgili iyileştirmeler yapılması (muhacirin eytamının ıslahatı) hususunda Edirne mebuslarından Rif'at Efendi ve Rasim Beyefendi'den bir telgraf alındığını ve telgrafta akşam üzeri muhacirlerin tazyikinden ve nakil araçlarının yetersiz kaldığından bahsedilerek, sorunların acilen çözülmesi hususunun ihtar olunduğunu hatırlattı. Bu arada Tuna mebusu Ali Paşa'nın çaresizlik içinde dile getirdikleri muhacirlerin durumunu bütün vahame-tiyle aksettirmekteydi: "Şumnu bu kadar nüfusu isti'aba kâfi değildir ... Muhacirler için ne yapılacak ise ser'ian bakılması. İnsaniyet namına olarak birşey yapalım, efendim; buna bakmalıyız; zîra bu günkü günde Tuna vilâyet-i celilesinden üç bin nüfus, belki daha ziyade hicret ettiler. Telef olacaklar; çünkü Şumnu'ya geçen gün bendeniz gittim. Gördüm ki, daha yüz nüfus bile olsa barınmanın ihtimali yoktur". Görüşmelerde dile getirilen bu gibi ifadeler genel felaketin boyutlarını ve her tarafta ağır bir durum arz ettiğini gözler önüne sermeye yeterlidir.

İki gün sonra 13. oturumda gündem dışı konuşmaların yapıldığı esnada meclis başkanı Muhacirlere Yardım Encümeni'nin para yardımında bulunanların defterini ilettiğini ifade ile bunun okunmasını Daviçon Efendi'ye havale etti. Daviçon Efendi, en büyük bağışın sahibi olan Altunîzade İsmail Efendi'nin 100.000 kuruş iânede bulunduğunu ilan ettiğinde heyet bunu hararetle karşıladı, kendisine "Umum millet müteşekkirdir" denildi. İstanbul mebusu Astarçılar Kethüdası Hacı Ahmed Efendi de, "Efendim, Altunîzade Hacı İsmail Efendi hazretleri umûmun pederi makamında olduğuna kimsenin şübhesi yoktur" beyanında dahi bulundu. Yanya mebusu Ali Bey de yardımda yarışanlara başkanlıkça özel olarak teşekkür yazısı yazılmasını istedi.²²

Bu arada 14. oturumda Edirne mebusu Rasim Bey'in Edirne'den yapılan göç-lerle ilgili, Meclis kürsüsünden söyledikleri vicdanları sızlatacak niteliktedir. İşgale uğrayan yerlerde yaşanan felaketin boyutlarını gözler önüne seren bu konuşmada Rasim Bey, Rus ordusunun Balkanı tecavüzle Kızanlık havalisini zapt ve istila ey-lemesi üzerine Şıbka ordusunun ya Filibe tarafına çekilmek veyahut teslim olmak-tan başka çaresi kalmadığını ve Sofya ordusunun da uzaklığı nedeniyle Edirne'ye çekilmeden düşman tarafından ricat hattının kesileceğinden şüphe olmadığını belirterek, Osmanlı Devleti'nin eski başkenti olan ve bir milyon erkek nüfusa sahip büyük bir vilâyetin merkezi konumunda bulunan Edirne şehrinin tehlikeye düştüğünü ifadeyle hazin hâli net şekilde dile getirmiştir.²³

22 MMZC, II, Devre 2, İctima 1, 13. İnikad 17 Muharrem 1293/9 Ocak 1293/21 Ocak 1878 Pazartesi, s. 179.

23 bk. Ek 1.

Bu görüşmelerden yaklaşık iki hafta sonra 24. oturum ve 28. oturumlarda yardım yapanların listeleri okunmuş ve bunlara teşekkür yazıları yazılması kararlaştırılmıştır. 14 Şubat 1878'deki 29. oturumla da Meclis 1908'de yeniden açılana dek tatil edilmiştir. Sonuç olarak, 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi esnasında Mecliste bulunan milletvekilleri göçler hususunda gerekli hassasiyeti ve ilgiyi göstermişler, hatta bu konuda yaptıkları yardımlarla topluma örnek olmaya çalışmışlardır. Meclisin kısa bir süre açık kalması ve çalışması, belki devlet işleyişi ile ilgili ortaya konabilecek öneri, görüş ve düşüncelerin hayata geçirilmesini engellemiş, bu itibarla oluşabilecek tecrübeden yoksun kalınmıştır. Bununla beraber bu süre zarfında özellikle perişan haldeki göçmenlerin durumlarının uzun uzadıya gündeme gelmesi ve yapılan teşebbüsler, olumlu izlenimler olarak tarihteki farkedilmeyen yerini almıştır.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı Esnasındaki Rumeli Göçünün Meclis-i Mebusan'a Yansımaları ve Yapılan Yardımlar

Öz ■ Bu makale 1876'da Kanun-ı Esasi'nin ilan edilmesini müteakip açılan Meclis-i Mebusan'da yer alan mebusların 1877-78 Osmanlı-Rus Harbi esnasında İstanbul'a yapılan göçü ve muhacirlerin durumunu ne şekilde gördüklerini inceler. Meclisin açıldığı 19 Mart 1877'den tatil edildiği 14 Şubat 1878'e kadar geçen sürede göçmenlerle ilgili olarak yapılan görüşmeler Osmanlı sosyal ve siyasi düşünüş tarzına ışık tutmaktadır. Mebusların hararetli tartışma ve çabaları meselenin nasıl anlaşıldığı, onların zihin dünyalarına nasıl aksettiği ve gündeme nasıl baktıkları hakkında fikir verecektir. Ayrıca mebusların mecliste bu konu hakkında yaptıkları konuşmalar söz konusu ilk meclisin çalışma anlayışı bakımından önemli ipuçları sağlar.

Anahtar kelimeler: 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi, Meclis-i Mebusan, Göç, Muhacir, İstanbul, Rumeli, Edirne, Yardımlar.

EKLER

Ek 1. Rasim Bey'in Edirne'den Yapılan Göçle İlgili Konuşması

“... Bunca nisvân ve sıbyânın Kızanlık ve Zağra kazaları ahalisi gibi katl-i âmm ve şeniâ-i düşman-i bi-emân olmaması zımnında hicret ettirilmeleri icâb eyleyeceği ve iki gün zarfında mütarake akdı me'mûl bulunduğu dair vükelâ cânibinden verilmiş olan izahâtın katl-i âmm ve izâle-i bîkr gibi ef'al-i müstehcenenin icâb ettirdiği ahvâl-i müdhîşeyi dâfi' olamayacağı cihetle hey'et umumiyyenin ruhsatiyle hemen ol gün şimendifere binip Edirne'ye gittim. Ertesi gün mezkûr iki gün münkaziye olarak mütâreke akdı mümkün olmadığı ve hissölunduğu gibi Şıbka fırkasının teslimi haberi alındığı ve Sofya ordusunun ric'ati kesildiği anlaşılaraq ve Edirne'de bulunan müşir Ahmed Eyüb ve Mehmed Ali paşalar ile liva paşalarının Edirnece tedâbir-i tedâfüiyyenin mefkudiyeti hasebiyle teslimiyet iktiza edeceğine dair müzakereleri şâyi' olarak Edirne şehri için mahsûs olan tehlike heyecan-ı azîmi câlib oldu.

Rumeli şimendiferinin posta katarı on iki ve yük katarları kırk sekiz saatte Dersaadet'e gelip gitmekte olduklarından bir nefer ziyade kurtarılmış olmak için elbise ve yatağa müteallik hiç bir şey vagonlara tahmil olunmayarak nisvân ve sıbyân bindirilip yola çıkarıldı. Demiryolu kumpanyasından yevmiye kaç katar nakledebileceği sül olunup alınan cevaba göre hareket edildi; yanî tâcil ve tasaddı olunmayıp kumpanyanın reyine ve me'mûl olmayan fütüvvetine havale kılındı. Ne çâre ki hem Prusya'nın Edirne konsolosu ve hem de Edirne demiryol direktörü bulunan zat pek ziyade fütüvetsizlik ederek bürüdet sıfırından sekiz derece nâkis olduğu halde ve yerde haylice kar bulunduğu ve şimal rüzgârı kemâl-i şiddetle hüub eylediği bir zamanda yanlarında fazla elbise ve örtü misillü eşyaları olmayan nisvân ve sıbyân posta katarları misillü hareket-i serîa ile götürmediği şöyle dursun, yük katarları misillü kırk sekiz saatte dahi götürmeyüp, tamam sekizer, dokuzar günde götürdü. Yirmi dört saatte mâşiyen, beşer-altışar saat mesafesi olan birer istasyon arasında hareket ettirerek bunca nisvân ve sıbyânı soğuktan telef etti. Her istasyon birer kabristan kesildi ve Dersaadet'e vasil olanların ekserisi bürüdetin te'sirinden hâlâ vefat etmektedirler; hattâ bir locaya akrabamdan sekiz nefer nisvân ve sıbyânla bir nefer ihtiyar ammim binmişler idi, ihtiyar ammim iki, nisâdan olan akrabamın biri üç gün muammer olup, vefat ettiklerini akşam gelip öğrendim. Komşularımın, hususiyile akrabalarımın böyle mahkûren helâk oluşları bana ne kadar te'sir ettiğini tafsile hâcet görmeyerek kalb-i rahîme havale eylerim. Faytun-süvar ızz ü ihtiram olarak istasyona gelmiş ve lâyuad emvâl ve emlâkini terk ettikleri halde böyle zamanda bile devlete bâr olmamak için parasıyla birinci vagona bilet almış nice hanımlar karga gibi vagonların üzerine, çıkıp muhafaza-ı ırz için şiddet-i şitâya tahammülü göze aldılar. Ancak nihayet kırk sekiz saatte

Dersaadet'e vâsıl olmak ümidleri var idi; hayfâ ki direktör-i merkur bunları istasyonlarda vech-i muharrer üzre vagonların üzerinde haftalarca bırakıp, geceleri Derece-i nihâyede kesb-i iştîdad-i bürûdetle zillet ve hakaretle telef eyledi. Yollarda fevt olan nisvân ve sıbyânın dört, beş yüzden ibaret olması tahmin olunursa da yüreğine soğuk te'sirinden nâşî üçer, beşer gün ve daha ziyade fâsıla ile burada vefat etmiş ve etmekte bulunmuş olanların dört bini tecavüz edeceği şüphesizdir. Buna yalnız merkur direktör mü sebep olmuştur. Yoksa kumpanyanın emri mi verilmiştir? Hâsılı bunca sıbyan ve nisvanın helâkine kimler ve hangi sahib-i tedbir sebebiyet vermiştir? Hemen bi't-tetkik meclis-i meb'usana bildirilmesi zımnında makam-ı âlî-i sadaret uzmâdan istizah olunmasını teklif ederim. Eğerçi Rumeli şimendiferinin ve kumpanyanın Sırbistan ihtilâlinde bu zamana kadar asâkir ve mühimmat-ı harbiyye nakli hususunda görülmüş olan teshilât-ı vâkıası ne kadar şâyân-ı teşekkür muvaffakiyattan bulunduğu beyâna hâcet yoktur, ancak bu defa muhacirinin nakli keyfiyetinde kemal-i teessüfle görülen teahhurat-i helâkcûyâne her halde bir tedbir-i sakîmden ileri gelmiş olacağı mülâhazaya muhtaç bulunduğu için istizâh-ı maddeye sür'at olunmağı elzem add eylerim. Zira böyle muharebe ile me'mur olmayan nisvân ve sıbyânın te'sirât-ı bürûdet ile helâk edilip muhârebatta şehid olan zevç ve babalarıyla mezaristanda görüştürülmek dünyada hiçbir zaman vukua gelmiş mevaddan olmadığı tarih-şinâsan-ı âlemin malûmudur. Bir de ahalînin ekserisi hususiyle ashab-ı karye berren öküz arabalarıyla Tekfurdağı'na hicret ettiler. Ve Dersaadet'e şimendiferin çıplak getirdiği nisvânın ekserisinin elbiseleri arabalarla Tekfurdağı'na gönderildiği, bunları hemen alıp getirmek için şirket-i hayriyye vapurlarıyla Dersaadet'te kayık çeken vapurlardan icâbı mikdar vapurun hemen ve serîan Tekfurdağı'na gönderilmesi için makam-ı sadârete makam-ı riyâsetten tezkire-i mahsûsa yazılmasını rica eylerim. İşbu iki teklifin kabulüne müsaade buyurulmasını kemâl-i tazarru' ile hey'et-i umumiyyeden istirham eylerim.”

Ek 2. Heyet-i Mebusan Tarafından Yapılan Nakdi Yardımlar

<i>Adı</i>	<i>Yardım miktarı (Kuruş)</i>
Reis Hasan Fehmi Efendi	4.000
Hacı Ahmed Efendi	1.000
Asım Molla Efendi Hazretleri	1.000
Mustafa Bey (Yanya)	1.150
Daviçon Efendi (Yanya)	1.150
Abdül Bey (Yanya)	1.250
Salim Efendi (Kastamonu)	750
Kemal Efendi (Dersaadet)	2.000
Halil Ganem Efendi (Suriye)	1.000
Milkon Efendi (Ankara)	1.000
Mustafa Efendi (Konya)	1.000
Hacı Mehmed Efendi (Konya)	1.000
Aliksan Efendi (Dersaadet)	1.000
Hacı Mustafa Bey (Kastamonu)	500
Simonaki Efendi (Konya)	500
Vasilaki Efendi (Selanik)	500
Mehmed Muhyi Bey (Bosna)	500
Sadık Paşa (Dersaadet)	1.000
Hacı Tefvik Efendi (Ankara)	1.000
Rıza Efendi (Bursa)	1.000
Yuvan Efendi (Dersaadet)	5.000
Ohannes Efendi (Dersaadet)	2.000
Abdürrezzak Efendi (Bağdat)	600
es-Seyyid Osman Efendi (Mekke-i Mükerrreme)	500
Tevfik Efendi (Suriye)	500
Atinedoros Efendi (Edirne)	700
Salamon Efendi (Bosna)	1.000
Zafiraki Efendi (Cezair-i Bahr-i Sefid)	500
Rif'at Bey (Bağdat)	500

MUSTAFA AYDIN

Petraki Efendi (Tuna)	500
Mihalaki Efendi (Edirne)	500
Agob Efendi (Tuna)	500
Abdülkadir Efendi (Haleb)	1.000
Ohannes Efendi (Trabzon)	500
	[Ara yekûn] 37.750
Hacı Ahmed Efendi (Aydın)	1.000
es-Seyyid Mehmed Efendi (Medine-i Münevvere)	500
Mustafa Sıtkı Efendi (Bosna)	800
Mustafa Bey (Selanik)	1.000
Ömer Efendi (Kosova)	1.000
Yusuf Ziya Efendi (Kudüs-i Şerif)	1.000
Yâver Efendi (Bosna)	500
Maroşik Pozo Efendi (-)	500
Pero Efendi (-)	500
Sotiraki Efendi (Kosova)	500
Selim Efendi (İşkodra)	500
Filip Efendi (-)	500
İstefan Efendi (Selanik)	500
Vasilaki Efendi (Cezair-i Bahr-i Sefid)	500
Şeyh Bahaeddin Efendi (Bursa)	1.200
Mehmed Şefik Paşa (Selanik)	1.500
Hırsto Efendi (Yanya)	2.000
Kerim Beyefendi (Selanik)	1.000
Süleyman Refik Efendi (Ankara)	1.000
Ragıp Bey (Aydın)	1.000
Nuri Bey (Tuna)	1.000
Apostol Efendi (Kosova)	500
Zahariya Efendi (Edirne)	500
Mihodamiş Efendi (Kosova)	600
Şakir Efendi (Tuna)	500
Yusuf Efendi (İşkodra)	500
Nikola Çanaka Efendi (Yanya)	1.000

1877-1878 RUMELİ GÖÇÜNÜN YANSIMALARI

Murad Efendi (Tuna)	500
İbrahim Bey (Bosna)	500
Angeli Efendi (İşkodra)	500
Fehim Efendi (Bosna)	1.500
Ahmed Bey (Trablus-ı Garb)	1.000
Sahak Efendi (Bursa)	500
Aliş Paşa (Tuna)	2.000
Avram Efendi (Selanik)	500
Emin Efendi (Aydın)	2.000
Agob Efendi (Dersaadet)	1.000
Nafi' Efendi (Haleb)	1.250
Emin Hilmi Efendi (Trabzon)	1.000
Hafız Mehmed Efendi (Mamüratü'l-aziz)	600
Sadi Efendi (Haleb)	1.000
Menahem Efendi (Bağdat)	2.000
Hamdanî Mustafa Efendi (Trablus-ı Garb)	1.000
Şeyh Nuri Efendi (Cezair-i Bahr-i Sefid)	600
Oseb Efendi (Diyarbakir)	600
Süleyman Bey (Kosova)	500
Andon Efendi (Kosova)	600
Hacı Mustafa Efendi (Adana)	700
Mustafa Efendi (Adana)	700
Abdürrahim Efendi (Suriye)	500
Hacı Mes'ud Efendi (Diyarbakir)	700
Vasil Efendi (Cezair-i Bahr-ı Sefid)	600
Manuk Efendi (Haleb)	1.000
Rupen Efendi (Edirne)	500
Yusuf Paşa (Dersaadet)	6.000
	91.000
Tophane-i Âmîre zâbitan aklâmiye ketebe-i umûmiyesi tarafından	31.180
Mekteb-i Tıbbiye İdadisi zâbitan ve şâkirdânı tarafından	10.300
Matbaa ketebesinden Haşim Efendi tarafından	100

Molla Hüsrev Mahallesi hanedanından Ali Rıza Efendi tarafından	100
Antikacı Süleyman Efendi tarafından	200
Dersaadet emlak kalemi efendileri tarafından	2.250
Yanya eşraf ve hanedanından Niş Mutassarıfı esbak Hayrettin Paşa hazretleri	8.000
Mekteb-i idadiye muallimlerinden Kolağası Ragıp Efendi	100
Madam Kastıro canibinden	100
Mekteb-i bahriye zabitân ve şakirdân efendiler tarafından	1.038
Yekün	116.348

Ek 3. İâne Encümeni'nin Yardım Defteri

Hamidiye medresesiyle medâris-i sâire aşûre bahası olarak evkaf nezaretinden	31.000
Hazine-i evkaf-ı hümayun memûrîn ve ketebesinin iânesi	18.870
Nizamiye sanayi alayının ikinci taburu zabitân ve ümerâ ve neferâtıyla Beykoz tabakhanesi iânesi	39.439
İâne olarak gelenler	
Hacı Mustafa Efendi	25.000
Ahmed Galip Efendi	5.000
Mösyö Zarifi	40.000
Mavro Kardato	20.000
Mösyö Dırigo	5.000
Mösyö Yorgadis	20.000
Pirinççi Hacı Ömer Efendi	5.000
Mösyö Kope	10.000
Mösyö Kornî	10.000
Mösyö İkiziler	5.000
Mösyö Baruhi	5.0000
Mösyö Baryano	10.000
Kuru Yemişçi Ali Ağa	2.000
Behriye dairesi memûrîn ve ketebesi tarafından verilen	22.387
Kırkağaç fişekhanesinde müstahdem memûrîn ve ketebe ile bazı ustalar ve amele tarafından verilen	1.235

1877-1878 RUMELİ GÖÇÜNÜN YANSIMALARI

Mahkeme-i istinaf ticaret kısmı âzâsından Şemsi Beyefendi'den Maliyeye havaleten	4.000
Altunîzade İsmail Efendi hazretleri tarafından	100.000
Bursa mebuslarından Pavlidi Efendi	500
Trabzon mebuslarından Hacı Emin Efendi	500
Meclis-i Âyân Üyelerinin Yardımları	
Mustafa Nuri Paşa	5.000
Reis Asım Paşa	5.000
Kemal Paşa	2.500
Ethem Paşa	2.000
Sâmî Paşa	3.500
Halim Paşa	1.500
Derviş Paşa	1.000
Ahmed Celal Paşa	4.000
Ahmed Hilmi Efendi	1.000
Es'ad Efendi	1.300
Hacı Tahir Efendi	1.000
Rıza Efendi	1.000
Arif Efendi	500
Tevfik Beyefendi	500
Mihran Beyefendi	750
Ali Rıza Beyefendi	500
Emin Efendi	1.000
Marko Paşa hazretleri	1.000
Emin Beyefendi hazretleri	1.000
Kostaki Efendi hazretleri	500
Yorgaki Efendi	750
Daviçon Efendi	750
Serviçen Efendi	750
Kastiro Efendi	500
Yekün	533.349*

* 155. sayfada yer alan 116.368 lira da bu yeküne dahildir.

Liman kumandasıyla Şûrâ-yı bahriye riyaset-i ferikan-ı kiram ve Liva paşa hazerâtı	52.266.50
Mabeyn-i hümayun hademe-i hassa feriki Necib Paşa Hazretleri	500
Suriye mebuslarından Nakkaş Efendi	500
Beher sene Muharremde tekâyuya verilen atiyye bedeli olarak (Evkaf Nezareti celilesinden)	3.000
Âyândan atûfetlü Mihran Beyefendi hazretleri (ikinci defa)	2.000
Nizamiye sanayi' alayının birinci ve üçüncü taburları zabitan ve ümerâsiyla Efradı taraflarından	45.173
Üç anbarlı süvarisinden binbaşuya kadar ve kolağasılarıyla yüzbaşılar tarafından	83.445
Îâne-i muhacirin encümen âzâsından ikinci kurena-yi hazret-i şehriyarî Osman Beyefendi	2.000
Rüsûmat muhasebe başkâtibi ve tütün fabrikaları memurlarıyla fabrikatörü	1.984
Kosova mebuslarından Rasim Beyefendi	500
Şûrâ-yı devlet reisi Kadri Paşa	10.000
Yekûn	209.468.50
Evvelki yekûn	533.349
Yekûn	746.381.60

Ek 4. Daviçon Efendi Tarafından Okunan Yardım Defteri

	Basma	Amerikan	Dokuma
	Top	Top	Top
Mösyö Fındıklıyan	25	25	5
Docezade Yuvan efendi	45	45	10
Mösyö Kamanto	50	50	10
Arslan	10	10	2
Mösyö Tirop	100	0	0
Lökavi	0	0	2
Nacrasali	200	tane şamdan	-

1877-1878 RUMELİ GÖÇÜNÜN YANSIMALARI

Padişah tarafından ihsan edilen	500.000
Sivas mebuslarından Kevork Efendi	600
Sivas mebuslarından İhsanullah Efendi	600
Sivas mebuslarından Edhem Efendi	600
Aydın mebuslarından Mina Efendi	600
Erzurum mebuslarından Giragos Efendi	600
Erzurum mebuslarından Haçadoryan Efendi	600
Tevkî-i divan-ı hümayun Raif Efendi	1.000
Liman dairesi sağ kolağalarından Çarşambalı Mehmed Efendi	1.332
Hademe-i şâhane rikâb ve mızika sınıfından	49.775
Bâb-ı vâlâ-yı Seraskerî'de toplanılan muhacirin îanesi olarak gelen	85.888
Mekteb-i Sultanî memûrin ve mu'allimin ve hademesiyle şâkirdân taraflarından	10.263
Tophane İmalât nazırı ferik Seyyid Paşa hazretleri	5.000
Maliye masarifat odası hülefâsından Sâlim Efendi	1.00
Basra vâlisi sâbık Nasır Paşa hazretleri	100.000
Şûrâ-yı devlet âzâsından Necib Efendi	1.000
Şûrâ-yı devlet âzâsından Avnürrefik Paşa hazretleri	2.120
Şûrâ-yı devlet âzâsından Sahib Beyefendi	2.000
Şûrâ-yı devlet âzâsından Ali Fuad Beyefendi	1.250
İzzetlü Kastıro Bey	275
Tekâyâ atıyyesinden evkaf-ı hümayundan	4.200
Nefs-i Haleb îanesine mahsuben vürüd eden	100.000
Bartın tüccâr-i mu'teberân-i hamiyetmendânı taraflarından	10.000
Şûrâ-yı devlet âzâsı Mahmud Paşa	3.000
Âyândan Marko Paşa	1.000

MUSTAFA AYDIN

Merzifon eşrâfindan Salih Efendi	400
Bolu mutasarrıflığından	20.495
Şûrâ-yı devlet âzâsından Rauf Beyefendi	2.000
Yekûn	904.508

Evvelki gün	1.646.415
Haleb vilâyeti hamiyetmendânı tarafından (def'a-i sâniye)	50.000
Samsun hamiyetkârân-ı ahali cânibinden	30.485
Kezâ	3.485
Isparta sancağı memûrîn ve ahâli-i hamiyetmendânı taraflarından	7.500
Yekûn	1.747.625

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

Basiret, no: 2326.

Düstûr, IV, İstanbul 1295.

Mahmud Celâleddin Paşa. *Mir'ât-ı Hakikat*. Haz. İsmet Miroğlu. Cilt I-III. İstanbul 1983.

Meclis-i Meb'ûsan 1293 (1877) Zabıt Ceridesi. Haz. Hakkı Tarık Us. Cilt I, II. İstanbul 1939, 1954.

Vakit, no: 799, 801, 804, 813, 825.

İkincil Kaynaklar

Akyıldız, Ali. "Meclis-i Meb'ûsan". *DİA*. Cilt XXVIII, s. 245-247.

Bayraktar, Kaya. "Arkeolog, Bankacı, Casus, Sefir: Austen Henry Layard ve Osmanlı Coğrafyası". *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, c. 12, sayı: 1 (2011), s. 281-302.

Çetin, Atilla. "El-Cevaib Gazetesi ve Yayını". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 34 (1983/84), s. 475-484.

İpek, Nedim. *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri*. Ankara 1994.

Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*. Cilt VIII. Ankara 1995.

Kili, Suna, Gözübüyük, Şeref. *Sened-i İttifaktan Günümüze Türk Anayasa Metinleri*. 3. Baskı. İstanbul 2006.

Kocacık, Faruk. "Balkanlardan Anadolu'ya Yönelik Göçler". *Osmanlı Araştırmaları*, sayı: 1 (İstanbul 1980), s. 137-190.

Özçelik, Tarık. "Basiret Gazetesine Göre Doksanüç Harbi'nde İstanbul'da Rumeli Göçmenleri (1877-1878)". Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Tarih Anabilim Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1993.

Şimşir, Bilal. *Rumeli'den Türk Göçleri*. Cilt I, II, III. Ankara 1968, 1970, 1989.

Topdemir, Hüseyin Gazi, Polar, İbrahim Ethem. "Türk Matbaacılığının Gelişiminde Bir Sayfa: Cevâib Matbaası". *Nüşa*, Yıl:4/14 (Yaz 2004), s. 87-102.

Containing Sultanic Authority: Constitutionalism in the Ottoman Empire before Modernity*

Hüseyin Yılmaz**

Sultan Otoritesini Sınırlandırmak: Osmanlı İmparatorluğu'nda Modernite Öncesi Anayasacılık

Öz ■ Bu çalışma Osmanlı İmparatorluğu'nda onaltıncı yüzyıldan onsekizinci yüzyıl sonlarına kadar anayasacı temaların yükselişini incelemektedir. Modern çalışmalar genellikle Osmanlı anayasacılığının kökenlerini Avrupa kaynaklı model ve düşüncelerin yapısal siyasi değişimler yapmak amacıyla yerleştirildiği ondokuzuncu yüzyılın batılılaşma sürecine atfetmektedirler. Geleneksel Osmanlı tarihçiliğinde ise onaltıncı yüzyıl sonrası dönemi bizzat Osmanlı gözlemcileri tarafından genellikle keyfilğin yükselişi olarak eleştirilmiştir. Her iki görüşten de farklı olarak, bu çalışma onaltıncı yüzyıl klasik sisteminin dönüşümü sürecinde anayasal etkisi olan yeni sosyal dokuların, idari yapıların, hukuki düzenlemelerin, ve siyasi ilkelerin ortaya çıktığını göstermektedir. Sonuç olarak, erken modern dönemde sultanın siyasi gücü giderek azalmış ve karar verme sürecine eklenen yeni aktörlerin gücüyle dengelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Ayan, Anayasacılık, Fetva, Sadrazam, Hezarfen, Hücet-i Şer'iyye, Yeniçeri, Kanun, Max Weber, Meşveret, Osmanlı, Selim I., Selim III., Sened-i İttifak, Şeriat, Sultan, Ulema

In the early seventeenth century, James I (d. 1625) scolded Lord Chief Justice Coke (d. 1634) for objecting to his view that the king protected law.¹ Coke, who had argued that the common law protected the king, “fell flat on all fower” before the king. Coke's Ottoman contemporary, the codifier of an extensive law book

* An earlier Turkish version of this study, translated by Abdülhamit Kırmızı, is previously published. See, Hüseyin Yılmaz, “Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma Öncesi Meşrutiyetçi Gelişmeler,” *Dîvan* 13/24 (2008/1): 1-30.

** George Mason University.

1 Carl Joachim Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 79.

on the Janissaries, relates a similar anecdote in which, a century earlier, Selim I (d. 1520) chastised his grand vizier Pîrî Paşa (d. 1532-33) for objecting to the sultan's attempt to rule against the law of the Ottoman state, the *kanun*.² Undaunted by the sultan's humiliation and accustomed to his outbursts, Pîrî Paşa, on another occasion, expressed his view of the superiority of the law and stated that it was the law that protected the state: "Since this law (*kānun ve kā'ide*) was established by your exalted ancestors and [so long as it] is practiced," the grand vizier told the sultan, "it is absolutely impossible for this state (*devlet*)³ to collapse."⁴ These two ordeals illustrate the existence of constitutionalist tendencies against the impulses of arbitrariness in government existed in two different early modern polities with no perceived influence of one over the other.

From Niccolò Machiavelli to Max Weber, the prevailing tenor of writings on Ottoman polity was to compare it to its European counterparts and epitomize it as the Europe's other in constitutional government. The Ottoman case is often characterized as a form of political system that idealized the absolute power of the sultan, lacked intermediary institutions between the ruler and subjects, and disallowed the formation of checks and balances in executing power. In the past century, a substantial body of scholarship on Ottoman institutions, laws and economy brought to light extensive evidence that contradict these well-entrenched portrayals of pre-modern Ottoman polity. Among others, works by Ömer L. Barkan, Halil İnalçık, Uriel Heyd, Şerif Mardin, Haim Gerber, Ariel Salzman, and Karen Barkey demonstrated the existence of a sophisticated body of laws that mediated the use of power as well as a diverse and changing array of social configurations that counterbalanced the ruler's authority. Yet the Weberian paradigm that called the Ottoman rulership sultanism, an extreme form of Oriental despotism, and the Berkesian model that attributed the beginnings of Ottoman constitutionalism to nineteenth century modernization still hold their sway in contemporary scholarship.

2 *Kavânîn-i Yeniçeriyân-ı Dergâh-ı Âli*, in *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri*, 9: I. Ahmed, I. Mustafa ve II. Osman Devirleri Kanunnâmeleri (1012/1603-1031/1622), ed. Ahmet Akgündüz (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996): 143.

3 In Ottoman political usage, the concept *devlet*, among its diverse meanings, came to refer to the state, at least by the early sixteenth century if not well before then. For its use in this sense see, for example, Lütfî Paşa, *Âsafnâme*, in *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, ed. Mübahat Kütükoğlu (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991): 49-99.

4 *Kitâb-ı Müstetâb*, in *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*, ed. Yaşar Yücel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988): 30.

Despite what the above anecdotes imply, my aim in this study is not to provide a comparative analysis of constitutionalist traditions in Europe and the Ottoman Empire. Nor do I intend to prove that early modern Ottoman polity involved constitutional elements similar to its Western European counterparts. On the contrary, the purpose of this study is to identify constitutionalist themes and tendencies in Ottoman polity and thought that are peculiar to the very Ottoman experience in government in alignment with the broader process of early-modern state-building. The Ottoman experience in constitutionalism, contrary to the usual perspective, did not start in the nineteenth century as a result of westernization but was a process that produced genuine political concepts, legal documents, government structures, and political acts of constitutional import throughout Ottoman history. Thanks to the constitutionalist developments of previous centuries, nineteenth-century constitutional reforms in the Ottoman Empire owed as much to the Empire's own experience as to the influence of modern Europe. The reception of European constitutional ideas among the Ottoman intelligentsia, the statesmen and the ulema, without notable resistance, stemmed from the affinity of such ideas with the constitutionalist elements that were already present in the Ottoman political experience.⁵ Constitutional modernization in the Ottoman Empire, heralded by the decree of Tanzimat in 1839, was thus as much a sequel to Ottoman constitutionalism as a recreation of contemporary Western ideas and structures.

Constitutionalism in this study refers to political ideas and actions, normative values and legal structures as well as restrictive mechanisms and compactual agreements of constitutional import, produced within the Ottoman polity owing to its own experiences in government and political theory with no direct influence from Europe. The history of constitutionalism in the Ottoman Empire by no means displays a linear progression from a disorderly government to an orderly one, or from an arbitrary regime to a constitutional one. Nor does it prove that all political actions or ideas with constitutionalist effects were prompted by constitutionalist aims per se. Rather, it shows that there had always been a strong constitutionalist tendency in Ottoman polity and, whether by chance or design, certain political and legal developments in theory and practice served the ascendance of constitutionalism in government. Originating from the constitutional

5 For the influence of the Ottoman experience on Namık Kemal's modernist thought, for example, see Şerif Mardin, "Freedom in an Ottoman Perspective," in *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980's*, eds. Metin Heper and Ahmet Evin (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1988): 23-35.

mechanisms inherent in the classical political order, the outcome of the constitutional developments from the sixteenth through the eighteenth centuries was that the ruler, despite occasional periods of autocratic rulership, increasingly had less power to dictate the regime of his choice, but had to accommodate the order and laws shaped from below by the ruling institutions as well as the social structures that had developed among his subjects.

Intricate and diverse as were the ideas, events and structures that formed it, Ottoman constitutionalism was fostered by a variety of intellectual traditions, government practices, and social dynamics. Among the principal sources of inspiration for constitutionalism were Islamic jurisprudence, political theory in its various strands, a wide range of communal and institutional customs, and the Ottoman law (*kanun*). However diverse these intellectual springs may be, neither statesmen nor political thinkers in the constitutionalist tradition, despite debating numerous issues, seemed to have perceived an inherent conflict among ancient political ideals, religious strictures, state laws, and restrictive mechanisms in Ottoman polity.

Representing Sultanic Authority

A well-established constitutional mechanism in the classical order, stated in the Ottoman *kanun* and commonly advocated in reform treatises, was the delegation of sultanic authority to the two highest-ranking representatives of the sultan, the grand vizier and, increasingly from the sixteenth century on, the *şeyhülislam*. The grand vizier was, in both theory and practice, designated as the deputy of the sultan over both men of the pen and men of the sword, symbolized by the gifts, including a pen case (*divit*) and a sword, that he received upon his appointment.⁶ Although men of the pen by definition included the ulema, facilitated by the fact that fewer and fewer grand viziers came from an ulema background, since the recognition of the *şeyhülislam* as the head of the ulema after the mid-fifteenth century, the institution of ulema never fully came under the authority of the grand vizier. Throughout Ottoman history, there was no single case of promotion from the office of *şeyhülislam* to that of the grand vizierate or vice versa, thus rendering these the most strictly separated functions in Ottoman government. When the office holders acted in alliance, these two offices could function to restrict or

⁶ Aydın Taneri, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş Döneminde Vezîr-i A'zamlık: 1299-1453* (İzmir: Akademi Kitabevi, 1997), 92.

supersede the very sultanlic authority which they represented. Otherwise, these offices were usually at odds and tended to restrain each other's sphere of authority over government.

In government practice, along with extensive institutionalization from the mid-fifteenth century onwards, the office of the grand vizierate evolved from being a chief deputy of the sultan to the chief governorship of the Empire. From Mehmed II on, the general tendency among the Ottoman sultans was to withdraw from actual government and to delegate their full authority to their grand viziers by turning them into de facto rulers of the state. As the personality of the sultan became less and less relevant to the actual government, more emphasis was placed in advice literature, for example, on the qualities and government of the grand vizier than those of the sultan.⁷

In response to the common perception that disorder was spreading in government and society, from the mid-sixteenth century forward, the prevailing tendency among statesmen and political writers was to advocate fervently the idea that the grand vizier should have independence (*istiklâl-i tam*) in government in order to reestablish order.⁸ Grand vizier Lütü Paşa who suffered from an uneven relationship with Süleyman the Lawgiver was the first to hint at the idea: "The opinion that the [grand] vizier gives to the ruler should be approved," he wrote after his dismissal, "and the issues the [grand] vizier submits should not be rejected."⁹ A century later, sharing the same view with Lütü Paşa, Hezarfen reformulated it in a legal format: "It became a kanun, by according him [the grand vizier] independence (*kemâl-i istiklâl*)," he stated, "not to overturn what he [the grand vizier] submits [to the ruler]."¹⁰ In practice, however, except for the terms of unusually powerful grand viziers, the actual power of the grand viziers may have diminished

7 See, for instance, Celalzâde Mustafa, *Mevâhibü'l Hallâk fî Merâtibî'l Ahlâk*, (ms. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3521), 162a-232a.

8 Metin Kunt observes that, in pursuit of acquiring independence free from the influence exerted by people close to the sultan, the independence of the vizier became one of the most important issues in government in the second half of the seventeenth century. See, Metin Kunt, "Sadr-ı A'zam," *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., VIII (Leiden: E. J. Brill 1995): 751-752.; See also Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi*, ed. Yılmaz Kurt (Ankara: Ecdâd Yayınları, 1994), 17, 34.

9 Lütü Paşa, *Âsafnâme*, 64.

10 Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, ed. Sevim İlgürel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), 84.

after the sixteenth century.¹¹ However, in fits and starts, the sphere of the grand vizier's authority over the military and the government gradually widened, and the pursuit of independence for the grand vizier became a staple of reformist projects proposed by political writers.

Signaling the concept of the independent vizierate was the appointment of İbrahim Paşa (d. 1536) with exceptional authority by Süleyman the Lawgiver, who sought someone to share the burden of government. "Leaving all state affairs to the control of one person [the ruler]," the sultan reportedly said, "is not right."¹² Despite his being a grand vizier to one of the most diligent of Ottoman sultans, İbrahim Paşa might well have had grounds for flaunting his position in front of the Hungarian ambassador: "It is I who govern this vast Empire," he boasted, "what I do is done. I have all the power, all offices, all the rule."¹³ Following the precedent of İbrahim Paşa, the independence of the grand vizier became a permanent question in Ottoman polity. Selim III's (d. 1808) correspondence with his grand vizier, at the turn of the nineteenth century, illustrates that the question of a grand vizier's independence was yet to be settled: "It is incumbent upon the rulers, by granting full permission (*ruhsat-ı kâmile*) and independence (*istiklâl*), to execute what grand viziers submit," the sultan instructed, and "in turn, it is incumbent upon grand viziers to assign every task to a suitable person by managing the statesmen, military and other personnel accordingly."¹⁴

Despite the appellation "absolute deputy" (*vekil-i mutlak*) in the code of Mehmed II,¹⁵ with the possible exception of the terms of a few grand viziers, this

11 Pal Fodor, "The Grand Vizieral *Telhis*: Study in the Ottoman Central Administration 1566-1656," *Archivum Ottomanicum* 15 (1997): 137-188.

12 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 51.

13 İbrahim Paşa then continued: "What I wish to give is given and cannot be taken away; what I do not give is not confirmed by anyone. If ever the great Sultan wishes to give, or has given anything, if I do not please it is not carried out. All is in my hands, peace, war, treasure. I do not say these things for no reason, but to give you courage to speak freely." See Hester Donaldson Jenkins, *Ibrahim Pasha: Grand Vizir of Suleiman the Magnificent* (New York: AMS Press, 1970), 82.

14 Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, 2 vols. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1942), 1: 39.

15 See *Kanunnâme-i Âl-i Osman*, ed. Abdülkadir Özcan as "Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem için Kardeş Katli Meselesi," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 33 (1982): 7-56.

office never fully represented the sultan. Besides the grand vizier, the sultanic power was also delegated to other members of the imperial council by conferring upon them independence in their respective spheres of authority. Yet, there was always some non-delegated authority exclusively held by the sultan, creating a constitutional tension between the legal designation and practical authority of the grand vizierate that led some grand viziers to search for ways to assume the undivided full authority of the sultan. The kind of independence most grand viziers pursued, however, was not so much the extension of their sphere of authority to include that of other high officials, but mostly the prevention of unauthorized individuals, such as the palace dignitaries, who, given their proximity to the sultan, could use their influence to meddle in state affairs. Formulated to voice this pursuit, the idea of an independent grand vizier entailed the sultan's full agreement with the grand vizier's decisions without exception and the grand vizier's exclusive authority over the government.

Especially during times of disorder, many grand viziers sought independence when they took office, as in the well-known case of Köprülü Mehmed Paşa¹⁶ (d. 1661). To quote Inalcık, "it is said that in 1656 Köprülü Mehmed accepted the grand vizierate on the conditions that the sultan would not reject any proposals which he might submit; that he alone would make all the appointments and dismissals; that the sultan would take no consultant on state affairs other than the grand vizier; that the Palace would protect none of his rivals; and that all calumnies against him would be ignored."¹⁷ This appointment, if it ever took place as such, was the first contractual articulation of a century-long quest for the independence of the grand vizier in government sought by the reformist statesmen and intellectuals.¹⁸

While the grand vizierate formed the locus of the struggle for the independence of government, the şeyhülislamate always enjoyed independence in its original sphere of authority over issuing legal opinions. As established by the code of Mehmed II and reiterated in Hezarfen's law book, in political hierarchy, the şeyhülislam was traditionally considered on a par with, if not superior to, the

16 Mustafa Naîmâ, *Tarih-i Naîmâ*, 6 vols. (İstanbul: n.p., 1281-3), 6: 213-4.

17 Halil Inalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600* (London: Phoenix, 1994), 97.

18 For a discussion of the authenticity and the historical context of this agreement see Metin Kunt, "Naîmâ, Köprülü, and the Grand Vezirate," *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi-Hümaniter Bilimler* 1 (1973): 57-63.

grand vizier.¹⁹ Despite his designation as the head of the ulema in the code of Mehmed II, unlike the grand vizier, the şeyhülislam barely possessed any executive power until the early sixteenth century. He never had a regular seat in the imperial council, and his superiority to the grand vizier was only honorary. But during the sixteenth and seventeenth centuries, şeyhülislams successfully exploited their honorary position to acquire political authority and began to exert a more orderly influence on government, especially after gaining control of educational institutions (*medreses*) and the judiciary. By the seventeenth century, şeyhülislams were frequently participating in the imperial council meetings or hosting major consultative gatherings (*meclis-i meşveret*) at their residences.

The emergence of şeyhülislam as the head of the entire educational and much of the judicial administration increasingly restricted the grand vizier's authority to the civil service and the military. By the seventeenth century, as Hezarfen recorded, it became commonplace to portray the sultan's two principle powers -political and religious- as delegated to two top officials, the grand vizier and the şeyhülislam: "The leader (*reis*) of the religion (*din*) alone is the şeyhülislam. The leader of the state (*devlet*) alone is the grand vizier. The leader of both is the victorious ruler."²⁰ Though separated by law and customary practice, the problem of delineating the constitutional lines between the two offices created a persistent tension in government. In the early seventeenth century, for example, grand vizier Nasuh Paşa (d. 1614), who made a proposal regarding appointments to professorships and judicial positions, was warned by Ahmed I (d. 1617) not to infringe upon the şeyhülislam's business and was authorized to do so only after proving the precedent set by Ebussuud Efendi (d. 1574), the much revered şeyhülislam of Süleyman the Lawgiver, who had ruled that those appointments should be left to the grand vizier.²¹

After the sixteenth century, şeyhülislams occasionally outpaced grand viziers in authority and prestige, in a competition that led to serious constitutional conflicts in government. Having already accorded the reigns of power to the şeyhülislam Feyzullah Efendi (d. 1703), Mustafa II (d. 1703) appointed Râmi Paşa (d. 1708) in 1703 as the grand vizier with a stipulation hitherto not heard of: "If you act against the word of the şeyhülislam," forewarned the sultan, "you face

19 Hezarfen, 197.

20 Hezarfen, 197.

21 Hezarfen, 200.

reprimand.”²² The retreat of grand viziers during this period seems to have struck their contemporaries as recorded by the chronicler Silahdar Mehmed (d. 1723): “Because the exalted ruler adopted the şeyhülislam as the well-wisher of the state,” he observed, “he delegated the rein of government (*hükûmet*) and state (*devlet*) to him. Because all public (*cumhur*) affairs are conducted through his [şeyhülislam] reasoning and government,” Silahdar then dramatized, “the viziers remained only in name, reduced to the likes of scarecrows.”²³

The fifth successor to the office after Râmi Paşa in three years, Çorlulu Ali Paşa (d. 1711), the “brave and dignified” grand vizier in the words of his biographer,²⁴ protested the then şeyhülislam Paşmakcızâde Ali Efendi’s (d. 1712) exceptional influence: “As long as the şeyhülislam enjoys more independence than their predecessors in your sublime respect,” he flatly told Ahmed III (d. 1730), “I, this servant of yours, am not able to govern and serve.”²⁵ Besides his personal resentment of the superiority of the şeyhülislam, it was his legitimate objection against the blurring of lines separating government functions between offices that impelled the grand vizier to resort to resistance. Despite recurrent violations of the spheres of authority between the grand vizierate and şeyhülislamate, the principle of a clear-cut separation of the functions between the two offices never lost its appeal and remained among the frequently invoked core principles of government.

Obedience and Resistance

During one of numerous acts of resistance in the seventeenth century, in protest against the excessive powers of high officials, “why do those grand viziers and muftis (şeyhülislams) have all state affairs in their hands?”²⁶ asked one Hasan Ağa, a spokesman for the opposition, the sultan who was officially the ruler but not in charge of the government. The delegation of sultanic authority to high officials, which saved the sultan from personally facing the opposition, enabled the

22 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, vols. 1-4 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995), 4.1: 19.

23 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4.1: 15.

24 Dilâverzâde Ömer Efendi, “Çorlulu Ali Paşa,” in *Zeyl-i Hadikatü'l-Vüzerâ* (İstanbul: Ceride-i Havâdis Matbaası, 1271): 10-12.

25 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4.2: 456.

26 Mehmed Halife, *Târih-i Gılmânî*, ed. Kâmil Su (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986), 53.

opposition led by the ruling institutions, most notably the Janissaries, to restrict government actions without challenging the sultan himself. In many situations of disagreement between such oppositions and the government, the sultans sought to mediate between parties, while carefully avoiding to take the side of one party and alienating the other. In many other cases, however, by taking the side of the government, the sultans too had to face the opposition directly or act against the government by submitting to the demands of a formidable opposition.

Resistance came to be the most effective weapon in the hands of the opposition to achieve political demands or to hold the sultan accountable because there was no legal procedure in sharia law or Ottoman kanun to subject the sultan to a judicial process. The ruler, in the advice literature of the time, was defined with such metaphors as “soul (*ruh*) of the world,”²⁷ “axis (*kutb*) of the time”²⁸ and “heart (*kalb*) in body,”²⁹ implying that the order of the world depended on his presence. Similarly, reflecting the juristic view, a sixteenth-century treatise, for example, defined the sultan as a governor above whom there was no other governor, rendering his actions and orders final, and free of any procedural checks.³⁰ Despite the absence of higher institutions to make him accountable, the sultan’s prerogatives never turned obedience into an absolute obligation on the part of his subjects, either in Ottoman law or in political theory, thereby leaving room for legitimate resistance.

Against this backdrop, acts of disobedience and resistance emerged as legitimate political instruments to restrict the abuse of authority. Reflecting juristic perspectives, mainstream political treatises of the time prescribed obedience to a ruler with the strongest words possible as long as his orders did not violate the sharia.³¹ Few of these sources, however, explicitly provided any guidance in the

27 See, for example, Taşköprülüzâde Ahmed bin Mustafa, *Risâla fî Bayân Asrâr al-Khilâfa al-İnsâniya wa al-Salana al-Ma'nawiya* (ms. Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah 2098), 89b.

28 Ârifî, *Ukûd al-Jawâhir li Dhakhâ'ir al-Akhâ'ir* (ms. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan 415), 3a.

29 Hasan Kâfi el-Akhisarî, *Usûlül-Hikem fî Nizâmi'l-Alem*, ed. Mehmet İpşirli as “Hasan Kâfi el-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri,” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 10-11 (İstanbul 1979-1980): 239-278, 252.

30 Lütfi Paşa, *Khalâs al-Umma fî Ma'rifa al-'A'imma* (ms. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2877), 13a.

31 See, for example, Birgivi Mehmed, *Dhukhr al-Mulûk* (ms. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 615/8), 98b.

case of a sultan's violation of the sharia and proclaimed disobedience as an obligation of the ruled.³² The juristic theory never prescribed a specific procedure by which the ruler may be judged for a possible violation of the sharia and, therefore, warranting legitimate opposition. Instead, it ruled that obedience to the ruler was an obligation even if he were unjust (*câir*, *zâlim*). This ambiguity enabled both the political authority and opposition to exploit cases of dispute in favor of their respective interests. Thus, depending on how the case was presented, the ruler could still expect obedience even if it was an injustice while the opposition could justify disobedience if it could present it as a violation of the sharia.

Nonetheless, this loosely stated juristic principle of conditional obedience was sanctioned by the Ottoman kanun in more concrete terms by extending it beyond the violation of the sharia to the kanun and customs.³³ By stating such violations as injustices, the Ottoman kanun, in principle, granted all subjects, including the statesmen, the right to refuse orders from above that are contrary to laws and customary practices. Illegality, in Ottoman administrative usage, referred to acts that contradicted the sharia, the kanun, established customs as well as breaching official records, permits or agreements.³⁴ The Ottoman kanun codes were, from the outset, issued to remove injustices and uphold justice between the subjects and the state. It is not a coincidence that Ottoman kanun codes, increasingly from the mid-sixteenth century on, came to be titled as edicts of justice (*adâletnâme*).³⁵ The Ottoman kanun, by establishing the obligations of the ruled in specific legal terms and equating the application of law with justice, enabled the ruled to conceive their obligation to obey as conditional, if not contractual. This more specific conception of conditional obedience served well the opposition's

32 See, for example, Mustafa Âlî, *Nushatü's-Selâtin*, ed. and trans. with notes Anreas Tietze as *Muṣṭafâ Âlî's Counsel for Sultans of 1581*, 2 vols. (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979-1982), 1: 20.

33 For examples suggesting a conception of obedience conditioned by mutual expectations, see Halil Inalcık, "Adâletnâmeler," *Belgeler* 2/3-4 (1965): 49-145; see also Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975), 330-33.

34 Among others, the term *hilâf-ı kanun u şer* is arguably the most extensively used term in the classical age in reference to illegality. In later centuries, among many others, the term *gayr-i meşru* or *nâ-meşru* came to be more extensively employed and acquired a more comprehensive meaning than the former. For various forms of abuses and violations of law considered as injustices see Inalcık, "Adâletnâmeler."

35 For the continuity between *kanunnâmes* and *adâletnâmes*, see Halil Inalcık, "Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law," *Archivum Ottomanicum* 1 (1969): 105-138.

need to gain a legally-justified stand for passive disobedience or active resistance, depending on the severity of the conflict.

Considered from a legal perspective, whether it was the sharia, the kanun, or customs, the relationship of obedience was, in theory, constructed on the basis of law that was binding for all parties involved. For those who conceived the relationship of obedience as such, any breach of law could be considered as an injustice thereby justifying resistance against the responsible party. In most confrontations, law and justice, both manipulated to suit the cause, served as main points of reference for both the opposition and the government to justify their actions and expectations. Thus acts of disobedience and resistance, prompted by a government act not congruous with the law or claimed to be as such by the opposition, worked as a legitimate form of checking the authority of the sultan and the government.

Acts of resistance and disobedience, especially on the part of the ruling institutions, despite turning violent or being arbitrary in many cases, functioned as a recognized form of opposition and political participation. Opposition was more common and effective when directed against government officials and their decisions than against the sultan himself. Though reactionary in many cases, the opposition at times initiated new proposals as well, functioning as a political interest group to influence decision-making in government. The Janissary opposition, for example, effectively worked to influence certain government decisions such as appointments, monetary policy, and decisions of war and peace. In one such action, after the death of Mehmed II, the Janissaries forced Bayezid II (d. 1512) to pledge not to devalue the currency.³⁶ In the mid-sixteenth century, fiercely criticizing the administration of their commander and the grand vizier Rüstem Paşa (d. 1561), the Janissaries threatened Süleyman the Lawgiver, at the height of his power, with rebellion if he failed to dismiss those officials.³⁷ By the seventeenth century, the Janissary involvement in decision making, while still lacking a procedural basis, was not something to dispense with in the political process. The frequent acts of resistance and the open revolts of this period were not erratic resentful reactions against the government but an effective use of a venue for participation in decision making.

36 Cemal Kafadar, *Yeniçeri-Esnaf Relations: Solidarity and Conflict* (unpubl. MA thesis, Montreal: McGill University, 1981), 69.

37 M. Tayyib Gökbilgin, "Rüstem Paşa ve Hakkındaki İthamlar," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 8/11-12 (1956): 11-50.

For being the very backbone of the state's coercive power, the Janissaries earned a privileged status among oppositionary movements, some leading to the deposition of sultans. When the relations between the sultan and the opposition was severed and the sultans failed to divert it from targeting them, the opposition could resort to deposition as the only way to manage a dynastic succession from below because of the absence of institutional means to divest the ruler of his authority. Especially after the sixteenth century, a faction with the Janissaries on its side had the capability to incapacitate the ruling sultan or to oust him. The Janissaries and the ulema, two key players in all dynastic successions, represented respectively the physical power and legal justification in depositions.³⁸ The outcome was that nearly half of all Ottoman sultans were deposed while they were reigning.³⁹ Alderson, the only author who examined depositions in some detail, concludes that "the depositions were an expression of the democratic spirit implicit in the dual institution of sultanate and caliphate."⁴⁰ In none of these depositions was the legitimacy of the dynasty seriously questioned and in each the deposition mechanism worked as a way of transferring sultanic authority to a candidate of the opposition's choice.⁴¹ In Alderson's view, "at least the depositions prove that the sultans were limited in their absolutism to a much greater extent than any other European monarch of the same period."⁴²

Dynastic change initiated from below or rising against the reigning ruler, for obvious reasons, was a controversial issue in both jurisprudence and political theory throughout Ottoman history. Well before the advent of the Ottomans, the mainstream jurisprudence had already stripped rulership of its elaborate medieval conditions and reduced it to the acquisition of power alone.⁴³ In the juristic view, although rebellion was illegitimate and condemned, once the rebel

38 Cemal Kafadar, "Janissaries and Other Riffraff of Ottoman İstanbul: Rebels without a Cause?," *International Journal of Turkish Studies* 13/1-2 (2007): 113-134.

39 Anthony D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty* (Oxford: Clarendon Press, 1956), 59-76.

40 Alderson, 59.

41 Cemal Kafadar, "The Question of Ottoman Decline," *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4/1-2 (1997-1998): 30-76; In an exceptional case, during the 1703 rebellion, a group of Janissaries deliberated about establishing an alternative regime, named by a certain rebel called Çalık Ahmed, as *cumhur cemiyeti* and *tecemmu devleti*. See Kafadar, "Janissaries and other Riffraff of Ottoman İstanbul."

42 Alderson, 59

43 Lütfi Paşa, *Khalās al-Umma*, 2a-4a.

succeeded and secured his authority, his rule was considered equally legitimate. The authoritative works of jurisprudence contained a variety of cases to justify a rebellion against the rule of an unjust ruler that could be used to bolster the cause of rebels. Calling the rule of a specific sultan just or unjust was more a matter of propaganda than a strictly juristic designation. This flexibility of sharia theory provided justification for restraining political actions of both the rulers and opposition throughout Ottoman history. Thus, all acts of disobedience and open rebellions were at the same time battlegrounds for rival arguments of justification. An act of disobedience, for example, could be declared as either an illegitimate rebellion or a necessary obligation to undertake, depending on the political affiliation of a jurist. Relying on their physical power and often with the support of the ulema, the Janissaries took full advantage of this loophole in the sharia theory to have a say in the political process.

From the late sixteenth century on, by then an already old adage, “sons of Osman do not sit on the dynastic throne unless they pass under the sword of the Janissaries (*kuls*),” frequently haunted the minds of chroniclers.⁴⁴ The Janissary involvement in dynastic succession, which began with their role in the deposition of Mehmed II in 1446, became the rule rather than exception in subsequent centuries.⁴⁵ Selim I, knowing that succession comes with the support of the Janissaries, gained their support not only against his two brothers but also against his father Bayezid II, a move which taught future contenders to the throne that the Janissary loyalty to the ruling sultan could be diverted by intrigue. Some two centuries later, a less successful student of Janissary politics, Mustafa II, realizing that the throne goes along with the support of Janissaries, resigned himself to his fate and faced his deposition contentedly as an expected form of dynastic change: “Servants (*kul*) dethroned me,” acceded the dismayed sultan without any feeling of betrayal, and “in my stead, they enthroned my brother sultan Ahmed [III]. God bless.”⁴⁶

The formal legal justification for depositions or resistance against authority came in the form of *fetva* which emerged as one of the most powerful devices of legitimization in the hands of the opposition. Representing the authority of

44 See, for example, Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, 2 vols. ed. Mehmet İpşirli (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989), 1: 49.

45 Kafadar, Lecture given at Harvard University, March 1994. (Cited by permission of the author); Alderson, 61-62.

46 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4.1: 37.

the sultan in matters of the sharia and yet independent in his judgement, the şeyhülislam's fetva became critical for the success of major political undertakings. In 1588, for instance, the cavalry corps (*sipâhis*), opposing the debasement of the currency, obtained a *fetva* from the şeyhülislam, declaring the devaluation as unjust, and managed to force the sultan to execute his grand vizier and the defterdar for committing such an injustice.⁴⁷

Along with the growing authority of the şeyhülislam, his *fetva* gradually gained an official status. It represented not only his personal view as the head of the ulema establishment but also came to be regarded as the formal ruling of the state's supreme judicial authority. As such, in many cases, *fetvas* of şeyhülislams functioned as a legitimizing judicial decision to sanction the rule of a specific sultan, to dethrone a ruling sultan, or to enthrone a new one. The kind of *fetva* issued by the şeyhülislam that justified or called for the dethronement of a ruler came to be called "deposition *fetva*" (*hal fetvası*). It served to illegitimize a specific ruler while legitimizing the succession of a contender and the oppositionary action at the same time. Whether obtained under pressure or issued on the şeyhülislam's independent reasoning, the deposition *fetva* functioned as an official statement with the force of law, based on the sharia, to legalize the transition of authority from one ruler to another.

With the power to render political authority legitimate or illegitimate, the deposition *fetva* thus came to serve as a constitutional check on government. Leaving aside the immediate causes behind a given dynastic change, the capability of political factions to bring about a legitimate transfer of authority without threatening the legitimacy of the dynasty or the continuity of the state served in Ottoman polity to limit the ruler's authority from below, and paved the way for modern constitutional rulership. It was thus no accident that two Ottoman constitutions of 1876 and 1908 were secured by depositions sanctioned by deposition *fetvas*, and engineered by political factions that had inherited hard-gained experience in managing dynastic successions.

Ruling Institutions in Government

Facilitating dynastic change from below was the participation of ruling institutions in political decision making. Although decision making on major issues

⁴⁷ Inalcık, *The Ottoman Empire*, 92.

was the province of the sultan and the imperial council, the ruling institutions were acting, collectively or through their influential members, as power groups to influence government decisions. Through the institutionalization and centralization process of the fifteenth and sixteenth centuries, the principle institutions of the Ottoman ruling class as well as the palace establishment had developed corporate identities that enabled them to define their own rights and exert influence on politics for their own interest.⁴⁸ Among them, the ulema and the Janissaries were capable of acting on their own accord and exerting political influence based on their institutional strength. During the course of the seventeenth and the eighteenth centuries, these two institutions acquired considerable autonomy and came to define their status as well as their rights through the *kanun* and customs. The ulema and the Janissaries, in this process, emerged as political groups with specific interests within the government, and were able to restrict the ruler's control of government. Despite their ability to act arbitrarily or to solidify the personal rule of a sultan in many cases, the participation of the ulema and the Janissaries in government served as a restrictive mechanism in Ottoman polity.

Constitutionally the most conducive outcome of the integration of the ulema with the state was their participation in government, becoming part of both the decision making process and the executive agency. Kadis, for example, came to carry out many administrative functions in addition to their adjudication in the courts. Two of the regular members of the imperial council were the chief judges of Rumelia and Anatolia, the highest-ranking ulema after the *şeyhülislam*. Their participation in the imperial council meant the representation of the sharia view in the highest court and decision-making body of the Empire. In this way it was ensured that major political and judicial decisions were in line with the sharia as well as with the interests of the ulema.

Enjoying traditional immunities and the prestige of representing the religion, the Ottoman ulema, in the seventeenth and eighteenth centuries, evolved into a more autonomous yet politically more active force within the ruling class.⁴⁹ According to Zilfi, during this period, the number of *ilmiye* affiliates increased dramatically and a limited number of extended families came to occupy the majority of high *ilmiye* posts. Siblings of the ulema were given official priority

48 Each of these ruling institutions were further subdivided into various functionally differentiated components.

49 Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988), 46.

in career tracks through the imposition of a quota system and were assigned an income even before they assumed office. Privileges accorded to the ulema increased and were finally institutionalized by the state through sultanic decrees, most notably those of Ahmed III. Through extended privileges, the ulema were able to retain their official status and corresponding income even when they were not in office. By the eighteenth century the ulema establishment was mostly recruiting their members internally, thus minimizing the entrance of outsiders.⁵⁰

Despite their employment as officials in various institutions of state, the ideal expectation for the ulema, firmly ensconced in Ottoman political thought, was to guide the society, including the government and the ruler, along the right path, and to prevent wrongdoing.⁵¹ This was the duty of commanding right and forbidding wrong in society, conventionally expressed by the jurists through a tripartite division, charging the ulema to perform the duty by word, the ruler by hand, and the public by heart.⁵² Hezarfen, for example, advised the sultan that he should ask and instruct the şeyhülislam to inform and warn him of injustices taking place in the realm.⁵³ Empowered by this canonized division of labor, the leading ulema, in many cases, stood before the sultan and objected to decisions they deemed contrary to the sharia or public interest.⁵⁴ With the inclusion of two *kadıaskers* in the imperial council and the şeyhülislam's occasional participation in decision-making bodies, the moral duty of commanding right and forbidding wrong gained an institutional basis in Ottoman polity, as a constitutional check within the government.

It was a recurrent theme, however, in many Ottoman ethical and historical writings to criticize the ulema for not performing their duty of restraining the

50 Zilfi, *The Politics of Piety*, 47-73.

51 See, for example, *Hırzül-Mülük*, in *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*, ed. Yaşar Yücel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988): 192-4.

52 Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 307-334.

53 Hezarfen, 201; For Koçi Bey's similar advice, see M. Çığatay Uluçay: "Koçi Bey'in Sultan İbrahim'e Takdim Ettiği Risale ve Arzları," *Zeki Velidi Togan'a Armağan* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1950-1955): 177-199.

54 Praised in many Ottoman chronicles and political treatises, as exemplary acts of guidance, was şeyhülislam Ali Cemâli Efendi's forthright objection, on several occasions, to Selim I's cruel and illegitimate decisions, which ultimately succeeded in deterring the sultan from executing those decisions. See Yusuf Küçükdağ: *II Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâli Ailesi* (İstanbul: Aksarayî Vakfı Yayınları, 1995), 51-73.

sultan from acting unjustly or against religious strictures.⁵⁵ This was largely because of the high expectation that ulema should serve as an independent force in society to guide the political authority. Since one of the primary functions ascribed to the ulema was to prevent government injustice, the ulema came to be regarded as the agents not only of God and His religion, against and over the political authority, but also of the society, of the ruled and of the oppressed as well. Whether they acted in this way or not, the ulema were, in mainstream political works, regarded as the embodiment of public conscience and as a legitimate institution of restraint over the government. Taking advantage of the moral authority they possessed as successors to the prophetic mission to uphold and speak for the religion, the strictly institutionalized Ottoman ulema, despite widespread abuses of power by individual members, willfully or not, carried out a constitutional function by impeding arbitrariness in government through their power of adjudication and *fetva*-giving, and by restraining the accumulation of excessive political power in the hands of any one official or institution through its acquisition of political functions. As such, the ulema, originally functioning as a religious check over Ottoman polity, thanks to their integration with the state, extended their involvement in the political process well beyond their traditional sphere of authority.

Unlike the ulema, the Janissaries did not have a distinct identity at the inception of their corps other than being servant-soldiers of the sultan, and derived their *raison d'être* totally from the sultan. Originally founded to balance the decentralizing power of provincial governors in the fourteenth century, the corps never became a tame vehicle of the sultan's power as intended. The Janissaries remained mostly loyal to the Ottoman dynasty while posing a threat to specific sultans, and increasingly acted as a restrictive structure against the government.⁵⁶ Though called servants of the sultan, they acted more like mercenaries whose loyalty could be secured only when their demands were satisfied.

Namık Kemal (d. 1888), whose ideas served as an intellectual bridge between classical and modern constitutionalism, was one of the first to note the restrictive functions of the Janissaries in government: "It was the sight of thousands of Janissary bodies rotting in the Golden Horn which have made our people unable to

55 See, for example, Taşköprülüzâde Ahmed b. Mustafa, *Miftah as-Sa'adah wa Misbah as-Siyadah fi Mawdu'at al-Ulum*, eds. Kamil Kamil Bakry and Abdel-Wehhab Abu'l-Nur, 3 vols. (Cairo: Dar el Kotob el-Hadissa, 1968), 3: 239-245; Lütü Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, ed. Âli (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341), 45.

56 Kafadar, *Yeniçeri-Esnaflar Relations*, 68-70.

speak their mind since the *Vak'a-i Hayriye*,"⁵⁷ he wrote, in protest of the regime of his time, long after the demise of the Janissaries, "for the Janissaries provided a countervailing force to the oppression of officials."⁵⁸ The countervailing force of the Janissaries to which Namık Kemal referred rested in their ability to act collectively. In one late sixteenth-century confrontation, an experienced grand vizier advised the sultan to recognize their bargaining power: "My *pâdişah!* Once the Janissaries (*kul*) come together they get what they ask," he implored, "give at once before pillage."⁵⁹ Their collective behavior in numerous such uprisings prove that the Janissaries were quite conscious of their corporate identity and cognizant of their institutional customs, or *kanuns* as they often called them. The feeling of corporate identity and solidarity was so prevalent among the Janissaries that while the corps were organized through mess halls, with each mess having distinctive characteristics, they rarely confronted each other and often acted collectively, even against their own commanders who represented the authority of the sultan.

The turbulent events in the early nineteenth century gave the Janissaries their moment to achieve the most they could accomplish through traditional means. In 1807, driven by the fear that the military reforms of Selim III to institute a new military corps would eventually replace them, the Janissaries revolted and deposed the sultan after obtaining a *fetva* from the şeyhülislam. Subsequently, a pact titled *Hüccet-i Şer'iyye* was signed by the new sultan Mustafa IV (d. 1808), the Janissaries and the ulema to the effect that the revolt was legitimate and the rebels would not be prosecuted for their actions.⁶⁰ In many previous depositions, the rebels had similarly obtained guarantees for their lives from the newly enthroned sultans, agreements which always remained oral promises.⁶¹ But this signed document

57 The annihilation of the Janissary corps by Mahmud II in 1826.

58 Mardin, "Freedom in an Ottoman Perspective."

59 Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebî, *Solakzâde Tarîhi*, ed. Vahid Çabuk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 479.

60 *Hüccet-i Şer'iyye*, ed. Kemal Beydilli as "Kabakçı İsyanı Akabinde Hazırlanan Hüccet-i Şer'iyye," *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 4 (2001): 33-48.

61 During the Patrona rebellion of 1730, for example, Patrona Halil proposed the newly enthroned sultan Mahmud I to end the rebellion if the sultan promised that the participants of the rebellion would not be prosecuted and that the rebels would be allowed to retain some of their military forces to use in case of an attack against them. The proposal was accepted by the sultan and the guarantees were given under the surety of the şeyhülislam and the kadı of İstanbul. See Münir Aktepe, *Patrona İsyanı* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1958), 163.

was, as Kafadar put it, “the first legal contract in the Ottoman state between the ruler and his *kuls*.”⁶² A tacit social contract, that Mardin believed to have existed between the Janissaries and the ruler, was made explicit by this compact.⁶³

The *Hüccet* was the first of a series of nineteenth century constitutional documents leading to the actual enactment of the first Ottoman constitution of 1876. First, the *Hüccet* recognized that the sultan and the Janissaries were two separate and legitimate political parties in Ottoman polity. Second, it legitimated the deposition of a sultan by the representatives of ruling institutions by stating that the deposition was carried out with the support of the ulema and statesmen, and in accordance with the sharia and the kanun. Finally, the function and responsibility of the ulema and statesmen in government were delineated: for the former this entailed commanding the right and forbidding wrong, and for the latter it meant abiding by law -the sharia and the kanun- in government.

The preamble of the pact underlined the Janissaries’ assertion of their inalienable rights to participate in government and to oppose policies unfavorable to them.⁶⁴ The Janissaries proclaimed this reality even more explicitly when Mustafa IV, their sultan of choice, was soon deposed by an anti-Janissary coalition led by provincial magnates and executed by the succeeding sultan Mahmud II (d. 1839). In protest against the sultan, the Janissaries asked, “is not a ruler (*pâdişah*) a human being?,” and then declared, “anyone can be a ruler so long as our corps (*ocak*) continues.”⁶⁵ This blunt statement, a threat to replace the reigning sultan, the only male left alive in the family, by an outsider, made clear that the institutional continuity of their corps had priority over the reign of a specific sultan. Regarding their corps as institutionally inseparable from the state, the Janissaries thus proclaimed the sultan only as the head of state, as one recognized to rule within limits.

Subjects between State and Society

While the ruling institutions, like the Janissaries, were turning into political power groups within the central administration, in the provinces, *ayans* (notables) were rising as a new type of social category that was gaining political power.

62 Kafadar, *Yeniçeri-Esnaf Relations*, 115.

63 Mardin, “Freedom in an Ottoman Perspective.”

64 *Hüccet-i Şer’iyye*, 42-43.

65 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, vols. 5-9 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995), 5: 96.

Ayans successfully turned themselves into self-designated intermediaries between the state and its subjects by performing vital political and social services so that both the government and the subjects found their intermediacy indispensable to interact with each other. The rise of *ayans* to political power facilitated political mobilization in society and the dissemination of political authority beyond the privileged ruling elite. Through such developments, the structure of government in the provinces came to be increasingly shaped by the changing social configurations among the locals rather than the policies solely dictated from the center. They thus acquired political and military power in provinces outside the control of the central government and became self-appointed rulers of their respective regions. As Salzmann pointed, administrative and economic transformation in Ottoman provinces led to a new configuration which she called vernacular government that “involved relinquishing key duties and offices to local appointees.”⁶⁶ The decline of the centralized system in the provinces made the cooperation and assistance of local dynasts inevitable for the government, a situation that in turn increased the influence of *ayans* over the central government.

In Inalcık’s findings, the gradual rise of *ayans* from the seventeenth century onward was initially welcomed by the government as a balancing power against the increasing independence of the government’s own provincial governors. *Ayanship*, in the most general sense, referred to local notables of various types acting as intermediaries between the government and the local population who acquired considerable economic power and partook in government decisions regarding the administration of their respective regions. In addition to their official duties assigned by the government, such as revenue-collecting, they performed important civic services in cities such as maintaining public buildings. Based on their local influence, many *ayans* acquired official positions by turning themselves into state officials, opening a venue for subjects outside the ruling elite to advance in government careers while themselves ceasing to be *ayans* proper. These notables gradually assumed a variety of government functions once exclusively performed by state officials sent from the political center. Further, the council of *ayans* was institutionalized in urban centers and, beginning with the late seventeenth century, a chief *ayan* to represent the local community was elected by that council. Reflecting the Ottoman State’s policy of accommodation, in provincial centers, the council of *ayans* merged with the

66 Ariel Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to Modern State* (Leiden and Boston: Brill, 2004), 153.

governor's divan as a decision-making body for local matters. Various reforms to keep the rise of these magnates consistently failed and, by the second half of the eighteenth century, powerful local dynasts among the *ayans* emerged across the Empire, expanding their sway over large areas. In Anatolia, for example, by instituting hereditary succession for themselves, they abandoned the traditional practice of elections in their respective regions, and neither the lesser *ayans* nor government officials could challenge their supremacy.⁶⁷

It was this increasing involvement of *ayans* in central politics that produced one of the milestones in Ottoman constitutionalism: In 1808, Alemdar Mustafa Paşa (d. 1808), himself an *ayan*, captured the government in reaction to the dethronement of Selim III by the Janissaries, deposed the ruling sultan Mustafa IV and led the way to enthrone Mahmud II. Appointed to the grand vizierate in return for his service, he soon invited the grand *ayans* to the capital for a consultative assembly (*meşveret-i âimme*), through which he intended to buttress the coup with the support of provincial magnates and to reassert the state's authority in the provinces by placing the independent *ayans* under state control while recognizing their status and privileges. The convention was concluded with the signing of *Sened-i İttifak*, a contract composed of seven articles, which addressed such issues as rulership, the vizierate, the law, the military, the nobility and finance.⁶⁸

Despite the low number of *ayans* involved, the *Sened* was rather a broadly-defined contract among the sultan, the *ayans*, the Janissaries, and the ulema. It was, in Berkes' words, "an attempt to establish in clear terms the respective responsibilities and mutual demands of the estates of the realm."⁶⁹ Through concessions from each party, the contract established a delicate balance among competing political groups and granted them the right to check one another. Consequently, the contract recognized the integration of the *ayans* into the government, reaffirmed the legitimacy of the old state structure, and reiterated the authority of law to regulate government functions. The contract recognized the status and privileges

67 Inalcık, Halil: "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration," in *Studies in Eighteenth Century Islamic Society*, ed. Thomas Naff and Roger Owen (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1977): 27-53.

68 For a complete text of the pact see Ali Akyıldız, "Sened-i İttifak'ın İlk Tam Metni," *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2 (1998): 209-222.

69 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (New York: Routledge, 1998), 91.

of the *ayans* as well as their right to pass these onto their descendants. The grand *ayans*' suzerainty over lesser *ayans* in their respective regions was recognized, and in state finances, they were given authority to determine tax rates equitably. They were granted the right to use their military power against the Janissaries, in case of the latter's breach of the contract, without permission from the government. Likewise, should the grand vizier or his government breach the contract or act against the law (*kanun*), the *ayans* had the right to resist. Thus this contract testified that, using Ullmann's terminology, the descending authority of the sultan and his government was counterbalanced by the ascending authority of the *ayans* and their provincial rule.⁷⁰ Like the *Hüccet* that preceded it, the *Sened* turned the political demands from below into constitutional checks on the government. If the *Hüccet* was the first compact between the ruler and the ruling institutions, the *Sened* was the first contract between the ruler and provincial magnates as representatives of the subject population.

Representation among the Ruled

Unlike the competition between the central government and the grand *ayans*, there was a cooperative relationship between the government and lesser *ayans* based on the representative mechanisms in Ottoman polity. According to Inalcik, whether elected by the locals or selected by the government, in the view of Ottoman state tradition, *ayans* were the natural representatives of local communities. In towns, increasingly from the seventeenth century forward, both the members of the council of *ayans* and the chief *ayan* were chosen through the consensus of leading *ayans* gathered in an electoral assembly. It was assumed that the consensus view of this electoral assembly represented the choice of the urban population rather than the view of the leading *ayans* alone. In the late eighteenth century, government orders concerning elections stressed the rule that *ayans* should be elected, without outside interference, as the representatives of the local population. The elected chief *ayan* received a document signed by the electorate and his election was then confirmed by the government. Despite the dissemination of usurper *ayans* (*müteğallibe*), who attained leadership by sheer force, the election system in towns was both the prevailing method and the preferred practice by government. In the government's view, the representative status of *ayans* and their

⁷⁰ Walter Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages* (Baltimore: Penguin Books, 1965), 12-13.

good relations with the local population were necessary means for carrying out a variety of government functions efficiently. One reason that the government briefly abolished ayanship in 1786 was the fierce competition among the *ayans* for supremacy and the concomitant spread of abuses to take over the post of chief *ayan* without elections. Subsequently, all the functions of this institution were passed to the *şehir kethüdası* (city head) as the elected representative of the urban population. By this reform measure, Inalcık points out, “the government reaffirmed the concept of obtaining the people’s consent in the conduct of relations between the people and the government.”⁷¹

The institution of a city *kethüda*, similar to ayanship, rested on the customary means of representation in society. Throughout Ottoman history, *kethüda* was the commonly used term for a deputy who represented a person, a community, or an institution in their dealings with the state or other parties. The Ottoman government, for administrative efficiency, conventionally recognized and even encouraged the practice of kethüdaship, either in the form of appointment by the government or designation by those to be represented. The designation enabled the subjects, of their own initiatives, to choose and authorize their representatives to carry out a variety of tasks for their sake including negotiating for their interests, managing their internal affairs or performing certain services. Besides its practice among the ruling classes, neighborhoods, villages, guilds, tribes, and non-Muslim communities could employ a *kethüda* to represent them in dealings with the government.⁷²

The institutionalized practice of kethüdaship in urban administration and guild organization functioned as a civilian form of leadership among the urban population, relatively independent of government interference. A city *kethüda* was elected among urban notables, especially among the wealthy, to carry out certain public functions, such as municipal services, in the name of the local populace. The *kethüda* played a significant role in determining official prices, regularly appeared in the kadi’s court to act as a witness for the city in matters of government such as taxation and appointments, and also acted as the public trustee for

71 Inalcık, “Centralization and Decentralization.”

72 In Ottoman villages, for example, the *sipâhî* (fief-holder cavalryman) represented the sultan’s authority and government interests while the *kethüda*, or any other designated deputy, represented the village community and its interests. See, Halil Inalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, 2 vols., eds. Halil Inalcık and Donald Quatert (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 1: 175.

the goods taken over by the court. He was influential over civilian groups in the city, particularly guild members, merchants and notables.⁷³

In guilds, *kethüdas* were either appointed by the government or elected by guild members. The election of a *kethüda* was conducted through consultation among the dignitaries of a guild if a candidate were to be chosen by consensus. There was a contractual relationship between the guild members and the *kethüda* to perform certain functions. In addition to mediating the relations between guilds and the government, they had important administrative duties and authority within guilds. Whether appointed or elected, *kethüdas* who did not meet expectations could be ousted by the guild members.⁷⁴ Such representative practices to mediate the relationship between the state and certain members of society thus functioned to check government control of civil organizations by opening a channel for investiture of authority from below.

From Consultation to the Search for Public Opinion

An integral part of all representative and restrictive mechanisms in Ottoman polity was the practice of consultation (*meşveret*) in decision making and the institution of consultative bodies at various levels of government as well as in civil organizations. Besides acting as courts of appeal, for example, the imperial council (*divân-ı hümayûn*) at the capital and similar councils in the provinces convened regularly for decision-making deliberations. In addition, other ad hoc councils (*ayak divânı*) occasionally gathered at the sultan's behest or that of other high officials in the face of exigencies. Such divans turned the act of *meşveret*, which had otherwise been an expedient-driven practice, into a regular institution in the form of councils.

Whether considered as a religious obligation or a practical necessity by its proponents, the Ottoman political treatises, almost in consensus, proclaimed *meşveret* as indispensable for the act of rulership. To prove its value, many political writers, well-versed in history, eagerly narrated the legend that the very establishment of the Ottoman state took place as an outcome of a *meşveret* meeting.⁷⁵ Considering consultation (*müşâvere*) as indispensable for sound government, at the turn of the

73 Inalcık, "Centralization and Decentralization."

74 Eunjeong Yi, *The Istanbul Guilds in the Seventeenth Century: Leverage in Changing Times*, unpubl. Ph.D. thesis (Harvard University, 2000), 157, 169.

75 See, for example, Lütfi Paşa, *Tevârih*, 21.

seventeenth century, Hasan Kâfi argued that its abandonment in government was one of the three principle causes of disorder. “What is suitable and necessary for the ruler and viziers,” he then stated, “that none of them should be independent (*müstakil*) in their decisions (*rey*).”⁷⁶ Sharing the similar concern, histories and advice books, replete with stories illustrating the destructive effects of ignoring *meşveret*, cautioned that any major political decision taken without consultation was bound to fail.⁷⁷ Bowing to this relentless demand for consultation and condemnation of unilateral decision-making, the general tendency among the Ottoman sultans was to conduct *meşveret*, even if only as a formality.

Although *meşveret*, even in its institutionalized form, did not constitute a binding, restrictive check upon the decision of the ruler in the classical order, it nevertheless opened a direct venue to influence the decision-making process. As one of the few channels of participation in decision-making, *meşveret* found widespread appeal among all social groups. The ulema, bureaucrats, Sufis and other men of distinction emphasized the benefits of the sultan’s consultation with them, in order to have a say in government. In most advice books, all laymen, rich and poor as well as Muslim and non-Muslim, were deemed equally eligible for *meşveret* and the most emphasized quality of a consultant in these works was competence in a given matter.⁷⁸

From a legal perspective, the purpose of *meşveret* was to ensure that the final decision was in accordance with the law. For this reason, the ruler was persistently advised to consult with the ulema and statesmen before arriving at a decision. For practical purposes, *meşveret* was a way to reach the most appropriate decision. Authors among the statesmen thus placed more weight on the consultant’s competence on a given matter than moral rectitude or religious piety, and encouraged consultants to tell what they actually thought rather than to be conciliatory. Denouncing the general tendency among statesmen to avoid presenting views contrary to those of their superiors, “*meşveret*,” bluntly declared Ahmed Ali Paşa (d. 1785), “shall not to be conducted solely to commend the ruler’s view.”⁷⁹

76 Hasan Kâfi, 249-250, 263.

77 Many Ottoman chronicles explain the defeat of Bayezid I in the hands of Tamerlane as a result of his neglecting to conduct *meşveret* beforehand but, instead, relying solely on his own view. See, for example, Lütfi Paşa, *Tevârih*, 54.

78 See, for example, Celalzâde, 246a-250a.

79 Elhac Ahmed Ali Paşa: [n.t.], ed. and trans. into French Bistra A. Cvetkova as *Traite de Politique Ottoman* (Sofia: Bibliothèque Nationale, Cyrille et Méthode, 1972), 39b.

During the sixteenth century, the procedural form of *meşveret* in government, firmly ensconced in both theory and practice, remained strictly consultative and was ordinarily limited to a few officials, usually through their participation in councils. From the seventeenth century forward, the fragmentation of governmental political power made the broad-based *meşveret* indispensable for decision making. In the face of the ulema, the Janissaries, palace dignitaries, guilds, and provincial notables became more autonomous than before; and since candidates for the throne were kept alive, grand viziers and sultans resorted to the support of powerful political factions to buttress their decisions. The şeyhülislam and the commander of the Janissaries, for example, who had only occasionally attended the imperial council for consultation, became regular members of the consultative assembly (*meclis-i meşveret*), along with the increasing participation of low-ranking state officials. Thus the assembly-based *meşveret* gradually superseded or replaced the council-based form while becoming more frequent, inclusive, and decisive than the latter.⁸⁰

By the time of the reign of Selim III, at the end of the eighteenth century, the occasional broad-based *meşveret* in the form of assemblies had evolved into a regular decision-making body.⁸¹ During this period, the sultan and statesmen were reluctant to decide even petty state matters unilaterally and the purpose of *meşveret* became the way to reach a consensus (*ittifâk-ı ârâ*) before making a decision.⁸² One of the topics increasingly deliberated in these assemblies was the public opinion on issues under discussion. In many of Selim III's decrees and instructions for *meşveret*, for example, he added a clause asking "what would people say about this?" The sultan expected the consultative assemblies to reach a decision that was congruous with, or reflective of, the public view. In one such decree, issued during deliberations on declaring a war, the sultan stressed his expectation unequivocally: "On this matter [war], the ruler and the [grand] vizier can not have opinions [alone]," the sultan instructed, "this enormous matter is mine, yours [grand vizier's], the şeyhülislam's, the viziers', the statesmen's and of all."⁸³ The sultan's many other decrees also elucidated his conviction that the

80 Carter Findley, "Madjlis al-shūrâ," *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., V, (Leiden 1986): 1082-86.

81 Stanford Shaw, *Between Old and New: The Ottoman Empire Under Selim III 1789-1807* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 72-73.

82 See the text of the royal decree in Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, 2: 113, 149; Ahmed Ali Paşa, 39a.

83 Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, 2: 149.

making of major political decisions was not his personal province or the reserve of government dignitaries alone, but a collective effort of at least the ruling elite, for the benefit of all, including the ruled. His correspondence with government officials further suggests that, for the sultan, public opinion mattered not only to garner political support but for its intrinsic value as well.

The Age of Contained Sultans

We expect that the ruler, out of his whim and desire, should not dismiss or punish anybody from among the servants and soldiers of the court except for a crime or a wrongdoing. But if the crime and offense become apparent then we bow our heads to [welcome] any punishment that is in accordance with the sharia and the kanun.⁸⁴

As recounted by Bidlisi, this was the joint reply of the Janissary dignitaries to Selim I's enthronement speech in 1512 whereby the sultan had proclaimed the rules of allegiance for the servants. The Janissaries informed the tenderfoot sultan that their loyalty was subject to government by law, not to arbitrary decisions. At the time, however, the Janissaries held an exceptional power, which they had lacked for the previous half century: the capacity to replace the ruling sultan with the prince of their choice. It did not take long for Selim I to realize the seriousness of this restraint on his power when the opposition of a dissenting group of Janissaries, upon the sultan's scolding them for creating turbulence, put this check into action: "We cannot bear such scolding," they clamored, "because there are currently eleven inheritors to the dynasty who can sit on the throne and not spare a minute on matters of government and protection."⁸⁵ The danger was immediate and the sultan, who had inherited a half-century old custom of fratricide, ordered the beheading of all other princes instantly. For another century, the relentless practice of fratricide deprived the opposition of the opportunity to restrain the ruling sultan by aligning themselves with other princes. Some three hundred years later, in 1808, Selim I's distant progeny Selim III, who by then had inherited a two-centuries-old custom of a loosely observed primogeniture, practiced since the abandonment of fratricide, neither had the power nor the will to repeat what

84 İdris-i Bidlisi, *Selim Şah-nâme*, ed. Hicabi Kırlangıç (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 99-100.

85 İdris-i Bidlisi, *Selim Şah-nâme*, 112.

Selim I did without hesitation. The Janissaries, who managed to replace Selim III with Mustafa IV, not only exercised the kind of power they had always sought, but declared it as their legitimate right in a carefully worded compact:

The sincere supporters of the sublime state since ancient times, the commanders and soldiers of the Janissary corps, with the support of and in alliance with all the noble ulema and other loyal officials among the statesmen, with the sole and pure intention of reforming the world, rose up. In accordance with the sharia and the kanun, they cut the rope of allegiance (*teba'iyyet*) from the former ruler and stretched their hands for oath of allegiance (*bey'at*) to Mustafa Han...⁸⁶

Illustrated in these episodes is the difference between a sixteenth-century ruler and his counterpart on the eve of political modernization. From the late sixteenth century on, except for the reigns of a few sultans who resisted the tide, the political power that the Ottoman ruler wielded gradually diminished. The abandonment of fratricide with the reign of Ahmed I weakened the ruling sultan's position as the sole source of legitimate political authority and enabled the ruling classes to restrict the power of individual sultans by tying their allegiance primarily to the dynasty.⁸⁷ During the next two centuries, the ruling institutions, rising as secondary structures in the state organization, grew in power, acquired privileges, and came to control career lines internally.

This countervailing function of the ruling institutions reveals a distinctive characteristic of Ottoman constitutional history: The principle machine restraining the ruler's authority, in both time and effect, was not the newly arising social classes but the very traditional ruling institutions of the Empire. These ruling institutions, founded to suit the personal rule of the Ottoman sultans, were the first to set the precedent of functioning as a check on the ruler's will. As these institutions acquired more political power and became more connected with the society at large, they increasingly conveyed the political demands of the ruled.⁸⁸ It was this precedence of the ruling institutions to function as intermediary structures between state and society that facilitated the participation of subjects in the

86 *Hüccet-i Şer'iyye*, 42-43.

87 For Janissary allegiance to the dynasty see Kafadar, *Yeniçeri-Esnaf Relations*, 70.

88 For an analysis of the relationship between the Janissaries and the shopkeepers in Istanbul see Kafadar, *Yeniçeri-Esnaf Relations*; for a brief account of the Janissaries and the ulema who established themselves as *ayans* in provinces see Inalcık, "Centralization and Decentralization."

political process. The sultans were then obliged to rule in compliance with demands from below and in alliance with powerful political factions formed among the leading representatives of the ruling institutions. What seemed according to the dynastic view of Ottoman history to be an age of weak sultans following an age of strong sultans becomes, from a constitutional perspective, nothing less than an age of “contained sultans.”

Containing Sultanic Authority: Constitutionalism in the Ottoman Empire before Modernity

Abstract ■ This study treats the advent of constitutionalist themes in the Ottoman Empire from the sixteenth through the eighteenth centuries. Modern scholarship tend to attribute the origins of Ottoman constitutionalism to nineteenth century westernization through which European models and ideas were domesticated for structural changes in government. In traditional Ottoman historiography, including the very Ottoman observers themselves, the post-sixteenth century era was often criticized as one of increased arbitrariness in government. In disagreement with these two positions, this study argues that the gradual transformation of the classical Ottoman system of the sixteenth century brought about new social formations, administrative structures, legal arrangements, and political principles of constitutional import. As a result, throughout the early modern period, the sultan’s political power gradually declined and countered by the power of newly arising groups that became part of the decision making process.

Keywords: Ayan, Constitutionalism, Fetva, Grand Vizier, Hezarfen, Hücet-i Şer’iyye, Janissary, Kanun, Max Weber, Meşveret, Ottoman, Selim I, Selim III, Sened-i İttifak, Sharia, Sultan, Ulema

Bibliography

Manuscripts

- Ârifî, ‘*Ukûd al-Jawâhir li Dhakhâ’ir al-Akhâ’ir*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, no 415.
- Birgivi Mehmed, *Dhukhr al-Mulâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no 615/8.
- Celalzâde Mustafa, *Mevâhibü’l Hallâk fi Merâtibi’l Ahlâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no 3521.
- Lütfi Paşa, *Khalâs al-Umma fi Mâ’rifa al-’A’imma*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 2877.
- Taşköprülüzâde Ahmed bin Mustafa, *Risâla fi Bayân Asrâr al-Khilâfa al-Insâniya wa al-Saltana al-Ma’nawiya*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, no 2098.

Published Works

- Akdağ, Mustafa: *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Ankara: Bilgi Yayınevi 1975.
- Aktepe, Münir: *Patrona İsyanı*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi 1958.
- Akyıldız, Ali: “Sened-i İttifak’ın İlk Tam Metni,” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2 (İstanbul 1998), s. 209-222.
- Alderson, Anthony D.: *The Structure of the Ottoman Dynasty*, Oxford: Clarendon Press 1956.
- Berkes, Niyazi: *The Development of Secularism in Turkey*, New York: Routledge 1998.
- Cook, Michael: *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- Dilâverzâde Ömer Efendi: “Çorlulu Ali Paşa,” *Zeyl-i Hadikatül-Vüzerâ*, İstanbul: Cerîde-i Havâdis Matbaası 1271, s. 10-12.
- Elhac Ahmed Ali Paşa: [n.t.], ed. and trans. into French Bistra A. Cvetkova as *Traite de Politique Ottoman*, Sofia: Bibliothéque Nationale, Cyrille et Méthode 1972.
- Findley, Carter: “Madjlis al-shūrâ,” *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., V, (Leiden 1986), pp. 1082-86.
- Fodor, Pal: “The Grand Vizieral *Telhis*: A Study in the Ottoman Central Administration 1566-1656,” *Archivum Ottomanicum*, 15 (Wiesbaden 1997), pp. 137-188.
- Friedrich, Carl Joachim: *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, Chicago: The University of Chicago Press 1963.
- Gökbilgin, M. Tayyib: “Rüstem Paşa ve Hakkındaki İthamlar,” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 8/11-12 (İstanbul 1956), s. 11-50.

- Hasan Kâfi el-Akhisarî: *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-Alem*, Mehmet İpşirli (ed.): "Hasan Kâfi el-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 10-11 (İstanbul 1979-1980), s. 239-278.
- Hezarfen Hüseyin Efendi: *Telhisü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, ed. Sevim İlgürel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1998.
- Hırzû'l-Mülûk*, in *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*, ed. Yaşar Yücel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1988.
- Hüccet-i Şer'iyye*, Kemal Beydilli (ed.): "Kabakçı İsyanı Akabinde Hazırlanan Hüccet-i Şer'iyye," *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 4 (İstanbul 2001), pp. 33-48.
- İnalçık, Halil: "Adâletnâmeler," *Belgeler*, 2/3-4 (Ankara 1965), s. 49-145.
- İnalçık, Halil: "Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law," *Archivum Ottomanicum*, 1 (Wiesbaden 1969), pp. 105-138.
- İnalçık, Halil: "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration," Thomas Naff and Roger Owen (eds.), *Studies in Eighteenth Century Islamic Society*, Carbondale: Southern Illinois University Press 1977, pp. 27-53.
- İnalçık, Halil: *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, London: Phoenix 1994.
- İnalçık, Halil: *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, 2 vols., eds. Halil İnalçık and Donald Quatert, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- İdris-i Bidlisi: *Selîm Şah-nâme*, ed. Hicabi Kırlangıç, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2001.
- Jenkins, Hester Donaldson: *Ibrahim Pasha: Grand Vizir of Suleiman the Magnificent*, New York: AMS Press 1970.
- Kafadar, Cemal: "Janissaries and Other Riffraff of Ottoman İstanbul: Rebels without a Cause?," *International Journal of Turkish Studies*, 13/1-2 (Madison 2007), pp. 113-134.
- Kafadar, Cemal: "The Question of Ottoman Decline," *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 4/1-2 (Cambridge, Mass. 1997-1998), pp. 30-76.
- Kafadar, Cemal: *Yeniçeri-Esnaf Relations: Solidarity and Conflict*, (unpubl. MA thesis) Montreal: McGill University, 1981.
- Kanunnâme-i Âl-i Osman*, Abdülkadir Özcan (ed.), "Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem için Kardeş Katli Meselesi," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 33 (İstanbul 1982), s. 7-56.
- Karal, Enver Ziya: *Osmanlı Tarihi*, vols. 5-9, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1995.
- Karal, Enver Ziya: *Selîm III'ün Hatt-ı Hümayunları*, 2 vols., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1942.

- Kavânin-i Yeniçeriyân-ı Dergâh-ı Âli*, Ahmet Akgündüz (ed.), *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri*, 9: I. Ahmed, I. Mustafa ve II. Osman Devirleri Kanunnâmeleri (1012/1603-1031/1622), İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı 1996.
- Kitâb-ı Müstetâb*, Yaşar Yücel (ed.), *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1988.
- Koçi Bey: *Koçi Bey Risâlesi*, ed. Yılmaz Kurt, Ankara: Ecdâd Yayınları 1994.
- Kunt, Metin: "Naîmâ, Köprülü, and the Grand Vezirate," *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi-Hümaniter Bilimler*, 1 (İstanbul 1973), pp. 57-63.
- Kunt, Metin: "Sadr-ı A'zam," *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., VIII (Leiden 1995), pp. 751-52.
- Küçükdağ, Yusuf: *II Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi*, İstanbul: Ak-sarayî Vakfı Yayınları 1995.
- Lütfî Paşa: *Âsafnâme*, Mübahat Kütükoğlu (ed.), *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi 1991, s. 49-99.
- Lütfî Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, ed. Âlî, İstanbul: Matbaa-i Amire 1341.
- Mardin, Şerif: "Freedom in an Ottoman Perspective," Metin Heper and Ahmet Evin (eds.), *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980's*, Berlin and New York: Walter de Gruyter 1988, pp. 23-35.
- Mehmed Halife: *Târih-i Gılmânî*, ed. Kâmil Su, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 1986.
- Mustafa Âlî: *Nushatü's-Selâtin*, ed. and trans. with notes Anreas Tietze, *Muştafâ 'Âlî's Counsel for Sultans of 1581*, 2 vols., Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1979-1982.
- Mustafa Naîmâ: *Tarih-i Naîmâ*, 6 vols., İstanbul: n.p. 1281-3.
- Salzmann, Ariel: *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to Modern State*, Leiden and Boston: Brill 2004.
- Selânikî Mustafa Efendi: *Tarih-i Selânikî*, 2 vols., ed. Mehmet İpşirli, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi 1989.
- Shaw, Stanford: *Between Old and New: The Ottoman Empire Under Selim III 1789-1807*, Cambridge: Harvard University Press 1971.
- Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebî: *Solakzâde Tarihi*, ed. Vahid Çabuk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1989.
- Taneri, Aydın: *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş Döneminde Vezîr-i A'zamlık: 1299-1453*, İzmir: Akademi Kitabevi 1997.

- Taşköprülüzâde Ahmed b. Mustafa: *Miftah as-Sa'adah wa Misbah as-Siyadah fi Mawdu'at al-Ulum*, eds. Kamil Kamil Bakry and Abdel-Wehhab Abu'l-Nur, 3 vols., Cairo: Dar el Kotob el-Hadissa 1968.
- Ullmann, Walter: *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Baltimore: Penguin Books 1965.
- Uluçay, M. Çağatay: "Koçi Bey'in Sultan İbrahim'e Takdim Ettiği Risale ve Arzları," *Zeki Velidi Togan'a Armağan*, İstanbul: Maarif Basımevi 1950-1955, s. 177-199.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: *Osmanlı Tarihi*, vols. 1-4, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1995.
- Yi, Eunjeong: *The Istanbul Guilds in the Seventeenth Century: Leverage in Changing Times*, (unpubl. Ph.D. thesis) Harvard University 2000.
- Zilfi, Madeline C.: *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica 1988.

Istanbul and Kabul in Courtly Contact: The Question of Exchange between the Ottoman Empire and Afghanistan in the Late Nineteenth Century

Faiz Ahmed*

Istanbul ve Kabil Arasında Saraylar Düzeyinde Temas: On Dokuzuncu Yüzyıl Sonlarında Osmanlı İmparatorluğu ve Afganistan Arasındaki Etkileşim Meselesi

Öz ■ 1877’de Sultan II. Abdülhamid, Afganistan’a gönderilen resmi bir Osmanlı heyetine başkanlık etmesi için İslâm âlimi ve hukukçu Ahmed Hulusi Efendi’yi seçmiştir. Kabil’de Bab-ı Âli’nin ilk resmi elçisi olmakla beraber Hulusi Efendi’nin geçmişi ve üstlendiği görevin Osmanlı diplomasisi ve dış ilişkileri haricindeki alanlardaki etkisi hakkında henüz çok az şey bilinmektedir. Makale Hulusi Efendi’nin Afganistan yolculuğu öncesindeki hayatına, üstlendiği bir dizi önemli göreve ve bunların arasında özellikle hukuk alanında bir dönüm noktası olan *Mecelle*’yi yazan seçkin komisyondaki üyeliğine biyografik bir pencere açar. Bu çalışma Osmanlı, İngiliz-Hintli ve Afgan arşivlerini kullanarak Hulusi Efendi’nin Afganistan misyonunun daha önce üzerinde durulmamış hukuki boyutlarını inceler, Osmanlı İmparatorluğu ve Afganistan’da hemen hemen aynı zamanda gerçekleşen İslâmi kanun oluşturma projesi de dahil olmak üzere gelecek için bazı muhtemel araştırma yönelimlerini ortaya koyar.

Anahtar kelimeler: Afganistan, Afganlar, Kabil, Panislamizm, Osmanlı Hukuku/Kanunu, Şeriat, Hanefî Fikhi, Kanunlaştırma, *Mecelle*

The Ameer is exceedingly intelligent, looks after the administration of his Government and his country with much diligence, knows all that passes; indeed nothing takes place that reaches not his ears. I strove to cause matters to run smooth between England and Cabul [sic]. I offered much friendly counsel. I should be speaking falsely did I say I thought the Ameer entertained unfriendly intentions towards England.

I trust all will end well.

* Brown University.

This article is dedicated to the memory of Shiraz Bhutt (1982-2013). The author would also like to thank Dr. Recep Çelik, Dr. Hamid Algar, and Hakeem Naim for their valued exchanges and conversations in the process of exploring this subject. National Archives of India (hereafter “NAI”) FD/SEC March 1878 207, 7.

— Excerpt from interview between Ahmed Hulusi Efendi, Ottoman envoy to Afghanistan, and British Indian officials following the envoy's return from Kabul in 1878.

The aim of this article is to lay the groundwork for a largely uncharted scholastic journey—a history of encounters and exchange between the Ottoman Empire and Afghanistan in the long nineteenth century. Afghanistan, while never under Ottoman suzerainty in its history, shared an increasingly warm relationship with Istanbul beginning in the late nineteenth century. As leaders of a Muslim-majority state nestled between the strategic borderlands of Iran, India, and Transoxiana, Afghan rulers (like their Ottoman counterparts) adopted the Hanafi school of Islamic law in their governance, drawing legitimacy from the Amir's upholding of societal order and justice as formalized in the application of Shari'a in exchange for obedience from the scholars. While both Afghanistan and the Ottoman Empire shared doctrinal affinities as Sunni states of the Hanafi order, resemblances begin to fade when considering the extremely distinct contexts of a highly centralized, bureaucratized, multi-religious Ottoman state spanning three continents, versus a loose confederation of Pashtun tribes headed by a royal dynasty initially in Kandahar and then Kabul. Yet precisely because their social and political contexts differ so starkly, exploring instances of encounters and exchange between the late Ottoman Empire and Afghanistan may yield valuable insights into the extent of shared processes of law, statecraft, and administration at a pivotal moment of state transformation across the region.

The article is divided into two parts. In Part I, we discuss the brief but momentous visit of the first official Ottoman envoy to Kabul, Ahmed Hulusi Efendi, in 1877-1878. In spite of the unprecedented nature of the mission, inadequate attention has been devoted to the background of the envoy and, in particular, Hulusi Efendi's credentials before his expedition to Afghanistan. This section provides a biographical window into Hulusi Efendi's life and appointment to a number of prestigious posts in the Ottoman judiciary, including the prestigious Ottoman Civil Code (*Mecelle*) drafting committee in Istanbul. In light of his remarkable but surprisingly overlooked background, the article raises questions about the legal dimensions of Hulusi Efendi's visit to Kabul, including possible links between Hanafite legal codification projects taking place in the Ottoman Empire and Afghanistan at almost exactly the same time.

In Part II, we turn to juridical developments in Afghanistan in the years immediately *after* the Ottoman mission, which I argue give us even more reason

to consider instances of exchange between the Porte and the Barakzai amirs of Kabul in the last two decades of the nineteenth century. In particular, we turn to evidence demonstrating that within five years of Hulusi Efendi's stay in Kabul, the governing regime in Afghanistan of 'Abd al-Rahman Khan was already publishing works on the modern bureaucratic and military practices of the Ottoman Empire. By virtue of these publications, we consider whether strong parallels between the legal codification projects launched by centralizing regimes in Istanbul and Kabul from the 1870s to 1890s suggest that the Ottoman Empire served as a premier model for the Afghan amir's own centralization campaign.

I. The First Ottoman Mission to Afghanistan: Hulusi Efendi in Kabul

The epic voyage of Ottoman envoy Ahmed Hulusi Efendi from Istanbul to Kabul and back in 1877-1878 has only received a modest amount of scholarly attention. A handful of scholarly works have touched upon the diplomatic and political dimensions of the Ottoman expedition to Kabul in the context of the Russo-Ottoman war of 1877-1878. Few have focused on the actual envoy who led the delegation: the late Ottoman *'alim*, Şirvanizade Seyyid Ahmed Hulusi Efendi (d. 1889).

While documentary evidence unearthed on Hulusi Efendi's conversations in Kabul is circumstantial in kind, documents on the envoy's life *before* his journey to Afghanistan shed light on unexamined aspects of this intriguing late-nineteenth century episode of Ottoman-Afghan diplomatic contact. Far from a neutral bystander in burgeoning debates about the codification of *fiqh* (Islamic jurisprudence), Hulusi Efendi's participation in the drafting of the *Mecelle* civil code, following over a decade of service in the Ottoman judicial bureaucracy, highlight the leading role he played in the Porte's state-centralization projects before his arrival in Kabul. They also raise important questions surrounding the impact of his mission to Kabul, including the role his meetings with Afghan administrators and scholars may have played in generating broader conversations in the codification of *fiqh* in Afghanistan.

While the documentary record is sketchy—leaving us with room to speculate on the exact words of conversations taking place in the Kabul court that late summer and autumn of 1877—in this section I argue that in light of Ahmed Hulusi Efendi's prolific career as a jurist, judge, and high judicial council member, it is possible, if not probable, that the late Ottoman jurist substantially impacted

brewing conversations about the codification of Islamic law with Afghan statesmen and scholars he met on his tour. This is especially the case given archival sources reveal Hulusi Efendi communicated at length not only with the Afghan Amir, but with a number of Afghan courtiers, including ‘ulama’ and officials, in Kabul.

Abdülhamid’s Gaze to the East

Beginning in the late 1870s, there are several indications that Sultan Abdülhamid II (r. 1876-1909) was reconfiguring the Porte’s foreign policy to reflect a more vigorous engagement with Muslims in Asia. First, there is the upswell in intelligence-gathering on British India, Afghanistan, and eastern Turkestan [house style? Turkistan vs. Turkestan] (central Asia) during the last two decades of the nineteenth century. With respect to the Porte’s burgeoning interest in Muslim-majority states and populations abroad, the central Ottoman Archives in Istanbul contain troves of mid-nineteenth century reports, from *Hariciye Nezareti* (Foreign Ministry) in particular, touching on the domestic affairs of Afghanistan, Iran, and eastern Turkestan. This documentary “surge” can be partially attributed to enhanced print and paper technologies. But given the more regular correspondence between the Porte and Indian Muslims during the Hamidian era, including the establishment of a consulate (*şebbenderhane*) at Bombay, to attribute the increase in reporting to enhanced print technologies alone misses the substantive boost in perceived geostrategic value of these regions to the Porte.¹

While Ottoman state records during the last quarter of the nineteenth century indicate that the Porte was taking a deeper interest in Asian affairs, the

1 A large number of these reports are declassified letters and telegrams from the Ottoman ambassador in Tehran. For example, a pair of documents from 1862 discuss Ottoman interest in a diplomatic spat and series of skirmishes between Iran and Afghanistan over the border province of Herat, see Başbakanlık Osmanlı Arşivi (hereafter, “BOA”) İ.HR 195/11056 (1279 Ra 19) and BOA İ.HR 195/11088 (1279 R 11). An Ottoman document report from the following year discusses the death of Afghan Amir Dost Muhammad Khan. BOA İ.HR 201/11443 (1280 M 13). For a sampling of documents illustrating escalating Ottoman interest in Afghan affairs during the second half of the nineteenth century, see (in chronological order) BOA İ.HR 195/11056 (1279 Ra 19); BOA İ.HR 201/11443 (1280 M 13); BOA İ.HR 257/15381 (1289 L 13); BOA İ.HR 259/15477 (1290 S 21); BOA Y.PRK.HR 1/16 (1293 Z 15); BOA İ.HR 273/16494-01 (1294 M 14); BOA HR.SYS 4/40 (1878 12 13); BOA Y.PRK.TKM 10/62 (1304 L 24); BOA Y.PRK.PT 9/99 (1312 S 10); BOA HR.HMŞ.İŞO 173/20 (1307 Ra 06).

concurrent flow of letters, telegrams, and visiting delegations of Indians and Afghans to Istanbul inform us it was not a one-way relationship. As Azmi Özcan has shown, Foreign Ministry records for the period also provide us with several examples of private correspondence between Porte officials and social and philanthropic associations (*anjumans*) founded by Muslims of India, in particular.² Private correspondence provided the Porte not only with valuable intelligence, but a key means of building stronger ties with local Muslim notables and populations beyond the official Ottoman domains. We must also add to the picture the long-standing transcontinental links between sufi orders (*tariqas*) of India, Afghanistan and Central Asia with counterparts in Iraq, Anatolia, and as far as the Balkans.³ Access to these more “grassroots” contacts and sources of information also supplemented regular reports from Ottoman consulates abroad, offering Porte officials a window into myriad aspects of local politics, economy, and the social lives of Muslims from Balkh to Bengal, and Bukhara to Bombay.

Nor did transcontinental contacts between Asian Muslims and the Porte begin with the reign of Sultan Abdülhamid II. As Özcan and Naimur Farooqi have shown, recorded examples of Indian Muslims exchanging correspondence with the Porte date back as early as the fifteenth century.⁴ Indo-Ottoman ties did

2 Azmi Özcan, *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottoman and Britain (1877-1924)* (Leiden: Brill, 1997), pp. 69-70, 96.

3 See, for example, Lale Can, “Connecting People: A Central Asian Sufi network in turn-of-the-century Istanbul,” *Modern Asian Studies* 46 (2012), pp. 373-401, 378-379; Sana Haroon, *Frontier of Faith: Islam in the Indo-Afghan Borderland* (New York: Columbia University Press, 2007); Nile Green, “Blessed Men and Tribal Politics: Notes on Political Culture in the Indo-Afghan World,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 49 (2006), pp. 344-360.

4 Naimur Rahman Farooqi, *Mughal-Ottoman Relations* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 2009), pp. 11-13. Similarly, Özcan argues there is no recorded evidence of direct relations between Indian Muslims and Ottoman Turks until the late fifteenth century. The first recorded diplomatic missions between Muslim rulers in India and the Ottoman sultans took place in 1481, between the Bahmani kings Muhammad Shah III (1453-1481) and Mahmud Shah (1482-1518) of the Deccan plateau in southern India, and Ottoman Sultans Mehmed Fatih (1451-1482) and Beyazid II (1482-1512) following the conquest of Istanbul in 1453. These early contacts consisted primarily of diplomatic courtesies, such as the exchange of letters or gifts, with no evidence of political or military alliances being concluded at this time. Özcan, *Pan-Islamism*, pp. ix-1. Of course, such phenomena were not exclusive to inter-Muslim relations. On the dynamics of Ottoman foreign relations in the early modern period, see Suraiya Farooqi, *The Ottoman Empire and the World Around It* (New York: I.B. Tauris, 2004).

not grow to be a significant and consistent factor in Ottoman foreign policy and geopolitics until the Hamidian period, however. The fact that Sultan Abdülhamid was already in the middle of a “reorientation” of Ottoman domestic and foreign policy to reflect the empire’s more “Muslim” character following the dramatic demographic shifts of the late nineteenth century have been well-documented.⁵ Having consolidated his grip on power following his defeat of the Ottoman constitutionalists and annulment of the 1876 *Kanun-ı Esasi* itself, Abdülhamid sought to identify political assets *outside* the sublime domains, seeking to bolster the Porte’s international clout vis-à-vis Russian and British powers. It is in this context that, beginning in the 1870s, the Porte began to reach out more assertively to Muslims of India, Central Asia, and Afghanistan. And it was for these reasons that following the outbreak of war with Russia in the spring of 1877, Sultan Abdülhamid dispatched an envoy to Kabul, with a concrete objective in mind: to convince the Afghan amir Sher ‘Ali Khan to make common cause with the Ottoman Empire against Czarist Russia. Together, so the plan went, the Ottomans and Afghans would open a devastating third front against Russia in the latter’s perennial Achilles’ heel: the Muslim-majority regions of Central Asia.⁶

-
- 5 On the massive demographic transformations of the late nineteenth to early twentieth century Ottoman Empire and their relationship to the Hamidian administration’s newfound stress on the “Islamic” character of Ottoman domestic and foreign policies, see Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909* (New York: I.B. Tauris, 1999).
- 6 British and Ottoman sources offer conflicting accounts on the question of the “first” Ottoman envoy to Kabul. British Raj intelligence records in the 1870s contain rumors of secret envoys and messengers shuttling between Istanbul and Kabul during the reign of Sher ‘Ali Khan (1863-1879). A cache of Indian archival documents from the mid-1870s, for example, establish the presence of a clandestine Ottoman “double agent” in Kabul by the name of “Şeyh Süleyman Efendi” years before Hulusi Efendi’s arrival in autumn 1877. NAI-FD/SEC July 1875 193-196 (“Turkish officers at Kashgar, and rumours of a Mahomedan revival”); NAI-FD/SEC March 1879 38-4 (“Secret Turkish Agent to Afghanistan”); NAI-FD/SEC December 1878 72-97 (“On Proposed Turkish Mission to Cabul”). For further discussion of this question, see Azmi Özcan, “Şeyh Süleyman Efendi Bir Double Agent mi idi?” *Tarih ve Toplum* XVII (1992), pp. 100-121. It cannot be said that Süleyman Efendi was an “ambassador” in the customary diplomatic sense of the term, however, given the clandestine nature of his visits, the obscure origins and subject-status of the envoy, and the fact the Afghan Amir did not receive the purported Ottoman agent in public darbar. Özcan, *Pan-Islamism*, 79. Ahmed Hulusi Efendi, by contrast, arrived on a well-publicized visit to Kabul, as both a subject and official representative of the Ottoman Empire. As for the financial costs of the expedition, the following document indicates that the Ottoman consulate in Bombay was

The Sultan's Envoy

The selection of Ahmed Hulusi Efendi as first ambassador to Kabul is significant for reasons that have not received sufficient scholarly attention.⁷ Before the completion of his mission, both Ottoman and British sources offer favorable portraits of the man, an indication of his respected stature in elite Ottoman circles during the late Tanzimat and early Hamidian eras. Archival reports from Istanbul, Alexandria, Diyarbekir, and Delhi—all places he would visit in 1877-1878—describe him as an erudite, devout, and well-regarded *'alim*. “Well spoken of” by both Porte and Palace, he enjoyed a distinguished rank in the upper echelons of Istanbul's *ilmiye*, the Ottoman scholarly class.⁸

Şirvanizade Seyyid Ahmed Hulusi Efendi, was born in the first half of the nineteenth century in the northeastern Anatolian town of Amasya.⁹ Hailing from

responsible for footing the mission's expenses. NAI-FD/SEC March 1878 213 (“Grant of Rs. 2,000 to Turkish Consul-General, Bombay, for services rendered to the Turkish mission”).

- 7 Dwight Lee, Cavid Baysun, and Mehmet Saray produced the first major studies on the 1877-1878 Ottoman mission to Afghanistan. These works have largely overlooked the legal background of the envoy, however, to focus on the political and diplomatic dimensions of the mission in the context of the Russo-Ottoman war. Dwight Lee, “A Turkish Mission to Afghanistan, 1877,” *The Journal of Modern History* 13 (1941), pp. 335-356; M. Cavid Baysun, “Şirvanizade Ahmed Hulusi Efendi'nin Efganistan Elçiliğine Aid Vesikalar,” *Tarih Dergisi (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi)*, IV (1952), pp. 147-158; Mehmet Saray, *Türk-Afgan Münasebetleri* (İstanbul: Veli Yayınları, 1984).
- 8 NAI-FD/SEC March 1878 6-63 (“Deputation of a Turkish Envoy to Afghanistan; Object of mission; Instructions by Secretary of State regarding reception, &c; Instructions by Turkish Government to Envoy”). Two weeks later, Layard again wrote to the to Earl of Derby, on June 29, 1877, stating, “[The Sultan] has now named as his envoy Ahmed Khouloussi Efendi, a brother of the late Grand Vizier, Shirvanzadeh Mehemet Rushdi Pasha, of whom I hear a very favorable account. He is a Roziasker, a high dignity amongst the 'ulama', and one commanding influence with Mahometans.” NAI-FD/SEC March 1878, pp. 6-63.
- 9 Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani, I. Cild* (İstanbul: Matba'-i 'âmire, 1890), p. 307. Ahmed Hulusi Efendi's venerated ancestry was also noted by Colonel Disbrowe's aforementioned report of his October 29, 1877, which includes a conversation with the Ottoman envoy, where Hulusi Efendi described his father's highly regarded status as “a Cazi and a Syud,” which “entitled me to respect and added to my influence.” NAI-FD/SEC March 1878 207 (“Diary of the Turkish Envoy's journey from Bombay to, and from, the British frontier”), 7. See also, Ebül'ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa* (İstanbul: T.C. Mardin Valiliği, 2011), pp. 202-203; Ahmed

an eminent scholarly family, he was also the brother of former Grand Vizier, Mehmed Rüşdü Paşa. After completing his formal studies, Hulusi Efendi scaled the ranks of the Ottoman scholarly class with prodigious success, beginning with an 1849 appointment as *kadı* to the Aydos district of Istanbul.¹⁰ In May 1867, after serving in a number of judicial posts as a state-employed judge, he was promoted as *kadı* of Istanbul's prestigious district of Galata.¹¹ The very next year he was appointed to a judgeship in the holy city of Mecca.¹² Soon thereafter, Ahmed Hulusi Efendi reached the pinnacle of the Ottoman judicial hierarchy with an appointment to the eminent rank of *kazasker* of Anatolia, arguably among the five most powerful juridical positions in the entire empire, and subordinate only to the *kazasker* of Rumelia and the Ottoman Shaykh ül-Islam.¹³ In the same year, Hulusi Efendi was recognized by the Ottoman sultan with an honorary medal for his outstanding judicial service to the state.¹⁴

Hulusi Efendi's most prestigious appointment in the Ottoman juridical field was still to come, however. In 1869, the powerful Ottoman administrator, President of the Council of Judicial Ordinances, and later Minister of Justice Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) personally selected Hulusi Efendi to be one of the fifteen jurists to participate in the historic compilation of the Ottoman Civil Code (*Mecelle-i Ahkam-ı Adliye*).¹⁵ It would not be an exaggeration to describe the

Şimşirgil and Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul: Adem Eğitim Kültür ve Sosyal Hizmetler Derneği İktisadi İşletmesi, 2008), p. 53.

10 Süreyya, p. 307; BOA A.MKT.DV 14/26 (1265 C 28).

11 Süreyya, p. 307; Mardin, pp. 202-203; Şimşirgil and Ekinci, p. 53.

12 Süreyya, p. 307; Mardin, pp. 202-203.

13 Mardin, pp. 202-203; Şimşirgil and Ekinci, p. 53. In addition to his judicial duties, Hulusi Efendi continued to engage in supplementary scholarly activities including teaching. A BOA record from 1867 refers to the hiring of Ahmed Hulusi Efendi as a tutor for two women, likely from one of Istanbul's elite families, if not the Palace itself. BOA MVL 545/36 (1284 Ca 11).

14 BOA İ.DH 566/39435 (1284 Ca 13). I did not find an employment profile for Hulusi Efendi in the Ottoman Sicill-i Umumi (*Sicil-i Ahval*) employment profiles. An employment profile for his son Mehmed Cemali Bey, however, can be found in BOA DH.SAİDd 55/95 (1284 Z 29) ("Mehmed Cemali Bey; 1284 İstanbul doğumlu, Şirvanizade Ahmed Hulusi Efendi'nin oğlu"). For additional, albeit scanty, biographical details on Hulusi Efendi, see Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi, III. Cilt* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1950), p. 438; Şimşirgil and Ekinci, p. 53; Mardin, p. 202-203.

15 For Hulusi Efendi's participation on the Mecelle commission, see Şimşirgil and Ekinci, p. 53, Ekrem B. Ekinci, "Hukuk Tarihimizin Abide Eseri: Mecelle," *Tarih ve Medeniyet*

Mecelle as *the* most famous codification of Islamic law in modern history. The sixteen-volume text continues to be highly revered and studied (if not implemented) in juridical institutions and colleges of law throughout the Islamicate world today.¹⁶ Significantly, Hulusi Efendi's role in the compilation of the *Mecelle* was not a marginal one; he served on the drafting committee from the launch of the codification project in 1869 until its completion in 1876.¹⁷ The Ottoman *'alim* participated in the preparation of all the sixteen volumes of the Civil Code, containing 1851 articles, with the exception of the sixth and eight volumes. As for the thirteenth book, *Kitabül-İkrar* ("Admissions"), Hulusi Efendi's influence was described as preponderant.¹⁸

Journey to Afghanistan

Already one of the most eminent jurists in the nineteenth century Ottoman Empire, Ahmed Hulusi Efendi's remarkable career was about to take another turn, but in a direction few likely expected. In the spring of 1877, Sultan Abdülhamid

38 (1997), pp. 54-56; Mardin, p. 202-203; and Hulusi Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri," *Ahmed Cevdet Paşa Semineri 27 – 28 Mayıs 1985*, haz. Mübahat Kütükoğlu (İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986), p. 72-73. In spite of its later fame, it is also worth mentioning that at the time of its production the *Mecelle* compilation was a source of controversy among Ottoman *'ulama'*, and in some important ways, has remained ever since.

16 This is particularly the case in Muslim-majority societies predominantly adhering to the Hanafi school, such as India and Pakistan, Afghanistan, and Turkey, but also in international scholastic environments (such as al-Azhar in Egypt) where Islamic legal pluralism is the norm rather than exception.

17 Mardin, p. 53.

18 Şimşirgil and Ekinci, pp. 53, 57. For a sample BOA record illustrating Hulusi Efendi's service on the *Mecelle* drafting commission, including records affixed with his signature and/or seal, see BOA İ.DUİT 91/37 (1293 Ş 13); BOA İ.DUİT 91/40 (1296 Ca 20); BOA İ.DUİT 91/52 (1293 S 06). For a particularly striking original copy of the Book on Admissions (*İkrar*), the first page of which is embellished with gold-trimmed borders, and Hulusi Efendi's seal affixed to a cover sheet, see BOA İ.DUİT 91/30 (1288 Z 24). For honors he received from the Ottoman state in this regard, see BOA A.MKT.MHM 447/11 (1289 Z 08); BOA A.MKT.MHM 447/46 (1289 Z 17). For an illustration of how seals of Ahmed Hulusi Efendi on aforementioned *Mecelle* documents match identically with those of documents from the 1877-1878 mission to Kabul, compare the aforementioned documents with Hulusi Efendi's personal seals affixed to the end of letters in BOA İ.HR 276/16873 (1295 C 05) and BOA İ.HR 335/21534 (1295 C 21).

II appointed Hulusi Efendi to lead the Porte's first official Ottoman delegation to Afghanistan.¹⁹ The delegation first departed by sea for Alexandria, Egypt, where they were hosted by Khedive Ismail, after which they departed again by ship through the Suez canal to Aden, Yemen. By early August, Hulusi Efendi and his delegation reached the south Indian sea-port of Bombay.

On August 11, 1877, the day after a rapturous reception was accorded to the Ottoman delegation at Bombay, Hulusi Efendi and his colleagues had departed the city. Likely still exhausted following the journey from Aden, Yemen, the group now forged on through the Indian interior en route to the subcontinent's ancient gateway to Afghanistan and central Asia, the Khyber Pass. Beneath the surface of British policy vis-à-vis the mission lay a deep sense of misgiving among Raj officials about its potentially volatile effects with regard to India's substantial Muslim population. Still haunted by the trauma of the British Empire's largest rebellion, the Indian Mutiny of 1857, British officials escorting the delegation were under strict orders to stay clear of all "Mussulman concentrations," and to be vigilant for

19 Ottoman, British, and Indian sources also tell us about the few other members who accompanied the mission. We know, for example, that a mixed group of Ottoman subjects and Afghans accompanied Hulusi Efendi to Kabul. According to one file in the Indian national archives, the members and positions of the Hulusi Efendi Mission to Kabul included: (1) Seyyid Ahmad Hulusi Efendi, Envoy; (2) Husayn Efendi, Consul-General at Bombay; (3) Ahmed Mundi Efendi, Consul; (4) Bala Efendi, Private Secretary; and (5) Wahim Efendi, Accountant and Treasurer. We also know from their own published memoirs that journalists Ahmed Hamdi Efendi and Ahmed Bahai Efendi accompanied the mission. See Ahmed Hamdi, *Hindistan, Svat ve Afganistan Seyahatnamesi* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1300) and M. Cavid Baysun, "Şirvanizade Ahmed Hulusi Efendi'nin Efganistan Elçiliğine Aid Vesikalar," *Tarih Dergisi (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi)* IV (1952): 147-158. For British perspectives, there are three main primary sources on the 1877-78 Ottoman mission to Kabul of Hulusi Efendi. They are split between the Indian National Archives in Delhi and the India Office Records in London and include: NAI-FD/SEC March 1878 208-209 ("Further information regarding the proceedings of the Turkish Mission to Kabul"), NAI-FD/GNL/B December 1913 44-47 ("Report regarding certain papers of the late Sir A.H. Layard connected with the Turkish mission to Kabul, 1877"), and India Office Records, London, United Kingdom, ORB.30 5502 ("Confidential Precis of the Principal Correspondence &c. Showing the Policy and Relations of the British Government Toward Afghanistan, April 1872-May 1879"). The latter contains documents and translations of reports on Hulusi Efendi's mission and is currently housed in the India Office Records at the British Library of London.

any signs of Pan-Islamic “firebrands,” “mutineers”, and “intrigue.”²⁰ After a long and arduous journey through the Indian hinterlands, northwest Indian frontier, and finally, Khyber Pass, Hulusi Efendi and his companions finally reached Kabul on September 8, 1877.²¹

An Ottoman ‘Alim in the Kabul Court

Both Ottoman and British sources describe the historic meeting between the Afghan Amir Sher ‘Ali Khan and Ottoman envoy Hulusi Efendi as a warm

20 For these exact reasons, even before Hulusi Efendi stepped foot on Indian soil, the British Secretary of State to the Government of India wrote in a memo to Calcutta earlier that summer, “I need hardly call your attention to the probability that, if the envoy is permitted to remain in any of the towns where a powerful Mussulman population exists, popular demonstrations will result, which may involve hazard to the public peace as well as be likely to give a false impression of the intentions of Her Majesty’s Government. Your Excellency will best avoid this danger by arranging that the envoy should rest at places where the Mussulman element is not predominant in the population.” NAI-FD/SEC March 1878 6-63. A similar message was conveyed in the The Government of India’s memo from August 1877 to those responsible for the envoy’s sojourn in India, stating that “Every care was to be exercised, consistent with politeness, to render the Envoy’s stay in Bombay, and other populaous Mahomedan cities, as brief as possible, and His Excellency’s journey through British territory quiet and unostentatious.” NAI-FD/SEC March 1878 207, 1. Needless to say, the failure to take these warnings seriously resulted in all the more embarrassment for British officials receiving the Ottoman delegation in Bombay.

21 NAI-FD/SEC 1878 70-145; NAI-FD/SEC March 1878 191-201 (“Gratification of the Sultan with the reception accorded to his Envoy to Afghanistan on his passage through India”). The central Ottoman archives also contain a rich file of letters and notes dispatched by Hulusi Efendi concerning his mission’s progress, from a conversation with Khedive Ismail of Egypt in Alexandria to the delegation’s arrival in Bombay, to Hulusi Efendi’s interactions with Amir Sher ‘Ali and his court in Kabul. These letters and primary sources in the BOA provide more textured details of the events in Kabul than what he reported to the British. The largest and richest file on the Hulusi Efendi mission to Kabul can be found in BOA Y.A.HUS 159/14 (1294 § 01). The other main files in the Ottoman central archives, including additional despatches from Hulusi Efendi to Istanbul, are found in BOA İ.HR 276/16873 (1295 C 05) and BOA İ.HR 335/21534 (1295 C 21). The latter includes original stamps, envelopes, and cover letters used for correspondence between Hulusi Efendi and the Porte, mailed via Peshawar and Bombay. These sources have been closely examined by Azmi Özcan and Dwight Lee in the aforementioned studies, but largely focus on state-to-state diplomacy and “foreign relations” approaches, rather than questions of legal or administrative exchange.

and cordial exchange.²² While we do not have transcripts of conversations, we do know that Hulusi Efendi met with leading members of the Afghan ‘ulama’ in the court of Amir Sher Ali.²³ We also know that in addition to individual conversations between the Sultan’s envoy and the Afghan amir, a series of letters were also exchanged between the two Muslim sovereigns—constituting another means of familiarizing the Afghan Amir with recent developments in the Ottoman domains.²⁴ Most significant of all, however, are the comments of British informants above which indicate that Hulusi Efendi was largely unrestricted in his movement in Kabul, especially during the latter stages of their roughly three-week stay in the city. In contrast to the relative suspicion most foreign visitors were subject to while visiting Kabul, towards the end of his stay Hulusi Efendi was granted a virtual *carte blanche* to meet the Afghan ‘ulama’, courtiers, and other Kabul elites.²⁵

22 On his reception in Kabul, the Ottoman envoy Ahmed Hulusi Efendi is reported to have said to Disbrowe, “I was treated in Cabul with great respect. The Ameer commanded that due honor and courtesy should be extended to me. His Highness received me most amicably....The Khyberes acknowledge the Ameer’s authority and paid me every respect in the press.” NAI-FD/SEC March 1878 207, 7. The same report narrates that the meeting began with an offering of gifts on behalf of the Ottoman Sultan, including a sacred hair from the Prophet’s beard (*mu-i mubarak*), a symbolic act of solidarity which was reported to have above all “much pleased” the Afghan Amir.

23 For an alleged verbatim transcript of some of the conversations between the envoy and the Amir, see NAI-FD/SEC/March 1878 208-209 (“Further information not contained in the diary regarding the proceedings of the Turkish Mission to Cabul”). However, not being corroborated by other sources, it is difficult to ascertain the accuracy of these reports, which were often merely passed on from memory by British informants present in the Kabul court, quite possibly long after the actual events had transpired. We must also keep in mind the probability such reports could have been produced with an intention to please superiors in Calcutta, London, or even Istanbul.

24 NAI-FD/SEC September 1878 48-49 (“Mitchell’s Abstract. Texts of letters between Amir Sher ‘Ali and Sultan of Turkey”). According to Disbrowe’s summary of the encounter cited in the opening epigraph, Hulusi Efendi is also reportedly to have said, Turkey has derived no material advantages from my mission. The Russian Envoy at Cabul is not admitted by the Ameer to an audience because the Ameer has no answer to give him. I am the bearer of three letters to the Porte, one to the Sultan, one to the *Sadr-e Azim*, and one to the *Shaykh ool Islam*. The three letters were all sealed and their contents were not made known to me.
NAI-FD/SEC March 1878 207, 7.

25 See, by contrast, the memoir of Joseph Harlan, the first American in Afghanistan and visitor to the court of Amir Dost Muhammad Khan in 1838. Ben Macintyre, *The Man who Would be King: The First American in Afghanistan* (New York: Farrar, Strous, and

In light of these circumstances, we should ask: is it possible, if not probable, that Hulusi Efendi discussed his participation in the *Mecelle* codification project with the Afghan and Indian ‘ulama’—a project he had devoted nearly the entire past decade of his life to?²⁶

True, the dearth of concrete evidence of collaboration from this encounter seems to render any legal dimensions of Hulusi Efendi’s encounters in Afghanistan too obscure, and potential links between codification projects in the Ottoman and Afghan domains too tenuous to be conclusive of substantive *exchange* taking place. In short, more evidence is needed to confirm whether any exchange actually took place during the encounter between the Ottoman envoy and members of the Afghan Amir’s government and scholarly classes. Nevertheless, what I seek to highlight here is that by emphasizing questions of the potential Afghan alliance with the Porte in the Russo-Ottoman war of 1877-1878, historians have tended to focus on this historic encounter between the two Muslim sovereigns in strictly militaristic and “*pax Islamica*” geopolitical terms.

As an elite Ottoman Islamic jurist, judge, and member of the *Mecelle* codification commission, one aspect of this official 1877-1878 encounter between the Ottoman and Afghan royal courts that has not been sufficiently examined is the juridical impact of Hulusi Efendi’s landmark meeting with the Afghan Amir and ‘ulama’ of Kabul. Though we have precious little documentation of the exact content of conversations between Hulusi Efendi and the Afghan ‘ulama’, we know that they took place immediately following his seven-year participation in the most renowned codification of Islamic law in modern history. In light of this background, it seems possible, if not probable, that the topic of the Ottoman *Mecelle*, the Ottoman Constitution of 1876, or other momentous judicial projects taking place in the Sultan’s domains would have surfaced in conversations between the two groups of Muslim scholars and statesmen. British sources lend some support to this theory. After describing the “failure” of the mission to convince the

Giroux, 2004). For a very different era, see also the memoir of Roland Wild (1932), who visited Kabul during the Aman-Allah era (1919-1929). Roland Wild, *Amanullah: Ex-King of Afghanistan* (London: Hurst & Blackett, 1932).

26 A similar question arises with regard to the watershed Ottoman *Kanun-ı Esasi* of 1876 for that matter, arguably the first modern constitution in the Islamic world, and which was adopted just months before Hulusi Efendi’s departure from Istanbul. As a restriction on the authority of the Sultan, however, there are reasons to believe a discussion of Ottoman constitutionalism would not have been as favorable to the ears of Amir Sher ‘Ali as a codification of Hanafi *fiqh* on less overtly political matters.

Afghan Amir to join the war effort, it proceeds to describe Hulusi Efendi's ties of solidarity formed with the "many friends" he made in Kabul.²⁷

There are some reasons to suggest, therefore, that Hulusi Efendi's intermingling with the 'ulama' of Kabul contributed to new kinds of conversations in Afghanistan, such as Islamic legal modernism, in which the codification of Islamic law (or *fiqh*), particularly the Hanafi school of jurisprudence, played a central role. That the earliest projects in the codification of Hanafi *fiqh* in Afghanistan begins almost immediately after the Ottoman mission to Kabul lends support to this theory.²⁸

Still, the dearth of concrete evidence proving collaboration from this encounter seems to render any legal dimensions of Hulusi Efendi's encounters in Afghanistan too obscure, and potential links between codification projects in the Ottoman and Afghan domains too tenuous, to be conclusive of substantive exchange taking place. After all, meetings do not necessarily entail "influence," and we do not have indisputable "proof" of Hulusi Efendi himself influencing the Afghan Amir or his courtiers in juridical matters (or *vice versa*; i.e., the Ottoman envoy bringing lessons from his Afghan experience back to the Porte for implementation, for we cannot assume "influence" is ever unidirectional). For stronger signs of Ottoman influence in the Afghan court during the late nineteenth century, we must turn to the *aftermath* of the Porte's 1877-1878 mission to Kabul. In Part II, therefore, we examine juridical developments in Afghanistan during the reign of Amir 'Abd al-Rahman (1880-1901), which I argue give us even more reason to consider the possibility of exchange between the Porte and the Barakzai amirs of Kabul in the last two decades of the nineteenth century. While Hulusi Efendi departed Kabul for Istanbul in 1878, it is to the legacy of codification projects in Afghanistan immediately after the Ottoman scholar's expedition to Kabul, that we turn to now.

27 NAI-FD/SEC May 1879 171-173 ("Ahmed Kholoussi Efendi's Mission to Amir Sheyre Ali").

28 For an overview of the codification projects launched by Amir 'Abd al-Rahman, see M. Hasan Kawun Kakar, *Government and Society in Afghanistan: The Reign of Amir Abd al-Rahman Khan* (Austin: University of Texas Press, 1979); Ashraf Ghani, "Islam and State-Building in a Tribal Society: Afghanistan 1880-1901" *Modern Asian Studies* 12 (1978), pp. 269-284; and Ashraf Ghani, "Disputes in a Court of Sharia, Kunar Valley, Afghanistan: 1895-1890," *International Journal of Middle Eastern Studies* 15 (1983), pp. 353-367. For nascent evidence of inspiration from the Ottoman Empire and Qajar Iran, see Amin Tarzi, "The Judicial State: Evolution and Centralization of the Courts in Afghanistan, 1883-1896," Ph.D. Diss. (New York University, Department of Middle East Studies, 2003), pp. 277, 328-330.

II. State-building under Amir ‘Abd al-Rahman Khan: Ottoman Inspirations?

In November 1878, Britain declared war on Afghanistan, citing Russian infiltration of the Kabul court as the *casus belli* [?]. In the months that followed, the British Raj’s imperial army—using a majority of Indian soldiers—won a number of decisive battles against a disorganized and splintered Afghan resistance in the northwest Indian frontier and southern Afghanistan. By 1879, Amir Sher ‘Ali, the Afghan monarch whom the Porte dispatched the prominent Ottoman Islamic scholar Ahmed Hulusi Efendi as an envoy to in an effort to build a Pan-Islamic entente, abdicated in the face of turmoil initiated by mounting British intervention in the frontier, and ever-present threat to his life and throne. In the power struggle that ensued in 1879-1880, a new amir assumed the Afghan throne. ‘Abd al-Rahman Khan (r. 1880-1901), who would eventually earn the title of “Iron Amir” by Afghan historians and folk tales alike, proceeded to launch the most ambitious modern state-building project in Afghanistan’s history. Over the course of two decades, ‘Abd al-Rahman brutally consolidated his writ over the then-recognized territory of Afghanistan through an extended process of military conquest and “internal imperialism” that included the violent repressions of over one hundred tribal rebellions.²⁹

In this section, we explore how the new amir in Kabul, ‘Abd al-Rahman Khan (r. 1880-1901), began a relentless search for the administrative hardware and expertise to govern his country with an iron-fist. While a small coterie of British and Russian experts enjoyed a presence in the Iron Amir’s court, less attention has been accorded to the Ottoman Empire as his model for a modern Muslim state *par excellence*. My goal here is to augment the work of historians and anthropologists M. Hasan Kakar, Ashraf Ghani, and Amin Tarzi on the ‘Abd al-Rahman era by highlighting the understudied Ottoman role in the Iron Amir’s centralization campaign in Afghanistan during the last two decades of the nineteenth century.³⁰

29 Daniel Balland, “Afghanistan x. Political History,” *Encyclopaedia Iranica*, Vol. I, Fasc. 5 (1983), pp. 547-558. Louis Dupree famously dubbed the Iron Amir’s centralization campaign as “internal imperialism”, a series of wars to crush tribal recalcitrants and incorporate them into a new centralized state system. Louis Dupree, *Afghanistan* (Princeton: Princeton University Press, 1980), p. xix.

30 The most rigorous works devoted to the ‘Abd al-Rahman era in English are Kakar’s *Government and Society in Afghanistan* (1979) and Amin Tarzi’s aforementioned 2003 dissertation. Ashraf Ghani’s aforementioned articles are also noteworthy for their utilization of rare provincial court records during the ‘Abd al-Rahman era. In light of

Building upon the contributions of these scholars and my own research in regional archives, I seek to uncover traces of Ottoman influence in the court of Amir ‘Abd al-Rahman in Kabul.

Amir ‘Abd al-Rahman and the Campaign for a Unitary Afghanistan

Historians are in general agreement that the first government in Afghanistan to have established a centralized writ of authority across a formally demarcated and internationally-recognized territory was that of Amir ‘Abd al-Rahman Khan (1880-1901).³¹ The generally offered reasoning is that it was not until the reign of ‘Abd al-Rahman—the “Iron Amir” as historians are apt to remember him—that firm borders were established and ratified by treaty, the first country-wide codifications of law were promulgated, and a sophisticated network of national courts were instituted throughout the country. As Daniel Balland has summarized,

‘Abd al-Rahman also introduced innovations in the social and economic spheres... Internal exchange benefited from a campaign against highwaymen and an ambitious policy of constructing strategic roads, bridges, and caravanserais. A state monopoly extended meddlesome control over a large part of the country’s internal and external commerce. European industrial technology made a debut when the amir personally recruited English and Indian specialists to construct and direct a whole range of small civil and military industries.³²

its recent discoveries, I will pay special attention to Amin Tarzi’s work in this section of the article.

31 These are precisely the central arguments of works focused on the “Iron Amir” eras, most notably by Kakar, Ghani, and Tarzi in the aforementioned works. This point is also generally assumed in the more general survey works on Afghanistan. See, for example, Amin Saikal, *Modern Afghanistan: A History of Struggle and Survival* (London: I.B. Tauris, 2006), p. 35; Thomas Barfield, *Afghanistan: A Cultural and Political History* (Princeton: Princeton University Press, 2010), pp. 151, 159.

32 Balland, pp. 547-58. It is worth mentioning that praising the amir’s establishment of modern nation-state features in Afghanistan, including internationally-recognized boundaries, maps, as well as a more regular taxation and conscription base, tends to marginalize the extreme brutality with which the “Iron Amir” employed in achieving these goals. The extreme brutality, indeed state terrorism, employed by the “Iron Amir” are consistent themes in each of the aforementioned works on the autocrat’s two-decade reign, particularly with regard to the Hazarachs and other non-Pashtun minorities, though he hardly spared recalcitrants among his own ethnic group from torture, forced displacement, and execution. For a summary of atrocities in this regard,

As for Afghanistan's earlier administrative and judicial history, Hasan Kakar, Christine Noelle, and Asta Oelsen have provided the only academic studies in a western language on the legal and administrative systems of Afghanistan before the Iron Amir. Among the rare sources from this period, in a western language at least, are the books and notes of Scottish statesman and historian Mountstuart Elphinstone (1779-1859), who was appointed as the first British envoy to the Kabul court in 1808. In Elphinstone's classic travel log of early nineteenth century Afghanistan, he famously provided the following description of law in the "Kingdom of Cabul," as the British Raj referred to the ruling Afghan Durrani dynasty.

[The] general law of the kingdom is that of Mahomet, which is adopted in civil actions in the Ooloosses [Afghan interior and nomadic tribes] also; but their peculiar code, and the only one applied in their *internal* administration of criminal justice, is the Pooshtoonwulle, or usage of the Afghauns; a rude system of customary law, founded on principles such a one would suppose to have prevailed before the institution of civil government.³³

We have in Elphinstone's observations, therefore, a description of highly localized, "pre-centralized" Islamic legal principles intertwining with Pashtun social norms in Afghanistan. This synthesis between uncodified Islamic law, or *fiqh*, and local customary law, is said to have characterized "Afghan law" in the rural and tribally-administered majority population of the country from the establishment of the Durrani Afghan empire by Ahmad Shah in 1747 until 'Abd al-Rahman's top-down "Islamicization" campaign in the last two decades of the nineteenth century. Apart from these scattered snapshots such as Elphinstone's diaries, however, no systematic study has been carried out of law and administration during the amirates preceding 'Abd al-Rahman. A major reason for this gap in the historiography is the lack of primary sources that would give us a window into social life in the era, let alone government sources. For this reason, historians and observers

see Barfield, "146-158 and Saikal", pp. 36-39. In a parallel with the Hamidian regime in Istanbul, we should also note the reign of 'Abd al-Rahman witnessed an expansive network of spying and intelligence gathering by the central government.

33 Mountstuart Elphinstone, *An Account of the Kingdom of Cabul and its Dependencies in Persia, Tartary, and India* (London: Richard Bentley, 1839), p. 138. See also Christina Noelle, *State and Tribe in Nineteenth Century Afghanistan: The Reign of Amir Dost Muhammad Khan, 1826-1863* (London: Curzon Press, 1997), pp. 469-75.

have often made the mistake of assuming that no legal system existed in Afghanistan before the reign of ‘Abd al-Rahman Khan.³⁴

What is undisputed among historians, however, is that by the mid-1890s, the “Iron Amir” had established Afghanistan’s national borders largely as they are today through a series of agreements with the British Raj. Most famously, this included the Durand Agreement of 1893, creating one of the world’s most contentious, and porous, borders in form of the Indo-Afghan Durand Line. Following the settling of his kingdom’s borders, Amir ‘Abd al-Rahman focused his energies on extending his writ of authority throughout the newly redefined territory. By 1896, after a decade and a half of brutal repression and state terror, ‘Abd al-Rahman had succeeded in bringing all regions of Afghanistan under the mandate of his central authority in Kabul.³⁵

Perhaps the greatest symbol of the Iron Amir’s achievement of consolidating his authority over a unitary state is symbolized in the first recorded official map of Afghanistan, produced by the amir’s government in 1898. The map served as a supreme representation of state authority extending to previously autonomous regions of Afghanistan, areas that historically governed their own affairs independent of Kabul. By including these areas as now “provinces” of the country, the map also signaled the extension of uniform laws to the entirety of the population, not to mention reaping the additional benefits of taxation and conscription.³⁶ The map, illustrated with captions, was accompanied by a personalized message from Amir ‘Abd al-Rahman that was then read out aloud in numerous cities and towns throughout Afghanistan. As historical anthropologist David Edwards has observed, given that over ninety percent of the population was illiterate, it was the image on the document that mattered.³⁷

34 Christina Noelle’s work on the Amir Dost Muhammad Khan era (1826-1863) would be a rare exception addressing this historiographical gap.

35 A contentious process that included most famously the Durand Agreement of 1893, the demarcation of Afghanistan’s borders began with recognition by its surrounding neighbors: British India to the east and south, Persia to the west, and Czarist Russia to the north. Tarzi, pp. 62, 306; Saikal, pp. 36-37.

36 Tarzi, p. 103.

37 A copy of the landmark map is included in David B. Edwards, *Heroes of the Age: Moral Faultlines on the Afghan Frontier* (Berkeley: University of California Press, 1996), pp. 79-84. The map was accompanied with a text read aloud in public squares of major towns.

Internally, one of the first attempts to establish a country-wide division of provinces and districts was the streamlined manual for governors, *Kitabchah-i Hukumati* (The Book of Government) printed during the middle of ‘Abd al-Rahman’s reign. *Kitabchah-i Hukumati* was of the first government publications that fixed the number of Afghan provinces at five: Turkestan, Qataghan and Badakhshan, Kabul, Qandahar and Herat.³⁸ New Ottoman maps of Afghanistan also emerge in the records of the central Ottoman administration for this period. The particularly “new” aspects of these maps was the inclusion of the lesser known northern areas along the northern border with Turkestan.³⁹ While Amir ‘Abd al-Rahman had succeeded in demarcating the external boundaries of the country, and devising provincial demarcations on paper, establishing central government control over everyday administration outside of Kabul proved to be a far more long-term and thorny project in practice.

The works of Ashraf Ghani and Amin Tarzi go the farthest in examining the foundational state institutions—in the capital and local provincial level—which Amir ‘Abd al-Rahman established in building the national state of Afghanistan.⁴⁰ Ashraf Ghani’s study stand apart as the first and only study to access provincial court records in Afghanistan of the late nineteenth century as a window into Amir ‘Abd al-Rahman’s centralization campaign through law. He argues that for ‘Abd al-Rahman, Islam was not just the religion of the vast majority of Afghans, but the fulcrum upon which he would simultaneously propel, impose, and negotiate his state centralization agenda. For the first time ever, according to Ghani, an Afghan ruler imposed the Shari‘a as the supreme law of the land over and above what he argues are competing legal systems, namely the pluralistic tribal customs of Afghanistan’s diverse ethno-linguistic groups and tribes (or “arbitrary” whims of local district governors and strongmen), throughout the territory of Afghanistan. Ghani shows that a primary means of achieving this goal were the institution of uniform courts and codes across the social and cultural patchwork of the country.⁴¹

38 Tarzi, pp. 126-127.

39 Notably, Ottoman maps of Afghanistan from this period continue to refer to “Afghan tribes” as well, rather than a single nation-state of Afghanistan. See, e.g., BOA Y.PRK. TKM 26/7 (1310 M 10) (“Afganistan, Türkistan, Buhara bölgelerinin haritaları ve ayaklanan Afgan kabilelerine dair malumat”).

40 Here, Tarzi rightly notes that historians of the era have been overly focused on the amir’s “authoritarian personality...rather than on the result of his actions.” Ibid., p. 15.

41 Ghani, “Islam and State-Building,” pp. 269-284; Ghani, “Disputes in a Court of Sharia,” pp. 353-367. See also the informative review of Ghani’s work in Tarzi, p. 17.

As both Ghani and Tarzi argue, Amir ‘Abd al-Rahman primarily used Islam—and Islamic law specifically—to justify and implement his centralization and state-building program. In this regard ‘Abd al-Rahman’s vision for a consolidated administrative structure that reached uniformly and deeply into Afghan provincial society correlates to Weberian theories of modern state formation—in particular, the transition from “patriarchal and patrimonial” notions of rule to a “technical and effective bureaucratic system,” with “rational” or “legal” authority replacing “traditional authority” in the process.

Amin Tarzi’s breakthrough study accesses Russian, Uzbek, and Afghan archival records from the 1880s and 1890s to provide a detailed “blueprint” of Amir ‘Abd al-Rahman’s internal conquest of Afghanistan beginning with his exile in Central Asia. Utilizing unexamined royal decrees (*firman*s), autobiographical notes, administrative law codes, and secret correspondence with local administrators in Khost and Kuhdaman provinces, Tarzi argues that a key pillar of Tarzi’s ‘Abd al-Rahman’s centralization campaign were a series of legal and administrative codes through which he sought to introduce greater efficiency, surveillance, and streamlining of the government machinery to an unprecedented scale in Afghanistan. Having introduced the broadest achievements of ‘Abd al-Rahman’s centralization and state-building campaign, we now turn to a more specific question surrounding the emergence of these codes: their potential sources of inspiration.

A Westward Gaze... to Istanbul?

During ‘Abd al-Rahman’s reign, a formalization of Ottoman-Afghan ties were largely obstructed in light of treaties with the British relegating Afghanistan’s foreign affairs to the jurisdiction of the Raj. After the 1877-1878 Hulusi Efendi mission to Kabul, the British were especially wary of growing ties that might escalate into “pan-Islamic intrigue”, such that could instigate Indian Muslims to revolt or make common cause with Afghan coreligionists. As recently unearthed evidence will show, British restrictions on Afghanistan’s foreign affairs did not prevent Amir ‘Abd al-Rahman from modeling many of his reforms on Ottoman state practice, however, with or without official ties to the Porte.

While, to the extent of my knowledge, the Ottoman central archives do not contain evidence of official diplomatic relations between the Porte and Amir ‘Abd al-Rahman, there is circumstantial evidence of communication and

correspondence. For example, one 1877 report from the Ministry of Foreign Affairs (*Hariciye Nezareti*) files of the central Ottoman archives, for example, includes clippings of articles from a late nineteenth century Indian Muslim vernacular newspaper in Urdu describing alleged communications between Sultan Abdülhamid and Amir ‘Abd al-Rahman.⁴² As third-party rumors of Ottoman-Afghan correspondence in Indian Muslim newspapers does not constitute “proof” of exchange per se, we turn to a more concrete example of such exchange: the Afghan government’s own publication of books about the Ottoman Empire. Beginning in the early 1880s, Amir ‘Abd al-Rahman published a number of works on Ottoman statecraft and administration, including new forms of military training and bureaucratic practices known to be found in the Ottoman Sultan’s domains.⁴³ The following section will focus on three of these works: *Asas al-Qadat* (1883/84), *Sar-rishtah-i Islamiyah-i Rum* (1886/87), and *Kitab-i Jang-i Rum wa Rus* (1888).

A Tale of Three Texts: *Asas al-Qadat* (1883/84), *Sar-rishtah-i Islamiyah-i Rum* (1886/87), and *Kitab-i Jang-i Rum wa Rus* (1888)

‘Abd al-Rahman’s codifications of Hanafi *fiqh* in the form of streamlined manuals served as a key tool of judicial centralization by which the Afghan ruler would employ in his struggle to impose uniform rule throughout his kingdom. A representative example of such an “Islamic code” is *Asas al-Qadat*, a manual for judges compiled in 1883-1884 by the Afghan legal scholar of Qandahar, Ahmad Jan Khan Alkuzai.⁴⁴ The document is designed for Afghan qazis and other juridical officials in the country’s newly established network of Shari‘a courts. The “code” is strikingly similar in some respects to the *Mecelle*, with its vertical alignment of numbered articles, followed by a concise statement of the rule and only brief mention of jurisprudential source, usually a canonical text of the Hanafi school of *fiqh*.⁴⁵

42 BOA Y.PRK.HR 1/16 (1293 Z 15).

43 NAI-FD/SEC/F March 1898 313-324. This large file lists books and proclamations published by the Amir of Afghanistan on a range of issues from the martial to religious fields to refutations of Wahabi doctrines, all intended “for the information and guidance of Mussulmans.”

44 Ahmad Jan Khan Alkuzai, *Asas al-Qadat: sharh-i huquq wa jaza* (Kabul: Matba‘ah-i Dar al-Saltanah, 1303 [1885/86]).

45 For example, see page 20 of Alkuzai, *Asas al-Qadat*, where the following the statement of a rule, the article merely cites the famed Hanafi compendium from the late Mughal Empire, “*Kitab ‘Alamgiri*” (also known as the *Fatawa-i ‘Alamgiri* or *Fatawa Hindiyya* outside India) as the jurisprudential source of the rule.

As a late nineteenth century “code” of civil procedure, it was the first attempt by the government of Afghanistan to extend a regularized judicial system over the whole of the country and to codify Islamic jurisprudence of the Hanafi school as the law of the state. The rules in the *Asas al-Qadat* were comprehensive, addressing details ranging from which opinions of the Hanafi school were to be determinative in a given type of case, to where and how far apart the parties were required to sit in court. Similar in many key respects to the Ottoman Mecelle, this work was a major judicial tool of centralization employed by Amir ‘Abd al-Rahman in his struggle to impose uniform rule throughout Afghanistan; but as we will see, it was not the only one. While *Asas al-Qadat* is not explicit in its reliance on Ottoman models of law or administration, other texts produced by the Kabul government at this time most certainly were.

That Ottoman administrative practices were a source of inspiration for Amir ‘Abd al-Rahman’s centralization program is perhaps most evident in the Kabul publication by the Afghan government press of a work exclusively on the administrative practices of the Ottoman Empire. In 1886/87, ‘Abd al-Rahman commissioned the publication of a text on the administrative structures of the Ottoman government. Entitled *Sarrishtah-i Islamiyyah-i Rum*, or The Islamic Organization of the Ottoman Empire (*Rum*), the work was edited by a Mir Muhammad ‘Azim Khan and published in Kabul in 1304 [1886/7].

In Amin Tarzi’s extensive study of the period, he describes the purpose of text as providing a prestigious example to Afghanistan’s heterogeneous population of tribes and ethnicities of “how other multi-ethnic Islamic governments have dealt with the threat of attack.”⁴⁶ In this light, specific parallels are made between the multi-ethnic dimensions of the Ottoman Empire and Afghanistan, as well as the sense of being “surrounded” by hostile enemies. Here, the role of a unitary and professional “national” army to protect the polity becomes a key institutional parallel in the Iron Amir’s state-building campaign and looking to the Porte, where “the Ottoman sultan is said to have gathered all constituencies in his empire and imposed special levies on them to finance his military.” Hence, we see a three-pronged aspect of Amir ‘Abd al-Rahman’s looking to the “Ottoman

46 Tarzi, p. 328. Tarzi further notes the specific role of a national army in his looking to the Ottomans. “Abdulrahman published a short pamphlet entitled *Sarrishtah-yi Islamiyyah-yi Rum* (The Islamic Organization of Rum) in which the Ottoman sultan is said to have gathered all constituencies in his empire and imposed special levies on them to finance his military.”

model”: ethnic diversity of the subjects, the threat of external attack, and finally, the need for a unitary, professional army to both unite the population and defend the realm from that attack. Tarzi elaborates on how this text cites the Ottomans as a model for the Iron Amir’s own army-building, nation-building and state-building efforts in this regard, as follows,

In *Sarrishtah-yi Islamiyyah-yi Rum*, a publication dated 1886/87, the amir calls on his people to emulate the example set by the Ottomans in organizing a strong military force. He addresses his people as: ‘O people of Afghanistan, who are Durrani and Ghilja’i and Persian-speakers and Hazarachs and Turks, you all belong to Afghanistan, and are all believers and Muslims.’⁴⁷

Here, Tarzi relevantly notes that in the recorded history of Afghan governments, this was the first instance of an Afghan amir addressing the various tribes and ethnic groups of the country as belonging to a single territorially-demarcated entity of “Afghanistan.”⁴⁸ It is revealing that in Amir ‘Abd al-Rahman’s call to formulate a unitary state and grand scheme of centralization whereby all Muslims were viewed as subordinate equals, he points to the Ottomans.

A third major publication commissioned by Amir ‘Abd al-Rahman on Ottoman state practice was a book titled after the Russo-Ottoman war of 1877-1878. The work appears to be a translation of an unacknowledged European work, entitled *Kitab-i Jang-i Rum wa Rus* (The Book of the Russo-Ottoman War).⁴⁹ In this text, Amir ‘Abd al-Rahman increasingly cited the Ottomans as the Islamic model of modern governance *par excellence*, while also contrasting the Afghan and Ottoman domains from British India, where India’s Muslims were described as having been deprived of the guardianship and guidance of a Muslim sovereign. The point was not so much to lament the plight of Indian Muslim following the debacle of 1857, it appears, but rather to impress on his subjects the importance of loyalty to their sultan and Amir.

Some general reflections are now in store. In each of the above examples of Afghan works on the Ottomans, we see Afghan authors citing the Ottomans not

47 Ibid, p. 150. Mir Muhammad ‘Azim Khan, *Sar-rishtah-i Islamiyyah Rum* (Kabul: Dar al-Saltanah, 1304 [1886/87]).

48 Tarzi, pp. 150.

49 Gul Muhammad ‘Abd al-Subhan Muhammadzai, *Jang-i Rum wa Rus* (Kabul: Dar al-Saltanah, 1308 [1888]).

so much out of filial piety, but for a specific administrative and juridical model that had the added benefit of being within the shared realm of a transnational Islamic legal culture. Brutally repressive when it came to dealing with dissidents, be they in the provinces or his own court, Amir ‘Abd al-Rahman was keen to preserve a level of legitimacy in the eyes of his subjects when it came to being a “Muslim ruler”. This was especially the case with the Afghan ‘ulama’ establishment, to whom even an autocrats like Amir ‘Abd al-Rahman appear to have felt bound to respect.⁵⁰ Here, drawing from “the Ottoman example” provided the dual benefits of a blueprint for modern centralizing reforms while still being seen as “Islamic” given the widespread respect for the Ottoman Sultan, even from ‘ulama’ wary of central authority encroaching on their juridical turf. While it is unlikely Amir ‘Abd al-Rahman was *solely* looking to the Ottomans as his inspiration for building a strong, modern, Muslim state, my main argument here is to problematize and complicate an extant historiography that has tended to presume Amir ‘Abd al-Rahman was exclusively or “naturally” looking to the British or Russians as the inspiration and models for his state-building campaign.

On this note, we might also contrast ‘Abd al-Rahman’s enthusiasm for authoring and translating works on the Ottomans, and indeed explicit references to the military and administrative practices of the Porte, with the relative reticence when it comes to speaking of British models of law and governance, at least public so. As a case in point, when the British Agent queried his superiors in Calcutta as to whether it would be a prudent idea to offer the British Indian Jail Manual to the Amir for his perusal and possible use in his own administration of criminal law, W. J. Cunningham, Esq., Deputy Secretary to the Government of India, was forthright in his criticism. In a memo he wrote to the British Agent at Kabul on July 18, 1893, in response to the latter’s suggestion of presenting a Persian translation of the British Indian Jail Manual for the Amir of Afghanistan’s use, Cunningham astutely notes,

The only objection to this proposal which suggests itself is that His Highness may regard your action as an insidious attempt to interfere with his internal

⁵⁰ The complex relationship between Amir ‘Abd al-Rahman and the Afghan ‘ulama’ is a topic that still needs more study, even with the works by Kakar, Ghani, Edwards, and Tarzi notwithstanding. For a revealing synopsis of British perceptions of the Amir’s relations with the Afghan ‘ulama’, which cannot be outright dismissed so much as it reveals the complexity of those relationships, see NAI-FD/Dec/F April 1891 164-179 (“Relations of the Amir with Religious Characters, &c.”).

administration. I am to ask if you have considered your proposal from His point of view.⁵¹

We learn from the remainder of the declassified file that the British Agent duly rescinded his idea, citing the foresight he did not consider. The above shows the autonomy which Amir ‘Abd al-Rahman jealously guarded any and all matters touching upon the administration of internal affairs in his country, such that even British officials were wary to even make *suggestions* concerning the administration of his judicial courts. That the fierce autonomy of the Amir (with respect to the internal administration of the country, at least) was reflected in both the ‘Abd al-Rahman’s personality and policies provides an additional important factor in explaining the Amir’s idealization of Ottoman models of governance.

Amir ‘Abd al-Rahman, Sultan Abdülhamid: Some Reflections

In light of the above works, therefore, we have some evidence from the available historical record that Amir ‘Abd al-Rahman of Afghanistan held a deep respect, even admiration, for the Ottoman Sultans and the vast empire they governed. Of course, the fact that the Amirs of Afghanistan –with the exception of a brief war in 1726– never shared a border with the Ottomans, never competed for limited strategic resources, and certainly never lived under Ottoman sovereignty might partially explain the more cordial relations they enjoyed with the Ottomans than with other Muslim rulers, such as Iran or Bukhara or India.

Nevertheless, there are indications that the high degree of respect afforded the Ottoman sultan by ‘Abd al-Rahman stem from personal belief, as well. In a letter from the Indian archives dated January 10, 1883, Qadi ‘Abd al-Qadir Khan, a resident of Peshawar visiting Kabul, reports the Amir to have said in private conversation with his close advisors Dabir al-Mulk and Khan-i Mulla Khan, that “I or the Sultan of Turkey must be considered to be the head of Islam,” citing sectarian differences with Shi‘i Iran as the reason why the Persian Shah could not assume the position.⁵² If true, such words would illustrate the reverence with which the Amir of Afghanistan spoke of the Ottoman Empire, and his view that the Ot-

51 NAI-FD/FRNT/B Aug 1893 207-209 (representing translation of Indian Jail Manual to the Amir of Afghanistan).

52 NAI-FD/SEC/E Feb 1883 211 (“Peshawar Confidential Diary No. 2 of 19th of January 1883”).

toman Sultan and himself represented the premier independent Sunni Muslim sovereigns of the age.

Similarly, some historians have hinted that Amir ‘Abd al-Rahman was looking at the Ottomans as his model for a centralized “Islamic state” *par excellence*. Senzil Nawid has described the establishment of court pages (*ghulambachas*) as “an example of Turkish influence... inspired by the Ottoman janissary system.”⁵³ I have argued here that there is evidence to bolster such claims beyond the realm of speculation, as demonstrated in the fact that Amir ‘Abd al-Rahman was commissioning works on the Ottomans.

For historical reasons having to do with both the Ottoman Empire and Afghanistan in the late nineteenth century, we should not be surprised by Amir ‘Abd al-Rahman’s turn to the Ottomans in this regard. As discussed in Part I, it is during the ‘Abd al-Rahman era that we see an increase in flow of pilgrims, scholars, and sufis between Ottoman domains—particularly Syria, Iraq and the Hijaz—and Afghanistan. We also see a joint condemnation, from both Sultan Abdülhamid and Amir ‘Abd al-Rahman of and “Wahhabi” doctrines that challenged the authority of the four traditional schools of Sunni law.⁵⁴ Reflecting the shared ideological concern about the rise of Wahhabism, both Ottoman ‘ulama’ and the Amir ‘Abd al-Rahman published or commission tracts reflecting concern with the rise of Wahhabism. Though the Ottomans had crushed the initial Wahhabi revolt in eighteenth century Arabia, the movement would experience a revival in the last decades of the empire, attacking Ottoman state institutions and traditional sufi practices alike. In the lengthy work *Taqwim al-Din*, first published in Kabul by Mawlawis Mir Muhammad Azim Khan and ‘Abd al-Razaq Dihlawi in 1884, with a second edition by Mullah Abu Bakr among twelve other ‘ulama’ in 1886, the third and final section of the book is devoted to a refutation of the Wahhabis.⁵⁵ Shorter proclamations were also published and circulated by the Amir’s government, including one preserved in the Indian archives which was distributed in Qandahar.⁵⁶ Such

53 Nawid, *Religious Response*, p. 78.

54 NAI-FD/FRNT/A Feb 1888 30-31 (“Proclamation sent from Kabul for distribution in the Qandahar district about the Wahabis”) This document includes a translation of ‘Abd al-Rahman’s condemnation of Wahhabi doctrines.

55 Tarzi, pp. 328-329. The said work is Mulla Abu Bakr, Mir Muhammad Azim Khan, and ‘Abd-al-Razaq Dihlawi, *Taqwim-i Din* (Kabul: Dar al-Saltanah, 1306 [1888/89]).

56 The proclamation was issued from Kabul in 1888 under the reign of Amir ‘Abd al-Rahman, describing, criticizing and condemning Wahhabi doctrines, and a translation

books and proclamations share direct parallels with a work published by previously discussed and esteemed Ottoman jurist Ahmed Cevdet Paşa, who presented a stalwart defense of traditional Sunni creed (*abl al-sunnah/ehl-i sünnet*) and scathing critique of the Wahhabi movement and ideology in *Ma'lumat-i Nafi'a (Faideli Bilgiler)*.⁵⁷ More than just sectarian polemics, the above reveals a shared ideological view of traditional Islam, benevolent monarchy, and a demand for total obedience under a rubric of Pan-Islamic strength and anti-colonial defense.

The Question of Iran

The Ottomans were certainly not the only Muslim rulers whom the Afghan Amir interacted with. There were local Muslim rulers and princes in India, Central Asia (Turkestan), and most notable of all after the Ottomans, Iran.⁵⁸ Not surprisingly, correspondence between Afghan and Iranian rulers continued through the Amir 'Abd al-Rahman era. Afghan-Iranian relations cannot be said to have been nearly as warm as that between the Kabul amirs and the Sultan-Caliph in Istanbul. We may initially guess that Sunni-Shi'i differences had a role to play here. Amir 'Abd al-Rahman notoriously persecuted the Shi'i Hazaras of central Afghanistan, though as Amin Tarzi has argued, in light of his earlier relations with Hazara communities at the beginning of his rule, it is also possible his behavior was the result of brutally crushing any revolts against his rule, no matter the source.

can be found in NAI-FD/FRNT/A Feb 1888 30-31 ("Proclamation for distribution in Qandahar district about Wahabis").

57 Cevdet Paşa's original text in Ottoman Turkish has been recently transliterated and republished as *Faideli Bilgiler* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2010). See chapter 6, "Vehabilik", pp. 57-86.

58 With regard to Afghan-Iranian relations at this time, Colonel C.J. Windham's declassified *Precis on Afghan Affairs* (1914) from the India Office Records contains reports of correspondence between Afghan and Persian monarchs as early as the reign of Amir 'Abd al-Rahman. For example, in an entry entitled, "The Amir 'Abd al-Rahman receives Persian Envoys at Kabul", the precis notes that in January 1883, [T]he Amir 'Abd al-Rahman sent the Governor of India a copy of some correspondence which had recently passed between himself and the Prince Governor of Mashhad (the brother of the Shah). The correspondence consisted of a letter from the Prince to the Amir, sent by the hands of a special messenger (Saiyid Bakhir) in order 'to open the doors of communication and correspondence' between them. IOR-L/PS/20/42 *Precis on Afghan Affairs*, by Lieutenant-Colonel C.J. Windham. Calcutta: Superintendent Government Printing, 1914 (para. 329, p. 416).

While anecdotal reports such as the one above give us an indication of the Amir's prejudice against Shi'is in his internal judicial appointments, it is still not dispositive with regard to his foreign relations with Persia. The previously mentioned report discussing the Amir's invitation to the Shah of Iran, which was initiated by Amir 'Abd al-Rahman after all, signals the doors of communication were open between the two Persian-speaking monarchs. Rather, it is more likely that Amir 'Abd al-Rahman particularly looked up to the Ottomans not just as fellow Sunni rulers, but as the most powerful Muslim state in the world, regardless of sectarian affiliation.

Though we do not see more missions the likes of the 1877-1878 Hulusi effendi mission—the British were keen not to repeat their “mistake” here—nevertheless Ottoman government records and British intelligence documents for this period do record instances of Turks and Afghans visiting each other's capitals and courts. In a secret British intelligence report devoted to the “policy to be adopted in the event of the Amir's death”, the British track increasing assistance and strengthening of ties between Istanbul and Kabul. Offering insights into the strengthening of ties between the two Muslim sovereigns, the file reports of news received from the office of the “Amir's Almond Agent at Peshawar” in 1896 that the Sultan of Turkey has conferred the title of “Ziyaüddin Ghazi” upon His Highness the Amir 'Abd al-Rahman of Afghanistan. The report continues to describe how the Amir, upon hearing of the bestowal of the title, “has held great rejoicing and received *nazars* in memory of this honour.”⁵⁹ It appears the Amir also took the title to heart, and began using it in *firman*s and diplomatic correspondence with other sovereigns almost immediately. An envelope of a letter found in the Indian archives from the Amir letter to the Viceroy of India in 1896, for example, has the following written on the outside, “From His Highness the Amir, Zia-ul-millat-wad-din, Independent King of the dominions of Afghanistan.”⁶⁰ The immediate use of a title granted by the Ottoman Sultan would indicate an even stronger relationship and respect the Amir of Kabul had for the Porte, especially in light of the short shrift he seemed to pay to any other sovereign in the world, including his patron, the British Empire.

How are historians to use such sources then, if not wholly disregard them? The triangulation of Indian, British, and Ottoman sources reveal indisputable

59 NAI-FD/SEC/F Oct 1896 166-186 (“Assumption by His Highness the Amir of Afghanistan of the title “Zia-ul-Millat-wad-Din”).

60 Ibid.

evidence that Amir ‘Abd al-Rahman was increasing ties with the Ottomans, and in ways beyond mere diplomatic courtesies or filial piety. Rather, when such sources are corroborated together in a holistic light, there is evidence of exchange between the two authoritarian monarchies in the realm of specific administrative reforms, particularly with Amir ‘Abd al-Rahman looking to the Ottoman model for inspiration in building a modern “Islamic” state.

In conclusion, it was likely the sum effect of a multiplicity of sources of advisors and administrative expertise that flowed into the court of Amir ‘Abd al-Rahman: Russian, British, Iranian, and Ottoman. While scholars have largely emphasized the Russian and British component, I argue scholars have largely left out the question of Ottoman influence, beginning with the mission of Ahmed Hulusi Efendi in the summer of 1877.

Conclusion

In light of the remarkable but surprisingly overlooked background of the first official Ottoman envoy to Afghanistan, this article began by raising questions about the potential legal dimensions of Hulusi Efendi’s visit to Kabul in 1877-1878. The latter includes possible links between Hanafite legal codification projects taking place in the Ottoman Empire and Afghanistan at nearly the same time. Still, the dearth of concrete evidence of collaboration from this encounter might render any legal dimensions of Hulusi Efendi’s encounters in Afghanistan too obscure, and potential links between codification projects in the Ottoman and Afghan domains too tenuous to be conclusive of substantive exchange taking place. We therefore turned to juridical developments in Afghanistan in the years immediately after the Ottoman mission, which I argue give us more reason to consider instances of exchange between the Porte and the Barakzai amirs of Kabul in the last two decades of the nineteenth century.

In 1879, Amir Sher ‘Ali, the Afghan monarch whom the Porte attempted to build a Pan-Islamic entente with against the Russian Empire, abdicated in the face of mounting British intervention in the Indo-Afghan frontier. In the power struggle that ensued in 1879-1880, a new amir assumed the Afghan throne in the capital city of Kabul. In the second part of the article, we explored how the new reigning amir ‘Abd al-Rahman Khan (r. 1880-1901) began a relentless search for the administrative hardware and expertise to govern his country with an iron-fist. There is evidence to suggest the “Iron Amir” looked to the Ottomans with

admiration as a modern Muslim state *par excellence* for his greatest inspiration. Within five years of the first Ottoman mission to Afghanistan, the new Amir in Kabul ‘Abd al-Rahman Khan (r. 1880-1901) was commissioning works based on we might call “the Ottoman model.” By virtue of these publications, there is reason to believe that the Ottoman Empire served as the Afghan amir’s premier model for his own centralization campaign. In light of strong parallels with the Ottoman Mecelle compilation process (1869-1876), we also turned to parallels between the legal codification projects launched by amir ‘Abd al-Rahman Khan and the late Ottomans. At the very least, examples of Ottoman contacts and exchange with the Afghan Amirs should revise notions of Afghanistan’s late nineteenth century history that rely too heavily on the paradigm of “Great Game” competition, particularly when British and Russian envoys are presumed to be the only sources of foreign “expertise” in the court at Kabul.

Istanbul and Kabul in Courtly Contact: The Question of Exchange between the Ottoman Empire and Afghanistan in the Late Nineteenth Century

Abstract ■ 1877’de Sultan II. Abdülhamid, Afganistan’a gönderilen resmi bir Osmanlı heyetine başkanlık etmesi için İslam âlimi ve hukukçu Ahmed Hulusi Efendi’yi seçmiştir. Kabil’de Bab-ı Ali’nin ilk resmi elçisi olmakla beraber Hulusi Efendi’nin geçmişi ve üstlendiği görevin Osmanlı diplomasisi ve dış ilişkileri haricindeki alanlardaki etkisi hakkında henüz çok az şey bilinmektedir. Makale Hulusi Efendi’nin Afganistan yolculuğu öncesindeki hayatına, üstlendiği bir dizi önemli göreve ve bunların arasında özellikle hukuk alanında bir dönüm noktası olan Mecelle’yi yazan seçkin komisyondaki üyeliğine biyografik bir pencere açar. Bu çalışma Osmanlı, İngiliz-Hintli ve Afgan arşivlerini kullanarak Hulusi Efendi’nin Afganistan misyonunun daha önce üzerinde durulmamış hukuki boyutlarını inceler, Osmanlı İmparatorluğu ve Afganistan’da hemen hemen aynı zamanda gerçekleşen İslami kanun oluşturma projesi de dahil olmak üzere gelecek için bazı muhtemel araştırma yönelimlerini ortaya koyar. Keywords: Afghanistan, India/Indian Muslims, Ottoman law, codification of Islamic law, Mecelle, pan-Islamism

Bibliography

- Ahmed, Faiz. 2013. "Rule of Law Experts in Afghanistan." Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley, Department of History.
- Ahmed Hamdi Efendi. 1882-83/1300. *Hindistan, Svāt ve Afganistan Seyahatnamesi*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.
- Baysun, M. Cavid. 1952. "Şirvanizade Ahmed Hulusi Efendi'nin Efganistan Elçiliğine Aid Vesikalar." *Tarih Dergisi* IV (Eylül), pp. 147-58.
- Bayur, Yusuf Hikmet. 1950. *Hindistan Tarihi, III. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Bourdieu, Pierre, (Richard Terdiman, trans.). 1987. "The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field," *Hastings Law Journal* 38, pp. 805-853.
- Chambers, Richard L. 1973. "The Education of a Nineteenth-Century Ottoman Alim, Ahmed Cevdet Pasha." *International Journal of Middle East Studies* 4, pp. 440-64.
- Datla, Kavita. 2006. "Making a Worldly Vernacular: Urdu, Education, and Osmania University, Hyderabad, 1883-1938." Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley, Department of History.
- Farooqi, Naimur Rahman. 2009. *Mughal-Ottoman Relations*. Delhi: Idarah-i Adabiyat.
- İslamoğlu, Huricihan. 2000. "Property as a Contested Domain: A Reevaluation of the Ottoman Land Code of 1858," in *New Perspectives on Property and Land in the Middle East* (Roger Owen, ed.). Cambridge: Harvard Center for Middle East Studies.
- Lee, Dwight. 1941. "A Turkish Mission to Afghanistan, 1877." *Journal of Modern History* 13, pp. 335-56.
- Lindsay, Lisa A. "The Appeal of Transnational History," *Perspectives on History* 50 (2012), pp. 48-49.
- Macintyre, Ben. 2004. *The Man Who Would be King: The First American in Afghanistan*. New York: Farrar, Strous, and Giroux.
- Mardin, Ebülulâ. 2011. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. İstanbul: TC Mardin Valiliği.
- Nader, Laura. 2002. *The Life of the Law: Anthropological Projects*. Berkeley: UC Press
-, 2005. "Law and the Theory of Lack." *Hastings International and Comparative Law Review* 28, pp. 191-204.
- Özcan, Azmi. 1992. "Özbekler Tekkesi Postnişini Buharalı Şeyh Süleyman Efendi Bir Double Agent mi idi?" *Tarih ve Toplum* XVII, pp. 204-208.
-, 1997. *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottoman and Britain (1877-1924)*. New York: Brill.

- Rubin, Avi. 2012. "From Legal Representation to Advocacy: Attorneys and Clients in the Ottoman Nizamiye Courts." *International Journal of Middle East Studies* 44, pp. 111-27.
- Saray, Mehmet. 1984. *Türk-Afğan Münasebetleri*. İstanbul: Veli Yayınları.
-, 1987. *Afganistan ve Türkler*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Şimşirgil, Ahmed, and Ekrem Buğra Ekinci. 2008. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: Adem Eğitim Kültür ve Sosyal Hizmetler Derneği İktisadi İşletmesi.
- Süreyya Bey, Mehmet. 1890. *Sicill-i Osmani, I. Cild*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Tarzi, Amin. 2003. "The Judicial State: Evolution and Centralization of the Courts in Afghanistan, 1883-1896." Ph.D. Dissertation, New York University, Department of Middle Eastern Studies.
- Wild, Roland. 1932. *Amanullah: Ex-King of Afghanistan*. London: Hurst & Blackett.
- Yavuz, Hulûsi. 1986. "Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri," in *Ahmed Cevdet Paşa Semineri 27-28 Mayıs 1985* (M. Kütükoğlu, ed.). İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Realpolitik Please: Ottoman Religious Policy on the Eve of World War One in a Letter from the Kadi of Bagdad to the Sheikhulislam

*Ali Suat Ürgüplü**

Zülf-i Yar: Bağdat Kadısı Ali Vehbi Efendi'nin Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi'ye Yazdığı Bir Mektup ve Düşündürdükleri

Öz ■ Zamanın Bağdat Kadısı Ali Vehbi Efendi'nin şeyhülislamlığa yeni tayin olan Mustafa Hayri Efendi'ye yazdığı 2 Nisan 1914 tarihli bir mektup, hayret verici samimiyetteki üslubu ve son yılların Osmanlı Tarihi hakkında ifşa ettiği malumat bakımından dikkate değerdir. Mektubun özü, dinin Osmanlı-Arap ilişkilerindeki merkezi rolü ile – Arap vilayetlerinde ortalığı karıştıran bazı yayınların gösterdiği üzere – hükümetin İmparatorluk merkezinde yaygın olan dinsizlik akımlarına karşı takındığı lâkayt tavrın bu ilişkilere verdiği zarardır. Mektup, (ulema da dâhil olmak üzere) zamanın Osmanlı Türk ricalinin Araplara tepeden bakan tavrına güzel bir örnek teşkil ederek din hakkındaki her türlü histen arınmış ve neredeyse Makyavelci yaklaşımlarını gözler önüne sererken tarihin nevi şahsına münhasır tefsiri de bu yazarın şahsında hem maddi bilgilerinin kalitesini hem de entelektüel seviyelerini ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi, Bağdat Kadısı Ali Vehbi Efendi, 1909-1922 Osmanlı Tarihi, İkinci Meşrutiyet, Osmanlı İmparatorluğu'nda din ve dinsizlik, Arap-Türk ilişkileri

Mustafa Hayri Efendi (1867-1922) was one of the most important members of the Committee of Union and Progress (*İttihad ve Terakki Cemiyeti*) that dominated the Second Constitutional Period (1909-1922) in Ottoman Turkey. He served, amongst other things, as minister of pious foundations (*evkaf*) and Sheikh-ul-Islam. Soon after the Armistice of Mudros (30th October 1918) he was

* Independent researcher.

arrested in Istanbul, interrogated, and on 28th May 1919, deported to Malta with a number of other Unionists, where he spent a year and a half in prison. He returned to Turkey after his release in late 1920 and was invited by Mustafa Kemal Paşa [Atatürk] to join the new government. He declined, citing health reasons and his Unionist past, and died the next year in his hometown Ürgüp.

In Turkey he is especially famous as a very efficient and reform-minded minister of pious foundations, a reformer of the *medreses* and the Sheikh-ul-Islam who issued the fatwa that gave the religious sanction needed for Turkey's participation in the war effort on the German side.

In contrast to most other Ottoman politicians of his time, he kept diaries, which are almost exclusively political in character, and his diaries and other papers survived in bulk, if not in their entirety. I edited his diaries within the framework of a PhD thesis and found among his papers a letter from the then *kadı* of Bagdad Vehbi Efendi. The contents of this letter I found interesting enough to discuss it here. The text of the letter, written in a calligraphic *rika* hand, has been deciphered almost completely, with the exception of a few words which do not affect the message of the text. The Turkish text of the letter in transcription appears at the end of this paper together with an English translation and a facsimile reproduction of the material.

The author of the letter, Tirnovalı Ali Vehbi Efendi (1852-?), was the son of Hasan Efendi, a member of the *ulema*. He graduated from the *Mekteb-i Nüvvab* (School for Substitute Judges) on 7th May 1884. He then served as *naib* (substitute judge) of the *sancak* of Biga (9th October 1885-18th September 1887), Cebel-i Bereket (3rd March 1889-11th March 1891), Fezzan (7th September 1892-14th January 1895, 15th July 1897-25th October 1900) and Misurata (3rd May 1901-19th June 1902), where he was in forced residence after his dismissal on 19th June 1902 until the July Revolution, and after the July Revolution, of Hama (31st August 1908-14th December 1909), Basra (25th January 1910-?), Beirut (28th January 1913-6th May 1913) and Bagdad (17th May 1913-28th May 1914). He was dismissed on 21st November 1914. He had received a 4. grade *mecidi* order on account of his services in the draining of a swamp and the transportation of soldiers in Biga on 23rd October 1886. Appointed *ibtida-i haric Bursa müderris* (26th March 1886), *müderris of fiqh* history at the *medrese* of Süleymaniye by imperial decree, he was nevertheless dismissed on account of being a pensioner by the decision of the council of education on 1st January 1924. He was the author of a booklet titled *Medeniyet-i İslamiye* (Islamic Civilisation) to counter the attacks on Islam (published 1308

AJ/1892-1893 after having appeared in serial form in the newspaper *Bursa*) and another called *Reddii'n-Nasara* (Refutation of Christianity) which is not known to have been published.¹ His date and place of death are unknown.

The letter was written in a week, the main part on 28th March 1914 and the addendum and the attachment on 2nd April 1914, two weeks after the nomination of the addressee as Sheikh-ul-Islam (16th March 1914), and a newspaper cut-out containing a laudatory description of the author's efforts as a preacher in Bagdad that appeared in an Arabic newspaper was enclosed (which I have not treated in this paper further as its contents do not pertain to the text of the letter that is our subject, nor does it contain anything of great importance). I found no trace on the brief or elsewhere in the papers of Mustafa Hayri Efendi of any indication of a reply that was sent or any other comment, nor is there any mention of a *Bağdad Kadısı Vehbi* or of any such letter in the surviving volumes of his diaries.

The leitmotif of the letter is the central role of religion in general and the caliphate in particular in the relations between the centre and the Arab provinces of the Ottoman Empire and the possible negative outcomes of an eventual severance of that bond that ignoring the former and failing to emphasise the latter might result in.

In the opening paragraph of the letter the author briefly mentions his Turkish origin, his long stay in the Arab provinces, his thorough familiarity with the state of mind of the Arab population from Tunis to Basra and his impression that the Arabs care more about the caliphate than about the sultanate.

He then describes briefly his years-long struggle against the deposed sultan Abdulhamid II, which is interesting in view of the fact that his name does in fact appear in two lists of Sultan Abdulhamid's spies, one already published² and the other found amongst the papers of Mustafa Hayri Efendi and currently being prepared for publication, where he is mentioned as having reported that Receb Paşa, formerly Governor of Tripoli (October 1904-August 1908), later War Minister

1 Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. Medrese Yayınevi, İstanbul 1980. (vols 1-2); Millî Gazete yayınları, İstanbul 1981 (vols. 3-5).

2 In *İbret* (vol. 2 p. 312) by Major Asaf [Tugay], who was a member of the Yıldız Investigation Commission that examined the *journals* (spy reports) of the Hamidian spy network that were found at Yıldız Palace after the 31st March Incident. The entry on Ali Vehbi (*İbret*, vol. 2, p. 312) reads *Sabık Misrata kazası naib-i sabıki* (former substitute judge of the *kaza* (district) of Misrata [Misurata in Libya]) with no details as to his *journals*.

(7th-21st August 1908) was involved in the formation of a society.³ One wonders what Mustafa Hayri Efendi's reaction to his self-aggrandisement was like!

This is followed by a frank mention of his former conviction of the necessity of the abolition both of the caliphate and of the sultanate and the foundation of a republic, and his joy at the excessive limitation of the power of the sultan and the near total avoidance of even the mention of the title of caliph of the sultan in the Chamber of Deputies in the aftermath of the July Revolution of 1908. His term in Beirut following the revolution lead to a change of heart, though, as he came to realise as a result of his contacts with the population there that the only bond between the Ottoman government and the Arabs was the caliphate. According to him, the Arabs did not regard the then current government as an Islamic one and had neither any sympathy with it, nor any trust in it or any hope in its future. The author then warns that a government that has lost the popular opinion to this extent is exposed to the danger of a revolution or a downfall, and that there were to sets of measures that could be taken to avoid this fate, the one being material and the other spiritual. The material measures consist of reforms that would give the populace hope in the future of the government. It appears to have downed on the government as well that material reforms are a necessity if the constant declarations of the government to this effect in the press be any guide. That no actions follow these words and that consequently they are regarded as empty promises by the population is of course regrettable, though.

The spiritual measures, on the other hand, consist, in the opinion of the author, of the resuscitation of the title of caliph in the media and a more careful attitude in matters religious. Here the author mentions the effects of two publications, one a pamphlet called *Kavm-ı Cedid* (The New Nation) and the other another (unnamed) book or article by a certain Celal Nuri in which he must have used inappropriate language about God Almighty and the Prophet Muhammad. He admits not having read these writings himself, but the furore they caused in the periodical *Sebilürreşad*.

3 This is an alphabetical list of Hamidian spies in two volumes given to Mustafa Hayri Efendi by one Mülazım Şaban Efendi in late 1910-early 1911, about a year after the completion of the investigations and the destruction of the *journals* (Mülazım Şaban Efendi was one of the members of the same Commission and he is mentioned in name by Türkmen (2000)). The entry No. 60 under the letter 'ayn reads *Ali Vehbi Sabık Misrata kazası naibi (Receb Paşá'nın cemiyet teşkilini yazıyor)* (Ali Vehbi. Former *naib* (substitute judge) of the *kaza* (district) of Misrata (reports the establishment of a society by Receb Pasha)).

These authors and publications deserve our attention here even if the references the author gives concerning those of Celal Nuri are too vague to allow an exact identification of the publication concerned. The pamphlet called *Kavm-i Cedid* (The New Nation) was published in Istanbul in 1913 and contained the sermons of one Ubeydullah Efgani, originally an Afghan. Efgani had also given a sermon at Haghia Sophia on roughly the same subject. The main message of his book runs along these lines: A nation that did not help a war effort for legitimate self-defence (*cihad*) and still prayed and fasted is not welcome in the eyes of God; and that He would send a new nation (*kavm-i cedid*) and bestow upon it this high value. And this new nation is the Turkish nation that came to the aid of the population during the Balkan War. This book was praised to the skies in the periodical *İctihad* and condemned in turn, together with the authors at *İctihad* who had praised it, in issue 280 of *Sebil-ür-Reşad* in an article dated 9th Kânun-i Sani 1329 AJ/10th January 1914 titled “Ubeydullah Efgani Müdafii M. C. Efendi’ye!” signed by İsmail Hakkı [İzmirli].

The second author, Celal Nuri, is Celal Nuri [İleri], (1882-1936? 1877-1938?),⁴ who was a Turkish politician, thinker, author and journalist of the Second Constitutional and Republican periods. He graduated from the Faculty of Law before the July Revolution (1908). He was the author of numerous articles in the periodicals *İctihad*, *Hürriyet-i Fikriye*, *Atı*, *İleri*, and books, including *Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye-Mukadderat-ı Tarihiye* (Istanbul 1331/1915-1916), *İctihad-ı İslam* (Istanbul 1331/1915-1916), *Kadınlarımız* (Istanbul 1331/1915-1916), *Hatemül’l-Enbiya* (Istanbul 1332 AH/1913), *İlel-i Ahlakiyemiz* (Istanbul 1332/1916-1917), *Tarih-i İstikbal*. (in three volumes that appeared separately, Istanbul 1331-1332/1915-1917), *Müslümanlara, Türklere Hakaret, Düşmanlara Riayet ve Muhabbet* (Istanbul 1332/1916-1917), *Harpten Sonra Türkleri Yükseltelim* (Istanbul 1917), *İştirak Etmediğimiz Harekât* (Istanbul 1917), *Kara Tehlike* (Istanbul 1334/1918), amongst others. He was known for his unorthodox, modernist, reformist approach to religion which was roundly condemned in conservative circles.

Celal Nuri was also one of the authors at *İctihad* and thus a supporter of Efgani’s book, but I prefer not to undertake here a thorough attempt at establishing just which one of his writings the author is talking about in view of the extremely vague references he gives and the fact that he admits not to having read it (them?)

4 His dates of birth and death are given as 1877-1938 in Orhan Koloğlu’s entry on him in *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* (vol. 1, pp. 646-647) and as 1882-1936 in Recep Duymaz’s entry on the same subject in *TDV İslâm Ansiklopedisi* (vol 7, pp. 242-245).

himself, anyway. He *may* be referring to the *Hatemü'l-Enbiya* (The Seal of the Prophets), of which the preface bears the date of 10th Zilhicce 1331 AH/10th November 1913 (which more or less fits the vague references concerning the dates of the publications in question, see text of the letter), in which the author attempts to write a biography of the Prophet Muhammad, which would be both a refutation of the Orientalists like R. Dozy, E. Renan and A. Sprenger and a criticism of the traditional *sirah* writers of the Islamic world, who had made a superhuman figure out of Muhammad. His refutation of the former earned him little sympathy in conservative Muslim circles when he dared criticise the latter. At any rate most of Celal Nuri's output, in the form of books as well as articles, abound in statements concerning religion and the Prophet Muhammad that would be considered blasphemous by any conservative Muslim. Moreover, he had left *İctihad* over a quarrel with Abdullah Cevdet early in 1914, i.e. at about the same date as this letter (exact date unknown) and started writing in the periodical *Hürriyet-i Fikriye*, which further complicates matters of attribution.

This is followed by a comparison of the French Revolution with the Ottoman one, where the author (to put it mildly) takes certain liberties with historical facts, citing Professor [John William] Draper, he asserts that the French Revolution was against both the state and the religion, as the intellectuals had secretly been reading the writings of the medieval Arab philosopher Ibn Rushd, passed the gist of his philosophy on to the people, who thereupon realised that what they had internalised as religion until then was not in fact a divine revelation at all but merely a fabrication consisting of superstitions and heresies, and consequently saw no difference between the tyrannical monarchs and the senseless laws they laid down and the clergy and the senseless religion they laid down, and saw salvation in the abolition of both.

There are a few problems here both with the reference and the conclusions the author draws from his source that need to be addressed: Professor John William Draper (5th May 1811 – 4th January 1882), was an English-born American scientist, philosopher, physician, chemist, historian and photographer. His anti-Catholic *History of the Conflict between Religion and Science*, New York 1875, was translated into several languages including French under the title *Les Conflits de la science et de la religion* (translator not indicated in the French edition) in 1888 and then, from this French translation, into Turkish, under the title *Niza-ı İlm ü Din* in 1895-1900 by the famous Ahmed Midhat Efendi and had quite an impact on Ottoman intellectuals. Like in most of his other translations, Ahmed Midhat Efendi interlarded this one with his own comments, which amount to a

whole new book called *İslam ve Ulum*, where the translation of the original text is distinguished from the commentary by font size. It is in Chapter V of this work (titled *Conflict Respecting the Nature of the Soul. Doctrine of Emanation and Absorption*, pp. 119-151 in the English original, *Conflit touchant la nature de l'âme. Doctrine de l'émanation et de l'absorption*, pp. 85-108 in the French translation and *Rub hakkında niza. İntişar ve irtica akidesi*, vol. 2, pp. 79-235 in the Turkish translation) that the said references to Ibn Rushd (referred to as Averroes) occur. Since the reference of the author is probably to this translation and not the French version, still less the English original, a comparison of all three versions would be useful:

The Dominicans, armed with the weapons of the Inquisition, terrified Christian Europe with their unrelenting persecutions. They imputed all the infidelity of the times to the Arabian philosopher. But he was not without support. In Paris and in the cities of Northern Italy the Franciscans sustained his views, and all Christendom was agitated with these disputes. [p. 150]

Les Dominicains, armés de moyens terribles de l'Inquisition, épouvantaient l'Europe chrétienne par leurs persécutions. Ils imputèrent toute l'impiété du siècle au philosophe arabe. Cependant, il ne laissa pas que d'avoir ses partisans, puissants aussi. A Paris, et dans les villes du nord de l'Italie, les Franciscains soutinrent ses idées et toute la chrétienté fut agitée par ces disputes. [p. 108]

Engizisyonun işkenceleriyle Dominikenler bütün Avrupa'yı titrettiler. Asrın dince mübalatsızlığını kâmilten bu Arap feylesofuna isnad eyliyorlardı. Maheza İbn Rüşd'ün hâlâ muktedir taraftarları vardı. İtalya'nın şimal tarafları ile Paris'te Fransiskanlar onun esas hikmetini muhafaza eylediklerinden bu mübahaseler ile bütün nasraniyet âlemi sarsılıyordu. [vol. 2, p. 229]

As can be seen above, neither the English original nor the two translations – which are quite true to it – contain any reference to a direct link between the dissemination of Ibn Rushd's ideas and the French Revolution. The lengthy commentary that follows this passage by Ahmed Midhat, however, goes a step further in that direction:

Bizce asıl şayan-ı ehemmiyet olan nokta İbn Rüşd'ün hikmetindeki tesir ile onun İslam nazarında suret-i telakkisidir. Bu tesirin neden ibaret olduğu da Draper'in tafsilatından anlaşıla [vol. 2, p. 230] biliyor. Yani o zaman beynennasara efkâr-ı münevvere ashabı Hazret-i İsa ala Nebina ve Aleyhisselam Efendimize isnad olunan nasraniyet-i sahihenin nasıl aslına benzemeyecek derecelerde duçar-ı tahrif

edildiğine ve İseviyet-i sahihenin dahi İslamiyet'te dâhil bulunduğuna vâkıf olarak Nasraniyet'i heman terk derecesinde gevşetmişler de Dominikenlerde ve onların muharriki olan Papalık taraftarlarında bu gayret onun üzerine hâsıl olmuş. Sözün biraz daha açığı şimdiki Avrupa'nın ahval-ı nasraniyesi o zamanlar peyda olmağa başlamış. [vol. 2, p. 231]

The point that is really important as far as we are concerned is the influence of the wisdom of Ibn Rushd and its reception in Islam. And it can be understood from the explanations of Draper what this influence consisted of. That is, the enlightened intellectuals amongst the Christians realised how the real Christianity attributed to Our Prophet Jesus Christ (pbuh) had been subject to distortion to such an extent that it had little resemblance left to its original form and that the real Christianity was contained in Islam; and had thus slackened Christianity almost to the point of abandoning it; and it was because of this that this zeal on the part of the Dominicans and their instigators the Papacy came into being. To put it in plainer English, the current state of Christianity of Europe began to emerge then.

As can be seen from the above, the notion that the French Revolution has its ultimate roots in Ibn Rushd's philosophy develops gradually: Draper notes the agitations this philosophy caused in Christendom, Ahmed Midhat adds to it that as a result of its dissemination it downed on the European intellectuals that 1) Christianity had been corrupted beyond recognition, and 2) real Christianity was contained in Islam, and that consequently their Christian identity slackened to the point of disappearance and that contemporary Christianity in Europe began to emerge then. That the French Revolution was caused by the dissemination of Ibn Rushd's ideas, though, is the invention of our author. To be fair, one must point out that the logical conclusion to be drawn from Draper's passage is indeed that Ibn Rushd's philosophy had a decisive influence on the development of European Christianity, just as that to be drawn from Ahmed Midhat's commentary is indeed that Ibn Rushd's ideas were a factor in the French Revolution (the assertion that Europeans realised that real Christianity was contained in Islam is entirely Ahmed Midhat's addition with no trace of anything like it in Draper), but this assertion in black on white is strictly to be ascribed to our author rather than to Ahmed Midhat, still less to Draper. In other words, Ali Vehbi put words into Ahmed Midhat's mouth who had in turn put words into Draper's.

To this end, the author goes on, after the rebellion the intellectuals put pen to paper to enlighten the people and wrote all they could to discredit both Christianity and the monarchy (where the author commits the grievous factual error

of asserting that the most important of these was the famous Voltaire: Voltaire was indeed an enemy of religion and especially of the clergy, and was a source of inspiration for the leaders of the rebellion, but he had died in 1778, eleven years before the French Revolution took place). The author then goes on to say that the clergy had abused its power over both the possessions of the people as well as over their dignity by fabricated wisdom not founded in religion and the institution of the confession of sins, and that it was a human duty to liberate the population from this assault, and that for this reason these philosophers, especially Voltaire, were above criticism.

This exposé is followed by a refutation of the argument that the Ottoman Revolution was comparable to the French Revolution in this respect. According to the author the Ottoman Revolution was carried out rather to save the caliphate from the autocracy of Sultan Abdulhamid II, and it was the religious fervour that motivated the people. Not only does the author distort history here by allowing several key facts to escape his memory, but he also contradicts himself by apparently forgetting that he had just written a few lines earlier that he was – like, as he does not fail to point out, many of the reformists who were his contemporaries – an advocate of the abolition of the caliphate (which he by his own account took to be no more than an empty title) and the sultanate and their replacement by a republic. The key facts that escape his memory are the following:

1) The revolution was largely carried out not by the common people but by some Young Turks and the military (which in many cases meant the same thing) who were not exactly known for their religious zeal,

2) The counterrevolution that took place in 1909 against the July Revolution of 1908 to restore the sultan's – and by extension the conservative circles' – power was instigated by the religious circles,

3) The sultan who was deposed in the wake of the counterrevolution was the only one in recent Ottoman history who had followed a policy of Pan-Islamism – also making use of his title of caliph – and

4) The Unionist regime that replaced him had precious little to show by way of an Islamist policy up to the time of the writing of his letter.

This is followed by a description of Arab attitudes towards religion. It is obvious that the author does not think much of the Arabs in this respect: according to him, the Arabs are ostensibly much given to excessive negative reaction to publications disrespectful of religion as the above-mentioned ones, but this

should in no way be taken to mean that they are any more religious than the Turks. Quite the contrary, the contemporary Arabs have become monsters, says the author: everything is permissible for them as long as it can be given the appearance of respectability. A very frank list of Arab excesses follows: false testimony, oath-breaking, illegal appropriation of goods of persons, children and pious foundations, circumscribing the law to dispossess daughters, lies and treachery. A particularly repulsive custom, namely that of rendering ill-gotten (*haram*) gains well-gotten (*helal*) through pilgrimage, emanating from the false interpretation of one of the *hadith* found in Bukhari by “some ignorant commentators” (whom I have not ventured to identify) who extended this precept to cases where the rights of the slaves of God (i. e., one’s fellow men) are concerned and therefore paved the way for its interpretation as an expiation for all sins, including those committed against other people, is given special treatment. The *hadith* in question is the following:

Abu Hurairah (May Allah be pleased with him) reported: The Messenger of Allah (pbuh) said, “Whoever performs Hajj (pilgrimage) and does not have sexual relations (with his wife), nor commits sin, nor disputes unjustly (during Hajj), then he returns from Hajj as pure and free from sins as on the day on which his mother gave birth to him.” In the Arabic original (*Sahih-al-Bukhari* 1521, In-book-reference: Book 25, Hadith 9):

حَدَّثَنَا آدَمُ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا سَيَّارُ أَبُو الْحَكَمِ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا حَازِمٍ، قَالَ سَمِعْتُ
 أَبَا هُرَيْرَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ ” مَنْ حَجَّ لِلَّهِ فَلَمْ
 يَرْفُثْ وَلَمْ يَفْسُقْ رَجَعَ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ “ .

The author underlines here that this precept was not to be extended to the rights of the slaves (of God, i. e. our fellow men), but that those ignorant commentators failed to mention that, which resulted in its adoption by the Arabs as a convenient tool to get around the law.

According to the author, the Arab accepts the laws of religion as long as these do not interfere with his personal interests. The Arab knows neither religion nor sect wherever his personal interests are at stake. Amongst the Arabs of today, it is perfectly alright to misuse all the values of Islam as instruments of deception and the oath is there to fool people. Yet they give themselves airs as the proprietors and keepers of religion on account of their role in its emergence and dissemination.

They show an excessive and artificial displeasure of and reaction to words and deeds that openly contradict Islamic dogma.

Therefore, the author cautions, the negative effects of such writings are more palpable in the Arab provinces than in Turkish ones. Should for instance some speaker at some mosque in Egypt draw the attention of the congregation to the publication of such writings in the seat of government of the state, which is ostensibly the protector of religion, through the approval of its government, and thus put the legitimacy of the Ottoman Caliphate into question, the bond between the Caliphate and the Arabs would be cut right there and then. Therefore the author had repeatedly urged the office of the Sheikh-ul-Islam to take appropriate measures, but to no avail. These measures consist in his letter mainly of counter-declarations on the part of the office of the Sheikh-ul-Islam and the establishment in the office of the Sheikh-ul-Islam of a bilingual (Turkish and Arabic) purely religious newspaper to counter such currents. The author goes on to warn the addressee to act urgently as “the treatment of a wound would serve nothing after it has gone gangrenous”.

In the appendix the author discusses the importance of religion in the affairs of the state. According to him, after the French Revolution a war on religion was declared and this had extended all the way to Russia. The European states and philosophers later understood, though, that the common folk could be kept under control only through religion and consequently a return to former policies concerning religion gradually took place. The author makes by way of example a reference (vague again) to the famous *Hunnenrede* of Kaiser Wilhelm II, where the Kaiser refers to the Christian religion of Europe.

Here we encounter yet another problem in our author's references: The *Hunnenrede* was a speech delivered by Kaiser Wilhelm II on 27th July 1900 in Bremerhaven on the occasion of the dispatch of the East Asian Expeditionary Corps of the German Army to crush the Boxer Rebellion in China. The speech, called the *Hunnenrede* (Hun speech), on account of a reference made to the Huns at its beginning, exists in several versions, as the Kaiser is reported to have improvised during its delivery and as a manuscript version is not extant. A recording of the speech that surfaced in 2012 could not be proven conclusively to be authentic. The version that appeared in the *Nordwestdeutsche Zeitung* on 28th July 1900 contains at the end of the text the following lines: “*Und Gottes Segen möge an Eure Fahnen sich heften und dieser Krieg den Segen bringen, daß das Christentum in jenem Lande seinen Einzug hält, damit solch' traurige Fälle nicht mehr vorkommen!*”

(And may God's blessing be fastened onto your flags and may this war bring the blessing that Christianity continues its march in that land, so that such sad incidents do not recur!)"⁵. This passage does not appear in the official⁵ and unofficial, abridged⁶ versions that appeared in print. In view of these problems concerning its textual history, the author's assertions here must be treated with caution.

After having established the state of affairs that obtains in this fashion, the author then goes on to discuss the policy concerning religion to be adopted. According to him the Ottoman government should take into account the sensitivities of both the Europeans and the Ottoman Christians on the one hand and that of the Muslims on the other, and follow a policy with two faces or two colours, the one being the purely political face free from religion, and the other the purely religious. *Otherwise the government would not be able to send the Mehmedciks to war.* The delicacy of the issue is obvious and makes it imperative that the August Office of the Sheikh-ul-Islam take the scales of politics in its hands and create a balance between its two pans.

The gist of the letter is clear: the Ottoman government should follow a policy that takes into account the religious sensitivities of the Arabs, otherwise it would run the risk of losing the Arab provinces. It is the following aspects of the letter that deserve our particular attention:

1. The style of the letter is shockingly frank. The introduction consists merely of the salutatory formula reserved for Sheikh-ul-Islams (*fetvapenah*) and then the author gets straight to the point without for instance even congratulating the addressee, who had just been nominated Sheikh-ul-Islam only two weeks ago, and wishing him the best of success.

2. The author admits openly that he took the caliphate for an empty title prior to the July Revolution, and that he – like so many others – favoured the abolition of both the caliphate and the sultanate and the establishment of a republic.

3. The author does obviously not think much of the Arabs: one cannot help noticing a barely disguised lack of respect for them and the overall tone of his writing reminds one more of a colonial officer of some European power in Africa or in South-Southeast Asia in the late 19th-early 20th century (i. e. a contemporary, in fact) than anything else. One would rather have expected to read something

5 *Die Reden Kaiser Wilhelms II.*, ed. Johannes Penzler. Vol. 2: 1896-1900. Leipzig, no date, pp. 209-212.

6 Manfred Görtemaker, *Deutschland im 19. Jahrhundert*. Entwicklungslinien. Opladen 1996. (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Vol. 274), p. 357.).

in this tone from the pen of a typical irreligious Young Turk than in a letter of a high-ranking religious official addressed to the highest-ranking religious official of the Ottoman Empire, the seat of the caliphate!

4. The author resorts to Western sources to underline his argument, but the sources he refers to and the manner he uses them are a bit unusual. Briefly, he talks about sources he has not read himself, and those he has he uses uncritically and cites inaccurately, obviously neglecting to verify his references, with the result that in his letter facts cannot be separated from factoids without independent research on the part of the reader, features that are unfortunately not unique to him in Turkish academic and political literature.

5. Anyone experienced in discussions with “defenders of Islam” concerning the triumph of the West in the last few centuries will immediately have noticed two subtexts in the author’s peculiar interpretation of European history that have not been particularly subtly treated in the text, the first containing in turn two subtexts on its own: The first of these is the implication that the French Revolution is ultimately to be attributed to the dissemination of Ibn Rushd’s ideas in Europe. The first subtext of this subtext is that all European development has its ultimate roots in Islam, i. e. those infidels could not have done anything on their own were it not for the Islamic influence they were exposed to. This is a frequently used consoling device in the face of two centuries of uninterrupted humiliation at the hands of the once inferior and always despised infidel. The second is that the French Revolution (and in fact all aspects of European progress) can be emulated by the Muslims without a qualm as its intellectual foundations are ultimately the brainchild of a Muslim. If one problem with this approach is that it conveniently glosses over the fact that Ibn Rushd’s philosophy was fiercely condemned in the Islamic world and had almost no impact on Islamic thinking (in fact even manuscripts of his work were not numerous in the Ottoman Empire), the other is that it completely ignores the effects of the momentous events in European history such as the Renaissance, the invention of the printing press, the discovery of the New World, the Reformation and the Scientific Revolution on European thought, to name but a few.

The second subtext is the author’s insistence that that revolution was carried out against the version of religion that was distorted by the corrupt clergy and the oppressive monarchy, implying, but not stating openly, that the revolution had *not* taken place against religion *per se*, which we know to fly in the face of the facts. Moreover, he himself flip-flops over this issue, stating at the beginning of

the letter that the French Revolution was indeed against the monarchy and the religion and that the Ottoman Revolution was not comparable to it as it was carried out to rid the caliphate from Sultan Abdulhamid II, and several pages later in the appendix that the French Revolution was indeed against religion in the beginning, but adopted a more religion-friendly position in time as its indispensability in ruling the common people became evident (i. e. for practical reasons and not as a matter of principle), preferring to leave the question (that inevitably comes to one's mind but that he himself avoids asking) of any possible parallels in the Ottoman case unanswered. Throw in the odd factual mistake (like the one with Voltaire pointed out above) and you have an account of European history that is more like a story than actual history.

6. The interpretation of the history of the July Revolution is also peculiar in much the same sense: Not only does he make a laughingstock of himself with his glib attempts to ascribe it to the religious fervour of the common people in view of the fact that the exact opposite had always been public knowledge, but he also appears to fail to notice that he is contradicting himself when he is citing religion in this context as he openly reveals himself – like many others, as he hastens to add – an advocate of the replacement of the caliphate and sultanate by a republic just a few lines earlier!

7. The absence of any attempt at defending Islam *per se* in the arguments of the author is striking. One cannot escape the conclusion that he regarded the difficulties caused by the said publications first and foremost as an administrative problem, and an administrative problem exclusively *within the context of the Arab provinces of the empire*. Any possible reaction on the part of the other Muslim peoples of the empire such as the Turks, the Kurds and others, and of other Muslim peoples in other countries does not even find mention.

8. The author urges the Sheikh-ul-Islam very openly to adopt a policy *with two faces or two colours*. The expression he used in Turkish for this is *iki yüzlü veyahud iki renkli bir siyaset*, and it cannot have escaped the attention either of the author, or of the addressee, who were both native speakers of Turkish, that *iki yüzlü* means, in addition to “double-faced” also “hypocrite, deceitful” in Turkish!

By all accounts the author takes the main argument of his letter, namely that religion is there first and foremost as a useful and important administrative tool to preserve the Ottoman Empire, for granted and expects the same from his addressee. In this sense this letter is a fine example of a document that shows us how matter-of-factly the attitude towards religion of even the highest-ranking

religious officials was in the final years of the Empire and consequently how close Turkey really was to full secularisation: It is obvious that organised religion in the traditional sense was seen by the educated elite of the Ottoman Empire as a burden to be gotten rid of but for its role in keeping the Arab provinces in Turkish hands, and once these were gone, not because of the irreligious policies of the central government but because of the Arab Revolt that started about two years after this letter was written, there was neither any obstacle left in the way of full secularisation nor, more importantly, any point left in pursuing an Islamist policy anymore. In other words, with the loss of the Arab provinces, political Islam was out of a job in the new Turkey. In such an environment there really was no feasible alternative to full secularisation and Mustafa Kemal in fact put into practice an idea that had long been part and parcel of the intellectual makeup of the elite and the cadres the fledgling Turkish Republic had inherited from the defunct Ottoman Empire rather than introducing a novel concept the people of the new state were wholly unfamiliar with.

Realpolitik Please: Ottoman Religious Policy on the Eve of World War One in a Letter from the Kadi of Bagdad to the Sheikhulislam

Abstract ■ A letter dated 2nd April 1914 from the then *kadı* of Bagdad Ali Vehbi Efendi to the newly-appointed Sheikh-ul-Islam Mustafa Hayri Efendi is striking both in its shockingly frank style and its revelations concerning Ottoman history of the last decade. The gist of the letter is the central role of religion in Arab-Ottoman relations and the damage done to them by the indifferent attitude of the government towards the irreligious currents prevalent in the centre of the Empire as demonstrated by several publications that caused quite a stir in the Arab provinces. The letter is a fine example of the toffee-nosed attitude of the Ottoman Turkish élite of the time (including the *ulema*) toward the Arabs and a brilliant exposé of their matter-of-fact and quasi-Machiavellian approach concerning religion, and the peculiar treatment of history shows both the quality of their factual knowledge and their intellectual rigour as represented by the author.

Keywords: Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi, Bağdat Kadısı Ali Vehbi Efendi, Ottoman history 1909-1922, Second Constitutional Period, Religion and Irreligion in late Ottoman Empire, Arab-Turkish Relations

APPENDIX

.hü

maḥremānedir

uzunca ise de lütfen kıra'at buyurunuz

Fetvāpenāh!

Dā'ileri Türk oğlu Türk olduğum hâlde yirmi iki seneden beri 'Arabistān kıt'alarında dolaşmaktayım. Tūnus ḥudūdundan Başra'ya kadar şu vāsi' kıt'a-i arāzide meskūn olan aqvām-ı 'arabiyyenin aḥvāl-ı rūḥiyyelerine tamāmiyle vākıf ve muḥtalī'im. Bu ādamlar Zāt-ı Ḥazret-i Pādişāhī'nin ḥā'iz buldukları ḥilāfet ve salṭanat şıfatlarından yalnız ḥilāfet şıfatına ziyāde ehemmiyyet verirler. Ve salṭanat şıfatına ise hiç ehemmiyyet vermezler.

Dā'ileri devr-i istibdādda Sulṭān 'Abdülḥamīd ile pek çok pençeleştim. Ve biddefā'at mābeyne götürülüp istinṭāk ve ḥabsolundum. Ḥattā bir defasında Kabasakal Mehmed vāsiyasıyla vapur-u maḥşūş ile Bursa'dan celbolundum. Bu şüretle pençeleşme mes'elesi tām on üç sene imtidād etti. Bunun yedi senesi taht-ı ta'ḳībde bulunmak ve altı sene iki ayı doğrudan doğruya iḳāmete me'mūr olmak şüretiyle güzerān eyledi. İḳāmete me'mūriyyetimin bir senesi Trāblusḡarb'da ve beş sene iki ayı Beyrūt'ta geçti. Sulṭān 'Abdülḥamīd ḥilāfet şıfatının nüfūzunu ne yolda su'isti'māl ettiğini ve dīn perdesi arkasında ne roller oynadığını re'yül'ayn müşāhede ettiğim cihetle zāten ḥaḳıḳat-ı hâlde kuru bir nāmdan başka bir şey olmadığını bildiğim şu 'unvān-ı ḥilāfetin ilgāsıyla bir cumhūriyyet te'sisinin şiddetle tarafdārı idim. [01]

2.

Müceddidin meyānında bu fikirde bulunan bu faḳīr gibi daha pek çok kim-seler bulunmuş olmalıdır ki: i'lān-ı meşrūḳiyyet 'aḳibinde ḥilāfet resmen ilgā olunmadı ve salṭanat da Cumhūriyyet'e taḥvīl kılınmadı ise de: Pādişāh'ın nüfūzu ifrāt derecede taḥdīd olduğu gibi ḥilāfet 'unvānı da aşlā ḳaāle alınmaz oldu. Ḥattā Meclis-i Meb'ūsān'da (Ḥilāfet bir yādīgār-ı ta'rīḥīdir) sözünü aḡzından kaçırınlar bile oldu.

Dā'ileri devr-i istibdādda ḥāşıl etmiş olduğum sālifül'arz fikre binā'en bu ḥāllerden aşlā müte'essir olmaz ve bil'akis memnūn olur idim. İ'lān-ı meşrūḳiyyet 'aḳibinde İstanbul'a mūrāca'at etmeḡe lüzūm kalmaksızın bitelgraf Sūriyye vilāyetinden Ḥamā sancaḡına ta'yin olunmuşidim. Ondan sonra Başra ve Beyrūt

gibi memleketlerde dahî birer müddet bulunduktan sonra elyevm Bağdād'da bulunuyorum. Beyrūt'da iken: Kudüs ve Hälilürrahmân'da bir takım mevâdd-ı şer'iyenin tahkikine me'mûr olduğum cihetle oralara gittim ve bu vesîle ile o havâlîde bulunan ahâlî ile pek yakından temâsta bulundum. İşte bu müşâhedât ve tecârib vâsıtasıyla muṭṭali' oldum ki: Hükümet-i 'Osmâniyye ile 'Arablar bey-ninde yegâne râbıta hilâfet imiş. İşbu hilâfet 'unvânı meskût 'anh kaldıktan sonra bu râbıta hemânda kâmil münkaṭı' olmuş ve çözülmüş gibidir. Hâl-i hâzırda 'Arablar bu hükümete bir hükümet-i İslâmiyye nazariyle bakmazlar. İşte bu hâli müşâhede edince evvelki fikrimde pek fâhiş bir ḥaṭâ etmiş olduğumu anladım. 'Arablarda elyevm üç nev'i 'akîde ve ahvâl-ı rûhiyye vardır. Bunlardan [02]

3.

birincisi: hiç bir ferдин bu hükümete muḥabbeti yoktur. İkincisi: hiç bir ferдин bu hükümete i'timâdı yoktur, üçüncüsü hiç bir ferдин bu hükümetin beḳâsından ümmîdi yoktur. Biz erbâb-ı hükümet ve millet-i ḥâkime eğer bunu böylece bilmez isek ve hilâfeti i'tizâd edersek; kendi kendimizi aldatmaktan başka hiç bir şey yapmış olmayız. İşte bu ḥaḳîkat bu şüretle ma'lûm olduktan sonra şurası da ma'lûmdur ki: bil'umûm ahâlîsinin veyâḥûd bunlardan bir kısım-ı a'zamının muḥabbet ve i'timâdını zâyî' etmiş olan bir hükümet her vaḳit yâ bir inḳılâb veyâḥûd bir inḳırâz tehlikesine ma'rûzdur. Ve ḥattâ maḥkûmdur bile. O hâlde bunu henüz fırsat bilküllüyye kuvvet etmeden bir çâre tedâriki taḥt-ı vücûbda olduğunu söylemeğe bile ḥâcet yoktur zannederim. Dâ'îlerinin 'aḳl-ı kaşîrince tedârik olunacak çâre iki nev'idir: Bunlardan birincisi mâddî, ikincisi ma'nevîdir. Mâddî çâre: ıslâḥât icrâsıyla hükümetin beḳâsına ahâlîde bir i'timâd ve ümmîd ḥâşıl etmektir. Bu lüzümü şu sırada hükümetimiz de idrâk ve i'tirâf etmiştir. Ḥattâ icrâsına 'azm ve cezmettiğini de maṭbû'ât vâsıtasıyla her gün i'lân ediyor. Ḥayfâ ki: bu i'lânât, bu te'mînât hiç bir kimsenin kulağına bile girmiyor bil'akis ıslâḥâttan baḫşolundukça: (esma' u ca'ca'ten velâ erâ ṭiḥnen) mişli dermeyân ile istihzâ ediyorlar. İşte bu da bir ḥaḳîkattir ki: biz bunu dahî inkâr eder isek: [03]

4.

yine kendimizi aldatmış oluruz. Ma'ette'essüf me'mûrîn-i kirâm rüfeḳâmızın bugüne kadar ta'ḳîb etikleri meslek bu âdamları ḥöşnûd edecek ve kendilerine ümmîd baḫşeyecek bir tarzda olmayıp bil'akis nefret ve ḡazablarını tezyîd edecek bir tarzdadır. Daha ḡarîbi de bu ḥarekât-ı nâlâyıḳanın yevmenfeyevm tenâḳuş yerine tezâyüd etmesidir. Bunun def'ine çâre nedir? Bu yolsuzluğun önü ne şüretle alınabilir? Artık dâ'îlerinin oralara kadar 'aḳlım ermez.

Ma'nevî çareye gelince: bu da hilâfet 'unvânının tekrâr sâha-i maṭbû'âta i'âdesiyle berâber i'lân-ı meşrûtiyyetten beri ba'zı gençlerde müşâhede olunan dince mübâlâtsizliği bertaraf etmekten 'ibârettir. Ma'ette'essüf bu noktanın da gözetilmediği her gün müşâhade olunmaktadır. Dîn bâbındaki mübâlâtsizlik siyâset-i dâhiliyyemize o kadar su'ite'sîr ediyor ki: bu te'sîrât bu gibi merkez ba'id ve güşe bucak memleketlerde ecnebî misyoner ve propogandacılarının [پروپوغاندا جیلرینک] yazılmış te'sîrâtından daha çok ziyâdedir. [Bu] tarih'ten bir kaç ay evvel buraya Kavm-ı Cedîd nâmında Türkçe bir risâle geldi. O kadar güftgüya mücib oldu ki: çârşî ve pâzârda herkesin ağzında bu risâle deverân ediyordu. İşin daha fenâ ciheti de bu risâlenin hükümet-i hâzırânın ârzusuyla neşredilmiş olduğu 'akîdesinin mevcûd olmasıdır. Henüz bundan hâşıl olan güftgüların arkası alınmadan Celâl Nürî nâmında birisi bilmem nasıl bir kitâb te'lîf etmiş. Veyâhüd maḳâle yazmış. Bunda Cenâb-ı Rabbânî [04]

5.

Ta'âlâ Hazretleriyle Hazret-i Peygamber hakkında nâlâyık ta'bîrler kullanmış. Dâ'ileri keşret-i meşgûliyyetim hasebiyle bu maḳâleleri mü'tâlâ'aya vâkıit bulamadım ise de: Sebülürreşâd Cerîdesi'nde yazılan reddiyyelerin ba'zı pârçalarını mü'tâlâ'a edebildim. Haḳîqaten bu çılgın gençlerin birden bire: güyâ her cihetten tekâmül edilmiş de hiç bahşedecek bir şey kalmamış gibi tenkîdâta bu noktadan başlamaları pek mühlik ve muhâtaralı bir şeydir. Filḫaḳîka bin yedi yüz seksen dokuz ta'rîh-i milâdisinde Onaltıncı Lui'nin zamânında Fransa'da ahâlî tarafından vuḳû'bulan kıyâm hem krallık, hem diyânet 'aleyhinde idi. Erbâb-ı kıyâm hem hükümdâra hem papaslara karşı i'lân-ı 'işyân etmiş idi. Bu gençler, 'Osmanlı İnkilâbını Fransa İnkilâbına benzetmek ve Diyânet-i İslâmiyyeyi Hristiyanlığa kıyâs etmek istiyorlar: bunda pek fâhiş bir ḫaṭâda bulunuyorlar. Çünkü Profesör (Draper)'in dediği gibi Fransa'da bir takım erbâb-ı ğayret (İbn Rüşd'ün) hikmet ve felsefesini gizliden gizliye ahâlîye telkîn etmiş ve ahâlî de dîn diye temessül ettikleri şeyin ḫaḳîkat-ı hâlde vaz'-ı ilâhîyle mü'esses bir şey olmayıp papaslar tarafından uydurulmuş bir takım bid' ve ḫurefâtan 'ibâret olduğuna ḳanâ'at-ı kâmile hâşıl etmişlerdi. Binâ'en'aleyh: 'indlerinde müstebid krallar ve bunların vaz'ettiği ğayr-ı ma'ḳûl ḳanunlar ile rü'esâyı rûhâniyye ve bunların vaz' ettikleri ğayr-ı ma'ḳûl dîn beyninde bir fark bulmamıştı. Ahâlînin nazarında kral ile papasların ve kralın vaz'ettiği [05]

6.

ḳânûn ile papasların vaz'ettiği dîn beyninde hiç bir fark yok idi. Her ikisine birden mütehevvirâne bir buğz ve 'adâvet besliyorlardı. Vuḳû'bulan kıyâm da her ikisi 'aleyhine birden vuḳû'buldu. Çünkü sa'âdet-i beşeriyyenin te'mîni için

her ikisinin birden izâlesine lüzüm-ı hâkîki olduğu 'indlerinde taħakkuķ etmiş-
di. Binâ'en'aleyh: her ikisi 'aleyhinde bir hücum vukû'bulmakla berâber inķilâb
'akîbinde 'avâm takımının tenvîr-i efkârı için erbâb-ı efkâr diyânet-i Hristiyâniyye
'aleyhinde kaleme sarıldılar. Bu bâbda gerek diyânet-i Hristiyâniyyeyi çürütmek,
gerekse rü'esâ-yı rûhâniyyeyi halkın nazarından düşürmek için neler yazmadı-
lar. Bu huşuşda en ziyâde icâle-i aklâm eden herkesin bildiği şu ma'hûd (Volter)
dir. Bu âdamlar, bu hareketleriyle hâkîkaten kavimlerine hizmet ettiler. Çünkü
Hristiyânlık mezhebinde rü'esâ-yı rûhâniyyenin vaz'etmiş olduğu bid'atler; ahâlîyi
o derece taziyik etmiş idi ki: âdetâ kemiklerini kırıyordu. Rü'esâ-yı rûhâniyyeye
karşı her bir Hristiyân hürriyyet-i fikriyyesine mâlik olamadığı gibi 'ırzına ve
mâlına da mâlik değildi. Rü'esâ-yı rûhâniyye dinde aşıl ve esâsı olmayan birçok
uydurma hikmetlerle ahâlînin mâlını selbettikleri gibi i'tirâf-ı zünüb vesilesiyle
'ırzlarında da istedikleri gibi tasarruf ediyorlardı. Binâ'en'aleyh ahâlînin bu müdhîş
tasalluttan tahlişi lâzım idi. Bu muharrirler de, bu vazîfe-i insâniyyetkârâneyi ifâ
ediyorlar idi. Bunları şu noķta-i [06]

7.

nazardan hiç bir şâhib-i inşâf şâyân-ı mu'âheze göremez. Lâkin: Fetvâpenâh!
İslâmiyyette hâl böyle midir? Bu gençler İslâmiyyeti Hristiyânlık ve 'Osmanlı
İnķilâbını Fransa İnķilâbına kıyas ediyorlarsa: pek fâhiş bir haķâ ediyorlar.
Filhâkiķa Sultân 'Abdülhamîd otuz üç sene devâm eden o müdhîş istibdâdiyle
'umûm-ı teba'ayı ve bitahşîş müslümânları bîzâr etmiş idi. Bunun izâle-i vücûdu
vücûbunda bütün Müslümânlar müttefik ve müttehidülefkâr idiler. Lâkin:
Fransa'da olduğu gibi bunun izâle-i vücûdiyle berâber, Hîlâfet-i İslâmiyyenin de
izâle-i vücûdu ahâlîden bir kimsenin hâtır ve hayâlinde geçiyor muydu? Hâşâ
ve kellâ! Bil'akis bütün 'âlem-i İslâmiyyetin ümmîdgâhı olan kürsî-yi hîlâfeti
Sultân 'Abdülhamîd gibi bir muhribin işğâl etmesi İslâmiyyet için pek tehlikeli
görülüyor idi. İşte bundan dolayı 'Abdülhamîd'in izâle-i vücûdu ârzüsuna efkâr-ı
'umûmiyyeyi sevkededen yine gayret-i dîniyye idi. Şu hâlde hükümet-i Osmaniyye
inķilâbını Fransa inķilâbına benzetip de inķilâb 'akîbinde dîn 'aleyhine kaleme sa-
rılmak hükümet-i Osmaniyye ve millet-i İslâmiyye için hiç de hayırlı bir hizmet
değil bil'akis büyük bir felâket ve tehlikedir. Bu gibi neşriyyâtın su'ite'sîri Türk
memleketlerinden ziyâde 'Arab memleketlerinde zâhir oluyor. 'Arablar bu gibi
huşuşattan [07]

8.

müte'essir olmak huşuşunda pek haşşâştırlar. Bu hâli gerek Süriyye ve gerek
'Irâķ'da biddefât müşâhede eyledim. Zannolunmasın ki: 'Arablar Türklere

daha ziyâde dîndârdır. Hâyırl! Emr ber ‘akisdir. Fî zamâninâ mevcûd olan ‘Arablar âdetâ umacı [اماچى yazılmış] kesilmişlerdir. Bu âadamların nezdinde elyevm haram yoktur. Yalan şehâdeti, yemîn-i kâzib, eklü emvâlinnâs bilbâfıl, eklü emvâlilevķâf, eklü emvâlileytâm, kizb, hîle ve hüd’a: hepsi bunların nezdinde bugünkü günde mubâhtır. ‘Arabların dîni menfa‘at-ı şahşiyyesidir. ‘Arab dîninin aħkâmını velev cüz’i olsun maşrafı mücib olmamak ve menfa‘at-ı şahşiyyesine dokunmamak şartıyla kabûl eder. Ammâ menfa‘at-ı şahşiyyesine dokunan mevâdde ‘Arab ne dîni tanır, ne mezhebi tanır. Her şeyi bu menfa‘ate fedâ eder. ‘Arablar fî zamâninâ bu huşuşda o kadar ileri gitmişlerdir ki: bir muħarrir bu bâbda cildler dolusu kitâb yazsa: yine bu haķıķati haķķıyla ta‘rif ve izâh etmiş olmaz. ‘Arablar nezdinde bugünkü günde (dîn tesettür, ve yemîn igfâl içündür) düsturu hûkümfermâdır. ‘Arablar ‘indinde fî zamâninâ Qur‘ân Hâdis fıķıh, aħkâm-ı şer‘iyye, Haccü Beytullâhülharam gibi muķaddesât, kâffesi: âlet-i setr ve tezvîr ittiħâz olunmuştur. ‘Arab maħkeme-i şer‘iyyeye gelir, “Mâlımı livechillâh vaķfettim.” der ve tescil ettirir. Hâlbuki: maķşadı ecr ve * [*okunamıyor]dır, [08]

9.

kız evlâdlarıyla sevmediği vereseden veyâhüd dâyinlerden mâl kaçırmaktır. Buna da âlet, Şer‘-i Şerif ‘Arab Hacc’a gider. Maķşadı haramdan kesbetmiş olduğu mâlı Cenâb-ı Haķķ’a helâl ettirmektedir. Çünkü Buħârî-i Şerif’de Hacc bahşinde (Hacc-ı Beytullâhülharam kâffe-i zünûba kefarete olur) me‘âlinde bir Hâdis-i Şerif vardır.¹ Ba‘zı câhil şerrâh bu ‘afvın huķûķ-ı ‘ibâda de şümülü olduğunu söylemek gibi bir haķada bulunmuşlardır. ‘Arabların ekşerisi, bu hâdis ile mezkûr şerrâhın aķvâline vâķıfdırlar. Binâ‘enaleyh edâ ettikleri Hacc iktisâb ettikleri haram mâli helâl etmek için Cenâb-ı Rabbâni Hâzretleri’ne karşı ittiħâz [اتحاد yazılmış] olunmuş bir hüd’adır. İşte bu âadamların İslâmiyyet’e temessük ve intisâbları bu kabildendir. Bu cümle ile berâber dîn bunlar vâsıtasıyla intişâr ettiği için bunlar kendilerini dînin şâhib ve hâmisî ‘add ve i‘tibâr ederler. ‘Aķâ‘id-i İslâmiyyeye ‘alenen muħâlif görülen ef‘âl ve aķvâle karşı ca‘lî olarak fevķel‘âde bir te‘essür ve heyecân izhâr ederler. Dâ‘ileri bu aħvâle tafşilâtiyle muţţalı‘ olduğum için Kavm-ı Cedîd risâlesinin intişârında bunun Mısır ve Süriyye ve Hind gazetelerine ‘aksetmesinden pek ziyâde havf ve endişe etmiş ve hemân ķaleme sarılarak maķâm-ı mu‘allâ-yı fetvâpenâhileri tarafından risâle-i mezkûrenin merdûdiyyeti i‘lân olun-

1 حَدَّثَنَا آدَمُ، قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا سَيَّارُ أَبُو الْحَكَمِ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا حَازِمٍ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ ” مَنْ حَجَّ لِلَّهِ فَلَمْ يَرْثُ وَ لَمْ يَفْسُقْ رَجَعَ كَيَوْمِ وُلِدَتْهُ أُمُّهُ“ . Bukhari, *Al-Kutub al- Sitta wa Shuruhuha: Sahib al-Bukhari 1-3*, ed. Bedreddin Çetiner, vol. 1, book 2, Kitab al-Hajj (Book 25). Dar al-Sahnun, Tunis, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992. s. 141.

ması lüzümünü şifre ile 'arz etmişdim. Maḳām bu redde bilmem ne maḥzūr gördü ki: bunu yapmadı. Yalnız şifreye (kitābın mü'ellifi ḥaḳḳında ta'ḳibāt-ı ḳānūniyye icrā olunmakta olduğunu) cevāben beyān etmekle iktifā edildi. [09]

10.

Mahāzā faḳīr bu cevāba yine Bāb-ı Fetvā'ca bir red süsü vererek maḥallī gazetelerile i'lān ettim. Aradan çok geçmeden ve (zādenī eṭṭin ve belleten uḥrā) ḳabīlinden olarak sālifül'arz Celāl Nūrī nāmında birinin maḳāleleri güftgüsü meydān aldı.

Fetvāpenāh! Müslümānlar üzerinde ḫilāfet 'unvānının te'şirinin top ve tü-fengden daha ziyāde olduğunu bālāda 'arz etmişdim. Yine tekrār ederim ki: ḫükümetimizden bu ḫilāfet şıfatı nez' edilecek olursa Pādişāhımızın 'Acem Şāhiyla Fās ve Masḳaṭ Emīrlerinden ḫiç bir farkı kalmayacaktır. Ḥālbukî: bugünkü günde Ḥükümet-i 'Osmāniyye ve bāḫuşuş idāre-i ḫāzıra 'aleyhinde her yerde propaganda-cıların پروپوغانداچیلرینک [yazılmış] vücūdu da eksik deḡildir. Bunlardan biri bugünkü günde bir eline Ḳavm-ı Cedid diğer eline de Celāl Nūrī'nin kitābını alıp da Mışır'da bir kürsī üzerine çıkararak (Ey Müslümānlar bakınız – şū kitāblardaki küfr ve ilḫādın derecesine! Ḥalīfe ḫāmī-i dīn-i mübīn olmak lāzımdır. Ḥālbukî bizim ḫilāfetine i'tikād ettiğimiz zātın maḳarr-ı salṭanatında ḫükümetinin inzimām-ı reyile bu gibi mülḫidāne kitāblar neşr ve 'ibādullah bunların mazmūnunu i'tikāda da'vet olunuyor. Şu ḫâlde bu zātın ḫilāfeti şaḫiḫ midir?) diyecek olursa işte o daḳıkadā i'tibāren 'Arablarla Ḥükümet-i 'Osmāniyye beynindeki reşte-i ḫilāfet münḳaṭi' olmuş bulunacaktır. Böyle bir şey Müslümānlardan kimsenin ḫatırına gelmesi bile bunu İngiliz Ḥükümeti er geç yaptıracaktır. Bu naşıl oluyor da ḫükümetçe nazar-ı diḳḳattan dūr tutuluyor. Buralarına bir dürlü 'aḳlım ermiyor. [10]

11.

Fetvāpenāh! Hep biliriz ki: Meşrūṭiyyette efkār ḫür ve maṭbū'āt sansüre tābi' deḡildir. Lākin: Ḳānūn-ı Esāsī mücebince edyān ta'arruzdan maşūn deḡil midir? Bu kitābların mü'elliflerinin sözleri 'alenen İslāmiyyet'e ta'arruz deḡil midir? Bilcümle edyān Ḳānūn-ı Esāsī mücebince ta'arruzdan maşūn olduđu ḫâlde ḫükümetin dīn-i resmīsi olan İslāmiyyet bu maşūniyyetten müsteşnā mıdır? Naşıl olur da Ḳānūn-ı Esāsī aḫḳāmına muḡāyir olarak bu ta'arruzdan iḡmāz-ı 'ayn ediyorlar. İşte herkes yekdiđerine şū su'ālī irād etmektedir. Buna karşı verilecek cevāb ne olacağını bilemiyorum. Efkār-ı ḳaşıre-i dā'iyānemce bu gibi kitāblar mazmūnlarının İslāmiyyetçe ḳaṭ'iyen merdūd olduđu daḳıḳa fevtettirilmeksizin Maḳām-ı Mu'allā-yı Fetvāpenāhilerinden i'lān olunması lāzım ve lābūd olduđu gibi bir ān evvel bir ṭarafı 'Arabca diđer ṭarafı Türkçe olarak Bāb-ı Fetvāda şırf dīnī bir gazete te'sīs edilip onun vāsıtasıyla bu gibi neşriyyāta muḳābele edilmelidir.

Bunda da ne kadar isti'câl gösterilirse: o kadar nâfi' ve hayırlıdır; zîra bir cerîha kangran* [*قانغان yazılmış] olduktansonra اولدقدنصنرد [yazılmış] tedâvisinden hîç bir fâ'ide hâşıl olmaz. Dâ'ileri hırş ve tama' ve menfa'at-ı şaḥşiyeye ne olduğunu bilmem. 'Ömrümün en kıymetdâr zamanlarını menfâlarda, zindânlarda geçirmekliğim de bu iddi'âmın şihhatine bir delil-i kâfidir. Elhâleti hâzâ ise: sinnim altmış ikiye bâliḡ olmuş ve artık dünyâ ile pek az 'alâkam kalmıştır. Bu ma'rûzât ile ser-i vâlâlarını taşdı' etmekten maḡşad-ı dâ'iyânem, mücerred dînime ve bunun zîmnında devlet ve hükûmetime hizmet etmektir. Şâyân-ı ḡabûl görülürse feni'me'Imat'lüb. Eḡer görölmez ise bir gûşe-i nişyâna atıverir ve mündericâtından kimseye de baḡşetmezsiniz. İşte bu kadar. Bâḡî tevfiḡ ve hüve ni'am errefiḡ. Fî 15 Mart Sene 330 Baḡdâd Ḳâḡısı

Ed-dâ'î

Vehbî [imza] [11]

“

Lâhika

Bâlâda 'arz olunduḡu vechile Fransa İnḡılâbı 'aḡibinde erbâb-ı ḡalem tarafından diyânet 'aleyhinde i'lân-ı ḡarb edilmiş ve bu ḡâl Rusya'dan mâ'adâ bütün Avrupa memâlikine sirâyet etmiş ve uzun bir müddet devâm etmişidi. Lâkin: muahḡaran ahâlînin ayak takımını râbıta-i diyânetten başka hîç bir şey zaḡḡ ü rabḡ edemeyeceḡi Avrupa hükûmâtiyle feylesofları tarafından dahî gereḡi gibi idrâk edilmiş olmakla yine yavaḡ, yavaḡ eski diyânet siyâsetine rücû'a başlanılmıştır. Almanya İmparatoru Çin yağmasına donanma gönderdiḡi sırada irâd ettiḡi bir nuḡukda (İncil'in aḡkâmını Aḡşâ-yı Şarḡ'da icrâ edeceḡim) demişidi. Kezâlik i'lân-ı meşrûtiyyet 'aḡibinde Tanîn gazetesi: Avusturya İmparatoru'nun Naşrâniyyetçe eyyâm-ı mübârekeden 'addolunan bir günde iki elinde iki büyük kilisa mumu olduḡu ḡâlde papasların arkası sıra üç sâ'at memleket sôḡâḡlarında dolaştıḡını yazmışidi. Bu kadar uzaklara gitmeḡe ne hâcet? Geçen sene düvel-i müttefiḡe tarafından 'aleyhimize i'lân olunan ḡarb, ḡarb-ı şalibden başka bir şey miydi? Bu ḡarb eḡnâsında: Tayms, Figaro, Tan, Naye Faye Prese → Times, Figaro, Temps, Neue Freie Presse [نایه فرایه پرسه، تان، فیگارو، تایمس، Tayms, Figaro, Tan, Naye Faye Prese yazılmış] gazeteleri gibi en meşhûr gazetelerle bunların tâbi' buldukları hükûmetlerin [12] ta'ḡib ettikleri siyâset de 'alenen siyâset-i şalibiyye deḡil miydi? İşte bu ḡaḡıḡat bu şüretle gözümüzün önünde dururken: bizim bir takım hōppa beylerin tâ Cenâb-ı Bârî-i Ta'âlâ Ḥazretleriyle Ḥazret-i Peyḡamber'den tenḡidâta başlamalarını millet hōḡ görebilir mi? Ve bunu hazmedebilir mi? Bu ḡareket ken-

di eliyle kendi kuyusunu kazmaktan başka ne olabilir? ‘Arablar; (Kelbâhiş ‘an hatfihî bizîlfihî) diyorlar. Siyâset-i dîniyye ta‘kîbî huşûşunda hükümetimiz pek müşkil bir mevki’de bulunmaktadır. Evliyâ-yı umûr bunu aşlâ nazardan dūr tutmamalıdır. Şöyle ki: biz eğer hükümetimiz hükümet-i dîniyyedir. diyecek ve İslâmiyyet hesâbına hareket edecek olur isek: buna ecnebîlerle aramızda bulunan Hristiyanlar râzî olmazlar. Yok eğer hükümetimiz dâinden tecerrüd etmiş sırf siyâsî bir hükümettir. diyecek olur isek buna da Müslümânlar râzî olmazlar. Sonra Mehmedcikleri harbe sevk edemeyiz. Yâ ne yapmalıdır? İki yüzlü veyâhüd iki renkli bir siyâset tutmalıyız. Bunun biri diyânetten tecerrüd etmiş sırf siyâsî yüzü diğeri ise: sırf dînî yüzü olmak lâzım gelir. Müslümânlara karşı sırf dînî olan yüzü veyâhüd rengi göstermek lâzım gelir. Elhâk bundaki nezâket ve şu‘ûbet cây-ı tereddüd [13] ve inkâr değildir. Böyle nâzik bir siyâseti idâre edecek siyâsilerimiz mevcüd mudur ‘acabâ? İşte bu da cây-ı su‘âldir. Şimdiye kadar görülen ifrâţ ve tefrîtlere nazaran bu da yok demektir. Meşelâ vâlinin birisi merkez vilâyetinde bulunan bir câmî‘-i şerîfin va‘az kürsîsine çıkıp orada İslâmiyyet’in mehâsininden ve ittihâd-ı islâmdan bahşediyor. Va‘az kürsîsinde irâd ettiğî sözleri ertesi gün cerâid-i mahalliyye neşrediyor veyâhüd ettiriyor. Bunu gören ve işiten ecânible teba‘a-i gayr-ı müslime (bakınız bu âdamlar hâlâ “fanatik” siyâsetinden kurtulamamışlar, bunlar âdam olmazlar) diyor. Diğer bir vâlîyi Mevlûd-i Şerîf cemâ‘atine da‘vet ediyorlar. O da gelen da‘vetçiye (Mevlûd ne imiş siz hâlâ bu kafâda mısınız) cevâbını veriyor. Bunu işiden Müslümânlar da (bakınız şu hâle böyle mülhîdlerden millete ne hayır gelir) diyorlar. İşte bu ifrâţ ve tefrîtin hadd-ı vasa‘îsini bulacak ve diyânetle siyâset beyninde bir muvâzenet hâşıl edecek bir maqâm var ise: o da Bâb-ı Fetvâdır. Bâb-ı Mu‘allâ-yı Fetvâpenâhî diyânet ve siyâset mîzânını ele alıp iki kefeteyninden birine diyâneti ve diğeri siyâseti vaz‘ ederek bunlar beyninde bir muvâzene hâşıl etmelidir. Eğer bunu yapamaz ise: her hâlde bu kefenin [14] biri ağır basar, diğeri kefeyi devirir. Ma‘ette‘essüf şimdiye kadar bu mîzân, kefeteyni beyninde tevâzun hâşıl ettirebilecek bir ehl-i başîretin yedine teslim olunmamıştır. İşte bu def‘a millet buna Zât-ı Vâlâ-yı Fetvâpenâhîlerinden intizâr ediyor. Ümmîdi yine boşa çıkarsa ne yapalım? Elhükümü lillâh.

Fî 20 Mart Sene 330

Vehbî

(Zeyl)

Fetvâpenâh

Bağdâd’da çıkan Zuhûr gazetesinin leffen taqâdim olunan maqţû‘u müţâlâ‘asından müstebân buyurulacağı üzere Bağdâd’a vürûd-u dâ‘iyânemden beri kürsî-yi vazîfe üzerinde mehdîyâne ‘adâletle cevâmî‘-i meşhûrede menâbir

üzerinde âteşin nuḫuklar ve huṭbeler irâdiyle ve olanca kuvvetimle ahâlîdeki su'itefehhümleri izâleye ve hükûmete ısındırmağa çalışıyorum. Başra'da iken de böyle yapmışıdim. Ḥayfâ ki siyâset-i millet ve aqvâmdan biḥaber olan bir takım gençlerimizin ḥarekâtı bu sa'y ve güştleri semeresiz bırakıyor. Ma'hâzâ (mâ lâ yüdreğ külluḥu lâ yütreg külluḥu) kâ'idesine tevfiқан 'âcizleri yine ğayretime fütür getirmeyerek çalışıyorum. Bu huşûşa Zât-ı Valâ-yı Fetvâpenâhileri'nin daḥî nazar-ı diğğatlerini 'âcizâne celb ve da'vet ediyorum. Çünki bu gibi aḥvâlden ne gibi su'ite'sirler, ne gibi cereyânlar ḥâşıl olduğunu re'yül'ayn müşâhede edip duyuyorum. Bâķî fermân

Fî 20 M"

Vehbî [15]

Hu

Confidential

Please read even if it is a bit long

Fetvapenah!¹

Although yours truly am a Turk I have been wandering in Arab lands for the past twenty-two years. I am perfectly familiar with the state of mind of the Arab peoples dwelling in the vast stretch of land from the borders of Tunisia to Basra. These men regard only the title of caliph of His Majesty the Sultan and totally disregard his title of sultan.

Yours truly fought extensively against Sultan Abdulhamid in the era of tyranny and was taken to the *mabeyn* numerous times, interrogated and incarcerated. In fact, at one point I was taken from Bursa by Kabasakal Mehmed² by special steamship. This struggling in this fashion lasted for a full thirteen years. Seven years of this passed under surveillance and six years and two days directly under forced residence. One year of my forced residence was in Tripoli and five years and two months in Beirut. As I saw with my own eyes in which manner Sultan Abdulhamid misused the title of caliph and what roles he played under the guise of religion, I was strongly in favour of the abolition of the caliphate – which I knew to be nothing more than an empty title in reality in any case – and the establishment of a republic. [01]

2.

There must have been a number of other persons amongst the reformists who were of the same opinion as can be seen from the fact that although the caliphate was indeed not abolished officially in the wake of the declaration of constitutional government and the sultanate was not transformed into a republic, the influence of the sultan was excessively restricted and the title of caliph was never even mentioned. In fact, there have even been persons in the Chamber of Deputies who let the phrase “The Caliphate is a relic of history” slip from their tongues.

On account of the above-mentioned idea I had acquired during the era of oppression yours truly was in no way distressed by such instances, on the contrary, I was quite happy. In the wake of the declaration of constitutional government

1 Title of the Sheikh-ul-Islam, used when addressing him.

2 One of the most infamous members of Sultan Abdulhamid's secret police.

I was assigned by telegraph from the province of Suriye to the *sancak* of Hama without having to refer to Istanbul. After that I was in the provinces of Basra and Beirut for some time and today I am in Bagdad. When I was at Beirut I visited Jerusalem and Khalil-el-Rahman [Hebron] as I was given the task of investigating some matters pertaining to the Sharia and thus had very close contact with the people in that region. It is through such observations and experiences that I came to realise that the only bond between the Ottoman government and the Arabs is the caliphate. As soon as that title of caliph were to be passed over in silence that bond would be virtually totally cut and undone. At present the Arabs do not regard this government as an Islamic one. When I observed this state of affairs it downed on me that I had made a big mistake in my previous opinion. The Arabs today have three convictions and three states of mind. Of these [02]

3.

the first is that no one has any sympathy for this government; the second, that no one has any confidence in this government; and the third, no one has any hope in the continued existence of this government. Should we as the people of government and the dominant nation not know this for a fact and lean upon the caliphate, we would only be fooling ourselves. Now that this fact has been thus established, it is also to be known for a fact that a government that has lost the affection and confidence of the totality or a great majority of its population would be subject to, and indeed destined to, the danger of a revolution or a downfall at any moment. Thus it goes without saying in my opinion that it is imperative that some sort of a measure be taken against this latency before it totally turns into a reality. There are two measures to be resorted to according to yours truly, the first being material and the second spiritual. The material measures consist in generating some confidence and hope in the population in the continued existence of the government by way of implementing reforms. Our government has also realised and admitted this necessity at this juncture. In fact, it keeps declaring through the press its resolve and determination to its implementation day after day. Alas, the declarations and assurances leave no trace in anyone's ears, on the contrary, whenever there is talk of reforms they make fun of it with the words *asma'ū ja'jatan wa lā arā ṭiḥnan*³. This too is a fact, and we would only be fooling ourselves [03]

3 An Arabic expression that translates as “*I hear the pounding but do not see the flour*”, roughly equivalent to “actions speak louder than words”, implying “deeds, not words”.

4.

if we were to deny it. Unfortunately the course our august official colleagues have been following up to now is not one that would please these men and give them hope, on the contrary, it is one that would augment their hatred and wrath. Stranger still, these unsuitable actions increase rather than decrease day by day. How can this be warded off? How can this impropriety be prevented? That is beyond the grasp of yours truly.

As for the spiritual measures: this consists in the reintroduction of the title of caliph in the press and the redress of the tactlessness observed in some young men since the declaration of constitutional government. It is unfortunately seen every day that this point is not heeded. The negative effect of the tactlessness in matters religious on our internal politics is such that it is greater than that of the foreign missionaries and propaganda in such remote provinces far from the centre. A few months ago there arrived a pamphlet in Turkish with the title *Kavm-i Cedid* (The New Nation).⁴ It caused such a stir that it was the talk of the town. What is worse is the conviction present that this pamphlet was published at the request of the present government. The stir this had caused was not yet dealt with when some Celal Nuri apparently compiled some book or wrote some article, in which he [04]

5.

apparently used inappropriate expressions for The Almighty and The Prophet Muhammad.⁵ Yours truly have not been able to find the time to read these articles as I was very busy, but I have been able to read some portions of the refutations published in the periodical *Sebilürreşad*. It really is extremely dangerous and risky that these mad youth start criticism from this point as if perfection had already been reached in every aspect and there were nothing else left to discuss. It is true that the popular rebellion that took place in France against Louis XVI in 1789 AD was against both the monarchy and the religion. The rebels had declared rebellion against both the ruler and the priests. These youths are committing a grave error if they wish to liken the Ottoman Revolution to the French Revolution and compare Islam to Christianity. For as Professor Draper⁶ had stated, some

4 Ubeydullah Efgani, *Kavm-i Cedid: Kitabül-Mevazi*. İkbâl Kütüphanesi. Şems Matbaası, İstanbul 1913. For a thorough discussion, see body of the article.

5 See body of the article for further discussion.

6 Draper, John William. *History of the Conflict between Religion and Science*. The International Scientific Series, D. Appleton and Company, New York 1875. French

industrious people in France had secretly insinuated the philosophy of Ibn Rushd to the populace and the populace had become totally convinced that what they had had internalised as religion was in reality not something divinely appointed but just some heresies and superstitions fabricated by the priests. Therefore there was no difference in their minds between the tyrannical kings and the illogical laws they laid down and the religious leaders and the illogical religion they laid down. There was no difference whatsoever in the eyes of the people between the king and the priests and the laws that the king laid down [05]

6.

and the religion the priests laid down. They were harbouring a furious rancour and enmity for both. And the rebellion that took place erupted against both. For it had become clear in their minds that there was a real need to eliminate both to secure the felicity of humanity. Therefore an attack on both took place and in the aftermath of the rebellion the intellectuals put pen to paper against the Christian religion. What didn't they write in this context to disparage the Christian religion and to discredit the spiritual leaders in the eyes of the people? The one person who wrote most on this subject is the famous Voltaire whom everybody knows about. These people rendered a real service to their nations with these actions of theirs, because the inventions put in place in the Christian religion by the spiritual leaders were oppressing the populace to such an extent that they were virtually breaking their bones. No Christian was in possession either of his freedom of thought or of his honour and property before the spiritual leaders. The spiritual leaders were appropriating the possessions of the people with numerous pieces of wisdom that have no origin or basis in religion and they were also making use of their honour as they pleased through the institution of the confession of sins. Therefore the population had to be freed from this terrible assault. And these authors were fulfilling this humane duty. No-one with a sense of fairness [06]

7.

can see these as worthy of criticism from this point of view. But, Fetvapenah! Is this the case in Islam? These youths are making a grave mistake if they are comparing Christianity to Islam and the Ottoman Revolution to the French

translation: Draper, John William. *Les Conflits de la science et de la religion* (translator not indicated). Bibliothèque Scientifique Internationale, Librairie Germer Baillière, Paris 1888, Turkish translation (from the French translation) : Ahmed Midhat Efendi, *Niza-i Ulum ü Din-İslam ve Ulum*, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul 1313/1895. See body of the article for further discussion.

Revolution. In fact Sultan Abdulhamid had depressed the general public and especially the Muslims with his terrible tyranny that lasted for thirty three years. All the Muslims were united and unanimous in accepting the necessity of his elimination. But had it crossed anyone's mind to eliminate the Islamic Caliphate together with him, as was the case in France? No way! On the contrary, it was seen as very dangerous for Islam that a destroyer like Sultan Abdulhamid occupy the seat of caliphate where the whole Islamic World places its hopes. Therefore it was again the religious zeal that moved public opinion to the desire to eliminate Sultan Abdulhamid. This being the case, it is in no way a beneficial service to liken the Revolution of the Ottoman government to the French Revolution and take pen and paper against religion in its wake, on the contrary, it is a great disaster and danger. The negative effects of such publications are more visible in Arab lands than in Turkish ones. The Arabs are very sensitive [07]

8.

to such things. I observed this numerous times both in Syria and in Iraq. This is not to mean that the Arabs are any more religious than Turks. No! The case is rather the reverse. The Arabs of our time have virtually turned into ogres. These men know no *haram*. False testimony, perjury, misappropriation of the goods of people and of the pious foundations, of orphans, lies, deception and trickery: all are fair today in their eyes. The Arabs' religion is their personal interest. The Arab accepts the tenets of religion on the condition that they do not cause any expense, even a small one, and touch his personal interests. But in articles that touch his personal interests the Arab knows neither religion nor sect. He sacrifices everything to this interest. In our time the Arabs have taken this to such heights that even if an author were to write volumes on this he would still not be able to describe and explain this truth to the extent that it deserves. Amongst the Arabs today the slogan "Religion is there for cover-up and oath for deception" has currency. In our time amongst the Arabs the Qur'an, the Hadith, Islamic jurisprudence, the tenets of the Sharia, holy things like pilgrimage to the House of God, all of these are taken to be instruments of cover-up and deceit. The Arab comes to the Sharia court and says "I have endowed my property for the sake of God" and has this recorded. His aim, though, is remuneration and ...* [*illegible] [08]

9.

to deprive his daughters, inheritors he does not like and his creditors of his property. And it is the Holy Sharia that is used to this end! The Arab goes on pilgrimage. His aim is to make ill-gotten (*haram*) gains well-gotten (*helal*). For

there is a Hadith in Bukhari that means “Pilgrimage to the House of God is an atonement for all sins”.⁷ Some ignorant commentators committed the error of stating that this was to be extended to the rights of the servants [of God] as well. Most Arabs are familiar with this hadith and the words of the said commentators. Therefore the pilgrimage they are performing is a deception they employ to make the goods they acquired through sinful means lawful in the eyes of the Lord. This is the nature of the attachment to and claims of Islam of these men. Nonetheless, as religion disseminated through them they see themselves as the proprietors and protectors of religion. They affect an extraordinary sadness and excitement against words and deed openly against the creeds of Islam. Since I am thoroughly familiar with this state of affairs I had great fear and anxiety when the pamphlet *Kavm-ı Cedid* was published that this would find a reflection in Egyptian, Syrian and Indian newspapers and immediately put pen to paper and related in a ciphered communication the necessity of the declaration by the Exalted Office of the Sheikh ul Islam of the refutation of the said pamphlet. The office saw I do not know what reason to refute this and did not do this. It merely contented itself with the declaration by way of a reply to the cipher that “legal procedures concerning the author of the book are being conducted”. [09]

10.

But yours truly relayed this reply to the local newspapers by giving it the appearance of a refutation on the part of the Office of the Sheikh ul Islam. Not long after there appeared rumours concerning the articles of one said Celal Nuri like the proverbial fuel added to the fire.

Fetvapenah! I had stated above that the influence of the title of caliph upon Muslims is greater than that of cannons and guns. I repeat: If this title of caliph were to be excised from our government there would be no distinction left between our Sultan and the Shah of Iran and the Emirs of Morocco and Muscat. But today there is no shortage of propagandists everywhere against the Ottoman government and especially the present government. If one of them were to ascend to a pulpit somewhere in Egypt with a copy of *Kavm-ı Cedid* in one hand and one of Celal Nuri's book in the other and to say “O Muslims, look at the degree

7 حَدَّثَنَا آدَمُ، قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا سَيَّارُ أَبُو الْحَكَمِ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا حَازِمٍ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ ” مَنْ حَجَّ لِلَّهِ فَلَمْ يَرُوثْ وَلَمْ يَفْسُقْ رَجَعَ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ “ Bukhari, *Al-Kutub al-Sitta wa Shūruhūha: Sahih al-Bukhari 1-3*, ed. Bedreddin Çetiner, vol. 1, book 2, Kitab al-Hajj (Book 25). Dar al-Sahnun, Tunis, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992. p. 141. See body of the article for further discussion.

of irreligion and blasphemy contained in these books! The caliph has to be the protector of the revealed religion. But such blasphemous books are being published in the seat of authority of the person whose caliphate we believe in with the consent of his government and the servants of God are being invited to believe in their contents. Is then the caliphate of this person sound?" it would be the moment when the bond of caliphate between the Arabs and the Ottoman government would be severed. Even if this were not to occur to any one of the Muslims the British government would cause it to happen sooner or later. How come that this is being disregarded by the government? This I simply cannot grasp. [10]

11.

Fetvapenah! We all know that under constitutional government opinion is free and press is not subject to censorship. But are religions not immune to attacks according to the Constitution? Are the words of these authors not an open attack against Islam? Is Islam, which is the official religion of the government, excluded from immunity from attack when all religions are enjoying it? How come they are turning a blind eye to this attack? This is the question that everyone is asking one another. I do not know what reply to give to it. In my humble opinion it imperative that it be announced without delay by The Exalted Office of the Sheikh ul Islam that the contents of such books are totally rejected by Islam, as is the establishment at the Office of the Sheikh ul Islam of a purely religious bilingual newspaper in Arabic and Turkish to counter such publications. The sooner the better, for it would be of no use to treat a wound once it has gone gangrenous. Yours truly does not know what ambition and greed and personal interests are. The fact that I have spent the most valuable years of my life in exile and prisons is enough proof of the soundness of this assertion of mine. I have now reached the age of sixty-two and have very little connection left to the world. My humble aim in disturbing the mind of Your Excellency with this petition is merely to serve my religion and by implication my state and government. If it were to be deemed worthy of acceptance, then fine. If not, then you can cast it away to a corner of oblivion and not say a word of its contents to anyone. That is it. I wish you much success and what a wonderful companion He is!

On the 15th of March 330 AJ/28th March 1914

Yours truly,

Vehbi

Kadi of Bagdad

[Signature]

[11]

“

Appendix

As stated above, a war had been declared against religion in the wake of the Revolution by the authors and this condition had spread to all European countries except Russia and had lasted for a long while. But as it then duly downed on the governments and philosophers of Europe as well that the common folk of the population could not be kept in check by anything other than the bond of religion, slowly a return to the former policy of religion began. The German Emperor had said “I shall implement the decrees of the Bible in the Far East” when sending troops to the plunder of China.¹ Again, the newspaper *Tanin* had written in the wake of the declaration of constitutional government that the Austrian Emperor had walked for three hours behind priests with two large church candles in his hand on one of the days Christianity deems holy. Why go that far? Was the war declared against us last year by the allied states anything other than a crusade? Was not the policy that the most famous newspapers like *The Times*, *Le Figaro*, *Neue Freie Presse* and the governments they are subordinate to [12] anything other than a policy of crusade? Can then the nation tolerate the criticisms of some dandy gentlemen of ours that begin from The Lord Almighty and The Prophet? And digest it? What can this action be other than digging one’s own grave? The Arabs say *ka’lbāhis ‘an ḥatfīhi bizilfīhi*.² Our government finds itself at a very precarious position concerning the pursuit of a religious policy. Those who are in charge of affairs should never lose sight of that. For if we were to say that our government is a religious one and act for the benefit of Islam, the foreigners and the Christians amongst us would not agree to that. If on the other hand we were to say that our government is a purely political one disassociated from religion, then the Muslims would not agree to that. We cannot send the *Mehmedciks* to war then. What, then, is to be done? We have to adopt a policy with two faces or two colours. One face of this should be its purely political face divorced from religion and the other its purely religious face. To Muslims the purely religious face should be shown. Verily

1 See body of the article for further discussion.

2 An Arabic expression meaning to bring about one’s own destruction, dig one’s own grave.

the delicacy and difficulty of this can neither be doubted nor [13] denied. Do we have politicians who can steer such a delicate policy? This is also questionable. It also appears to be absent if the excesses either way are to be any guide. For instance a governor ascends to the pulpit of a mosque in the centre of his province and talks about the merits of Islam and about Pan-Islamism. The words he utters at the pulpit then get published by the local newspapers or he lets them be published. The foreigners and the non-Muslim subjects who see that then say "Look, these people have still not been able to rid themselves of the policy of fanaticism, they are good for nothing". Another governor gets invited to a celebration of the Birth of the Prophet (*mevlud*), and he replies to the person who brings the invitation "What is this celebration of the Birth of the Prophet (*mevlud*), do you still harbour this mentality?" And the Muslims who hear that say "Look at this state of affairs, what good can come out of such blasphemers?" if then there is an office that could find the middle ground of these two excesses and create a balance between politics and religion, it is the Office of the Sheikh-ul-Islam (*Bab-ı Fetva*). The Exalted Office of the Sheikh-ul-Islam should take the scales of politics and religion and put religion in its one pan and politics in the other and create a balance between them. If it cannot do that at any rate one pan of [14] these scales would sink and topple the other pan. Unfortunately these scales have up to now not been entrusted to a far-sighted person capable of creating a balance between its two pans. This time, then it is from the Exalted Person of the Sheikh-ul-Islam that the nation is expecting that from. What if this turns out to be a vain hope again? Judgement is to God.

On the 20th March 330

Vehbi

(Addendum)

Fetvapenah

I have been trying to eliminate the misunderstandings and create sympathy for the government amongst the population by dispensing *Mahdi*-like justice on the seat of duty and delivering fiery sermons and speeches on the pulpits of famous mosques and with all my power as can be seen from the attached cut-out of the newspaper *Zuhur* that appears in Bagdad. I had done so in Basra, too. Alas, the actions of some of our youngsters ignorant of national and ethnic politics frustrate these efforts. Still, I do not allow my efforts to slacken as per the saying

(*ma la yüdreğ külluhu la yütreğ külluhu*).³ May I humbly draw the attention of Your Excellency to this point, for I keep seeing with my own eyes the negative effects and currents this state of affairs causes. Your obedient servant.

On 20th M.

Vehbi [15]

Bibliography

Primary Sources

- Abdülhamid'e Jurnal Verenlerin Esamisi*. a two-volume list of Sultan Abdulhamid's spies given to Mustafa Hayri Efendi by Mülazım Şaban Efendi, a member of the Yıldız Investigation Commission set up after the 31st March Incident. Currently being prepared for publication by the author of this article.
- Ahmed Midhat Efendi. *Niza-i Ulum ü Din-İslam ve Ulum*. Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul 1313/1895 (Turkish translation, with extensive commentary by the translator, of J. W. Draper's *History of the Conflict between Religion and Science* from its French translation, see below).
- Bukhari. *Al-Kutub al-Sitta wa Shuruhuba: Sahih al-Bukhari 1-3*. Ed. Bedreddin Çetiner. Vol. 1, Book 2, Kitab al-Hajj (Book 25). Dar al-Sahnun, Tunus, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Die Reden Kaiser Wilhelms II*. Ed. by Johannes Penzler. Vol. 2: 1896-1900. Leipzig, n.d., pp. 209-212.
- Draper, John William. *History of the Conflict between Religion and Science*. The International Scientific Series, D. Appleton and Company, New York 1875.
- Draper, John William. *Les Conflits de la science et de la religion*. Translator not indicated. Bibliothèque Scientifique Internationale, Librairie Germer Baillièrre, Paris 1888.
- [İleri], Celal Nuri. *Hatemül-Enbiya*. Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütübhanesi, İstanbul 1332 AH/1913.
- [İzmirli], İsmail Hakki. "Ubeydullah Efgani Müdafii M. C. Efendi'ye!" *Sebilürreşad*, vol. XI, issue 280, İstanbul, 9th Kânun-i Sani 1329/22nd January 1914.

3 Arabic phrase meaning something that cannot be obtained entirely should not be abandoned entirely, also used as a legal principle.

Letter from the *kadı* of Bagdad to Sheikh-ul-Islam Mustafa Hayri Efendi dated 28th March-2nd April 1914.

Tugay, Asaf. *İbret: Abdülhamid'e Verilen Jurnaller ve Jurnalciler*. Okat Yayınevi, İstanbul 1962.

Ubeydullah Efgani. *Kavm-ı Cedid: Kitabül-Mevazi*. İkbal Kütüphanesi, Şems Matbaası, İstanbul 1913.

Secondary Sources

Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. Medrese Yayınevi, İstanbul 1980. (vols. 1-2); Millî Gazete yayınları, İstanbul 1981 (vols. 3-5).

Duymaz, Recep. "Celâl Nuri İleri." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, vol 7, İstanbul 1993, pp. 242-245.

Görtemaker, Manfred. *Deutschland im 19. Jahrhundert*. Entwicklungslinien. Opladen 1996. (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Vol. 274), p. 357.

Hanioğlu, M. Şükrü. "Abdullah Cevdet." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, vol. 1, İstanbul 1988, pp. 90-93.

Karlığa, H. Bekir. "İbn Rüşd." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, vol 20, İstanbul 1999, pp. 256-288.

Kılıç, Abdullah. "Receb Paşa (Müşir)." *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, vol. 2, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999 p. 452.

Koloğlu, Orhan. "İleri, Celal Nuri." *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, vol. 1, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999 pp. 646-647.

Kuneralp, Sinan. *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922) Prosopografik Rehber*. 2nd edition İSİS Press, İstanbul 2003.

Polat, Nazım H. "İctihad." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, vol 21, İstanbul 2000, pp. 447-448.

Türkmen, Zekeriya. "31 Mart Olayından Sonra Yıldız Evrakı Tetkik Komisyonunun Kuruluşu, Faaliyetleri ve Yıldız Sarayının Araştırılması" in *Türkler*, vol. 2: Siyaset. Eds. Hasan Celâl Güzel und Kemal Çiçek. Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002. p. 430-440. English version of the article: Türkmen, Zekeriya. "The Formation of Yıldız Document Investigation Commission, its Activities and the Investigation of the Yıldız Palace after the Incident of March 31." In *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*. Vol. 1: Politics. Eds. Hasan Celâl Güzel und Kemal Çiçek. Yeni Türkiye. Ankara 2000. Pp. 682-90.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Eds. Gülseren Ülken and Birol Bayram. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013.

Modern Üniversitenin Oluşum Süreci

Seyfi Kenan*

The Formative Period of the Modern University

Abstract ■ This article aims to analyze the process of conceptual and institutional transformation of higher education, notably the transition from medrese to “universitas” and then to modern university in Islamic culture. It then compares this experience with that of the Western World, placing each in historical context. Medrese education, which began to take form in its informal setting as early as in the 8th century, evolved and improved from the 11th century, becoming more organized, systematic and coherent in terms of curricula, instructional method and institutional structure, notably with the establishment of the Nizamiye and Mustansiriyye medreses in Baghdad. The development of the medrese contributed to the elaboration of higher education in various regions of the Islamic World and also in Europe. The scientific revolution that began in the 17th and 18th centuries built on the significant contributions of academies as institutionalised in the 16th century in a process that led to the formation of the modern university in the early 19th century in Europe’s then most impoverished and marginal countries, i.e. in Germany and Scotland. Their innovative contributions in higher education not only influenced universities in other countries of Europe but also contributed to form modern higher educational institutions in the Ottoman world as well as in other parts of the world. Although the modern university managed to free itself as a legal and living institution from the founding person, foundation, or church, and today endeavors to benefit from such opportunities or to cope with challenges that internationalization or globalization may bring it, yet it still continues to search for its ideal autonomous status as an academic institution.

Keywords: Medrese, Universitas, Higher Learning, Academies, Modern University, Ottoman Imperial School of Engineering, Bildung, Modernization in Higher Education.

* Marmara Üniversitesi ve RCAC, Koç Üniversitesi.

Milletler kendi kültür, gelenek, dünya görüşü ve yaşam tarzlarını yansıtarak şekillendirdikleri yönetim, din, hukuk, sağlık, ticaret, sanat ve zanaat sahalarında her çağda zamanın ve toplumlarının ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde çeşitli isimler ve kurumlar altında, aralarında içerik, yöntem ve nitelik farklılıkları olsa da zaman zaman birbirlerinden öğrenerek veya etkilenerek dönemlerinde geçerli ve işlevsel olan yüksek seviyede eğitim kurumları meydana getirmişlerdir. Bu eğitim kurumları, buldukları toplum ve kültür dünyası içinde geçerliliklerini ve işlevselliklerini kaybettikleri andan itibaren genellikle farklı bir yüksek eğitim kurumuna dönüşerek ve böylece toplumlarının temel ihtiyaç alanları arasında yer alan özellikle yönetim, din, hukuk ve sağlık alanında donanımlı insanlar yetiştirerek varlıklarını devam ettirmişlerdir. VIII. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlayan medrese, belli konularda verilen temel eğitimden sonra aşama aşama ilerleyen, daha yapılandırılmış ve sistematik bir yüksek eğitim anlayışı ve düzeninin XI. yüzyıldan itibaren hem İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde hem de Avrupa'da yüksek eğitimin gerek kurumsallaşma gerek ders içeriklerinin şekillenmesinde önemli katkılar yapmıştır.

Öncelikle, her nitelikli öğretim veya öğrenimin nihayetinde olumlu tutum ve davranış değişikliğinden yaşam tarzı ve dünya görüşündeki dönüşüme varıncaya kadar bir eğitimle gerçekleştirilebileceğini düşünen bu makalede, üniversite kavramını incelenirken; metnin akış bağlamına göre bilinçli olarak bazan “yüksek eğitim” bazan “yüksek öğretim” kavramlarının kullanıldığını ifade etmek gerekir. Medeniyetlere kendilerine özgü yapıyı ve özellikleri veren, değer ve idealleridir. Bu ideal ve değerler ise temel kavramlar veya anlayışlar üretir. Bu kavramlar, bir medeniyetin kuruluş ve yükseliş aşamasında o medeniyetin doğasını ve akışını etkileyecek biçimde tezahür ederler. İşte bu nedenle coğrafya farketmeksizin uzun klasik dönem boyunca İslâm medeniyetinin tanımlayıcı ve belirleyici kavramı, “ilim” olmuştur¹. Böylece bu medeniyetin mensupları, kaynağı nerede olursa olsun buldukları her yerde hakikati, bilgiyi ve marifeti bir yandan kaynağından ayırıştırarak öğrenirken diğer yandan kendilerine özgü olanı üretmek için çaba sarfetmişlerdir². Bu anlayış ve tavrın gelişmesinin temel sebebi ise, XVI. yüzyıl Osmanlı dünyasının önde

1 F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, (Leiden: Brill, 2007), s. 1.

2 Bu anlayışı yansıtan, pek çok yazma eserden ünlü Hammer'in *Fundgruben Des Oriens*'indeki önsözüne varıncaya kadar çeşitli eserlerde karşılaşılan meşhur deyiş aklı ilk gelenlerdendir: “*Unzur mâkâle, velâtenzur men kâle*” (İnsanın ne söylediğine dikkat et! Kimin söylediğine bakmal!). Bu daha sonra “Söyleyene değil, söylenene bak!” şeklinde ünlü bir Türkçe deyiş haline gelmiştir.

gelen âlim-düşünürlerinden Kemal Paşazâde'nin ifade ettiği gibi, aklın ve insan onurunun, yöneldiği nesnenin şerefiyle ölçülmesi ve bunun da ancak ilim ve edeb, daha açık bir ifadeyle, bilgi ve ahlâkın içiçe yoğurulması sonucunda gerçekleşebileceğine olan inançtan kaynaklanmıştır.

İslâm dünyasında modern dönemlere gelinceye kadar ilmin çeşitli alanlarının düzenli olarak en yüksek seviyeye kadar öğretildiği en önemli eğitim kurumu medresedir. Hem mefhum hem müessese olarak ilk defa ne zaman ve nasıl teşekkül ettiği henüz tam olarak tespit edilemese de medrese, İslâm'ın ilk dönemlerinde ibadet yeri olmanın yanı sıra birer eğitim merkezi olarak da işlev gören mescidlerin, şehir dışından gelen öğrenciler için kalacak binaların eklenmesiyle oluşan mescidhan veya cami külliyelerinden sonra ortaya çıkan ve bir vakfiye ile tüzel kişiliğe kavuşarak ileri seviyede eğitim veren bir kuruma dönüşmesiyle ortaya çıkmıştır³. Medreseler başlangıcından itibaren dinî ilimlerin öğretildiği, özellikle ilahiyat ve hukuk (kelam ve fıkıh) ağırlıklı yüksek eğitim kurumlarıdır. Bunun yanında tıp ve astronomi ağırlıklı medreseler de bulunmaktadır. Medreselerle paralel bir süreçte ortaya çıkan ve VII-VIII. yüzyıllardan itibaren görülmeye başlayan ilim ve kültür tarihinde önemli yere sahip olan ve ileri seviyede ilmî araştırma ve yetkin tercüme yapabilen Beytü'l-hikme ve Dârü'l-hikme adlı kurumlar da bir ilimler akademisi hüviyetinde faaliyet göstermişlerdir. Özellikle Beytü'l-hikme'de bir yandan dinî ilimlerde çalışmalar yapılırken diğer yandan da felsefeden astronomiye, tıptan mantığa varıncaya kadar çeşitli bilim dallarındaki metinler kaynağı ve dili hangi kültür ve medeniyete ait olursa olsun Grekçe ve Sanskritçe de dahil olmak üzere Arapça'ya özenle çevrilmiştir. Modern anlamda olmamak kaydıyla araştırma merkezi olarak da adlandırılabilir böyle bir akademide bizzat çalışmış ve kütüphanesini kullanmış olan İbn Nedim (ö.995), bu kurumda çeşitli dillerden tercüme yapabilen 50'den fazla çevirmenin çalıştığından bahsetmektedir⁴.

Bir yandan medreseler VIII-IX. yüzyıldan itibaren her açıdan olgunlaşmaya çalışırken, öte yandan orta seviyeden ileri seviyeye kadar yüksek eğitim veren kurumlar da ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri 859'da Fez'de (Fas) inşa edilen ve günümüze kadar gelen el-Camiatü'l-Karaviyyîn (cami ve eğitim külliyesi) ve bir diğeri de Fatımîler döneminde 975'de eğitim faaliyetlerine başlayan Ezher Camii Külliyesi'dir. Ancak eldeki kaynakların isim olarak tespit edebildiği en eski medreselerin 907'de Maverâünnehir ve Horasan'da eğitime başladığı anlaşılmaktadır⁵.

3 J. Pedersen – G. Makdisi, "Madrasa," *Encyclopedia of Islam*, (Leiden: Brill, 1980), s.1123.

4 İbn Nedim, *el-Fihrist*, (Beyrut, 1978), s.340-342.

5 N. Maruf, *Medâris kable'n-nizamiyye*, (Bağdad: Matbaatu Mecmai'l-İrakî, 1973), s.8.

Medreselerin asıl gelişimi, yapılandırılmış kurumsallaşması ve yaygınlaşması, Büyük Selçuklu hükümdarı Alparslan'ın veziri Nizâmülmülk'ün Bağdat'ta öncülüğünü yaptığı ve kendi adını verdiği Nizâmiye Medresesi'nin kuruluşuyla gerçekleşmiştir. 1065'te inşaatına başlanan ve 1067'de tamamlanan bu medrese'nin eğitim amacı, bir yandan dinî ilimleri, özellikle Ehl-i sünnet akîdesini güçlendirmek, diğer yandan Mısır'da şîî Fatimîler'in, Abbasî ve Selçuklular'a karşı giriştikleri dinî ve siyasî propogandalara karşı koymaktır. Kısa zaman sonra bu medreseler aynı adla Sultan Melikşah döneminde Irâk-ı Arab, Irâk-ı Acem, Horasan, Mâverâünnehir, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde kurulmuştur. Devletin girişiyle ortaya çıkan bu eğitim kurumları sayesinde önemli bir aşama kaydeden medrese için artık görkemli ve yeni bir dönem başlamıştır⁶. Selahaddin Eyyübî döneminde hem kendisinin özel ilgisi sayesinde hem de Eyyübîler'in bulunduğu coğrafyaya hükmetmesiyle medreselerin sayılarında önemli artışlar yaşanmıştır. Örneğin Kudüs'te ilk medreseyi bu hükümdarın açtığı ve sayılarının sadece Mescid-i Aksa civarında 40'a ulaştığı söylenmektedir⁷.

Nizâmiye Medresesi'ne tayin edilen bir müderrise siyah cübbe giydirildiği, taylesan tarzı mavi renkli sarık ve şal hediye edildiği, ancak görevden ayrıldıktan sonra cübbe ve sarığın iadesinin zorunlu olduğu anlatılmaktadır⁸. Gazzâlî başta olmak üzere pek çok ünlü âlim özellikle Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde ders vermiş, hatta dönemin uleması burada müderris olmak için mezhep değiştirmek de dahil olmak üzere – zira bu dönemde müderris olmak için Şafi olmak gerekiyordu – büyük çabalar sarfetmişlerdir. Yüksek seviyede eğitim veren bir kurumun nitelikli bir kütüphanesi olmadan arzulanan seviyede eğitimin gerçekleşmeyeceğinin farkında olan Nizâmülmülk, medresenin yanı başında oldukça zengin bir kütüphane inşa ettirmiştir. Sadece bu kütüphanede 6000 cilt kitabın bulunduğu anlatılmaktadır⁹. Bu girişimden yaklaşık bir asır önce Endülüs'te, bilgiyi herkesin kullanımına sunmak amacıyla düzenlenmiş 70 halk kütüphanesinin bulunduğu

6 G. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad," *BSOAS*, XXIV, 1961, s. 1-56.

7 İbn Hallikân, *Vefeyât*, (Kahire, 1948), II, 402-403.

8 A. Mazaheri, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, (çev. Bahriye Uçok, İstanbul, 1972), s. 166.

9 A. Özaydın, "Nizamiye Medresesi," *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2007), XXXIII, 188-191. Daha sonra 1116'da meydana gelen bir yangında binası yanarken kütüphanesinin kurtarıldığı kayıtlara geçmiştir. Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih* (nşr. C. J. Tornberg, Beyrut 1989), X, 523. Nizamiye medresesinin bilimsel ve kültürel etkileri için bkz. N. Kesâi, *Medâris-i Nizâmiye ve teşirât-ı ilmî ve ferheng-i ân*, (Tahran, 1374).

ilimlere ve sanatlara özel ilgisiyle bilinen II. Hakem'in Kurtuba Medresesi'nin de istifade edebileceği şekilde düzenlenmiş ünlü saray kütüphanesinde 400.000 ile 600.000 civarında eserin yer aldığı ifade edilmektedir¹⁰. Bu kütüphanedeki sadece divânları içeren kataloğun kırk dört cildi bulunduğunu anlatılmaktadır¹¹. Aynı şekilde doğuda, Merâğa Rasathanesi –ki bu gözlemeyleri aynı zamanda önemli bilimsel akademilerdi– yakınlarında inşa edilen kütüphanede de bulunan eser sayısının 400.000 cilt olduğu iddia edilmektedir¹². İslâm dünyasının hem doğusunda ve hem batısında, her ne kadar içinde pek çok mükerrer nüshalar bulundurması kuvvetle muhtemel olsa bile, en azından Nizamiye ve benzeri medreselerin kütüphanelerinde binlerce kitabın yer alması, daha öz bir ifadeyle, dönemin şartlarında bugün tahayyül edilemez gibi gözükken bu hacimli kütüphanelerin bizzat varlığı, medrese veya medrese dışında çeşitli alanlarda oldukça erken tarihlerde nitelikli yüksek eğitimin verildiğinin ikna edici somut delillerinden sayılır.

Bağdat'ta 1233'te yapımı tamamlanan, dört mezhep fıkhının aynı çatı altında tahsiline imkan vermesinin yanı sıra tıp ve tabiat bilimlerinin de öğretildiği ve 300'e yakın öğrencinin öğrenim gördüğü Mustansiriyye Medresesinin, dönemine göre hem kapladığı devasa alan ve büyüleyici mimarisi, hem zengin müfredat içeriği bakımından, modern anlamda olmasa da, çağın üniversite özelliği gösteren en önemli yüksek eğitim kurumlarından biri olduğuna şüphe yoktur. XI-XII. yüzyıldan itibaren hızla gelişen ve sayıları artan medreselerde, sonraki dönemlerde özellikle doğuya ve kuzeye doğru dikkat çekici şekilde önemli bir artış yaşandığı gözlemlenebilir. Söz gelimi XIII. yüzyılda Hulâgû'nun annesinin Buhara'da iki büyük medrese yaptırdığı ve sadece her ikisinde 2000 civarında öğrencinin eğitim gördüğü anlatılmaktadır¹³. Medresenin artık eğitim geleneğini oluşturduğu bir dönemde, XIV. yüzyılda İslâm dünyasını gezen ve çeşitli bölgelerde gözlemler yapan İbn Batuta, bazı şehirlerde ileri seviyede dersler dinlediğinden bahsetmektedir. Medreseler, Orta Asya'da Timurular döneminde başta Semerkant olmak

10 F. Leemhuis, "From Memorising to Learning," *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East* (ed. J. W. Drijvers & A. A. MacDonald, Leiden: E. J. Brill, 1995), s. 91; İ. E. Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu* (Ankara: TTK, 2008), s.18-19.

11 A. Sayılı, "Ortaçağ İslam Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri," *Araştırma*, c.1, Ankara, 1963, s.16. Bu kataloğun her cildinin yirmi veya elli yapraklı nüshalardan oluştuğu anlatılmaktadır.

12 A. Sayılı, *The Observatory in Islam*, (Ankara: TTK, 1960), s.194, 205.

13 M. Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks, de L'Égypte*, (Paris: The Oriental Translation of Fund of Great Britain and Ireland, 1845), I, 56.

üzere çeşitli bölgelerde büyük bir gelişme kaydetmiştir. XIII. yüzyıla kadar İslâm dünyasında en önemli ilim merkezi olarak Bağdat öne çıkarken bu yüzyıldan sonra Kahire önem kazanmış; XV-XVI. yüzyıldan itibaren ise bilgi ve sanatın pek çok alanında İstanbul, önde gelen çekim merkezlerinden biri haline gelmiştir.

Medrese, Ortaçağ'da eğitim faaliyetlerini ve bilginin aktarımını kurumsallaştırarak ve örgün hale getirerek yüksek eğitimde yeni aşamalar, uygulamalar, yöntemler ve kendine özgü ayrıcalıklar alanı oluşturmuştur. Hocasından aldığı belli bir dersin öğrenimini tamamlayan öğrenci, hocasının ona verdiği "icazet" ile söz konusu alandaki yetkinliğini kazanmış ve böylelikle başkalarına öğretim iznini elde etmiş olurdu. X. yüzyılda İslâm dünyasında başlayan bu öğretim izni uygulaması (icâze li't-tedrîs), XII. yüzyıldan itibaren Ortaçağ Avrupası'ndaki üniversitelerde "licentia docendi" olarak görünmeye başlayacaktır. Yüksek eğitimdeki bu uygulamanın daha önce ne antik Yunan'da ve Roma döneminde ne de Hıristiyan Doğu Bizans eğitiminde görüldüğünü belirtmek gerekir¹⁴. Medresedeki öğretim yöntemleri arasında ezber çok önemli bir yer tutmakla birlikte tekrar ve müzâkerenin yanı sıra yazma yoluyla kavramayı mümkün kılan ve ezberi muhakemesiz ve mekanik bir öğrenme yöntemi olmaktan çıkaran yöntemler de kullanılmış, özellikle kelam ve hukuk eğitiminde uygulanan münazara yöntemi ile öğretilen konunun iyice kavranması sağlanmıştır. Bu münazaralarda bazan tartışmalar çok kızışabilir, hatta hocanın fikirlerinin bile yerden yere vurulduğu olurdu, ancak hoca-talebe ilişkisi bundan zarar görmez, aralarındaki hürmete dayalı ilişki devam ederdi. Kelam ve hukuk eğitiminde genellikle münazarayla benzer şekilde kullanılan hilaf ve cedel de sadece bir tartışmadan ibaret değil, aynı zamanda soruşturarak en etkin bir şekilde gerçekleşen öğretme ve öğrenme yöntemi¹⁵.

14 G. Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), s.272.

15 Ş. Özen, "Hilaf," *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 1998), XVII, 527-538. Klasik dönemin soruşturarak tartışarak bu öğrenme yöntemine, 19. yüzyılın ilk çeyreğinde yapılan konuşmalarda Goethe de dikkat çekmekte ve öğrencilerin her hangi bir önermeyi veya iddiayı öncelikle nasıl çürütebileceklerinin yolunu veya bu iddianın hilafını/aksini nasıl üretebileceklerini öğrendiklerini ve bunun sayesinde hem düşüncede ve hem ifadede ustalık kazandıklarını belirtmektedir. Bkz. J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens 1823-1832* (Berlin: Deutsche Buch Gemeinschaft, ty.), I, 253-255. Eckermann'ın Goethe ile 1823-1832 yılları arasında gerçekleştirdiği bu konuşmaların, Doğu-Batı klasikleri çerçevesinde Türkçe'ye de kazandırıldığını belirtmek gerekir. Müslümanların klasik dönem özellikle felsefe eğitiminde uyguladıkları sistemin hiçbir eksiğinin bulunmadığını, Batı dünyasının da daha ilerisine gidemediğini, hatta kimsenin de bu yöntemi aşamayacağını iddia ettiği eğitim anlayışını 1827'de şöyle

Daha sonra Osmanlılar, bu öğretim yöntemlerine üç aşamalı öğrenmeyi – giriş (istiksâr), orta (iktisâd), ileri ve derinlemesine öğrenme (istiksâ) seviyelerini – ekleyerek yüksek eğitim uygulamalarını olgunlaştırmışlardır¹⁶. Ayrıca medrese, belli sayıda öğrencinin – genellikle 20 civarı – belli bir hocanın eğitim ve terbiyesine verilmesini sağlayarak eğitim sürecini daha sistematik hale getirmesi yönüyle de yüksek eğitim düzeninin gelişmesinde önemli bir katkı yapmıştır. Bununla birlikte bazı durumlarda dışardan, yerleşik eğitim düzeninden gelmeyen öğrencilerin de derslere katıldığını, ancak modern dönemlerde yüksek eğitimin tam sistematik bir düzene kavuştuğunu belirtmek gerekir.

Medrese eğitimi erkek öğrenciler için tasarlanmışsa da, bu eğitim kurumlarında ileri seviyede eğitim veren çeşitli ilim meclislerinde bazan kız öğrenciler de bulunmuştur. Bu açıdan örnekleri fazla olmasa bile kadınların ilim dünyasındaki etkinliklerde fırsat buldukça yer aldıklarını görmek mümkündür. Söz gelimi Kurtuba'da er-Rabatü'l-şarkî mahallesinde 160 kadın müstensihin kitap istinsasında birbirleriyle yarıştığı bilgisine rastlanabilir¹⁷. Aynı şekilde XVIII. yüzyıl

anlatmaktadır: “[Müslümanlara göre] aksi söylenemeyecek hiçbir şey yoktur. Gençlerin kafasını böyle işletiyorlar. Bunların okul vazifeleri, ileriye sürülen her iddiaya aykırı bir kanaat bulup ifade etmek esasına dayanıyor. Bunun neticesi olarak da gerek düşüncede gerek sözde büyük bir ustalık kazanıyorlar... Ama her önermenin aksi ileriye sürülünce, o zaman da şüphe doğar ve insan bunlardan hangisinin doğru olduğunu kestiremez. Oysa ki şüphe ile iç rahatlığına erişilemez, çünkü şüphe kafayı daha sıkı bir araştırmaya, bir tecrübeye sevk eder. İşte insanoğlunu tam bir huzura kavuşturan hakikat de, iyi yürütülmek şartıyla, bu tecrübeden çıkar.” J. P. Eckermann, *Goethe ile Konuşmalar* (çev. Lütfi Ay - Sadi Baytın, İstanbul: M.E.B., 1947), I, 309-310.

16 Türk eğitim düşüncesinin dönüm noktaları üzerine hazırladığım başka bir makale çalışmasında bu öğretim aşamalarının birincisinin adlandırılmasında Adnan Adıvar'dan çok modern araştırmacılara güvenerek yaptığım bir yanlışı (iktisâr), yine onunla (istiksâr) düzeltmeliyim. Adıvar, bu öğretim yöntemlerinin Osmanlılar'ın yararlı ilimler olarak gördüğü kelam, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı, mantık, matematik, astronomi, anatomi ve tıp alanında kullanıldığını söylemektedir. Bkz. A. Adıvar, *Osmanlı Türkleri'nde İlim*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991), s. 176. “İstiksâr” aşaması olan ilk seviyede alanın temel konuları ve meseleleri güdülenmiş, hazır bulunmuş istekli öğrenciye -zira kelimenin başında elif, sin ve te vardır- ispatsız bir şekilde genel hatlarıyla öğretilir; orta seviye olan ve “kasd” kökünden gelen ve alanın temel maksadını öğretmeyi hedefleyen “iktisâd” aşamasında biraz daha alanın ayrıntılarına girilirken bazı kanıtlamaların nasıl yapılacağı veya gerekçelerin ortaya konacağı öğretilir; üçüncü ve son seviye olan “istiksâ”da ise alanın bütün meseleleri her türlü ispatlamalar veya gerekçelendirmelerle öğretilir ve böylece derin öğrenmenin gerçekleşmesi için çaba sarfedilir.

17 A. Mazaheri, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, (çev. B. Uçok, İstanbul, 1972), s. 190.

Osmanlı dünyasında, Argos'daki Moralı Beşir Ağa Camii vakfiyesini inceleyen Hedda Reindl-Kiel'in bir çalışmasında, dersiam imam, vaiz, hatip ve müezzinlerden oluşan 26 cami mensubu içerisinde günlük 15 akçe maaş alan “muallime-i nisvân” konumunda kadın öğretmenin/bilginin –zira “an ulemât” denmektedir– görev aldığını okumak mümkündür¹⁸.

Abbasi ve Selçuklular'dan devraldıkları medrese eğitimini geliştirerek devam ettiren Osmanlılar, ilk önce İznik, daha sonra Bursa, Edirne ve İstanbul olmak üzere imparatorluğun pek çok bölgesinde orta seviyeden yüksek seviyeye varıncaya kadar genellikle sadece dinî ilimlerin öğretildiği bazan tıp ve tabiat ilimlerinin de öğretildiği çok programlı medreseler inşa etmişlerdir¹⁹. Nüfus yoğunluğu fark etmeksizin Anadolu ve Balkanlar'ın çeşitli bölgelerinde temel dinî eğitim veren kurumların yaygın bir şekilde bulunmasının yanı sıra, çeşitli şehir ve kasabalarda farklı seviyelerde ileri eğitim veren medreseler de bulunmaktaydı. XVII. yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde sadece İstanbul'da bulunan medreselerin sayıları 200'e ulaşmıştı²⁰. Temelde ikiye ayrılan medreselerde, Hariç bölümü yüksek eğitime hazırlık bölümünü oluştururken Dahil kısmında yüksek seviyede ilimler öğretiliyordu. En ünlü yüksek eğitim veren medreseler arasında Fatih Medreseleri (Sahn-ı Semân), Tıp medresesi²¹ de dahil olmak üzere Süleymaniye Medreseleri, daha sonra Bursa ve Edirne medreseleri sayılabilir. Fatih medreseleri, hem medrese eğitimini yeniden seviyelendirmesi hem dinî ve felsefi bilimleri harmanlayarak öğretmesi hem de eğitim mekanını bahçe ve doğayla içiçe düzenlemesi bakımından ayrı bir

18 H. Reindle-Kiel, “The Vakf of Moralı Beşir Ağa in Argos,” *Monuments, Patrons, Contexts: Papers on Ottoman Europe Presented to Machiel Kiel*, (ed. M. Hartmuth & A. Dilsiz, Nederlands Instituut, 2010), s.118-121.

19 Kütahya'da XV. yüzyılda kurulan Vâcidiyye Medresesi bu örnekler arasında yer alır. Bkz. A. Sayılı, “Vâcidiyye Medresesi: Kütahya'da bir Ortaçağ Türk Rasathânesi,” *Belleten* XII/47, 1948, s.655-666.

20 M. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988), s.26, 205. Zilfi, yüzyılın ikinci yarısında bu sayıya 160 yeni medrese daha eklendiğini iddia etmektedir. Ancak eldeki arşiv belgeleri İstanbul'daki (Nefs-i İstanbul, Eyüp, Galata ve Üsküdar) medrese sayılarının XVII. ve XVIII. yüzyıl boyunca genellikle toplamda 180-200 civarında olduğunu göstermektedir.

21 Bu medresenin vakfiyesinde eğitim anlayışı, erdemli, güçlü kavrayışa sahip, iç görüşü gelişmiş, ilmin inceliklerini bilen, alanın küllî ve cüzî meselelerine vâkıf, zamanın Eflatunu ve dönemin Aristosu'nu yetiştirmek olarak ifade edilmiştir. Bkz. H. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları-İcâzetnameler-İslahat Hareketleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), s.92-93.

öneme sahiptir²². Öte yandan Hocazâde ve Hızır Çelebi gibi Fatih döneminin önde gelen alimleri, taşradan –bu dönemde bunlara “kenar âdemisi” de denmektedir– gelerek payitahtın ilim çevresinde itibarlı yerler edinebilirken²³, bu durum, Cemal Kafadar’ın da gözlemlediği gibi²⁴, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren değişecek ve yerlerini ulemazâde/mevâlizâdelere bırakacaktır.

1557’de tamamlanan Süleymaniye medreselerini dönemindeki diğer medreselerden ayıran en temel özelliği, tıp medresesine sahip olmasıdır. Osmanlı medreseleri genellikle Haşiye-i Tecrid (Yirmili) veya İbtida-i Haric medreseleri ile başlayıp en yüksek seviyede Süleymaniye Dâru’l-hadisi ile bitecek şekilde bazan 7, bazan 10 bazan da 12 mertebe halinde düzenlenmişlerdir²⁵. Ayrıca medreselerin 20, 30, 40, 50 ve 60 akçeli medreseler şeklinde ayrıldığı görülmektedir. 30 akçeli medreseleri bugünkü ortaöğretim kurumları düzeyinde, 40 ve üstü akçeli medreseleri üniversite kademesinde, Fatih ve Süleymaniye medreselerini de döneminin şartlarında yüksek lisans ve doktora eğitimi veren kurumlar seviyesinde düşünmek mümkündür²⁶.

İlmi, kalbin ve aklın ibadeti olarak tanımlayan Osmanlı düşünce dünyasının önde gelen isimlerinden Taşköprülüzâde, XVI. yüzyılda tespit edebildiği ilim dallarının/branşlarının sayısının 316 olduğunu belirtmiş; genellikle aklî ve naklî ilimler şeklinde sınıflandırılan bütün ilim dallarını yedi ana başlık altında tasnif etmiştir: 1. Yazı, hat ve imlâ ilimleri (Hattıyye), 2. Kelime ve sözle ilgili ilimler (Lafziyye), 3. Zihinle ilgili ilimler ve mantık, 4. Metafizik ve doğa bilimleri (İlm-i

22 Evliya Çelebi, külliyeinin her iki yanında ekilip biçilen bahçelerin varlığına dikkat çektiikten sonra Sahn-ı Semaniye medreselerini şu şekilde tanıtır; “... her bir medresenin sahnı bir hadika-i bağ-ı Rıdvân’dır. Meyân-ı ulemâda pâyesi ‘âlidir.” O. Ş. Gökyay, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), I, 58, 129.

23 Fatih’in Doğu ve Batı bilginlerini, taşradan gelen ilim insanlarını başkente çekerek İstanbul’u bilim ve kültür açısından da bir cazibe merkezi haline getirdiği bilinmektedir. Bununla birlikte ulemeden kızdıklarını hapse attığı da olmuştur. Nitekim Yusuf Sinan Paşa, padişahın gazabına maruz kalarak hapse atılmış, ancak ulema bu siyasi karara şiddetle karşı çıkarak, hapisten çıkarılmadığı takdirde eserlerini yakarak kendi memleketlerine dönecekleri tehdidinde bulununca dönemin bu önemli alimi Sinan Paşa hapisten çıkarılmıştı. Bkz. Adivar, *Osmanlı Türkleri’nde İlim*, s.49-50. Bu süreçte ulemanın dayanışması ve haksızlık durumunda iktidara karşı çıkma cesaretini göstermesi kadar, bu alanı, hatta bu cesaret atmosferini yaratması bakımından Fatih’in tavrı da önemlidir.

24 Yeniköy’deki bir sohbet ânından.

25 M. İpşirli, “Medrese,” *İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV, 2003), XXVIII, 327-332.

26 H. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.99.

İlahî ve ilm-i tabîî), 5. Amelî hikmet/Uygulamalı felsefe (Ahlak ve siyaset), 6. Şer’î/ Dinî ilimler, 7. Batınî/Manevî ilimler. Ayrıca medrese eğitiminden ayrı olarak, hem idarî hem askerî Osmanlı yönetici sınıfının giriş seviyesinden yüksek seviyeye kadar eğitim gördüğü ve oldukça zengin bir müfredatla eğitim aldığı saraydaki Enderun okulunun, XIX. yüzyılın başlarına kadar varlığını sürdürdüğünü belirtmek gerekir.

İslâm dünyasındaki bilimsel gelişmelere karşı Avrupa’nın tavrına baktığımızda; bu kıtanın, bazı münferit temaslar dışında VIII.-XI. yüzyıllar arasında Beytül-hikme bilimler akademisi deneyiminden Biruni ve İbn Sina’nın eserlerine; sorgulanamayacak ve aksi söylenemeyecek hiçbir şey yoktur anlayışından; bilginin sınıf, cinsiyet ve ırk ayrımı yapmaksızın herkesin istifadesine sunulması gerektiği ilkesine ve adalet ve hukuk karşısında bütün insanları eşit uzaklığa yerleştiren esasa varıncaya kadar İslâm dünyasında yaşanan önemli aydınlanma aşamalarını kapsayan pek çok fikrî, ilmî ve kültürel ilerlemeden genelde habersiz bir şekilde yaşadığı söylenebilir. Ancak XII. yüzyıldan itibaren Avrupa, İslâm dünyasının ilim ve tefekkürüyle sistemli bir ilişkiye geçmiş, felsefeden matematiğe, tıptan optiğe dair pek çok Arapça eserler Latince’ye çevrilmeye başlanmıştır. Avrupa dünyasında yaşanan bu tarihi dönem, Aydın Sayılı’nın dikkat çektiği gibi, XVI. yüzyıl Rönesans’ı ile mukayese edilerek, “XII. yüzyıl Rönesansı” şeklinde adlandırılmıştır²⁷. Birinci Rönesans, ikinci aşamaya oranla daha önemli görülüyordu, çünkü bu ilim ve felsefede gerçekleşmişti. İngiliz düşünür Roger Bacon, bu süreçte İslâm bilim insanlarının katkılarını şu ifadeyle teslim etmiştir: “Felsefe Müslümanlardan alınmıştır.”²⁸

Klasik İslâm düşüncesi döneminde üretilen bilim ve düşünce birikimi hem Batı düşüncesinin kendi kaynağına ulaşmasını sağlamış, hem de Avrupa’daki modern bilimsel gelişmelere kaynaklık etmiştir. Da Vinci ve Copernicus’un, Harezmi, İbn Şâtır ve Tûsî gibi Müslüman bilim insanlarından çok şey öğrendiği bilinmektedir. İtalya’daki üniversitelerde, örneğin Venedik ve komşu Padua Üniversitesi’nde XIV. ve XVII. yüzyıllar arasında Aristo ile birlikte fikirleri en çok tartışılan bir diğer düşünür İbn Rüşd olmuştur. Aynı şekilde, Fibonacci ve Nemourslu Jordan’ın matematikle ilgili çalışmaları veya Witelo ya da Freibergli Theodoric’in optik üzerine incelemeleri ancak Harezmi, Ebû Kâmil ve İbn

27 A. Sayılı, “Ortaçağ İslam Dünyasında,” s.24; G. Saliba, *Islamic Science and the Making of European Renaissance*, (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2007), s.193-233.

28 J. Lyons, *The House of Wisdom* (Londra: Bloomsbury Press, 2010), s.5; N. Ferguson, *Uygurluk: Batı ve Ötekiler* (çev. N. Elhüseyni, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), s.76.

Heysem'e atıfta bulduklarında kıymet bulmuş, ciddiye alınmıştır²⁹. XVIII. yüzyılda bile Aydınlanma Çağı'nın teşekkül sürecinde, hâlâ hurafe ve Ortaçağ skolastizminin hakim olduğu bir dönemde bazı Avrupalı yazarlar arasında İslâm bilimini, aydınlanma ve ilerlemenin teminatı olarak görenler bulunmaktaydı. Diğer taraftan, hangi coğrafyada üretilmiş olursa olsun ömrünü klasik dönem İslâm bilim eserlerinin ortaya çıkarılmasına adayan Fuat Sezgin'in çalışmalarında belirttiği gibi, son birkaç yüzyıldır Batı'da üretildiği düşünülen birçok bilimin kaynağında VIII.- IX. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında üretilen bilimlerin izlerine rastlamak mümkündür. Hatta beşerî bilimler, ilk defa VII-VIII. yüzyıllarda İslâm dünyasının doğusunda teşekkül etmeye başlamış, daha sonra olgunlaşarak Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs ve Sicilya'ya, oradan da Avrupa'ya geçmiştir³⁰. Başka bir ifadeyle, modern bilimsel disiplinlerin hatırı sayılır birçok alanı, bu klasik dönemdeki İslâm dünyasında üretilen, –en kuşatıcı anlamıyla–, bilimlerin omuzları üzerinde yükselerek gelişmesini gerçekleştirmiştir.

Bu karşılıklı etkileşim sadece bilim ve teknoloji alanında değil, eğitim ve hukuk alanında da yaşanmıştır. 1274'te modern yüksek okul sisteminin (*college system*) başlangıcı olarak kabul edilen Merton College'ın (Oxford Üniversitesi) şekillenmesinde ve İngiltere'deki vakıf sistemi ve anlayışının gelişmesinde İslâm dünyasında uygulanan vakıf hukuku ve sistemi etkili olmuştur³¹. Doğu ve Batı dünyasında yüksek eğitim kurumlarının doğuşunu mukayeseli bir şekilde inceleyen George Makdisi, Müslümanların açmış olduğu eğitim ve bilim kurumlarının, örneğin medrese ve rasathanelerin, asırlarca devam eden manastır döneminden sonra Ortaçağ Avrupa'sındaki yüksek okul ve üniversite sisteminin gelişmesine, hatta doktora ve kürsü gibi uygulamalara da kaynaklık ettiğini söylemektedir. Batı dünyasında üniversitenin doğuş tarihi konusunda önemli incelemeleri olan C. H. Haskins, Batı üniversitesinin Atina ve İskenderiye'nin değil, Paris ve Bologna'nın mirasçısı olduğunu belirtmiştir³². Batı ve İslâm dünyasında yüksek eğitimi karşılaştırmalı bir şekilde inceleyen Makdisi ise, buradan hareketle şu sonuca varmıştır:

29 R. Rashed & M. Regis (ed.): *Encyclopedia of The History of Arabic Science: Astronomy, Theoretical and Applied*, (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1996), I, s.ix-xiv, 284-305.

30 G. Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

31 M. M. Gaudiosi, "The Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust in England: The Case of Merton College," *University of Pennsylvania Law Review*, vol.136, no.4, (1988) 1231-1261.

32 C. H. Haskins, *The Rise of Universities*, (haz. L. S. Lewis, Londra: Transaction Publishers, 2007), s.4.

“Bologna ve Paris’in de Bağdat’ın mirasçısı olduğu söylenebilir”³³. Bununla birlikte, Antik kültürün klasik dönem Bağdat’ında yüksek eğitim, felsefe ve kültür hayatının şekillenmesindeki katkısı inkar edilemez bir olgudur. Ancak bu etkileşim ve birikim daha sonra, *The First Universities*’in yazarı Olaf Pedersen’in de üzerinde durduğu gibi, Avrupa’da yüksek eğitimin hem yapı hem içerik bakımından yapılanmasında rol oynayan en önemli etkenlerden birisi olmuş, katedral ve manastır okullarının zamanla üniversiteye dönüşüm sürecini başlatmıştır³⁴.

Daha önce İslâm dünyasında medreselerin cami, mescid-hanlardan çıkmasına benzer şekilde Avrupa’da da ilk yüksek eğitim kurumları (üniversitas) XII. yüzyıldan itibaren ruhban eğitiminin verildiği katedrallerden dönüşerek yapılanmıştır. Avrupa’daki ilk üniversiteler düzenli, sistematik şekilde yüksek eğitim veren kurumlar olarak inşa edilmekten çok, zaman içerisinde evrilen ve dönüşen müesseseler olarak ortaya çıkmışlardır. Ayrıca kültür ve coğrafya sınırlarını aşarak çeşitli alanlarda yüksek eğitim ve öğretim veren kurumlar olmuşlardır. XII. yüzyılın sonlarından, XIII. yüzyılın başlarına doğru Salerno, Bologna, Montpellier, Paris ve Oxford olmak üzere farklı alan, yapı ve derecelerde aralıklı olarak beş üniversite teşekkül etmiştir. Bu süreçte kurumlar karşılıklı olarak etkilenerek, birbirlerinden yapı veya yöntem ödünç alarak oluşumlarını gerçekleştirmişlerdir. Söz gelimi Oxford, Paris’e yüksek öğrenim görmek için giden İngiliz öğrencilerin ülkelerine geri döndükten sonraki girişimleriyle inşa edilmiştir. Avrupa’da yüksek eğitimde ilk büyük gelişmenin yaşandığı XIII. yüzyılda İtalya, Fransa, İspanya, Portekiz ve İngiltere’de on yedi yeni üniversite daha kurulmuştur. Rashdall, klasikleşen çalışmasında (*The Universities of Europe in the Middle Ages*), XVI. yüzyıl sonlarına doğru Avrupa genelinde reformasyonun da etkisiyle Ortaçağ üniversite sayısının 78’e ulaştığını söylemektedir.

Avrupa’daki ilk üniversite deneyimleri içerisinde Paris ve Bologna, hem yapı hem eğitim alanı itibariyle iki farklı model olarak öne çıkmaktadır. Paris ilahiyat, Bologna hukuk alanında üne kavuşmuş; XII. yüzyılda Salerno okulu ise tıp alanında benzer bir şekilde öne çıkmıştır. Bu arada Ortaçağ’da tıp eğitiminin temelde, XI. yüzyılda derlenen ve Hipokrat ve Galen’in eserlerinin yanı sıra İbn Sina’nın

33 G. Makdisi, “Baghdad, Bologna, and Scholasticism,” *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East* (ed. J. W. Drijvers & A. MacDonald, Leiden: E. J. Brill, 1995), s.141.

34 O. Pedersen, *The First Universities: Studium Generale and the Origins of University Education in Europe*, (çev. R. North, Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s.118-121.

Kanun'u, İbn Rüşd'ün *el-Külliyât fi't-tıbb'ı* (*Colliget veya Correctorium*), Ebu Bekir Razi'nin *el-Mensûr fi't-tıbb'ı* (*Almansor*) gibi önemli İslâm tıp bilimi eserlerinin yer aldığı bir metinler bütünü olan *Ars Medecinae*'ya dayandığını belirtmek gerekir³⁵. Aslında üniversite öncesinde yaygın olan manastırlardaki eğitimin tek hedefi, azizlerin aracılığıyla ve sadece ibadet ve dua ile ruhların kurtuluşunu sağlamaktır. Salerno, Sicilya, Toledo, Sevilla gibi şehirlerde İslâm bilim ve düşünce eserlerinin Latince başta olmak üzere diğer yerel dillere çevrilmesiyle birlikte Avrupa'daki bilim, düşünce ve eğitim anlayışında önemli bir dinamizm ve canlılık doğmuştur. İbn Rüşdçü ve İbn Sinacıların boy gösterdiği çeşitli yüksek eğitim kurumları içerisinde Bologna, XII. yüzyıl ortalarında hukuk eğitimi için ruhsat alabilmiştir. Bologna ilk başlarda müfredatın belirlenmesinden hocaların istihdamına kadar genellikle zengin aile çocuklarından olan ve şehir dışından gelen öğrencilerin okul yönetimine hakim olduğu bir yüksek öğretim kurumudur, ancak bu yapı, daha sonra değişecek ve hocalar da yönetimin bir parçası olacaktır. Bu yüzyılın sonlarına doğru teşekkül eden ve ilahiyat eğitiminde öne çıkan Paris Üniversitesi Peter Abelard gibi bir ilahiyatçı ve mantıkçı sayesinde, skolastik yöntemle karşı geliştirdiği hem eğitim yöntemi hem müfredatla Avrupa'da teşekkül etmeye başlayan yüksek eğitimde bir dönüm noktası olacaktır. Abelard, Latince'de evet ve hayır anlamına gelen *Sic et Non* kitabıyla, hocaların ders metnini yüksek sesle okuyarak anlatmasını içeren skolastik metodu bir kenara bırakmıştır. Bunun yerine ilahiyat eğitiminde şu yöntemi uygular: öğrencilerini sıralara oturttukları birbirleriyle çelişen iki metni önlerine koyar, hangi metnin veya yöntemin doğru ya da yanlış olduğunu göstermek yerine öğrencilerin birbirlerine soru sormalarını ve aralarında tartışmalarını temin ederek kendi başlarına bir sonuca varmalarını sağlar³⁶. Büyük öğrenci kitlelerini çekmeyi başaran bu yöntem, kısa zamanda yüksek öğrenimde büyük yankı uyandırır. Bu yöntemin gelişmesinde Endülüs'teki eğitim merkezlerinde öğrenim görüp ülkelerine dönenlerin katkısı olduğu söylenmektedir. Söz gelimi bu hocalardan biri olan ve matematikten mantığa on beşten fazla Arapça bilim ve düşünce eserini Latince'ye çeviren Bath'lı Adelard, (ö.1142) Endülüs'teki çeşitli eğitim kurumlarında bulunmuş, oradaki büyük alimlerden ders almıştır. Çalışmalarında "aklı rehber alma" yöntemini buradaki hocalardan öğrendiğini ifade etmiştir. Medrese sadece Avrupa'daki üniversitenin şekillenmesinde etkili olmakla kalmamış aynı zamanda Yahudi eğitim anlayışında Yeşiva'nın (geleneksel

35 J. Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, (çev. M.A. Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1994), s.105.

36 H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, (Londra: Oxford University Press, 1936), I, s.39-72.

nakilci eğitim) yanı sıra Midraş (Yorum Evi) okulunun şekillenmesinde de etkili olmuştur³⁷, zira Midraş'ın kavram olarak medreseden geldiği ve 13. yüzyılda ilk defa hem kavram hem kurum olarak akla ve yoruma dayalı yüksek seviyede eğitim veren anlamında kullanıldığı düşünülmektedir.

Üniversite, XIV. yüzyıldan önceye gitmeyen, Ortaçağ Latincesi'nde üretilen "universitas"³⁸ kavramından gelmektedir ve şehirdeki cemiyetler ve loncalar anlamındadır. "Universitas" bütün, yekpare anlamındaki "universus"dan türetilen bir tamlamadır. Avrupada ilk defa 1300'ler civarında hem yüksek öğretimin yapıldığı kurum hem de hocalar ve bilim insanları cemiyeti veya örgütü anlamında kullanılan Anglo-Fransızca ve eski Fransızca (université) bir terim olarak ortaya çıkmıştır³⁹. XIV. yüzyıl başlarından itibaren üniversite kavramı diğer Avrupa dillerinde de görünmeye başlayacaktır. Ancak Ortaçağ üniversite eğitimini en iyi tanımlayan Latince kavram aslında "studium generale"dir. "Studium" eğitim için düzenlenmiş kurum ve müfredat demektir; "generale" ise mahallî bölgenin dışından gelen öğrencileri de kabul eden okul anlamına geliyordu. Sadece bir bölgenin ihtiyacına hitap ederek o bölgedeki öğrencileri kabul edecek şekilde açılan okullara da "studium particulare" deniyordu⁴⁰. Modern üniversiteler kuruluncaya kadar Avrupa'daki pek çok üniversite genellikle "studium generale" müfredatı uygulamıştır. Ortaçağ Avrupa üniversitesi her şeyden önce kiliseye, daha sonra Papalık'a bağlı bir lonca ve meslek örgütü olarak teşekkül etmiştir ve "universitas" da ilk önce "hocalar" veya "öğrenciler birliği" anlamında kullanılmıştır. Nitekim bu kelimenin ilk defa 1221'de Paris'te "universitas magistrorum et scholarium" şeklinde, "Parisli Hocalar ve Talebeler Birliği" anlamında kayda geçtiğini görmek mümkündür. XII. yüzyılın sonlarına doğru şekillenen "studium generale" okulları, kent hayatının gelişimiyle birlikte şehirlerdeki ticarî ve meslekî yapıları etkileyen büyük dönüşüme paralel olarak evrilmiş, herhangi bir ticarî örgüt ve lonca gibi yapılanmıştır. Aslında üniversite hocalarının doğuşuyla tüccar sınıfın ortaya çıkışı aynı zamana denk düşer. Önceleri tüccar, Tanrı'ya ait olan zamanı satarak kâr elde etmekle suçlanmıştı, zira uykusunda bile faizden para kazanıyordu. Ancak XIII. yüzyıldan itibaren çok çalışması ve faydalı

37 M. Gudemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*, (Wien: A. Hölder, 1880-1888), s. 92.

38 Bkz. H. Rashdall, *The Universities of Europe*, I, 4-6.

39 R. K. Barnhartt, *Chambers Dictionary of Etymology* (New York: Chambers, 2001), s.1186.

40 A.B. Cobban, *The Medieval Universities: Their Development and Organization* (Londra: Methuen, 1975), s.34-35.

işler yapması gerekçe gösterilerek ticaret, meşru görülmeye başlanmıştır. Tüccarla aynı konumda görülen üniversite hocası da sadece Tanrı'ya ait olan bir şeyi, "bilgi"yi satarak para kazanmakla suçlanmıştır, fakat öğrencilere ders verme işini gerçekleştirdiğinden dolayı aynı dönemde eğitim-öğretim faaliyeti karşılığında ücret alması meşrulaştırılmıştır⁴¹.

Ortaçağ'da üniversite üyelerinin hepsi kilise hiyerarşisinin içinde yer almasına rağmen üniversite mensupları ruhbandan sayılmış ve genellikle kilise yargısına tabi olmuştur. Üniversite loncasının amacı yerel düzeyde tekel kurmak olmuş, ülke genelinde veya yerel çapta yapılan girişimlerden geniş ölçüde yararlanmışlardır. Örneğin Paris Üniversitesi Capet hanedanlığının gücünün genişlemesinden, Bologna Üniversitesi İtalyan komünlerinin canlılığından, Oxford Üniversitesi İngiliz krallığının güçlenmesinden büyük ölçüde istifade etmişlerdir. Üyelerinin Avrupa içinde çeşitli ülkelerden gelen hoca ve öğrencilerden oluştuğu, temel faaliyetinin sınır tanımayan bir yapıya sahip ilim alanında (scientia) olduğu ve büyük üniversitelerden mezun olanların konumları gereği her yerde ders verebilme hakkına ulaştığı (licentia ubique docendi) bu loncalar, bütün Hıristiyan dünyasına hitap etmeleri sebebiyle benzersiz ve uluslararası bir özelliğe sahipti. Bu niteliklerinden dolayı oluştuğu şehrin veya bölgenin dışına taşabiliyorlardı ve bazan kentlilerle ekonomik olduğu kadar, hukuki ve siyasi meselelerde şiddete varan yüzleşmeler ve zıtlasmalar yaşanabiliyordu. Bu nedenle bütün toplumsal sınıflarla yarışmaya mahkûm edildiğini söyleyen Le Goff, üniversite loncalarının sınıflandırılmasının mümkün olmadığını, çünkü herkese ihanet etmek zorunda kalabilen bir durumda kendilerini bulabildiklerini; kilise, devlet ve kent açısından bir "Truva atı"na dönüşebildiklerine dikkat çekmektedir. XIII. yüzyıl sonlarında İrlandalı bir rahip, Paris'in üç bölüme ayrıldığını belirttiikten sonra şehri ve üniversitesini şu şekilde anlatmaktadır: "Bunlardan biri tüccar, zanaatkâr ve halka ait olup büyük kent denilmektedir; diğeri kralın sarayının, kilisenin ve katedralin bulunduğu Cité denilenidir; üçüncüsü öğrencilerin ve kolejlerin kesimi olup, Üniversite diye adlandırılmaktadır"⁴². Ortaçağ yüksek eğitiminde, genel hatlarıyla sanatlar alanında (artes liberales) 14-20 yaşlarındaki öğrenciler altı yıl eğitim görmekteydi. Tıp, hukuk ve ilahiyat eğitimi bundan sonra başlıyordu ve öğrenciler 20-25 yaşlarında tıp ve hukuk alanlarında eğitimlerini tamamlıyordu. İlahiyat eğitimini tamamlamak ise daha uzun bir süreci gerektirmiş, bu alanda 8

41 J. Le Goff, *The Birth of Europe*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), s.99-153.

42 J. Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, (çev. M.A. Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1994), s.99.

yıllık doktora eğitiminden sonra bu dereceyi elde etmek için en az 35 yaş hükmü getirilmişti. Dolayısıyla bir ilahiyatçının eğitim süresi belli yıllar dinleme ve staj da dahil olmak üzere uygulamada 15-16 yıl sürmekteydi. Eğitim dilinin Latince olduğu ve Avrupa'daki herhangi bir üniversiteden alınan akademik derecenin kıtada tanındığı yüksek eğitim programlarında genellikle öğrenciler, hocalarına her ders için ayrı ücret ödüyorlardı. Latince bilmek, gerekli mali desteğe sahip olmak ve erkek olmanın dışında Ortaçağ üniversitelerine girmek için belli bir donanım aranmıyordu. Derslerde başarısız olma, modern üniversitelere oranla oldukça fazlaydı. Öte yandan, öğrencilerin hem kendi geçimlerini sağlamak hem ders için ücret ödemek zorunda olmalarından dolayı yüksek eğitim oldukça pahalıydı ve bu sebeple bir veya iki yıldan fazla üniversitede kalmayı başaran öğrencilerin sayıları azınlıktaydı. Öğretim yöntemi, genellikle zorunlu metinlerin takriri ve Aristot mantığını takip ederek kurgulanan münazaralardan oluşuyordu. Mezun olmak için yazılı sınav yerine, sürekli sözlü sınavlarla denenmekten ibaret olan bir performans ölçümünden geçmek gerekiyordu. Ortaçağ'ın bitimine kadar öğrencilerin, çok pahalı olduğundan dolayı kitaplara ulaşımı son derece azdı ve daima hocaların ders takirine bağımlı olmak zorunda kalıyorlardı.

Diğer taraftan Avrupa'da çeşitli yüksek eğitim kurumlarında Doğu dilleri ve kültürleriyle (*Oriental Studies/ Şarkiyât*) alakalı dersler -daha sonra Doğu'yla ilgilenmek adeta bir meslek ve tutku haline gelecektir- oldukça erken tarihlerde verilmeye başlanmıştır. Nitekim XIV. yüzyılın başlarında, dönemin önde gelen beş üniversitesinden biri olan ve Papalık'ın kalbi sayılan Roma Curia Üniversitesi'nde 1312 gibi erken bir tarihte Arapça, Yunanca ve İbranice gibi Doğu dillerinin öğretiltiğini gözlemek mümkündür. Fakat bu öğretim bilimsel amaçlı olmaması; sadece dinî bir hedefi gerçekleştirmek, misyonerlik faaliyetleriyle Doğu'daki Türklerin ve Yahudilerin din değiştirmesini sağlamak için düzenlenmişti⁴³.

XIII-XIV. yüzyıllarda siyasi iktidarlar veya yerel yönetimler tarafından kurulan yüksek öğretim kurumları, ancak Papalık tarafından onaylandıktan sonra eğitim faaliyetine başlayabilmişlerdir. Bu dönemde İtalya ve Fransadan sonra şehirleşmenin bu ülkelere oranla daha yavaş yaşandığı Almanya, Polonya, Macaristan ve İskoçya gibi çeşitli ülkelerde inşa edilen yüksek eğitim kurumları Avrupa'da yeni bir canlılık meydana getirmiştir. Martin Luther, 1517'de Wittenberg Üniversitesi'nin kilisesinin kapısına 95 maddelik tezini astığında aslında bir yandan da kilisenin birliğine ve Ortaçağ dünya görüşüne karşı yeni şekillenen üniversitenin zaferini ilan etmişti. Kısa zamanda Roma kilisesi Cizvitler'in de teşekkülüyle reformasyon karşıtı atağa geçerek

43 H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, II, 88.

yeni okullar kurmuş, bundan sonra uzun bir dönem üniversiteler tarafından üretilen veya beslenen söylem ve aygıtlarla bu iki taraf arasında yoğun bir mücadele başlamış, Avrupâda bu yüzyıldan sonra din savaşları belli bir müddet devam etmiştir. 1558 ile 1619 yılları arasında Avrupa genelinde Katolik ve Protestanlar tarafından 43 yeni kolej, akademi ve üniversite açıldığını belirtmek gerekir⁴⁴. Yüksek öğrenimdeki bu ânî genişlemeyi tetikleyen temel neden dinîydi, çünkü Katolik üniversiteler Katolik yeminini kabul etmeyen veya telaffuz etmek istemeyen öğrencileri reddetmeye başlayınca Protestanlar kendi kurumlarını açmaya başlamış, bazan yoğunluklu olarak yaşadıkları bölgelerde yer alan Katolik üniversitelerini, örneğin Basel veya Heidelberg’i, protestanlaştırmışlar veya yeni akademi ve üniversiteler inşa etmişlerdir.

Öte yandan İspanya, dünyayı ele geçiren ilk Avrupa ülkesi olmak için kendi dini inançlarını ve kültürünü sömürgelerine eğitim yoluyla aktarmayı planlayan ilk ülke olmuştur. İspanyollar İngilizlerin, Fransızların ve Kuzey Amerika’daki Hollandalıların kolonileştirdikleri toplumları, yaşadıkları bölgelerden kovmak yerine orta seviyeden yüksek eğitime çeşitli kurumlar açarak, özellikle yerli halkı Hıristiyanlaştırmak ve Avrupa kültürüne entegre etmek için çalışmışlardır. Amerika’nın fethinden kısa bir zaman sonra her kolonisinde Cizvit okullarının yanı sıra 1538’de Hispaniola adasında Santo Domingo’da, 1551’de Mexico City’de, 1580’de Bogotâda (Kolombiya) “üniversiteler” açmışlardır. XIX. yüzyılda Latin Amerika bağımsızlığına kavuşuncaya kadar kıtada İspanyolların açtığı üniversite sayısının İspanya’dakilerden fazla olduğu anlatılmaktadır⁴⁵.

Her ne kadar krallar veya şehir yönetimleri tarafından inşa edilse de hoca tayinlerinden müfredatın belirlenmesine kadar pek çok açıdan modern dönemlere gelinceye kadar kilisenin nüfuzu altında kalan üniversite dünyası ile bilimsel devrim arasındaki ilişki merak edilebilir. Gerek Padua’da Galilei veya gerekse Cambridge’de Newton olsun Avrupâda pek çok bilim insanı, en önemli eserlerini üniversitelerden bağımsız olarak üretmişlerdir. Copernicus veya Descartes gibi önemli isimler üniversite profesörlüğünü formaliteler peşinde vakit tüketen, beyhûde kelimeler üreten bir konum olarak gördüklerinden dolayı üniversitelerin rektörlük de dahil çeşitli tekliflerini reddetmişlerdi. Ortaçağ üniversitesine karşı ciddi eleştirilerin giderek yoğunlaştığı ve eğitimde alternatif arayışların yaşandığı XVII. yüzyıl başlarında Francis Bacon, okuduğu Cambridge Üniversitesi’ndeki

44 C. Borgeaud, *Historie de l’université de Genève: L’Académie de Calvin 1559-1798* (Cenevre: Georg, 1900), s.192-193.

45 H. Perkin, “History of Universities,” *International Handbook of Higher Education*, (ed. James J.F. Forest-Philip G. Altbach, Springer, 2007), s.159-205.

skolastik eğitimden şikayet ederken yine İngiltere’de ünlü Roma tarihçisi Edward Gibbon, XVIII. yüzyılda eğitim gördüğü Oxford’daki günlerini hayatının “en verimsiz ve beyhûde ayları” olarak tanımlamış; hocalarını ise, sadece kurucularının bahsettikleri hediyelerle mutmain olan “Magdalen’in keşişleri”ne benzetmişti⁴⁶. Öte yandan bu iki yüzyılın R. Descartes, F. Bacon, J. Locke ve I. Newton gibi gerek üniversitede veya gerekse üniversite dışında yer alan önemli isimlerin ortaklaşa katkılarıyla “bilimsel yöntem” ve “bilimsel gerçeklik” arayışlarının şekillendiği bir dönem olduğunu unutmamak gerekir. Ayrıca XVII-XVIII. yüzyıl üniversite eğitimi hakkında dile getirilen ciddî eleştirilerin oluşturduğu tablo, erken modern dönem bilim insanlarının yalnız dehalar veya soyutlanmış düşüncüler olduğu sonucuna götürmemelidir. Dönemin üniversitelerinde bulunsun ya da bulunmasın gerçekte bütün bilim ve düşünce insanları, çalışmalarını ve teorilerini birbirleri ile içiçe ve sürekli etkileşim halinde bulunmalarını sağlayan bir bilimsel ortam, daha doğru bir ifadeyle bir bilim cemiyeti (Respublica Litterarum⁴⁷) içinde üretmişlerdi. Bu bilimsel ve entelektüel ortamın beslenmesinde ve şekillenmesinde ise daima şu üç etken önemli rol oynamışlardı: yüksek eğitim kurumları; gayri resmi yazışmalar, özel mektuplaşmalar ve akademik dergiler; üniversite dışındaki resmi bilimsel akademiler – Londra’da *Royal Society* (1662), Paris’de *Académie Royale des Sciences* (1666) ve Berlin’de *Akademie der Wissenschaften* (1700, Berlin Akademisi olarak da bilinir)⁴⁸ en önde gelenleri arasında yer alır ve bu tür cemiyet/akademilerin, bilimsel devrimin şekillenmesinde büyük

46 Edward, Gibbon: *Autobiography* (Londra: Oxford University Press, 1907), s.36-40.

47 Ne zaman ortaya çıktığı tam tespit edilemeyen bu terim, 17.-18. yüzyıldan itibaren yaygın olarak ilk önce Avrupa’da ve beraberinde Amerika’da da kullanılmaya başlamıştır. Daha çok bilim insanlarının ve entelektüellerin her türlü fikirlerini, gözlemlerini ve bulgularını yeri geldiğinde coğrafi veya kıtasal uzaklığa bakmaksızın mektuplaşma yoluyla birbirleriyle paylaşmayı ifade eden Respublica Litterarum terimini, rahat bir Türkçe karşılık vermeyi tercih edersek, sınır tanımayan “Bilim İnsanları Cumhuriyeti” şeklinde ifade edebiliriz. Modern dönemle birlikte şekillenmeye başlayan bu entelektüel cemiyetle ilgili bkz. A. Grafton, *Worlds Made By Words: Scholarship and Community in the Modern West* (Cambridge: Harvard University Press, 2009). Resmî bir özelliği bulunmayan ve sınır tanımayan bu cemiyetin üyeleri arasında yer alan iki İskoç doktorun 18. yy. Osmanlı Halebi’nde yaptıkları gözlemler, modern dönemde gözlemin doğası ve şekillenme süreci hakkında da fikir verebilir. Bkz. M. H. Boogert, *Aleppo Observed* (Londra: The Arcadian Library, 2010).

48 Büyük Frederick 1744’de doğa bilimleriyle birlikte beşeri bilimleri içerecek şekilde bu akademiyi *Königliche Akademie der Wissenschaften* ismiyle yeniden yapılandırmış ve başına Pierre-Louis de Maupertuis adlı ünlü Fransız bilim adamını getirdiğinde, yaptığı bütün fetihler içinde en kıymetlisi olduğunu belirtmişti.

katkıları olmuştur. Bu arada, ilk hakemli bilimsel derginin de İngiltere’de 1666’da yayına başladığını belirtmek gerekir.

Avrupa’daki yüksek eğitimin şekillendiği erken modern dönem boyunca matematik öğretiliyordu ancak mühendislik, üniversiteler tarafından tercih edilen ve programlarında yer alan bir bölüm olmamıştır. Teknoloji ve uygulamaya yönelik eğitim, üniversite dışında yer alan özel okullarda, örneğin Paris (1698) ve Berlin’de (1724) Cerrah Okulu, Viyana (1717) ve Moskova’da (1712) Askeri Mühendishane gibi çeşitli alanlarda uzmanlaşan yüksek okullarda yapılıyordu. Nitekim Osmanlılar’da da durum benzerdi ve Avrupa benzeri ilk teknik okul Hendesehâne Humbaracı Ahmed Paşa tarafından 1734’te, daha sonra Mühendishâne-i Bahrî 1775’te, daha çok mühendislik ve teknik bilimlerde yüksek eğitim veren modern bir yükseköğretim kurumu olarak Mühendishâne-i Berrî ise 1795’te açılmıştır⁴⁹. III. Selim döneminde Hasköy’de kurulan kara mühendishânesini gezen James Ellswort De Kay, bu okulun XIX. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşanan önemli değişim ve gelişmelerin somut ürünlerinden biri olduğunu gözlemlemiş ve buradan “Hasköy’deki Türk üniversitesi” şeklinde bahsetmişti⁵⁰.

Yaşanan Bilimsel Devrim ve Aydınlanma’ya rağmen mühendisliğin Avrupa’daki üniversite programına girmesi XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekleşecekse de bu özel yüksek teknik okullar varlıklarını sürdürecektir. XVIII. yüzyıl boyunca kamusal alanın ve yönetimin tedricî olarak sekülerleşmesi, aydınlanmış despotizmin ürettiği eğitim politikaları, 1789 Fransız devriminden sonra ulusal üniversite yapısının ve ağıının gittikçe rasyonelleşmesi ve Napolyon’un yönetimi altında merkezileşmesi, Avrupa’da devletin üniversite algısını değiştirmiş; bu kurumla ilişkisini yeniden tanımlamakla sonuçlanmış⁵¹ ve bazı somut

49 S. Kenan, “III. Selim Dönemi Eğitim Anlayışında Arayışlar,” *Nizâm-ı Kâdim’den Nizâm-ı Cedid’e III. Selim ve Dönemi* (ed. Seyfi Kenan, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), s.130-137; K. Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne* (İstanbul: Eren Yayıncılık ve Kitapçılık, 1995), s.23-94. Türk eğitimin dönemlendirilmesi için ayrıca bkz. S. Kenan, “Türk Eğitim Düşüncesi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine bir Çözümleme,” *Osmanlı Araştırmaları: The Journal of Ottoman Studies* 41 (İstanbul), s.1-32.

50 J. E. De Kay, *1831-1832 Türkiye’sinden Görünümler*, (çev. Serpil Atamaz Hazar, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2009), s.106-113. İngilizce aslında “Turkish Academy” şeklinde geçmektedir. Gerek Mühendishane’nin inşa süreci gerek gelişmiş müfredatı ve düzeni, dönemin yüksek eğitim koşulları düşünüldüğünde, İngilizce aslında geçen “Turkish Academy”nin “Türk Üniversitesi” şeklinde tercüme edilmesi isabetli bir çeviri olmuştur.

51 W. Frijhoff, “Universities: 1500-1900,” *The Encyclopedia of Higher Education*, (Oxford: Pergamon Press, 1992), II, 1253.

adımlar atılmasını mümkün kılmıştır. Daha önce yapıları ve kademeli bir şekilde ilerleyen bir eğitimden geçtikten sonra yüksek eğitime geçiş söz konusu değilken, Prusya'da 1788'de lise bitirme imtihanları (Abitur) düzeni getirilmiş, başarılı olanlar üniversiteye kabul edilmeye başlanmıştır. Öncesinde ise üniversiteye kabul için her hangi bir düzen ve ön eğitim aranmıyordu⁵². XVIII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde üniversite eğitiminin, modern ulusların yönetiminde ve çağdaş hukuk ve adaletin gerçekleştirilmesinde yetersizliği veya irtibatlılığı ortaya çıkmış, özellikle Fransız devriminden itibaren modern üniversite arayışları başlamıştır. Öğretimin yanı sıra araştırmayı da temel işlevi arasına sokacak modern üniversite fikri, aslında dönemlerinde marjinal sayılabilecek ve aynı zamanda yoksul olan iki ülke Almanya ve İskoçya'da XVIII. yüzyılın sonu, XIX. yüzyılın başında şekillenmiştir.

Modern üniversitenin önde gelen fikir babalarından Wilhelm von Humboldt, 1810'da Berlin Üniversitesi'ni kurduğu zaman okulunu toplumun ruhu, ulusun kültür kaynağı ve varoluşunun menbaı olarak tanımlamış ve öylece tasarlamıştı. Bilginin (wissenschaft) en yüksek haliyle elde edilebilmesi için öğretim ve öğrenimde tam özgürlüğün sağlanmasını kaçınılmaz olarak görmüştü⁵³. Eğitim felsefesinin merkezine yerleştirdiği "wissenschaft" kavramı sadece bilgi demek değildi; etkin ve canlı bir akla, sağlam bir muhakemeye ve ahlaki duyguya ulaşmayı hedefleyen bir öğrenme yöntemi idi. Humboldt'tan sonra şekillenen Alman araştırma üniversitesi kısa zamanda büyük yankı uyandıracak; Kuzey Avrupa, Amerika ve Japonya'da örnek alınan bir yüksek öğretim modeli olacak ve Almanya, dışardan gelen ve 1930'lara kadar süren yoğun öğrenci akımına uğrayacaktır. Fakat bu yeni dönemle birlikte modern üniversitenin en büyük çıkmazının, akademik özgürlüğünü devam ettirebilmek için devletin bir yandan maddi desteğine ve bir yandan da savunmasına muhtaç olması, aslında kendisi için en büyük tehdit odağı olan devlete böylece daha çok bağımlı hale gelmesi olmuştur⁵⁴. İlk modern üniversitelere gidebilen öğrencilerin yüksek toplumsal sınıfı oluşturan ailelerin 16-25 yaşlarındaki erkek çocukları olduğunu belirtmek gerekir. XVI-XVII. yüzyıllarda Ortaçağ üniversiteleri dikkat çekici şekilde genişlerken öğrenci sayısında ciddi bir artış yaşanmamış, bu oran Avrupa erkek nüfusunun % 2'sini aşmamış, hatta

52 W. Goetz (Ed.), *Propyläen Weltgeschichte: Das Zeitalter des Absolutismus (1660-1789)*, (Berlin: Propyläen Verlag, 1931), VI, 256-257.

53 J. Osterhammel, *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*, (çev. P. Camiller, Princeton: Princeton University Press, 2014), s. 798-807.

54 H. Perkin, "History of Universities," s. 177.

XIX. yüzyılda bile bu oran % 1'lerde gezinmiştir⁵⁵. Kadınların yüksek öğretime girişi XIX. yüzyılın sonlarına doğru hem Avrupa'da hem Osmanlılar'da ürkek bir başlangıç yapacak; modern üniversite, XX. yüzyılın başlarından itibaren bazı yerlerde sorunlar yaşandıysa da sınıf, cinsiyet ve din ayırımı yapmaksızın genellikle bütün kitlelere kapılarını açmaya başlayacaktır.

Avrupa'da üniversite sistemi 1500-1900 yılları arasında hem kurumsal yapısı hem toplumla ilişkisi açısından önemli değişimler yaşamıştır. XV-XVI. yüzyıllarda Hıristiyanlık inancının hakim olduğu bir dönemde genişlemeye başlayan üniversiteler, bir yandan kiliselerin gittikçe artan taleplerini yerine getirirken, diğer yandan da hümanistlerin reform ideallerinden ve yükselen bürokrasinin beklentilerinden etkilenmiştir⁵⁶. XVII. yüzyılda devlet yapısı, meslekî ihtiyaçlar ve bilim alanında yaşanan gelişmelerle birlikte daha akılcı ve seküler bir bilim anlayışı ortaya çıkmış ve sonuçta, bilim ve eğitim anlayışında önemli değişimler meydana gelmiştir. Bu yeni bilim anlayışı Almanya, Hollanda ve İskoçya gibi ülkelerdeki üniversitelere uyarlanmış ancak Fransa ve İngiltere'de özel akademilerde ve bilim cemiyetlerinde öğretilmiştir. Bu dönemde yüksek eğitimdeki öğrenci sayısında bir düşüş yaşanmıştır. Aydınlanma'nın da etkisiyle XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren meslekî eğitime yönelik olan teknik okullar, üniversitelere karşı ciddi bir yükselişe geçmiştir. 1780'lerde Fransa'da şekillenmeye başlayan devrim buhranının XIX. yüzyılın ikinci yarısına doğru zirveye varması, üniversitenin kendine gelmesine yardımcı olmuş; hoca ve talebelerin ilk defa siyasî tartışmalara müdahil olmaya başlamalarını ve içinde yaşadıkları toplumlarda entelektüeller olarak üzerlerine düşen sosyal rollerin farkına varmalarını sağlamıştır. Farklı alanlarda uzmanlaşan akademi ve kolej sistemine karşı Humboldt'un bütün bilimleri aynı çatı altında birleştirme şeklinde öne sürdüğü üniversite fikri, üniversitenin erken modern dönemde kaybolmaya yüz tutan bilimsel kimliğini yeniden canlandırmıştır. Bu girişimden itibaren Batı toplumlarında yavaş yavaş önemli bir endüstri alanı olmaya başlayan üniversitede, öğretim ve araştırma amaç değil sadece daha yüksek bir hedef olan "bilim"e ulaşmak için sadece bir araçtır⁵⁷.

XVIII. yüzyıl Avrupa'sında şekillenmeye başlayan bilimsel devrim ve onu takip eden sanayi inkılabının yardımıyla Batı'nın küresel siyasî, askerî ve ekonomik güç olarak ortaya çıkışı karşısında geleneksel eğitim kurumlarıyla, bu yüzyıl

55 W. Frijhoff, "Universities: 1500-1900," II, 1256.

56 L. Stone, "The Educational Revolution in England, 1560-1640," *The Past and Present Society* 28, (1964), s.41-80.

57 W. Frijhoff, "Universities: 1500-1900," II, 1258.

içerisinde gerçekleştirdiği reformlarla aralarına katılan Rusya'nın da bulunduğu bu yeni Avrupa'yla başedemeyeceğini farkedenden Osmanlılar, başta teknik ve askeri alanda alternatif eğitim arayışlarına girişmiş; nihayet bu teşebbüs, dışardan gelen uzmanların istihdamıyla eğitime başlamak üzere 1775'de Mühendishâne-i Bahrî'nin kurulmasıyla sonuçlanmıştır.

Yüksek eğitim veren bu mühendishânedede özellikle yabancı hocalara ihtiyaç duyulması, bu hocaların da siyasî veya başka nedenlerle zaman zaman ülkelerine dönmesi sebebiyle sonuçta başarısız olması, tahta geçmez imparatorluk genelinde yeniden bir yapılanma sürecine girişen III. Selim'in, 1795'te daha kapsamlı Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun'u inşa etmesine götürmüştür. Sadece yerli hocaların öğretim için istihdam edilmesine önem verilen bu Mühendishâne'de, sınıflarda öğrencilerin sıralarda eğitim görmesinden müfredatta yabancı dil öğrenimine yer verilmesine, hatta ders kitapları, broşür vs. basımı için okul içinde matbaanın kurulmasına (1797) varıncaya kadar görülen yeni özellikler dolayısıyla bu okul, Türk eğitim tarihinde ilk modern yüksek eğitim veren kurum olmuştur. Hoca İshak Efendi gibi önemli bilim insanlarını da mezun etmeye başlayacak olan bu okul sayesinde Osmanlılar, bilimsel gelişmeleri kişilerin veya meslek örgütlerinin özel ilgilerine bırakmayarak XVIII. yüzyıl sonundan itibaren bilimsel ve teknolojik gelişmeleri yakından takip eden ve bilen insanların yetişmesini, modern yüksek eğitim veren bir kurum çerçevesinde Mühendishâneleri inşa ederek kurumsallaştırmıştır. Eğitimsiz, ancak eğitime düşkünlüğüyle bilinen Mısır valisi Mehmed Ali Paşa, memleketi Kavalâ'da yaptırdığı büyük külliye içinde 1820'de pek fazla bilinmeyen bir Mühendishâne-i Hayriye de açmıştır⁵⁸.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren kuruluş felsefesini, zeminini ve önemini kaybeden medrese, ilim ve öğrenme alanındaki imtiyazını ve tekeli de kaybetmiş, bu alanı artık "maarif" ve bununla beraber gelen modern eğitim anlayış ve kurumlarıyla, dönemin yeni okul tipi olan "mektep" ile bir süre daha paylaşmak durumunda kalmıştır. Bu arada genelde ulemanın, çağdaşlaşma girişimlerinin bazan gerisinde kalmakla birlikte bazan yanında bazan da önünde yer aldığı, III. Selim dönemi yenilenme sürecinde her iki mühendishânedede de ders veren hocalar arasında çeşitli müderrislerin yer almasından anlaşılabilir. Söz gelimi mantık ve matematik alanında verdiği eserlerle ün kazanan Gelenbevî, bu müderrislerin en önde gelenleri arasında yer alır. XIX. yüzyıl başlarından itibaren Fransa'da şekillenen

58 H. W. Lowry, ve İ. E. Erünsal, *Remembering One's Roots: Mehmed Ali Paşa of Egypt's Links to the Macedonian Town of Kavala: Architectural Monuments, Inscriptions & Documents*, (İstanbul: Bahçeşehir University Press, 2011), s. 16.

grandes écoles tarzının da etkisiyle çeşitli alanlarda yüksek eğitim veren okullar açılmış, İstanbul'da Mekteb-i Tıbbiye 1827'de (Kahire'deki Tıbbiye 1826'da), Mekteb-i Harbiye 1834'te kurulmuş, bunları daha sonra Ziraat Mektebi, Mülkiye, Hukuk ve Ticaret mektepleri takip etmiştir. Sadece bir alanda eğitim vermek üzere kurulan bu okullar, zamanla günümüzde mevcut olan bazı üniversitelere, örneğin İstanbul Teknik, Marmara, Mimar Sinan ve Yıldız Teknik Üniversitelerine dönüşmüşlerdir.

Adıyla ve mevzuatıyla birlikte ilk modern Türk üniversitesinin oluşum hazırlıkları 1846'da başlamış, 1863'te halkın da derslere katılımıyla eğitime kapılarını açmış, 1869'da ise daha sistematik ve düzenli bir yüksek öğretim programına kavuşarak olgunlaşmış ve takip eden yıllarda da Osmanlı çağdaşlaşmasının odağı haline gelmiştir⁵⁹. Fenler ve sanatlar evi anlamında Dârülfünûn adı verilen bu üniversite, ismiyle daha baştan Osmanlı geleneksel eğitiminden, medreseden ne kadar ayrışacağını göstermiş ve Osmanlı dünyasında modern bilimlerin ve sanatların öğretildiği bir merkez haline gelmeyi hedeflemiştir⁶⁰. Ancak çeşitli nedenlerle, özellikle temel eğitimin kurumsallaşarak aşama aşama ilerleyen daha düzenli ve sistematik hale gelmesi, yaygınlaşmasının başlaması (ibtidâi-rüşdiye-idâdi) ve temel eğitim aldıktan sonra yüksek eğitime devam eden nitelikli öğrencilerin sayılarının arzulanan sayıda olmaması ve diğer sebeplerle bu okulda eğitim zaman zaman sekteye uğramış, ancak 1900'de Darülfünûn-i Şahâne adı ile tekrar açılmış ve yeni kurulan Ulum-i Aliye-i Diniye, Edebiyat, Ulûm-ı Riyaziye ve Tabiiye şubelerinin yanı sıra daha önce kurulmuş olan Tıbbiye ve Hukuk mektepleri de bu üniversiteye bağlanmıştır.

Yüksek eğitimde yaşanan bu uzun soluklu ve gecikmeli kurumlaşma veya olgunlaşma Osmanlılar'a mahsus olmayıp, bizzat bu alandaki eğitimin ve yeni olmanın doğasından kaynaklanan bir husustu, zira hem eğitim hem araştırma yapan "modern üniversite"yi ilk defa 19. yüzyılın başlarında başlatan Almanya ancak yüzyılın ortalarına doğru bu fikri kurumsallaştırabilmiş; A.B.D. de bağımsızlığından yaklaşık yüzyıl sonra Almanya'ya gönderdiği öğrencilerin dönüşünden sonra 1870'lerin ortalarından itibaren modern üniversiteye geçebilmiştir. Nitekim 1876'da Baltimore'da kurulan Johns Hopkins Üniversitesi, bu ülkedeki ilk modern araştırma üniversitesi olarak kayda geçmiş, daha sonra Harvard ve Columbia gibi pek çok yüksek eğitim kurumu kolejden üniversiteye dönüşmüştür.

59 E. İhsanoğlu, *Dârülfünûn: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, (İstanbul: IRCICA, 2010), I, 89-275.

60 N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), s.229-239.

Osmanlılar'ın "Eğitim Çağı" XIX. yüzyılda, medresenin dışında yeni eğitim kurumları inşa ederek kendilerine mahsus çeşitli girişimlerde bulunduğu bir dünyada, bu yüzyılın başlarından itibaren yavaş yavaş kendi topraklarında görünmeye başlayan ve temel eğitimden yüksek eğitime varıncaya kadar çeşitli alanlarda Fransızlar, İngilizler, Amerikalılar, Avusturyalılar, Almanlar, İtalyanlar, Ruslar (özellikle Beyrut'ta) tarafından açılan ve farklı bölgelerde XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sayıları hızla artmaya başlayan önemli sayıda yabancı okulların, sonuçta hizmet verdiği halklar arasında bütünleşmeye değil ayrıştırmaya katkıda bulunan bir süreç yaşadıklarını belirtmek gerekir. Mısır'da ilk modern üniversite (*el-Camiatü'l-Mısıriyye el-Ehliyye*) Ezher, Heidelberg ve Sorbonne'dan uyarlanarak Kral Fuad adına özenli bir mimariyle Kahire'de 1908'de açılmış, daha sonra 1925'te Mısır Devlet Üniversitesi'ne, nihayet 1952'de Kahire Üniversitesi'ne dönüşmüştür. 2005 itibariyle Mısır'da 12 devlet ve son yirmi yılda açılan 9 özel üniversite bulunmaktadır. Irak'ta açılan ilk modern yüksek öğretim kurumu, Bağdat'ta 1908'de Osmanlılar tarafından kurulan Hukuk Mektebi olmuştur⁶¹. Eğitim dilinin Rusça ancak Türkçe'nin zorunlu ders olduğu Azerbeycan'daki Bakü Darülfünûnu'nda ise ilk ders 1919'da başlamıştır⁶². Uzakdoğu'da da ilk modern üniversiteler XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır.

Japonya'da ilk modern yüksek eğitim kurumu 1858'de Tokyo'da açılan ve ilk dönemlerinde Batı araştırmalarında yoğunlaşan Keio Okulu (daha sonra üniversite) olmuştur. Bu ülkede ilk modern üniversite, eskiden *Shogun* sarayının özel okulu iken 1877'de Meiji hükümetinin, imparatorluk idaresini ve Japonya'yı güçlendirmek için gerekli irfanı ve bilimi bütün dünyada arayıp bulmak amacıyla kurduğu Tokyo İmparatorluk Üniversitesi olmuş⁶³, bunu 1897'de Kyoto, 1907'de Tohoku ve 1910'da Kyushu takip etmiştir⁶⁴. Çin'de ise modern üniversite, 1895'te meydana gelen ve mağlubiyetle sonuçlanan Çin-Japon savaşından sonra geleneksel yüksek eğitim veren antik *Guozhijian* okulunun yerine 1898'de kurulan Pekin Üniversitesi'dir⁶⁵.

61 A. Hilâli, *Tarihü't-ta'lim fi'l-Irak fi'l-abdi'l-Osmâni: 1638-1917*, (Bağdat: Vizaretü'l-Maârif, 1959), s. 215.

62 Y. Mahmudov (ed.), "Bakı Dövlət Universiteti", *Azərbaycan Halk Cümhuriyyəti Ensiklopediyası*, (Bakü: Lider Neşriyatı, 2005), I, 216–225.

63 S. Esenbel, *Japon Modernleşmesi ve Osmanlı: Japonya'nın Türk Dünyası ve İslam Politikaları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), s.162-167.

64 B. Platt, *Burning and Building: Schooling and State Formation in Japan, 1750-1890*, (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2004), s.100-112.

65 X. Cong, *Teachers's Schools and the Making of the Modern Chinese Nation-State, 1897-1937*, (Vancouver: UBC Press, 2007), s.26-32.

Birinci ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Arap dünyasındaki üniversite sayılarında yavaş yavaş bir artış yaşanmış, 1939'da 10 olan üniversite sayısı, 1961'de 20'ye çıkmış, nihayet çoğunluğu 1990'dan sonra açılmak ve türleri de genişlemek üzere 2000'lere gelindiğinde 200'ü aşmıştır. Sömürge döneminin bitimine yakın veya hemen sonrasına denk düşecek şekilde yüksek eğitimde yaşanan bu hareketlenmenin ilk dönemlerinde hükümetler, eldeki kurumları dönüştürerek veya yenilerini kurarak genellikle "millî üniversite" arayışı içerisinde olmuşlardır. Arap dünyası, üniversite eğitiminde bir yandan zaman zaman birbirleriyle çelişen ve çatışan ideolojik ayrışmalara sahne olurken, öte yandan akademik özgürlüğün arzulanan seviyede gerçekleşmemesi, siyasî ve ekonomik umutsuzluk, bazı bölgelerdeki sosyal, siyasî ve askerî istikrarsızlıklardan dolayı nitelikli ve yüksek eğitilmiş bireylerin başka ülkelere göç etmesi nedeniyle ciddi bir beyin göçü sorunu yaşamaktadır⁶⁶.

Osmanlılar, gerek XVIII. yüzyıl sonunda Mühendishâne deneyimi gerekse XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Dârülfünûn girişimiyle, daha sonra benzeri eğitim kurumlarının takip edeceği İslâm dünyasındaki yüksek eğitimin hem kurumsallaşmasında hem içeriğinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Arapça aslından alınarak Osmanlı dünyasında XIX. yüzyıl başlarında üretilen ve eğitim aracılığıyla "aydınlanma" anlamında da kullanılan "maarif" kelimesi, daha sonra eğitimle ilgili kavramlaştırmalar üzerinde etkili olmanın yanı sıra – Maarif Nezâreti kavramı da dahil – Türkiye'deki kurumsal ve yönetsel bazı düzenlemelerin, Arap dünyasında eğitim ve kültürle ilgili yapılanmaları zaman zaman etkilediği görülebilir. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin yıkılışıyla birlikte Arap dünyasıyla ilişkinin kesildiği 1920'li yıllardan sonra da belli bir dönem devam etmiştir. Sözelimi 1924'te gerçekleşen "Tevhid-i Tedrisât" ile Türkiye'de eğitimde uyumu, birliği ve standartları belirleme teşebbüsünün, çok geçmeden 1928'de bazı Arap ülkelerinde aynı kavram ve benzer bir anlayışla, fakat farklı çerçevede uygulandığını görmek mümkündür.

Cumhuriyet'in ilanından sonra başlatılan eğitim seferberliği ile yüksek öğretim kurumlarının Anadolu'ya yayılmasındaki ilk adımlar, Ankara'da Hukuk Mektebi (1924), Gazi Eğitim Enstitüsü (1926), Ziraat Enstitüsü'nün (1930) kurulmasıyla atılmıştır. Cumhuriyet'in yüksek eğitim felsefesinde, Osmanlılar'ın son aşamalarında yaşayan ünlü eğitimci-şair Tevfik Fikret'in de ısrarla üzerinde durduğu gibi, "fikri hür, vicdanı hür, irfanı hür" bireyler yetiştirmek yer almıştır. Zira böyle bir eğitimden sonra gelişen özgür bireyin herkesle insanî çerçevede etnik,

66 L. Herrera, "Higher Education in the Arab World," *International Handbook of Higher Education*, (ed. James J. F. Forest-Philip G. Altbach, Springer, 2007), s. 414-416.

kültürel veya dinî kimliğe bakmaksızın ilişki kurabileceği düşünülmüştü. Aslında özgürlüğe yapılan bu vurgunun yeni olmadığını, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, idrâki kaldırmak ne kadar imkansızsa “hürriyet” fikrini imhâ etmenin de o derecede imkansız olduğuna dikkat çeken Namık Kemal’in ünlü *Hürriyet Kasidesi*’yle birlikte, modern Türk düşünce tasavvurunda köklü bir şekilde yerini aldığını belirtmek gerekir⁶⁷.

Cumhuriyet’in kuruluşu ve Tevhid-i Tedrisât’ın kabulünden hemen sonra müfredattan okul yapısına varıncaya kadar 1924’ten itibaren ülkedeki bütün okulların birbiriyle tam uyum içerisinde işleyen⁶⁸ ve kaynaşan bir eğitim sistemi çerçevesinde yeniden yapılandırılması için ciddi çabalar sarfedilmiştir. Bu çerçevede, Türkiye genelinde sosyal, hukukî, siyasî ve kültürel alanda gerçekleşen büyük inkılâbın bir sonucu olarak 1933’te yüksek eğitimdeki önemli bir değişim yaşanmış ve İstanbul Darülfünûn’u kapatılmıştır. Yerine İstanbul Üniversitesi kurulur, hocaların yarısından fazlasının görevlerine son verilir (tensikat süreci) ve yeni hocalar göreve başlar⁶⁹. Özellikle, 1933’te nasyonel sosyalistlerin iktidara gelmesinden sonra siyasi fikirleri veya dünya görüşleri dolayısıyla görevlerinde devam edemeyen akademisyenler, Almanya’dan göç ederek Türkiye’ye gelmişler ve başta bu üniversitede olmak üzere diğer yüksek eğitim kurumlarında istihdam edilmişlerdir⁷⁰. “Üniversite,” “Fakülte,” “Rektör,” gibi kavramların ilk defa Türkçe’de kullanmaya

67 Hürriyet kavramı Namık Kemal ile birlikte hem kültürel, hem siyasal bağlamda milli bir terim haline gelmiştir. Bkz. B. Ayvazoğlu, *Yahya Kemal: ‘Eve Dönen Adam’* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2008), s. 349.

68 M. Ergün, *Atatürk Devri Türk Eğitimi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982), s.49-61; C. Öztürk, *Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s.4-35.

69 E. İhsanoğlu, *Dârülfünûn*, s.323-335. Bu tensikat sürecinde 1932’de üniversite reformu için davet edilen İsviçreli eğitimci Prof. Albert Malche’nin gözlem ve raporunun etkili olduğu düşünülse de, Dârülfünûn’un cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte gerçekleşen önemli reformlarda sessiz kalması, hatta bazı reformların karşısında durması tensikatı hazırlayan gerekçeler arasında olduğu söylenebilir. Tarafsız ve önyargısız bir şekilde raporunu hazırladığını söyleyen Malche, yeni üniversitenin bilimsel açıdan özerk, yönetim açısından Maarif Nezareti’ne bağlı ve hukukî-fınansal açıdan tüzel kişiliğe sahip bir kurum olmasını savunurken döneminde Avrupa’daki modern üniversite anlayışıyla örtüşen önerilerde bulunmuştur. Raporu için bkz. E. Hırş, *Dünya Üniversiteleri ve Türkiye’de Üniversitelerin Gelişmesi*, (İstanbul: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1950), I, 228-295.

70 H. Widmann, *Atatürk Üniversite Reformu*, (çev. A. Kazancıgil, S. Bozkurt, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, 1981, s.41-151; E. Dölen, *Türkiye Üniversite Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010), III, 445-534.

başlandığı 1933 Reformu, ülkede çağdaş üniversitenin gerçek başlangıcı olarak kabul edilmektedir.

Yüksek Mühendis Mektebi 1944'te yeniden düzenlenerek İstanbul Teknik Üniversitesi'ne dönüşmüş; Ankara'da daha önce açılan yüksek mektep, fakülte ve enstitülerin bir araya getirilmesiyle 1946'da Ankara Üniversitesi oluşmuştur. II. Dünya Savaşı'nı takip eden bu yılda, bir önceki üniversite düzenlemesi yürürlükten kaldırılmış, 4936 sayılı yeni Kanun'la üniversitelere muhtariyet verilmiştir. 1955-1957 yılları arasında kurulan Ege Üniversitesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi ve Atatürk Üniversitesi sayesinde yüksek eğitim, Anadolu'da daha da yaygın hale gelmiştir. 1967'de açılan Hacettepe Üniversitesi ve 1971 yılında kurulan Boğaziçi Üniversitesinden sonra 1973-1981 arasında, ülkenin her bakımdan zor şartlar altında bulunmasına rağmen Diyarbakır, Eskişehir, Adana, Sivas, Malatya, Elazığ, Samsun, Konya, Bursa ve Kayseri'de on yeni üniversitenin inşa edilmesiyle yüksek eğitim ve öğretim, gerçek anlamda Anadolu'da yaygınlık kazanmıştır. Artık 2011 itibarıyla ise ülkede üniversitesiz şehir kalmamıştır. Ayrıca, Türkiye'de öğrenci sayısının fazla oluşu nedeniyle öğrenciler arasında güven sorunu yaratmayacak şekilde bir sınav yapabilmek amacıyla 1974'te Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi kurulduğunu da belirtmek gerekir. Bu tarihten itibaren çoktan seçmeli sorulara dayanan merkezi sınavla bazan tek bazan iki basamaklı yapılan üniversiteye giriş sınavı, dünyanın birçok ülkesine model oluşturacak seviyededir⁷¹.

1933'ten sonra 1981'de çıkan Yükseköğretim Kanunu ile üniversitelerin en kapsamlı ikinci değişimi yaşanmış, yüksek eğitimin yapısı ve işleyişi önemli biçimde değiştirilmiş, yüksek öğretimi düzenleyecek üst kuruluşlar olarak Yükseköğretim Kurulu (YÖK) ve Üniversitelerarası Kurul (ÜAK) ihdas edilmiştir. 1982'de çıkarılan 41 sayılı Kanun Hükmünde Kararname'yle ülkedeki tüm yüksek öğretim kurumları üniversitelere bağlı fakülte, yüksekokul ve enstitülere dönüştürülerek yeniden düzenlenmiştir. Halen varlığını sürdüren Yükseköğretim Kurulu tüm yüksek öğretimi düzenlemekte ve yüksek öğretim kurumlarının faaliyetlerine yön vermektedir. Yüksek Öğretim Kurumu'nun Türkiye'de yüksek eğitimi tek düzeye indirgemeye çalıştığı düşünülebilir ancak farklı yüksek eğitim ve araştırma kurumlarını barındıracak esnekliğe sahip olduğunu belirtmek gerekir. İstanbul, Hacettepe, Orta Doğu Teknik, Anadolu, Çukurova ve Karadeniz Üniversiteleri farklı model ve gelişme dinamiklerinin yaşanabildiği üniversitelere örnek olarak verilebilir.

71 Yükseköğretim Kurulu, *Türkiye'nin Yükseköğretim Stratejisi*, (Ankara: YÖK Yay., 2007), s.73

Türkiye’de üniversite eğitimi veya yüksek eğitim kavramı, temel eğitimden sonra alınan dört yıllık lisans ve en az iki yıllık önlisans programlarını da içine alacak şekilde kullanılmaktadır. Yüksek eğitim, devlet ve vakıf olmak üzere 2014 senesi itibariyle 196 üniversitede ve aynı zamanda üniversite dışı çeşitli polis akademilerinde ve askeri akademilerde verilmektedir. Her üniversite çeşitli alanlarda 4 yıllık fakültelerde farklı lisans programlarına sahip olmanın yanı sıra 2 yıl süren önlisans programlarıyla çeşitli alanlarda meslekî eğitim imkanı sunabilmektedir. Yüksek eğitimdeki 4 yıllık eğitim 500’e yakın farklı alanda 3.000 civarında lisans programlarında gerçekleşirken, önlisans eğitimi 3.300’ü aşan çeşitli programlarda verilmektedir. Her yıl bütün lise ve dengi okullardan mezun olanların katılımıyla gerçekleşen üniversiteye geçiş sınavına başvuranların sayıları 1983’te 361.158 iken 2004’te bu sayı beş kat artarak 1.902.305’e yükselmiş, buna paralel olarak aynı yıllar arasında üniversiteye kaydolanların sayısı 105.246’dan 633.083’e çıkmıştır. 2004’te üniversiteye giren öğrencilerin % 42,5’i kız, % 57,5’i ise erkektir⁷².

Vakıf üniversiteleri gibi Millî Eğitim Bakanlığı’na bağlı olan devlet üniversitelerinin temel finans kaynağı yine devlettir (% 59). Bunun dışında genellikle üniversitenin kendi başına tıp hizmetleri, hasta bakımı, döner sermaye vb. faaliyetler sayesinde elde ettiği gelirler % 35’i, öğrenci katkı payları ise % 4’ü bulmaktadır. Diğer yandan, kamu eğitim harcamalarının GSMH’ya oranı 2008’de % 3,38 olmuştur; bu oran incelendiğinde, ülke geliri her yıl artmasına rağmen kamu eğitim harcamalarının ülke geliri içindeki payının artmadığı görülebilir. Vakıf üniversitelerinin finansal kaynakları ise kurucu vakfın katkısı, öğrenci harçları ve devlet yardımından oluşmaktadır. Açık Öğretim de dahil bütün programlarda (önlisans, lisans ve lisansüstü) 2011-2012 ders yılında yüksek öğretimde bulunan öğrencilerin % 94,7’si devlet, % 5,2’si vakıf üniversitelerinde öğrenim görmektedir. Son yıllardaki verilere göre, GSMH’ya oranla yüksek eğitim de dahil olmak üzere Türkiye’de kamunun eğitime ayırdığı kaynaklar, OECD’nin % 5,8 olan ortalamasının oldukça altında yer almakta, öte yandan bu, UNESCO’nun kalkınmakta olan ülkeler için önerdiği % 6 oranının da neredeyse yarısına eşit bir durumda bulunmaktadır. Fakat, ülkede yükseköğretim aşamasında bulunan her öğrenci için kamunun yaptığı harcamanın diğer kademelere oranla oldukça yüksek olduğu görülebilir. Yüksek öğretimde kişi başına yapılan harcama OECD’de ortaöğretimde öğrenci başına düşen harcamanın

72 Yükseköğretim Kurulu, *Türk Yükseköğretimi’nin Bugünkü Durumu*, Ankara, 2005, s.26-32: http://www.yok.gov.tr/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=178. Erişim Tarihi: 7 Haziran 2011.

% 1,3 katını bulurken, bu oran Türkiye’de % 2’yi aşabilmektedir⁷³. Yüksek eğitime daha çok yatırım yapılması, ortaöğretimde mevcut olan değişik okullar arasındaki performans farkını en azından üniversite eğitiminde kapatmaya yönelik olduğu düşünülebilir ancak bu performans farkının eğitimde fırsat eşitliğini yok sayacak derecede % 70’lere vardığı bir ortamda – İskandinav ülkelerinde bu oran % 5’dir – ortaöğretileri bitirenlerin devam ettiği üniversiteler arasında ülke genelinde önemli performans farkları yarattığı bir gerçektir. Öte yandan son yıllarda hazırlanan OECD kurumsal özerklik ölçütlerine göre Türkiye’deki üniversitelerin özerklik düzeyinde de sorunlar yaşandığı dile getirilmektedir. Özerklik meselesinin yanı sıra ülkedeki yüksek eğitimin en önemli sorunları arasında mali kaynakların yetersizliği, üniversite hocalarının ders vermenin ötesinde araştırma yapma ve bilimsel proje veya akademik toplantılara katılabilme imkanlarının oldukça sınırlı oluşu yer almaktadır. Ayrıca öğretim üyeliğinin, toplumda hak ettiği saygın ve cazip bir konuma getirilemeyişi de önemli bir sorun olarak ifade edilmektedir⁷⁴.

Öte yandan son araştırmalar, Arap ülkelerinin araştırma ve geliştirme projeleri için yaptıkları harcamalarda dünyadaki en düşük harcama yapan ülkeler arasında yer aldığını, bunun somut bir göstergesi olarak bilimsel ve teknolojik araştırmalarda bölgenin katkısının, dünya genelinde yapılan araştırmaların sadece % 1’ini oluşturduğunu göstermektedir⁷⁵. Fas, Mısır, Filistin, Lübnan, Tunus başta olmak üzere Arap dünyasında nitelikli yüksek eğitim veren üniversiteler bulunmakla birlikte, üniversite eğitimi ve araştırma için ayrılan mali kaynakların oldukça düşük olması, üniversite yönetiminde akademik faaliyetlerin alanını genişleten değil, daraltan ve bunaltan, bunun yanında otoriter olduğu gibi gereksiz bürokratik kurumsal yapı ve yönetim anlayışla birleşince yüksek öğretim genelinde bilimsel nitelikte bazan kifayetsiz, bazan birbiriyle çelişkili sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Ancak kadınların eğitiminde önemli gelişmeler yaşanmaktadır. XX. yüzyılın başlarında kadınlar, yeni kurulmakta olan üniversitelerde kendilerine yer bulabilmek için mücadeleler verirken 2000’li yıllara gelindiğinde Mısır, Lübnan ve Irak başta olmak üzere genellikle erkek öğrencilerin çoğunlukta olduğu tıp fakülteleri de dahil olmak üzere çeşitli üniversitelerin öğrencilerinin yarısını, hatta bazan yarından fazlasını kadınlar

73 Eğitim Reformu Girişimi, *Eğitim İzleme Raporu 2008* (İstanbul: ERG-Sabancı Üniversitesi, 2009), s. 22-23.

74 *Üniversitelerin Temel Sorunları Çağdaş Eğitim-Çağdaş Üniversite: Üniversitelerimizin Gelişmişlik Durumu*, (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1996.), s.23-24.

75 United Nations Development Program (UNDP), *Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations*, (New York: United Nations Publications, 2002), s.65-71.

oluşturmaktadır. Aynı zamanda uzaktan öğrenme konusunda dikkate değer gelişmeler yaşanmış, ailevî sorumluluklar veya geleneksel kültürel tutumlar nedeniyle yüksek eğitim imkanı bulamayan kadınlar, çatışma ve savaşlar sebebiyle bir üniversite yerleşkesine güvenle ulaşamayan diğer öğrenciler için el-Küds Açık Üniversitesi, Arap Açık Üniversitesi ve Suriye Sanal Üniversitesi çeşitli bölüm ve programlarda uzaktan öğrenme yöntemiyle üniversite eğitimi verebilmektedir⁷⁶.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra üniversite eğitiminde sadece Türkiye'de ve Arap dünyasında değil, Batı dünyasında da öğrenim ve araştırmanın nüfuz alanlarında önemli değişimler yaşanmıştır. Daha savaş sürecinde hem Avrupa'daki (İngiltere ve Almanya) hem ABD'deki üniversite hocaları ve öğrenciler daha önce hiç görülmediği şekliyle sosyal, siyasî ve askerî gelişmelerin bizzat merkezinde yer almışlar, üniversitelerde bilim insanlarından oluşan araştırma grupları teşekkül ederek askerî tıp ve cerrahiden geniş ekonomik programlara, radardan atom bombasına varıncaya kadar çeşitli icatlar ve çalışmalarla savaşa yön veren projelerde yönetici veya araştırma sürecinde destekleyici rolde olmuşlardır. İngiltere ve ABD'deki akademisyenlerin bu somut becerilerinin geniş yankılar bulmasından sonra yüksek eğitim algısında ve üniversitenin toplumdaki rolü konusunda büyük değişimler meydana gelmiştir. Bilgi ve hakikatin peşinde koşmak, insanlığın dünyayı ve evreni anlamasına yardımcı olmak ve düşünürlerin, bilim insanlarının geçmişteki eserlerini yorumlamak veya başarılarını takdir etmek mazide kalmış; bilgi ve hakikatin kendi saygınlığı, haysiyeti peşinde olmanın yerini artık yarar veya kâr beklentisi almıştır. Akademisyenlerin de üniversite algısı ve beklentisi değişmiş, uygulamalı araştırmalarda gösterdikleri başarılarından sonra kendilerine olan güvenleri artmış ve beklentileri yükseltmişlerdir⁷⁷.

Gerek Batı'da gerekse Doğu'da XX. yüzyıldan itibaren yüksek eğitim gittikçe kitleselleşerek küreselleşmiş, daha da uluslararası hale gelmiş, adeta üniversiteler bilgi endüstrisi merkezlerine dönüşmüştür. Başlangıçta ağırlıklı olarak din, felsefe, hukuk ve tıp alanında yüksek eğitim vermek için kurulan ilk yüksek eğitim kurumları veya üniversiteler, dinî, siyasî ve ekonomik unsurların yanı sıra modern döneme gelindiğinde çağın da zorlamasıyla birlikte sadece eğitim veren bir kurumdan araştırma yapan, bilgiyi üreten ve yaygınlaştıran modern üniversitelere dönüşürken karşısında artık hızla küreselleşen dünyada yeni imkanlar, fırsatlar bulmanın yanı sıra bilinemeyen ve öngörülemeyen, doğası gereği yeni tehditlerle

76 L. Herrera, "Higher Education in the Arab World," s. 417.

77 E. Shills, "Universities: Since 1900," *The Encyclopedia of Higher Education*, (Oxford: Pergamon Press, 1992), II, 1267.

de karşılaşılabilmektedir. Bir yandan kendine, bilgi ve gerçekliğin peşinde olma ve adaleti tesis etme gibi bir hedef tayin eden; öte yandan coğrafya ve kültür fark etmeksizin kavrayış ve anlayışın inkişafının sonuçta özgürlüğün genişlemesi anlamına geldiğinin farkında olarak uğraş veren modern üniversite, öncü kuruluşların inşa sürecinde etkisinde kaldığı kilisenin veya kurucu vakfın yönlendirici denetiminden kurtulmuştur. Ancak günümüzde üniversite, özellikle son yirmi yıldır hızla ilerleyen uluslararasılaşmanın sunduğu yeni imkanları kullanmaya ve geliştirmeye, bununla beraber gelen yeni tehditlerle başa çıkmaya çalışmakla birlikte hâlâ ideal anlamda özerklik arayışını sürdürmeye devam etmektedir.

Modern Üniversitenin Oluşum Süreci

Öz ■ Bu makale, temelde İslâm kültüründe ve Batı dünyasında yüksek eğitimin, anlayış ve kurumsallaşma açısından medreseden “universitas”a ve akabinde modern üniversiteye dönüşüm sürecini tarihsel seyri içinde karşılaştırmalı olarak analiz etmektedir. Bu çerçevede, VIII. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlayan medrese eğitimi, Nizamiye ve daha sonra Mustansiriyye medreseleriyle birlikte belli konularda verilen temel eğitimin ardından aşama aşama ilerleyen, daha yapıli ve sistematik bir yüksek eğitim anlayış ve düzeyiyle XI. yüzyıldan başlayarak hem İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde hem de sonraki dönemlerinde Avrupa’daki yüksek eğitimin gerek kurumsallaşma gerek ders içeriklerinin şekillenmesinde çeşitli açılardan katkıda bulunmuştur. XVI. yüzyılla birlikte oluşmaya başlayan Akademilerin önemli katkılarıyla XVII-XVIII. yüzyıldan itibaren şekillenen bilimsel devrim, XIX. yüzyılın başından itibaren Avrupa’da, özellikle kıtanın dönemin şartlarında yoksul ve marjinal olarak görülen ülkeleri Almanya ve İskoçya’da modern üniversitenin oluşumuyla sonuçlanmıştır. Bu süreç hem diğer ülkelerin hem de Osmanlı dünyasının modern yükseköğretim anlayışının şekillenmesini çeşitli yönlerden etkilemiştir. Modern üniversite, öncü kuruluşların inşa sürecinde etkisinde kaldığı kurucu vakfın veya kilisenin yönlendirici denetiminden kurtulsa da, bir yandan küreselleşmeyle birlikte gelen hızlı uluslararasılaşmanın sunduğu imkanlardan yararlanmaya ve tehditleriyle başetmeye çalışırken diğer yandan da hâlâ ideal anlamda özerklik arayışını sürdürmektedir.

Anahtar kelimeler: Medrese, Universitas, Yüksek Öğretim, Akademiler, Modern Üniversite, Mühendishane, Maarif, Yüksek Eğitimde Modernleşme

Kaynakça

- Adıvar, Adnan: *Osmanlı Türkleri’nde İlim*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991.
 Atay, Hüseyin: *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
 Ayvazoğlu, Beşir: *Yahya Kemal: ‘Eve Dönen Adam’*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
 Barnhart, Robert K. (ed.): *Chambers Dictionary of Etymology*, New York: Chambers, 2001.

- Berkes, Niyazi: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Beydilli, Kemal: *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne: Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826)* İstanbul: Eren Yayıncılık ve Kitapçılık, 1995, s.23-94.
- Boogert, M. H.: *Aleppo Observed: Ottoman Syria Through the Eyes of Two Scottish Doctors, Alexander and Patrick Russell*, Londra: The Arcadian Library, 2010.
- Borgeaud, Charles: *Historie de l'université de Genève: L'Académie de Calvin 1559-1798* Cenevre: Georg, 1900.
- Cobban, A.B.: *The Medieval Universities: Their Development and Organization* Londra: Methuen, 1975.
- Cong, Xiaoping: *Teachers's Schools and the Making of the Modern Chinese Nation-State, 1897-1937*, Vancouver: UBC Press, 2007.
- De Kay, James E.: *1831-1832 Türkiye'sinden Görünümler*, çev. Serpil Atamaz Hazar, Ankara: ODTU Yayıncılık, 2009.
- Dölen, Emre: *Türkiye Üniversite Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010, I-V.
- Eckermann, J. P.: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens 1823-1832*, Berlin: Deutsche Buch Gemeinschaft, I-III, ty.
- Eckermann, J. P.: *Goethe ile Konuşmalar*, çev. Lütfi Ay - Sadi Baytın, İstanbul: MEB, I, 1947.
- Eğitim Reformu Girişimi: *Eğitim İzleme Raporu 2008*, İstanbul: ERG-Sabancı Üniversitesi, 2009.
- Ergün, Mustafa: *Atatürk Devri Türk Eğitimi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- Erünsal, İsmail E.: *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu*, Ankara: TTK, 2008.
- Esenbel, Selçuk: *Japon Modernleşmesi ve Osmanlı: Japonya'nın Türk Dünyası ve İslam Politikaları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Ferguson, Niall: *Uygurluk: Batı ve Ötekiler*, çev. N. Elhüseyni, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Frijhoff, W.: "Universities: 1500-1900," *The Encyclopedia of Higher Education*, Oxford: Pergamon Press, 1992, II, 1251-1259.
- Gaudiosi, Monica M.: "The Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust in England: The Case of Merton College," *University of Pennsylvania Law Review*, vol.136, no.4, 1988: 1231-1261.
- Gibbon, Edward: *Autobiography* Londra: Oxford University Press, 1907.
- Goetz, Walter (Ed.): *Propyläen Weltgeschichte: Das Zeitalter des Absolutismus (1660-1789)*, Berlin: Propyläen Verlag, 1931, VI.
- Gökyay, Orhan Şaik: *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

- Grafton, Anthony: *Worlds Made By Words: Scholarship and Community in the Modern West*, Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Güdemann, Moritz: *Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*, Wien: A. Hölder, 1880-1888.
- Haskins, Charles Homer: *Studies in Medieval Culture*, New York: F. Ungar Pub. Co., 1958.
- Haskins, Charles Homer: *The Rise of Universities*, haz. Lionel S. Lewis, Londra: Transaction Publishers, 2007.
- Herrera, Linda: "Higher Education in the Arab World," *International Handbook of Higher Education*, ed. James J.F. Forest-Philip G. Altbach, Springer, 2007, s.409-421.
- Hilâli, Abdürrezzak: *Tarihü't-ta'lim fi'l-Irak fi'l-abdi'l-Osmâni: 1638-1917*, Bağdad: Vizaretü'l-Maârif, 1959.
- Hırş, E. (der.): *Dünya Üniversiteleri ve Türkiyede Üniversitelerin Gelişmesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1950, I-II.
- Hofstadter, R. ve Metzger, W. P.: *The Development of Academic Freedom in the United States*, New York: Columbia University Press, 1955.
- İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, nşr. C. J. Tornberg, Dâru Beyrut: Beyrut, 1989, I-XIII.
- İbn Hallikân: *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbau ebna'i'z-zaman*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1948, I-VI.
- İbn Nedim: *el-Fihrist*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978.
- Iman, Farag: *La construction sociale d'une éducation nationale: enjeux politiques et trajectoires éducatives. Egypte 1900-1950* (Paris: EHESS, Basilmamış doktora tezi).
- İhsanoğlu, Ekmeleddin: *Dârülfünûn: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, yay. haz. Hümeyra Zerdecı, İstanbul: IRCICA, 2010, I-II.
- İpşirli, Mehmet: "Medrese," *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV, 2003, XXVIII, 327-332.
- Kenan, Seyfi: "III. Selim Dönemi Eğitim Anlayışında Arayışlar," *Nizâm-ı Kâdim'den Nizâm-ı Cedid'e III. Selim ve Dönemi- Selim III and His Era from Ancien Régime to New Order*, ed. Seyfi Kenan, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s.129-163.
- Kenan, Seyfi: "Türk Eğitim Düşüncesi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine Bir Çözümleme," *Osmanlı Araştırmaları: The Journal of Ottoman Studies* Misafir Ed. S. Kenan, 41, 2013, s.1-32.
- Kesâi, Nurullah: *Medâris-i Nizâmiye ve têsirât-ı ilmî ve ferheng-i ân*, Tahran: Müessese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1374.
- Le Goff, Jacques: *Ortaçağda Entelektüeller*, çev. M.A. Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1994.
- Le Goff, Jacques: *The Birth of Europe*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Leemhuis, Fred: "From Memorising to Learning," *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East* ed. J. W. Drijvers & A. A. MacDonald, Leiden: E. J. Brill, 1995, s.91-102.

- Lowry, H. W. ve Erünsal, İ. E.: *Remembering One's Roots: Mehmed Ali Paşa of Egypt's Links to the Macedonian Town of Kavala: Architectural Monuments, Inscriptions & Documents*, İstanbul: Bahçeşehir University Press, 2011.
- Lyons, Jonathan: *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*, Londra: Bloomsbury Press, 2010.
- Mahmudov, Yakub (ed.): "Bakı Dövlət Universiteti", *Azərbaycan Halk Cümhuriyyəti Ensiklopediyası*, Bakü: Lider Neşriyatı, 2005, I, 216–225.
- Makdisi, George: "Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad," *BSOAS*, XXIV, 1961, s. 1-56.
- Makdisi, George: *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Makdisi, G.: *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- Makdisi, George: "Baghdad, Bologna, and Scholasticism," *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East* ed. J. W. Drijvers & A. A. MacDonald, Leiden: E. J. Brill, 1995, s.141-157.
- Maruf, Naci: *Medâris kabî'n-nizamiyye*, Bağdad: Matbaatu Mecmai'l-İrâkî, 1973.
- Mazaheri, Ali: *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Uçok, İstanbul, 1972.
- Osterhammel, Jürgen: *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*, çev. Patrick Camiller, Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Özaydın, Abdülkerim: "Nizamiye Medresesi," *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV, 2007, XXXIII, 188-191.
- Özen, Şükrü: "Hilaf," *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV, 1998, XVII, 527-538.
- Öztürk, Cemil: *Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Pedersen J. – G. Makdisi: "Madrasa," *Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1980.
- Pedersen, Olaf: *The First Universities: Studium Generale and the Origins of University Education in Europe*, çev. Richard North, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Perkin, Harold: "History of Universities," *International Handbook of Higher Education*, ed. James J.F. Forest-Philip G. Altbach, Springer, 2007, s.159-205.
- Platt, Brian: *Burning and Building: Schooling and State Formation in Japan, 1750-1890*, Cambridge: Harvard University Asia Center, 2004.
- Quatremère, Moritz: *Histoire des Sultans Mamlouks, de L'Égypte*, Paris: The Oriental Translation of Fund of Great Britain and Ireland, 1845, I.
- Rashdall, Hastings: *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Londra: Oxford University Press, 1936, I-III.
- Rashed, R. ve Regis, M. (ed.): *Encyclopedia of The History of Arabic Science: Astronomy, Theoretical and Applied*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1996, I-II.

- Reindle-Kiel, Hedda: "The Vakf of Moralı Beşir Ağa in Argos," *Monuments, Patrons, Contexts: Papers on Ottoman Europe Presented to Machiel Kiel*, ed. Maximilian Hartmuth & Ayşe Dilsiz (Nederlands Instituut, 2010).
- Rosenthal, Franz: *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden: Brill, 2007.
- Rüegg, Walter & Ridder-Symoens, H. D. R.: (Ed.), *A History of the University in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992-2004, I-III.
- Saliba, George: *Islamic Science and the Making of European Renaissance*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2007.
- Sayılı, Aydın: "Ortaçağ İslam Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri," *Araştırma*, c.1, Ankara, 1963, s. 5-69.
- Sayılı, Aydın: "Vâcidiyye Medresesi: Kütahya'da bir Ortaçağ Türk Rasathânesi," *Belleten* XII/47, 1948, s.655-666.
- Sayılı, Aydın: *The Observatory in Islam*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1960.
- Shills, E.: "Universities: Since 1900," *The Encyclopedia of Higher Education*, Oxford: Pergamon Press, 1992, II, 1259-1275.
- Stone, Lawrence: "The Educational Revolution in England, 1560-1640," *The Past and Present Society* 28, 1964, s.41-80.
- Şelebî, Ahmed: *et-Terbiyetü'l-İslamiye: Nüzumuha-felsefetuha-tarihuhu*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1978, s.113-136.
- United Nations Development Program (UNDP): *Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations*, New York: United Nations Publications, 2002.
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), *Global Education Digest 2008*, Montreal: UNESCO Institute for Statistics, 2008.
- Üniversitelerin Temel Sorunları Çağdaş Eğitim-Çağdaş Üniversite: *Üniversitelerimizin Gelişmişlik Durumu*, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1996.
- Vincent, David: *The Rise of Mass Literacy: Reading and Writing in Modern Europe*, Oxford: Polity, 2000.
- Widmann, Horst: *Atatürk Üniversite Reformu*, çev. Aykut Kazancıgil, Serpil Bozkurt, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, 1981.
- Yükseköğretim Kurulu, *Türk Yükseköğretimi'nin Bugünkü Durumu*, Ankara, 2005: http://www.yok.gov.tr/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=178. Erişim Tarihi: 7 Haziran 2011.
- Yükseköğretim Kurulu: *Türkiye'nin Yükseköğretim Stratejisi*, Ankara: YÖK Yay., 2007.
- Zilfi, Madeline: *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988.

Walter Rüegg (ed.),

A History of the University in Europe, volume IV: Universities since 1945,

New York: Cambridge University Press, 2011, 635 p., ISBN 9780521361088

Eğitim sistemlerindeki dönüşümlerin arkasındaki yapısal nedenleri açıklayabilmek için, yükseköğretimdeki değişimleri, toplumsal değişim içinde incelemek gerekir¹. Öteden beri tartışılmalı üniuersitenin yapısı ve üstlendiği roller tarihsel süreç içinde irdelendiğinde, her dönemde ve ülkede üniuersitenin farklı rolleri üstlendiği görülür. Bu bağlamda üniuersitelerin dönemin siyasi, ekonomik ve sosyal değişimlerinin merkezinde yer aldığını söyleyebiliriz. Bu anlamda ilk üniuersitelerin başlangıçta kuruluş felsefesi, ağırlıklı olarak din, felsefe, hukuk ve tıp alanında eğitim vermek olarak görülürken, modern döneme gelindiğinde sadece eğitim veren bir kurumdan, araştırma yapan, bilgi üreten ve yaygınlaştıran modern üniuersitelere dönüşürken, etkisinde kaldığı kilisenin veya kurucu vakfın yönlendirici denetiminden kurtulsa da hala ideal anlamda özerklik arayışlarını sürdürmektedir².

1 İlhan Tekeli, “Tarihsel Bağlam İçinde Türkiyede Yükseköğretimin ve Yökün Tarihi”, *İlhan Tekeli Toplu Eserler-14* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları), s. 49.

2 Seyfi Kenan, “Üniuersite”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2012), c. 42, s. 338-348.

İlk üniversiteler, Orta Çağ Avrupa'sında 11. yüzyıl sonu 12. yüzyıl başında görülen Bologna ve Paris üniversiteleridir. Bu üniversiteler ileride kurulacak üniversitelerin bir anlamda arketiplerini oluşturmuşlardır. Öyle ki Avrupa'da bazı ülkeler Bologna üniversitesini model alırken, bazı ülkeler de Paris üniversitesini model almıştır. Orta çağ üniversitelerinde görülen dini kurumlara karşı mücadele ise üniversitenin kimlik arayışında dikkat çeken bir diğer süreçtir.

İkinci Dünya savaşının sona ermesiyle ise üniversitelerin yapılandırılmasında üç tarihsel gelişme görülmüştür: Siyasal yapıda meydana gelen gelişme, nüfus ve üretim kapasitesindeki artış ve üniversitenin yaygınlaşması³. İlerleyen dönemlerde Alman felsefecilerin Kant, Hegel gibi kişilerin izlerini barındıran yapısıyla, bilgi ile deneyimi birleştiren felsefesiyle ve bütün bilimleri aynı çatı altında birleştiren üniversite fikri ile⁴ Humboldt modeli çağa damgasını vursa da, gerçek anlamda bu model tam olarak uygulanamamıştır. Kıta Avrupası üniversiteleri bu dönemde öncü iken Amerikan üniversitelerinin yükselişiyle, Amerikan Anglo-Sakson modeli, kapitalist yaklaşımların eşliğinde yeni bir üniversite modeli oluşturmuştur.

Üniversitelerin ülkelere olan katkıları düşünüldüğünde üniversitenin tarihini anlamada yardımcı olacağı kanısını taşıdığı elinizdeki bu inceleme, Walter Rüegg editörlüğünde hazırlanan *A History of the University in Europe, volume IV: Universities since 1945 (Avrupa'da Üniversite Tarihi)* başlıklı bu kitap on beş bölümden oluşmaktadır; sonsöz ve ek ile birlikte çeşitli ülkelerden on yazarın makalelerini içermektedir. Daha önce de yazılmış olan üniversite tarihi kitapları serisinin dördüncü cildir. Önceki ciltlerin devamı şeklindeki makalelerin derlenmesiyle oluşturulmuş, arşiv niteliği taşıyan yol gösterici bir kitaptır. Üniversiteye karakterini veren konulara vurgu yapan makalelerin yer aldığı bu kitap, 1945 yılından beri üniversitelerin üstlendiği öncü rolü yansıtan, üniversitenin dünden bugüne geçirdiği başkalaşımını siyasi, kültürel, sosyal ve ekonomik yansımalarını, bir anlamda toplumsal değişimlerinde etkili olan tarihsel olayları bağlantılarıyla anlatan, okuyucunun neden-sonuç bağlamı içinde düşünmesini sağlayan iyi bir kitaptır.

Eserin önsöz kısmında Walter Rüegg, *Avrupa'da Üniversite Tarihi* adlı serinin oluşum sürecini özetlemektedir. Rüegg, ilk ciltlerde teoloji ve sanata özel ilgi gösterilirken, hümanizm ve beşeri bilimlerin yükselmesi üzerine vurgu yapıldığını, bu

3 Gülbenkian Komisyonu, Sosyal Bilimleri Açın (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), s. 37, akt. Taner Timur, "Toplumsal Değişme ve Üniversiteler", (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), s. 237-238.

4 "The Encyclopedia of Higher Education", (Oxford: Pergamon Press, 1992), II, s.1251-1258; Üniversite kavramının tarihi ve felsefi kökeni için bkz. S. Kenan, "Üniversite".

ciltte ise bahsi geçen süreç içinde doğa bilimleri ve sosyal bilimlere odaklanıldığını dile getirir.

İlk bölümde Walter Rüegg, II. Dünya Savaşı'nın, Avrupa'nın pek çok yerinde, yıkılmış bir üniversite manzarası bıraktığını gözler önüne sererken, bölümün temel amaçlarını üç ana tema ile ortaya koyar: Birincisi ilk kuruluşundan bu yana üniversitelerin önemli unsuru olan reform fikri iken, ikinci tema olan fildişi kulesinin yıkımı, üniversite ve üniversitenin kamu alanı ile etkileşimi ve 1980'li yıllarda başlayan reformların sonuçlarıyla yakından ilgilidir. Üçüncü tema ise Avrupa üniversitelerinin taşralllaşması yani yerelleşmesi ile araştırma ve eğitim alanındaki dünya hâkimiyetini kaybetmesidir. Yazar, *Reformatio in Melius*, adlı kısımda yeni ortaya çıkan akademik akımın önemli özelliklerini yedi değer üzerine dayandırırken, *amor sciendi*⁵ye meşruluk kazandırdığının resmini ortaya koyar. Rüegg, Orta çağlarda dahi üniversitede lisans, yüksek lisans ve doktora seviyeleri bulunduğunu; üniversitede öğrencilerin, pratik yaşamın deneyimleri arasındaki uyumsuzlukları diyalektik sürece katılarak, mantık sentezinde çözüm bularak deneyim kazandıklarını, öğrencilerin bu diyalektiği tecrübe ettikleri tartışmaların tüm fakültelerde müfredatın önemli bir parçasını oluşturduğuna değinir. Rüegg, 19. yüzyılda gerçekleşen *üniversitelerin beklenmedik yükselişi*'ni, 1810 yılında Berlin üniversitesinin açılışı ile sembolize edilen ve şu anda Wilhelm von Humboldt adı ile ilişkilendirilen modern üniversite politikası ile açıklandığını ifade eder. Sonuç olarak, Humboldt'un Berlin Üniversitesi için yaptığı planında devletin mülkiyetini üniversiteye bırakması gerektiğini önerdiğini dile getirir.

İkinci bölümde Guy Neave, II. Dünya Savaşı'nı Avrupa'daki üniversitelerin gelişiminde dönüm noktası olarak kabul etmek için inandırıcı nedenler bulunduğunu yansıtıcı sorularla çerçeveslendirir. Savaşın sonunda ortaya çıkan üniversite reformu içinde üç düşünce aşaması tanımlanabileceğini ifade eder. Neave, Avrupa'da üniversitenin kitlesel yüksek öğretime doğru hareketinin, tarihin dönüm noktalarından biri olarak karşımıza çıktığını ifade eder. Özellikle de bunu nicel verilerle ortaya koyan Neave, örneğin Finlandiya ve Hollanda'nın 1950 yılına göre on kattan daha fazla üniversite öğrencisi kaydı yaptığını; Almanya Federal Cumhuriyeti ve Birleşik Krallıklarda öğrenci kayıtlarının dokuz kat, Fransa'nın sekiz, Yunanistan, İtalya ve Avusturya'nın altı, Belçika'nın beş ve Yugoslavya'nın ise dört kat arttığının altını çizer. Bunun yanı sıra yazar, en göze çarpan nitelikte kurumsal büyüme hangi Avrupa Birliği üyesi ülkede gerçekleştiğini nicel verilerle gözler önüne serer: Kamu sektöründe, 1990'daki 53 olan oranı, 2005'te 118'e

5 Bilim aşkı.

çıkarak iki kattan fazla artış gösteren Birleşik Krallık öne çıkarken, ardından Polonya (22 üniversite), İtalya (17), İspanya (11), Fransa (9), Slovakya (7), Çek Cumhuriyeti (6), Estonya ve Avusturya (her biri 4) sıralanır. Özel üniversitelere dair lig tablosu ise farklı bir profil ortaya koymaktadır: En üretkeni 37 üniversite ile Polonya yer alırken, ardından sırasıyla Portekiz (16), İspanya (14), İtalya ve Avusturya (her biri 6), ve Estonya (4) gelmektedir.

Üçüncü bölümde Walter Rüegg ve Jan Sadlak, tarihte daha önce hiçbir zaman umutların II. Dünya Savaşı'ndan sonraki elli yılda olduğu kadar üniversitelere yüklenmediğini, Avrupa'da daha önce hiç bu kadar kısa süre içinde böylesine fazla sayıda üniversite ve diğer yüksek öğretim kurumlarının açılmasına şahit olunmadığını, hiç bu kadar fazla sayıda öğretmen, öğrenci ve yönetici personel kalabalığını ağırlamadığını ifade eder ve aynı şekilde üniversitelerde emsali görülmemiş bir ulusal ve uluslararası işbirliği yaptığının altını çizerek. Yazarlar, zamanla yüksek öğretimin gittikçe artan rolüne karşı devlet ilgisinin ortaya çıkışına dikkat çekerek, yükseköğretimi dört aşamada ele alarak irdeler:

1. Bölünmüş bir Avrupa'da iyileşme, 1945-1955
2. Yükselen ulusal ve uluslararası üniversite politikaları, 1956-1967
3. Genişleme, demokratikleşme, bürokratikleşme, 1968-1982
4. Uyum sağlanmış Avrupa modeline doğru, 1983-1995

Dördüncü bölümde Geoffrey Lockwood, “*üniversite*” terimini ele alarak, üniversitenin idare edildiğini, kontrol edildiğini, ancak yönetilmediğini tarihsel perspektif içinde ele alarak tartışır. Bu bağlamda özellikle de 1945 sonrası dönem boyunca üniversitelerin özerklik derecelerini, devlet tarafından üniversiteye sağlanan kurumsal özerklik derecelerini tarihsel bağlamı içinde inceler.

Beşinci bölümünde Thomas Finkenstaedt, II. Dünya Savaşı'ndan itibaren seçkin bir üniversite siteminden açık yüksek öğretim sistemine doğru gerçekleşen olağanüstü gelişmenin, Avrupa üniversitelerinde nicel ve nitel değişimlere yol açtığını ifade eder. Savaş sonrası dönemde de, bir dizi sosyal değişim ve kazanımların üniversiteleri etkilemeye başladığını ifade ederken, bir başka cephede ise akademisyenlerin değişen fikir iklimini, profesörlerin ise gelişim ve uzmanlık sembolü olduğu iyimser bilim ve öğrenme görüşünden, şüpheli ve bazen bilim karşıtı tavra doğru değişim gösterdiğinin resmini ortaya koyar.

Altıncı bölümde A. H. Halsey, üniversiteye giriş ile ilgili gereklilikleri ülkeleri karşılaştırarak verir. Avrupadaki 1970, 1980 ve 1990'lardaki yüksek eğitimde

kadınların kayıt oranını gözler önüne sererken, diğer yandan Batı ve Doğu Avrupa'daki oranları kendi içinde kıyaslayarak, genişleyen kayıt oranını sosyal, ekonomik ve politik açıdan irdelemektedir. Özellikle de eşitsizliğe yaptığı vurgusuyla dikkat çekmektedir.

Yedinci bölümde Sheldon Rothblatt, Avrupa'daki üniversite tarihini “müfredat, öğrenci ve eğitim” açısından ortaya koymaya çalışır. Rothblatt, Avrupa yüksek öğreniminde değişen müfredat, öğrenci ve eğitim algısını tarihsel perspektifte ele alırken, aynı zamanda öğrenci hareketliliğinde kat edilen yolu, özellikle Erasmus' u yüzdelere ifade ederek anlatır ve ülkeler arası karşılaştırmalarıyla verilerini somutlaştırır.

Sekizinci bölümde Louis Vos, 1945'ten 2000 yılına kadar öğrenci hareketliliğini ve politik eylemleri ülkeler bazında değerlendirmeler yaparak sunmaktadır. Bunu yaparken de hareketliliğin tarihini, ideolojik köklerini, farklı öğrenci yapılarının öğrenci hareketliliğinin gelişimini nasıl etkilediğini tartışırken, Avrupa öğrenci hareketliliğindeki ulusüstü çizgiyi, uluslararası öğrenci örgütlerinin ve öğrenci hareketlerinin dünden bugüne aldığı konumu tarihsel ve politik perspektif içinde sunar.

Dokuzuncu bölümde Ulrich Teichler, yüksek öğrenim ve istihdam arasındaki değişen ilişkileri, politikaları, araştırma tartışmaları ışığında ele alır. 1950'den 1990'a kadar Avrupa mezunları hakkında değişen rolleri nicel veriler kullanarak somutlaştırır. Özellikle de, üniversitelerin değişen rolünü ve sorumluluklarını, son yıllardaki eğilimleri ve politikaları da dikkate alarak irdeler.

Onuncu bölümde Notker Hammerstein, ve Dirk Heirbaut, sosyal bilimlerin ortaya çıkışını tarihsel perspektif içinde ele alırken, on birinci bölümde John Ziman, matematiksel ve kesin bilimlerin üniversitelerin gelişimindeki önemini bilim politikasına yoğunlaşarak tarihsel perspektif içinde verir. On ikinci bölümde Herbert C. Macgregor, Avrupa üniversitelerinde biyolojik bilimlerin oluşum sürecini ve gelişimini tarihsel çerçevede sunarken, on üçüncü bölümde Gordon Graig and Stuart Monro, dünya bilimlerinin eğitime olan etkisine değinir ve Avrupa üniversitelerinin değişen dünyanın yaşamımıza meydan okumasıyla nasıl karşı karşıya olduğunu anlamaya çalışmamız konusunda bizi düşünmeye sevk eder. On dördüncü bölümde, John Ellis, II. Dünya Savaşı'ndan sonra hızla değişen tıp bilgisini tarihsel perspektif içinde sunarken, kültürel, sosyal ve ekonomik değişimlerin de tıp uygulamalarını ve eğitimini değiştirdiğini, yapılan tıp eğitimindeki reformları ve reformun sonuçlarını ele alır. On beşinci bölümde Chistopher Watson, II. Dünya

Savaşı'ndan sonra yüksek öğretimde üst düzey teknolojik eğitimin, üniversitelerin pozisyonlarının korunmasında önemli olduğunun altını çizerken, diğer yandan Avrupa üniversitelerinin ticaret karşısı kültürü benimsemesinden dolayı, Avrupa üniversitelerinin teknoloji alanında yavaşlamasına sebep olduğunu belirtir.

Sonsözde Andris Barblan, “Avrupa’da Üniversite Tarihi” adlı projenin nasıl ortaya çıktığı ile ilgili süreci tarihsel bakış açısıyla yansıtırken, Bologna deklarasyonunun Avrupa yüksek öğrenim alanını nasıl genişlettiğini, özellikle de Erasmus-Mundus programlarını da devreye sokmasıyla beraber Avrupa yüksek öğretiminin kalitesini yükseltme çabalarının nasıl gerçekleştiğinin irdelendiği dizeleri içerir.

Sonuç olarak, “*Avrupa’da Üniversite Tarihi*” üniversiteye karakterini veren konulara vurgu yapan makalelerin yer aldığı, 1945 yılından beri üniversitelerin üstlendiği öncü rolü yansıtan bu kitap, her bölümde Avrupa yükseköğretimine ilişkin tematik ardıl yaklaşımı benimsemesiyle ve olguları tarihsel akış içinde incelemesiyle dikkate değerdir. Özellikle de Avrupa yükseköğretimini tarihini araştırmak isteyenler için önemli bir eser olduğunu söylemeliyiz. Kitap, Avrupa üniversite tarihinin inşasında farklı coğrafyalardan ve kültürlerden yazarların yorumlarını dikkate alması bakımından da önemli bir eser niteliği taşıyan bu çalışmanın, küresel dünyada üniversitenin amaç ve görevinin daha iyi kavranmasına katkıda bulunacaktır.

Gülşah Taşçı Kaya

Eve M. Troutt Powell,

Tell This in My Memory -Stories of Enslavement From Egypt, Sudan and The Ottoman Empire-,

Stanford University Press, Stanford, California, 2012, 264 pp., ISBN: 0804782334

Reading the book “*Tell This in My Memory*” by *Eve M. Troutt* may make one to think the meaning of the “holding memories” once more. The writer, Eve Powell, in her prologue narrates the current situation of the Sudanese Refugees in 2005’s Cairo with the emphasis that how the memories of the people follow them in a social context even for generations. A group of Sudanese refugees stays in some camps at the middle class Cairo neighborhood in 2005. Most of them

run away from the long civil war in the south of Sudan or the Darfur, had lived for months or even years in Cairo. They were helped by neighborhood in the charity of mosques. The United Nations also offered the refugees better apartments to live in. But surprisingly for many, they definitely insisted to be given the necessary documentations to leave Egypt. Some deadly unfortunate events took place in Cairo because they want to go somewhere else. The reason was not understood at the beginning. But later investigations explained the reason behind their desires of leaving Egypt. It was not about their bad economic or legal situation in Cairo but it was about the discrimination they faced in their daily lives. Especially southern Sudanese faced racial discrimination with an epithet so called *'abid*, the Arabic word for *slave*, a word used for darker-skinned people of African descent. It is known that many Sudanese were bought and sold as slaves in the Egyptian lands. Although it does not exist in 2005's Cairo, those refugees were exhausted to carry this painful memory with them and felt terribly bad to walk in the same streets of Cairo in which thousands of Sudanese slaves passed hundreds of years before. Those Sudanese refugees look like people who once owned as slaves in the eyes of the Cairo people. That was the memory of refugees bothered them in Cairo.

Powell, in the following chapters in her book attempts to follow the same kind of tough memories to understand the world through the eyes of slaves. She tries to explore the way slaves think about moving from one place to another with a changing names all the time. She focuses on imagining the feeling of "belonging somewhere" by the slaves according to their own records. Those slaves studied in this book were mostly from the south of Sudan. They were sold to Egypt, to Ottoman cities in Anatolia and in Istanbul and to Europe. Following the pathways of slaves, she aims to draw a map of relations having by slaves. She looks at not only the lives of slaves but also the lives of others whom were influenced by slaves. Halide Edip Adivar and her contemporary Egyptian lady, Huda Sha'rawi can be given as example of slave's relationship with the household in which they live. Approaching the "Slaves" not only as a subject of history but also as the historical actors in their own time/beyond time makes Powell's work as a valuable contribution in World History Writing. Moreover the extensive diversity of the sources used in her work, such as the diaries, the interviews, the archive materials as well as the second hand sources become very helpful to put the "slavery" concept in a more complicated network of relations.

Her book consists of six chapters. Each chapter is devoted to give the certain aspect of slavery from different personal histories and narratives. First chapter

mainly focuses on the topographical history of the late 19th century Cairo through the work of 'Ali Mubarak's famous book *Al-Khitat al-Tawfiqiya al-Jadidah* (*Tawfiq's New Plan.*) The book itself- referring To Egypt's ruler Muhammad Tewfik Pasha at that time- provides a very detailed account of street by street descriptions of Egypt. In his book, 'Ali Mubarak describes the slaves as one of the important actors of the Egyptian history. It is possible to see some elite, military slaves who established, build and shape the city of Cairo under the Fatimid history. He gives places to slaves as building armies, palaces and infrastructures for the Mamluk Empire that ruled in Egypt until the Ottoman conquest in 1517. Reading 'Ali Mubarak's book, Powell tries to understand the racial and ethnic diversity of the enslavement in Egypt and how 'Ali Mubarak reconstructs this historical phenomenon to the readers of his age and today. By reading 'Ali Mubarak, Powell hopes to get an idea about the race politics and the social understanding of race in the 19th century Egypt.

In the second chapter, she analyses the narrative of Babikr Bedri (*The Memoirs of Babikr Bedri*, by Asad Talal), who was fighting in Mahdi army in Sudan. He was also trader and well known educator who founded a school for girls in northern Sudan. The reason why Powell puts his story in her book is that Babikr Bedri gives a quite big amount of place to the slaves in his writings. He was himself a longtime slave owner. In his memoirs which covered the Sudan's most significant political eras- The Mahdiyya, the defeat of Mahdiyya after eighteen years and the Anglo- Egyptian Rule.- he has mentioned slaves in his life in a very detailed manner. Powell aims to examine the way he talks about the slaves and slavery as an ordinary and usual custom in the society in which Babikr Bedri lived. By reading his memoirs, she sees that Babikr Bedri as a very devoted Muslim, mentions about slaves as a part of the social life such as working on their family farms and nursing him when he gets ill. Powell by giving many detailed examples from the slaves in Babikr Bedri's life, she questions what could slaves think about as being slave in their household?

In the third chapter, she examines the memoirs of Salim C. Wilson, a Dinka man enslaved in the south of Sudan and left Sudan for England under the sponsorship of British Protestant missionaries. Salim was contemporary with Babikr Bedri and he wrote his memoirs about the time he lived but entirely in a different perspective. Salim wrote his narratives "*Jehova-Nissi: The Life Story Hatashil-mashakatish, of Dinka Tribe of the Sudan*" in 1881, under the name his parents had given to him. Because Salim was the name that his first Arabic owner

gave to him, and Charles Wilson was the name of missionary who gave him in England. He learned Arabic when he was a slave and then English after he became free. Then he lectured in England and tell his story. Powell tries to find out how he constructs his life as being slave and after being free.

In the fourth chapter, Powell tries to look at the close relationship between family life and enslavements as in the described in the memoirs of two leading figures of their own societies. Huda Sha'rawi and Halide Edip Adıvar were the founders of the nationalist pioneers in their society who grew up in households in which there were many Sudanese, Ethiopians and Circassian slaves as the result of the larger network of slave trade. She reads their memoirs and tries to understand how slavery was reflected in their memories and how they were effected/influenced by their home slaves in their maturity and their being leading role in the their societies.

In the fifth chapter, she mentions about former slaves as African mothers and fathers who were educated very well by Italian missionaries after they were freed. It is interesting to note that Italian missionaries had been in difficulties because of the African climate and environment. Most of them were dying because of illnesses. That is why the committed missionaries decided to train the Sudanese people to be missionaries themselves. They established Catholic schools in Khartoum in 1842. In early 1850's they progressed in their plans and started to redeem the Sudanese slaves. After they had examined very carefully, brightest ones sent to Italy or Egypt. Among those former slaves, Zenab was very well known. After a good education, she became a highly skilled missionary. She was very fluent in Arabic and Italian languages. Her name changed into Caterina Zenab. Bakhita Kwashi, Mary Josephine Zeinab and Daniel Sorur Pharim Deng were among the most important African missionaries in Italy. Those former slaves were very good at learning languages and having effective communication skills. In this chapter Powell tries to follow their life stories in European land as being Afro-Europeans. She likes to see what kind of challenges they faced in Europe and how they wrestled with the European racism.

In the final chapter, she mentions about a former slave Saint Josephine Bakhita, the Sudanese born former slave turned into a saint by the Roman Catholic Church. She is like a symbolic power of the world most famous former slaves. Through her writings, Powell aims to see how she became a model to the refugees and accepted by heart by many. She underlines that some scholars accepted her biography writings as an important historical source for the slavery historiography.

By reading all these biographies, and trying to understand what “world and home” meant for all those people, Powell underlines the fact most of the former slaves could never return to their places of origin. They become having new identities in diasporas. The way they expressed themselves in their narratives shows their passion for rooting themselves in their homelands. On the other hand their painful memories had passed into later generations as a heavy burden on their future identities. By taking into consideration of all these accounts, it seems Powell has examined the “slavery” issue not only as a historical fact but also as a living memory of the later generations of people whom owned slaves or were owned as slaves.

Hatice Uğur

Christopher I. Beckwith,

Warriors of the Cloisters: The Central Asian Origins of Science in the Medieval World.

Oxfordshire: Princeton University Press, 2012, 211 s., ISBN: 978-0-691-15531-9

Batı'da bilhassa 20. yūzyılın ikinci yarısından sonra gelişmeye başlayan Bilim Tarihi çalışmaları Annales Okulu'nun metodik yenilikleriyle belki de hızlanmış oldu. Böylece bilimin kökenlerine ya da gelişmesine dair yapılan tartışmalar yoğunlaştıkça yeni değerlendirme ve yorumlarla da karşılaşılmaya başlandı. Bu yüzden, bilim ve uygarlık tarihine ilişkin XIX. yūzyılın hengamesi içerisinde belki tasarlanmış belki de kendiliğinden bir ön kabul haline dönüşmüş pek çok önemli teori bugünkü bulguların ışığında yeniden irdelenmeye girişildi. Christopher I. Beckwith de, *Warriors of the Cloisters* adlı incelemesiyle bilimin kökenleri hakkında yeni bir öneri ile okuyucusunun karşısına çıkıyor.

Doktorasını Indiana Üniversitesi'nde Orta Asya tarihi ve dilleri üzerinde hazırlayan Beckwith halen Indiana Üniversitesi, Bloomington'da Orta Asya tarihi ve dilleri üzerine dersler vermeye devam etmektedir. Görece velut bir yazar olarak nitelenebilecek Beckwith'in ilgi alanına dair pek çok eseri, meraklısı tarafından oldukça dikkat çekici bulunur. Türk tarihi ile de ilişkilendirilebilecek olan ilgili iki eseri özellikle burada anılmaya değerdir. Bunlar, 1993 tarihli *The Tibetan Empire*

*in Central Asia*¹ ile 2011 yılında yayınlanmış olup Türkçe'ye de çevirisi yapılmış bulunan *Empires of the Silk Road*² adlı çalışmalarıdır.

Beckwith, *Warriors of the Cloisters* adlı eseri ile köken eleştirisi yapmaktan öte, özellikle bilimin gelişmesi perspektifinde bilindik Batılı kabullerden ayrılarak bu kez Orta Asya'ya bakmayı öneriyor. Aslında Beckwith bu ilgisinin olası işaretlerini *Empires of the Silk Road* adlı çalışmasında vermeye başlamıştı. Keza kendisi aynı kitabın ön sözünde bu niyetini de izhar etmişti. Zira kendisi Batılı bilim anlayışının kurumsallaşmasında Makdisi ve Saliba'nın Arap dünyasına dair tekliflerinin yanı sıra Orta Asya merkezli bir bakış geliştirilmesinin gerekliliğini de ortaya koymaktaydı. Beckwith'in 2011 tarihli bu değerli çalışmasında önceki eserlerinde dile getirdiği hususları bir arada ve belli bir metodoloji ile vermeye giriştiği görülmektedir. Kitap, giriş ve sonuç bölümleri dikkate alınmazsa altı bölümden müteşekkildir.

Doğrusu yazar kitabında, bir bilimsel metot ve tartışma usulünün nasıl olup da Tibet'ten Araplar yolu ile Avrupa'ya ulaştığına dair genel bir perspektif çizmeye çalışıyor. Yazara göre Batı üniversite geleneği ile Orta Asya eğitim geleneklerinin, uzunca verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Tibet ve Çin gelenekleriyle ilişkili olmaları gerekir. Bu ilişkinin kurucuları muhtemelen Araplardır. Ancak Batı felsefe geleneğinde *Questiones Disputateae* şeklinde isimlendirilen *skolastik* metodun Makdisi'nin önerdiği biçimde Orta Çağ Avrupa yüksek öğrenim kurumlarına medreselerden erişmiş olmakla beraber asıl kökeninin Budist *viharalar* ve çoğu defa da adlarını zikrettiği ilişkili kurumlardan neşet etmesini beklemek gerekebilir.

Kitabın ikinci bölümü "The Recursive Argument Method of Medieval Science" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde telif metodu biçiminde kendini gösteren bir nevi akıl yürütme tarzı olan *recursive argument method* üzerindeki fikirler tartışılmaktadır. Bilhassa risale ile soru cevap biçiminden farklı yeni bir tür olarak Avrupada gelişen tartışma usulünün, zımnen de olsa Batı üniversitelerinde kendisine yer bulduğu hususu değerlendiriliyor. Kitabın müellifine göre, bu türlü akıl yürütme yahut tartışma biçimiyle, İbn Sina'nın *Kitabü's-Şifa'sının* bölümlerinden biri olan *Kitabü'n-Nefs'in* *De Anima* adıyla yapılan çevirisiyle Avrupa ilim çevreleri

1 Beckwith, Christopher I.: *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power Among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese During the Early the Middle Ages* (Chichester, West Sussex: Princeton University Press, 1993).

2 Beckwith, Christopher I.: *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present* (Oxfordshire: Princeton University Press, 2009). Beckwith, Christopher I.: *İpek Yolu İmparatorlukları: Bronz Çağı'ndan Günümüze Orta Asya Tarihi*, Çev. Kürşat Yıldırım (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2011).

tanışmış olmalı. Zira böylesi bir telif yöntemi daha önce bilinmez. Ya otoriter bir ifade içeren *sic et non* formu olan diyalog türü kullanılmakta ya da bir savdan yola çıkılarak bunun yazarın görüşü etrafında şekillendiği risale tarzı benimsenmektedir. Oysa yeni metotta yazarın sonraki bölümlerde Budist metinlerden örneklerle açıklayacağı üzere kabaca bir *cedel* durumu söz konusudur. Başlangıç olarak bir sav [*argument*] mevcuttur. Tartışma bu savın etrafında ancak buna dair geliştirilmiş yeni alt savlar [*sub-arguments*] *pro* ve *contra* nitelikli savlarla tartışmaya tabi tutulur. Böylece her bir sava getirilmiş yeni sorular yeni tezler ve savlarla sürecin nasıl işlediği tarif edilir. Kolay anlaşılması için de *Albertus Magnus* ve diğer teologların eserlerinde bu görüşlerin nasıl işlendiği form halinde okuyucuya gösterilmeye çalışılır. Bahsi edilen bu akıl yürütme biçiminin İbn Sina tarafından gençliğinde öğrenilmiş olması gerektiği, yazar tarafından ayrıca vurgulanır.

Yazar kitabın ikinci bölümünde bir önceki önerilerini destekler mahiyette olması için Orta Çağ'dan Rönesans devrine yaklaştıkça nicelik değiştiren yüksek öğrenim kurumunun bu kez niteliği üzerinde durmaktadır. Her ne kadar farklı teoriler mevcutsa da Avrupa'daki ilk yüksek öğrenim kurumunun 1180 yılında uzun süreler Suriye dolaylarında yaşamış olan Londralı Jocius tarafından Paris'te kurulmuş olduğunu not etmek gerektiğine inanmaktadır. Keza yazara göre Avrupa için yeni kabul edilebilecek böylesi bir kurumun kökeninin Jocius'un Şam'da gördüğü medreselerin olması muhtemeldir. Çünkü *college* daha sonra üniversiteye dönüşecek olan *universitas* uygulamasından çok farklıdır. Ticari işletme yahut bir lonca biçiminde örgütlenmiş üniversitelerin Avrupa'ya özgü kurumlar olarak collegelardan farklı olmaları icap eder ve collegelerin bu durum yüzünden Avrupa'nın ilk yüksek öğrenim kurumları şeklinde addedilmeleri gerekir. Bununla beraber yazar Doğu dünyasında medrese konusunun da tartışılması gerektiğini, Pedersen ve Makdisi'den mülhem bir biçimde fıkıh okulları olarak dini eğitim veren kurumların kökeni ile medreselerin kökenlerine ilişkin bilgilerin yeniden ele alınmalarının yararlı olacağını düşünür. Yazar bilhassa eğitim kurumlarının görece Nişabur gibi Orta Asya merkezli coğrafyadan çıkmış olması sebebiyle Budist viharalarıyla kuruluş, idare ve teşkilat yapılarıyla mukayesesinin faydasına işaret eder.

Yukarıda bahsi edilen bölümlerin hemen peşi sıra bu kez tartışma metodu ve kurum olarak medrese, dolayısıyla collegelerin düşünsel irtibatları olabilecek vihar ve burada kullanılan telif ve tedris yöntemlerinin incelikleri üzerinde durulmaktadır. Kabul edilen aksine universitas ile collegelerin birbirleri ile ne düşünsel ne de kurumsal ilişkileri bulunamayacağını, zımnın de olsa collegelerin medrese ile medreselerin de camilerde kurulan halkalardan farklı olarak ilk örneği Nişabur

Nizamiyesi olan eğitim kurumlarıyla yakından ilişkili olabileceğine değiniliyor. Bu değiniden yola çıkılarak medrese ile collegelerin kökeninde Budist viharalarının olması gerektiği iddia edilip Avrupa'ya erişmiş olan recursive argument method'un Orta Asya'daki Budist kökenlerine işaret edilmektedir. Burada bahsolunan metodun Budist aklının tecessüm ettiği *catvari aryasatyaninin* ortaya çıkararak hakikate erişimde taakkul yolu olarak *rupa, vedana, samjna, samskara* ve *vijnanaya* doğru ilerleyen bir düşünme biçiminin silsilesi olduğuna dair veriler sıralanmaktadır. Yazar, akıl yürütmenin asli örnekleri olarak keza ayrıca *Sitapani, Abhidharmavibhasa* ve başka kaynakların örnek içerik ve metotlarına da yer veriyor.

Kitabın beşinci bölümünde Orta Asya'nın ve civarının hem düşünsel hem de kültürel olarak nasıl İslâmlaştığına dair görüşler paylaşılmaktadır. Yazar, İslâmlaşma hareketinin temel unsuru olarak eğitim mevzuunda yine bölgedeki vihara ama özellikle Nevbahar'ın [Nov-vihara] Belh merkezli etkisi üzerinde duruyor. Benzer bir biçimde İslâm ve Budist *Sarvastivada* ile Hindu *Brahmanist* ekollerinin olası etkileşimleri ayrıca tartışmaya değer bulunuyor.

Altıncı bölümde yazar, önceki satırlarda tartıştığı *recursive argument methodun* Orta Çağ Avrupası'na nasıl eriştiğini izaha girişmektedir. Yazara göre bahsi edilen usulün Avrupa'da görülmeye başlaması muhtemelen klasik Arapça çevirilerin ortaya çıkışından yaklaşık yüz yıl kadar sonraya denk gelmelidir. Bu iddiasına dayanak olması babında Peter Abelard, St. Augustine, St. Jerome ve diğer Kilise Babaları'nın çalışmalarından örnekler vererek teolojik tartışmaların izlediği serencama da değinmektedir; bu çerçevede metodun ilk kez İbn Sina'nın *Kitabü'n-Nefs* adlı eserinin çevirisi ile Avrupa'ya ulaştığını ifade etmektedir. Yazar, buradan yola çıkarak hem İbn Sina'nın *Kitabü'n-Nefs* adlı eserinin Latince çevirisi olan *De Anima*'nın içeriğini vermekte, bu savını Halesli Alexander'ın *Summa Theologica*, *Albertus Magnus*'un *Quaestiones Super De Animalibus*'u, Thomas Aquinas'ın *Summa Theologiae*'sının düşünsel ve biçimsel omurgalarıyla karşılaştırarak desteklemektedir. Son olarak bu metodun münazarada aldığı konum ve biçime dair görüşlerine yer vermektedir.

Son iki bölümün ilkinde *science* kavramının Batı'da ve Doğu'da algılanış biçimleri ve ona atfedilen niteliklerin neler olduğu özet biçimde ele alınıyor. Tibet, Çin, Hindistan ve Bizans alt başlıklarının altında coğrafi bir izleği takip ederek o yörelerdeki bilimin taşıdığı anlamlara değiniliyor. Bu bölüm, ilgili okuyucunun alışık olduğu üzere İslâm dünyasında bilimin gerileyişi başlığı altında bilindik hususların tartışılmasıyla sona eriyor. Sonuç başlığının verildiği bölümde ise müellif önceki paragraflarda dile getirdiği savlarına dair genel bir değerlendirmeye gitmeye çalışıyor.

Bölümlerden ayrı olarak yazar, kitabının sonunda İbn Sina'nın Latince tercümeleri ve Poitiersli Peter'in çalışmaları hakkında iki metin ile Collège des Dix-Huit'nin kuruluşuna dair Latince bir belgeden müteşekkil üç eke yer veriyor. Kaynakçası olan kitabın rahatlıkla kullanılabilmesi için ayrıca bir dizini de mevcut. Kavramlar hususunda görece zayıf olduğu düşünülebilirse de dizinin özel ve yer isimleri ile berkitilmiş olduğu görülüyor.

Murat Çelik

Bruno Andreşoiu, Cristian Brăcăcescu-Mihai Maxim,

Geamii: Minarete pe cerul Dobrogei – Minarets in a Dobrogea sky,

İngilizceye çev. Smaranda Nicolau; Bükreş: Igloo Yayınları, 2012, 199 s., ISBN 606-8026-18-3

Kitabın editörlüğünü yapan ve önsöz yazan Bruno Andreşoiu'nun belirttiği üzere Dobrucalıların hayatının vazgeçilmez ve tabii bir parçasıdır şehir ve köylerdeki minareler. Romanya'nın Dobruca bölgesindeki yedi yüzyılı aşkın süredir mevcut Müslüman varlığının en görünür izlerini simgeler bu mabetler. En son 2011 yılında yapılan nüfus sayımında bölgedeki Türk-Tatar nüfusunun ulaştığı rakamlara bakıldığında Romanya hükümetinin ve halkının İslâm dinine ve Müslümanlara karşı takındığı olumlu tavırla birleştirebiliriz bu kitabın basım serüvenini. Editörlüğünü Andreşoiu'nun yaptığı kitabın metinlerini Romanya'daki ünlü Osmanlı tarihçisi Prof. Dr. Mihai Maxim ve Cristian Brăcăcescu hazırlamış. Rumence metinlerin İngilizce'ye tercümesi Smaranda Nicolau tarafından yapılmış, kitapta yer alan otuz iki camii ve üç Müslüman mezarlığının resimlerini profesyonel fotoğrafçı Şerban Bonciocat çekmiş. Cătălin Arteni tarafından grafik tasarımı yapılan kitabın 2013 yılında Romanya'da basılan kitaplar arasında en iyi görsel yayın ödülünü aldığını da ekleyelim.

199 sayfalık kitap albüm şeklinde tasarlanmış ve iki dilli olarak yayımlanmıştır. Bir sütuna Rumence hemen karşısında da İngilizce tercümenin yer aldığı kitabın sadece Rumen okur kitlesine hitap etmesinin önüne geçilmiş bu sayede. Kitabın içeriğine kısaca göz attığımızda ise sıradan bir fotoğraf albümünün ötesinde doyurucu metinleri ve bilgileri içeren bir eserle karşı karşıya olduğumuz anlaşılıyor. Editörün kendi hayatı ve çocukluğundan örneklerle hazırladığı

önsözün başlığı Romanya'nın Camileri (Geamii din România=The Mosques of Romania). Köstence'nin Ovid meydanının hemen yanı başında Romanya Kralı I. Carol'un Köstence'deki Müslüman cemaatinin kullanımı için yaptırmış olduğu ve 1913 yılında ibadete açılan Kral Camii'nin minaresiyle katedralin kulesi arasındaki yakınlığın kendi çocukluğunda ne gibi izler bıraktığını anlatan Andreşoiu, icra ettiği kitap yayımı ve editörlüğü mesleği esnasında Romanya'daki camii sayısının çokluğuna karşın bu mabetleri konu edinen müstakil bir kitabın olmadığını fark etmiştir. Igloo yayınevinden çıkmakta olan iglooheritage (igloomiras) serisinden camilere hasredilmiş bir kitabın çıkarılmasının uygun olacağına karar vererek elimizdeki kitabı yayımlamaya karar vermişlerdir. Rumen milli mirasının alışılmadık unsurlarını konu edinen bir seri olduğu yine editörün ifadeleri arasındadır.

Daha yeni camileri, çeşme ve tüm mezarlıkları kitaba dahil edemediklerinden bahseden Andreşoiu, gelecekte kitabın bu eksikliğini tamamlayacak bir çalışmaya zaman ve imkan bulabilmeyi ümit etmektedir. Önsözün ardından Prof. Dr. Mihai Maxim tarafından kaleme alınan Dobruca'daki Müslüman Cemaati (Comunitate Musulmana din Dobrogea = The Muslim Community in Dobrogea) başlıklı bölüm gelmektedir. Bükreş Üniversitesi, "Dimitrie Cantemir" Türk Araştırmaları Merkezi Müdürü olan Maxim, Romanya'nın en doğusunda yüzyıllar boyunca hayatini sürdüren Müslüman-Türk varlığını tarihsel verilere dayanarak ortaya sermiştir. 13. yüzyıla kadar giden bu mevcudiyetin başlangıcında Sarı Saltuk Baba'nın önderliği baş gösterir. Sarı Saltuk'un öncülüğünü yaptığı bölgenin İslâmlaşması sürecinde, Selçuklu Sultanı Keykavus önderliğinde bir grubun Bizans İmparatoru VIII. Michael'e sığınması ve imparatorun Keykavus'a Dobruca bölgesini hediye etmesi sonucu 10-12 bin civarında Selçuklu Türkü'nün bu bölgeye göçü vuku bulmuştur. 5. yüzyıldan beri Hunlar, Avarlar, Bulgarlar, Peçenekler ve Kumanların istilasına uğramış olan Dobruca bölgesinin 13. yüzyılda Selçuklu Türkleri'nin göçü ve Sarı Saltuk Baba'nın önderliğinde İslâmlaşmasıyla beraber, Sarı Saltuk figürünün Babadağ'dan Arnavutluk'taki Kruja (Akçahisar) ve Polonya'daki Gdansk şehirlerine kadar etki alanına oluşmuş bir mistik önder haline dönüşmesini de beraberinde getirmiştir. Sultan II. Bayezid'in 1484 yılında Kiliya'yı fethi sırasında Babadağ'a bir türbe ve mezar inşa ettirmiştir. Zaman içerisinde Babadağ bölgedeki Türk-Müslüman cemaati için manevî-dinî merkez haline dönüşmüştür.

Mihai Maxim bu bölümde Dobruca bölgesinin geçirmiş olduğu idari değişikliklere de değinmektedir. 1420 yılında Osmanlıların Eflak bölgesini ele geçirmelerine müteakiben, dört yüzyılı aşkın bir süre 1878 yılındaki Berlin Antlaşmasına kadar doğrudan Osmanlı hakimiyetinde kalacak olan Dobruca bölgesinin

kontrolü aynı zamanda başkent İstanbul'u Boğdan ve Polonya'ya bağlayan ana yolun da kontrol altına alınması anlamına gelmekteydi. Dobruca'nın bu stratejik öneminden ötürü Osmanlıların birçok seferler Anadolu'dan yürükleri getirip bu bölgede iskan ettikleri ifade ediliyor Maxim tarafından. Bölgedeki Müslüman nüfusun unsurlarından olan Anadolu'dan gelen Türkler, Müslüman(laşan) çingeneler ve Tatarların haricinde, gayrimüslim nüfusun da İslâm'ı kabul ettiği durumların varlığı muhakkaktı.

İdari bakımdan Silistre sancakbeyliğine bağlı olan Dobruca, sanıldığı gibi aksine Paşalık değil de kaza idi. 1594 yılından sonra beylerbeyliği statüsüne yükseltile Silistre'nin beylerbeyi, Silistre, Babadağ ve Özü de konaklardı. Sultan II. Osman ve IV. Mehmed'in Lehistan seferleri sırasında ordularıyla dinlendikleri Babadağ'da dini hayatın Sarı Saltuk Baba Türbesi etrafında şekillendiği bir Müslüman Semineri (medrese) bulunmaktaydı. 1879 yılında Kuzey Dobruca ile Romanya'nın birleşmesinin hemen ardından bölgeyi geçen A. Ubcini, 134.662 Müslüman ve 87.900 Hıristiyan'ın yaşadığını bildirir. Müslüman nüfusun daha çok Tulça, İsakça, Kiliya, Sulina, Maçın, Mahmudiye, Babadağ, Köstence, Hırşova ve Mecidiye'de yaşadığını da ekler. 1930 yılında yapılan nüfus sayımı ise 154.772 Oğuz Türkü ile 22.141 Kırım kökenli Tatar Türkü'nün varlığını bildirir. Zaman içerisinde Romanya'daki Türk-Tatar nüfusunun eridiğini en son 2011 yılında yapılan nüfus sayımındaki 28.226 Türk ve 20.464 Tatar nüfusundan çıkarabiliriz.¹ Dobruca'daki Türk-Tatar Müslüman varlığının 20. yüzyıldaki serüvenini de ele alan Mihai Maxim, 1921'deki Tarım Reformu'nun sonuçlarından ve 1936 yılında göçü konu edinen Türk-Rumen Hükümetleri Antlaşması'nın nüfusun 'erimesine' dolaylı ve doğrudan etkilerinden bahsetmiştir. Komünist dönemdeki sıkıntıların ve Çavuşesku sonrası dönemde tüm azınlıklarla birlikte Türk-Tatar toplumunun seçme, temsil ve eğitim alanında kazanmış olduğu kimi haklara değinen yazar, Dobruca'nın Müslüman nüfusunun yarıdan aza düştüğünü lakin son yıllarda ufak bir artışın gözlemlendiğini belirterek bölümü sona erdirir.

Sonraki bölümde, Dobruca ve Camileri (Dobrogea, cu Geamiile Ei = Dobrogea and Its Mosques) başlığıyla albümün konusu olan eserler kısmına ulaşıyoruz. Cristian Brăcăcescu'nun kaleme aldığı iki sayfalık giriş yazısında genel olarak camiler ve Dobruca camilerinden bahsedilmektedir. Yazar on yedi ve on sekizinci yüzyıllardaki

1 Nüfus sayımı sonuçları http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2012/02/Comunicat_DATE_PROVIZORII_RPL_2011.pdf dokümanından edinilmiştir. Erişim: 20.12.2013

camii sayısının tahmin edilmesi zor olsa da 1900 yılında bölgede iki yüz otuz sekiz camiiinin bulunduğunu, bugün ise bu sayının yetmiş yedi olduğunu bildirmektedir. Padişahların ismini taşıyan camilerin varlığının bu bölgeye yöneticilerin verdiği önemin göstergesi olduğunu ifade eden Brăcăcescu, kübik bir binaya eklenen silindirik bir yapıyla cami mimarisinin tamamlandığını ve bu ikilinin beş yüzyıldan beri bölgedeki farklı etnik, dini ve milli unsurları barındıran iklimin vazgeçilmez bir unsuru olduğunu bildirir. Dobruca'daki camilerin haritasına da yer veren bölümde tarihi camilere işaret edilmiş ve bu camilerden albümde yer alanlar gösterilmiştir.

Eserde yer verilen otuz iki cami tarihi eser ve tarihi eser olmayanlar şeklinde tasnif edilmiş iken, albümde geçen tarihi eser olan cami sayısının on bir olduğu görülüyor: Köstence'deki Kral (1913) ve Hünkar (1868) Camileri, Babadağ'daki Gazi Ali Paşa Cami (1618), Mangalya'daki Esmahan Sultan (1579), Hırşova'daki Mahmud (1812), Tulça'da Aziziye (1863), Cernavoda (Boğazköy) Hünkar (1756), Maçin Mestan Ağa (1859), İshakça Mahmud Yazıcı (1771), Mecidiye Abdülmecid (1861) ve Hamzaça'da Cuma (1850) Camilerinin bu sınıfta yer aldığı görülüyor. Mihai Maxim'in her bir tarihi cami ve o şehirdeki Müslüman Osmanlı hakimiyetine dair verdiği doyurucu bilgilerin profesyonel fotoğraflarla birleşmesi albümü hem görsel bir şölen hem de önemli bir bilgi hazinesi konumuna sokmuştur.

Tarihi camilere ayrılmış olan bölümün ardından diğer camilere geçmeden Dobruca'nın peysajına ayrılmış üç sayfa ile kırsal alanda ve küçük yerleşim yerlerindeki camiler ele alınmıştır. Bu bölümde ele alınan camilerin yer aldığı köy ve kasabaların isimleri ve camilerin inşa tarihleri şu şekildedir:

Tuzla Camii (1870), Tekirgöl (1934-36), Faurei [Kalaycı] (1854), Anadolchioi [Anadolköy] (1870), Cobadin (1934)², Abrud (1914), Albești [Akbaş] (1865)³, Bre-

2 Cobadin, Romanya'daki yeniden isimlendirme hareketleri esnasında Rumence isim verilmemiş az sayıdaki yerleşim yerlerinden biridir. Maxim 1930'lu yıllarda dört camiiinin varlığının bilindiği Cobadin'de albümde yer alan camiiinin 1934 yılında inşa edilmesinin ardından yıkılıp imha edildiğini ifade etmektedir. (s. 154)

3 Mayıs 2012 tarihinde Köstence'de yaşayan yazar Güner Akmola ile Akbaş köyüne yaptığımız ziyaretimiz esnasında albümde yer alan camiyi görme ve ziyaret etme imkanıımız olmuştu. Güner Akmola'nın da köyü olan Akbaş, günümüzdeki Rumen-Bulgar sınırı boyunca sıralanan nüfusu daha çok Tatar göçmenlerden oluşan köylerdendir. Bu köylerdeki Tatar nüfusun azalması ve çoğu köyde hiç kalmaması, yerleşim yerlerindeki Müslüman varlığının yok olmasını beraberinde getirmiş ve söz konusu bölgedeki camii, çeşme ve mezarlık gibi tarihsel mirasın bakımsızlığa terk edilmesini ve belirli bir süre sonunda yıkılmasını beraberinde getirmiştir. Akbaş'taki camii hala ayakta duran, çatısı yıkılmaya yüz tutmuş bir yapıdır. Kısa süre içerisinde yapılacak ufak yollu

beni (1871), Castelu [Borlak] (1870), Ciocărlia [Büyük Bülbül] (1879), Ciocărlia de Sus [Küçük Bülbül] (1872), Ciucurova [Çukurova] (1922), Cotu Vaii [Kırağı] (1880), Dulceşti [Küçük Tatlıca] (1891), Gradina (1860), Hagieni [Hacılar] (1856), Movilita [Musurat] 1870, Nisipari [Karatay] 1860, Poarta Alba [Akça Kapı] (1877), Valu lui Traian [Hasançâ] (1905).

Yukarıda bahsi geçen camilerin dışında var olan camiler ve bölgede günümüz sayımlarına göre yaşayan 70 – 80 bin Türk – Tatar Müslüman varlığı ile Romanya'daki Türk-İslâm varlığının son izleridir. Bu bağlamda bu yazıda tanıtmaya çalıştığımız ve Rumenler tarafından hazırlanmış olan Camiler kitabı, bu izlerin kaybolmasını önleme noktasında önemli bir çabadır. Rumen yayınevi tarafından başlatılmış olan bu çabanın, ülkemizden tarihçi, kültür adamları ve yayıncılarla desteklenerek teknik nedenlerden ötürü albümde kendine yer bulamamış diğer eserleri de fotoğraflamak, tarihi geçmişini araştırıp bilim dünyasının dikkatine sunmak ve bunları yayımlayarak bilgi dolaşımına sokmak kanımızca çok önemlidir. Ayrıca albümde yer almış Dobruca camilerinin çoğunun ve kendine yer bulamamış cami, mezarlık ve çeşme gibi kültürel mirasa dair yapıların neredeyse tamamının ciddi restorasyona ihtiyaçları olduğunu bildirmemiz gereklidir. Ülkemizde yurt dışındaki kültürel mirasımıza sahip çıkma noktasında ciddi çabalar gösteren TİKA, Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumlarımızın Romanya'daki ecdat yadigarı eserlerimizle ivedi ve acil olarak ilgilenmelerinin ehemmiyetine dikkat çekmek isteriz.

Haşim Koç

Bruce P. Lenman (ed.),

Military Engineers and the Development of the Early-Modern European State,

Dundee: Dundee University Press, 2013, 362 pp., ISBN: 978-184-586-120-9

Recently, there has been an abundance of thematic compilations on a range of historical topics. International publishing houses encourage such projects for various reasons: (1) they make studies by many scholars accessible worldwidein

bir restorasyon ile kurtarılması mümkündür. Burada dostumuz kıymetli yazar Güner Akmola'yı Köstence'deki görevimiz sırasında bize göstermiş olduğu konukseverlikten ötürü şükranla anmadan geçemeyeceğim.

English and (2) they encapsulate a wealth of information on a specific history topic. On one side of the pendulum are well-edited books with articulated chapters offering new insights on a theme in world history; at the opposite side are books that haphazardly put together a number of chapters that vaguely agree with each other in terms of intent and content. The book at hand is a case in point of the latter. While several chapters are based on original research, others –particularly those on non-European history including mine– provide general information on the topic as required by the editor. Obviously, the target audience for this book is those readers familiar with European history. The introduction and conclusion written by the editor fail to knit these free-floating chapters together; rather, they read as two additional contributions to the book. This is one example of how one should not edit a book, although in itself it does not violate academic conventions. However, this book does violate academic conventions in a very particular way; it infringes upon the copyright of my chapter titled “Military Engineering in the Ottoman Empire” (pp. 179-201). This chapter includes many revisions and additions that suffer from inaccurate information and mistaken assumptions about Ottoman history -- all done without my knowledge or consent. I would like to offer a brief review of the book before dealing with my own chapter in detail.

This book compiles eleven chapters in three parts that tackle the question of military engineering and its contribution to the development of early-modern European state. The first part (“Military Engineers and the State in Early Modern Western and Central Europe”) focuses on military engineering in the Low Countries, France, and several minor states such as Savoy, the German principalities, and Scotland in five chapters. The second part (“Military Engineers in the Eastern Mediterranean and on the Eastern Frontiers of Europe”) includes three chapters on Venice, the Ottoman Empire, and Russia; these chapters summarize general approaches and views in the related literature rather than providing original findings. The last three chapters form the third part (“Beyond Europe: Military Engineers in the Early-Modern European Oceanic Empires”). They discuss the colonies in the Americas and India. Lenman, the editor, deals with military engineering in his introduction and conclusion. He nevertheless falls short of demonstrating the ways in which these chapters make sense together. Neither does he attempt to synthesize the views and statements of the contributors so as to underline the ultimate goal of the volume in his rather lengthy chapters.

All the contributors seem to agree on a number of points though: (1) military engineering was craft rather than science until the 18th century in terms of

education (by apprenticeship), practice (by tradition based on trial-and-error), and social standing. However, there was no linear progress in this development even afterward, as the field relied on the personal skills and efforts of certain individuals rather than institutional support lent by the state. (2) There was no clear separation between civil and military engineering until the establishment of relevant schools and departments. (3) Job definitions and career paths of military engineers were rather vague and hazardous. Their activities as artisans covered a wide range of fields, including cartography, land surveying, fortification, ship-building, and the construction of military plants.

In the first chapter by Erik Swart (“Qualifications, knowledge and courage’: Dutch Military Engineers, c.1550-1660”), we learn that Dutch engineers were employed at *trace italienne* fortification, surveying as well as hydraulic engineering. Whereas there was always a social prejudice against them as artisans, a new social category based on the knowledge of mathematics took shape with increasing professionalism. While Dutch engineers ran largely military projects, the French were also employed at several public works as well as royal gardens as laid forth by David Buisseret (“Military Engineers in France before Vauban (1500-1650)”). Focusing on the pre-Vauban era, he also observes that mathematics was crucial in the rising spirit of professionalism among engineers. Mastery in cartography and mathematics accounted for their employment in military and civil engineering projects alike including town planning, developing harbors, drainage, and canal digging. Christopher Storrs, (“Military Engineers, Maps and the Survival of the Savoyard State (1559-1798)”) differs from the previous authors in the question of social status of military engineers and the importance of foreign experts. In the case of the Duchy of Savoy, foreigners were indispensable to the military engineering projects mostly, fortification of the Alpine passages --until the establishment of engineering schools. Also, engineers were made part of the service nobility and thereby enjoyed popular respect. Thomas Wollschlager (“Military Engineers and the Development of the Princely State in Germany”) agrees with Storrs on the role of foreign expertise. Prussia and several other German principalities had to rely on French and Dutch engineers until well into the eighteenth century. He also shifts the focus from French-Dutch borders to the Ottoman-Habsburg frontiers where Daniel Speckling (1536-89), the father of military engineering in the German lands, spent many years. The debate about the relative advantages of French and German styles of fortification shows us that military engineering was not all about warfare and technology but also part of intellectual history. A clear sign of the lack of linear progress is the deterioration of the corps of military engineers in

Prussia after the imprisonment of Gerhard Cornelius Walrave (1692-1773) who actually created the corps. In the last chapter of the first part, Carolyn J. Anderson (“Cartography and Conflict: the Board of Ordnance and the Construction of the Military Landscape of Scotland, 1689-1815”) focuses on the importance of (road) maps and (fortification) plans in political territorialism pursued by Britain in Scotland. Obviously, military engineering gave political leverage to the Crown in the definition of national space in this case.

The second part opens with Ruth Gertwagen’s contribution (“Fiscal and Technical Limitations on Venetian Military Engineering in the *Stato da Mar* in the Fourteenth and Fifteenth Centuries”) that juxtaposes the Venetian strategy of defense in the *Stato da Mar* (maritime and overseas possessions) with that in the mainland dominions. The Venetians neglected the fortifications in the Mediterranean and invested heavily in those on the mainland (i.e., Padua and Verona). For Gertwagen, this was imposed by geopolitical factors. It was impossible to maintain simultaneously the fleet and fortifications against the Ottomans in an overextended maritime empire. In the intense rivalry with the Ottomans (and the Genoese in its early history), Venice suffered from backward artillery until the fifteenth century. Port construction and fortification came in response to the Ottoman aggression because artificial ports increased the defensive capacity of a town against the Ottomans who were expert besiegers. Nevertheless, there were many limitations in this endeavor: lack of a hydraulic cement (pozzolana) in the construction of a mole necessitated constant repairing. The fact that the Venetians did not know about pozzolana until mid-eighteenth century makes one raise eyebrows especially when we know that the main source of pozzolana was Livorno/Tuscany. Another limitation was due to the decline in marine engineering skills since the early Byzantine period. The Venetians, for instance, did not realize that circulation gaps created by the builders of the Muslim mole let the sea currents in the closed anchorage zone and prevented silting. When they closed them in Candia (Crete), silting became an unceasing problem. Thus, they grew skillful in the construction of digging/dredging machines. The second article of this part, my chapter on military engineering in the Ottoman Empire, is a general treatment of different fields of activity ranging from ship-building to fortifications and military industrial plants until the 1800s. I put the emphasis on geopolitical factors (the Balkans and the Mediterranean basin) in analyzing the successes and failures of Ottoman military engineers. Brian Davies (“Military Engineers and the Rise of Imperial Russia”) traces the transition from craft to science back in pre-Petrine period of late seventeenth century. Large-scale military construction

in the southern and western frontiers was based on standardized fortress plans. Some prefabricated construction materials were used in fortress construction as well as in *guliai-gorod* (wagenburg/*tabur cengi* in Ottoman context). Nevertheless, at this time Russia suffered from limited knowledge of Western mathematics and geometry. Russian engineers were inferior in ballistics and cartography to their Western counterparts. They did not know Indo-Arab numeral notation until the 1680s either; this handicapped them in precise mathematical calculations. Also, there was no Russian equivalent of Ottoman *lağımcıs* (miners and sappers) until the 1650s. Peter the Great invested heavily in engineering by recruiting foreign engineering officers, sponsoring translation projects, and opening military academies. James Daniel Bruce –son of a Scottish expert in Moscow- was the true father of Russian scientific military engineering. Encouraged by Peter, he studied under Newton and Halley in London for a time. Among his achievements are the standardization of artillery, advancement of siegecraft, and translations of the most popular engineering works into Russian.

The third part is reserved for European overseas colonies. Bruce P. Lenman, (“Amphibious Engineers and the Margins of Seaborne Empires”) observes that navigational and military engineering were inevitably intertwined in the British case. British military engineers were preoccupied with fortifying ports and harbors despite the prohibitive cost. One is appalled by the fact the Crown did not provide royal navy captains with official charts. They had to be sought for and bought from a commercial market even in the early nineteenth century. That demonstrates the lack of a well-defined policy towards professionalism in military engineering. Emilie d’Orgeix (“French Military Engineers in the American Colonies, 1635-1776”) and David Buisseret (“The Civilian Contribution of the Spanish Royal Engineers, 1500-1800”) shift the focus to Americas. The tendency to use engineers in both military and civilian projects was stronger in the Americas due to the shortage in experts in the colonies. They were competent enough to be employed at town planning, construction of churches and hospitals, road construction, and land surveying.

It is truly a disappointment to realize that my chapter is not the text I submitted three years ago. Chapter 7 in the book includes much new information, fresh footnotes, and misguided ideas. Moreover, it omits some of my arguments and partly distorts my views. Most of the interventions go beyond the usual copy editing work and they were done without my permission. The editor Bruce Lenman never consulted with me about the suggested revisions despite the early promises he had made. I have never received the reviewer’s report although I

regularly urged the editor via e-mail to receive them. I had made it very clear that I would like to revise my chapter before the proof reading, as I had to submit it hastily to meet the submission deadline. I was the last to join the project and the submission date was already quite close. The editor has agreed to that and I permitted him to undertake some stylistic modifications. I was never asked to do the proof reading. Assumably, Lenman simply inserted all the comments coming from the reviewer –or his own ideas- into my text without my approval. Some paragraphs are completely overhauled and rewritten without my consent. Lenman obviously wanted to enrich the text by expanding and extrapolating on what I said, but the final output misrepresents my views on several occasions. Had the editor forwarded to me the reviewer’s report and his own comments, I would have certainly checked the suggested studies to see in which ways they could provide me with new insights and I would have done the revisions accordingly. As soon as I saw the printed version of my article, I sent via e-mail a letter of complaint to Lenman and invited him to publicly accept his responsibility for this unethical behavior on November 15, 2013. I have forwarded this letter to the representative of Dundee University Press (which went out of business) on December 11, 2013. I have not heard from them up to now.

As it stands, this chapter is simply co-authored. All the responsibility for the material/factual errors involved in the revised parts of my chapter solely lies with this mysterious co-author. Those who like to read the original text should visit <https://sehira.academia.edu/KahramanSakul>. What follows is a list of the unapproved interventions and additions that one comes across in the chapter:

p. 181:

“Such engagements *strained to destruction the system for* the transportation of weapons and ammunitions to war zones (in time) from the production plants scattered all over the empire.”

This sentence is an unwelcome addition and grammatically wrong. Compare the italicized phrase with the original phrase (such engagements *hindered* the transportation...).

“This was a sophisticated Islamic state in Anatolia which the Ottomans only finally absorbed partly due to their superior use of firearms, in 1487”

This sentence was added to the text to define the Karamanid emirate without my prior knowledge. I do not consider the Karamanids neither as a state – ‘Islamic’ or not- nor as a sophisticated polity.

p. 182:

“This was particularly true in warfare on the Mediterranean littoral or on islands, where Ottoman shipping could bring in metal and other materials for a foundry at a period when mobile foundries were not commonly in use in most of Europe. Warfare in difficult terrain far from the sea was a different story. The cannons cast by the Ottomans were much the same as those cast by other European powers, but it was a truism that very heavy artillery could be more of a drawback than an asset, adding little or nothing to battle firepower.

The Ottoman armies were always accompanied by large contingents of allied light cavalry used for skirmishing and intelligence work. For the Janissaries, the sultan’s regular infantry, and his timariot cavalry, funded from land grants, the first priority was always flexibility to exploit the opportunities identified or created by this surrounding cloud of horse. For a specific siege deep inland it might be possible to use a large navigable river the way the Ottomans used the Aegean Sea or the Danube.

“During the 1638 siege of Baghdad, for example, 50-pound cannon and 70-pound pieces were cast at Birecik on the Upper Euphrates and then rafted down the river to the theatre of operations around Baghdad. Usually and sensibly, Ottoman armies operated with much lighter gunpowder weapons produced in a central state arsenal.”

This is an extreme case of unapproved intervention. The whole text is an addition and footnoted as “Rhoads Murphey, *Ottoman Warfare 1500-1700* (London, 1999), 109”. I made no discussion about the relative advantages of besieging a coastal town at all. I definitely disagree with the suggested motivations of the Janissaries and the timariots in the text above.

p. 183:

“The logical conclusion of this argument was that the Ottoman Empire remained technologically a backward military power throughout the early-modern era, surviving through the use of ‘overwhelming’ numbers (Which was more often an excuse used by the defeated opponents than a reality) and an increasingly inadequate, sclerotic, technology transfer system.”

These statements do not belong to me. Due to the omissions of particular sentences in the original text, this excerpt misrepresents my argument. I am not arguing for an Ottoman technological backwardness throughout centuries, but suggesting that the Ottomans experienced several setbacks and temporarily lagged behind from time to time. I have directed the reader in fn. 17 to fn. 22 for more information on this debate. The latter footnote number should have been corrected as fn. 24 because of the new footnotes added to the text without my consent.

p.184:

“Other Europeans learned from them in this area. An example is Pedro Navarro, a Spanish engineer in Venetian service, who studied Turkish siege mining methods to turn them against the Ottoman garrison that had seized the fortress of San Giorgio in the Venetian island of Cephalonia in the Ionian Islands in 1500. He did it by sapping and blowing up bastion defences rather than breaching them with a massive bombardment. Navarro subsequently joined the Spanish forces fighting the French in the south of Italy, where his success with a huge mine he drove under walls of the Castello Nuovo outside Naples in 1503 forced other military engineers greatly to elaborate ditch defences around artillery forts.”

This is added to the text presumably because the editor wanted to enrich the content. It is supported by a new footnote (fn. 19) that cites a study that I am unaware of.

p. 185:

In fn. 23, I excuse myself on not consulting Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2010) by stating that it was only recently released. The sheer existence of this footnote proves that the editor denied me the chance to revise my text in the three years that passed after the submission.

p. 187:

“As Imperial Architect to three Ottoman sultans, Sinan’s achievement has been justly compared with that of his contemporary Michelangelo. The latter, like Leonardo da Vinci, was well known to the Sublime Porte, which invited both men to submit designs for a bridge over the Golden Horn. Sinan touched the very heights of classical Ottoman architecture in the second half of his long life. He ranks as one of the very greatest of European architects. Disciples disseminated his approach and styles throughout the empire during his term of office.”

The co-author dwells on to a comparison of Sinan with great artists of the Italian Renaissance. Nevertheless, no new source to support this view was put in the footnotes! Besides, the planned canal between Jiddah to Mecca is mistaken to be an “aqueduct” in the revision.

p. 189:

A good example to the misassumptions of the co-author is his description of Hungary as a “vast plain” –statement that does not exist in the original text. Historians of Hungary are opposed to such misrepresentations of the country as an undifferentiated mass of land.

p. 191:

“As was the case in some other European polities, the Ottomans did not draw a sharp line between naval and military engineering. The educated elite of the Janissaries was expected to be versatile.”

This sentence does not exist in the original text. Nowhere in the text have I implied that all the military engineers were the members of the Janissary corps. New information is inserted in the part where I discuss the transition from galleys to galleons in the Ottoman navy with reference to “Colin Thubron, *The Venetians* (Amsterdam, 1980), 94” in fn. 48. Furthermore, the co-author expresses his/her own views at the expense of mine. Compare the co-author’s intervention:

“In fact the Ottomans, despite the expense of oar-powered galleys, probably made the right decision until the end of the seventeenth century because their campaigns often involved amphibious operations, for which galleys were ideal”

with my omitted sentence:

“The transition to galleon in the Mediterranean, however, did not imply technological innovation, but was the outcome of the sharp increase in the volume of merchandise.”

p. 192:

Compare the omitted part shown in italics in my contribution:

“Thus, not only the Ottomans but also Spain and France kept their galley fleets in service even “after the armed merchant vessels of the Atlantic powers operating in the Mediterranean *rendered the galleys worthless as warships*”

with his/her addition

“...operating in the Mediterranean *made galleys poor corsair ships because corsairs, being independent businessmen, could not afford to wait for calms that would enable them to manoeuvre to avoid broadside fire.*”

My “huge collisions were less decisive on the sea as proved in Prevesa (1538) and Lepanto” is replaced with “Major fleet actions such as Prevesa (1538) and Lepanto were rare.”

p. 193:

Compare the addition below with the original statement that follows:

“The Ottoman state had first entered history in a relatively small area of north-east Anatolia and had then moved over the Sea of Marmora to become the heir of Byzantium and a European power with probably more Christians than Muslim subjects. Explosive expansion in the Balkans, Mediterranean, Middle East, and Africa then left a heritage of endless two-front conflicts and long wars which stretched to state’s weapon procurement capacity to breaking.”

“In the lack of a battle-winning weapon, the party with more guns (or warships for that matter) had the advantage over its rivals. This, however, inevitably affected the quality of the Ottoman weapons. Double-front engagements and long wars seem to have forced the Ottomans to compromise the quality.”

First of all the Ottoman expansion was not ‘explosive’ but ‘gradual’, extending well over 200 years. Second of all, I do not argue for ‘a heritage of endless two-front conflicts’ but rather link low-quality weapons to some double-front ‘engagements.’ My statement about battle-winning weapons is completely omitted.

p. 194:

My sentence “Rochefort offered to *establish a corps* of military technicians for the Ottoman army *along the European fashion and undertake the instruction of the army officers in modern military methods*” turned into “Rochefort offered to *supply a group* of military technicians for the Ottoman army, *charged with instructing it in the latest Western European military methods*” with considerable distortion in the meaning (italics are mine).

The co-author assumes that the Ottomans declared war on the Habsburgs to recapture Belgrade, whereas war broke out by the Habsburg declaration of war.

Compare the added phrase shown in italics with the original one shown in the brackets:

“The Sublime Porte fought reasonably well against the Habsburgs and the Russians at the same time *to recapture Belgrade in 1739*” [...and succeeded to recapture Belgrade in 1739].

p. 197:

I define the ulama as “*men of learning in science and religion*” on page 194, but the co-author redefined it as “a body of Islamic jurists common to all Islamic countries but exceptionally influential in the Ottoman Empire,” continuing to freely expose his ideas about them:

“As they were the equivalent of university graduates and believed that a Muslim should ideally have a broad general education, it was unsurprising that the sultan expected some of these often very bright men to learn and teach technical subjects”

p. 198:

The concluding paragraphs are completely overhauled and reworked so as to distort my views, containing many inaccuracies and passing value-judgments. My contention that the eighteenth-century reforms were evolutionary and that they transformed the configuration of the empire in the long run is replaced with an unfootnoted paragraph. I show errors in bold in the brackets:

“The 1730 rebellion that ended the so-called “Tulip Period” of extraordinary cultural innovations under Ahmed III though led by a janissary, Patrona Halil, [**he was not a Janissary**] had likewise shown no active hostility to the modernisation [**value-judgment**] of military education. The problem lay in securing sustained support from the increasingly distracted central government of an over-extended monarchy. Ottoman reforms were often intermittent, as in the case of the military engineering school established by Count Bonneval in 1734, which had to be reopened as part of a new wave of reform by Sultan Abdulhamid I after a war with Russia ended in a disastrous peace in 1774.”

Although, I assert that these evolutionary reforms “*eventually resulted in the emergence of a national Muslim army in the reign of Mahmud II*”, the co-author crosses out my conclusion and instead accentuates his/her own concluding remarks that contain many factual errors shown in italics:

“The shift from voluntary recruitment to *obligatory conscription in the New Order army established in 1829* created a critical mass of Muslim, Turkish soldiers in the reign of Mahmud II, yet the Ottoman state, like that of the Austrian Habsburg or the Russian Romanovs, was still a multinational conglomerate monarchy, and *its core identity to the very end was loyalty to the centre in the name of Islam*. In the early-modern period it drew in foreign military engineers, developed and *educated its own, mostly* [p. 199] *from the janissary ranks*, and used them in highly flexible innovative ways by no means exclusively for military purposes, much as other European powers did.”

The *Nizam-ı Cedid* (New Order) army was founded in 1792/3. No obligatory conscription was enforced on Ottoman subjects in this army. The co-author seems to mean the *Asakir-i Mansure* army of Mahmud II, which was established in 1826. Besides, it is out of question that the Ottoman Empire sought ‘loyalty to the centre in the name of Islam’ from all subjects at all times. Finally, I have never suggested that most of the Ottoman military engineers came from the ranks of the Janissaries. It is pretty obvious that the views of the co-author in these misguided insertions run parallel to those of the editor, Bruce Lenman, revealed in the introduction and conclusion chapters. These views include the lack of clarity in military and non-military tasks of the engineers and cosmopolitan nature of early-modern empires. Seemingly, the editor wanted to underline these points in my chapter so that it would fit neatly in the compilation. Nevertheless, he took the wrong path of revising and modifying the text without consulting with the author. The final output is a co-authored text that contains factual errors, distorts my views, and omits my arguments. I, as the author of chapter 7 of this book, hereby state that the sole responsibility for the afore-mentioned unauthorized changes and additions inserted into my article, lies with Bruce Lenman, the editor of the book.

Kahraman Şakul

Nalan Turna,

Seyahat, Göç ve Asayiş Belgeleri: Mürûr Tezkereleri,

İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2013, 256 s., ISBN 978-975-256-396-4

Osmanlı İmparatorluğu’nun on dokuzuncu yüzyılda yaşadığı dönüşüm, günümüz tarih yazımının en çok ilgi gösterdiği konular arasında yer almaktadır. Söz konusu ilgi, revizyonist ya da yenilikçi olarak adlandırılabilir ve devletin

modernleşmesi problematiğini merkeze alan geleneksel tarih yazımı çizgisinin dışına çıkma çabası gösteren çalışmaları da içermektedir. Nalan Turna'nın çok kapsamlı bir Başbakanlık Osmanlı Arşivleri çalışmasına dayanarak kaleme aldığı *Seyahat, Göç ve Asayiş Belgeleri: Mürûr Tezkereleri* başlığını taşıyan son çalışması da klasik tarih yazımı çizgisinin dışına çıkmayı hedeflemektedir. Yazarın çalışmasının ana eksenini, imparatorluğun on dokuzuncu yüzyılında gelişen ve karmaşıklaşan devlet mekanizmasının, asayiş, güvenlik ve ekonomik nedenlerle uygulamaya geçirdiği “eşkâle dayalı iç pasaport sistemi olan mürûr tezkereleri” (s. 14) oluşturmaktadır. Nalan Turna'ya göre on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı devletinin sınırları içindeki hareketliliği denetim altında tutmak amacıyla uygulamaya geçirdiği mürûr tezkereleri, giderek merkezileşen devletin gözetleme ve denetleme pratiklerinin birer yansıması olarak uygulamaya sokulmuşlardır (s. 10). Mürûr tezkereleri imparatorluğun savaşlar, isyanlar, işgaller ve reformlara karşı direnişlerin olduğu bir dönemde merkezi devletin hem imparatorluk içerisinde, hem de imparatorluktan dışarıya göç hareketlerini denetlemek ve vergi tahsilâtı ve asayişini sağlamak gerekçeleriyle hayata geçirilmiştir (s. 28). Yazara göre tezkereler, aslında merkezileşen ve dolayısıyla kendisini tebaayı gözetlemek zorunda hisseden devletin iktidarını kurma, hatırlatma ve direniş durumlarında revize etme çabasının birer yansımalarıdır. Bu argümandan yola çıkan çalışma, kuramsal çerçevesini Anthony Giddens ve Michel Foucault'nun “gözetleme” ve “mikro mücadeleler” kavramları üzerinden bir iktidar okuması ve buna karşı direnişler ekseninde kurmuştur. Mürûr tezkeresi uygulaması, iktidarın tahakküm pratiğinin bir yansıması olarak değerlendirilirken, sahte mürûr tezkereleri sistem içerisindeki boşluklardan yararlanan ve iktidara karşı mikro direniş temsil eden bir eylem biçimi olarak ele alınmaktadır.

Çalışma dört ana bölümden oluşmaktadır. Kitabın ilk bölümü, devletin tebaasının seyahatlerini düzenleme biçimlerini mürûr tezkerelerinin uygulamaya geçirilmesinden çok önce, on altıncı yüzyıldan itibaren ele almaktadır. Burada devletin Celali isyanlarından başlayarak, özellikle kentsel nüfusun önüne geçmek amacıyla İstanbul'a göçü engellemek için gösterdiği çaba, reayanın tarımsal aktivitelerinin devamı ve dolayısıyla başkent in iaşesinin sürekliliği ve “reayanın durumunun ıslahı” ile açıklanmaktadır. (s.40) Şehre giriş-çıkışların yalnızca kefalet uygulaması ile mümkün olduğu anlaşılmaktadır ki, bu durum kitabın değişik bölümlerinde gösterildiği gibi on dokuzuncu yüzyılda da geçerliliğini korumuştur (bkz. s. 43, 143, 223, 225). Bu bölümde, *İstanbul Ahkâm Defterleri* kullanılarak ve on sekizinci yüzyılda Osmanlı tebaasının seyahatlerini düzenleyen yol hükümleri, yol emr-i şerifleri gibi çeşitli belgeleri isteyenlerin dilekçelerine dayanılarak hazırlanmış, seyahat eden Osmanlıların ikametgâh, vardıkları yer ve gitme amaçlarını gösteren bir tablo yer

almaktadır (s. 45-48). Bir diğer tablo, 1770-1844 arası çeşitli yol hükmü isteyen yabancıların tabiiyetleri, meslekleri, çıkış ve varış merkezleri ile seyahat gerekçelerini göstermektedir (s. 56-57). Yabancılara yani Osmanlı tebaasına dâhil olmayanlara dair tablo, çeşitli seyahat belgesi talep sahiplerinin yazarın deyişiyle “belli statüdekiler” (s.52) tarafından istenmesini göstermesi açısından önemlidir. Bu “belli statüdekiler” bir biçimde servet ve/ya da toplumsal statü sahibidirler ki tercümanlar, tüccarlar, konsolosluk çalışanları gibi kişiler bu sınıfa dâhildir. Nalan Turna, kaime, şukka gibi yol belgelerini de kapsayan seyahat belgelerinin çeşitliğini, on dokuzuncu yüzyıla kadar standart bir uygulama olmadığının bir göstergesi olarak okumaktadır. Ancak, yazar ilki 1841’da yayımlanan mürûr nizamnameleri ile devletin belli bir standardizasyonu sağladığını da nizamnameleri inceleyerek anlatmaktadır. Söz konusu standardizasyon, eşkâle dayalı olarak Osmanlı vatandaşlarının din, mezhep, vergi yükümlülükleri ve ikametgâhlarını da kapsayacak şekilde kayıt altında tutulmasıdır.

On dokuzuncu yüzyıl boyunca çıkartılan ve gerektiğinde günün koşullarına göre revize edilen nizamnamelerin incelenmesi devletin niyetlerini analiz etmek açısından kuşkusuz önem taşımaktadır. Ancak daha önemli olanı, söz konusu nizamnamelerin pratikte nasıl uygulandığı ve bireylerin buna verdiği tepkilerin niteliği sorusuna yanıt bulmaktır. Yazar, bu noktada, yalnızca Sadâret Evrakı Mektubî Kalemi, Hariciye Nezâreti Mektubî Kalemi, İrade Meclis-i Vâlâ gibi arşiv fonlarında bulunan çeşitli belgelere dayanarak, tezkere almak için gerekli ilmühaber ya da kefalet verilmesi sürecinde patrik, hahambaşı, kethüda gibi yöneticilerin yaptıkları yolsuzluklar ve belge tahrifatlarını ortaya çıkarmakla kalmamaktadır. Aynı zamanda tezkere vermekle yükümlü nahiye memurlarının okuma yazma sorunları nedeniyle tezkere sürecini lâyıkıyla yürütemediklerini de başarılı bir şekilde ortaya koymaktadır (s. 91-93). Yine aynı bölümde, tezkerelere ilişkin okuma yazmadan kaynaklanan sorunun yalnızca nahiye müdürlerine özgü olmadığını, Adalar’da yaşayan Hıristiyan ahalden sorumlu muhtarlar ve köy papazlarının Osmanlıca okuma ve yazmayı bilmemeleri örneği üzerinden benzer sıkıntıların yaşandığını ve tam da bu nedenle devletin Rumca ilmühaber verilmesini kabul ettiğini göstermektedir (s. 93). Bu ve benzeri örneklerden yola çıkarak, yazar sistemin aslında esnek ve değişikliklere açık olduğunu iddia etmektedir. Bölümün aynı kısmında, gayrimüslim tebaaya yetki alanı dışında olmasına rağmen ilmühaber veren imamlar ya da konsoloslukların yetki alanları dışındakilere ilmühaber vermelerine dair belgeler kullanılarak sistem içerisindeki boşlukların varlığı çeşitli örnekler ile desteklenmektedir (s. 96). Son kısımda ise, dolaşım serbestisine engel teşkil etmesi nedeniyle II. Meşrutiyet’in özgürlükçü ruhuna aykırı bulunan mürûr

tezkerelerinin kaldırılışı ve imparatorluğun dağılma sürecinden Cumhuriyet'e geçişte tezkerelerin yerini alan yeni türden seyahat belgeleri anlatılmaktadır.

Turna, çalışmanın ikinci bölümünde, Osmanlı toplumunu oluşturan bireylerin devletin iznini kolay bir biçimde alıp, seyahat ve göç edebilmek için mürûr tezkeresi uygulamalarının hangi yollar ve gerekçelerle etrafından dolandığı ya da esnettiği üzerine odaklanmaktadır. Ağırlıklı olarak Sadâret Mektubî Kalemî Umûm Vilayet, Sadâret Mektubî Kalemî Deavî, Dâhiliye Nezâreti Tesrî-i Muâmelât ve Islâhât Komisyonu gibi zengin çeşitlilikte belgelere sahip fonlara dayanarak, bireylerin devletin onayını almak için tam da devletin dilini kullandığını göstermektedir. Buna göre bireyler, ailelerinin birleşmesine yönelik hane nakilleri, ticaret, alışveriş, eğitim, akraba, eş dost ziyareti ya da hava değişimi gibi gerekçelerle ve vergi yükümlülüklerinden kaçmadıkları vurgusunu yaparak mürûr tezkeresi almak için başvuruda bulunmaktadır.

Üçüncü bölümde ise, devletin ön plana çıkan asayişini temin etme ve iktidarını pekiştirme kaygısıyla şekillenen mürûr tezkeresi nizamnamelerini uygulama pratikleri ile Osmanlı vatandaşlarının söz konusu uygulamalara direnişi, Dâhiliye Nezâreti Tesrî-i Muâmelât ve Islâhât Komisyonu, Zabtiye Nezâreti, Cevdet Dâhiliye, İrade Dâhiliye, İrade Meclis-i Valâ, Sadâret Mektubî Kalemî Umûm Vilayet, Sadâret Evrakı Mektubî Kalemî Mühimme Odası, Yıldız Askerî Ma'rûzât gibi fonlardaki belgeler kullanılarak incelenmektedir. Aslında, bu bölümde ağırlıklı olarak işsizler, devletin diliyle kategorize edilen "serseriler" ile Osmanlı'nın gayrimüslim tebaasının mürûr tezkeresi edinme ve/ya edinmekten kaçınma çabalarına dair tartışmalar bulmak mümkündür. 1839-1907 arası belgeler incelenerek, devlet tarafından "müfsidler", "serseriler", "tekinsiz" kişiler olarak tanımlanan, yani bir işi olmayan, kim olduğu bilinmeyen ve ahaliyi karışıklığa teşvik etme şüphesi taşıyanların (s.155-158) tezkere almasının otoriteler tarafından engellenme çabalarına odaklanılmaktadır. Bu resmi tamamlayan ve renkli kılan, söz konusu kişilerin özellikle rüşvet yoluyla kontrol sistemini devre dışı bırakma öykülerine yer verilmesidir. Dikkatle kullanılması ve anlatılanların başka kaynaklardan teyidi gerekmele birlikte, seyahatnameler yoluyla söz konusu resim daha da canlı kılınmaya çalışılmıştır. Şöyle ki, Barkley'in yazdığına göre, tezkerelerin yukarıda sayılan kişilere verilmesini denetlemekle görevli olan, ancak rüşvet alan zaptiyelerin maddi koşulları kötü durumdaydı. Ancak bazıları, konumlarını kullanarak halktan zorla para talep etmekteydiler (s. 158).

Bu bölümde, belki en ilgi çekici kısım, kronolojik bir sıra ile verilmemesine rağmen Ermeni cemaatinin hareketliliğini ve bu dolaşımın merkezi devletçe

kontrol çabalarını belgeler üzerinden izleme imkânıdır. Yine aynı belgeler göstermektedir ki, ticaret nedeniyle seyahat etmek isteyen Ermeni cemaati mensuplarına devlet hareket kısıtlılığı getirmemekte, ancak şüpheli ve güvenliği için tehdit gördüklerini yakından takip etmeye çalışmaktadır (s. 159-161, 165). Bölümde “Direnişler, alternatifler” alt başlığını taşıyan kısım ise, mürûr tezkeresi uygulamalarına karşın Osmanlı tebaasının farklı tepkilerine odaklanmıştır. Yazar, tezkerelerin alımında yapılan “sahtekarlıklar”ı devlete direnişin bir biçimi olarak değerlendirilmektedir (s. 175). Yine, Foucault’dan esinlenerek, devletin bu durum karşısında “asayiş tedbirleri”ni ve kontrol mekanizmalarının işlevini arttırması ise devlet iktidarının değişimi olarak değerlendirilmektedir. Buna göre, tezkerelerde tahrifat, sahte tezkere düzenlemek, kişilerin kendi adlarına düzenlenmiş mürûr tezkerelerini başkalarına satmaları, tezkere almak için “uydurma gerekçeler” ileri sürülmesi (s. 178), kanunların varlığından haberdar olmayış iddiası (s. 179-180), çıkarları devletle örtüşmeyen bireylerin direnişini temsil etmektedir. Yine bu bölümde, “Kimlik ve Tâbiyet Sorunları” alt başlığında imparatorluğun Hıristiyan nüfusunun on dokuzuncu yüzyılın sonundan başlayarak ve seyahat için mürûr tezkeresi alımı çerçevesinde kendilerine karşı dine dayalı ayrımcılık uygulandığı iddiası araştırılmaktadır. Turna’ya göre, Hıristiyan tebaanın ayrımcılık iddiası gayrimüslimlerde yabancılaşma algısının oluştuğunun göstergesidir (s. 195). Dahası, yazara göre mürûr tezkereleri tâbiyete ve kimlik arayışlarına dair bazı çelişkileri açığa çıkarmaktadır. Şöyle ki, mal almak için İzmir’den İstanbul’a gelen Ermeni cemaati üyesi bir kişinin tâbiyetinin İtalya olduğu ortaya çıkmıştır (s. 197). Ama kanımca, bölümün önemli ve üzerinde belki de yeterince durulmayan argümanlarından biri, devletin Ermenilerle alt gelir grubundakileri tezkerelerle kontrol altında tutma çabasıdır.

Son bölüm, tezkereler ile ekonomi arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Mürûr tezkerelerinin ekonomideki yeri, vergilendirme üzerinden ve hem devlet hem de devlet dışı aktörler açısından değerlendirilmektedir. Buna göre mürûr tezkereleri, vergi tahsilinde tebaa üzerinde baskı kurmak amacıyla da kullanılmaktaydı. Devlete borcu olana tezkere verilmemesi bu durumun bir göstergesiydi (s. 201). Kanımca, bu bölümde arşiv belgeleriyle örneklendirilen ve Osmanlı tebaası olmayan amelelere mürûr tezkeresi verilmesi konusunda devletin temkinli davranışı konusu önemlidir. Turna’ya göre bu durum, devletin kendi tebaasından olanı koruma isteğinden kaynaklanmaktadır. Yine, yaptığı işe göre ameleden mürûr tezkeresi harcı alınmaması da bu duruma örnek olarak değerlendirilmektedir (s. 233-234). Bölüm, Ermenilerin dolaşım serbestisinin özellikle İstanbul için kısıtlayan, ancak ticaret ile uğraşanların bu uygulamanın dışında bırakan örneklerin çeşitliliği açısından da

zengindir. Bununla birlikte, kanımızca, söz konusu belgelerin ekonomi ya da vergi tahsili konuları ile bağlantısının yeterince açık olmadığı durumlar bulunmaktadır.

Nalan Turna'nın kitabının, çalışmanın dayandığı belge zenginliği ve çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda, çok titiz bir arşiv çalışması sonunda ortaya çıktığı açıktır. On dokuzuncu yüzyıldan başlayıp, Cumhuriyet'in ilk yıllarını da kapsayan, önce merkezi Osmanlı devletinin, daha sonra da Cumhuriyet hükümetinin seyahatleri düzenleme çabalarının ve bu çabada ileri sürdükleri gerekçelerin tarihsel sürekliliği ve değişimi gösterme kaygısı taşıyarak tartışılması, kuşkusuz, Osmanlı tarih yazımı açısından önemli bir katkıdır. Mürûr tezkerelerinin uygulanması sürecinin odağına, çalışmanın bütünü boyunca hissedilen devlet-teba ilişkisini alma kaygısı, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumsal yapısını anlamak açısından özel önemdedir. Bu ilişkiyi, devletin kararnameleleri ve uygulamalarının yanı sıra, tebanın dilekçelerde yansıyan talep ve dilekleri üzerinden okuma çabası, hem durağan olmayan ve anın şartlarına göre dönüşen bir ilişkinin resmini vermekte, hem de bu ilişkide tarihyazımında pek de sesi duyulmayan kesimin, yani halkın, sesini yansıtmaktadır. Ancak resim, kimi zaman üzerinde daha ayrıntılı durulması gereken noktalar, bazen tartışılmayan ya da farklı okumalara açık durumlar nedeniyle her zaman net değildir. Şöyle ki, kitabın girişinde çalışmanın hangi yılları kapsadığına değinilmemektedir. Benzer biçimde, belgeler kimi zaman kronolojik sıralamadan uzak bir biçimde kullanılmaktadır (bkz. bölüm III).

Kitapta yararlanılan kapsamlı belge kümesinin tahlilinde yazar, okuyucunun kimi zaman tartışmalı veya spekülâtif bulabileceği kavramlara atıfta bulunmaktadır. Örneğin esnafa tezkere vermekle yükümlü kethüdâların, işlemler için nizamname de belirtilenden daha yüksek ücret talep etmesi teamül olarak yorumlanmaktadır (s. 91-92). Kethüdâlar söz konusu uygulamayı devam ettiriyor olsa dahi, esnafın yüksek ücret talebini kabullenmeyip kethüdâlardan şikâyeti teamül yerine zorbalığa karşı bir başkaldırı olarak da okunabilir. Yine 1923'te TBMM Hükümeti Hariciye Vekâleti'nin Sinekli/Silivri'den İstanbul'a giden yolculardan Fransızların seyahat varakası istemesine karşı çıkışı, Ankara hükümetinin "kişi hürriyeti" vurgusuna atıfla değerlendirilmektedir (s. 117). Burada, söz konusu karşı çıkışı ulus devlet kurma sürecindeki bir hükümetin emperyalizme karşı çıkışı olarak değerlendirmek de mümkündür. Tartışmalı bulunabilecek bir diğer örnek, mürûr ve pasaportu olmaksızın Amerika'ya giden ve Osmanlı toprakları içindeki memleketleriyle bağlantılarını kesmeyen Ermenilerin durumunun da kıtalararası milliyetçilik olarak değerlendirilmesidir (s. 188). Diğer bir örnek, kitabın üçüncü bölümünde değinilen, mal alımı amacıyla İzmir'den İstanbul'a gelen bir Ermeni'nin tâbiyetinin İtalya

oluşu, Osmanlı tebaası olup vergi vermek yerine imtiyazlı ticaret yapmayı seçme öyküsü değil, kimlik sorunu olarak ele alınmıştır (s. 197).

Yukarıda da değindiğimiz gibi çalışma, birçok farklı çalışmaya kapı açacak zenginlikte belge ve bilgi üzerine kuruludur. Ancak çalışmada kimi zaman konu ile doğrudan ilgisi olmayan noktaların ön plana çıkarılmasından kaynaklanan sorunlara rastlanabilmektedir. Örneğin, tezkerelerin incelenmesinden, konu ile doğrudan bağlantılı olmayan, 1850’ler Osmanlı toplumunda çekirdek aile yapısının hâkim olduğu sonucu çıkarılmaktadır (s. 137). Verimli tartışmaları mümkün kılacak kimi noktalara ise kısaca değinilmekle yetinilmiştir ki, sınıf vurgusu bunlar arasındadır. Örneğin devletin “erbâb-ı fesâd” olarak gördüklerinden bazılarının, iş bulmak amacıyla göç etmek zorunda kalanlar olduğu belirtilmiştir (s. 200). Ancak, kanımca, benzer örnekler üzerinden konu Osmanlı’da alt sınıfların ve işsizlerin sosyal yaşantıları üzerine tartışmayı mümkün kılacak bir zemine taşınabilir. Alt ve üst servet gruplarının tezkereler bağlamında yaşadıkları deneyimler, belki de mürûr ekonomisinin tartışıldığı son bölümde Osmanlı’nın son döneminde değişen sınıf profillerini gösterir biçimde analiz edilebilirdi. Diğer taraftan çalışma, mürûr tezkerelerini yalnızca devletin bakış açısıyla değil toplumun çeşitli katmanlarının, kendilerini devlete karşı ve devletle ilişki içerisinde konumlandırarak biçimlendiren eylemlerini takip etmek açısından değerlidir. Kitabın ayrıntılı arşiv çalışmasına dayalı yapısının özellikle göç konusunun sınıfsal ve sosyal olarak analizinde yeni araştırmalara öncülük edeceği kuşkusuzdur.

Gül Karagöz Kızılca

H. Erdem Çıpa and Emine Fetvacı (eds.),

Writing History at the Ottoman Court: Editing the Past, Fashioning the Future,

Bloomington: Indiana University Press, 2013, 181 pp., ISBN 978-0-253-00864-0

A collection of essays treating Ottoman primary sources in detail is particularly welcome at a time when thematically and chronologically driven monographs dominate Anglophone academic publishing. Linguistic and paleographical obstacles prevent non-specialist historians from gaining familiarity with Ottoman

sources, and for that reason this volume contains particularly valuable insights. In spite of the fact that few manuscripts survived from the first three centuries of the empire, there is still a dearth of scholarly output regarding the authorship, context, style and structure of the invaluable sources which do exist, as well as the historical circumstances under which they were created. This book is an attempt to fill this historiographical gap on early modern Ottoman history writing.

The edited volume tries to address this lacuna with seven articles, six of which cover Ottoman histories produced in the fifteenth and sixteenth centuries. The articles are the product of a symposium held at Indiana University, Bloomington on October 30, 2009, entitled "Editing the Past, Fashioning the Future: Historiography of the Ottoman Empire." The novelty of the book is that it offers new methodological insights for studying contemporary Ottoman history. First of all, instead of simply mining sources for factual evidence, as was the case with previous studies, articles in this book are concerned with the different contexts of writing and focus on the sources' literary and stylistic dimensions. Secondly, instead of presenting a monolithic ideal, they strive to show different strands of opinion regarding the Ottoman state, society and identity, articulated by individuals, social groups and power cliques. Thirdly, instead of just a straightforward historical approach, they resort to different fields of inquiry such as art history, philology and cartography.

The first article, by Dmitris Kastritis, deals with *Ahvâl-i Sultân Mehmed bin Bâyezîd Han*, an anonymous *menâkıbnâme* produced at the court of Mehmed I, describing the Ottoman Civil War of 1402-1413 between the sons of Bayezid I. As one of the earliest surviving Ottoman histories, this work is unique because unlike other early works covering the same period, it describes the events immediately after they had taken place. The author carefully scrutinizes the *Ahvâl* which could only survive as incorporated into two other works --the first is an early draft of Neşrî (*Codex Menzel*) and the other is a manuscript named *Oxford Anonymous Chronicle*. Kastritis strives to delineate the relationship between the rest of these works and the *Ahvâl*. He carefully examines the chapters' structure as well as the stylistic and linguistic characteristics of the work, analyzing the *Ahvâl*'s content in numerous ways by trying to link several narrative strategies and topoi with the historical circumstances under which Mehmed I operated. Moreover, the author tries to establish a connection between the *Ahvâl* and a poem on the Battle of Çamurlu, penned by the author of the *Halilnâme*, Abdülvâsî. Created around the same time and at the same court, both works relay the same political argument: Mehmed I eradicated the discord created by his brothers and thus he was not

to blame for having eliminated his siblings. Even though there were examples of fratricide, in the early fifteenth century the practice had not yet become the norm. At a time when dynastical power sharing was still a viable political option, such propaganda was of utmost importance in legitimizing the rule of Mehmed I. This effort of legitimization is at the core of the the *Ahvâl*. Another interesting observation of the author is that the concept of *devlet* proved itself to be a useful tool to explain why Mehmed I, who was only a young boy, should succeed his father and not his older brothers, Süleyman and İsa. Equating military success with the divine right to rule, *Ahvâl* argues that primogeniture is irrelevant; the right to rule is God-given and belongs to the person to whose side the *devlet* turns, i.e. who prevails with the help of the God in the battleground. A final point worth mentioning is that according to Kastritis, the *Ahvâl* could be read not only within the framework of the political rivalry among the Ottoman princes bidding for the same throne, but also within that of the rivalry among the Ottoman viziers such as Bayezid and Çandarlı Ali, each of whom supported a different prince and the different background of each (the former of *kul* and the latter of *ulema* origin) gives us a clue of their diverging ideas on how the Ottoman polity should evolve.

In an article in which he displays his exceptional methodological rigor, Baki Tezcan demonstrates how the depiction of the Ottomans' relationship with their Mongol overlords shifted overtime. According to Tezcan, Ottoman chronicles penned more than a century later than the emergence of the Ottoman polity conveniently erased the traces of early Ottoman links with the Mongols who controlled most of Anatolia at the beginning of the fourteenth century. In an attempt to create a collective memory that would better suit the political atmosphere of the time, Ottoman chroniclers created a fictive relationship of vassalage between early Ottomans and the Anatolian Seljuks. What Tezcan brilliantly demonstrates, however, is that some of the earliest Ottoman chronicles, if read carefully, tell us a different tale --one where the Ottomans and the Mongols were cousins. Thus, in order to legitimize their rule, the Ottomans did not need to rely on the blessing of the feeble Seljuk Sultans, mere puppets of the Mongolian Ilkhanids. According to the author, stories linking the Ottomans and the Mongols were taken out of Ottoman histories in the fifteenth century as the Mongolians lost their political relevance in Anatolia; if not for Âşıkpaşâzade who had access to Yahşi Fakih's history from the 14th century, they would be forgotten forever. Through a careful cross-reading of Ottoman chronicles, Tezcan makes a breakthrough discovery: the earliest Ottomans considered themselves close relatives of the Mongols until the disastrous Timurid invasion of Anatolia forced them to revise their chronicles'

representation of the Mongols. With the Mongol power waning in Anatolia, a new type of representation targeted Turcoman groups by forging a link between the Ottomans and the Anatolian Seljuks. The Ottomans were not the only ones in Anatolia who sought legitimacy by capitalizing on the Seljukid legacy; other Turkic principalities embraced it as well. Such a legacy further served the empire's political purposes when the sixteenth century paved the way for the Sunnization of the Empire and its refashioning as the political representative of Sunni Islam. A fictive relationship with the Seljuks who in 1055 saved the Abbasid caliph from the clutches of the Buyids, Shi'ite just like the Ottomans' archenemies, the Safavids, would be more politically correct than the one with the Mongols who sacked Baghdad in 1258 and ended the Abbasid caliphate.

In his article, Kaya Şahin concentrated on *Koca Nişancı's opus magnum Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*. Rather than attempting to use the latter work, considered by many an official history, in a positivistic and empiricist manner, Şahin reads it as a multilayered text and focuses on the political, cultural and ideological concerns shaping the text. Notions of alterity, imperialism and religion, omnipresent in *Tabakât*, were products of sudden changes in the sixteenth century that had serious economic, political, religious and cultural consequences. The new Ottoman imperialism in the face of threats from the Habsburgs and the Safavids paved the way for the formulation a new political theology, a process in which Celâlzâde played a fundamental role. His state-, Ottoman- and Sunni-centric vision of Ottoman history has affected many generations of literati to come. Addressing an expanded audience of intellectuals in the sixteenth century, this high-level bureaucrat who spent years next to the Sultan and gained intimate knowledge of the workings of the Ottoman administration simply played the role of the architect of this new Ottoman imperialism; it was him who determined the empire's correct historical and religious position in relation to its rivals.

By a careful reading of a wide range of literary sources such as *vilâyetname*, *menâkıbnâme*, *gazavâtname* and Ottoman chronicles, Tijana Krstić focuses on what Ottoman Muslims thought about the mixing of Muslims and non-Muslim through conversion. She warns the historians against a simplistic understanding of the oft-used term "syncretism" (she also wrote a separate article on that subject this year). Many historians use this most popular term of Ottoman history without taking into account the problems underlying the incorporation of non-Muslims and converts into the Ottoman military, administration and society. What Krstić seeks to demonstrate that the religio-cultural blending and inclusiveness were not smooth processes and that the incorporation of non-Muslims faced resistance

from Muslim Ottomans. More importantly, she tries to shed light on the gradual evolution of the debate on the issue of conversion, converts and their place in the Ottoman Empire and society in the fifteenth and sixteenth centuries. Her account helps us perceive how different religio-political atmospheres affected the Ottoman Muslims' attitude towards converts. Different attitudes on conversion cannot be understood if studied solely within the context of the relationship between Muslims and non-Muslims; one should first try to understand the social, religious and political landscape of the time as well as the broader religio-political trends of the early modern world that shaped this landscape.

Giancarlo Casale studies the famous *mappamundi* of Tunuslu Haji Ahmed, a woodcut map created in 1559 in Venice for an Ottoman market, one of the earliest world maps in Turkish. By concentrating on the visual representation in the map as well as the text that accompanied it, Casale tries to analyze how the creator of the map (either Haji Ahmed from Tunis or some Venetian, most likely the Public Dragoman Michele Membré) saw the Ottomans' place in the world and how his ideas resonated in the intellectual milieu of sixteenth-century Ottoman society. According to Casale, the author of the map promotes a link between Alexander the Great, characterized as exceptionally European, and the Ottomans who, like Romans before them, followed Alexander's lead. According to Casale's reading of the *mappamundi*, Ottoman Empire was the embodiment of Europe, the Sultan was the only legitimate successor to Alexander the Great, the Turkification of Anatolia resembled the Hispanization of the Amerindians in Peru, Turkish was the language that ruled the world and the Ottomans' rivals, the Safavids, whom the text exalted at length, were the Ancient Persians who, despite their many qualities, could not resist Alexander's might. If these conclusions seem to overreach, the author was not contented with just the above: Casale tries to locate the map's political messages within the general intellectual framework of the time. According to him, similar universalistic tones of an Ottoman cosmology could be seen in other artistic, historical and literary works such as the famous crown designed in Venice for Süleyman I (recall Gülru Necipoğlu's famous article) or the *Târih-i Ungurús*, penned by the Ottoman dragoman Mahmud. Still, there is a problem that needs to be solved. As he remains unable to prove that a Tunisian and not a Venetian created the *mappamundi*, Casale needs an explanation to demonstrate the Ottoman character of the map. He accomplishes that goal by positing social links between Michele Membré, the proposed author of the *mappamundi*, and renegade Ottoman dragomans Mahmud and Yunus who shared a similar trans-imperial background with their Venetian colleague. Based on the hypothesis

that the three should have met each other in İstanbul or Venice, Casale claims that they constituted “an intellectual circle” in an effort to create a bridge between the intellectual worlds of Membré and the Ottomans. How they came to develop so strong ties as to constitute an intellectual circle in such a short time during which they met, if they ever did, is uncertain.

Finally, as these works’ representation of Alexander is in a stark contrast with the usual representation of the mighty conqueror in Ottoman literary genres, Casale argues that two competing visions of Ottoman history produced two different Alexanders: The version that fashioned the empire as a New Rome pictured a “Hellenizing hero of Greco-Roman civilization” while the other that sought to accentuate its Islamic nature placed the story of both Alexander and the Ottoman dynasty within the general framework of Islamic history. Similarly, the choice between two forms of map-making, European-inspired *mappamundi* that shows the world in its entirety and the standard Ptolemaic map, *rub’ al-meskûn*, that demonstrates only the inhabited parts of the world, arose as a product of the tension between these two historical visions. His provocative conclusions require the scrutiny of an expert on early modern cartography, which the author of this review is surely not; nevertheless, Casale’s assertion that Seydî ‘Alî’s preference for the term *pâpâmundî* over *mappamundi* evinced his disapproval of using European-style world maps because it included the word *pâpâ*, the Pope, is hard to swallow. One can only hope his other stimulating conclusions rely on more solid argumentation.

Through a comparative approach and by scrutinizing the miniatures included in the first volume of the five-volume universal history *Shâhnâme-yi âl-i ‘Osmân*, Fatma Sinem Eryılmaz demonstrates how the work’s text and visual representations differ from their counterparts in similar genres in so far as they served a political agenda. Just as the miniatures in the first volume of the work, *Anbiyanâmâ*, underline the dual nature of Adam’s authority, spiritual and political, as well as his quality as a teacher and guide, the fifth volume presents Suleiman I as the ideal prophet-king, the last mythic king of the *Shâhnâme*, the last ruler who combined the two forms of authority, heavenly and earthly, and the reformer of the true religion, *mujaddid*. Studying Ottoman history within the framework of a universal history gave the author the chance to promote Suleiman’s messianic propaganda; if his work started history with the first prophet-king Adam, then the end of history should coincide with the coming of the last prophet-king Suleiman. Arif’s work should be analyzed within the framework of Ottoman-Habsburg rivalry and both dynasties’ quest for ultimate authority over the world. Prepared for an exclusive

audience, the Sultan and his court, one of Arif's aims was to "create a common culture and a shared imperial identity;" to this end, he engages in several literary strategies, all in the name of forging a mythic Ottoman history.

In the only article that does not focus on the fifteenth and sixteenth centuries, Hakan T. Karateke tries to explain the background to paradigm shift in history writing. According to him, the nineteenth century brought a new method of writing history and inaugurated "a new phase in Ottoman historical consciousness". For centuries Ottoman historians followed established Islamic models and wrote universal histories by relating the rise and fall of the individual dynasties in chronological order, taking the Creation as the beginning of history and other religious events such as the Flood and Prophet Muhammad's appearance as historical turning points. The new method followed, without much questioning or adding anything original, the European periodization of world history in three eras: "Ancient", "Medieval" and "New". The above, for him, was the manifestation of a new worldview. With modernization underway, Ottoman historians, eager to replicate a scientific historiography, started to approach historical sources with a positivist perspective; in other words, they could no longer write a history based on sacred texts. Moreover, a new notion of universalism based on progress replaced a view which considered Ottoman history to be the final phase of Islamic, and world, history. Finally, the democratization of historical writing as well as the monarchy's decline in popularity paved the way for the rapid expansion of this new historical methodology which greatly impacted twentieth-century Turkish historiography.

The articles summarized above offer new avenues for dealing with early Ottoman historical writing and cover an impressive diversity of early Ottoman sources. Each article has the potential to spark lively academic discussion and offer alternative vistas in Ottoman historiography which lags behind its European and Russian counterparts in originality. Such ground-breaking edited volumes will set the intellectual agenda for future studies as long as they adopt a rigorous methodological approach, as this volume clearly does.

By way of criticism, given that some of the articles (Casale's and Eryilmaz') can only be understood with recourse to images (maps, miniatures, etc.), they should have been published in higher resolution; one might expect more from a prestigious university publishing house. It is also unfortunate that the work did little to connect Anglophone and Turcophone Ottoman historiography. Given that transliteration as well as analysis of Ottoman manuscripts is single-handedly the most popular area of historical study among historians teaching in Turkish

universities, the expert opinion of certain historians and art historians could have been included in a couple of articles. Regrettably, the book misses the opportunity to introduce Anglophone readers to the rich scholarship emergent from decades of engagement by Turkish scholars with these hard-to-analyze primary sources.

Emrah Safa Gürkan

John-Paul Ghobrial,

The Whispers of Cities: Information Flows in Istanbul, London and Paris in the Age of William Trumbull,

Oxford: Oxford University Press, 2013, 208 pp., ISBN 978-0-19-967241-7

There are a significant number of books written about how early modern Europe perceived the Ottoman Empire, i.e., what decision-makers, scientists, artists, authors and the common people knew about this exotic land whose “otherness” played a great role in the shaping of Europe itself. John-Paul Ghobrial takes a more innovative approach to the issue of encounters between the “East” and the “West” when he shifts his focus from what people living in Europe knew about Ottoman Empire to how they actually knew what they knew. This required him to concentrate on “information flows” between Istanbul, Paris, and London, with a focus not on flows themselves, but on the people who made these flows happen. Given that there was no printing press in seventeenth-century Istanbul, he is thus faced with the hard task of tracing the myriad forms of oral communication that took place every day between an exclusive group of individuals whose personal interactions were the starting point for a long “process that carried information originating in Istanbul to audiences in London and Paris through the circulation of oral, scribal and printed media” (p. 6).

How to recover oral communication that took place more than four centuries ago? Ghobrial’s approach is to follow a microhistorical methodology and a ‘microscopic approach’ by studying small details as windows into wider general realities. To be able to penetrate the “actual mechanics of everyday communication across geographic and language barriers” in the Ottoman capital, he uses a source of exceptional length and depth, the personal notes of Sir William Trumbull, the English ambassador to Istanbul between 1687 and 1692. A typical English diplomat,

one of many who served in the Ottoman capital, Trumbull's importance lies in his meticulous record-keeping: His voluminous papers (300 volumes in total, 40 of which cover his tenure in Istanbul) not only offer a detailed account of the everyday communication that took place between European diplomats, Ottoman officials, and a wide range of intermediaries in Istanbul, but also enable the historian to reconstruct the circles of individuals with whom he interacted in the Ottoman capital.

The first chapter gives us a general understanding of England's interest in the Ottoman Empire. Chapter Two, on the other hand, tells how Trumbull collected information about the Sublime Porte before he embarked on a ship for his new post in this far-away capital. Exchanges between a circumscribed set of officials in London, Paris and Istanbul through oral and scribal media (epistolary exchange, conversations with people who had been to Istanbul, consulting archival documentation) offered richer, more up-to-date information, not available in the wider world of print (*Turcica* and newsletters).

In Chapter Three, Ghobrial tries to shed light on the social interactions between Ottomans and European diplomats such as Trumbull. Using the rich corpus of documentation that Trumbull left behind (his diary, preliminary drafts of his letters, newsletters he obtained in Istanbul, chancery records, etc.) he tries to overcome the silence of official dispatches which, he justly claims, reveal little about the diplomats' personal lives and their encounters with the Ottomans.

Chapter Four tries to analyze how information circulated in practice between European and Ottoman circles in Istanbul and how it transcended linguistic barriers. Ghobrial asserts that rather than formal translation of texts, it was more often oral translation and mediation that rendered the spread of information possible. He offers a new insight by drawing attention to individuals other than dragomans who acted as informal intermediaries between European diplomats and Ottomans. Then he ventures into delineating the network of people that provided Trumbull with information circulating in other languages. It was thanks to these linguistically diverse intermediaries (dragomans, renegades, merchants, doctors, Ottoman officials, information brokers, etc.) that oral and epistolary networks managed to overcome the linguistic and geographical distance that separated Europeans and Ottomans.

In most probably the most exciting chapter of the book (Five), Ghobrial traces the source of stories which appeared in European media about the most important political event that happened during Trumbull's tenure in Istanbul: the deposition of Mehmed IV in 1687. According to him, Thomas Coke, the veteran

secretary of the embassy, gathered information about the event from oral sources and then put raw information into writing for Trumbull's use. The ambassador then prepared a second account slightly different from Coke's, tuned for a specific audience and embellished with narrative devices. It was this second account which he communicated to London that shaped printed media's coverage of the issue in England. Ghobrial's diligently prepared case study that traces back these stories as far as rumors that circulated orally in Istanbul skillfully exemplifies a process through which information moved across space, languages, and media between Istanbul and London through the involvement of a variety of intermediaries mentioned throughout the book. Moreover, by tracking the travel of information from the mouths of Ottoman subjects to the pages of journals and printed books in Europe, it demonstrates to us the close relationship between oral, scribal and printed forms of communication.

The power of Ghobrial's book lies in his novel approach to the issue of Ottoman-European interactions and information flows between the "East" and the "West." Also worthy of praise is his focus on the role of human agency in carrying information and on the centrality of orality in the making of the news. Even though not an Ottomanist himself, his account is extremely valuable for students of Ottoman history, especially those who do research on diplomatic history. This is so because Ghobrial aptly demonstrates how fragile the normative principles of Ottoman diplomacy are once the historian goes beyond the taciturnity of official records that closely follow the official imperial rhetoric. His work is extremely valuable because it shows the potential of different type of sources (not only European diplomatic dispatches located in the archives, but also personal records, diaries, drafts of letters, newsletters, etc.) for demonstrating the divergence between theory and practice and because it sheds light on the cross-confessional exchanges that took place every day between Europeans and Ottomans across linguistic and religious barriers.

In spite of its many qualities, *The Whispers of Cities* has a couple of mistakes that need correction. One is that Ghobrial qualifies the Venetian *relazioni* as official dispatches on page 68. This is wrong, however, as the *relazioni* were long reports that the Venetian diplomats prepared *after their tenure* and presented in front of the Senate. Apart from these very formulaic reports, the Venetian *baili* also sent regular dispatches to Venice, the *dispacci*. As these letters were written right after the fact, they include detailed information on contemporary events and issues and thus they should be less susceptible to Ghobrial's criticism that official diplomatic correspondence does not reflect the daily encounters between the Ottomans and European diplomats. Among these *dispacci*, one can easily find

the likes of the account of Trumbull's meeting with Fazıl Mustafa Pasha, described in detail with long quotations in pages 75-77.

Also, Ghobrial argues on page 73 that European diplomats were treated with the same ceremonial pomp used for senior Ottoman officials as well as notables arriving from the Muslim East such as the Tatar Khan or the envoys of the Uzbeks. This is simply not correct. First, one has to make a difference between the Khan of Crimea, a descendant of Cenghiz Khan, and the envoys of the Khan of Uzbeks, diplomats whose status could no way match a Chingizid prince that carried the title "Khan." Having pointed out this important difference, it goes without saying that it was inconceivable that a European ambassador would be honored as much as the Khan of Crimea. Neither was he treated on the same par with his colleagues from the East as can be seen in an Ottoman *kanunname* that was promulgated in 1676 and therefore is more reliable for the time period under scrutiny (1687-1692) than *Tableau général de l'Empire ottoman* (printed in 1787-1820), Ignatius Mouradgea d'Ohsson's multi-volume work which Ghobrial uses to back his argument. The *kanunname* explicitly states that a Muslim diplomat (*ehl-i İslam ilçisi*) was treated more respectfully during ceremonies in the palace than his Christian counterparts: while the Grand Vizier and other high officials received an incoming Muslim ambassador by standing up as soon as he entered through the gates of the Imperial Council, everybody remained seated during the reception of a Christian ambassador (*kefere ilçisi*); furthermore, it was a custom that the Grand Vizier went to the "ablution room," *abdesthane*, beforehand, only to welcome the Christian ambassador coming out of it. While the Muslim diplomat sat on the *Nişancı's* table (*suffe*), his Christian colleague sat on a stool (*iskemle*). The two were only equal (*ale's-seviyye*) while eating with the Grand Vizier.¹

The author has a very engaging style that makes the book an easy read. In spite of its fluent narrative, however, long quotations, most of which do not contribute substantially to the argument, runs the risk of tiring the reader. Also, it should be stated that in spite of the book's fancy cover that puts together the pages of manuscripts written in English, Italian, French, Arabic and Armenian, Ghobrial's sources are mostly Western European and not Ottoman. Even though Ghobrial's assertion regarding the silence of Ottoman sources has a grain of truth, they still could be relevant to Ghobrial's studies. For instance, archival sources have the potential to shed light on the gift exchanges between Ottoman grandees and European ambassadors; these examples of cross-cultural political reciprocity

1 Ahmet Arslantürk (ed.), *Abdurrahman Abdî Paşa Kanunnâmesi* (İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık, 2012), pp. 36-7.

could allow the author to get a better grasp of the intricacies of daily encounters between Ottoman officials and European diplomats. Moreover, Ottoman chronicles could have served as a background against which Ghobrial could check the veracity of rumors regarding the deposition of Mehmed IV. Given his emphasis on oral communication, a cross-reading of Ottoman and European sources could have offered new insights and yielded interesting conclusions.

In fine, John-Paul Ghobrial's book is a diligently prepared study that succeeded in incorporating Ottoman Empire into the overtly Eurocentric historiography of early modern news and communication that privileged printed forms of communication over oral and scribal forms.

Emrah Safa Gürkan

Yahya Araz,

16. Yüzyıldan 19. Yüzyıl Başlarına: Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak,

İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013, 196 s., ISBN 978-605-105-118-5

Çocuk tarihi çalışmaları ülkemizde henüz fazla ilgi görmemiş bir alan olarak araştırmacılarını beklemektedir. Alandaki ilk özgün çalışmalardan biri Yahya Araz'ın, birincil kaynak olarak Şeriyye Sicillerini kullandığı ve İslâm hukukundan beslenerek kaleme aldığı *Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak* başlıklı araştırmasıdır. Çocukluk yıllarının cazibesinin Batı'da da yeni bir olgu olduğundan bahseden yazar, 20. yüzyılın ikinci yarısında çocukların yetiştirilmesine yönelik kaygıların, okul sistemindeki gelişmelerin ve çocuk emeğinin kullanımına dair düzenlemelerin sebep olduğu tartışmaların, çocukluğun tarihine gösterilen ilgiyle yakından ilişkili olduğu tezlerine bu çalışmasında yanıt aramaktadır.

Yazar, ülkemizde bu alana karşı olan ilgisizliği, "Osmanlı tarihçileri sadece çocuklar değil onlarla ilişkili olan aileler ve toplum hakkında da önemli ipuçları verebilecek bu alanı görmezden geldiler. Osmanlı tarihçiliğinin Türkiye ve dünyadaki gelişimi karşısında, çocukluğun tarihine gösterilen ilginin azlığı, bu alanın üvey evlat muamelesi gördüğü izlenimi uyandırmaktadır" sözleriyle haklı olarak tenkit etmektedir.

Batı'da 50 yıllık geçmişe sahip olan çocukluk tarihi çalışmalarının, Türkiye'de elle tutulur bir geçmişinin olmaması son derece düşündürücüdür. Yazarın ifadesine

göre, “Türkiye’de çocukluk tarihinin ilgi çekmediği, yapılan çalışmaların da Tanzimat öncesine uzanmakta zorlandıkları bir vakıdır”. Diğer tarih çalışmaları arasında Türkiye’de son derece mütevazi bir yere sahip olan çocukluk çalışmalarının Tanzimat öncesi dönemi neredeyse hiç ele almaması ve bu alanın boş olmasının yarattığı sıkıntılar, Yahya Araz’ı bu çalışmayı yapmaya sevk etmiş bulunmaktadır.

İçeriği, “Osmanlı toplumunda çocukların yaşamına eğilmek” olarak belirlenen çalışmada, bu içeriği desteklemek için dönemin belgelerinin çocuklarla ilgili söyleyebileceği bütün konular, sosyo-ekonomik ve politik bir tahlile tabi tutulmuştur. Öyle ki, daha önceleri ailenin özel alanı olarak görülen düşük ve doğum kontrolü gibi meselelere devletin müdahaleci tavrının nüfus, aile ve çocukla ilgili yeni politikaların ilk habercisi olduğu ve ilk mekteplerin 1824 tarihli bir fermanla zorunlu hale getirilmesinin devletin geleceğini inşa etmek için çocukların yaşamını düzenlemeye başladığı ifade edilmiştir. Ayrıca, tebenni yani evlat edinme konusunun 18. yüzyılın ikinci yarısında niçin ivme kazandığı gibi meseleleri de çalışmanın içinde bulmak mümkündür.

Bütün bu soruların yer aldığı ve cevaplarının bulunmaya çalışıldığı eser doyurucu bilgilerin yer aldığı giriş dışında sosyal, politik ve ekonomik alanlarda çocuğu ele alan üç ana bölümden oluşmaktadır.

Çalışmada Osmanlı’da çocuğun sosyal çevresinin bir tahlilini yapan “Hukuk, toplum ve ailenin bir parçası olarak çocuklar” adlı birinci bölümün en dikkat çeken vurgusunun “aile” olduğu görülmektedir. Bu bölümde, anne-baba ile geçirilen zamanların çocukların mutlu ve huzurlu olması üzerindeki etkisine ve anesi ya da babası ölen çocukların çektikleri sıkıntı ve yaşadıkları talihsiz hayatlara vurgu yapılarak, arşiv kayıtlarına yansıyan çocuk dramlarına yer verilmektedir. Bu çocukların bir kısmı, yaşamın zorluklarıyla çok erken yaşlarda tanışmışlardı. Bugünden farklı olarak görülebilecek ebeveyn çocuk ilişkisi ise, ilişkinin dinsel referanslar üzerine kurulmuş olmasındandır. Modernle klasik aile arasındaki en belirgin fark terbiye anlayışında ortaya çıkmaktadır. Modern ailede artık görmeye alışık olmadığımız, ebeveynlerine hürmet ve ihtiyarladıklarında onları sahiplenme duygusu, cenneti elde edebilmek için “anne babaya öf bile denmemesi” anlayışına dayanmaktadır. Bu anlamda Osmanlı terbiye anlayışı geleneksel referanslarını dinden almaktadır.

Dönemin sosyo-politik tahlillerinin de yapıldığı ikinci bölüm “Bir çocuğu yetiştirmek ya da terbiye etmek” başlığını taşıyor. Yazarın belirttiğine göre çocuklar ilk eğitimlerini ailede alır; ailede bu görevi üstlenen ise öncelikli olarak annedir. Çünkü babanın ailenin geçimini sağlamak için dışarıda uğraşması gerekmekte;

dolayısıyla ev ve çocukla ilgili meseleler annenin sorumluluğunda bulunmaktadır. Osmanlı ailelerinin ekonomik durumlarına göre çocuk yetiştirme görevinde sünanneler ve dadıların devreye girdiklerini de unutmamak gerekir.

İkinci bölümün en geniş konuları arasında okullar ve bu okulların kuruluşunu şekillerinden vakıflar bulunmaktadır. Araz'ın çalışmasında mekteplerin kurulması, varlıklarını devam ettirmesi ve gelir kaynakları gibi hususlar hakkında tatmin edici bilgiler yer almakta. Buna karşın mektepteki çocukların durumları, mektebe kaç yaşında başladıkları ve buraya kaç yıl devam ettikleri hakkında net veriler bulunmamaktadır. Mekteplerin yaygın ama zorunlu olmadığı, dolayısıyla çocuğunun işgücünden faydalanmak isteyen ailelerin çocuklarını buraya göndermeye zorlanmadıkları da yazarın altını çizdiği bir başka husustur. Dolayısıyla çocukların mekteplerle ilişkilerinde ailelerin sosyal ve ekonomik düzeylerinin belirleyici olduğu kesin görünmektedir. Nitekim eserde belirtildiği üzere ailevi zorunluluklar, birçok çocuğun mektebe gidememesi, gidenlerin de burada akranlarından daha az zaman geçirmeleri sonucunu doğurmaktaydı.

Yine de mektep çağına gelen çocuklar yetişkinlerin dünyasından kopacak ve akranlarıyla daha fazla vakit geçirdikleri kendi dünyalarını kurmaya başlayacaktır. Tabii ki kız ve erkek çocuklara uygulanan farklı muamele farklı dünyaları yaratacaktır. İlkokulu bitiren kızların bir üst seviyede eğitim alması mümkün değilken erkeklerden şanslı olanları medreselere devam etmektedir. Fakat yazarın belirttiğine göre, “dini bilgileri öğrenme konusunda kız ve erkek çocuklar arasında bir ayırım gözetilmemiştir. Ancak sıra çeşitli hüner ve sanatları öğrenmeye geldiğinde farklılaşma kendini belli etmekteydi. Eğitim aracı olan eserler, genel olarak erkek çocuklar gözetilerek kaleme alınıyordu. Zaman zaman kız çocuklarına hangi hünerlerin kazandırılması gerektiği üzerinde de durulmaktaydı. Erkek çocukların hayatlarını devam ettirebilecekleri bir sanatı olmalı, kızlar ise haya ve iffetle birlikte “eve müteallik sanatlar” öğrenmeliydi.

Peki çocuklar nasıl vakit geçirmektedir? Araz'ın belirttiğine göre araştırmalar, çocukların insanlık tarihinin her döneminde kendilerine çeşitli eşyalardan oyuncaklar yaptıklarını ortaya koymuştur. Dolayısıyla Osmanlı toplumunda da çocukların kendi oyunlarını ve oyuncaklarını ürettiklerini düşünmek doğaldır. Nitekim Âşık Paşa'nın *Garib-name'sinde* geçen haliyle çocuğun tanımına yer veren yazar, “çocuk iyiliği ve kötülüğü birbirinden ayıramayan, her anını oynayarak geçirmek isteyen bir varlıktan başka bir şey değildir” demektedir. Fakat eserde, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde İstanbul üzerine yazılan bir kitaba atıfla, İstanbullu çok az kadının (anne/sünanne/dadı) çocukların içindeki oynama arzusunun farkında olduğu yer almaktadır.

Özellikle “tebenni” (evlat edinme) konusunun ele alındığı ve dönemin sosyo-ekonomik bir tahlilin yapıldığı üçüncü bölümün adı “Yoksulluk ve çocuk emeği”dir. Yazarın belirttiğine göre Osmanlı toplumunda yoksulluk yaygındı ve büyük kentlerde dilencilik yapmak zorunda kalan ya da başka ailelere verilen çocuklar, önemli oranda yoksulluğun bir sonucu olarak ortaya çıkıyordu. Öyle ki, yoksullukla boğuşan aileler bir an önce kızlarını evlendirip evden bir nüfusun eksilmesini umuyordu.

Ailelerin yoksullukla baş etmede umudu olan çocuklar, ailenin geçimine katkıda bulunması için erken yaşlarda çıraklık eğitimine veriliyordu. Çıraklık sürecinin erken başlamasında yoksulluğun yanı sıra elbette yetim ve kimsesiz çocuk olmanın doğurduğu zorunluluklar da yer almaktadır. Bu zorunluluklar sebebiyledir ki, çocuklar mekteplerden alınıp ustaların yanına verilmekteydi. Tabii ki 5-6 yaşındaki çocukların yapılan zanaatin gerekliliklerini yerine getiremeyeceklerinden bahseden yazar, ustaların işlerini daha rahat yapabilmesi için çocukların ayak işlerine baktığını yazmaktadır.

Annesini kaybetmiş, babasının da kendisine bakamayacağı çocukların başka ailelere verilmesi Osmanlı toplumunda “tebenni” yani “besleme” kavramıyla karşılanmaktadır. “Tebenni”nin yoksulluk sonucu ortaya çıkan bir uygulama olduğu düşünülebilir. Fakat eserde belirtildiğine göre tarihçiler, ailenin bir çocuğu neden besleme olarak verdiği sorusuna farklı farklı cevaplar vermektedir. Ancak değerlendirmelerde hayırseverlik ve yardımlaşma niyeti ön planda tutulmaktadır. Nitekim Araz, tebenni uygulamasının, çocuğu veren ve alan aileler arasında bir tür yardımlaşma olarak görüldüğünden bahsetmektedir. Buna göre varlıklı aileler, yoksul ailelerin çocuklarını yanlarına alarak ve büyüterek önemli bir dayanışma sergilemiş ve yardımda bulunmuş oluyorlardı. Ancak tebenni uygulamasında çocukların yaşları ilerledikçe artan bir şekilde ev içi hizmetlerde istihdam edildikleri de problemin bir başka boyutunu göstermesi açısından dikkate değerdir. Nitekim yazar, ailelerinden uzakta olan bu çocukların, aslında kendilerine yabancı olan bir evde cinsel istismara ve baskıya uğradığını gösteren kayıtların varlığından bahsetmektedir.

18. ve 19. yüzyıllarda köle kadın kullanımının önceki dönemlere göre daha az olduğunu belirten kaynaklara Araz, “köle emeği kullanımında yaşanan gerilemenin 18. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte artan bir şekilde tebenni edilen çocukların emeğiyle telafi edilmeye çalışıldığını düşünmek mümkündür” yorumunu yapmaktadır.

Sonuç kısmına gelindiğinde ise, yazar Osmanlıların modernleşme sürecinin çocuklarla ilgili algılarda yol açtığı dönüşümlere karşın, çocukluğun sınırlarını,

onların fiziksel ve cinsel gelişimlerine paralel olarak tanımlamaya devam ettikleri yorumunu yapmaktadır. Nitekim İşlâm hukuk kodu olan Mecelle’de kızların 9, erkeklerin ise 12 yaşında buluğa ermiş oldukları kabul edilmekteydi. Araz bu sınırların, Osmanlıların çocukluktan ne anladıklarının en dikkat çekici yansımalarından biri olup, imparatorluğun sön dönemlerinde de varlığını devam ettirdiğini belirtmiştir

Osmanlı toplumunda çocukların tarihiyle ilgilenmenin bir dönem bazı tarihçiler tarafından “çoluk çocuk” işi olarak görülmesi, Araz’ın tespit ettiği ilginç noktalardan bir başkası. Fakat ne enteresandır ki vaktiyle küçümseyici tavırlara muhatap olan konu bugün, toplumsal tarih araştırmalarında “üst düzey” bir merak konusu olarak yerini almış bulunuyor.

Asiye Kakırman Yıldız

Fatih Ermiş,

A History of Ottoman Economic Thought Development Before the Nineteenth Century,

London and New York: Routledge, 226 pp., ISBN 978-0415540063

Son dönemde Osmanlı iktisadi düşünce tarihi konusunda yurt dışında yayınlanan ve etraflı bir çalışmanın ürünü olan kitap, giriş ve sonuç ile birlikte toplam sekiz bölümden oluşmaktadır. Türkiye’deki arşiv ve kütüphaneler başta olmak üzere Almanya ve Viyana’daki kütüphanelerde bulunan kaynakların kullanıldığı ve analitik olarak hazırlanmış bir indekse sahip olan eser, iktisadi düşüncenin temellerini, XIX. yüzyıla kadarki süreçte Osmanlı İmparatorluğu’ndaki durumunu, gelişim ve uygulamalarını anlatan ve bu konunun hangi kaynaklardan çalışılabileceğini gösteren bir araştırmadır.

Yazar, Osmanlıların Doğu ile Batı arasında bir sentez olduğunu, bu nedenle Batı Asya, ne de Doğu Avrupa tarihinin Osmanlılar bilinmeden anlaşılamayacağını belirtir. Osmanlıların kendilerinden önceki dönemlere ait hem Batı, hem de Doğu yöneticilerinin tecrübelerinden faydalanarak bir sentez oluşturduğunu, kendilerinin İşlâmî bir çerçeve içerisinde hareket etmelerine rağmen, gerektiğinde bu çerçeve dışından etkilere de açık olduklarını vurgular. Osmanlı iktisadi düşüncesinin Moğol, İnan, Selçuklu, Bizans, Sufizm ve İşlâm düşüncesinin bir

sentezi olduğu, bu sentezin temelinde bulunan “hane halkı yönetimi” olarak anlaşılması gereken ve Batı literatüründe “houshold economy” olarak adlandırılan *İlm-i menzil-i tedbir* kavramının ise ilk defa Aristo’da görüldüğünü, kısacası bunun eski Yunan felsefesinden kaynaklandığını belirtir. Ayrıca yazar Osmanlı İmparatorluğu’nun iktisadi yapısının, diğer kapitalist kültürlerde olduğu gibi, yaşamın bütünleyici bir parçası olduğunu, bu açıdan bakıldığında iktisadi konuların sosyal hayat cephesinden izole edilerek analiz edilip değerlendirmeye tabi tutulamayacağını, dolayısıyla bu konudaki fikirlerin dini, sosyal ve siyasi olay ve gelişmeleri anlatan metinlerde aranması gerektiğini vurgulamaktadır. Şiir, tarihi kronikler, siyasetname, layiha, sefaretname ve hatt-ı hümayunların Osmanlı iktisadi düşüncesini anlamada temel kaynak teşkil ettiklerini belirterek her bir kaynak grubunu ayrı başlıklar altında incelemektedir. Karl Polanyi ve Max Weber olmak üzere konu ile ilgili Batı literatüründeki temel düşünce ve görüşlerin de anlatıldığı bu bölümde “Osmanlı İktisadi Zihniyetini Anlamaya Yönelik Bazı Yaklaşımlar” alt başlığı altında, konuyla alakalı Türklerin yapmış olduğu çalışmaların bir literatür değerlendirmesi yapılmakta, bu bağlamda Mehmet Genç’in provizyonizm, fiskalizm ve tradisyonalizm konulu çalışmasının Osmanlı iktisadi düşüncesi konusunda bir dönüm noktası olduğu belirtilmekte, başta Cemal Kafadar olmak üzere Sabri F. Ülgener ile Ahmet Güner Sayar’ın çalışmaları üzerinde de durulmaktadır. “Araştırma Sorusu ve Çalışmanın Temeli” adlı alt başlıkta ise yazar, “Osmanlı iktisadi düşüncesinin doğası nedir?” temel sorusu altında “Osmanlıların sosyal ve siyasi sistemlerinin, iktisadi düşünce kökenlerinin, entelektüellerin temel zihni parametrelerinin, bürokratların iktisadi konular hakkındaki temel ilgilerinin neler olduğuna” ve “XVIII. yüzyıl sonlarında kaleme alınan sosyo-ekonomik konularla ilgili eserler klasik Osmanlı düşüncesinde bir duraklama ya da devamlılık olup olmadığını gösterir mi?” sorularına cevap aradığını belirtmektedir. Ayrıca bu çalışmanın neden XIX. yüzyılı kapsamadığı kısaca izah edilmektedir.

Kitabın “Terminoloji ve Kavramların Tartışılması” başlıklı ikinci bölümünde Osmanistler dışındaki okuyucuların konuyu anlayabilmelerini sağlamak amacıyla toprak, vergi rejimi, para, fiyat, ağırlık ölçüsü, siyasi ve idari, din ve felsefe ile bu sınıflamanın dışında kalan konuyla ilgili terim ve kavramlar açıklanmaktadır. Bunlar; çifhane, timar, has, mukataa, iltizam, malikane, reaya, ulema, asker, tüccar, sikke, dirhem, dinar, akçe, kuruş, narh, mal, devlet, kaza, sancak, beylerbeylik, ayan, derebey, sened-i ittifak, Tanzimat, hutbe, nefis, tasavvuf, külli irade, şeriat, maruf, hikmet, ifrat ve tefrit, maşai, Frengistan, devşirme, hicri, ruz-ı hızır, ahlat-ı erbaa, medrese, hamzaname, sabiye, bedeviye ve hadariyye terimleridir.

“Toplumun Fonksiyonu ve Yapısı Hakkında Düşünceler” başlıklı üçüncü bölümde, toplumun fonksiyonu ve yapısıyla ilgili Osmanlı kavramları tartışılmakta, klasik dönemde özellikle tıp metodolojisinin temelini oluşturan ahlât-ı Erbaa (*humour theory of body*) bileşenlerinden (kan, safra, balgam ve sevda) yola çıkarak Osmanlıların toplum içindeki grupları bu metodoloji çerçevesinde nasıl değerlendirdikleri ve sultanın konumunu ile devleti meydana getiren “adalet çemberi” fikri üzerinde ayrıntılı şekilde durulmaktadır.

“Hane halkı yönetimi kavramı” adlı dördüncü bölümde, Batı literatüründe “houshold economy” olarak adlandırılan bu kavramın temelinin eski Yunan felsefecisi Aristo’dan geldiği, Müslümanların bu literatüre önemli katkılar sağladığı, dolayısıyla Osmanlıların da buradan tevarüs ettiği ve bu kavram altında “iktisadi meseleler” üzerine analiz yaptıkları belirtilmekte, ancak kullanılan “hane” kavramından kastın “ülke” olduğu vurgulanmaktadır.

“Regulation” olarak adlandırılan beşinci bölümde ise Osmanlı bürokratlarının pazar düzenine karşı tavırları ile narh uygulaması ve hisbe teşkilatı anlatılmakta, kaynaklarıyla birlikte yorumlanmaktadır.

“Klasik Dönem Sonu İktisadi Düşünce” başlıklı altıncı bölümde klasik kanat yanında modernistlerin iki önemli figürü olarak ortaya çıkan Süleyman Penah Efendi ile Ebu Bekir Ratıb Efendi’nin fikirleri tartışılmakta, bu dönemde devlet kavramı, bürokratik sistem, ticaret kavramı ve para politikaları ile Avrupa’daki durum ve gelişmeleri anlatan layihalar yorumlanmaktadır.

“Reel İktisadi Uygulama” adlı yedinci bölümde ise XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle de sonlarında Osmanlıların iktisadi uygulamaları hatt-ı hümayunlar üzerinden incelenmekte, iktisadi pratikler ile hatt-ı hümayunlardaki fikirler arasında mukayeseler yapılmaktadır.

Sonuç kısmını oluşturan sekizinci bölümde ise bütün bölümler boyunca analiz edilen ve tartışılanların temel çerçevesi çizilerek konunun genel bir resmi ortaya konmaktadır. Kitap, bilinmeyenler yanında daha önce konuyla ilgili çalışmaları da cesaretle bir araya getirmesi açısından kanaatimce önemli bir çalışmadır.

Fehmi Yılmaz

Yazarlar için not

Osmanlı Araştırmaları, yılda iki sayı halinde başta Osmanlı tarihi olmak üzere, iktisat tarihi, Türk edebiyatı, eğitim ve düşünce tarihi alanlarında hazırlanmış, tarih araştırmalarına katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, kitap değerlendirme ve tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar. Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır. Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Yayın Kurulu karar verir. Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir. Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000 kelime, kitap değerlendirmeleri 2.500, kitap tanıtımları ise 1.500 kelime civarında olmalıdır. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 150 kelimelik ayrı Türkçe ve İngilizce özetleri anahtar kelimeleriyle eklenmelidir.

Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken transkripsiyon ve dipnot sistemi için bk. www.isam.org.tr Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra 20 adet ayrı basım gönderilir. Başvurular, CD'yle birlikte bir nüsha halinde, *Osmanlı Araştırmaları* Yayın Kurulu, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde dergi.osmanli@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.

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

Information for Contributors

The *Journal of Ottoman Studies (JOS)*, a biannual publication of the Centre for Islamic Studies, welcomes article submissions that are based on original research and a careful analysis of archival and other primary source materials on Ottoman history, history of Turkish literature, Islamic history, history of economics as well as education, culture and thought. The *JOS* also accepts reviews of books, symposiums and conferences. Articles submitted for publication should not have been previously published or pending publication elsewhere. All submissions will be reviewed by referees, and the editorial board makes the final decision about publication. Articles in Turkish, English, Arabic, French and German are all welcome. Articles should be typed, double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article - including tables - should not exceed 10,000 words. Review articles should be around 2,500 words, while the maximum size for book reviews is 1,500 words. A brief abstract of 150 words in both Turkish and English along with keywords should also accompany all submitted articles.

Articles written in English should follow the English reference and transliteration style of the *International Journal of Middle East Studies* which is accessible online at <http://web.gc.cuny.edu/ijmes/pages/authorresources.html> Manuscripts submitted for publication cannot be returned. Contributors of articles will be sent 20 reprints. All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) and a hard copy of the manuscript should be made to the editor, The Journal of Ottoman Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı, 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to dergi.osmanli@isam.org.tr

Articles in this journal are indexed or abstracted in *Turkologischer Anzeiger*, *Index Islamicus*, *Art and Humanities Citation Index (AHCI)* and *TÜBİTAK ULAKBİM Humanities Index*.

YAZIM KURALLARI / MANUSCRIPT STYLE

KİTAP / BOOK

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, eserin tam ismi, (varsa) tercüme edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, basım yeri, yayınevi, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: aynı yazarın birden fazla eseri kullanılmıyorsa yazarın soyadı ve sayfa numarası; bir yazarın müteaddit çalışmalarına atıfta bulunuluyorsa yazarın soyadı, kısaltılmış eser adı, sayfa numarası; aynı soyadlı birden fazla yazarın eseri kullanılıyorsa her biri için ön ismin kısaltmaları ve soyadı, sayfa numarası.

First citation: author(s) first name and last name, title, (if applicable) first and last name of translator or editor, place of publication, publisher, date of publication, page number.

Subsequent citations: author's last name and the page number are sufficient; if the work cited is the only work from the author. If the article cites multiple works written or edited by the author, the last name, the short title, and the page number should be indicated in all subsequent citations. Footnote citations should conform to the following examples.

Tek Yazarlı / Single Author

1. Halil İnalçık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1943), s./ p. 98.
2. Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000), s./ p. 94.
3. İnalçık, *Bulgar Meselesi*, s./ p. 39.
4. İnalçık, *Osmanlı'da Devlet*, s./ p. 65.

İki Yazarlı / Two Authors

1. Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tabir Defteri 953 (1546) Tarihli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973), s./ pp. 520-26.
2. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tabir Defteri*, s./ p. 159.

Üç ve Daha Çok Yazarlı / Three or More Authors

1. Bekir Topaloğlu v.dğr./and others, *İslâm'da İnanç Esasları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), s./ p. 25.
2. Topaloğlu v.dğr./and others, *İslâm'da İnanç Esasları*, s./ p. 36.

Osmanlıca / Ottoman Turkish

1. Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti'ş-Şekâik*, nşr. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), s./ pp. 600-1.
2. Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik*, s./ pp. 607-8.

Batı Dilleri / Western Languages

1. Daniel Jeremy Silver and Bernard Martin, *A History of Judaism* (New York: Basic Books, 1974), I, 39.
2. Baruch Spinoza, *Ethic*, trans. W. Hale White (Oxford: Oxford University Press, 1930), s./ pp. 15-19.
3. Jeremy and Martin, *A History of Judaism*, I, 39.
4. Spinoza, *Ethic*, s./ pp. 25-31.

Arapça Eserler / Arabic Works

1. İmâmül-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâni'l-edille fi usûli'l-i'rikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), s./ pp. 181-83.
2. Cüveynî, *el-İrşâd*, s./ pp. 112-36.
3. Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (Tefsîru'l-kebîr)*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire, y.y./no dates, 1934-62), I, 45.
4. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 35.

MAKALE / ARTICLE

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, makalenin tam adı, derginin adı, (varsa) cilt numarası (romen rakamı ile), (varsa) sayı numarası, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar(lar)ın soyadı, makalenin kısaltılmış adı, sayfa numarası.

First Citation: author(s) first name and last name, title, journal title, (if applicable) volume number (in Roman numerals), (if applicable) issue number, date of publication, page number.

Subsequent citations: author(s) last name, short title, page number.

1. Ahmet Kavas, "Doğu Afrika Sahilinde Osmanlı Hakimiyeti: Kuzey Somali'de Zeyla İskelesi'nin Konumu (1265-1334/1849-1916)," *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5 (2001), s./ pp. 109-20.
2. Orhan Şaik Gökyay, "Tokatlı Molla Lütü'nin Harname'si," *Türk Folkloru Belleten*, I (1986), s./ p. 155.
3. Kavas, "Doğu Afrika Sahilinde Osmanlı Hakimiyeti," s./ p. 125.
4. Gökyay, "Tokatlı Molla Lütü'nin Harname'si," s./ p. 173.
5. Paul Mendes-Flohr, "Mendelssohn and Rosenzweig," *Journal of Jewish Studies*, XXIII, 2 (1987), s./ p. 204.
6. Mendes-Flohr, "Mendelssohn and Rosenzweig," s./ p. 210.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ / ENCYCLOPEDIA ENTRIES

1. Ömer Faruk Akün, "Âli Mustafa Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1989, II, 416.
2. Akün, "Âli Mustafa Efendi," s./ p. 417.

ARŞİV BELGESİ / ARCHIVAL DOCUMENTS

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.
2. BOA, İ. Mes. Müh., 2079.

TEZ / DISSERTATION

1. Sedat Şensoy, "Abdülkahir el-Cürçani'de Anlam Problemi" (doktora tezi/doctoral dissertation), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s./ p. 122.

ONLINE KAYNAK / ONLINE RESOURCES

1. Alane D. Oestreicher, "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise" no. 192, Vital Articles on Science/Creation; (Erişim 27 Mart 2003/ Accessed in March 27, 2003).

KAYNAKÇA / BIBLIOGRAPHY

Osmanlı Araştırmaları dergisine makale gönderen her yazarın, çalışmasına aşağıdaki örnekte gösterildiği gibi bir kaynakça ekleyerek göndermesi zorunludur.

The Journal of Ottoman Studies requires authors to submit a bibliography along with their articles. The following sample bibliography illustrates the citation styles for different types of material.

Yayınlanmış Eserler / Published Works

Akarlı, Engin D.: *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Ali ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyetnameleri*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları 1978.

M. M. Sharif (Ed.): *History of Islamic Philosophy*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1966.

Berkes, Niyazi: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2002.

Artuk, İbrahim: "Osmanlılarda Veraset-i Saltanat ve Bununla İlgili Sikkeler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 32 (İstanbul 1979), s./ pp. 255-80.

Beydilli, Kemal: "III. Selim: Aydınlanmış Hükümdar", Seyfi Kenan (ed.), *Nizam-ı Kadim'den Nizam-ı Cedid'e III. Selim ve Dönemi/Selim III and His Era from Ancien Régime to New Order*, İstanbul: İSAM Yayınları 2010, s./ pp. 27-59.

Oestreich, Gerhard: *Neostoicism and the Early Modern State*, trans. David McLintock, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

Crone, Patricia: *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yayınları 2007.

Öğreten, Ahmet: *Nizam-ı Cedid'e Dâir Islâhât Lâyihaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Özen, Şükrü: "Hilâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII (Ankara 2004), s./ pp. 527-38.

Arşiv Belgeleri / Archival Documents

İcâzetnâme, Süleymaniye/Reşid Ef. 1017, vr. 266a.

Mecmu'â-i Vekayi ve Nizamât, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no. 3381.

Nuri Efendi, *Târih-i Nuri*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, no. 239.

BOA, Bâb-ı Evrak Odası (BEO), 3200-239969; 4162-312084; 4314-323498.

BOA, Bâb-ı Asafî Amedî Defteri (A. AMD), 26/61.

BOA, Dahiliye Emniyet-i Umumiye Levazım Kalemi (DH.EUM.LVZ.), 16A-34.

TSMA, Ârifi, *Süleymannâme*, Hazine, 1517.