

OSMANLI ARAŞTIRMALARI

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES



SAYI / ISSUE 50 • 2017

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

İstanbul 2017

Bu dergi *Arts and Humanities Citation Index–AHCI* (Thomson Reuters), *Scopus* (Elsevier) *Turkologischer Anzeiger* ve *Index Islamicus* tarafından taranmakta olup *TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler* veri tabanında yer almaktadır.

Articles in this journal are indexed or abstracted in *Arts and Humanities Citation Index–AHCI* (Thomson Reuters), *Scopus* (Elsevier) *Turkologischer Anzeiger*, *Index Islamicus* and *TÜBİTAK ULAKBİM Humanities Index*.

Baskı / Publication TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Sipariş / Order siparis@29mayis.edu.tr www.isam.com.tr

Osmanlı Araştırmaları yılda iki sayı yayımlanan uluslararası 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), 2017

Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies

Sayı / Issue L · yıl / year 2017

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

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. Heath Lowry,
Prof. Dr. Feridun M. Emecen, Prof. Dr. Ali Akyıldız,
Prof. Dr. Bilgin Aydın, Prof. Dr. Seyfi Kenan,
Doç. Dr. Baki Tezcan

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. Suraiya Faroqhi (Bilgi Üniversitesi-İstanbul)
Prof. Dr. Pal Fodor (Macaristan)
Prof. Dr. François Georgeon (Paris Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü)
Prof. Dr. Şükrü Hanioglu (Princeton Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet İpşirli (İstanbul Medipol 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 (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdülkadir Özcan (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Sinanoęlu (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdeljelil Temimi (Tunus)
Prof. Dr. Bahaeddin Yediylıdız (E. Hacettepe Üniversitesi)

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

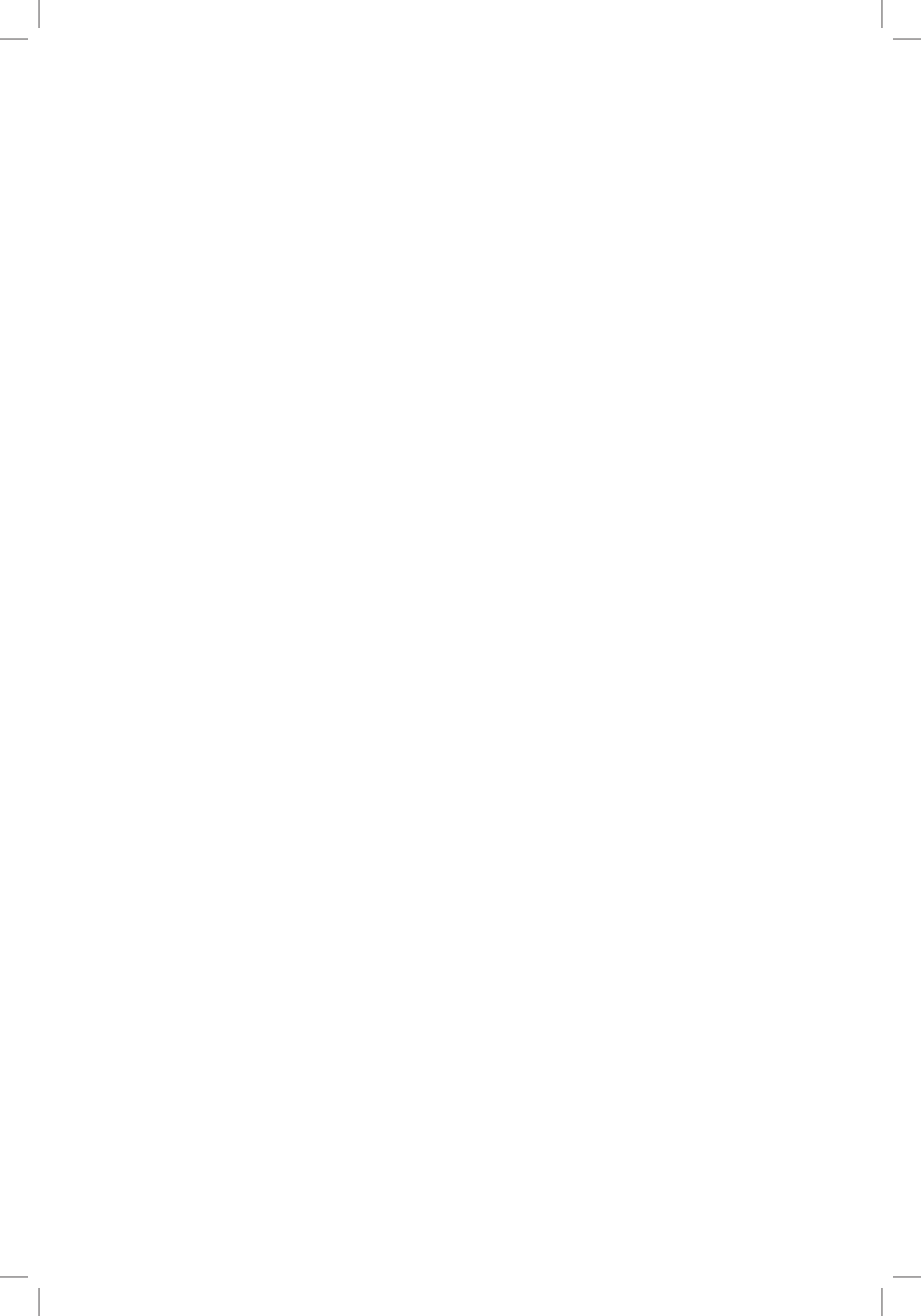
Yay. Kur. Sekreteri / Sec. of the Ed. Board Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul Ökten
Sekreter Yrd. / Ass. Sec. of the Ed. Board Yrd. Doç. Dr. Özlem Çaykent, Cengiz Yolcu,
Abdullah Güllüoęlu, Sinan Kaya

Style editor Adam Siegel

Tashih / Correction Mustafa Birol Ülker – Prof. Dr. Bilgin Aydın

Sayfa tasarımı / Design Ender Boztürk

ISSN 0255-0636



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

50th Volume • xi

İdris-i Bitlisi'nin *Heşt Bihişt*'inde Osmanlı'ya Dair Efsanenin
Yaratılması ve Tarih Yazımı / Ottoman Mythmaking and Historiography
in Idris-i Bitlisi's *Hasht Bihišt* • 1

ALİ ANOOSHAHR

Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa / Lutfi Paşa as a Religious Scholar • 29

ASIM CÜNEYD KÖKSAL

Osmanlı İltizam Sözleşmelerine Yansıyan Yönleriyle Yahudi Girişimciler
(1560-1630) (7 Belge ile Birlikte) / Jewish Entrepreneurs as seen in
the Ottoman Tax-farming (İltizam) Contracts (1560-1630)
(With 7 Documents) • 73

ZAFER KARADEMİR

1720 Şenliği'nde Yemek Üzerinden İfade Edilen Sosyal Hiyerarşileri Anlamak /
Understanding the Social Hierarchies through Rites of Eating in the 1720
Imperial Festival • 117

SİNEM ERDOĞAN İŞKORKUTAN

Osmanlı-Türk Romanında Trajik Olay Örgüsü ve Bir Prototip Olarak
Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat / Tragic Plot in Ottoman-Turkish Novel and
Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat as a Prototype • 153

ALPHAN AKGÜL

İstanbul'da Bir Acem Matbaası: Kitapçı Tahir ve *Ahter* /

A Persian Printing House in Istanbul: Tâhir the Bookman and *Akhtar* • 175

GÜLLÜ YILDIZ

İnsanı Yazmak: 19. Yüzyıl Osmanlı Biyografi Yazıcılığı ve Problemleri
Üzerine Bir Değerlendirme / Writing Human: An Analysis of Ottoman Biography
Authorship and Its Problems in the 19th Century • 219

ALİ AKYILDIZ

DEĞERLENDİRME / REVIEW ARTICLE

Cem Behar'ın Keuseri Mecmûası kitap değerlendirmesine yazarın yanıtı
Mehmet Uğur Ekinci • 243

KİTÂBİYAT / BOOK REVIEWS

Pınar Emiralioglu, *Geographical Knowledge and Imperial Culture in the Early Modern Ottoman Empire*
Jean-Charles Ducène • 249

Ines Aščerić-Todd, *Dervishes and Islam in Bosnia: Sufi Dimensions to the Formation of Bosnian Muslim Society*
Slobodan Ilić • 253

Selim Deringil, *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*
Fuat Dündar • 256

Vincent Déroche & Nicolas Vatin (der.), *Constantinople 1453. Des Byzantins aux Ottomans*
Güneş Işıksel • 260

V. V. Poznahirev, *Ottomanskiye Voyennoplenniyе v Rossii v Period Russko-Turetskoy Voiny 1877–1878 gg. [Ottoman Prisoners of war in Russia during the Russian-Turkish War of 1877–1878.]*
Alfina Sibgatullina • 261

Johann Petitjean, *L'intelligence des choses. Une histoire de l'information entre Italie et Méditerranée (XVI^e-XVII^e siècles)*
Güneş Işıksel • 267

Miri Shefer-Mossensohn, *Science among the Ottomans: The Cultural Creation and Exchange of Knowledge*
Kenan Tekin • 270

Hatice Aynur-A.Hilal Uğurlu (haz.), *Ekrem Hakkı Ayverdi'nin Hâtırasına Osmanlı Mimarlık Kültürü*
Yıldırım Özbek • 274

50th VOLUME

With this issue we celebrate our journal's 50th volume. In the years since 1980 several excellent pieces of research and analysis as well as assessments of significant original documents related to Ottoman studies have been published. Past and present members of the editorial board of *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* are proud to see that the journal plays an integral role in the flourishing field of Ottoman studies.

The journal was founded in 1980 by the late Nejat Göyünç along with the late Halil İnalçık and Heath Lowry, with the aim of publishing original research and careful analyses of archival and other primary source materials in Ottoman history, philology, aesthetics, and the history of Turkish literature in the Ottoman period. It foregrounded studies of political and economic history and the history of education, culture and intellectual thought. The founders of the journal sought to create a platform through *JOS/OA* where both senior and junior scholars of Ottoman studies could engage freely in national and international scholarly exchange. The current editorial board continues to foster this spirit on a global, comparative, and cross-cultural scale.

The journal essentially encourages systematic research and analysis on Ottoman history from the late 13th century until the early 20th century, with a global perspective. The first international scholarly journal in Ottoman studies was published by Friedrich von Kraelitz-Greifenhorst and Paul Wittek in 1921 entitled *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte*. Since then, major progress has been made in the field as a more profound understanding of Ottoman history contributes to a more comprehensive understanding of world history.

The Journal of Ottoman Studies, the first 34 volumes (1980-2009) of which was published by the proprietor of Enderun Kitabevi, İsmail Özdoğan (the indispensable dealer of books on Ottoman history), has appeared twice a year since 2004. In 2010 the journal moved to İSAM (*the Centre for Islamic Studies*), an institution which brings students of Ottoman studies who come to Istanbul from

all around the world closer to each other. The richness of its library and its unconditional welcome of all researchers is well known. Since 2014, the journal has been jointly published by İstanbul 29 Mayıs University and İSAM which are located in the same complex.

All who have contributed to the journal – readers, authors and evaluators of manuscripts – have formed and refined the character of our journal. Our readers and researchers in Ottoman studies can rest assured that *The Journal of Ottoman Studies* embraces complete freedom of analysis and opinion, based on thorough investigation of evidence with special attention given to issues of method and originality.

May there be many more *JOS* issues as long as history continues to inform and guide our lives. Çok yaşa!

THE EDITORIAL BOARD

İdris-i Bitlisi'nin *Heşt Bihişt*'inde Osmanlı'ya Dair Efsanenin Yaratılması ve Tarih Yazımı

*Ali Anooshahr**

Ottoman Mythmaking and Historiography in Idris-i Bitlisi's Hasht Bihišt

Abstract ■ This article investigates the treatment of early Ottoman history in Idris Bitlisi's *Hasht Bihišt*. I will argue that while earlier scholarship sought to find the facts of the origins of the House of Osman from Ottoman chronicles, Idris' text should be investigated for exactly the opposite—namely, the process of conscious mythmaking by the author. Idris attempted to reconcile two different types of myth. One was the origin myth of the dynasty that traced the sultans to Central Asia. The second was a myth of the formation of the Ottoman polity which he tried to present as a Roman Empire, inheritor of the legacy of Alexander the Great and Byzantine emperors.

Keywords: Idris Bitlisi, *Hasht Bihišt*, Ottoman Dynastic Myth, Ottoman Historiography, Persian Historiography, Rüm

Uzunca bir süre Osmanlı tarih yazımının başlangıcı olarak on beşinci yüzyıl sonları saptanmıştır. Günümüze kadar gelebilmiş *Tevarih-i Âl-i Osmanlar* yazılırken kullanılan materyaller bir önceki yüzyıla kadar uzanmakla birlikte modern tarihçiler özellikle II. Beyazıt'ın saltanatını Osmanlı tarihi kaynaklarının üretimi için temel almayı sürdürmektedir.¹ İster bu kaynaklarda olgusal veriler arayanlar,

* University of California-Davis.

1 İnalçık, "The Rise of Ottoman historiography", P. M. Holt and Bernard Lewis (eds), *Historians of the Middle East* (London: Oxford University Press, 1964), s. 152-167; Victor Ménéage, "The beginning of Ottoman historiography", *a.g.e.*, s.168-179; Dimitris Kastritis, "The historical epic *Ahvāl-i Sultān Meḥemmed* (The tales of Sultan Mehmed) in the context of early Ottoman historiography", H. Erdem Çıpa and Emine Fetvacı (eds), *Writing History at the Ottoman Court: Editing the Past, Fashioning the Future* (Bloomington: Indiana University Press, 2013), s.1-23.

ister onları edebi açıdan ele alanlar olsun, modern tarihçilik çalışmalarının temel referans kaynağı olan bu yüzyıla ait temel külliyat, yirminci yüzyılın başından beri yeniden düzenlenmekte ve basılmakta olan Türkçe kaynaklardan oluşmaktadır. Bu derece akademik üretim, günümüze ulaşan kaynaklar arasında Türkçe olanların çoğunluğu, modern Osmanlı tarih yazımının Türk milliyetçiliğine dayanan kökenleri ve, muhtemelen, Türkiye dışındaki araştırmacıları Osmanlı tarih çalışmalarına Türkçe dil eğitimi vasıtasıyla bağlayan akademik-kurumsal sınırlarla açıklanabilir.²

Yakın zamanlarda Türkçe kronikler üzerine odaklanmanın göze çarpan sonuçları ortaya çıkarken, bu durumun, aynı zamanda, Türkçe olmayan materyalleri ikinci dereceye indirgeme gibi yan etkileri de maalesef olmuştur. Özellikle, Farsça metinlerin ihmal edilmesi çok önemli bir durumdur. Şükullah Efendi'nin *Behcetü't-Tevarih*'inin kısmi edisyonu yapılmakla birlikte, II. Bayezid'in saltanatına dair en önemli tarihi metninin ise, sistematik bir çalışmaya konu olmaması şöyle dursun, henüz edisyonu bile yapılmamıştır. Bu metin, bir Safevi mültecisi olan İdris-i Bitlisi tarafından 1506 yılında yazılan *Heşt Bihişt* (Sekiz Cennet)'tir.³ Dönemin methiye tarzını yansıtan *Heşt Bihişt* çok süslü bir Farsça ile yazılmıştır ve açıkçası İlhanlılar ve Timurular zamanında yazılan başyapıt niteliğindeki tarihi eserlere eşdeğer konumda olması amaçlanmıştır. Söz konusu eser, yüzlerce el yazması varaktan oluşmakta ve kesinlikle kendinden önce yazılan ve de daha iyi bilinen Türkçe eserleri gölgede bırakmaktadır.

2 Colin Imber, *Studies in Ottoman History and Law*, (Istanbul: Isis Press, 1996), s. 8-13; Halil Berktaş, "State and peasant in Ottoman historiography", H. Berktaş and S. Faroqi (eds.), *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, (London: Frank Cass, 1992), s. 138-139.

3 Yazar hakkında biyografik çalışma ve diğer referanslar yakın zamanlardaki çalışmalarda bulunabilir; Vural Genç, "Şah ile Sultan Arasında Bir Acem Bürokrati: İdris-i Bidlisi'nin Şah İsmail'in Himayesine Girme Çabası", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, XLVI (2015), s. 43-75, ilaveten onun doktora tezi, "Acemden Ruma: İdris-i Bidlisi'nin Hayatı, Tarihçiliği ve Heşt Behişt'in II. Bayezid Kısmı (1481-1512)", İstanbul Üniversitesi, 2014 (özellikle s. 24-302); Ebru Sönmez, *İdris Bidlisi: Ottoman Kurdistan and Islamic Legitimacy*, (Istanbul: Libra Kitap, 2012) özellikle 29-60 arası sayfalar, ilaveten Osmanlı İmparatorluğu'nun Farsça tarih yazımı bağlamında Bitlisi'nin biyografisinin önemli fakat kısa bir analizi için bkz. Sara Nur Yıldız, "Ottoman historical writing in Persian (1400-1600)", Charles Melville (ed), *Persian Historiography: History of Persian Literature*, Vol X (London: I.B. Tauris, 2012), s. 436-502. Bitlisi'nin daha erken biyografileri şuralarda bulunabilir; Clément Huart, "Bitlisi", *Encyclopedia of Islam* (I), s. 715; Victor L. Ménage, "Bitlisi", *Encyclopedia of Islam* (2), s. 1207-1208; Fleischer, C.H., "Bedlisi, Hakim-al-Din-İdris", *Encyclopaedia Iranica*, s. 75-76.

Yazarının giriş bölümünde belirttiğine göre, bu eser dönemin sultanı II. Bayezid tarafından bizzat ısmarlanmıştır.

Yukarıda belirtildiği gibi, uzunca bir süreden beri tarihçiler, Osmanlılar arasında tarihi bilincin, tam olarak teşekkülü, ya da en azından artmasının bu sultanın (II. Bayezid) saltanatı döneminde olduğunu düşünmüşlerdir.⁴ Yakın zamanda, bu görüş, Bayezid döneminde devletin desteğiyle yazılan sadece üç adet örnek bulan Murat Mengüç tarafından eleştirilmiştir.⁵ Fakat bu eleştiri ancak, Malikzade Mahmut'a ait *Şahname* (*Şehname-i Melik Ümmi* olarak da bilinmektedir) türünden diğer Farsça yazılmış "tarihi" eserleri saymasak bile, *Heşt Bihişt*'in önemi göz ardı edildiğinde söz konusu olabilir.⁶ Mengüç iddiasını, *Heşt Bihişt*'i "Ruhi ve Neşri'ye ait [iki kroniğin] kapsamlı bir birleşimi" şeklinde önemsizleştirerek ispatlamaya çalışmaktadır.⁷ Fakat bu nevi acelecilikle yapılan genellemeler söz konusu metni detaylı bir şekilde okuyup analiz etmekle eş değer tutulamaz.

Önsözünde, İdris-i Bitlisi Sultan'ın kendi zamanında imparatorluğa dair var olan Türkçe tarih eserlerinin efsanelerle dolu olduğunu kendisine şikâyet ettiğini anlatmaktadır. Bitlisi'ye göre Sultan kendisinden, Osmanlı Hanedanı'nı ve onun başarılarını doğru olarak kaydetmek üzere İlhanlılar için Farsça yazılan eserlerin tarzında bir tarih kitabı yazmasını istemiştir.⁸ Kısacası, eğer Bitlisi'nin iddiası doğru ise, *Heşt Bihişt* doğrudan saray tarafından ısmarlanmış emperyal bir projenin ürünüdür ve dolayısıyla erken dönem Osmanlı tarih yazımının teşekkülünde en önemli kanıtlardan birisidir. Ruhi ve Neşri ile karşılaştırıldığında, Bitlisi'nin Osmanlılar'ın kökeni ve Osman ve Orhan'ın saltanatını anlattığı bölümlerde, özellikle Ruhi'nin izinden gittiği görülmektedir. Bu seçimi gayet doğaldır. II Bayezid'in saltanatı döneminde yazılmış diğer kronikler (Oruç Paşa, Aşıkpaşazade veya Anonim) Osmanlı Hanedanı'na bazı eleştiriler yöneltirken, Ruhi'nin metni 1484 yılında, tahta çıkışından kısa bir süre sonra Sultan'a ithafen yazılmıştır.⁹ İdris-i Bitlisi doğal olarak eserini saray tarafından yazdırılan bir kroniğe

4 İnalçık, "The rise of Ottoman historiography", P. M. Holt and Bernard Lewis (eds), *Historians of the Middle East* (Oxford University Press, 1964), s. 164–5.

5 Murat Cem Mengüç, "Histories of Bayezid I, historians of Bayezid II: Rethinking late fifteenth-century Ottoman historiography", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Volume 76, Issue 03, October 2013, s. 373-389.

6 Yıldız, "Ottoman", s. 456-461.

7 Mengüç, "Histories", 389.

8 İdris, vr. 8a-b.

9 Halil Erdoğan Cengiz and Yaşar Yücel, "Ruhi Tarihi", *Belgeler*, 14, 18 (1989-1992), s. 362.

dayandırmıştır. Onun (Bitlisi'nin) yanlış hesapladığı nokta ise, 1480'lerden beri sarayda ve imparatorlukta meydana gelen gelişmeleri yanlış değerlendirmesidir.

Açıkçası *Heşt Bihışt* bu makalede tamamıyla ele almak için oldukça büyüktür. Dolayısıyla bu eser konusal olarak veya bölüm bölüm analiz edilmelidir. Bu çalışma Osmanlı Hanedanı'nın kökeni ve Osman, Orhan ve I. Murad'ın saltanatlarını içeren bölümleri ele alacaktır. Osmanlı tarihinin bu dönemi modern araştırmacıların üzerinde en çok tartıştıkları dönemlerden biridir. Yirminci yüzyılın başlarında, H. A. Gibbons, Fuad Köprülü ve Paul Wittek gibi bilim adamları Osmanlı İmparatorluğu'nun kökenini ve özünü tespit etmek için belirsizliklerle dolu bu yüzyıllarla ilgilenmiştir.¹⁰ Daha sonraki bilim adamları ise tedricen söz konusu dönemlerle ilgili anlatısal kaynakları efsanevi olarak nitelendirmişler ve de bu kaynaklardaki bilgilerden şüphe etmiştir. R. P. Lindler ve Colin Imber'in ilk çalışmaları ve son dönemde Heath Lowry'nin eserleri bu kategoriye girmektedir.¹¹ Son olarak, Cemal Kafadar'ın eserleri tarafından en iyi şekilde temsil edilen üçüncü grup yaklaşım bu döneme dair anlatımları yeni teşekkül etmekte olan Osmanlı Devleti'ne dair farklı bakış açılarının çatıştığı bir alan olarak değerlendirmektedir.¹² Bu son yaklaşım yeni dönem Osmanlı tarihçileri tarafından faydalı bir şekilde geliştirilmektedir. Pozitivist yaklaşım bu döneme ait bir çok kaynağı "mitsel" ya da "efsanevi" diyerek göz ardı ederken, son dönem tarihçileri ise açık bir şekilde bu kaynaklardan "mitolojik unsurları arındırmayı" reddetmektedir. Örneğin, Tijana Krstić bu kaynakları "eser sahiplerinin beşeri ve toplumsal gerçekliklerle ilgili vizyonlarını ifade etmek için dinsel bir dili farklı şekillerde nasıl kullandıklarını araştırmak" için kullanmaktadır.¹³

10 Herbert Adams Gibbons, *Foundation of the Ottoman Empire: a History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403)*, (Oxford: Clarendon, 1916); Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, (London: Luzac and Co., 1938); M. Fuad Köprülü, *The Origins of the Ottoman Empire*, translated by Gary Leiser, (Albany: State University of New York Press, 1992).

11 Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, (Bloomington: Indiana University, 1983); Colin Imber, "The Ottoman dynastic myth", *Turcica*, vol. 19, (1987): s. 7-27; Colin Imber, "The legend of Osman Ghazi", in *The Ottoman Emirate, 1300-1389 : Halcyon days in Crete I : A Symposium Held in Rethymnon, 11-13 January 1991*, ed. Elizabeth Zachariadou, (Rethymnon: Crete University Press, 1993): s. 67-76; Heath Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, (Albany : State University of New York Press, 2003).

12 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, (Berkeley : University of California Press, 1995).

13 Tijana Krstić, "Conversion and converts to Islam in Ottoman historiography of the fifteenth and sixteenth centuries", *Writing History at the Ottoman Court*, s. 61. Yine bkz. *Contested Conversions*

Krstić'in uyarısı, *Heşt Bihışt*'in ilk bölümleriyle ilgili bir çalışma için de kesinlikle geçerlidir. Ancak İdris Bitlisi örneğinde mit üretme süreci kullanılması, kaynakların doğasından kaynaklanmamaktadır. *Heşt Bihışt*'in içindeki mitsel öğelerin daha erken bir sözlü külliyattan geriye kalanlar olduğu söylenemez (Enteresan bir şekilde, İdris Bitlisi örneğinde, sadece kaynaklardan direk olarak çıkarılmamış) *Heşt Bihışt*'te bilinçli bir "mit oluşturma" süreci olarak adlandırabileceğimiz bir durum söz konusudur. Diğer bir deyişle, aşağıda açıklayacağım üzere, eserin bazı bölümlerinde İdris-i Bitlisi Osmanlı'nın kökenine ilişkin anlatıları bilfiil mitleştirmeye çalışmaktadır. Ama bu, Bitlisi'nin Osmanlılar'ın kökeniyle ilgili yeni mitler oluşturduğu anlamına gelmez. Daha ziyade, Bitlisi, Osmanlı Hanedanı'nın ilk dönemlerine dair var olan kaynaklara sembolik bir önem atfetmiştir. Bu, detaylı bir araştırmayı gerektiren ve erken dönem Osmanlı tarih yazımı üzerindeki tartışmaların ihmal edilmiş ama önemli bir yönünü yeniden canlandıran can alıcı bir faktördür.

1983 yılında, Rudi Paul Lindner, şu anki Osmanlı İmparatorluğu imajının temel olarak on altıncı yüzyılın ilk dönemlerinde yaşamış ve döneme dair var olan en önemli kronikleri yazmış olan Müslüman alim ve saraylıların geriye dönük bir yansıtması olduğunu iddia etmiştir.¹⁴ Bu görüş, en erken Osmanlı kroniklerinin çoğunun ve diğer popüler literatürün açıkçası ne saraylı ne de Müslüman alim sınıfına mensup olan ve aksine bu iki grubu eleştiren marjinal gruplar tarafından yazıldığını, ikna edici bir şekilde, ortaya koyan Kafadar tarafından eleştirilmiştir.¹⁵ Kafadar'ın argümanı yalnızca ilk dönem Türkçe materyaller üzerinde yoğunlaştığımızda geçerliliğini korumaktadır. Bitlisi'nin eseri ise tam olarak Lindner'in (başvurmamasına rağmen) şüphyle yaklaştığı, saray çevresinde ve İslami bir yapıyla yeni oluşmaya başlayan Osmanlı siyaset tecrübesinin yaratılmasında işlev gören bir çalışmadır. Fakat bu demek değil ki bu nevi anlatımları göz ardı edelim. Daha ziyade, biz hem yazarın dünya görüşünü (Krstić'in tavsiyesi üzerine) hem de bir tarihçi olarak onun metodunu analiz edeceğiz. Kısacası, bu makale, *Heşt Bihışt*'in mitlerden arındırılmasıyla meşgul olmayacaktır. Aksine, yazarın Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkışını nasıl bilinçli bir şekilde mitoloji haline getirdiğini inceleyecektir.

Özele gelecek olursak, İdris-i Bitlisi'nin Osmanlı'nın kökenlerini Kuran'a ve Kitab-ı Mukaddes'deki anlatımlara sıklıkla atıflar yaparak mitik bir düzleme yerleştirdiğini düşünüyorum. Bu düzlem birbirine zıt ikili yapılarla oluşturulmaktadır.

to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire (Stanford, California: Stanford University Press, 2011), özellikle 1-50 arası.

¹⁴ Lindner, *Nomads*, s. 7.

¹⁵ Kafadar, *Between Two Worlds*, özellikle s. 60-118.

İlk yapı, hanedanın kökenlerini temsil eden Türkistan'dır. Türkistan vahşi masküliniteyi, avcı kültürü, pastoralizmi ve de müteceviz tutumları temsil etmektedir. Ayrıca Türkistan tam olarak Orta Asya'daki coğrafi konumuyla sınırlı değildir. Daha ziyade, bu kavram genel anlamda "Doğu"yu ifade etmektedir. Türkistan'ın zıddı ise "Rum" diyarıdır ki o tarımsal verimi, şefkatli bir siyaseti, nezaketi ve denetim altına alınmış askeri aktiviteleri ifade etmektedir.

Dolayısıyla, *Heşt Bihışt* on altıncı yüzyılın başlarında Osmanlı yönetici eliyle "Türkistan" arasındaki problemleri ilişkiyi yansıtmaktadır. Bitlisi hanedanlığın kökeninin İç Asya'yla olan bağını bilmekle beraber, Osmanlı Hanedanı ile ilgili değil, bilakis hanedanın hüküm sürdüğü siyaset sahası ile ilgili ikincil bir köken efsanesinden yararlanmıştı. Diğer pek çok çağdaşı gibi, Bitlisi yeni kurulan bu devletin kalbini cennetvari bir mekan olan "Rumeli"ye (bugünkü Balkanlar) yerleştirmekte ve de Büyük İskender'i ve Sezar'ı Osmanlı için soylu öncüler olarak betimlemektedir. Bu betimlemede, "Türkistan" ve "Türkistani karakter" bastırılmaya çalışılan ve fakat hiç bir zaman tam olarak uzak tutulamamış ve zaman zaman Osmanlı'nın batıdaki ilerleyişini tehdit eden ve de cennetin kaybedilmesine sebep olabilecek (Cengiz Han, Karamanoğulları Beyleri, Timur, Uzun Hasan ve Sah İsmail ile müşahhaslaşmış) "şeytani" bir tehlike olarak addedilen bir geçmişi yansıtmaktadır.

Osmanlı'nın kökeniyle ilgili efsanelerle ilgili olarak oldukça geniş çaplı bir tartışma söz konusudur ve Bitlisi'nin eseri de bu minvalde ele alınacaktır. Temel olarak, *Heşt Bihışt* Osmanlı Hanedanı'nın kabaca 1400 ile 1600 yılları arasında kapsayan iki yüzyıl boyunca "Doğu"ya karşı tutumlarının tam olarak anti-tezi konumunda yer almaktadır. Baki Tezcan on dördüncü yüzyılın sonlarına doğru yazılan en erken Osmanlı kaynaklarının Türkistan'a karşı pozitif bir tutum ortaya koymakta olduğunu düşünüyor. Muhtemelen Moğollar'ın prestijinin Anadolu'da devam ettiği zamanlara kadar uzanan bu kaynaklarda Osmanlılar ve Moğollar "kuzenler" olarak resmedilmektedir. Bu anlatıdan daha sonra vazgeçilmiştir. Fakat, bu hikaye, sürpriz olmayan bir şekilde, Anadolu kökenli bir asker ve yazar olan ve Osmanlı Devleti'ndeki yeni akımlardan hoşlanmayan Aşıkpaşazade'nin eserinde varlığını sürdürmüştür.¹⁶ On beşinci yüzyılın başlarından sonra, yani Osmanlılar'ın Timur'a 1402 yılında yenilmesinden 1460'lara kadar, Osmanlı Hanedanı'nın Selçuklular (Moğollardan önce Anadolu'daki son Müslüman Hanedanı) ile bağını kurmak için yoğun bir çaba söz konusudur. Colin Imber'in işaret ettiği gibi, bu bağlamda Osmanlılar'ı, Selçuklular'ı da kapsayacak şekilde

16 Baki Tezcan, "The memory of the Mongols in early Ottoman historiography", *Writing History at the Ottoman Court*, 2013, s. 23-38.

bir çok Türk hanedanının Orta Asyalı efsanevi atası olan Oğuz Han'a bağlayan silsileler meydana getirilmiştir.¹⁷ Kısacası, on beşinci yüzyıl Osmanlı kronikleri Osmanlı Hanedanı'nın —Moğollar'ın veya Selçuklular'ın akrabaları olarak— Türkistan ile bağını kurmaya çalışmıştır.

Bu konuyla ilgili olarak Cornell Fleischer'in çalışması 1510'lardan on altıncı yüzyılın ortalarına kadar olan zaman aralığını kapsamaktadır. Fleischer'e göre, Osmanlılar'ın Safeviler'e ve Memlükler'e karşı zaferleri, özellikle kutsal şehirler olan Mekke ve Medine'nin ele geçirilmesi (Kudüs de buna eklenebilir), Osmanlı sultanlarının Büyük İskender veya Timur gibi dünya imparatorları olarak algılanmasına yol açmıştır. Bu yorum tarzı, kıyamet öncesi Akdeniz'i tek bir çatı altında Roma İmparatoru olarak birleştirecek, Kanuni ve Mesih olarak da adlandırılan, Süleyman döneminde zirveye ulaşmıştır.¹⁸

Fakat bu yüzyılın sonuna doğru durumlar tekrar değişmiştir. Yakın bir zamanda, Pınar Emiralioğlu, Osmanlı'nın Avrupadaki durumunun tersine dönmelerinin ve de Safevilerin yükselen bir güç olmasının bazı Osmanlı aydınlarının doğuya yönelmelerine yol açtığını belirtmiştir. Emiralioğlu bu dönemde üretilen bazı eserlerin —mesela, Osmanlı'nın kökeniyle ilgili efsanelere direk olarak temas etmemekle birlikte, Seyfi Çelebi'nin eseri— değişmekte olan politik yaklaşımlara dair, ki burada Osmanlı politikalarında “Doğu” nun öneminin artması söz konusudur, yeni bir bilinci yansıtmakta olduğunu iddia etmektedir. Osmanlı Hanedanı İslam'ın önemini belirtmeye başlamış ve de hanedana dair efsanede Oğuz silsilesini tekrar vurgulamıştır.¹⁹

Bu durum bizi on yedinci yüzyılın ilk dönemlerine kadar getirmektedir. Geçen yüzyıla ait bu yaklaşımlar daha da yoğunlaşmıştır, çünkü, örneğin, II. Osman başkenti İstanbul'dan Anadolu'ya veya belki de Mısır'a taşıyarak İslam'a ve “Doğu'ya olan metaforik dönüşü bilfiil gerçekleştirmeye çalışmıştır. Dönem hakkında Gabriel Piterberg, II. Osman'ın bu hareketinin onun katledilmesiyle sonuçlanacak bir isyanı körüklediğini belirtmiştir. Piterberg'in, bu dönemle ve hanedana dair efsane ile ilgili olarak, yaklaşım tarzı bu makale için oldukça büyük

17 Colin Imber, “The Ottoman Dynastic Myth”, *Turcica: Revue D'Études Turques* 19 (1987), s. 7-27.

18 Cornell Fleischer, “The Lawgiver as messiah: The making of the imperial image in the reign of Süleyman,” Gilles Veinstein ed., *Soliman le magnifique et son temp* (Paris: La Documentation Française, 1992).

19 Pınar Emiralioğlu, “Relocating the Center of the Universe: China and the Ottoman Imperial Project in the Sixteenth Century”, *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, XXXIX (2012), s. 161-187.

önem arz etmektedir. Piterberg, Oğuzlarla bağlantı kuran efsaneyi de kapsayan Osmanlılar'ın kökenine dair efsanelerle Osmanlı Devleti'nin teşekkülüne dair efsaneleri, ki bunlar Osmanlı'nın kuruluşunu sadece hanedan açısından değil, aynı zamanda “kolektif bir bütün” olarak ele alırlar, birbirinden ayırır.²⁰ Piterberg Osmanlı Devleti'nin teşekkülüyle ilgili efsanenin belki de Osmanlı'ya bağlı askerlerin 1354 yılında Çanakkale Boğazı yoluyla Anadolu'dan Avrupa'ya geçmesine kadar uzanmakta olduğunu iddia etmektedir. Kısacası, tekrar doğuya geçmeye çalışarak II. Osman, birçoklarının hanedandan ziyade bir sosyal grup olarak Osmanlılar için uygun gördükleri yönü tersine çevirmeye çalışmıştır.

Piterberg'in görüşleri Osmanlı tarihçileri tarafından yeterince destek görmemiştir. Gottfried Hagen, örneğin, bu efsanenin 1620'li yıllarda meydana gelen olayları desteklediği fikrine kuşkuyla yaklaşmaktadır. O, daha ziyade, on beşinci yüzyılın ilk dönemlerinde Türkçe yazılmış kroniklerde bulunan Osmanlı Devleti'nin teşekkülüne dair alternatif bir efsane olduğunu öne sürmektedir – örneğin, Osman Bey'in dedesi Süleyman Şah'ın Fırat'ı geçerek Anadolu'ya girişini resmeden ve zikri yukarıda geçen Aşıkpaşazade'ye ait olan eserde geçen efsane.²¹ Diğer bir deyişle, Hagen, Piterberg'in önerdiğiyle alakası olmamakla beraber, efsanevi bir hikayenin Osmanlı grup dayanışmasının oluşumunu açıklayabileceği kanaatinde. Aşağıda Hagen'in tavsiyesini göz önüne alacağım, fakat İdris-i Bitlisi'nin eserine dönmek ve eserin bu minvaldeki önemini tartışmak istiyorum.

Yukarıda ifade edildiği gibi, İdris-i Bitlisi'nin eseri var olan gelenekte köklü bir değişimi ifade etmektedir. Bu eserde, Bitlisi Türkistani kökenin ve Osmanlı projesinin tabiatının Osman Bey'in iktidarının sonunda değiştiğine inanmaktadır. Anlatıldığına göre, Osman Bey Türkistan'a özgü yağmacılık metotlarından vazgeçmiş ve tedricen Türkistanlı akrabalarının rolünü, Hristiyan tebaanın katılımı, işbirliği ve emniyetine dayanan yeni bir grup kimliği lehine olmak üzere, azaltma yoluna gitmiştir. Orhan Bey döneminde, bu yeni grup Avrupa'nın içlerine doğru olmak üzere batıya yönelmişler ve tam anlamıyla bir Roma devletine dönüşmüşlerdir; yani, Roma'nın Rumeli topraklarını yöneten Müslüman Sezarlar konumuna gelmişlerdir.

20 Gabriel Piterberg, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*, (Berkley, Los Angeles, London, University of California Press, 2003), s.199.

21 Gottfried Hagen, “Review of Piterberg, Gabriel, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*”, H-Turk, H-Net Reviews. April 2006.

Tabii ki, Osmanlılar'ın Romalı karakteri oldukça karmaşık bir durumdur ve İdris'ten önceki ve sonraki Osmanlı yazarları bunun karmaşık tarihiyle uğraşmışlardır. Kendi argümanımdaki önemli noktaları detaylı bir şekilde açıkladıktan sonra İdris'in bu nevi tartışmalardaki önemini analiz etmek istiyorum. Bu noktada, yukarıdaki girişin Bitlisi'nin eserinin yeni oluşan Osmanlı Devleti'ndeki en önemli ideolojik yaklaşımlarla yakından alakalı olduğu için, şu ana kadar olan ilgiden çok daha fazlasını hak ettiği noktasında modern araştırmacıları ikna edeceğimi umuyorum. *Heşt Bihîşt* ile ilgili gelecekte yapılacak çalışmalar bu döneme daha fazla ışık tutacaktır. Şu anki makale söz konusu metinle ilgili olarak, kısa olmasına rağmen, açıklayıcı bir deneme mahiyetindedir.

Bitlisi, Osmanlı Hanedanı'nın yükseliş hikayesine nasıl başlamaktadır? Tahmin edileceği üzere, devlete adını veren Osman Gazi'yle ilgili bölüme, kendisini himaye eden sultanın aile kökenine dair detaylarla başlamıştır. İlk bölüm onun dönemindeki diğer kroniklerdeki pasajlara benzemesine rağmen, önemli bazı açılardan onlardan ayrılmaktadır. Şöyle ki:

Bu kraliyet bahçesinin yaratılış çeşmesi, hilafeti özünde taşıyan ağaçların can suyu ve bu soylu topluluğun ve uslu ailenin iktidarının çiçek bahçelerinin tazeliği, semavi nehirlerin kaynağından ve İbrahim oğlu İshak'ın saf ve içerisinden peygamberler çıkaran ailesinin kevservari bir havuza akan sularından gelmektedir. Fırat'ın kendisinden neşet ettiği memba ve bu halifelik akıntısının neşet ettiği semavi sular ise hayat bahşeden İshak'ın oğlu Esav'dır ki o bütün kralların ve kahramanların efendisidir ve de Türkistan'ın han ve hakanlarının, Doğu'nun krallarının ve Turan'daki krallıkların kurucusudur.²²

Şüphesiz ki bu, önemli imalarla dolu oldukça yoğun bir pasajdır. Yazarın en temel amacı ise Osmanlı Hanedanlığını İbrani peygamberler (Esav, İshak ve İbrahim) silsilesine bağlamaktır. Dahası, Bitlisi bu silsileyi Osmanlılar'ı farklı şekilde "Türkistan," "Turan" ve "Doğu" olarak adlandırılan Orta Asya'nın saltanat sahibi bütün hanedanlıklarıyla bağlamak için kullanmaktadır. Üçüncü olarak, o, hanedanlığın kökenini açıklamak için yaygın olarak kullanılan ağaç metaforuna başvurmuştur. Yazar bunu yaparken diğer çağdaşlarına benzemektedir. Fakat, bu metaforu kullanma şekli ise manidardır. Osmanlıların kutsal kitaptaki varsayılan apostolik atalarıyla olan bağına korumakla birlikte, Bitlisi ağaçla ilgili metaforu Aden ya da cennet olarak bilinen bahçeyle bir araya getirmiştir. Bu bahçeye hayat

22 İdris Bitlisi, *Heşt Bihîşt*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, İstanbul, MS. 3209, vr. 21b, biraz kısaltılmıştır.

veren sular ise tamamıyla semavi göller ve nehirlerdir: Fırat (Aden bahçesinden çıkan), Kevser (bütün nehirlerin kaynağı olan cennetteki havuz) ve “ebedi yaşam bahşeden su” (*ab-ı hayat*).

Osmanlılar ile Esav arasında bağ kurmak garip karşılanabilir. On beş ve on altıncı yüzyıldaki soy bilimcileri çoğunlukla Osman'ın soyunu Nuh'un oğlu Yafes'e dayandırmışlardır.²³ Barbara Flemming'in gösterdiği üzere, Esav'a dayandırılan şecere İstanbul'un alınmasından sonra anlamlı hale gelmiştir çünkü bir hadis Esav'ın çocuklarının bu şehri alacağını öngörmüştür. Dahası, Esav'a dayandırılan şecere Osmanlıları İbrani yapmakta ve Araplarla bağını kurmaktadır.²⁴ Muhtemelen, Bitlisi bunların hepsinin farkındadır; ama yine de, yukarıda bahsedildiği üzere, ana kaynağı Ruhi'den mülhem bu silsile kendisi için bir model oluşturmuştur. Hem Bitlisi hem Ruhi İslami egemenlik meselelerinden etkilenmişlerdir. Erken dönem İslam tarihinde, Tanrı'nın krallar ve peygamberler olmak üzere iki grup insanı toplumlar arasında lider olarak atayacağı teorisi öne sürülmüştür.²⁵ On altıncı yüzyılın ilk yıllarında, tarihçiler ve hukukçular bu teoriye yeniden yönelmişler ve Hindistan'da (Babürlü) ve Orta Asya'da (Şeybaniler) ortaya çıkan yeni hanedanları meşrulaştırmak için bu teoriyi değişik şekillerde yorumlamışlardır.²⁶

23 Her iki şecere de II. Beyazıt zamanında popülerdi. Açıkçası, Bitlisi Ruhi'yi yakından takip etmektedir. Ruhi, 371). Neşri, *Nescri Chronik*, ed. F. Taeschner, (Leipzig, 1951), I: s. 3. Farsça metin genel olarak Yafes'in Türklerin atası olduğunu (s. 19) ve Oğuz Han'ın babası Kara Han'ın Esav ile aynı kişi olduğunu belirterek Esav'ın Anadolu'daki Türklerin atası olduğunu iddia etmektedir. Fakat o aynı zamanda İbrahim zamanında Oğuz Han'ın monoteizmi benimsediğini ifade etmektedir (I: s. 5). Ahmedi ise bu şecereden bahsetmemektedir. Bkz. Ahmedi, *History of the Kings of the Ottoman Lineage and their Holy Raids Against the Infidels*, ed. ve ter. Kemal Silay, (Cambridge, Mass., 2004), s. 27-28 (ana metin), s. 2-3 (tercüme). Oruç Bey, Aşıkpaşazade ve *Anonim Kronik* sahibi sadece Yafes'e referans vermektedir. Bkz. Uruç, *Tevarih-i Al-i Osman*, ed. F. Babinger (Hanover, 1925), s. 4; Aşıkpaşazade, *Die Altosmanische Chronik des 'Ashikpashazade*, ed. F. Giese (Leipzig, 1928), s. 5; ve *Anonim Osmanlı Kroniği*, ed. Necdet Öztürk, (İstanbul, 2000), s. 8. Kemalpaşazade Kay Han'ın genellikle Esav olarak bilindiğini, fakat diğer bir şecereye göre onun Yafes'in soyundan geldiğini belirterek köken meselesini bir cümlede özetlemektedir; Kemalpaşazade, *Tevarih-i Al-i Osman, I. Defter*, ed. Şerafettin Turan, (Ankara, 1991), s. 39. O, Reşidüddin'in *Cami'ü't-Tevarih* isimli eserine başvurarak 196 ile 204. sayfalar arasında Oğuz Han ile ilgili daha fazla malumat vermektedir.

24 Barbara Flemming, “Political genealogies in the sixteenth century”, *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies*, VII/VIII (1988), s. 136-137.

25 Bkz. Patricia Crone, *God's Rule—Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, (Columbia University Press, 2005).

26 Osmanlılar için benzer şeyler, bir krallığın ve dinin ikiz kardeş olduğunu belirten Ruhi (368) ve krallığın ve peygamberliğin bir yüzük üzerindeki iki değerli taş olduğunu söyleyen Neşri tarafından iddia edilmektedir; Neşri, *Chronik*, I, s. 2.

Ruhî'de dahil olmak üzere, çağdaşı olan diğer tarihçilerin aksine, Bitlisi bu meşrulaştırma meselesine kendisine has bir şekilde değinmektedir. Tanrı'nın elçiliği ve halifeliğinin İbrahim'in ailesine verildiğini ve dolayısıyla, Osmanlı saltanatı ve yönetiminin kesinlikle ebediyete kadar süreceğini iddia etmek için Kuran'a referans vermektedir. En azından görünüşteki anlamı budur. Ama bu iddiayı desteklemek üzere, Bitlisi kutsal metninin onun amacına hizmet etmesi için iki farklı ayeti birleştirip ve kelimelerin anlamlarını önemli bir şekilde değiştirerek Kuran'ı tahrif etmiştir. Söz konusu ayetler 45:16 ve 4:54'dür. İlki Casiye Suresi'nin bir ayetidir: "Andolsun ki, biz vaktiyle İsrail oğullarına kitap, hüküm ve peygamberlik vermiştik. Kendilerini temiz rızıklardan rızıklandırmıştık ve diğer bütün insanlara karşı üstün kılmıştık."²⁷ Bu ayet kesinlikle İsrailoğulları'na dair bir referanstır ve de Tanrı tarafından seçilmiş bir topluluk olarak onların statüsü Kitab-ı Mukaddes'e ait bir gerçektir, ki bu durum Kuran tarafından da daha sonra onların gözden düşmelerinin anlatılmasıyla düzeltilerek de olsa, tescillenmiştir. Bu ayet yazar için kısmen faydalıdır, fakat aynı zamanda oldukça problemlidir. "İsrailoğullarına" tabiri Yahudi toplumuyla özdeş kabul edilen Yakub'un soyundan gelenleri işaret etmektedir. Bu bölümde Bitlisi Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Yahudi nüfustan bahsetmek istememektedir. Dolayısıyla, yazar, aceleci bir şekilde, bu ayete Nisa Suresi'nden başka bir ayet eklemiştir: "Biz İbrahim ailesine kitap ve hikmet verdik, ayrıca büyük bir saltanat da nasip ettik." Bu ayet, Yahudiler'e doğrudan referansı ortadan kaldırmıştır, fakat birinci ayetin gerisinde kalmıştır, çünkü yazar kalıcı olarak verilecek hikmetin Osmanlılar için politik anlamda çok fazla bir anlamı olmadığını farkındadır. Dolayısıyla, daha açık bir yüreklilikle, yukarıdaki iki ayetin karışımından uydurma bir rivayet ortaya çıkarmıştır: "Şüphesiz ki biz İbrahim ailesine kitap, yöneticilik (*hukm*) ve peygamberlik verdik; ayrıca, büyük bir saltanat da bahsettik."²⁸

Yeni üretilen bu Kurani ibare bir çok açıdan yazara hizmet etmektedir. Öncelikle, bu durum onun şu iddiasını desteklemektedir: Osmanlıların soyu İbrahim'in oğlu Esav'a dayanmaktadır ve onların saltanatı sonsuza kadar devam edecektir. İkinci olarak, açıkça ifade edilmese bile, bu durum, Hindistan'da ve Orta Asya'da da daha sonra olacağı üzere, İslami hükümlerle söylemiyle Osmanlı yönetiminin meşrulaştırılmasına yardımcı olmaktadır. Üçüncü olarak, bu da aynı şekilde açıkça ifade edilmemiştir, Osmanlı saltanatının peygamberlikle ve halifelikle yan yana getirilmesi Osmanlı'nın yükselen rakibi olan ve de yazarın

27 Bu ve diğer ayetin tercümesi Muhammad Pickthal'den alınmıştır. Kısmen değişiklik yapılmıştır.

28 İdris, vr. 21b.

onların zulmünden kaçmak için vatanını terk ettiği Safeviler'in benzer iddialarına karşıt görüş olarak kullanılmaktadır. Dördüncü olarak, Bitlisi sadece basitçe Osmanlılar'ı Araplar'a bağlayarak değil, bilakis onları İbrahimi gelenek içerisinde başkalarıyla eşleştirerek, Osmanlılar'dan yeni bir "seçilmiş topluluk" meydana getirmeye çalışmaktadır. Eğer Yahudiler Yakub'un soyundan ve Araplar İsmail'in soyundan geldiler ise, Esav'ın farz edilen soyu da (ki o ana kadar kimse tarafından sahiplenilmemiştir) Osmanlı "Türk"lerine ilahi iltimasa sahip seçilmişler grubunda bir yer sunmaktadır.

Bu son nokta Bitlisi tarafından açık bir şekilde iddia edilmektedir. Bitlisi İsmaili kökenin ilahi vahyi tamamlayan ve nihayete erdiren Hz. Muhammed'i ortaya çıkarmakla peygamberlik kurumunu mükemmelleştirdiğini yazar. İsrailoğulları ile ilgili iddia ise biraz daha karmaşıktır ve biraz ayıklamayı gerektirmektedir. Bitlisi Kuran'ın İsrail (Yakup)'e hem peygamberlik hem de dünyevi saltanat vadedmesini kabul etmekle birlikte krallık şerefini bir nesil geriye giderek İshak'a bahş etmektedir. Çünkü bu durumda, beceriksiz de olsa bir yeniden yönlendirme ile "Turan ülkesinin, özellikle de Türkistan'ın bir çok krallar ve hakanlarının atası" olarak addettiği Esav'a referans vermek daha kolay olacaktır.²⁹ İşte yazarın kendi zamanında yaygın olan Osmanlı'nın kökeniyle ilgili şecerelerin en alakalı kısımlarını birleştirdiği nokta burasıdır. Bitlisi şöyle yazmaktadır: "Bazı tarihçilere göre, Oğuz'un kökeni kendisinden iki nesil önce Türkçe ismi Kay Han olan İshak'ın oğlu Esav'a uzanmaktadır."³⁰ Kay Han ve Oğuz on beşinci yüzyılda bazı Türkmen hanedanlarının şecerelerini dayandırdıkları efsanevi şahıslardır. Burada Bitlisi, Kay Han'ı Esav'la bir kabul eden bu şecereleri desteklemektedir.

Yazar daha sonra İshak'ın hayatını ve onun oğulları Yakup ve Esav'ın doğum hikayelerini anlatmaya başlar. Bu hikaye, temel olarak, Kurani kıssaları ve İncil'in Tekvin babını anımsatan Ruhi'nin eserinin yeniden anlatılmasıdır.³¹ Hikayenin temel kurgusu kabaca şu şekildedir: İshak'ın ismi zikr edilmeyen karısı karnında ikiz bebekler taşımaktadır. İlk doğan Esav'ı, onun topuğunu tutar halde Yakup takip eder. Buraya kadar hikaye Kitab-ı Mukaddes'deki modeli takip etmektedir. Fakat, yazar İshak'ın, Esav'ın fiziksel güç ve cesarete daha üstün ve dünyada da daha yüksek bir dereceye ve önceliğe sahip olacağını fark etmiş olduğunu vurgulamak istemiştir. Bunu telafi etmek için ise Yakub'a

29 İdris, vr. 21b.

30 İdris, vr. 21b.

31 Ruhi, s. 371-375.

peygamberlik ve güzel bir oğul (Yusuf) sözü verilmiştir.³² Böylece, Bitlisi'ye göre Esav'ın çocuklarına politik güç ve şöhret bahş edilirken, Yakub'un çocuklarının payına sadece endişe ve gözyaşı düşmüştür. Kısacası, yazar dünyevi iktidara karşılık Tanrı insanlarının zorlu yaşamını İsrailoğulları'na bırakmaktan memnuniyet duyar.

Bunu, Kitab-ı Mukaddes'deki düzene gayet bağlı bir şekilde, İshak'ın halefini seçme hikayesi takip eder. Esav avlanmak ve babası için yemek hazırlamakla görevlendirilmiştir. Fakat, Yakup koyun etinden bir yemek hazırlamış ve babasının kutsamasına nail olmuştur.³³ Bu bölüm, yazara İshak'ın oğullarının kaderini tekrar etmek için bir fırsat daha vermiştir. Yani, avcı Esav aslan gibi bir kral olmaya layık olduğunu bizzat ispatlamış ve İshak'tan dünyevi güç ve saltanat sahibi olma sözü almıştır.³⁴

Hikayede ilginç bir müdahale vardır. Bitlisi, Esav'ın Yakub'dan bu hainliğin öcünü alacağına dair yemin ettiğini belirtir. Dolayısıyla İshak'ın ölümünü takiben, Esav ailesini, çocuklarını ve yakınlarını Yakub'un ailesinden ayırıp Arabistan'a gönderir. Orada, Esav Yakub'u hedef almaya başlar. Esav kardeşinin yaşadığı Kenan'ın bütün yollarını öğrenip ticaret kervanlarını yağmalamaya ve sonra da yöre ahalisine saldırmaya başlar.³⁵ Bu İdris-i Bitlisi için önemli bir anlatım stratejisidir. Bu bölüme vurgu yaparak, yağma ve eşkıyalığın (*kat'-i tarik*) Esav'ın çocukları olan Türkler ve Tatarlar'ın özüne işlediğini belirtir. Biraz sonra yazarın Osmanlı Tarihi'nin bu yönünü ileride nasıl ele aldığını göreceğiz.

Bu bölüm her hâlükârda Kitab-ı Mukaddes'deki aslıyla uyum halinde sona erer. Esav ve Yakub en sonunda barışıp kardeşlik sevgisiyle yeniden bir araya gelirler. Fakat, yazarımız Esav'ı Türkistan'a bağlayan son bir bölüm ekleme ihtiyacı duymuştur. Bunu da sosyolojik bir açıklamayla başarmıştır: Bitlisi'ye göre Esav, Yakub'la antlaşmalarından sonra Yakub'un çocuklarının sürülerine kendisininin de katılımına binaen Kenan ilindeki kaynakların yetersiz kalmasından dolayı Türkistan'a göç etmek zorunda kalmıştır.³⁶ Bitlisi olayı Esav'ın ağzından şu şekilde aktarır: "Geniş bir coğrafya olan, yaşaması kolay ve de hayvanlarımız için geniş otlaklar barındıran Türkistan ve diğer kuzey ülkelerine gitmenin vakti

32 İdris, vr. 22a.

33 İdris, vr. 22b.

34 İdris, vr.23a.

35 İdris, vr. 23a.

36 İdris, vr. 24a.

gelmiştir bizim için.”³⁷ Yazara göre, Esav’ın Türkistan diyarına göçü gerçekleşmiş ve de zaman içerisinde onun soyundan gelenler bölgenin hükümrانlığını ele geçirerek bu topraklara yayılmışlardır.³⁸

Ancak yukarıda ifade edildiği gibi, Bitlisi, anlattığı hikayenin genelde Türkler’in, özelde ise Osmanlı Hanedanı’nın köklerini tufan sonrası dönemde Nuh’un evlatlarına bağlayan şecere ile çatıştığının farkındadır. Bitlisi kısaca şunu itiraf etmektedir: “bazı tarihçilere göre, Kayhan Nuh’un oğlu Yafes’in,... ki Nuh bu oğlunu kuzey ve doğudaki topraklara göndermiştir, soyundandır. Türkistan ve Roma’da yaşayan herkes Yafet’in soyundan gelmektedir. Bu anlatım daha popülerdir.”³⁹ Bitlisi’yi onaltıncı yüzyılın başlarındaki diğer tarihçilerden ayıran şey ise Osmanlı’nın atalarıyla ilgili gelişigüzel yapılan anlatımların arasına Kuran’a ve Kitab-ı Mukaddes’e dayanan tartışmaları eklemesidir. Çünkü Bitlisi sadece efendisinin ailesine bir kadimlik atf etmek istememektedir. O, daha sonra sunacağı ve imparatorluk projesinin oluşumuyla ilgili olan ikinci efsane ile karşılaştırılabilecek bir köken efsanesi yaratmaya ihtiyaç duymaktadır. Bunu birazdan tahlil edeceğiz.

Bitlisi bu iki efsane arasında nasıl geçiş yapmaktadır? O, hanedanlığın kurucusu Osman Gazi’nin öyküsünü anlatarak hikayeye başlamaktadır. Şunu iddia etmekte bir beis görmemektedir: “Osman Bey’in ailesinin ve yakınlarının menşei ve asıl memleketi Turan ve Türkistan ülkeleridir. Onların aile şeceresi Oğuz Han ve Kay Han’dan gelmektedir.”⁴⁰ Peki Osman Bey nasıl Anadolu’ya ulaşmıştır? Bazı Osmanlı tarihçilerinin çizgisine karşı, Bitlisi Ruhi’yi takip ederek, Osman’ın atalarının Moğollar’dan kaçan mülteciler olarak Anadolu’ya sığınmadıklarını, aslında Sultan Gazneli Mahmut zamanında, Selçuklularla birlikte batıya göçtüklerini belirtir. Moğollar, yine de, Kay Han’ın ailesini Azerbaycan, Ahlat ve Ermenistan bölgelerinden daha da batıya göç etmeye zorladıklarından önemli bir rol ifa etmişlerdir.⁴¹

37 İdris, vr. 24a.

38 İdris, vr. 24b.

39 İdris, vr. 24b. Yukarıdaki diğer Osmanlı tarihçilerine yaptığımız referansa bkz.

40 İdris, vr. 24b.

41 Ruhi, s. 375; İdris, vr. 24b-25a. Bu anlatım Neşri, *Chronik*, I, s.19 ile uyum halindedir. Aşıkpaşazade’nin pozisyonu ise bu anlatıma oldukça yakındır çünkü o Türkler’in Farslılar tarafından Araplarla savaşmak üzere istihdam edildiğini, daha sonra Batı’ya göçtüklerini, en nihayetinde de Anadolu’ya geldiklerini, ki “akrabalar”ı Selçuklular da buraya yerleşmişlerdir, söylemektedir. Ahmedî bu konudan bahsetmemektedir, fakat Oruç Bey ve anonim kronik sahibi Osmanlı’nın

İdris'in anlatımı, ileride değineceğimiz ve konumuzla çok alakalı bazı ilginç ekleme ve çıkarmalar içermesine rağmen, çoğu Osmanlı tarihçisiyle uyum halinde bir olay örgüsüyle devam etmektedir. Elindeki materyalin çoğu için “rahmetli Mevlana İlyas'a” ve Osmanlı tarihi hakkında bir çok şey bilen yaşlı bir şeyhe, ki o Orhan Gazi'nin rikabdarından, ki o da sultandan işitmiştir, referans vermektedir.⁴² Temel olarak, biz Osman'ın dedesi Süleyman Şah'ın dört oğlu olduğunu öğreniyoruz. Onlardan birisi olan Ertuğrul Gazi, Cengiz Han'ın yol açtığı karışıklıklardan (*gavga-i fitne ve âşûb*) sakınmak için Anadolu Selçuklularının diyarına göç etmiş, Moğollar'a ve Bizans'a karşı Selçuklu Sultanı Alâeddin'e hizmet etmiş ve sonunda bir toprak parçasıyla ödüllendirilmiş, ki hem o hem de oğlu Osman bu toprak parçasını bağımsız bir devlet haline getirmişlerdir.⁴³

Metin bu konuda diğer çağdaş kroniklerle uyum halinde olmasına rağmen, gene de Osman'ın saltanatıyla ilgili diğerlerinde bulunmayan bazı ilgi çekici özellikler içermektedir. Bunlardan birisi, Anadolu'daki ilk Osmanlılar'ın (proto-Ottomans)⁴⁴ ikamet yerlerinin sık sık Türkistan ile kıyaslanmasıdır. Örneğin, Karaca Dağ savaşıdan sonra Anadolu Selçuklu Sultanı'nın Ankara civarında bir yeri burada yaşamak üzere Ertuğrul'a bağışladığı bize anlatılmaktadır çünkü “bu dağ ve çevresi Türkistan ahalisinin yaz ve kış göçleri için o bölgelerin en uygun olan yeridir.” Diğer bir deyişle, Ankara'nın düzlükleri Ertuğrul ve takipçilerine Orta Asya'daki anavatanlarını çağrıştıran bir yaşama alanı sunmaktadır.⁴⁵

Bitlisi Ertuğrul'un seçkin takipçileri arasındaki iç dinamikleri anlatırken, Osmanlılar'ın Orta Asya ile bağlantısı gene vurgulanmaktadır. Örneğin, Ertuğrul'un ölümünden sonra ve yaklaşan Moğol tehlikesine karşılık olmak üzere, Ertuğrul'un oğlu Osman'ın askeri liderler tarafından yapılan bir seçimle onun makamına yükseltildiği bize aktarılmaktadır. Ruhi bu süreci, Osman'ın, Oğuz “hukuk geleneği”ne (*töre*) göre yapılan geniş bir toplantı ve tartışma olarak tarif

atalarını Belh'deki Mevlana Celeddin Rumi'ye ve Horasan'daki Ebu Müslim'e bağlamaktadırlar ve Moğollar'dan kaçan mülteciler olarak Anadolu'ya sığındıklarını belirtmektedirler. Bkz. Uruç, *Tevarih*, s. 4-6 ve *Anonym*, s. 8-9. Kemalpaşazade (*Tevarih*, I, s. 39-40) Anonim Kronik sahibi ile aynı düşünmektedir.

42 İdris, vr. 25b-26a.

43 İdris, vr. 25b-28a.

44 Bu terimi Rudi P. Lindner'den ödünç alıyorum. *Exploration in Ottoman Prehistory* (Ann Arbor: Michigan University Press, 2007).

45 İdris, vr. 26a. Ruhi'de dahil olmak üzere diğer çağdaş kronikler böyle bir benzerlik bulunduğunu iddia etmemektedir.

ettiği bir “*kurultay*” da seçimini içeren bir bölümde anlatmaktadır.⁴⁶ Fakat Bitlisi bu eylemi açık bir şekilde Türkistan ile ilintilendirmek için çok uğraşmıştır: “Bütün Oğuz kabileleri ve aşiretleri (*kaba'il ve 'aş'ir*), Kay Han ailesinin (*kabile-i Kay Hani*) askeri grupları ve savaşçıları (*oymakat ve dilaveran*) ile beraber, Türkistanlı aileler arasında nesep ve soya bakıldığında han olmaya layık olan tek kişinin ... Osman Beğ Gazi olduğunda hemfikir olmuşlardır.”⁴⁷ Dolayısıyla Bitlisi, Ertuğrul'un takipçileri olan Oğuz Türkleri'ni, pederşahi aristokrat aileler, özellikle de Kay Hanlılar tarafından yönetilen büyük bir göçmen grubu olarak temsil etmiştir. Bu elit aile içerisinde, karar mercileri Türkistani aileler arasında en önemli oylara sahip olan askeri komutanlardır. Bitlisi, seçimin yapıldığı sürecin “Oğuz Hanlılar'ın prensip ve kanunlarına...ve Türkistan'ın geleneklerine (*ka'ide ve kanun-i Oğuz Hani ve ayin-i Türkistani*)” dayalı olduğunu belirtir.⁴⁸

Bitlisi'nin erken dönem Osmanlı tarihinin Orta Asya ile bağıını kurarken baş vurduğu üçüncü yol ise, Anadolu'da meydana gelen olayların İlhanlı hakiyiyeti ile eş zamanlı kılınmasıdır. O, Osman'ın atalarının Moğollar'ın vahşet ve zulmünden kaçmak için Anadolu'ya geçerken, Osman'ın saltanatının umulmadık bir şekilde adaletin ve dindarlığın yaşandığı bir döneme rast geldiğini belirtmektedir. Ne de olsa Osman'ın saltanat dönemi, İlhanlı sultanı Gazan Han'ın İslam'ı seçtiği ve onun varisleri Sultan Muhammed Hüdabende (Olcaytu) ve Ebu Said Han'ın devleti adaletle yönettikleri ve ulemayı himaye ederek ve Tebriz ve Sultaniye'de (ki buralar Bitlisi'nin Osmanlı sarayına gelmeden yaşadığı yerlerdir) görkemli camiler ve okullar inşa ettirerek İslam'a kurumsal destek verdikleri dönemdir.⁴⁹ Bu ilinti Bitlisi için önemlidir çünkü sadece Osman'ın ilerideki kutlu saltanatına işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda toy olan sultanı, batıya doğru

46 Ruhi, s. 377.

47 İdris, vr. 39a.

48 İdris, vr. 39b. Neşri bu süreci çok muhtasar bir şekilde anlatmaktadır ve sadece Ertuğrul'un yerine geçmek için başka adayların da bulunduğunu fakat ailesinin (kendi kabilesinin) Osman'ı desteklediğini ifade etmektedir. Neşri, *Chronik*, I, s. 25; Ahmedî, *History*, s. 29 (ana metin), s. 4 (tercüme); ve ne Aşıkpaşazade, *Chronik*, 8 ne de anonim kronik sahibi bu seçimden bahsetmiştir, bkz. *Anonym*, s. 11. Uruç (*Tevarih*, s. 6) diğer iki oğlu öldükten sonra, Ertuğrul'un temel olarak Osman'ı veliyaht yaptığını söylemektedir. Elitler tarafından konsey yoluyla seçim yapılması fikri Reşidüddin de yankı bulmaktadır:

بعد از آن قورقوت در میان آمد و با تومان خان گفت که چون پدر تو نماند کنکاش کرده نیابت پادشاهی،
چون تو هنوز خرد بودی به کولارکی

(جامع التواریخ، تاریخ اغوز، متن، ص: ۷۱) خان دادیم تا وقتی که تو بزرگ گردی

49 İdris, vr. 41b-42a.

genişlerken doğudan gelecek bir Moğol işgaline karşı endişelenme ihtiyacından kurtarır.

Heşt Bihîşt'in Osman Gazi ile ilgili bölümünün en önemli özelliği ise, yazarın Osmanlı hanedanı'nın kurucusunun saltanatında bir dönüşüm anı tesbit etmesidir. İşte bu an, devletin Orta Asya'dan gelen "gelenekleri"nden yönetimde bir yenilik adına vazgeçildiği andır. Bitlisi'nin bu dönüşümü ele almadaki inceliği çok önemlidir. O, hanedanın Türkistani veya Oğuz Han'a uzanan kökenlerini inkar etmemektedir; yönetim şeklinin doğasındaki bir değişimi tesbit etmektedir.

Bitlisi'nin anlatısında bu dönüşüm anı Karacahisar ve Eskişehir'in Osman tarafından fethedilmesinden sonra gerçekleşir. Bu zaferleri takiben, Bitlisi, bir çok fakir ve başsız fakat tecrübeli gazi ve mücahitin (*gaziyan ve mucahidan-i kadim*) ve uygun bir yapıdan ve istihdamdan yoksun, Anadolu'da başıboş dolaşan Anadolu Selçukluları'nın önde gelen askeri ailelerinin (*kaba'il ve 'aşâ'ir-i sipah-i selacika*) gelip Osman'ın askeri erkânı arasında yerlerini aldıklarını anlatmaktadır.⁵⁰ Bu yeni kitlesel akım Osman'ı tereddütte bırakmıştır çünkü o bu insanlara maddi kaynaklar ayırması gerektiğinin farkındadır. Osman'ın yakınlarıyla beraber bir toplantı yaptığı ve iki seçeneğin söz konusu olduğu bize aktarılmaktadır. "Erkekliğin başlangıcı"nda (*unfuvan-i ruculiyat*) ve "Türkistani bir yapıya" (*fitrat-i Türkistani*) sahip birisi olarak tarif edilen kardeşi Gündüz Alp tarafından sunulan ilk seçenek, sultanın adamlarını çevre bölgelerde bir yağma seferine çıkarması idi.⁵¹ Dolayısıyla, Gündüz Alp, Osman'ın şimdiden geride bıraktığı bir aşamayı temsil etmektedir: tecrübesizce bir acelecilik ve Orta Asya'nın şiddet ve basiretsizliği. Bu görüşe karşılık, Kay Hanlı ailesinin büyükleri, Osman'ın, ordusunu yağma ile değil, ki bu çok önemlidir, hem "inanın" hem de "inanmayan" (*mü'min ve kafir*) çiftçilere iyi bakarak tedarik etmesini tavsiye etmiştir.⁵² Osman ikinci tavsiyeyi dinlemiş ve adaletini öylesine yaymıştır ki ziraat gelişmiş, gelirler artmış, Müslümanlar ve gayr-ı Müslimler rahatça birbirleriyle kaynaşmışlar ve Hristiyan kadınlar rahatsız edilmeden sokaklarda gezinebilmişlerdir. Piyasa genişlemeye başlamış ve refah artmaya devam etmiştir.⁵³ Dolayısıyla, Osmanlı yönetimi altındaki gayr-i

50 İdris, vr. 47b.

51 İdris, vr. 48a.

52 İdris, vr. 48a.

53 İdris, vr. 48b-49a. Neşri'de bu bölüm daha kısadır ve o yağma eğilimini Türkistani yasaya atfetmemektedir; *Chronik*, I, s. 27. Ne Ahmedi, *History*, s. 29 (ana metin), s. 4 (tercüme)'de, ne Uruç (s. 7-14), ne de *Anonim*'de (s. 10-17), bu konuyla ilgili bir bölüm bulunmaktadır. Kemalpaşazade, *Tevarih*, I, s. 107, aynı şekilde, Osman Bey ve Gündüz Alp arasında geçen sözde tartışmadan

Müslimlerin korunması “pragmatizmle” alakalı değil, bilakis politik ve ideolojik bir duruşun sonucudur. Bu duruş savaşçı ve yağmacı gruplarla özdeşleşen tarih sahnesinden bilinçli bir şekilde uzaklaşıp adalet, iç barış ve istikrarla özdeşleşen bir aşamaya geçişi temsil eder. Burada biz siyasi bir girişimin birbirine muhalif ve birbiriyle çatışan iki farklı görüşüyle karşılaşırız: birisi medeniyet ve ziraat (*‘imaret va zira‘at*) ile özdeşleşmişken diğeri yağmayı (*taht averden*) tercih etmektedir.⁵⁴ Bu süreçte, ilk aşama coğrafi olarak Türkistan ve doğudaki başka yerler ile ilişkilendirilir ki göreceğimiz üzere, gene oradan patlama tehdidi yapacaktır.

Ama anlatının bu noktasında, ki Osman'ın saltanatının sonu ve Orhan'ın kinin başlarıdır, Osmanlılar batıya doğru hareket etmeye başlar. Bu genişleme Orhan Bey'in oğlu Süleyman Bey'in liderliğinde Çanakkale Boğazı'nın geçilmesi ve Rumeli'ye girilmesini içeren çarpıcı hadiselerle sonuçlanır. Bitlisi'nin anlatımı burada kahramanlık maceraları ve savaşlarla nihayete erer ve yazarımız, Rumeli'ye geçişin sembolik önemini vurgulamak için çok çaba sarf eder. Özellikle, Süleyman Bey'i Süleyman Peygamber ile kıyaslamakta, kırk sayısının (ki şehzade ile Rumeli'ye geçen kişilerin sayısı olduğu sanılır) mistik önemine işaret etmekte ve boğazı geçerken askerlerin Nuh'a dua ettiklerini iddia etmektedir.⁵⁵ Bir dizi parlak zaferden sonra, Süleyman Bey'in savaş meydanında ölmesi ve askerlerinin Hristiyan güçleri arasında savunmasız kalmasıyla beraber, Osmanlılar bir felakete düşer olurlar. Fakat, doğüstü bir varlık, ki o da Süleyman'ın ruhudur, gazileri ve melekler ordusunu zafere ulaştırır.⁵⁶ Diğer bütün kronikler bu noktada Bitlisi ile hemfikir ise de Rumeli'ye geçişi en fazla efsaneleştiren Bitlisi'nin anlatımıdır.

bahsetmemekte ve sadece şehir çarşısında barış ve güvenliğin hüküm sürdüğünü ifade etmektedir. Aşıkpaşazade, *Chronik*, s. 20-21, sadece huzur içerisindeki çarşılardan bahsetmekte fakat bu hikayeye yer vermemektedir. Burada geçen fikrin emsaline Moğol döneminde de rastlanır. “İranlı” ya da “Tazik” köylülerle ilgili Gazan Han'a atfedilen benzer bir nutuk için, bkz. Muhammed b. Hinduşah Nahçıvani, *Desturü'l-Katib fi Ta'yini'l-Meratib*, ed. 'Abdü'l-Kerim 'Alioghlu 'Alizade (Moskva: Nauka, 1964-1976), s. 199-202.

54 İdris, vr. 64a.

55 İdris, vr. 108a-108b. Diğer tarihçiler bu konuda biraz sessiz kalmaktadır. Ruhi (385) sadece kırk sayısından bahsetmektedir. Neşri sadece Süleyman'ın görevini Tanrı'nın inayeti ve peygamberlerin mucizeleriyle başarılı bir şekilde yerine getireceğini söylediğini aktarmaktadır, *Chronik*, I, s. 48. *Anonim Kronik* sahibi, Süleyman'ın boğaz öte yakasında Süleyman Peygamber tarafından yaptırılan harikulade binalar gördüğünü ifade etmektedir (*Anonym*, s. 20). Kemalpaşazade, *Tevarih*, II, s. 112 aynı şeyi yapmaktadır. Oruç Bey, Süleyman Peygamber'den hiç bahsetmemektedir bile (*Tevarih*, s. 16). Aşıkpaşazade, *Chronik*, s. 44-45, ise boğazdan geçişe sembolik bir önem atfetmemektedir.

56 İdris, vr. 116a-b. Ne Ruhi (s. 385), ne de Aşıkpaşazade (*Chronik*, s. 47) ve Neşri bu olağanüstü

Bu geçişin Osmanlı hanedanının eseri olduğuna itiraz eden ve Rumeli'ye geçiş ve Balkanlar'ın fethini tamamen veya kısmi olarak kendilerine mal etmeye çalışanlar tarafından yazılan diğer çağdaş eserlere baktığımızda, aradaki farklılık daha keskin hale gelmektedir. Bu durum özellikle Demir Baba, Seyyid Ali Sultan ve, elbette, Osmanlı yönetimine isyan eden baş muhalif Şeyh Bedreddin gibi Sufi liderlerin menakıpnamelerinde söz konusu olmaktadır.⁵⁷ Şurası çok ilginçtir ki, diğer Osmanlı tarihçileri Çanakkale Boğazı'nı geçmenin dini önemini hafife alarak bu problemle başa çıkmaya çalışırken, Bitlisi Rumeli'ye geçişe, Kuran ve Kitab-ı Mukaddes'den mülhem unsurlar atfederek menakıp yazarlarını kendi taktileriyle vurmaya çalışmaktadır.

Aynı şekilde, Osmanlı'nın Rumeli'de fethettiği yeni yerlerin anlatımında da dini ve efsanevi motifler ön plandadır.⁵⁸ Bir yazar için Balkanlar'ın güzel manzarasını fark etmek normal olabilir. Fakat, diğer Osmanlı tarihçilerinin aksine, Bitlisi uzun bir coğrafi sapmayı dahil edebilmek için, Orhan'ın saltanatının kronolojik anlatısına ara vermiştir. Dahası, *Heşt Bihişt'in* yazarı, çağdaşları arasında doğal manzarayı dini ve efsanevi bir önem atfederek anlatan tek kişidir.

Cennetvari bir yer olan Rumeli kitabın ilk bölümlerindeki Türkistan'ın tarifiyle taban tabana zıttır. Bitlisi, Rumeli'yi Batlamyus'un dünya düzenine yerleştirerek işe başlar. Bitlisi bu sistemde İran ve Anadolu'yu içine alan dördüncü iklimin merkezi bir önemi olduğunu kabul eder, fakat kuzey ve güney iklimlerinin daha fazla refah ve nüfusa sahip olduğunu belirtir.⁵⁹ Ayrıca Bitlisi'ye göre, kuzey ve güney iklimlerine birbirlerinin zıddı olan özellikler bahş edilmiştir. Örneğin, kuzey bölgelerinin sakinleri beyaz bir yüze ve dağları yağmur ve karın nemi ve soğukluğuna sahip iken, güney bölgelerinin insanları, örneğin Hindistanlılar, sıcak bir tabiatla özdeşleşen siyah bir yüze sahiptir.⁶⁰ Bitlisi'nin iklime bağlı olarak kuzeyin fizyolojik benzersizliğine (ve belki de üstünlüğüne) dair ince bir tartışma

varlıktan bahsetmektedir, *Chronik*, I, s. 5; bu Ahmedî için de geçerlidir, *History*, s. 32-35 (ana metin), s. 7-10 (tercüme). Anonim, bu hikayeden bahsetmekte ve zaferi genel olarak Tanrı'dan gelen yardıma bağlamaktadır (*Anonim*, s. 23). Kemalpaşazade, *Tevarih*, II, s. 190-197, Süleyman'ın ruhundan söz etmeden Tanrı tarafından gelen ve gazilere destek olan gizemli yardımcıların var olduğunu yazar. Oruç (*Tevarih*, s. 19), Tanrı adına gazilere yardım eden dindar insanların ruhlarına (*ervah*) referans verir.

57 Krstić, *Contested Conversions*, s. 45-47.

58 Diğer Osmanlı kronikleri, Bitlisi gibi coğrafi detaylar dahil ederek bu dönemin kronolojik anlatımından sapmamaktadırlar.

59 İdris, vr. 104b.

60 İdris, vr. 104b.

başlatmasıyla farklılık daha belirgin hale gelmektedir.⁶¹ Bu arada, yukarıda sözü edilen “Esav şeceresi” burada daha fazla önem kazanır çünkü erken dönem Arap etnoğrafya kitaplarında Esav’ın geleneksel olarak açık tenli ve kızılımsı saçlı olduğu ve Romalılar’ın atası olduğu belirtilmiştir.⁶²

Ancak üstün olan kuzey halkları arasında bile hiyerarşiler söz konusudur. Bitlisi, kuzey bölgelerinde iklimi en uygun olan yerlerin Roma ülkesi ve Frenk memleketi (Akdeniz’in kuzeyindeki Avrupa toprakları) olduğunu belirtmektedir. İlman iklim sayesinde, bu bölgedeki yerler bünyesinde birçok filozof ve sanatçı barındıran bilge ve kültürlü ırklar yetiştirmiştir.⁶³ Bu ülkeler arasında bir tanesi özellikle göze çarpar ki, bu, antik dönemde Makedonya olarak adlandırılan Rumeli krallığıdır.⁶⁴

Bitlisi Rumeli’nin tarihiyle devam eder. Okuyucusuna Filip’in oğlu İskender’in bu bölgede yetiştiğini, dolayısıyla Makedonyalı İskender olarak anıldığını hatırlatır. Dahası onun devletinin başkenti de burada bulunmaktadır. Burası tabii ki filozofların kenti Atina’dır. Yazar bu eski şehirlerin harabe halinde olmasına rağmen, onların şöhretlerinin izlerinin iki bin yıl sonra bile gözlemlenebildiğini ekler. Rumeli’de Frenk ve Grek Sezarları’nın güçlü hükümdarlıklarına tanıklık eden başka etkileyici yerler de vardır. İskender sonrası dönemde ise İstanbul sezarların başkenti olarak hizmet etmiştir.⁶⁵ Burada yazarımızın, Rumeli topraklarındaki pagan ve Hristiyan Grek ve Romalılar’ın güç ve başarıları hakkında övgüden başka bir diyeceğinin olmadığını görüyoruz. Aynı zamanda onun, imparatorlukların binlerce yıl boyunca tebdil ve devamı fikrine inandığını görüyoruz. Bu bölümün sonunda Bitlisi, Osmanlıları da bu emperyal şecereye muntazam bir şekilde ekleyiverir. Grek ve Frenkler’den sonra cennetvari Edirne, Üsküp ve Sofya’da, ki buralarda iman, adalet ve cömertlik hüküm sürmektedir, yeni kent sel şaheserlerin bu defa Müslüman Sezarlar tarafından yaptırıldığını yazmaktadır. Burada, yazarın “Osmanlı” lakabını kullanmaktan kaçınması tesadüfi değildir. Bitlisi’nin hizmet ettiği Müslüman hükümdarlar Roma İmparatorları vasıtasıyla Büyük İskender’e kadar uzanan Sezarlar silsilesinin bir parçasıdır. Osmanlılar’ı

61 Bitlisi iklimin insan karakteri üzerindeki etkisine yönelik ayrıca bir çalışma kaleme almıştır; bkz. Sönmez, *İdris*, s. 37-38.

62 Bkz. Flemming, “Political genealogies”, s. 134-135.

63 İdris, vr. 104b. Yeri gelmişken, II. Beyazıt’ın gelirini Bitlisi’ye maaş olarak verdiği köyün Dubnica adında ve Rumeli’de bulunan bir köy olduğunu belirtmekte fayda var (Sönmez, *İdris*, s. 43).

64 İdris s. 104b.

65 İdris s. 105a.

diğerlerinden ayıran şey ise toplumsal etiketlerdir; “Grekler,” “Frenkler” ve “Müslümanlar” ki, sonuncusunun etnik olmayan bir referansı vardır ve bu da yazarın Osman’ın saltanatını kaydederken anlattığı bir çok farklı grubu bünyesine dahil eden Osmanlı pratiğinin doğal bir sonucudur. Dolayısıyla, Bitlisi’nin hamisi Sultan II Beyazıt’ı, İslam’ı korumak açısından Arap ve Fars krallarının hepsinden ileride, ama aynı zamanda bütün Slav, Rus, Frenk ve Macar krallarından daha kudretli ve dahi zamanının İskender’i olarak sunması bizi şaşırtmamalıdır.⁶⁶

Bitlisi Osmanlılar’ın daha önceki Sezarlar’ın doğal varisi olduğunu tesbit ettikten sonra Rumeli mülkünü tanıtmaya girişir. Yapmış olduğu geniş ölçekli seyahatlere dayalı olarak, yazar bu bölgenin yer yüzünde bir eşinin daha bulunmadığını iddia eder. Bu bölge her tarafından denizler ve dağlar tarafından korunmaktadır. Eni ve boyu birer aylık yolculuklarla aşılabılır. Güneyi ve batısında Akdeniz ve Adriatik yer alır. Doğusunda Karadeniz vardır ve Tuna Nehri (ki Fırat, Dicle, Seyhun ve Ceyhun nehirlerinden daha büyüktür) kuzey ve batıdan Bosna’ya (ki Macaristan ve Venedik topraklarıyla sınırı vardır) kadar akmaktadır. Suyun sınır olmadığı yerlerde ise, ulu ve geçişi olmayan dağlar yükselmektedir. Yazar Rumeli’nin üçgen şeklinde, doğal olarak dünyanın gerisinden ayrılmış ve nüfus yoğunluğu yüksek bir nevi ada (*Cezire-misal* ya da yarımada) olduğunu belirtmiştir.⁶⁷ Yazar, Osmanlı ailesinin Türkistani kökenini inkar etmeden, Osmanlı’nın “imparatorluk projesi”ni güçlendirmektedir. Kısacası, Bitlisi için, bugün bizim Osmanlı Hanedanı ve Osmanlı İmparatorluğu dediğimiz oluşumlar iki farklı şeydir. Esav’ın hikayesi nasıl ilki için bir dini/efsanevi anlatı oluşturmuşsa, ikincisinin de böyle bir anlatıya ihtiyacı olmuştur.

Bu dini/efsanevi anlatı, Rumeli’deki sıradağlardan söz eden bir bölümde karşımıza çıkar. Bunlardan birisi Balkan Dağları’dır. Bu dağlar, hayvan, bitki ya da maden olsun, yaratılışın güzellikleriyle doludur.⁶⁸ Dolayısıyla, Balkan Dağları tükenmeyen kaynaklarla kutsanmış ve yeryüzündeki hayatın başlangıcından beri var olan tabiatı barındırmaktadır. Bu iddia yazar tarafından bir Kuran ayetiyle (15: 19-20) desteklenir: “Yeri uzatıp yaydık, orada sabit dağlar yerleştirdik, yine orada miktarı ve ölçüsü belirli olan şeyler bitirdik. Orada hem sizin için hem de rızıkları size ait olmayanlar için (gerekli) geçim vasıtaları yarattık.” Burada şöyle bir muhakeme yapabiliriz: ayetler aslında *el-Hicr* (taşlık yer) suresinden alınmadır ki taşlık yer yazarın sözünü ettiği dağları ima eder. Fakat daha fazlası da var.

66 Genç, “Acemden Ruma”, s. 391.

67 İdris, vr. 105a.

68 İdris, vr. 105b.

Aslında bu ayetler, Tanrı'nın kendi yaratmış olduğu cennet ve yeryüzünü tanımladığı Kitab-ı Mukaddes'deki Yaratılış babının birinci bölümünün Kuran'daki karşılığıdır. Yani, Rumeli yeryüzünün başlangıcıdır.

Bitlisi daha sonra Rumeli'yi Aden Bahçesi'ne benzeten bu kinayenin ayrıntılarına da girer. Bu bölge koca Tuna Nehri (ki o, yazarın daha önce belirttiği gibi, Aden Bahçesi'nin Fırat Nehri'ni geride bırakmıştır) tarafından aşılmaktadır. Daha küçük nehirler de sıradağlardan akmaktadır. Bir çok yerleşim yeri nehir yatakları ve dağ eteklerinde sıralanmıştır. Kuzey rüzgârları ve sabah meltemleri kuzeyden esmektedir. Açıkçası buradaki suların bolluğu cennetteki Kevser ırmağını dahi kıskandırmaktadır.⁶⁹ Şimdi, bu bölgenin kuzey tarafı selvi gibi faydalı ağaçlara ilaveten, kar ve yağmur suları ile dolu ve soğuk iken, güneyi ise ılımandır ve de zeytin, portakal ve limon gibi lezzetli meyvelerle doludur. Bu verimli ülkelerin altında ise limanların ve de muhteşem kalelerin (örneğin Selanik) serpiştirildiği kıyı şeridi ve dünyadaki en hoş adalar zinciri yer almaktadır.⁷⁰

Bu bölümün sonuna geldiğimizde çıkarabileceğimiz tek sonuç, Rumeli'nin yazarın hizmet ettiği Sezarlar'ın cennetvari ve ebedi mülkleri olduğudur. Bitlisi Türkistan'ı Kuran'a ve Kitab-ı Mukaddes'e ait terimlerle geniş otlakların ve sürüler için açık alanların olduğu bir yer olarak tanımlarken ve Osmanlı'nın en erken döneminde Anadolu'da Ertuğrul Gazi'ye bahşedilen toprakları Orta Asya'daki asli vatani ile kıyaslarken, şimdi o kuzeydeki yeni Rumeli ülkesini Osmanlıların ve taraftarlarının gerçek vatani olarak tarif etmektedir. Artık Kay Hanlılar'ın eski kurumları veya Türkistani ataların izini Bitlisi'nin anlatımında bulamıyoruz. Kısacası Türkistan artık bir emperyal oluşum mahalli olarak terk edilmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada tespit edilen bulguların özelde Bitlisi'nin büyük eseri, genelde ise Osmanlı tarihi ve tarih yazımıyla ilgili yapılacak yeni tahlillere ne tür ip uçları sunduğunu göstererek makalemi sonlandırmak istiyorum. *Heşt Bihişt* Osmanlı Hanedanı'na dair efsanelerin araştırılmasında özel bir role sahiptir çünkü Bitlisi'nin Kuran'a ve Kitabı Mukaddes'e dair terimlerle Osmanlı Hanedanı'nın kökenini mitleştirmedi bilinçli ve yoğun bir çabası söz konusudur. Yazarın çağındaki diğer pek çok kronik orijinal kaynaklarda bulunan Osman ve Orhan Gazi ile

69 İdris, vr. 105b.

70 İdris, vr. 105b.

ilgili efsanevi hikayeleri kendilerine dahil etmeye çalışmışlardır. Daha da önemlisi Bitlisi, bilinçli bir şekilde, (Osmanlı hanedanı yanında) imparatorluk projesi için de bir efsane yaratmıştır ki bu efsane, yeni kurulan “Rumi” imparatorluk için Balkanlar’da yeni bir başlangıcı vurgulamaktadır. Bitlisi elbette ki Osmanlılar’ın Rumi karakterini icat eden kişi değildir. O zaman, Bitlisi’nin Osmanlı/Rumi kimliğe yönelik özel katkısı nedir?

Cemal Kafadar’ın gösterdiği gibi, Rumi kelimesi erken Anadolu kaynaklarında ilk olarak Müslümanlar’ın Hristiyan/Bizanslı düşmanlarına referans vermek üzere kullanılmış, fakat daha sonra Doğu Roma/Bizans İmparatorluğu ile alakalı olarak, gerek Anadolu’da gerek Balkanlar’da olsun, çeşitli coğrafi yerler için kullanılmıştır. On altıncı yüzyıla geldiğimizde, bu terim pagan ve Hristiyan Roma Sezarları’nı asil öncüller olarak da anımsatan karmaşık bir grup kimliğini ifade etmeye başlamıştır.⁷¹

Dolayısıyla, Rumi teriminin karmaşık ve de çelişkili önemi, aynı zamanda tarihidir. Giancarlo Casale, Osmanlı coğrafi literatürünü (haritalar, seyahatnameler, deniz bilimsel risaleler) çalışarak yukarıda bahsedilen “Rumi” teriminin tarihiyle ilgili birbiriyle rekabet eden iki tanım arasında Osmanlı kaynaklarındaki gerilimi tespit etmiştir. Bunlardan ilki klasik (ve Bizans) antikitesinin sunduğu Büyük İskender’e dayanırken diğeri ise görevi Yecüc ve Mecüc tarafından temsil edilen yabancı barbarlara karşı esasında İslami olan bir devleti muhafaza etmek olan Kuran’ın anlattığı İskender’e uzanır.⁷²

Heşt Bihişt bu tartışmaların ayrıntılarını kavramada yardımcı olmaktadır çünkü o Kafadar ve Casale tarafından tespit edilen bu gerginlikleri uzlaştırmaya çalışmaktadır. Örneğin, biz Bitlisi’nin nasıl İskender ve Roma İmparatorluğu’nu bir nevi Osmanlılar’ın öncüsü gibi ortaya koyarken, aynı zamanda doğudan gelen barbar işgallerine karşı “medeniyet”i savunan Kuran’ın anlattığı İskender’in anısını yad ettiğini de görmekteyiz. Bitlisi her ikisini nasıl bir araya getirebilmektedir? Bitlisi bunu başarabilmiştir çünkü “Rumi” teriminin kendisi sadece coğrafi veya

71 Cemal Kafadar, “A Rome of one’s own: reflections on cultural geography and identity in the lands of Rum”, *Muqarnas*, vol. 24 [History and Ideology: Architectural Heritage of the “Lands of Rum”] (2007), s. 11-12, 14, 16; Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, (Princeton: Princeton University Press, 1986), s. 254; ve Kristic, “Conversion”, s. 59.

72 Giancarlo Casale, “Seeing the Past: Maps and Ottoman Historical Consciousness”, *Writing History at the Ottoman Court*, s. 92.

tarihi değil, aynı zamanda “etnik” veya “sosyo-fonksiyonel” diğer bir ikili yapı içerisinde kullanılmaktadır.

Kafadar ve diğerlerinin belirttiği gibi, erken dönemde Rumi teriminin zıtlarından birisi “Türk” kavramıdır. Örneğin, Kafadar Sufi ve şair Mevlana'nın on üçüncü yüzyılda yazılmış biyografisinden bir alıntı yapar ki burada bu kutsal adam arkadaşlarına şöyle tavsiyede bulunur: “Eğer birisi bir şeyler inşa etmek istiyorsa Rumi hizmetçiler, yıkmak istiyorsa Türk hizmetçiler tercih etsin, çünkü dünyanın imar edilmesi Rumilere has iken, yıkımı ise Türklere özgüdür.”⁷³ Bu ayırım çok ilginçtir çünkü o birbirine düşman olarak konumlanan Müslüman-Hristiyan ikileminden oldukça farklıdır. Burada “Türk” terimi muhtemelen, görevleri doğal olarak yıkımı gerektiren askeri sınıfa işaret ederken “Rumi” terimi ise meşguliyetleri üretim olan çiftçi sınıfını ifade etmektedir. Yukarıda Osman'ın saltanatı ile ilgili hikayelerde gördüğümüz üzere, *Heşt Bihişt*'de Bitlisi'nin tam da bu sosyo-fonksiyonel çelişkiyi vurguladığını söyleyebiliriz. On altıncı yüzyılın sonuna geldiğimizde, bu ikili yapı daha geniş bir grup kimliğine bürünmüştür; şöyle ki, “Türk” Orta Asya'nın geleneksel yaşayışını ifade ederken “Rumi” bir çok bileşeni içeren ve etnik olmayan bir kimliği ifade etmektedir. İdris-i Bitlisi bu görüşün en meşhur savunucusu olan Mustafa Ali'den bir asır önce gelmektedir.⁷⁴ Bu nokta oldukça önemlidir çünkü Bitlisi'nin, özellikle Fatih zamanında artmış olan, Osmanlı sarayını “Romalılaştırma” eğiliminin içerisinde hareket ettiğini göstermektedir. II. Mehmed'in saltanatının sonuna geldiğimizde, Osmanlı Sultanı İstanbul'dan ve önceki Bizans topraklarından devleti yöneten bir sezar olarak sunuluyor,⁷⁵ imparatorluk gelirlerinin %81'lik aslan payı, Bizans'ın Rumeli'deki eski topraklarından çıkıyordu.⁷⁶ Bitlisi, Osmanlı İmparatorluğu'nu kavramsallaştırma şeklini daha çok Fatih'in saltanatındaki genel atmosfere borçludur ki zaten onun temel referans kaynağı olan Ruhi de Bayezid'in tahta çıkmasından kısa süre sonra yazdığı eserinde bu atmosferi yansıtmıştır.

Yine de, bu akımlar II Beyazıt devrinde (kısmen Safeviler'in yükselişi üzerine) daha geniş ölçekte İslamlaştırma politikalarının lehine olmak üzere kısmen aksi yöne dönmeye başlamıştır. Bitlisi'nin imparatorluğun “Rumi” kimliğine yaptığı vurgu, II Beyazıt'ın saltanatı döneminde meydana gelen değişikliklere karşı koyamamıştır.

73 Kafadar “A Rome”, s. 11.

74 Fleischer, *Bureaucrat*, s. 254.

75 İnalçık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume One, 1300-1600*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 17-18.

76 İnalçık, *An Economic*, s. 55.

Kurani pasajlar ekleyerek Ruhi'nin anlatımına yaptığı "katkılar" işe yaramamıştır. Sonuçta, Yıldız'ın gösterdiği gibi, tamamlandığında, Bitlisi'nin eseri Osmanlı Sarayı tarafından çok da iyi karşılanmamıştır.⁷⁷ Sönmez'in gösterdiği üzere, Bitlisi'nin Osmanlı sultanlarını sık sık İslam öncesi İran padişahlarıyla kıyaslamasına karşı yapılan muhalefet, onun eserine yapılan itirazlar arasındadır.⁷⁸ Saray daha sonra Müslüman bir alim ve hukukçu olan Kemalpaşazade'yi resmi tarih yazımı için görevlendirmiştir. Bu durumda Bitlisi kendisine yeni efendiler bulmaya çalışmak zorunda kalmış, hatta Şah İsmail'e hizmet etmek üzere İran'a dönmeyi düşünmüştür.⁷⁹

On altıncı yüzyıl ilerledikçe, "Rumi" terimi bu defa coğrafi bir tabir olmak üzere başka bir ikili yapının içerisinde kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlı şuara tezkireleri Rumi şairlerle Anadolu'nun doğusundaki Türkçe yazan fakat aynı zamanda etnik olarak "Acem" olarak anılan şairler arasında bir zıtlık oluşturmuştur.⁸⁰ Acem kelimesi "barbar" anlamına geldiği Arapça'dan Türkçe'ye ve Farsça'ya geçmiştir. Genel olarak, Farslılar'ı ifade etmek için kullanılmıştır. On beşinci yüzyıl ve erken dönem on altıncı yüzyıldaki olayları göz önüne aldığımızda, "Rumi" teriminin karşıtının on dördüncü yüzyılda "sınıf-temelli" Türk teriminden on altıncı yüzyılda "etnik" Acem kelimesine dönüşmesi daha da önem kazanmaktadır. Osmanlı'nın Balkanlar'da batıya doğru genişlemesinin sürekli doğudan gelen istilalarla tehdit edilip yavaşlatılması bu dönemde olmuştur. Osmanlılar Timur istilası (1402), Karamanlılar tarafından başkent Bursa'nın kuşatılması (1413), Timur'un oğlu Şahruh tarafından diğer bir Anadolu istilası (1435), Uzun Hasan'ın Tokat'ı işgali (1472) ve son olarak 1500'lerde başlayan Safevi yanlı ayaklanmalarla mücadele etmek için Doğu'ya yönelmek zorunda kalmışlardır. On beşinci yüzyıl sonları ve on altıncı yüzyılda Osmanlı kaynakları mütemadiyen doğudaki bu Türko-İrani grupları (özellikle Safeviler'i) "Türk," "Tatar" ve "Acem" olarak isimlendirmişler ve "Rumi" ile karşılaştırmışlardır. Kafadar tarafından işaret edilen, "Türk" ve "Acem" terimlerinin "Rumi" teriminin karşıtı olarak birleşmesiyle meydana gelen değişimin, bu arka plan akılda tutulduğunda daha anlamlı hale geleceğini düşünüyorum. Bu semantik değişimin ilk izleri, Osmanlılar'ı hem yağmacı bir göçebelige karşı zirai refahı temsil eden bir Romalı ve İskenderi olarak düşünen, hem de barbar yağmacıları imparatorluk oluşumundan uzak tutan İslami anlamda İskenderi olarak algılayan Bitlisi'de fark edilebilir.

77 Yıldız, "Ottoman", s. 486-7.

78 Sönmez, *İdris*, s. 46.

79 Genç, "Şah".

80 Kafadar, "A Rome", 15.

İdris-i Bitlisi'nin Heşt Bihışt'inde Osmanlı'ya Dair Efsanenin Yaratılması ve Tarih Yazımı

Özet ■ Bu makale İdris Bitlisi'nin *Heşt Bihışt*'inde erken dönem Osmanlı tarihi'nin nasıl ele alındığını incelemektedir. Daha önceki akademik çalışmalar, Osmanlı kroniklerinde Osmanlı hanedanı'nın kökenine dair gerçekleri bulmaya çalışırken Bitlisi'nin eserinin tam aksi yönden incelenmesi gerektiğini, yani, yazarın bilinçli bir efsane oluşturma sürecine girdiğini düşünüyorum. Bitlisi iki farklı efsaneyi bir araya getirmeye çalışmaktadır. Bunlardan ilki Osmanlı Hanedanı'nın kökenine dair efsane ki burada Osmanlı sultanlarının Orta Asya ile irtibatı kurulmaktadır. İkincisi ise, Osmanlı devlet yönetiminin teşekkülüne dair efsanedir ki o burada Osmanlı Devleti'ni bir Roma İmparatorluğu —Büyük İskender'in ve Bizans İmparatorları'nın varisi— olarak sunmaya çalışmaktadır.

Anahtar kelimeler: İdris-i Bitlisi, *Heşt Bihışt*, Osmanlı Hanedan Efsanesi, Osmanlı Tarih Yazımı, İran Tarih Yazımı, Rum

Kaynakça

- Ahmedi: *History of the Kings of the Ottoman Lineage and their Holy Raids Against the Infidels*, haz. ve ter. Kemal Silay, Cambridge 2004.
- Anonim: *Anonim Osmanlı Kroniği*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 2000.
- Aşıkpaşazade: *Die Altosmanische Chronik des 'Ashikpashazade*, haz. F. Giese, Leipzig 1928.
- Bitlisi, İdris: *Hasht Bihisht*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, İstanbul, MS. 3209.
- Berktaş, Halil: "State and Peasant in Ottoman Historiography", *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, haz. H. Berktaş ve S. Faroqhi, London 1992, s. 138-139.
- Casale, Giancarlo: "Seeing the Past: Maps and Ottoman Historical Consciousness", *Writing History at the Ottoman Court: Editing the Past, Fashioning the Future*, haz. H. Erdem Çıpa ve Emine Fetvacı, Bloomington 2013, s. 80-99.
- Crone, Patricia: *God's Rule—Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, Columbia University Press, 2005.
- Emiralioglu, Pınar: "Relocating the Center of the Universe: China and the Ottoman Imperial Project in the Sixteenth Century", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, c. XXXIX, 2012, s. 161-187.
- Erdoğan, Halil Cengiz ve Yücel, Yaşar: "Ruhi Tarihi", *Belgeler*, c. 14/18, 1989-1992, s. 359-472.
- Flemming, Barbara: "Political Genealogies in the Sixteenth Century", *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies*, c. VII/VIII, 1988, s. 123-137.

- Fleischer, Cornell: *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton 1986.
-, "Bedlisi, Hakim-al-Din-Idris", *Encyclopaedia Iranica*, s. 75-76.
-, "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman," *Soliman le magnifique et son temp*, haz. Gilles Veinstein, Paris, 1992, s. 159-177.
- Genç, Vural: "Şah ile Sultan Arasında Bir Acem Bürokrati: İdris-i Bidlisi'nin Şah İsmail'in Himayesine Girme Çabası", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, c. XLVI, 2015, s. 43-75.
-, "Acemden Ruma: İdris-i Bidlisi'nin Hayatı, Tarihçiliği ve Heşt Behişt'in II. Bayezid Kısmı (1481-1512)", (doktora tezi) İstanbul 2014.
- Gibbons, Herbert Adams: *Foundation of the Ottoman Empire: a History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403)*, Oxford 1916.
- Hagen, Gottfried: "Review of Piterberg, Gabriel, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*", H-Turk, H-Net Reviews, 2006.
- Huart, Clément: "Bitlisi", *Encyclopedia of Islam* (I), s. 715.
- Imber, Colin: "The Ottoman Dynastic Myth", *Turcica*, c. 19, 1987, s. 7-27.
-, "The legend of Osman Ghazi", *The Ottoman Emirate, 1300-1389: Halcyon days in Crete I: a Symposium Held in Rethymnon, 11-13 January 1991*, haz. Elizabeth Zachariadou, Rethymnon 1993, s. 67-76
-, *Studies in Ottoman History and Law*, Istanbul 1996, s. 8-13.
- İnalçık, Halil: "The Rise of Ottoman Historiography", *Historians of the Middle East*, haz. P. M. Holt ve Bernard Lewis, London 1964, s. 152-167.
-, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume One, 1300-1600*, Cambridge 1994.
- Kafadar, Cemal: *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley 1995.
-, "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum", *Muqarnas*, c. 24, 2007, s. 7-25.
- Kastritis, Dimitris: "The Historical Epic *Ahval-i Sulţān Mehemmed* (The Tales of Sultan Mehmed) in the context of early Ottoman historiography", *Writing History at the Ottoman Court: Editing the Past, Fashioning the Future*, haz. H. Erdem Çıpa ve Emine Fetvacı, Bloomington 2013, s. 1-23.
- Kemalpaşazade: *Tevarih-i Al-i Osman, I. Defter*, haz. Şerafettin Turan, Ankara, 1991.
- Köprülü, M. Fuad: *The Origins of the Ottoman Empire*, çev. Gary Leiser, Albany 1992.

- Krstić, Tijana: "Conversion and Converts to Islam in Ottoman Historiography of the Fifteenth and Sixteenth Centuries", *Writing History at the Ottoman Court: Editing the Past, Fashioning the Future*, haz. H. Erdem Çıpa ve Emine Fetvacı, Bloomington 2013, s. 58-79.
-, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford 2011.
- Lindner, Rudi Paul: *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington 1983.
-, *Exploration in Ottoman Prehistory*, Ann Arbor 2007.
- Lowry, Heath: *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany 2003.
- Ménage, Victor: "The beginning of Ottoman Historiography", *Historians of the Middle East*, haz. P. M. Holt ve Bernard Lewis, London 1964, s. 168-179.
-, "Bitlisi", *Encyclopedia of Islam* (2), s. 1207-1208.
- Mengüç, Murat Cem: "Histories of Bayezid I, Historians of Bayezid II: Rethinking Late fifteenth-century Ottoman Historiography", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c.76 /3, 2013, s. 373-389.
- Naḥçivani, Muhammed b. Hinduşah: *Desturü'l-Katib fi Ta'yini'l-Meratib*, haz. 'Abdü'l-Kerim 'Alioghlu 'Alizade, Moskva 1964-1976.
- Neşri, Mehmed: *Neschri Chronik*, ed. F. Taeschner, Leipzig 1951.
- Piterberg, Gabriel: *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*, Berkeley 2003.
- Sönmez, Ebru: *Idris Bidlisi: Ottoman Kurdistan and Islamic Legitimacy*, Istanbul 2012.
- Tezcan, Baki: "The Memory of the Mongols in Early Ottoman Historiography", *Writing History at the Ottoman Court: Editing the Past, Fashioning the Future*, haz. H. Erdem Çıpa ve Emine Fetvacı, Bloomington 2013, s. 23-38.
- Uruç, *Tevarih-i Al-i Osman*, haz. F. Babinger, Hanover 1925.
- Witteck, Paul: *The Rise of the Ottoman Empire*, London 1938.
- Yıldız, Sara Nur: "Ottoman Historical Writing in Persian (1400-1600)", *Persian Historiography: History of Persian Literature*, haz. Charles Melville, London 2012, s. 436-502.

Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa

*Asım Cüneyd Köksal**

Lutfi Paşa as a Religious Scholar

Abstract ■ Lutfi Pasha is one of the prominent statesmen in the 16th century Ottoman Empire. He performed several official duties during his career and served as grand vizier for two years, and authored several works, most of which are about Islamic sciences. He is famous for his political booklet, *Asafname*, but his books about Islamic sciences have not drawn the attention until now and remained as manuscripts. This article aims to examine Lutfi Pasha's scholarly works and evaluate him as an Islamic scholar.

Keywords: Lutfi Paşa, Islamic Sciences, Ahl-i Sunnat, Creed, Ilmihal, Caliphate, Kanun Register, *Asafname*, *Âsafnâme*

Giriş

Lutfi Paşa (ö. 971/1564)¹ Arnavut kökenli bir devşirme olarak II. Bâyezid zamanında saraya alınmış, Enderun'da tahsil görmüş, sancakbeyi, beylerbeyi ve vezir olmuş, Korfu seferinde Osmanlı deniz kuvvetlerine kumanda etmiş, Boğdan seferinde Mimar Sinan'ı padişaha takdim edip tanıtmış, iki yıl süreyle veziriazam olmuş, çeşitli idarî vazifeleri esnasında önemli görevler üstlenmiş bir devlet adamıdır. Veziriazamlıktan azledildikten sonraki hayatını telif ve araştır-

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

1 Lutfi Paşa'nın ölüm tarihi genel olarak 970/1563 olarak biliniyorsa da kendisinin 13 Ramazan 971/25 Nisan 1564 günü vefat ettiği, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 2142 numaralı mecmuadaki tarih kaydıyla tespit edilmiştir (M. Kemal Özergin, *Sultan Kanuni Süleyman Han Çağına Ait Tarih Kayıtları*, Erzurum, 1971, s. 28).

mayla geçirmiş, devlet adamlığının yanısıra yazdığı eserlerle de nam salmış bir şahsiyettir.²

Bir devlet adamı olarak yaptığı icraatlardan başka, Lutfi Paşa'nın bir müellif olarak bilinmesini sağlayan eser *Âsafnâme*'dir. Çok sayıda nüshası günümüze ulaşan eser üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmış, Osmanlı devri siyasetnameleri içerisinde kendine özel bir yer edinmiştir. Bunun yanısıra bir Osmanlı tarihi olan *Tevârih-i Âl-i Osman* ile hilafet meselesini konu edinen *Halâsü'l-Ümme* adlı eserleri de yayımlanmış ve hakkında çalışmalar yapılmıştır. Ancak Lutfi Paşa'nın İslâmî ilimlere dair kaleme aldığı çok sayıda eser yayımlanmadığı gibi sözkonusu eserler incelenerek onun bu sahadaki mesaisini değerlendiren çalışmalar da yapılmamış, hatta eserlerinin tam bir envanteri dahi çıkarılmamış, şimdiye kadar kendi yazdığı eserlere dair *Tevârih*'de kaydettiği liste tekrarlanmakla yetinilmiştir.

Bu makale Lutfi Paşa'nın eserlerine yakından bakmayı, bilhassa İslâmî ilimlerle ilgili eserlerini inceleyerek onun bu sahadaki mesaisi hakkında bir değerlendirme yapmayı ve bu eserler arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı hedeflemektedir. Lutfi Paşa'nın eserlerine ait bulabildiğimiz nüshaları tespit ettik, kendisinin kayıtlarda ismi geçmeyen bazı eserlerine de ulaştık. Paşa'nın eserlerini incelemek suretiyle atıf yaptığı İslâmî ilimlere ait kaynakların bir listesini çıkardık. Ayrıca, bazı kaynaklarda kendisine nispet edilen "Kanunname"nin ne olduğuna ilişkin yazma halindeki iki siyasetnameye dayalı olarak bir değerlendirme yaptık.

I. Lutfi Paşa'nın Eserlerine Yeni Bir Bakış

Lutfi Paşa yirmi yıl kadar süren emeklilik hayatında kendini telif ve tetebyuya vermiş, Arapça ve Türkçe olarak çok sayıda eser kaleme almıştır. *Tevârih-i Âl-i Osman* isimli eserinin girişinde, o zamana kadar kaleme aldığı eserlerin bir listesini verir. En meşhur eseri olan *Âsafnâme*'yi *Tevârih*'den sonra kaleme aldığı için buna listesinde yer vermez. Yayımlanmış olan *Âsafnâme*, *Tevârih-i Âl-i Osman* ve *Halâsü'l-Ümme* dışında irili ufaklı yirmiyi aşkın eseri İslâmî ilimlere dair olup bunlar arasında yalnızca *Risâle-i Suâl ve Cevâb* adlı küçük risalesi Kayhan Atik tarafından yayımlanmış, yine aynı araştırmacı Paşa'nın İslâmî eserlerinden

2 Mehmet İpşirli, "Lutfi Paşa", *DİA*, XXVII/234-236. Lutfi Paşa'nın hayatı hakkında ayrıca bkz. Fuat Köprülü, "Lutfi Paşa", *Türkiyat Mecmuası*, 1925, sy. 1, s. 118-150; M. Tayyip Gökbilgin, "Lutfi Paşa", *İA*, VII, 96-101. *Tevârih*'in tıpkıbasımına Serhan Tayşi'nin, Latin harflerine aktarılmış neşrine Kayhan Atik'in yazdıkları giriş yazıları büyük oranda zikri geçen makale ile maddeye dayanmaktadır.

dördüne ait birer nüshayı tespit etmiştir.³ Yaptığımız araştırmalar neticesinde Lutfi Paşa'nın kaynaklarda ismi geçmeyen iki eserine ait birer nüsha tespit ettiğimiz gibi, Paşa'nın listesinde ismi geçmekle birlikte şimdiye kadar herhangi bir nüshasına ulaşılamamış eserlerinden dördüne ait nüshalar tespit edilmiş, ayrıca K. Atik'in birer nüshasına işaret ettiği eserlerden iki tanesine ait birer nüsha daha bulunmuştur. Lutfi Paşa'nın İslâmî eserlerine dair şimdiye kadar herhangi bir tez, monografi, değerlendirme, ayrıca bu eserler arasındaki ilişkiye dair bir tahlil yapılmamıştır. Çalışmamızın amaçlarından biri de, sözkonusu eserler üzerinde ileride yapılacak geniş çaplı araştırmalar için giriş niteliğinde bazı değerlendirmeler yapmaktır. Lutfi Paşa'yı bir âlim olarak değerlendirmeden önce, onun eserleri ve bu eserlerdeki muhteva üzerine eğilmemiz gerekmektedir. Zira onun ilim anlayışına ve âlim olma tarzına dair ifadelerimizi, eserleriyle ilgili yapacağımız gözlemlerden sonra söylememiz daha doğru olacaktır.

Lutfi Paşa *Tevârih-i Âl-i Osman*'ın girişinde⁴ eserlerini Arapça ve Türkçe olarak iki kısma ayırır. 13 Arapça ve 7 Türkçe eserin yer aldığı bu listeye göre Arapça kitapları şunlardır:

1. *Zübdetü'l-Mesâil fi'l-İ'tikâdât ve'l-İbâdât*

Nüshaları: Bayezid Devlet Kütüphanesi, no. 1985; Burdur İl Halk Kütüphanesi, no. 2212/02.

Hacimli bir eserdir (Bayezid nüshası 240 varak). Kâtib Çelebi hatalı olarak bu eserin Türkçe olduğunu söyler.⁵

Müellif ferağ kaydında eserini 955 yılının Ramazan ayında (1548), salı günü tamamladığını kaydeder. Eserin başında konuların bir fihristini verir. Yirmi beş bölümden oluşan eserin bölümlerine göre konuları şunlardır: 1. Hz. Peygamber'e ittiba etmek, Yaratıcı'yı isbat ve O'na iman etmek; 2. Sularla ilgili meseleler; 3. Hamama girmek, gusül, hayız ve nifas; 4. Necasetler ve bunları temizlemek; 5. Teyemmüm, mest üzerine mesh etmek; 6. Kibleye yönelmek, namazın vakitleri, ezan ve mescid; 7. Abdesti ve namazı bozan şeyler; 8. İstinca ve abdest; 9. Niyet, setr-i avret, bedeni, elbiseyi ve namaz kılınan mekanı temizlemek; 10. Namazın farzları, iftitah tekbiri, namazın keyfiyeti ve namazda kıraat; 11. Namazın

3 Kayhan Atik, *Lütfi Paşa ve Tevârih-i Âl-i Osman*, Ankara: 2001, s. 16-17.

4 *Tevârih-i Âl-i Osman* (İstanbul, 1341), s. 3-4.

5 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II, 954.

vacipleri, vitir namazı, namazın sünnetleri ve nafîle namazlar; 12. Sehv, tilavet ve şükür secdesi; 13. İmamet, iktida, lâhık, mesbûk; 14. Namazda mekruh olan ve olmayan şeyler, hasta namazı, kaçırılan namazların kazası; 15. Cuma namazı; 16. Yolculuğun hükümleri, hayvan üzerinde ve geminin içinde namaz; 17. Bayram namazları, fitır sadakası, teşrik tekbirleri, kurban; 18. Korku namazı, güneş ve ay tutulma namazı, istiska namazı, Kabe'nin içinde namaz; 19. Cenaze ahkamı, ölüyü yıkamak, hakkında vasiyet etmek caiz olan ve olmayan kişiler; şehid; 20. Ticaret malının ve hayvanların zekatı, öşür ve nezir; 21. Oruç, itikaf, teravîh namazı; 22. Hac, hacda yapılan ameller, ihramın keyfiyeti, ihramlıyken yapılmaması gereken şeyler; 23. İlmî faziletleri, Ehl-i sünnet ve cemaatin hususiyetleri ve müteferrik meseleler; 24. Kerahiyet ve istihsan (günlük hayatta helal, haram ve mekruh olan şeyler), küfrü gerektiren sözler; 25. Yeminler.⁶

Eser kapsamlı ve mukayeseli bir ilmihal niteliğindedir. Fakat bilhassa 23, 24 ve 25. bölümlerde devrin güncel tartışmalarına ışık tutabilecek nitelikte meselelere de temas edilir. İbadetlerle ilgili ayrıntılı hükümler dışında kitap emr-i maruf ve nehy-i münker, zındık ve ilgili kavramlar, toplumsal hayatta görülen bazı yanlış davranışlar, sûfilerin bazı uygulamalarının eleştirisi, çalışıp kazanmanın gerekliliği, irade hürriyeti gibi birçok meseleye temas eder. 23. bölümde Ehl-i sünnet'in temel özelliklerinin yanısıra Ehl-i sünnet dışı fırkalar da tek tek zikredildiği için bu bölüm muhtasar bir mezhepler tarihi hüviyetindedir. Müellif her konuyu dört fıkıh mezhebi çerçevesinde mukayeseli şekilde incelemiş, hemen her cümlenin kaynağını belirtmiştir. Mukayeseli bir eser olmakla birlikte müellifin Hanefî mezhebine ait kaynak eserleri vukufiyetle kullandığı, bilhassa mezhebin müteahhir dönemine ait nevâzil ve vâkıat kitaplarının belli başlılarını dikkate aldığı görülmektedir.

Lutfî Paşa eserinin helaller ve haramlar bölümünde, *Câmiu'l-Fetvâ* isimli esere referans yaparak sultanın elini öpmenin caiz olduğu, fakat onun önünde eğilmenin mekruh, yer öpmenin ise -alını yere koyup secde etmeye nazaran daha hafif olsa da- caiz olmadığını ifade eder.⁷ Böylelikle devlet protokolünde yer almakla birlikte benimsemediği bazı davranışları bu vesileyle eleştirdiği söylenebilir. Yine bilhassa 16. yüzyılda tartışmalı meselelerden tazir bi'l-mal (tazir olarak mâlî/ parasal ceza) ile ilgili olarak, Tâhir b. Ahmed b. Abdürreşid'in *Hulâsati'l-Fetâvâ* adlı eserinden şöyle bir nakil yapar: "Güvenilir (sika) birisinden şöyle işittim:

6 Lutfî Paşa, *Zübdetü'l-Mesâil*, Bayezid Devlet Kütüphanesi, no. 1985, vr. 1a-2a.

7 Lutfî Paşa, *Zübdetü'l-Mesâil*, 202a.

Kadı veya vali uygun görürse mal ile tazir uygulanabilir. Bu durumlardan birisi de cemaatle namaza devam etmeyen kişidir, ona mal ile tazir uygulanabilir.”⁸

Zübdetü'l-Mesâil'in emr-i maruf ve nehy-i münkerden bahsettiği bir yerinde, Lutfi Paşa'nın vazifesinden ayrılışına ışık tutacak şekilde yorumlanması mümkün bir pasaj bulunmaktadır. Müellif burada hangi durumlarda emr-i maruf yapıp hangi durumlarda yapılamayacağını anlatmaktadır. Kişi eğer marufu emredip münkerden nehyetmek amacıyla konuştuğunda sözünün fayda etmeyeceğini, hatta bunun zararlı olacağını bilirse bunu yapması vacib olmadığı gibi kimi durumlarda haram bile olur. Ancak münker işlenen yerlerde bulunmaması, münkeri müşahede etmeyecek şekilde evine çekilmesi gerekir, yalnızca önemli ve elzem işleri için dışarı çıkar. Böyle bir kimsenin bulunduğu beldeden hicret etmesi gerekmez, ancak fesat kendisini kurtulamayacağı şekilde sarmışsa, yahut sultanlara zulüm ve münkerât işleme konusunda yardım etmeye zorlanıyorsa, gücü yettiği takdirde bulunduğu yerden hicret etmesi gerekir. Zira kaçmaya gücü yeten için ikrah bir mazeret değildir.⁹ Lutfi Paşa'nın *Âsafnâme*'de görevinden kendi isteğiyle ayrıldığını ifade eden cümleleriyle¹⁰ buradaki ifadelerini birbiriyle irtibatlı olarak düşünmemiz mümkündür.

8 Lutfi Paşa, *Zübdetü'l-Mesâil*, 102b. Müellif aynı eserin bir başka yerinde (189b) de aynı konuya değinir. II. Bayezid'e ithaf ettiği eserinde Muhyiddin Seydi Çelebi de hakkında had şeklinde bir belirleme olmayan cezalarla ilgili olarak devlet başkanının öyle uygun gördüğü takdirde bedeni ceza yerine mâli ceza takdir edebileceğini söyler. Muhyiddin Seydi Çelebi, *Ehâdis Tete'allak bi-Ahkâmi's-Saltana*, Süleymaniye Ktp., Laleli no.639, vr. 60a. Bu pasajdan beni haberdar eden değerli öğrencim Büşra Çetin'e teşekkür ederim. Âşık Çelebi'nin mâli ceza ile ilgili olarak devrinin âlimlerine nispet ettiği görüş için bkz. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset* (İstanbul, 2016), s. 128-130.

9 Lutfi Paşa, *Zübdetü'l-Mesâil*, 211a.

10 “Bu hakir mansıb-ı vizârete vusûl buldukda ahvâl-i Divân-ı Alîşânı hayli muhtell ü perişân bulmuş idüm. Mümkün olan mertebe yedi yıl mikdârı tedbir ile nizâm buldurdum. Ba'dehû saâdetlü Pâdişâhımuza ba'zı münâfikîn-i ehl-i garaz kim ellezîne fi kulûbihim maraz nifâk idüp ba'zı husûsla haremimize müte'allik mağlûb-ı nisâ olmayub anların keyd u mekrinden emin olmağıçün sadr-ı a'zamlıktan fâriğ olmağı evlâ görmeğın Edirne'ye çiftliğime gidüp küşe-i inzivâda ferâğ-ı billâh cenâb-ı izzete duâda olmuşdum. Devlet-i dünyâyı fânî bilüp cümleden el çekdüm.” (*Âsafnâme* (Kütükoğlu neşri), s. 4). Lutfi Paşa'nın azlinin sebebiyle ilgili meşhur rivayetin kaynağı Mustafa Âlî'dir. Azlin sebebi, Fransa'nın Venedik elçisi piskopos Pellicier'ye göre ise Paşa'nın zevcesine kötü muamelesinin yanısıra, Macar seferinden vazgeçirmeye çalıştığı için padişahın hiddetine maruz kalmasıdır (Pál Fodor, “Macaristan'a Yönelik Osmanlı Siyaseti, 1520-1541”, çev. Özgür Kolçak, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 40 (2004), s. 54. Ayrıca bu azil hadisesinin o devirde birtakım asılsız dedikodulara sebep olduğu anlaşılmaktadır (mesela bkz. Luigi Bassano, *Kanuni Dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda*

Zübdetü'l-Mesâil farklı disiplinlerin bakış açısından ve muhtelif cihetlerden çalışılması gereken önemli bir eser olarak durmaktadır.

2. *Risâletü'l-Künûz fi Letâifi'r-Rumûz fi'l-ehâdisi'l-erba'în.*

Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa bölümü 90 numarada yer alan bir mecmuanın ilk eseri olan *el-Künûz*, müellif eserin girişindeki ifadesine göre¹¹ 957 (1550-1551) senesinde kaleme alınmıştır.¹² 70 varaklık eserde müellifin seçtiği kırk hadis şerh edilmektedir. Müellif hadisleri ağırlıklı olarak fikhî cihetten şerh etmiş, fûru ve fetva kitaplarını yoğun bir biçimde kullanmıştır. Ayrıca eserindeki hadislerin bir kısmını –diğer eserlerinde de sık sık yer verdiği bir tema olan- Ehl-i sünnet'e uyma hassasiyetini ifade eden hadislerden seçmiştir.

3. *Risâle fi Tashîbi'n-Niyye ve'l-Amel bihâ* (Hamidiye 197/5) 3 varaklık küçük bir risaledir.

4. *Risâle fi Takrîri'l-Ervâh Eyne Tasîrû İzâ Uhricû min Hâzihi'l-Ecsâd*

5. *Risâle fi Takrîri Men Ehabbe Likâe[Allabe / Rabbeh] ve Men Kerihuhu*

6. *Risâle fi Takrîri's-Şühedâ ve mâ Yete'allak bi-Umûri'l-Ahireti*

7. *Risâle fi Hasâisi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâati ve fi Beyâni Ehli'l-Ehvâi ve'd-Dalâle*

8. *Risâle fi Tashîbi Salâti'l-Cum'a ve mâ Yete'allak bihâ mine'l-Fedâil ve'l-Âdâb*

9. *Risâle fi Beyâni Duhûli'l-Hammâm ve mâ Yete'allak bihâ ve'l-İhtidâb ve Taklîmi'l-Ezâfir*

10. *Risâle fi Beyâni Metâ Yenkatı'u Ma'rifetü'l-Abdi mine'n-Nâs İnde Hâleti'l-Mevti ve fi't-Tevbeti ve Beyânihâ ve fi't-Tâibi men Hüve*

11. *Risâle fi Takrîri's-Sayd ve'z-Zebâih ve fi mâ Yahillu ve mâ lâ Yahillu.* (Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 652, vr. 134-138.)

Gündelik Hayat (çev. Selma Cangı, İstanbul, 2015), s. 61. (Son iki çalışmadan beni haberdar eden Y. Doç. Dr. Zahit Atçıl'a müteşekkirim.) Mustafa Âlî'nin "menkuldür ki" diye başlayan anlatısının da bu kabilden olması ihtimal dahilindedir.

11 *Risâletü'l-Künûz fi Letâifi'r-rumûz*, Süleymaniye-Pertev Paşa, no 90, vr. 3b.

12 Ali Bey'in düştüğü dipnota göre, eserin Viyana Kütüphanesi'nde bir nüshası daha bulunmaktadır (s. 4).

12. *Risâle fî Beyâni't-Tedâvî ve'l-Mesâyib ve Telkîni'l-Meyyit ve mâ Yüstehabbu min Ahvâli'l-Muhtadîrin inde'l-Mevt*

13. *Risâle fî Beyâni Ef'âli'l-İbâd ve Ya'nî bihi el-İhtiyârî'l-Cüz'î*

Lutfi Paşa, kaleme aldığı Türkçe kitapları ise şöyle sıralamaktadır:

14. *Tenbihü'l-Âkılın ve Te'kidü'l-Gâfilin*.¹³ Müellif, *Tevârih*'de bu eserinin “icmâlî ve mufassalî usûl-i dine müteallik” olduğunu belirtir.

Nüshaları: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, no. 257 (vr. 1-52); Süleymaniye, Kemal Edip Kürkçüoğlu, no. 2 (58 varak); İstanbul Üniversitesi Ktp., TY., 1930.

Müellif eserin dört bölüm olduğunu belirtip bölümlerin muhtevasını şöyle özetler: “Evvelki fasl: Farz olunan ilmin ve fazilet-i ilmin beyanındadır. Ve iman ve islam bilinmez, illâ ilm ile. Ve İkinci Fasil: İman ve İslam beyanındadır. Üçüncü Fasil: Tevhîd ve Müteşâbihât beyanındadır. Ve Dördüncü Fasil: İmanı bilen ve bilmeyenin hükmü beyanındadır.”¹⁴ *Tuhfetü'r-Tâlibîn*'den önce yazdığını bildiğimiz için en geç 951 (1544) yılında tamamlanmış olmalıdır.

Azledildikten kısa bir süre sonra kaleme aldığı eserinde velînimeti Kanunî Sultan Süleyman'ı şöyle anar:

“Bilgil ki bu hakîr-î¹⁵ bî-mikdâr ve nahîf-i günahkâr, Allahu Teâlâ'nın rahmetine muhtâc, ve dahi Muhammed Mustafâ (s.a.v.)'nın şefâatine ümîdvâr olub Lutfi bin Abdülhay (gaferallahu leh) şol 'âlî dergâhın¹⁶ kemterîn duâgûlarından¹⁷ idi ki Sultân-ı âlem, pâdişâh-ı benî Âdem, şehriyâr-ı cihân, zıllullahi 'alâ

13 *Tevârih*'in 1341 baskısında eserin ismi “*Kitâbu Tenbihî'l-Gâfilîn veyâ Keydi'l-Gâfilîn*” şeklinde geçer (s. 4). Dipnotta nâşir, eserin Viyana nüshasının başlığının *Kitâbu Tenbihî'l-Gâfilîn ve Te'kidü'l-Gâfilîn* olduğunu yazar. Fuat Köprülü (s. 140) ve Kayhan Atik (s. 16) de eserin ismini bu şekilde, M. Serhan Tayşi ise *Tenbihü'l-Gâfilîn ve Te'kidü'l-Kâsilin* (s. 20) şeklinde kaydederler. Ancak hem eserin bize ulaşan iki nüshasının zahriyesinde, hem de müellifin *Tuhfetü'r-Tâlibîn* adlı eserinin girişinde (2a) ve bir başka yerinde (10a) müellifin bu esere yaptığı atıflarda, bu eserin ismi *Tenbihü'l-Âkılın ve Te'kidü'l-Gâfilîn* şeklinde geçtiği için, yukarıdaki diğer bütün isimlendirmeler yanlıştır. Eserin ismini sadece M. Tayyib Gökbilgin –bir nüshasını gördüğü için- doğru kaydetmiştir (Gökbilgin, “Lutfi Paşa”, VII, 100).

14 Lutfi Paşa, *Tenbihü'l-Âkılın*, vr. 3b-4a. Fuat Köprülü, bu eserin bir nüshasını bir keresinde sahaflarda gördüğünü söyler ve içeriğini aynı ibarelerle aktarır (Köprülü, s. 140).

15 Kürkçüoğlu nüshasında “bende-i”.

16 Kürkçüoğlu nüshasında “dergâh-ı 'âlinin”.

17 Kürkçüoğlu nüshasında “bendelerinden”.

ehli'l-îmân bâsıtı'l-emni ve'l-eymân, nâşirü'l-'adli ve'l-ihsân, mu'azzü'd-dünyâ ve'd-dîn, gıyâsü'l-İslâmi ve'l-müslimîn, melce'î'd-du'afâi ve'l-mesâkin, kâmi'u'l-küfri ve'l-'inâd, dâfi'u'z-zulmi ve'l-fesâd, hâfizu bilâdillah, nâsıru 'ibâdillah, nâzım-ı umûr-i âlem,¹⁸ nizâm-ı sebab-i mülk-i devrân, ve âyet-i rahmet-i Rahmân, mevlâ mülûki'l-Arabi ve'l-Acem, Sultan ibnüs-sultân, Sultan Süleyman b. Sultan Selim Han –Allah Teâlâ devletin dâim edüb ana her dem yardımcı olsun- hâliyâ bu bî-mikdâr-ı hakîri hâkdan kaldırub liyâkat ve istihkâk[ı] yoğiken vizâret mesnedine ulaştırdılar. Hak Teâlâ cemi' zamâne hatalarından emîn eylesün, âmin.¹⁹

İki nüsha arasındaki bazı ibare farklılıklarının yanısıra, yukarıdaki pasajda yer alan uzun dua kısmı Kürkcüoğlu nüshasında bulunmamaktadır. Bu durum da, müellifin eserini ileriki yıllarda yeniden gözden geçirmiş ve bazı tasarruflar yapmış olma ihtimalini gündeme getirmektedir.

Tenbîhül-Âkılîn'in üçüncü bölümü, bir mecmua içerisinde müstakil bir risale olarak da istinsah edilmiştir (*Tevhîd-i Müteşâbihât*. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, 820, vr. 36-52.)

15. *Tuhfetü't-Tâlibîn*. Lutfi Paşa bu eserin “imana ve ibâdâta müteallik” olduğunu söyler. Müellif hatlı olması muhtemel bir nüshası Süleymaniye Ktp., Fatih, no. 1507'de muhafaza edilmektedir. 240 varaktır.

Lutfi Paşa, girişte *Tuhfetü't-Tâlibîn*'i, *Tenbîhül-Âkılîn ve Têkidül-Gâfilîn* adlı eserini tamamladıktan sonra yazdığını söylemektedir.²⁰ Ferağ kaydında ise kitabının 951 (1544) yılı Muharrem'in başında tamamladığını belirtir.²¹

Müellif eserini yazma gerekçesini şöyle anlatıyor:

“Bu hakîr, zelîl, za'îf, Allahu Tebâreke ve Te'âlâ'nın rahmetine muhtacterîn Lutfi bin Abdülmuîn der: Şol vakit ki îmân beyân eder *Tenbîhül-Âkılîn ve Têkidül-Gâfilîn* adlı kitâbdan ferâgat olundiye, günlerden bir gün mesâil-i fıkha tâlib ve râğıb olan bazı kimesneler dediler ki: 'Nolaydı, ilm-i fıkıhdan bir müfid muhtasar kitâb Türkî-dil üzre cem' olunub yazılâydı ki, ol kitab içinde tâlib olduğumuz mesâil bulmağa âsân olaydı. Ve hem siz dahi sevab ıssı olaydınız.' diyu

18 Burada “efdalü ve ekmelü ve evlâd-ı benî Âdem” şeklinde bir ibare bulunmaktadır ki hem ifade hem anlam bakımından yanlış görünmektedir.

19 Lutfi Paşa, *Tenbîhül-Âkılîn ve Têkidül-Gâfilîn*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, no. 257, vr. 2a-2b.

20 Lutfi Paşa, *Tuhfetü't-Tâlibîn*, Süleymaniye Ktp., Fatih nr. 1507, vr. 2a.

21 Lutfi Paşa, *Tuhfetü't-Tâlibîn*, vr. 239b.

ibrâm etdiler. Bu hakîr dahi anların sözün dutub diledi bir nesne cem' ide ki ol tâlibler andan faydalanalar ve kendü dahi sevab ıssı ola. Ve Allahu Te'âlâ'dan yardım dileyüb bu kitabı te'lif eylesine şurû' olundu. Ve bir niçe mesâil kütüb-i mu'tebereden ihtiyâr olunub şol ki tâliblerin murâdıydı, Türkî-dil üzre cem' olundu.”²²

Müellif, eserini Türkçe yazmasının gerekçelerinden biri olarak, Hz. Peygamber'in “İnsanlara anlayışlarına göre konuşun” hadisini gösterir. Ayrıca müftiler fetvalarını, müderrisler derslerini, vâizler vaazlarını Türkçe vermekte, müfessirler tefsirlerini, muhaddisler hadislerini yine bu dil ile ifade etmektedirler. Böyle olunca “her iklim halkı kendü yerlerin libâsiyle mülebbes olmak münâsibdir.”²³

Lutfi Paşa, eserine verdiği önemi, Sultan Süleyman'a ithaf etmek suretiyle gösterir:

“Evet, bu kitabı te'lif idüb cem' iden şöyle münasib gördü ki bu kitâb-ı dil-pezir Sultânü'l-Arab ve'l-Acem nâm-ı şerifleri ile müzeyyen olub sâir kitablardan imtiyaz bula ki, ol imâm-ı zamân ve halife-i devrân sultânü'l-berreyn ve'l-bahreyn, Ferîdûn-fer, Sikender-der, muğis-i ehlü'l-İslâm ve'l-müslimîn, mu'înü'd-dünyâ ve'd-dîn Sultân ibn-i Sultân ibn-i Sultân, Sultân Süleymân Hân bin Selîm Hân bin Bâyezîd Hân'dur. Hak celle ve 'alâ ömrin ve devletin ziyade idüb sâye-i ilâhiyyesin ve sa'âdet-i ezeliyyesin tâ inkırâz-ı devr-i zamân ve inkırâ-i müddet-i cihân pâyende ve pâyîdar eylesün, âmin.”²⁴

Lutfi Paşa, *Tuhfetü't-Tâlibîn* ile *Tenbîhü'l-Âkılîn ve Têkîdül-Gâfilîn* adlı kitapları arasında bir tamamlayıcılık ilişkisi bulunduğunu düşünür. Nitekim bunlardan daha sonra kaleme aldığı *Hayât-ı Ebedî* adlı eserinde, *Tenbîh*'in iman, *Tuhfe*'nin ise ibadetleri açıklayan eserler olduğunu ifade eder. Muhteva olarak ise *Tuhfe*'nin *Zübdetü'l-Mesâil* ile yakın bir irtibatı vardır. Müellif, *Tuhfetü't-Tâlibîn*'in muhtevasını eserin girişinde başlıklar halinde özetler. Yirmi beş bölümden oluşan eserin muhtevası büyük ölçüde *Zübdetü'l-Mesâil* ile örtüşmektedir. *Zübde*'de yer alıp da *Tuhfe*'de yer almayan başlıklar arasında kerahiyet ve istihsan, elfâz-ı küfr, Ehl-i sünnet ve cemaatin hususiyetleri dikkati çekmektedir. Yukarıda zik-

²² Lutfi Paşa, *Tuhfetü't-Tâlibîn*, vr. 2a-2b.

²³ Lutfi Paşa, *Tuhfetü't-Tâlibîn*, vr. 3a.

²⁴ Lutfi Paşa, *Tuhfetü't-Tâlibîn*, vr. 2b.

rettiğimiz gibi *Zübde*'nin kaleme alınışı, *Tuhfe*'den dört sene sonradır. Hemen hemen aynı hacimde ve aynı başlıklara sahip olan bu eserlerden Türkçe olanının Arapça'ya müellifi tarafından birebir tercüme edildiğini söyleyemeyiz. İki eserin bazı bölümleri üzerinde yaptığımız karşılaştırmadan edindiğimiz kanaate göre, *Tuhfe*'nin daha ziyade halkı irşad etme amacı taşımasına karşın, *Zübde*'nin hedef kitlesi Arapça bilen, az çok İslâmî ilimlere âşina kişilerdir. *Zübde*'de daha çok ıstılah kullanılmış, İslâmî ilimlere dair eserlere daha çok atıf yapılmıştır. Dolayısıyla Paşa'nın *Tuhfe*'de ele aldığı meseleleri *Zübde*'de daha geliştirerek ve Arapça olarak yeniden telif ettiğini söyleyebiliriz.

16. **Hayât-ı Ebedî.** Müellif *Tevârih*'de bu eserin “Ehl-i Sünnet ve'l-cemaate ve ehl-i hevâ ve elfâz-ı küfre müteallik” olduğunu kaydeder. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi bölümü no. 1524 (131 sayfa)²⁵ ve Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, no. 257/2'de (59 varak) birer nüshası bulunmaktadır. Müellif bu eserini 24 Rebiülevvel 953 (25 Mayıs 1546) günü tamamladığını belirtir.²⁶

Lutfi Paşa *Hayât-ı Ebedî*'nin başında kitabın sebab-i telifini anlatır ve iki kitabına atıf yapar:

“Bu zelîl ü za'îf ü hakîr el-muhtâc ilâ rahmetillâhi teâlâ Lutfi bin Abdülmuîn eydür ki: günlerden bir gün bazı eshâb-ı vefâ ve ihvân-ı safâ cem' olub ve iltimâs idüb dediler ki: 'Nolaydı, bize Ehl-i sünnet ve cemaat'ın hasletlerin, dahi ehl-i hevânın envâ'-ı firkaların ayân, dahi elfâz-ı küfri beyân idüb bir muhtasar ve müfid kitâb cem' ideydünüz, tâ ki gereklüsün dutub, dahi bize ve dinimize zarar virüb yaramayandan sakına idük. Nitekim bundan evvel imanü beyan ider *Tenbihül-Âkılın ve Te'kidül-Gâfilin*, dahi ibadâtü 'ayân ider *Tuhfetü't-Tâlibin* cem' etdünüz ki müslümanlar faydalandı, dahi faydalanur. Ve dahi Hazret-i Resulullah (s.a.v.) buyurmuşdur ki: 'Nâsın hayırlısı oldur ki nâsa nef'i değe, ve nâsın faydasuzı oldur ki nâsa faydası değmeğe.' İmdi sizün hayrunuz nâsa değdi, dahi değsün. Ve şöyle kim bildüğünüzden sonra bu iltimasımızı kabul etmeyüb bize beyan itmeyesiz, faydasız nâsdan olmanız mukarrerdir. (...) Bu hakîr dahi hadîs-i mezkûr mücibince ve bu âyet-i kerîme muktezâsınca ol yârenlerümüzün ve karındaşlarımızın iltimasların cân u dilden kabul idüb elden geldikce makdûrumuzu diriğ itmeyelüm inşâallahu teâlâ diyu cevap virildi. Bu üftâde-i bî-mikdâr dahi nice dürlü selef-i sâlihîn kitabların tettebbü' idüb içlerinde Ehl-i

25 Bu nüshada eserin başında kitabın ismi olarak “Kitâbü'l-İrfân fî Ma'rifeti'l-Fetâvâ ve'l-Edyân” yazılıdır.

26 Lutfi Paşa, *Hayât-ı Ebedî*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, no. 257, vr. 105b.

sünnet ve cemaat'in hasletlerin ve ehl-i hevânın bid'atlarına ve elfâz-ı küfre müte'allik envâ'-ı mesâil bulundu ki zamanımızda gözler görmüş ve kulaklar işitmiş değül. Pes ol azîz karındaşlarımızın ve muvâfık yârenlerimizün sözlerine binâen Arabîden Türkîye terceme idüb²⁷ ol selef-i sâlihîn kitabları sözlerinin envâ'ından bir risâle cem' olunub *Hayât-ı Ebedî* deyu ad verildi. Zira bir kimesne mü'min olub dahi bu risalenün içinde olanların kendüye gereklüsün tutub ki ol iman, dahi Ehl-i sünnet ve cemaat hasletleridür, ve gerekmezinden ictinab eylese kim ol bid'at ehl-i hevâdur, dahi elfâz-ı küfrdür, ol kimesne mü'min olub ebedî hayatda olmuş gibi olur."²⁸

Müellif eserini yedi bölüme ayırmıştır. Bölümlerin içerikleri kendi ifadeleriyle şu şekildedir:

“Evvel fasl Ehl-i sünnet ve cemaat ve ehl-i hevâ beyanındadır. İkinci fasl Allah Teâlâ'nın zâtına ve sıfatına müte'allik ve dahi göklerde ve yerlerde Allah Teâlâ'nın mekânı var diyenlerin, dahi gaybdan haber virenlerin beyanındadır. Üçüncü fasl melâikeye ve kütübe ve enbiyâya âid olan kelimât beyanındadır. Dördüncü fasl imana ve namaza ve zekata ve oruca ve ezkâra ve umûr-i âhirete müte'allik olan kelimât beyanındadır. Beşinci fasl emr-i ma'rûf ve nehy-i münkere ve helale ve harama ve ilme ve ulemaya ve selâtine ve cebâbireye müte'allik olan kelimât beyanındadır. Altıncı fasl küffâra nisbet etmek, dahi kâfiri müslüman üzerine tercih etmeğe ve küfrü öğredüb telkîn etmek dahi kâfir olmağa emr etmek beyanındadır. Yedinci fasl ehl-i bid'atun tekfirini icab iden nesnelere ve müteferrikât beyanındadır.”²⁹

Zübdetü'l-Mesâil'de yer alıp *Tuhfe*'de bulunmayan içeriğin bir bölümü *Hayât-ı Ebedî*'nin muhtevasıyla irtibatlı görünmektedir. Buna göre müellifin, *Zübdetü'l-Mesâil*'i telif ederken *Tuhfe*'nin yanısıra *Hayât-ı Ebedî*'deki muhtevayı da dikkate aldığı tahmin edilebilir. Eserin 5. bölümünde zamanın padişahını abartılı ifadelerle övmenin mahzurlarına dikkat çeken Lutfi Paşa, devrin hükümdarı için “mutlaka âdildir” demenin, onun hakkında “şehinşah” gibi ifadeler kullanmanın hükümlerine değinir.³⁰

27 “Arabîden Türkîye terceme idüb” ibaresi Ali Emiri nüshasında yoktur.

28 Lutfi Paşa, *Hayât-ı Ebedî*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, no. 257, vr. 53b-54b; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi no. 1524, vr. 1-3 (bu nüshada varakların yalnız a yüzüne yazılmıştır).

29 Lutfi Paşa, *Hayât-ı Ebedî*, Ali Emiri, vr. 54b-55a.

30 Lutfi Paşa, *Hayât-ı Ebedî*, 94a.

17. **Risâle-i Suâl ve Cevab.** “Eğer sorsalar ki” / “el-Cevab” üslubunda kaleme alınmış çok muhtasar bir akaid-ilmihal risalesidir. Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa no. 378 (vr. 64-73); Hacı Mahmud Efendi, no. 6385 (vr. 1-6); Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, no. 257’de (vr. 106-110) birer nüshası bulunmaktadır. Kayhan Atik bu risaleyi –hangi nüshaya dayalı olarak hazırlandığını belirtmek-sizin- neşretmiştir (“Lütfi Paşa’nın Risâle-i Sual ve Cevab İsimli Eseri”, *Erciyes Dergisi*, Kayseri, Ekim 1995, sayı 214, s. 6-9).

18. **Risâle-i Niyyet.** Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, no. 257’de bir nüshası bulunmaktadır (vr. 110b-114a).

Lutfi Paşa, *Tevârih*’de risalenin “bazı mesâil-i mühimme beyanında” olduğunu ifade etmekle yetinir. Müellif ifade etmese de *Risâle fi Tashîbi’n-Niyye ve’l-Amel bihâ* şeklinde kaydettiği Arapça risalesi ile *Risâle-i Niyyet* arasında büyük ölçüde bir tercüme ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. Yalnız Arapça metin Türkçe metinden biraz daha uzundur. Yukarıda telif tarihlerini zikrettiğimiz eserlere baktığımız zaman, Paşa’nın Türkçe eserlerini genellikle Arapça eserlerinden daha önce kaleme aldığı, aralarında irtibat bulunan eserlerinde de Arapça olanı daha çok işlediği tespitinde bulunabiliriz. Dolayısıyla Türkçe niyet risalesini önce, Arapça risaleyi daha sonra –ilk metni geliştirerek- kaleme aldığını bir tahmin olarak ileri sürebiliriz. Önemli olan bir başka nokta ise, *Risâle-i Niyyet* ile, Paşa’nın diğer bir telifi olan *Risâletü’l-Kunûz fi Letâifi’r-Rumûz* arasında da yakın bir alakanın mevcut olmasıdır. *Risâletü’l-Kunûz*’da şerhedilen ikinci hadis niyetle alakalıdır (“Ameller niyetlere göredir.”) Niyet risalesiyle bu ikinci hadisin şerhini mukayese ettiğimiz zaman, iki metin arasında da büyük bir örtüşme sözkonusu olduğunu görüyoruz. Şu halde Türkçe risale, Arapça risale, sonrasında bu risalenin de içerisinde yer aldığı 40 hadis şerhi metinlerinin telifi kronolojik olarak birbirini izlemiş olabilir. Lutfi Paşa bu muhtasar risalesinde niyet-eylem ilişkisine dair, ilgili kavramları da analiz eden geniş çaplı bir hukuk felsefesi ameliyesine girişmez, mesela Karâfi’nin *el-Ümniyye fi idrâki’n-niyye*’si ile yine onun *el-Furûk*’u gibi konuyu bu yönlerden inceleyen eserlere de atıf yapmaz, ancak niyetin bilhassa uhrevî yönüne ilişkin, niyet-ibadet âlâkasına dair derli toplu bir çerçeve çizer.

19. **Umûrü’l-Mühimmât.** Müellifin ifadesinden bu eserin tıpla ilgili olduğunu öğreniyoruz.³¹

31 Sadettin Özçelik tarafından neşr edilen *Kitâbü’l-Mühimmât* isimli anonim tıp kitabının (Ankara, 2001), Lutfi Paşa’nın mezkur eseriyle alakalı olup olmadığı üzerinde durulmaya değer. Sadettin Özçelik eserin Diyarbakır nüshasının 926 tarihinde istinsah edilmesinden, ayrıca dil ve

20. *Tevârih-i Âl-i Osman*. Başlangıcından 1553 yılına kadarki Osmanlı tarihini anlatan bir eserdir. Hâfızıkütüb Âlî Bey tarafından notlu ve açıklamalı neşri yapılmıştır (1341). M. Serhan Tayşi'nin girişi ve indeks ilavesiyle bu neşrin tıpkıbasımı yapılmış (1990), Kayhan Atik tarafından yeni harflerle neşredilmiştir (2001).³² *Tevârih*'in, bilhassa müellifin tercüme-i haline dair olan mukaddime kısmıyla, kendi “meşhûdât ve mesmûâtına” dayalı olayların anlatıldığı bölümlerinin önemli ve ilk elden kaynak niteliğini haiz olduğuna dikkat çekilmektedir.³³ Eserin biri Viyana Milli Kütüphanesi'nde, üçü Türkiye'de olmak üzere dört nüshası bulunmaktadır.³⁴

Lutfi Paşa'nın *Tevârih-i Âl-i Osman*'ın girişinde ortaya koyduğu tecdîd anlayışı dikkate değer bir mahiyet arz eder, zira müellifin müceddidler listesi tamamen hükümdarlardan oluşmaktadır. Her yüzyılın başında İslâm'ı yenileyen bir kişinin geleceğini tebşir eden hadisi nakleden Lutfi Paşa, Resûl-i Ekrem'den sonra 2. yüzyılın başında dini yenileyen kişinin Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) olduğunu yazar. 3. yüzyılın müceddidi Harun Reşid'in oğlu Mu'tasım Billah'dır (ö. 227/842). Mu'tasım'ın kardeşi Emin, Mutezile mezhebini benimsemeleri için halkı zorlayıp ulemaya eziyet etmiş, Mu'tasım ise kardeşinin bidatlarını ortadan kaldırmıştı. 4. yüzyılın müceddidi olan Abbâsî halifesi Kâdir Billah (ö. 422/1031), Fâtımîlerin İslâm coğrafyasındaki beyleri kendi mezheplerine çekmeleri karşısında büyük gayret gösterip bu beyleri tekrar Ehl-i sünnet'e kazanmıştı. 5. yüzyılın müceddidi, mühlidlere karşı dikkate değer bir mücadele yürüten Muhammed (Tapar) b. Melikşah'tır (ö. 511/1118). 6. yüzyılın müceddidi, atalarının dinini terk edip İslâm'ı seçen ve müslümanlar üzerindeki ağır vergileri kaldıran ilk İlhanlı hükümdarı Gazan Han'dır (ö. 703/1304). 7. yüzyılın müceddidi, Moğolların hakimiyetine son veren Osman Gazi'dir (ö. 724/1324). 8. asrın yenileyicisi Çelebi Mehmed (ö. 824/1421), 9. asrı tecdid eden ise Yavuz Sultan Selim'dir (ö. 926/1520).³⁵

yazı karakterinden eserin 15. yüzyıla ait olduğu kaaatine varmıştır (Sadettin Özçelik, *Kitâbü'l-Mühimmât*, s. 9). Ancak önsözde (s. ix), muhtemelen sehven, aynı nüshanın 962 istinsah tarihli olduğu ifade edilmektedir. 926 tarihi eserin Paşa'ya nispetini zorlaştırırsa da imkansız kilmayacağı için, bu nazarla eserin incelenmesinde fayda vardır.

32 Atik'in neşri hakkında bir değerlendirme yazısı için bkz. Hayati Develi, “Lutfi Paşa ve *Tevârih-i Âl-i Osman* Üzerine”, *İlmi Araştırmalar* 14, İstanbul 2002, s. 247-254.

33 Köprülü, “Lutfi Paşa”, s. 145; İpşirli, “Lutfi Paşa”, *DİA*, XXVII, 235.

34 İpşirli, “Lutfi Paşa”, *DİA*, XXVII, 235.

35 Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 7-11.

Gazan Han'ın yaşadığı zaman itibariyle 6. değil 7. asır için daha uygun olması, Muhammed Tapar ile Gazan Han arasında yaklaşık iki asır, Gazan Han ile Osman Gazi'nin vefatları arasında ise 20 senelik bir zaman bulunması gibi kronolojik sorunlar bir tarafa, Lutfi Paşa'nın müceddid anlayışı başlı başına ilgi çekicidir. Bu listede hiç bir sivil âlimin yer almamasından anlaşıldığına göre onun nazarında dini temsil ve ihya bakımından hükümdarlar âlimlerden önce gelmektedir. *Tevârih* ile yakın zamanlarda tamamladığı *Halâsü'l-Ümme*'de, Kanuni Sultan Süleyman'ın zamanın imamı ve halifesi olduğunu anlattığı bir bağlamda teccidle ilgili şöyle yazar:

“Bilesin ki Allah'ın her yüzyıl başında göndereceği kişinin mutlaka âlim olması gerekmez. Aksine bazen bir âlim olur, bazen bir halife olur, bazen topluma öncülük eden bir kişi, bazen de itaat edilen bir melik olur. Aynı anda bir halife, melik ve emir birlikte de olabilir. Hz. Peygamber, bunun için bir âlim veya başka birini belirlemiş değildir. Bu kişi, insanların saygı duydukları, kendisine başvurdukları, yasakladığında geri durdukları, emrettiğinde hemen yaptıkları sözü makbul herhangi bir kişi de olabilir.”³⁶

Lutfi Paşa'nın *Tevârih*'te isimlerini zikretmediği dört eseri daha bulunmaktadır:

21. *Halâsü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-E'imme*.

Müellif bu risaleyi 13 Ramazan 961 (12 Ağustos 1554) tarihinde tamamladığını söyler.

Fuat Köprülü, Lutfi Paşa'nın, daha sonra kaleme alacağı için *Tevârih*'de ismini zikretmediği yalnız bir eserinin bulunduğunu, bunun da *Âsafnâme* olduğunu ifade eder.³⁷ *Halâsü'l-Ümme* ile ilgili ise şu kaydı düşer: “Bursalı Tahir Bey, bu âsâr listesine -hiçbir menba zikir etmeksizin- Paşa'nın *Hulâsâtü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-E'imme* unvânıyla eimme-i müctehidinin ahvâl ve icthâdâtından bâhis bir eseri olduğunu da ilave ediyor.”³⁸ Bursalı eserin ismini ve muhtevasını kaydederken

36 Lutfi Paşa, *Halâsü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-E'imme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2877, 21b-22a.

37 Köprülü, s. 139.

38 Köprülü, s. 142; Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, III, 133.

hata etmiş olmakla birlikte, bu eser aralarında müellif nüshası da bulunan çeşitli nüshalarıyla günümüze ulaşmıştır.

Halâsü'l-ümme risalesi Mâcide Mahlûf tarafından yayımlanmıştır (Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire, 2001, 76 s.). Risalenin müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 2877 numarada kayıtlıdır. Aynı bölümde 2876 numarada kayıtlı bulunan nüsha eserin Farsça tercümesidir. Ayrıca eserin Arapça aslının Topkapı Sarayı Müzesi (Revan Köşkü, nr. 644) ve Yenicami (nr. 1182) kütüphanelerinde birer nüshası daha bulunmaktadır.³⁹

Lutfi Paşa'nın Arapça kaleme aldığı bu risalesi hilâfet konusuna tahsis edilmiştir. Risalenin amacı Osmanlı hanedanına mensup padişahların hem sultan hem halife olduklarını ve artık imametın Kureyşîliği şartının geçersiz olduğunu savunmaktır. *Halâsü'l-Ümme* imametın (devlet başkanlığının) şartları ve imamın vazifeleri gibi İslâm kamu hukukuna ait bazı meseleleri çeşitli kaynaklardan ve belirli bir sistematığe tâbi olmaksızın aktarır.

Müellif risaleyi telif amacını, Abbasi halifelerinden kendi zamanına kadar ümmetin durumunun ne olduğunu ve daha sonrasında ne olacağını sorgulamak, ayrıca Kureyş soyundan gelmeyen bir sultana “imam” ve “halife” unvanlarının verilip verilmeyeceğini ortaya koymak olarak tespit eder ve bu hususu kendisine soran bazı seçkin insanların risalenin yazılmasına vesile olduğunu kaydeder.⁴⁰ Bu kişiler, Necmeddin Ömer Nesefî (ö. 537/1142) ve Tefâtâzânî'nin (ö. 792/1390) imameti Kureyşî olma şartına bağlayan ifadelerine atıf yapmakta, Abbasi halifelerinden sonra söz birliği veya galebe çalmak yollarıyla idareyi üstlenen sultanlara “imam” ve “halife” denilip denilemeyeceğini merak etmektedirler. Nesefî'nin dediği doğru olduğu takdirde halifesiz kalmış demek olan ümmetin durumu bilhassa önem kazanmaktadır. Bu soruyu cevaplamak üzere risalesini kaleme aldığını bildiren Lutfi Paşa, araştırması esnasında kullandığı kaynakları da sıralamaktadır ki bu kitapların çoğunluğunun Hanefî fûru ve fetva kitaplarından oluştuğu görülmektedir.

39 Bu risale hakkındaki çalışmalardan görebildiklerimiz şunlardır: Hulusi Yavuz, “Sadriazam Lutfi Paşa ve Osmanlı Hilafeti”, *MÜİF* Dergisi, sy. 5-6, 1987-1988, s. 27-54; Muharem Jahja, *Lutfi Paşa'nın Halâsü'l-ümme fi marifeti'l-eimmeti risalesinin tabkik, tablil ve tercümesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003 (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ayrıca yukarıda zikredilen baskıyı neşre hazırlayan Mâcide Mahlûf tarafından yazılan takdim bölümünü (s. 5-34) de zikretmek gerekir.

40 Lutfi Paşa, *Halâsü'l-ümme*, Süleymaniye Kütüphanesi, nr. 2877, 2b.

Nesefî Akâidi'nde geçen "İmam, Kureyş soyundan olur, Kureyş'ten olmayan kimsenin imam olması caiz değildir" hükmünü eleştirir. Kureyş soyuna mensup olmak bir tarafa, devlet başkanının Müslüman olmasının dahi şart olmadığı şeklinde bir iddiada bulunan müellif şöyle der:

"Âlimlerimiz, 'Kişi, iki şeyle sultan olur: Birincisi kendisine biat edilmek, ikincisi ise hükmünü uygulamak' demişlerdir. Bundan dolayı yukarıda zikri geçen eserlerin müelliflerinden hiçbiri, sultanın ne Kureyş soyundan, ne Haşimî kabilesinden olması ne de Abbâsî soyu ya da başka bir soy tarafından izin verilmiş olması gerektiğine dair bir şarta yer vermişlerdir. Yönetimin başına geçen sultanın Müslüman olması dahi şart değildir. Gayrimüslimlerin yönetimi altındaki, halkı Müslüman olan bölgeler, hiç kuşkusuz harp ülkesi değil, Müslüman ülkesidir. İmamet ve emaretin geçerliliği (sıhhati) için adalet de şart değildir. Peki öyleyse Ömer Nesefî, imamın Kureyş soyundan olmasını neye dayanarak şart koşmuş ve hiçbir yoruma imkan tanımayan kesin bir dille 'İmamın başka soydan olması caiz olmaz' diyebilmiştir? Hâlbuki âlimler, imamet(in geçerliliği) için devlet başkanı olacak şahsa biat edilmesini ve kendisinin yönetimi elinde tutup hükmünü yürütecek kudret sahibi olmasını yeterli görmüşlerdir. Durum söylediğimiz gibi olunca ümmetin ve sultanların vaziyeti şer'î kanunlara uygun olmuş olur ve Ömer Nesefî'nin ifadesinin doğru olmadığı ortaya çıkar."⁴¹

Devlet başkanının Müslüman olmasının şart görülmeysi, bir taraftan ahkâm-ı sultâniyye geleneğinden radikal bir kopuşu temsil etmekte ise de, diğer taraftan da İslâmî yönetimin kişilerden ve şahsî özelliklerden bağımsızlaşma temayülü gösterdiği, ilkelerin ve yasaların hâkimiyetinde (nomokratik) bir hukukun üstünlüğü anlayışının hâkimiyetine girdiği bir devri sembolize etmektedir.

Lutfi Paşa, kendisinden önce Kureyşilik şartının kalkmış olduğunu ileri süren Sadrüşşeria (ö. 747/1346) ve Tarsusî'nin (ö. 758/1357) yanısıra, bu şartın asabiyet temelinde zamana göre değişken olduğunu savunan İbn Haldun'a da atıf yapmamakta, bu durum da bu eserleri görmediğini akla getirmektedir. Müellif risalesinin sonunda zamanın padişahı olan Kanunî Sultan Süleyman'ın "zamanın imamı" olduğunu, Müslümanların yaşadığı bölgelerin büyük kısmını hükmü altında bulunduran bir sultan olarak kendisine tâbi olunmaya lâyık bir halife olduğunu belirtmektedir.⁴²

41 Lutfi Paşa, *Halasul-ümme*, 5b-6a.

42 Lutfi Paşa'nın *Halasul-ümme* adlı eserinin muhtevasına dair buraya kadar yaptığım açıklamalar, daha önce neşrettiğim *Fıkıh ve Siyaset* adlı eserin ilgili bölümünden (s. 149-157) özetlenerek aktarılmıştır. Eserin daha geniş bir tahlili için buraya bakılabilir.

Lutfi Paşa, *Halâsü'l-Ümme*'den altı sene önce kaleme aldığı *Zübdetü'l-Mesâil*'de halifenin Kureyşî olmasını bir şart olarak zikretmektedir.⁴³ Bu konudaki düşüncesinin, 955-961 yılları arasında değişmiş olduğu anlaşılmaktadır. Ancak aynı eserde, Zâhidî'yi kaynak vererek bir mesele aktarır. Bir gayrimüslim hükümdar müslüman bir kişiyi bir beldeye vali olarak tayin ederse, bu valinin cuma ve bayram namazlarını kıldırıp kıldıramayacağı sorulmuş, Zâhidî “kıldırabilir” cevabını vermiştir.⁴⁴ Lutfi Paşa 957 (1550-1551) yılında, yani *Halâsü'l-Ümme*'den dört sene önce kaleme aldığı *Risâletü'l-Künûz* adlı eserinde de, *el-Mültekata* isimli esere dayanarak, kadılık görevini kabul etmek için sultanın müslüman olmasının şart olmadığını, gayrimüslimlerin yönetimi altında müslümanların yaşadığı beldelerin harb beldeleri değil, İslam beldeleri olduğunu söyler.⁴⁵ Burada ifade ettiği kazâ fonksiyonu açısından sultanın İslamının şart olmadığı görüşünü, *Halâsü'l-Ümme*'de kazâ bağlamından soyutlayıp genelleştirerek, hilâfetin kureyşîliği bir tarafa, sultanın müslüman olmasının dahi şart olmadığı görüşüne ulaşmış olmalıdır.

22. *Risâle fî Beyâni Asli'l-Îmân*. (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin efendi, nr. 3242, vr. 4-9). Sec'îli ve edebî bir mukaddimeye sahip bu Arapça risalede müellif imanın aslı, cevheri ve vasıflarını anlatmayı hedeflediğini söyler. Risalede imanın on sekiz çeşidini ve imanla ilgili meseleleri anlatır.

23. *Risâle-i Fırak-ı Dâlle*. (Süleymaniye, Ayasofya, 2195, vr. 110-123). Bu Türkçe risale, “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır...” hadisini şerh eder. Ehl-i sünnetin özellikleri açıklandıktan sonra yetmiş iki bâtıl fırka risalede tek tek açıklanır. Risale, *Hayât-ı Ebedî*'nin birinci bölümünün bir özeti gibidir. Ayrıca *Zübdetü'l-Mesâil*'in 23. bölümü ile bu risalenin muhtevası arasında yakın bir irtibat vardır.

24. *Âsafnâme*.

Lutfi Paşa'nın en çok bilinen, en çok istinsah edilen eseridir. İlk olarak 1910 yılında Leipzig'de Rudolf Tschudi tarafından doktora tezi olarak edisyon kritik şeklinde yayımlanmıştır. Hemen bunun akabinde 1326 (1910-11) yılında Ali Emîrî Efendi'nin önsözyle birlikte İstanbul'da tekrar neşredilmiştir. Daha sonra Ahmet Uğur, Tschudi ve Ali Emîrî neşirlerinin edisyon kritiğini yaparak yeni bir

43 Lutfi Paşa, *Zübdetü'l-Mesâil*, vr. 190a.

44 Lutfi Paşa, *Zübdetü'l-Mesâil*, vr. 119a.

45 Lutfi Paşa, *Risâletü'l-Künûz fî Letâifî'r-Rumûz*, vr. 28b.

neşir gerçekleştirmiş,⁴⁶ Mübahat Kütükoğlu ise eserin yazmalarını yeniden incelemeye tâbi tutarak öncekilerden daha sağlam bir metin tesis etmiştir.⁴⁷ Kütükoğlu bu neşrinde eserin yirmiden fazla yazmasına atıf yapmaktadır. Yaptığımız incelemelere göre eserin başka nüshalarının da bulunduğu anlaşılmaktadır.

Risaleyi dört bab olarak tertip eden müellif, bu bölümleri şöyle ifade eder: “Bâb-ı evvel; etvâr u ahlâk-ı vezîriazam ne resm olmak gerekdür? Padişah ile nece muamele gerekdür, ve reâyâ ahvâliyle nice takayyüd lâzımdır? Anı bildirür. Bâb-ı sâni, tedbîr-i sefer beyanındadır. Bâb-ı sâlis, tedbîr-i hazine beyanındadır. Bâb-ı râbi‘, tedbîr-i re‘âyâ beyanındadır.”⁴⁸

Âsafnâme daha sonra kaleme alınan birçok siyasetnameye kaynaklık eden bir eserdir. Lutfi Paşa'nın devlet görevindeki tecrübelerini ve tavsiyelerini samimi bir üslupla ortaya koyması itibarıyla çok alaka görmüştür. Müellif *Tevârih*'te de söz ettiği ulak zulmüne bu risalede de kısaca değinir, Osmanlı memleketinde ulak gibi bir zulüm olmadığını ifade ettikten sonra kendi sadrazamlığı döneminde fu-karayı bu külfetten kurtarmak için bazı köşelerde menzil beygirleri vaz ettirdiğini belirtir.⁴⁹ Devletin haksız kazançlardan sakınması gerektiğini, padişahın halkın mallarına haksız yere el koymasının devletin zevaline alamet olduğunu söylediği bir yerde, terekelerin varisi çıkıncaya kadar bekletilmesi gerektiğini, Yavuz Sultan Selim zamanında böyle terekelerin yedi yıl saklandıktan sonra varisi çıkmadığı takdirde hazineye intikal ettirildiğini söyler.⁵⁰ Hizmeti geçen devlet adamlarının mal varlıklarını sebepsiz yere müsadere ettirmemek, hafif bir kabahat sebebiyle onları azl ve idam ettirmemek gerektiğini söyler.⁵¹ Hazinenin selameti için asker sayısını artırmamak gerektiğini, 12 bin ulufeli yeniçerinin yeterince çok olduğunu ifade eder.⁵² Eserin çeşitli yerlerinde kadim toplumsal statü anlayışının muhafazasının önemine dikkat çeker, reâyânın yönetici sınıfına karışmaması gerektiğini vurgular. Kanuni devrinde kaleme aldığı eserde, bir önceki padişah hakkında

46 “Asafname-i Vezir Lutfi Paşa”; *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV, Ankara, 1980, s. 243-258.

Daha sonra bu neşir kitap olarak Kültür Bakanlığı tarafından tekrar yayımlanmıştır (1982).

47 Lutfi Paşa *Âsafnâmesi*: Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1991. Eserin yazma nüshaları için bu çalışmanın girişinde bilgi bulunmaktadır.

48 Lutfi Paşa, *Âsafnâme*, Süleymaniye Ktp., Laleli, no. 3737, vr. 147b.

49 Lutfi Paşa, *Âsafnâme* (Kütükoğlu neşri), s. 9-10.

50 Lutfi Paşa, *Âsafnâme* (Kütükoğlu neşri), s. 10-11.

51 Lutfi Paşa, *Âsafnâme* (Kütükoğlu neşri), s. 12, 23.

52 Lutfi Paşa, *Âsafnâme* (Kütükoğlu neşri), s. 35. Bu sayılan hususların Osmanlı siyasi ve iktisâdi tarihi açısından önemine dikkatimi çeken değerli hocam Prof. Dr. Erol Özvar'a müteşekkirim.

“Sultan Selîm Han merhum selâtînin akl ü iz‘ân ve adl ü ihsân ile ekremidür”⁵³ ifadesini kullanması, müellifin samimiyetinin bir göstergesidir.

Eserin Arapçasını 1911 yılında Beyrut’ta Luvis Şeyho neşretmiştir. Hazırlayanın girişte verdiği bilgilere göre esere kaynaklık eden nüsha, Ahmed Vehbi isimli bir edîbin terekesinden çıkmıştır. Eserin başlığı “Kânûn-ı Benî Osman” olan bu nüsha iki eserden oluşmaktadır. İlk eser Müezzinzâde Ayn Ali’nin *Kavânîn-i Âl-i Osman Der Hulâsa-i Mezâmîn-i Defter-i Dîvân* adlı eseridir. İkinci eser ise Lutfi Paşa’nın *Âsafnâme*’sinin Arapça bir tercümesidir. Luvis Şeyho, tercümenin dilinin basit, halk (ammî) diline yakın, Türkçe ifadelerle dolu bir Arapça olduğunu, parantez içinde bazı hataları düzeltmek dışında eserin diline dokunmadığını belirtir.⁵⁴ Metnin ana başlığı da “Kânun-ı Lutfi Paşa” şeklindedir. Eserin son cümlesinde de “Fehâzâ kanunu’l-müluk es-salife” (Bu, geçmiş hükümdarların kanunudur) ibaresi geçer. Bu neşrin başındaki ve sonundaki “kanun” kelimesinin anlam ve bağlamını, kaynaklarda Paşa’ya izafe edilen “Kanunname” metniyle ilgili bir sonraki başlıkta ele alacağız. Bunun dışında –daha önce herhangi bir tetkike konu edildiğini görmediğimiz- bu neşir bize *Âsafnâme*’nin bizzat müellifi tarafından Arapça’ya çevrilmiş olup olmadığı sorusunu sordurmaktadır.

II. Lutfi Paşa’ya Nispet Edilen “Kanunname”

Keşfü’z-Zunûn’da *Âsafnâme*’den bahsetmeyen Kâtib Çelebi, *Kânunnâme-i Osmânî* isimli bir eserin Türkçe olup meşhur görüşe göre Lutfi Paşa’ya ait olduğunu yazar. Bu noktadan sonra *Keşfü’z-Zunûn*’un iki baskısı arasında anlama etki eden bir ibare farklılığı vardır. 1310 baskısında ifade şöyledir: “Müezzinzâde, Türkçe risale üzerine Ahmed Han’ın veziri Murad Paşa’nın işaretleriyle bir zeyl kaleme aldı (cem etti) ve onu yedi fasıl ve hatime şeklinde tertip etti.”⁵⁵ 1941 tarihli Yaltkaya-Bilge neşrinde ise ibare şöyledir: “Müezzinzâde Ayn Ali, Ahmed Han’ın veziri Murad Paşa’nın emriyle Türkçe bir risale cem ve onu yedi fasıl bir hatime şeklinde tertip etti.”⁵⁶ Bu ikinci ibare Müezzinzâde’nin kimliğini açık bir şekilde ortaya koymakla birlikte, bu müellifin yazdığı eserle Lutfi Paşa’nın “kanunname”si arasındaki illiyet rabitası, ilk ibareye nispeten oldukça zayıfla-

53 Lutfi Paşa, *Âsafnâme* (Kütükoğlu neşri), s. 31.

54 Lutfi Paşa, *Kânûn-ı Benî Osman el-Ma’rûf bi-Âsafnâme*, nşr. Luvis Şeyho, Beyrut, Matbaatü’l-Katolikiyye, 1911, s. 3-4.

55 و جمع مؤذن زاده ذیلاً علی رسالة ترکیه بإشارة الوزير مراد پاشا (II, 218)

56 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, II, 1314.

maktadır. Osmanzâde Ahmed Tâib (ö. 1724), Lutfi Paşa'nın başka hiçbir eserine atıf yapmaksızın “kânûn-ı Osmâniyyeye müte'allik te'lifâtı” olduğunu yazar.⁵⁷ Tayyazâde Ahmed Atâ (ö. 1880 ?) da aynı şekilde Paşa'nın bilinen diğer herhangi bir eserine atıf yapmaksızın “kânûn-ı Osmâniye dâir te'lifâtı görülmemiş ise de mervî ve mesmû'dur” der.⁵⁸ Bursalı Tâhir Bey, Lutfi Paşa'nın eserlerine ait listede buna da işaret eder ve Kâtib Çelebi'nin sözünü ettiği Müezzinzade'nin bu kanunnameyi tezyîl ve tavih ettiğini belirtir. Ayrıca hicrî onuncu asır maliyecilerinden Ayn Ali Efendi'nin de mâlî ve idârî kanunlara dair *Kavânin-i Âl-i Osman Der [Hulâsa-i] Mezâmîn-i Defter-i Divân* isimli 1018 yılında telif edilmiş bir eseri bulunduğunu ve bu eserin Kâtib Çelebi'nin *Düstûru'l-Amel* adlı eseriyle birlikte basıldığını ifade eder.⁵⁹ Tâhir Bey'in “Müezzinzade” ve “Ayn Ali” olmak üzere iki farklı şahsiyet söz konusu imiş gibi bir üslup kullanmak suretiyle Kâtib Çelebi'nin Lutfi Paşa'nın eserini cem ve tertip ettiğini söylediği şahsiyetin Ayn Ali'den farklı olarak Müezzinzade olduğunu ifade etmesi, *Keşfüz-Zunûn*'un 1274 tarihli Bulak veya 1310 tarihli İstanbul baskısını kullanmış olmasından kaynaklanmaktadır.⁶⁰ Fuat Köprülü de 1925 tarihli makalesinde, “Kâtib Çelebi, Paşa'nın bir de 'kanunname'si olup Sultan Ahmed devrindeki Murad Paşa'nın emriyle Müezzinzâde tarafından cem ve tezyîl edildiğini yazıyorsa da...”⁶¹ demektedir ve eserin Bulak ve Flügel baskılarına atıf yapmaktadır.

Keşfüz-Zunûn'un müellif nüshasının da kullanıldığı 1941 tarihli baskıdaki ibareye göre, (Vezirozam Kuyucu) Murad Paşa'nın emriyle yazıldığı ifade edilen eser, Müezzinzâde Ayn Ali Efendi'nin *Kavânin-i Âl-i Osman Der Hulâsa-i Mezâmîn-i Defter-i Divân* adlı kitabıdır. Devlette hazine kâtipliği ve defter-i hâkânî emniyeti görevlerinde bulunan ve 17. asrın başlarında vefat ettiği tahmin edilen Ayn Ali Efendi, 1018 / 1609 yılında yazdığı mezkur eserinin girişinde, eserini Sultan Ahmed'e gönderilmesi ümidiyle Murad Paşa'ya ihdâ ettiğini söyler.⁶² Kâtib Çelebi'nin tasvir ettiği gibi yedi fasıl ve hatimeden oluşan mezkur eser, Çelebi'ni *Düstûru'l-Amel*'i ile birlikte 1280 / 1863 yılında basılmıştır.⁶³ Fuat Köp-

57 Osmanzade Ahmed Tâib, *Hadikatü'l-Vüzerâ* (İstanbul, 1271), s. 27.

58 Tayyazâde Ahmed Atâ, *Tarih-i Atâ* (İstanbul, 1293), II, 19.

59 Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, III, 133.

60 Kâtib Çelebi, *Keşfüz-Zunûn* (Dersaadet, 1310), I, 218. Mehmed Tahir Bey 1925 yılında vefat etmiş, Yalıtıkaya ve Bilge'nin neşri ilk olarak 1941'de basılmıştır.

61 Köprülü, s. 141.

62 Ayn Ali Efendi, *Kavânin-i Âl-i Osman*, s. 4.

63 İstanbul, Tasvir-i Efkâr Gazetehanesi.

rülü ayrıca *Hadikatü'l-Vüzerâ*'da Paşa'nın Osmanlı kanunlarına dair telifatı bulunduğunun kaydedildiğini, Evliya Çelebi'nin de on birinci asırda Bitlis hanının iğtinam edilen kitaplarından bahs ederken “Kânunnâme-i Latîfi Paşa” diye bir eseri zikrettiğini, bunun Lutfi Paşa olması gerektiğini söyler.⁶⁴ Fakat Köprülü'ye göre, Paşa tarafından kendi eserleri arasında zikredilmeyen bu kanunnameye bu listede yer verilmesi doğru olmadığı gibi, her icraatını titizlikle kaydeden Paşa'nın böyle bir kanunnameye hiç atıf yapmamış olması, Kâtib Çelebi'nin verdiği bu bilgiyi biraz şüpheli kılmaktadır.⁶⁵ Lutfi Paşa'nın hazırladığı bir kanunname varsa, böyle bir esere kendi eserleri listesinde yer vermemesini, kanunnameyi hususi bir telif saymamış, bunu yazmayı bir devlet görevi olarak görmüş olması şeklinde açıklamak mümkünse de, *Tevârih*'de bir icraat olarak bile zikretmemiş olmasını açıklamak kolay değildir. Böyle bir durum, ancak emeklilik hayatında ve *Tevârih*'i kaleme aldıktan sonraki yıllarda, görev icabı değil de tamamen ilmî bir çaba ile bir kanunname derlemesi yapmış olması halinde açıklanabilir hale gelir. Şu halde bir yandan Kâtib Çelebi, Evliya Çelebi ile Osmanzade Tâib'in ifadelerini, diğer yandan Paşadan bize bu minvalde bir eser ulaşmamış olması durumunu açıklayabilmemiz gerekmektedir. Bu hususta biri 17., diğeri 18. yüzyıla ait iki siyasetname yolumuzu aydınlatacaktır.

Sözkonusu eserlerden ilki 17. yüzyılda yaşamış bir müellife, Abdüssamed Abîdî'ye aittir. Müellif *Hazâinü'l-Kânun* isimli eserini Sultan İbrahim'in tahta çıktığı 1049 (1640) yılında yazmış, eseri sultana takdim etmiştir.⁶⁶ Kaynaklarda hakkında bilgi bulamadığımız Abîdî, muhtemelen devşirme asıllı bir katip olarak sarayda yetişmiştir. İstanbul'dan Hicaz'a, Mısır ve Şam'a gittiğini, sınır boylarında vazife gördüğünü, katiplik yaptığını, uzun zaman buralarda vakit geçirdikten sonra vatan arzusuyla yollara düşüp Tuna boylarına, Erdel'e kadar geldiğini anlatır (“*Erdel'in intihâ-i serhaddi / Tuna'nın hem kilidi hem seddi*”) Memleketinin Erdel civarında (Bugünkü Romanya'nın Transilvanya bölgesi) Tuna boyunda, bugünkü Romanya ile Sırbistan sınırına yakın bir bölgede olduğu anlaşılan Abîdî, buralarda bir süre kaldıktan sonra İstanbul'a döndüğünü belirtir. Bu gelişinden önce bu şehirde nice üstadlara hizmet ettiğini, imkanı nispetinde bilgisini artırmaya çalıştığını, tahsil-i ilm ettiğini, Sultan İbrahim tahta geçtiğinde de kendisine takdim edilmek üzere bu eserini nazmettiğini ifade eder.⁶⁷

64 Köprülü, s. 141; Evliya Çelebi, *Seyahatname* (İstanbul, 1314), IV, 245.

65 Köprülü, s. 141.

66 “Hazret-i pâdişâh-ı rûy-i cihân / Hân İbrahim bin Ahmed Hân” (4a).

67 Abdüssamed Abîdî, *Hazâinü'l-Kânun*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail 412, 5b-6b.

Abîdî, “*Kânun-ı Hân Süleymân*”ı derleyip bir araya getiren Lutfi Paşa’nın eseri üzerinde çalışıp bunu nazmen yeniden kaleme aldığını söyler.⁶⁸ Tıpkı *Âsafnâme* gibi dört bölümden oluşan *Hazâinü’l-Kânun* bölümlerin muhtevası bakımından da Lutfi Paşa’nın eserini takip eder. Eserin içeriği üzerinde uzun boylu durmaktansa, Abîdî’nin Lutfi Paşa’ya atıf yaptığı bir yerde söyledikleriyle *Âsafnâme*’den bir pasajı beraberce dikkatlere sunmak istiyoruz. Abîdî şöyle diyor:

Lutfi Paşâ-yı münşî-i dîvan / Ya’nî kim Âsaf-ı Süleyman Hân
Dedi olsa sadâret-i uzmâ / Vüzerâdan birine ger i’tâ
Nice olmak gerek sadâretde / Ki safâ eyleye vizâretde
Şehriyârın tabiatın gözede / Amelin lâyük-ı sadâret ide
Hiçbir şahsa olmaya garazı / İde dilden izâle ol marazı
Çü sadâretde buldu lutf-i azîm / Gerek olmak âna halîm ü selîm
İde hükmünde emr-i bi’l-ma’rûf / Ola halk içre adl-ile mevîsûf
Her kaçan padişah ile düstûr / Alsa gâhî tekellüme destûr
Nice itmek gerek tekellüm ol / Tâ ki Mevlâ’ya ola makbul kul
Diye her hak kelâmı hünkâra / Havf idüb cismîn atmaya nâra
Ger ana keşf-i râz ide hünkâr / Olmaya kimse vâkıf-ı esrâr⁶⁹

Bu mısraları, Lutfi Paşa’nın şu ibaresiyle karşılaştırdığımız zaman, *Kânun-ı Hân Süleymân*’ın *Âsafnâme*’den ibaret olduğu ortaya çıkmaktadır:

“Evvelâ vezîr-i a’zam olanda garaz olmamak gerekdür. Ve her husûsu lillâh fillâh ve li-vechillâh itmek gerekdür. Zirâ vezîr-i a’zamdandan yukarı bir mansıb yokdur ki ana vâsıl ola. Ve hak sözü pâdişâha hicâb itmeyüb demek gerekdür. Ve erkân-ı

68 Eyledi derdmen de çok ihsan / Azm idüb gitdi râzı vü şükrân
Ben dahi dâver-i cihânânın / ya’nî kim pâdişâh-ı devrânın
Lutf ihsânına tutub ümmîd / Nazmını dilde eyledim te’kid
Kân-ı endîşeye o dem girdim / Anda genc-i meânîye erdim
Buldum anda neçe neçe cevher / Her birinin behâsı câna değer
Dürr ü yâkut u la’l-i rummânı / Yani Kânun-ı Hân Süleymân’ı
İntihâb etmiş âsaf-ı âzam / Lutfi Paşa-yı a’del-i ekrem
Eylemiş âna sâ’y ü dikkatler / İde Mevlâ garîk-i rahmetler
(Abdüssamed Abîdî, *Hazâinü’l-Kanun*, vr. 7b)

69 Abîdî, *Hazâinü’l-Kanun*, 17a’b.

devleti cevâb-ı hakka işhâd itmek gerekdür. Ve pâdişâhile olan mükâlemesin ve îrâda müte'allik müşâveresin hâricden değil belki sâir vüzerâ bile bilmemek ve vâkıf olmamak gerekdür.”⁷⁰

Lutfi Paşa'nın “kanunname” sine yapılan atıflardan bir diğeri ise, Abîdî'den yaklaşık bir asır sonraya, 18. yüzyıl tarihçi ve müelliflerinden Şehrîzâde Mehmed Said'e (ö. 1764) aittir. Şehrîzâde *Tâcü'l-Kavânîn* isimli eserinde, Sultan İbrahim devri ricalinden Abdüssamed Abîdî'nin, Lutfi Paşa'nın kaleminden çıkan ve *Kânunnâme-i Süleymânî* şeklinde isimlendirdiği “meşhur” risalesine bazı mühim fevaîd ilave etmek suretiyle nazm şeklinde hazırladığı ve ismini *Hazâinü'l-Kânûn* koyduğu eserini zevkle okuduğunu ve kendisinin de bu eseri nesre çevirip hikmet ve ahlaka dair bazı ilaveler yaparak *Tâcü'l-Kavânîn* adını verdiği eserini kaleme aldığını anlatır.⁷¹ Görüldüğü gibi iki eser de yalnızca Lutfi Paşa'nın “kanunname” sine atıf yapmakla kalmayıp eserlerini bu çalışma üzerine bina ettiklerini söylemiş olmaktadır. Ayrıca Abîdî'nin eserinin başlığında “kanun”, Şehrîzâde'nin eserinde de bunun çoğulu olan “kavânîn” kelimesinin bulunması bir başka önemli noktadır.

70 Lutfi Paşa, *Âsâfnâme*, Kütükoğlu neşri, s. 5-6.

71 “Çün zimmet-i himmet-i zümre-i hayr-hâhân-ı devlet-i ebed-peyvend-i aliyyeye mesâbe-i farz-ı aynda bir ma'nâdır ki bâ'is-i teşyid-i kasr-ı vâlâ-yı saltanat olan mevâddi inhâ vü iblâğ babında bezli-i makdûr ve ber ma'nâ-yı tahdîs-i ni'met-i bendegân-ı sadâkat-nişân-ı saltanat-ı seniyyeye sebeb-i nizâm-ı âlem olan umûru tebyîn hususunda sarf-ı say'-i mevfur eyleyeler. Li-ecli zâlik bu abd-i hakîr-i kesîrüt-taksîr ve dilsâde kim beyne'l-etrâb Şehrîzâde şöhretiyle ma'rûfdur, eb^m an cedd^m müstağrak-ı yemm-i eltâf-ı selâtîn-i devlet-i Osmâniyye dâmet fi savni's-Sübhâniyye'de olub vâsıl olduğum ni'am-ı bî-pâyâna teşekkür^m bu bâbda dahi bir eser-i cemil vaz'ına dil-teşne olduğum esnâda eşbeh-i vüzerâ-i asr-ı bâhirü'n-nasr İskender-i sâni merhum Sultân-ı Süleymân-hânî'de Lutfi Paşa-yı mağfiret-karın cenâbının yâdigâr-ı kalem-müşğîn-rakamları olub *Kânunnâme-i Süleymânî* tesmiye ettiği risâle-i meşhûre-i müşğîn-kâlâlesin ricâl-i ahd-i İbrahim-hânîde Abîdî mahlas Abdüssamed nâm merd-i gayret-irşâdın bazı fevâid-i mühimme zammiyla keşide-i silk-i tañzîm ve nâm ü târihin *Hazâinü'l-Kanun* ile tefhîm ettiği makalesi ber-fehvâ-yı الله شيئاً هتأ أسبابه إذا أراد vâsıl-ı dest-i hakîr oldukda eğerçi nâzımına îsâr-ı dürer-i ed'îye-i firâvân ile sâpâş u âferin kılınarak serâpâ mütâlaa olunmağla mücib-i inşirâh-ı dil-i nâtüvân oldu. Lakin bu makûle umûru inhâda çendan fevâid-i melhûza misillü te'sîr olmadığı muhtâc-ı ta'bîr olmamağın makâle-i merkûme vükelâ-yı asra kavânîn-i Süleymânîyi li-ecli't-tezkîr kütüb-i hikmiyye ve nesâyih ü ahlâkda me'hûze bazı fevâid-i cemile inzimâmiyle tensîr ve *Tâcü'l-Kavânîn* ismiyle zebânzed-i sağîr ve kebir kılınub...” (Şehrîzâde Mehmed Saîd, *Tâcü'l-Kavânîn*, Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet Hazinesi, nr. 2064, vr. 2a-2b).

Eserin muhtevası, *Âsâfnâme*' ninkiyle büyük ölçüde örtüşür. Şehrîzâde kendi devri açısından gerekli gördüğü unsurlarla⁷² muhtevayı zenginleştirmiş, anekdotlar eklemiştir. Abîdî'nin eseri üzerinden *Âsâfnâme*' yi güncellemekle birlikte, doğrudan bu esere atıf yaptığı da vâkidir: "Müellif-i *Âsâfnâme* merhum Lutfi Paşa der ki..."⁷³

Abîdî ve Şehrîzâde'nin eserlerinin, bilhassa da *Tâcü'l-Kavânin*' in analizi müstakil çalışmaları gerektirir. Buradaki amacımız bakımından şu sonuca ulaşmak yeterlidir: Bu iki müellif Lutfi Paşa'nın "Kanunname" sinden *Âsâfnâme*' yi kastetmişlerdir. Bunu hem Paşa'ya atıf yaptıkları bağlamlardan, hem de eserlerin genel muhtevasından hareketle söylemek mümkündür. Katib Çelebi'nin ilgili atfını da *Kânunnâme-i Osmânî* başlığı altına girebilecek iki eseri arka arkaya sıralamak şeklinde yorumlamak kolaydır. Eserin 1941 tarihli baskısındaki ibare zaten ikisi arasında bir irtibat kurmamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, zaman içerisinde *Âsâfnâme* ile Ayn Ali Efendi'nin eserleri arasında, ikisi de bazı "kanun"ları ortaya koymaları itibarıyla bir irtibat olduğu düşünülmüştür. Yukarıda zikrettiğimiz Luvis Şeyho'nun neşrettiği Arapça *Âsâfnâme* baskısına temel teşkil eden yazma nüshada bu iki eserin bulunduğunu hatırlayabiliriz. Ayrıca Köprülü Kütüphanesi Ahmed Paşa bölümü 203 numaralı nüshada da *Âsâfnâme*' nin hemen ardından, hatta hiç boşluk bırakmaksızın Ayn Ali Efendi'nin eseri istinsah edilmiştir. Şeyho baskısında eserin genel başlığının "Kânûn-ı Benî Osman" olduğunu, Arapça *Âsâfnâme* metninin başlığının da "Kânûn-ı Lutfi Paşa" olduğunu hatırlatalım. *Âsâfnâme* muhtevasının yer yer devlet protokolüne ilişkin birtakım "kanun"ları açıklamayı hedeflediğini, eserde sık sık "kanundur" ifadesini kullandığını görüyoruz.⁷⁴ O halde bütün bunlardan hareketle Lutfi Paşa'nın *Âsâfnâme*' den ayrı bir kanunnamesinin bulunmadığını, zaman içerisinde bu eserin bir nevi kanunname gibi kabul gördüğünü, belki de Şehrîzâde'nin ifadesiyle *Kânunnâme-i Süleymânî* şeklinde meşhur olduğunu söyleyebiliriz.

72 Mesela 16a'da "fî zamâninâ" diye başlayarak ulak-menzilci meselesinin kendi devrinde tezahür eden problemlerini anlatır: "... husûsen vüzerânın be-her sâl elli def'a memleketten memlekete intikallerinde derdmendlere olunan zulmün vasfı kâbil değildir..." Yine bir başka yerde şöyle der: "Abd-i hakîr derim ki: Bu tahrîrât ol vakte nazarandır. Fî asrinâ mukâta'ât ber vech-i mâlikâne birer kimesnenin iltizamındadır." (34a)

73 Şehrîzâde, *Tâcü'l-Kavânin*, vr. 16a. Ayrıca 18b, 21b, 33a.

74 Tespitimize göre eserde 45 civarında "kanundur", 10 kadar da "kanun değildir" ibareleri geçer.

III. Lutfi Paşa'nın İlmî Yönü

Lutfi Paşa eserlerini uzun mazuliyet hayatının sağladığı boş vakit sayesinde yazabilmiştir.⁷⁵ Fuat Köprülü diyor ki: “Öyle görünüyor ki, Lutfi Paşa’yı müverrih ve müellif sıfatıyla tanımaklığımız, doğrudan doğruya bu mazuliyet hayatının semeresidir. Çünkü böyle bir fırsat zuhur etmeseydi, kendi ifadesince, ‘tahsil ettiği ulûm ve me’ârifî zuhûra’ getiremeyecekti.”⁷⁶ Bu mazuliyet hayatı olmasaydı onu bir İslam âlimi olarak tanımamız da mümkün olmayacak, sadece bir devlet adamı olarak anacaktık.

Fuat Köprülü, “Lutfi Paşa'nın şer'iyâta müte'allik eserleri elimizde bulunmadığı cihetle, bu hususlardaki vukuf ve malumatının derecesini tayin tabii kâbil değildir.”⁷⁷ demektedir ki, yukarıda eser listesinde yaptığımız açıklamalardan anlaşılacağı üzere bu eserlerden birçoğu günümüze ulaşmış olmasına rağmen, bugüne kadar Paşa'nın İslâmî ilimlere dair telifatı herhangi bir değerlendirmeye konu olmamıştır. *Umûrül-Mühimmât* ile ilgili soru işareti bir tarafa, Türkçe eserlerinin tamamen, Arapça eserlerinden de aralarında en önemlisi olan *Zübdetül-Mesâil*'in bulunduğu birkaç tanesinin günümüze ulaştığı, dokuz Arapça risalenin kaydına ise henüz ulaşamadığımız görülüyor. Lutfi Paşa'nın eserlerine dair bu liste içerisinde birbiriyle yakından ilişkili eserler bulunduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda zikri geçtiği üzere, 2, 3 ve 18 numaralı eserler arasında kısmen özdeşlik ve tercüme ilişkisi bulunmaktadır. Ayrıca Arapça risalelerinden bir kısmının isimleriyle,

75 Osmanlılarda Lutfi Paşa gibi kul kökenli bir devlet adamı bir tarafa, ömrünü ilim tahsil ve tedrisine vakfeden ulemanın “akademik performansı” 16. yüzyılın sonunda Gelibolulu Âlî tarafından eleştiri konusu edilmiştir. Gelibolulu, ilmiyedeki intisap ve mülazemet sisteminin doğası, müderrislik gibi mansıpların köşesine çekilerek telif ve tettebbuya kendini verenlere değil nüfuz sahipleriyle yakın olup kendini gösterenlere tevcih edilmesi, ulemanın makam ve para peşinde koşması gibi sebeplerle yaşadığı devirde yetkin müelliflerin azaldığı ve telif performansının sayısının düştüğü kanaatindedir (Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nushatü's-Selâtin*, haz. Andreas Tietze, *Mustafâ Âlî's Counsel for Sultans, 1175-1777*; Kasım Ertaş, *Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Nasihatü's-Selâtin İsimli Eserinin Tenkidli Metni* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), s. İstanbul 2008, s. 110-112). 16. yüzyıldan itibaren gerçekten de verimli bir telif hayatı geçiren ulemânın, daha ziyade Birgivi Mehmed Efendi gibi kanaatkâr bir ömür süren, yahut Müstakimzade Süleyman Sadeddin Efendi gibi sistemden dışlanan isimler arasından çıktığı söylenebilir.

76 Köprülü, s. 130.

77 Köprülü, s. 142. Serhan Tayşi de aynı hükmü tekrarlamaktadır (s. 21). Ancak Köprülü iki sayfa sonra “Lutfi Paşa’yı, alelade bir telif ve tâ'mim mahsûlü olan müellefât-ı şer'iyyesinden ve değersiz manzumelerinden ziyade, *Âsafnâme'si ve Tarîh'i* ile nazar-ı itibara alarak bir müverrih gibi tedkik etmek şüphesiz daha doğrudur” (s. 144) demek suretiyle kendisiyle çelişkiye düşmektedir.

Zübdetü'l-Mesâil'in bazı bab başlıkları arasında bir yakınlık görülmektedir. Dolayısıyla bazı risalelerin, aslında ayrı birer eser olmayıp geniş hacimli eserlerin bazı bölümlerinin belki bazı tasarruflarla ayrı bir “neşr”i olması da muhtemeldir.

Kaynaklarda Lutfi Paşa'nın iyi bir Arapça tahsil gördüğü ve İslâmî ilimlere, bilhassa da fıkıh ilmine meraklı olduğu belirtilir. Ayrıca onun Farsça'yı da iyi bildiği anlaşılmaktadır. Kilisli Rifat Bilge, Paşa'nın Farsça bir eseri bulunmamasından hareketle onun bu dil ile meşgul olmadığı kanaatine varıyor.⁷⁸ Eğer bu ifadeyle onun Farsça'yı bilmediğini kastediyorsa bu doğru değildir. Nitekim *Zübdetü'l-Mesâil*'de⁷⁹ ve *Risâletü'l-Kunûz*'da⁸⁰ bazı Farsça ibareleri örnek vermesi onun bu dili bildiğini gösterir. Arapça olarak kaleme aldığı *Zübdetü'l-Mesâil*'in kurbanlarla ilgili bir yerinde Lutfi Paşa Türkçe olarak şöyle yazar: “Müellif-i *Fetâvâ-i Tatarhâniyye* bu mahalli Arabîyle takrîr etmeyüb Fârisîyle tahrîr eylemiştir. Bu hakîr dahi elden geldikçe Fârisîden Türkiye terceme idüb bu üslub üzere kaleme getürdü.” Müellif buradan itibaren iki sayfa boyunca *Tatarhâniyye*'deki Farsça ibareyi Türkçeye çevirmiştir.⁸¹

Lutfi Paşa, medresede eğitim görmeden İslâmî ilimlerde yetişen bir simadır. Kendisi *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı eserinin girişinde, Sultan Bâyezid zamanında henüz çocukken saraya alındığını ve Sultan Selim tahta çıkıncaya değin eğitimiyile meşgul olduğunu belirtir (“nice zaman ma'ârif sa'y olunub emekler çekildi.”)⁸² *Âsafnâme*'deki şu ifadelerinden, Enderun'daki eğitimini tamamlayıp çeşitli devlet hizmetleri görürken de âlim ve kültürlü kişilerden istifade etmeye devam ettiği anlaşılmaktadır:

“Bu risâlenin müellifi ez'af-ı 'ibâdullah Lutfi Paşa bin Abdülmuîn vaktâ ki harem-i hass-ı sultânide bu hakîr merhûm ve mağfûr^{un}-leh cennet-mekân u firdevs-âşiyân Sultân Bâyezid Han hazretleri zamânından beri perverde-i ni'met-i sultânî olub bu Âsitâne-i 'Osmâniyye'ye lillâh hayrhâh olup ve harem-i hassda iken niçe zamân tahsil-i ma'ârif idüb ve cülûs-ı Hazret-i Sultân Selîm Hân hayâtında

78 Kilisli Muallim Rifat, “Müellif ve Kitaba Dair Birkaç Söz” (*Tevârih*'in 1341 neşrine takdim), s. 3. 79 vr. 190a, 214a-b, 229a.

80 vr. 27b 50a, 64b.

81 Lutfi Paşa, *Zübdetü'l-mesâil*, 136a-138a. Paşa, sözünün sonunda şöyle diyor: “Müellif-i *Fetâvâ-yı Tatarhan[iyye]* bu mahalli kitabında Fârisî-dil üzere yazmağın ana binâen biz dahi bunu Türki-dil üzere tercüme idüb münasebetle bu mahalle yazdık.”

82 Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 1; 142 (ilk rakam Âli Bey neşrinin, sonraki rakam Kayhan Atik neşrinin sayfa numaralarına atıf yapmaktadır).

çukadarlıktan elli akçe müteferrikalık ile taşra çıkub ba'dehû çaşnigîr-başılık, ba'dehû kapucu-başılık, ba'dehû mîr-i 'alemlik, ba'hehû Kastamonu Sancağı, andan sonra Karaman Beğlerbeğisi, andan sonra Anadolu Beğlerbeğisi, andan sonra vizâret 'inâyet olundu. Ba'dehû pâdişâhımız Sultan Süleymân Hân zamanında sadâret-i 'uzmâ ('inâyet) olundu. Bu hakîr-i kesîrût-taksîr taşra çıkdıkda niçe 'ulemâ vü şu'arâ vü zürefâ ile musâhabet ve münâsebet idüp 'alâ kadri't-tâka niçe ma'ârif ü tahsil-i 'ulûm itmekle taltîf-i ahlâk itmiş idim."⁸³

Sehî Bey (ö. 1548), *Heşt Bihişt* isimli şuara tezkiresinde Lutfi Paşa'nın ahlâkını, dindarlığını, zekâsını ve ilmîni uzun uzun över.⁸⁴ Lutfi Paşa'nın bir diğer çağdaşı Celâlzade Mustafa Çelebi (ö. 1567) de, Paşa'nın azl ve nekbet devrinde kaleme aldığı⁸⁵ eserinde, Lutfi Paşa'ya dair, bilhassa onun ilmî yönüyle ilgili olarak tarih kitabının çeşitli yerlerinde çok olumlu ifadeler kullanır; mesela bir yerde şöyle der: "Lutfi Paşa ki zihn-i pâki âyine-i mücellâdır ki çehre-i hakâyık-ı eşyâ kemâ hiye anda mahbûs, tab'-ı derrâk-i tâbnâki mir'ât-ı cihânnümâdır ki eşkâl-i ahvâl-i cumhûr mu'âyenen anda ma'kûsdur. Zât-ı me'âlî-sıfâtı ulûm-i dîniyye[ye] mecma' ve cûd-ı menâkıb-âyâtı mihr-i devlet ü ifdâle matla'dır."⁸⁶

Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1600) ise Lutfi Paşa hakkında olumsuz değerlendiren yazarların muhtemelen ilkidir. Paşa'nın diğer paşalara nispetle sarf ve nahiv okuduğunu, hatta Hanefî fihkına dair klasik eserlerden *Kenz* ve *Kudûri* ve *Münyetül-Musallî* kitaplarını "gördüğünü" söyler. Mustafa Âlî, Lutfi Paşa'nın kendini ilim sahasında devrinin ulemasından üstün gördüğü iddiasındadır. Beyzâvî ve Zemahşerî gibi İslam tarihinin büyük ulemasıyla kendisini aynı mertebede gördüğünü, Aşcızade Hasan Çelebi ve Ebussuud Efendi gibi devrinin büyük âlimlerine bazı kelimeler sorduğunu, onların mânidar sükutlarını cehaletlerine hamledip "şaşılacak şey, bu iki molların şöhreti ilimlerinden fazla; bilmedikleri çok, bildikleri nadir imiş" dediğini nakleder.⁸⁷ Mustafa Âlî'nin bu

83 Lutfi Paşa, "Asafname", s. 1-2.

84 *Heşt Bihişt*, s. 122-123.

85 M. Tayyip Gökbilgin, "Lutfi Paşa", VII, 100.

86 Celâlzâde Mustafa, *Tabakâtül-Memâlik ve Derecâtül-Mesâlik (Geschichte Sultan Süleyman Kanunis von 1520 bis 1557*, nşr. Petra Kappert, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981), 285b. Celâlzade aynı eserde başka vesilelerle de (301a ve 311a) Paşa'ya tumturaklı ifadelerle över.

87 "Eğerçi şâir paşalara nisbet nahv ü sarf okumuş idi. Hatta kütüb-i fikhiyyeden *Kenz* ve *Kudûri* ve *Münyetül-Musallî* kitablarını görmüşdü. Ve illâ da'vâ-yı tefadduldan hâlî değil idi. Kendünü Kadı Beydâvî ve Keşşâf-ı Zemahşerî mertebesinde bilürdü. Ol tarihte olan ulemâdan Aşcızade

yaklaşımı sonraki tarihçilerin Paşa hakkındaki görüşlerini de etkilemiştir. Fleischer, Âlî'nin bu menfi kanaatinin temelinde, onun Osmanlı eğitim sistemindeki dönüşüme dair muhafazakar görüşünün yattığı düşüncesindedir.

“16. yüzyılın ortalarına değin bütün eğitimin yalnızca medrese ile bağlantılı geleneksel İslami özellik taşıdığı açıktır. Bununla birlikte medrese tedrisatının bazı öğeleri saray eğitim sistemine dahil edilmişti ve bu nedenle Lutfi Paşa gibi devşirme kökenliler bile nizami medrese eğitimi görmedikleri halde âlimlik iddiasında bulunabiliyordu. 16. yüzyılın ikinci yarısında bürokrasi de, daha önce yalnızca medresede edinilebilen eğitimin belirli bir çekirdek bölümünü varsayan ya da içine alan bir uzmanlık eğitimiyle profesyonelleşme, ya da Osmanlılaşma sürecinden geçmişti. Âlî'nin Lutfi Paşa'nın âlimliği ve meslekten bürokratların niteliğine ilişkin görüşleri eğitimin Osmanlılaştırılması olarak nitelenebilecek bu gelişmeleri kabullenemediğini gösteriyor. Onun için gerçek ilim yalnızca medrese demektir.”⁸⁸

Rifa'at Ali Abou-el-Haj da Fleischer'in kanaatini teyit eder ve Mustafa Âlî'nin, kendi çağında Osmanlı bürokrasisindeki tayin ve yükselmelerle ilgili kuralların değişip genişlemesine tepki duyduğunu vurgular.

“Söz konusu kuralların, Kanuni Süleyman dönemi ortalarında var olan medrese sisteminin bir ürünü olan Âlî'nin umduğundan farklı olduğu anlaşılmaktadır. Kuşkusuz ki Âlî deneyimli bir bürokrat ve çevresinde olup bitenlerin sağlam bir gözlemcisiydi; buna rağmen, bir kişinin şahsi ve siyasi yaşamının doğrudan etkilendiği bir zamanda, değişimin genel niteliğini ve boyutlarını algılaması, değerlendirmesi kolay değildir.”⁸⁹

Peçevî de, muhtemelen Gelibolulu Âlî'ye dayanarak, Lutfi Paşa'nın ilmî yönünü istiskal eder ve kendini devrinin en büyük âlimi zannettiğini ileri sürerek ağır ifadeler kullanır: “Bir mikdar sarf u nahv görmekle kendüyi allâme-i asr sanub kibâr-ı ulemâdan meclisine gelenlere kelime sorar dururdu. Ve bu vechi-

Hasan Çelebi'ye ve müfessir ü muhakkık-ı hudâ-dâdî Mevlânâ Ebussuûdü'l-İmâdî gibi fâzıla ahyânen kelime sorardı. Anlar dahi ‘Cevâbü'l-ahmak sükût^{im}’ mazmûnuna râğbet gösterdikçe, ‘Aceb ki bu iki monlanın namları zatlarına ‘âlidir, zira ki mechulleri vâfir ve ma‘lumları nâdir idüğü tahkike mütekâribdir’ deyu söylerti.” (Mustafa Âlî, *Künhü'l-Abbâr*, 358a).

88 Cornell Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âlî* (İstanbul, Tarih Vakfı Yay., 2001), s. 281.

89 Rifa'at Ali Abou-el-Haj, *Modern Devletin Doğası* (çev. Oktay Özel-Canay Şahin, İstanbul, 2000), s. 60-61.

le hâss u âmma sefâhetin izhar edüb ba'dehû azl olunub tekâüd verilmiş idi.”⁹⁰ Müneccimbaşı Ahmed Dede de yine muhtemelen Âlî'den etkilenerek benzer bir değerlendirme yapar: “Nahv ve sarf ve fıkıh ilimlerine dahi cüz'î müşâreketi olub lâkin ilmüne gâyet i'tinâsı var idi.”⁹¹ Bursalı Mehmed Tahir Bey'e göre ise, rakip ve hasımlarının Lutfi Paşa hakkında sert yaratılışlılık (huşûnet-i tab'), kendini beğenmişlik, ilmüne mağrurluk “gibi icad ettikleri tezvîrat” sadaret makamında devam etmesine engel ve ayrıca bu gibi tezvîrat padişahla akrabalığına da son veren âmil olmuştur.⁹²

Eserleri incelendiğinde Lutfi Paşa'nın devrindeki ulemâyı tahfif ettiğine dair bir şey göremesek de, aklına takılan meselelerle ilgili tanıdığı âlimlere soru sorduğuna dair *Tenbihü'l-Âkılîn* isimli eserinde rast geldiğimiz –biyografisinin kimi noktalarına da ışık tutan- bir anekdotu paylaşmak istiyoruz. Lutfi Paşa Ebu Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'inden, Cenâb-ı Hakk'ın “yed” hariç bütün sıfatlarının Farsça olarak ifade edilebileceği şeklinde bir görüş naklettikten⁹³ sonra şöyle devam ediyor:

“Bu hakîrin gönlüne geldi ki ulemâ rahimehumullah Bârî Teâlâ'nın –azze ismu-hu- müteşâbihâtta olan sıfatlarını Fârisiyle ta'bir olunmasın câiz görüb, yed sıfatı ne sebebden Fârisiyle ta'bir etmesin câiz görmediler? diyu müşkilimiz olmuş idi. İstanbul'da ve Edirne'de nice kimesnelerden sual olundukda murâd üzere cevab değmeyüb müşkilimiz hall olunmayub kalmışdı. Tâ şol vakte değin ki, Hicret'in dokuz yüz kırk sekiz senesinde bu fakîrin uhdesinde olan vezâret hizmetin pâdişâh-ı âlem-penâh âhar kullarına tefvîz idüb bu hakîre hacc etmesine icazet virdiler. Müşkil olan mesâil-i mezkûrî yolda ve izde bazı kimesnelerden sorub cevablarından kanaat gelmemiş idi. Tâ Mısır şehrine gelinceye değin. Ve Mısır'da dahi bazı azizlerden sual olundukda dediler ki: 'Allahu Teâlâ a'lem, 'yed' Fârisiyle 'dest' demek olur. Lügât-ı müşterekedendir. Arab istilâhında dest nice nesneye derler. Biri bu ki, nice kimseler bir yerde meclis edüb otursalar ol meclise dest derler. Ve biri dahi mesâlih-i memleket için yazıcılar cem' olunduğuna dest derler. Ve dahi kazana dest derler. Ulemâ bunlardan kaçır, ve beni yede dest diyü ta'bir olunmasın câiz görmediler ola' diyu cevab verdiler.”⁹⁴

90 *Tarih-i Peçevî*, I, 21.

91 Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Müneccimbaşı Tarihi*, III, 518.

92 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, III, 132.

93 Bu ibare için bkz. *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* (nşr. Mustafa Öz, İstanbul, 1992), s. 59.

94 Lutfi Paşa, *Tenbihü'l-Âkılîn*, (Kürkçüoğlu), vr. 43b-44a; (Ali Emîrî), vr. 37b-38a.

Kâtib Çelebi'nin *Süllemü'l-Vusûl*de Lutfi Paşa'yı bir müellif olarak ele alması, onun ismini yalnızca bir defa, *Ahlâk-ı Süleymânî* müellifi Fevrî Ahmed'den (ö. 1571) bahsederken zikretmesi⁹⁵ ilginçtir. *Keşfü'z-Zunûn*'da da belli başlı eserlerine değinilmez, ismi yalnızca iki defa geçer.

Fuat Köprülü Lutfi Paşa'nın ilmî yönünü değerlendirirken, onun Sehî Bey ve Celâlzâde Mustafa gibi muasırlarından ziyade Gelibolulu Mustafa Âlî'yi dik-kate alır:

“Kilisli Rifat Bey'in, müellefâtına bakarak, Paşa'yı 'alelusul ders görmüş' addetmesi yanlış olduğu gibi, 'Ebussuud, İbn Kemal gibi en büyük âlimlerin gözü önünde dinî eserler yazmasından dolayı büyük bir kudret-i ilmiyyeye mâlik olacağını' istidlâl etmesi de, hiçbir suretle doğru değildir. Bir defa bu eserler İbn Kemal'in vefatından epey sonra yazılmıştır. Sâniyen, Âlî gibi o devri gayet iyi bilen bir müverrihin şهادeti, şüphesiz biraz mübalağalı olmakla beraber, muasır ve haleflerinin Lutfi Paşa hakkındaki kanaatlerini açıkça göstermektedir. (...) Bütün bu rivayetlerden şu netice çıkarılabilir: Lutfi Paşa ulûm-i şer'iyeye bigâne bir adam olmamakla beraber, tab'an fazla mağrur ve hodpesend olduğundan, kendi iktidâr-ı ilmîsine lüzumundan pek çok fazla kıymet ve ehemmiyet veriyordu. Eserleri meydana çıkarılarak tedkik ve aksi isbat olununcaya kadar, eski müverrihlerin bu hususdaki müşterek kanaatlerine iltihak zaruretindeyiz.”⁹⁶

Paşa'nın eserlerinin önemli bir kısmı bugün elimizdedir. Bu eserler üzerinde yaptığımız incelemelere dayalı olarak şunları söyleyebiliriz:

1. Gelibolulu Mustafa Âlî ile ona dayanarak Lutfi Paşa'nın ilmî yönünü eleştiren tarihçilerin söyledikleri iki noktada toplanır: i) Diğer paşalara nispetle sarf ve nahivle daha çok meşgul olup Hanefî fıkına dair birkaç kitabı üstünkörü okuduğu, ii) İlmine mağrur olup kendini devrinin ulemasından üstün gördüğü.

Birinci noktayla ilgili olarak, Paşa'nın eserleri gözden geçirildiğinde onun İslâmî ilimlerle irtibatının yüzeysel, birkaç kitap okumakla sınırlı bir alâka olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Eserlerinde fıkıh, kelâm, tefsir, tasavvuf gibi sahalara ait çok sayıda esere atıf yapılmaktadır. Ayrıca Arapça'yı yanlışsız denebilecek bir rahatlıkla yazabildiğini görüyoruz.

95 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, I, 162. Kâtib Çelebi burada Fevrî'nin bir köle olarak Lutfi Paşa'ya satıldığını ve onun tarafından azad edildiğini kaydeder.

96 Köprülü, s. 142-143.

Kendini devrinin ulemasından büyük görüp görmediğine gelince; Âlî'nin zikrettiği Aşcızade Hasan Çelebi ve Ebussuud Efendi gibi âlimlere soru sorup bilgilerini ölçtüğü hadisesini, bir tarihî hadise olması bakımından kritik edecek, böylece Âlî'yi doğrulayacak veya yanlışlayacak başka anlatılar bulamıyoruz. Bu iddiayı Paşa'nın eserlerinden hareketle tahkik etmek istediğimizde ise, bu eserlerde devrin ulemasına yönelik bir atıf göremediğimizi söylemek gerekir. Dolayısıyla Paşa'nın Ebussuud gibi âlimlerle ilgili kanaatini kendi yazdıklarından hareketle öğrenemiyoruz. Diğer taraftan bu eserlerde dikkatimizi çeken bir husus, müellifin “zelîl, zaîf, hakîr, fakîr, bî-mikdâr” gibi tevazu ifadelerini bolca kullanmasıdır. Bunun devrin klişeleşmiş bir yazım tekniğinin yansıması mı, yoksa Paşa'nın kendi ilmî birikimi hakkında samimi bir kanaati mi olduğunu kesin bir şekilde bilmemiz mümkün değildir. Ancak ilmine çok güvenen bazı âlimlerin bu tarz tevazu ifadelerini kullanmakta çekingen davrandıklarını, Paşa'nın da iddialı bir üslup kullanmayı istediği takdirde, ilmiye mesleğine mensup bir şahıs olmadığına, bu alanda tedris veya kaza gibi bir ikbal beklentisi bulunmadığına göre, böyle yapmasına engel bir durumun bulunmadığını söylemek gerekir. *Hayât-ı Ebedî* adlı eserinin sonunda, zamanın ulemasını hatası varsa düzeltmeye samimi bir şekilde şöyle davet ediyor: “Ve ol ihvân-ı safâ ve eshâb-ı vefâ ve ulemâ-i asr ve fuzalâ-i dehrden umulan budur ki bu risâle nazarlarına yettiğinde dostluk gözüyle nazar ideler. Eğer hata ve noksan ve sehvi kalem vâki' oldu ise hatasını ve noksanını ıslah ideler ve düşmanlık gözüyle nazar idüb uyûbumuzu istemelü olmayalar. Zira insan âcizlikden ve za'âflığından ve hatasından hâlî değildir.”⁹⁷ Diğer taraftan eserlerini kaleme alış keyfiyetinden bahsettiği birçok bağlamda “cem etmek” ibaresini kullanır ki, orijinal bir eser vermektense çok, daha önce yazılmış bilgileri toplamak, derlemek şeklinde bir anlam ifade eder. Bunlardan başka, eserlerini inceleyebildiğimiz kadarıyla, kendi ilmî şahsiyetini ön plana çıkaracak ibareler (söylediğinin kendi fikri veya tercihinin bu yönde olduğu, kendinden önce kimsenin böyle bir şey söylemediği, muteber bir alimi eleştirme vesilesiyle düşüncesini tebarüz ettirmesi vs.) kullanmadığını, eserlerinin kıymetini kaynaklarının muteberliğine dayandırdığını görüyoruz. Mesela yine *Hayât-ı Ebedî*'de şöyle diyor: “Ve siz şöyle zann itmen ey benim azîz karındaşlarım ki biz bu risâlede kendü re'yimizle bir söz söylemiş olavuz. Belki bunun her bir sözü kütüb-i mu'tebere den istihrac olunub mahalli mahallinde zikr olunub yazılmışdır.”⁹⁸ *Tenbîhül-Âkılîn*'de de bazı muteber kaynakları saydıktan sonra “Bu hakîr dahi tâkati yetdikce anlardan bulduğu

97 Lutfi Paşa, *Hayât-ı Ebedî* (Ali Emiri), vr. 53b.

98 Lutfi Paşa, *Hayât-ı Ebedî* (Ali Emiri), vr. 55a.

rivayet üzere bir bir takrîr ideriz inşaallahu teâlâ” der.⁹⁹ Yine aynı eserin sonunda, eserini okuyanların kendisine dua etmelerini ve kitabı insaf nazarıyla okumalarını rica ederek şöyle diyor: “Ve insaf ideler ki bu asl-ı kitâb Türkî-dilde işitilmiş ve görülmüş değildir. Ve bunu nice muteber yerlerden cem‘ edince hayli çok zahmet çekilmiştir.”¹⁰⁰

Şu halde, Lutfi Paşa’nın kendini Ebussuud Efendi gibi devrinin büyük âlimlerinden üstün görüp görmediğini kendi eserlerinden hareketle teyit edemiyoruz. Çağdaşların birbirleri hakkındaki değerlendirmelerini ihtiyatla karşılamak gerektiği dikkate alınacak olursa, Gelibolulu Âli’nin ifadelerini yok saymak da tamamen kabul etmek de kolay değildir. Onun ilmî yönünü Ebussuud ve İbn Kemâl gibi zevatla kıyaslamak ne kadar yanlışsa, tamamen gözardı etmek de o kadar yanlıştır. İslâmî ilimlere dair günümüze ulaşan eserleri, onun bu sahadaki mesaisinin biraz sarf ve nahiv görüp birkaç kitap okumanın çok ötesinde olduğunu gösterir.

2. Lutfi Paşa bazı eserlerinin sebep-i telifi olarak, bazı dostlarının (msl. “ashâb-ı vefâ ve ihvân-ı safâ”) kendisinden belirli bir konuda kitap telif etmeyi istemelerini gösterir. Eğer bu bir telif kurgusu değilse, bu tarz ifadeler, Paşa’nın Dimetoka’da dînî konuları konuştuğu bir çevresinin bulunduğunu, bu insanların kendisini eski bir devlet adamından ziyade, dinî bir otorite olarak gördüklerini gösterir.

3. Paşa’nın eserleri genellikle fıkıh ve kelâm ilimlerinin sahasına, itikad ve ibadet esaslarına dairdir. Ehl-i sünnetin özellikleri, elfaz-ı küfür gibi konular da önemli temalar arasındadır. Paşa eserlerinde didaktik bir gaye gütmektedir. Özellikle Türkçe eserlerinde geniş halk kesimlerine faydalı olmayı amaçlamaktadır. Bu amacının eserlerde kullandığı dile de yansıdığını, mesela *Âsafnâme* gibi diğer Türkçe eserleriyle kıyaslandığında, Paşa’nın dinî ilimlere dair yazdığı Türkçe eserlerinin dilinin biraz daha sade olduğunu, Arapça ve Farsça kelimelerden ziyade Türkçe kökenli –zaman zaman arkaik- kelimelere daha fazla yer verildiğini söyleyebiliriz.

4. Lutfi Paşa Osmanlı hanedanına karşı olan minnetini eserlerinde çeşitli vesilelerle ifade eder.¹⁰¹ Sultan Süleyman’a bağlılığını ortaya koyduğu ifadelerini

99 Lutfi Paşa, *Tenbihül-Âkılın* (Kürkçüoğlu nüshası), vr. 24b.

100 Lutfi Paşa, *Tenbihül-Âkılın* (Kürkçüoğlu nüshası), vr. 58a; Ali Emiri nüshası, vr. 52a.

101 Mesela *Âsafnâme*’de şöyle der: “perverde-i ni‘met-i sultânî olup bu Âsitâne-i ‘Osmâniyye’ye li’llâh hayrhâh olup”. *Tevârih*’de (s. 4 vd.) Osmanoğullarının faziletlerinden bahseder.

görev beklentisi şeklinde yorumlamak mümkünse de şayet yeni bir göreve getirilmek yönünde bir ümidi var idiyse, böyle bir ümidin kesilmiş, en azından epeyce azalmış olması tabii karşılanacak kadar uzun bir zaman, yani on iki yıl sonra kaleme aldığı *Halâsü'l-Ümme*'de, Kanuni'yi uyulmaya layık yegâne dinî otorite olarak takdim etmesini, İslâmın sahih biçimde ancak güçlü bir devlet nizamı altında yaşanabileceğine olan kanaatiyle açıklamak akla daha yatkın görünmektedir. Tarihi ve siyasî eserlerinde, bu hanedanın başında olduğu Osmanlı Devleti'nin birlik ve bütünlüğüne vurgu yapması, dinî eserlerinde Ehl-i sünnet vurgusu ve bidatçı fırkalara karşı sert tutumu, Yavuz Selim'in Şah İsmail ile kavgasından itibaren Osmanlıların üstlendiği Sünniliği koruyup temsil etme ideolojisiyle uyum içindedir. *Tevârih*'de ortaya koyduğu tecdîd anlayışı ise bütün bu gözlemleri destekleyip ileri götüren, onun din ile devleti birbirinden ayrılmaz bir bütün şeklinde telakki ettiğini gösteren bir olgudur. Onun dini yenileme, dolayısıyla dini temsil makamı olarak siyaseti (hükümdarları) görmesi, üzerinde başlı başına durulması gereken bir husustur. Onun bu tavrına mukabil kendisiyle çağdaş Taşköprüzâde gibi bazı ulemânın siyasete karşı ulemâ merkezli din söylemi ve siyaset (mutlakiyetçilik) eleştirisini,¹⁰² mukayeseli çalışmaların konusu yapmak gerekir.

5. Yukarıdaki maddede söylenenlerle de irtibatlı olarak, Lutfi Paşa eserlerinde çözümlenmesi gereken meseleleri çözmekten, içtihad etmekten, tahkik ve tercih etmekten, söylenmemiş bir şeyler söylemekten ziyade, muteber görüşlere dayanan, dinin genel kabul görmüş çerçevesine işaret eden, sahih dinî tavır öğreten bir tutum sahibidir. Bununla birlikte *Zübdetü'l-Mesâil* ile *Halâsü'l-Ümme*'deki bazı tahkikatı bu çerçeveyi zorlayan bir nitelik taşır.

6. Lutfi Paşa'yı, aynı yüzyılda yaşayan İbn Kemal, Birgivi, Taşköprüzâde ve Ebussuud Efendi gibi büyük ulema ile mukayese etmek doğru değildir. Paşa'yı Osmanlı ilim ve kültür tarihi içerisinde orijinal yapan taraf, ismi sayılan âlimler gibi ömrünü ilimle geçirmiş, küçük yaşta ilmiye mesleğine sâlik olup medreselerde ilim tahsil etmiş bir insan olmayıp sarayda yetişen bir devşirme ve veziriazamlığa kadar yükselen bir devlet adamı olarak İslâmî ilimlerle bu derece meşgul olabilmesi, Arapça'yı yalnız okuyabilecek kadar değil rahatlıkla ve akıcı şekilde eser yazabilecek kadar bilmesi, müesses Osmanlı nizamı içerisinde âlim olarak yetişmesi beklenmeyen seyfiye içerisinden âlimlik iddiasıyla ortaya çıkarak farklı bir âlim portresi çizebilmesidir. Gördüğü tepkiler, hakkındaki ithamlar belki biraz

102 Bu hususta bkz. Asım Cüneyd Köksal, "Taşköprüzâde'de Akıl, Siyaset ve Tarih" (*İnsan ve Toplum* (2017), c. 7, sy. 1), s. 242-246.

da bu farklılık sebebiyledir. Eserlerinden *Zübdetü'l-Mesâil* ile *Risâletü'l-Künûz* gibi bazılarını sözgelimi Birgivi gibi bir âlim yazmış olsaydı, çok daha fazla tanınıp rağbet göreceği kuvvetle muhtemeldi.

IV. Lutfi Paşa'nın Eserlerinde Atıf Yaptığı Kaynaklar

Lutfi Paşa'nın eserlerinde kullandığı kaynakları tespit etmek, onun ilmî tecesüsünün sınırları, İslâmî ilimlerle meşguliyet derecesi hakkında bir fikir verebilir. Bu amaçla onun İslâmî eserlerini inceleyerek kaynaklarını tespite çalıştık. Bu liste, aynı zamanda onun ilmî şahsiyeti hakkında Âli ve onu takiben diğer yazarların değerlendirmelerini de bir yönden test etme imkânı sağlayacaktır. Listeyi takdim etmeden önce, Paşa'nın hilâfet meselesini açıklığa kavuşturmak amacıyla kaleme aldığı Arapça *Halâsü'l-Ümme* adlı eserinin girişinde, risaleyi yazarken kullandığı kaynakları zikrettiği bir pasajı aktarmak istiyoruz:

“...onların bu yüce arzularını yerine getirmek istedim ve hak ile bâtılı birbirinden ayıran muteber kitaplarda konuyla ilgili bir araştırma yaptım. Araştırmama konu olan kitapların listesi şöyledir:

Fetava Kâdihan, *Fetava Mecma'i'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât*, Ebu'l-Leys'in *Fetâve'n-nevâzil*'i, *el-Fetâve't-Tatarhâniyye*, *Fetâve'l-muhit*, *Fetâve'l-vecîz*, *el-Fetâve'l-Bezzâziyye*, *Câmi'ül-fetâvâ*, *Bedâi'üs-sanâ'i fi tertibi'ş-şerâi'*, *el-Hidâye*, *el-Muhtârât*, *et-Tevfik*, *Zahîratü'l-ukbâ*, *Zübtedü'l-mesâil*.

Hadis kitaplarından ise *Şerhu'l-Meşârik ve'l-mesâbih* adlı eserlere başvurdum. Bunlar dışındaki kaynaklarım ise *Şerhu Şir'ati'l-İslâm*, İbn Cerir et-Taberi'nin *et-Tevârih*'i, *el-Fevâihu'l-miskiyye fi'l-fevâtihi'l-mekkiyye* adlı eserdir. Ayrıca *et-Ta'rifât*'a ve lügat kitaplarından *el-Kâmûs'a* da başvurdum.”¹⁰³

Aşağıda Lutfi Paşa'nın İslâmî ilimlere dair eserlerini kaleme alırken kullandığı kaynakları, kendi yaptığı atıfları dikkate almak suretiyle meydana çıkarmayı hedefleyen bir liste takdim ediyoruz. Liste, kitap isimlerine göre alfabetik olarak düzenlenmiştir. Müellif hemen her cümlesinin kaynağını belirtmektedir. Bu sebeple onun eserlerindeki atıf sayısını binlerle ifade etmek mümkündür. Bu itibarla listede yer alan eserlerin adının geçtiği her yer belirtilmemiş, her eserle ilgili olarak temsil edici sayıda atıfla iktifa edilmiştir. Lutfi Paşa'nın birden fazla nüshası bulunan eserlerinde hangi nüshaya göre referans verildiğine, eserin ilk geçtiği yerde

103 Lutfi Paşa, *Halâsü'l-Ümme*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no. 2877, vr. 3a-3b.

işaret edilmiştir. Müelliflerinden emin olmamakla birlikte bir müellife ait olduğunu muhtemel gördüğümüz kitaplarda müellif adının yanına soru işareti koyduk, birden fazla esere ve müellife ait olabilecek kitap isimlerine müellif yazmadık. Lutfi Paşa bazen eser adı yazmadan bir müellife atıf yapmaktadır, bu müellifin hangi eserine atıf yaptığını bilemediğimiz durumlarda bu atıfları dikkate almadık, atfın hangi esere ait olduğuna dair kanaatimiz olduğu takdirde bu eserin ismini yazdık.

Bu liste, müellifin adını zikrettiği bütün eserlerin eksiksiz bir listesi olduğu iddiasında değildir. Daha ayrıntılı ve ince bir taramanın, bu listeyi zenginleştirilmesi kuvvetle muhtemeldir.

Lutfi Paşa'nın Kaynakçası

- Ebu Cafer Kisâî, *Acâibü'l-Melekût (Risâletü'l-Kunûz fî Letâifi'r-Rumûz*, 70a)
- Ali b. Mahmud el-Bedahşanî, *Ahlasü'l-Hâlisâ (Risâle fî'n-Niyye*, 153b, 154a)
- Şeybânî, *el-Asl (Zübdetü'l-Mesâil*, 7a)
- Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif (Zübde*, 222b; *Kunûz*, 9b, 30b, 44a, 61a, 62b)
- Kâsânî, *Bedâyi'us-Sanâyi' (Zübde*, vr. 8a, 13b, 14a-b, 15a-b, 57b, 67a, 106b; 172b; *Kunûz*, 11b, 20a, 49b, 70a)
- Ebu'l-Leys Semerkandî, *Bustanu'l-Ârifin (Kunûz*, vr. 6a, 29b, 46a, 48b, 50b, 63a; *Niyye*, 154b)
- Kerhî, *el-Câmi'*, (*Zübde*, 32a)
- Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, (*Kunûz*, 30a)
- *Câmi'ül-Fetva*, (*Zübde*, 8b, 9a, 22a, 40b, 49a, 204a, 206a)
- Şeybânî, *el-Câmi'ül-Kebîr (Tenbihü'l-Âkılîn ve Têkidü'l-Gâfilîn (Kürkçüoğlu*, 45a)
- Şeybânî, *el-Câmi'us-Sağîr (Zübde*, 13b, 31a, 48a, 175b, 224a; *Tenbih*, 55b; *Kunûz*, 36b, 49b)
- Ebu'l-Fazl Rükneddin Kirmânî, *Cevâhirül-Fetâvâ (Zübde*, 16b, 17a, 49a, 77b, 175a; *Kunûz*, 42a)
- *Cevâhir-i Salât (Tenbih*, 24a)
- *Cevâmi'ül-Ahkâm (Zübde*, 122a)
- Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hükkam (Zübde*, 101a)
- *ed-Dürrül-Manzûm (Zübde*, 194b-195a, 197a, 198a)

- Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr* (Zübde, 217a; Kunûz, 42b)
- Hassâf, *Edebül-Kâdî* (Kunûz, 25b)
- Necmeddin Tarsusî, *Enfa'û'l-Vesâil ilâ Tahrîri'l-Mesâil* (Zübde, 82a)
- Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Tevîl* (Kunûz, 44b)
- Debûsî, *el-Esrâr fi'l-Fürû'* (Zübde, 29a)
- *Esrârü's-Saâde* (Zübde, 94a)
- Attâbî (ö. 586), *Fetâvâ-yı Attâbî* (Zübde, 14b, 49b, 51a, 65b, 105a, 114a; *Hayât-ı Ebedî* (Ali Emiri) vr. 95a)
- Hâfızüddin Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî, *Fetâvâ-yı Bezzâziyye* (Zübde, vr. 8b, 14a, 17a, 21a, 61b, 184b; *Hayât-ı Ebedî* 78b, 88a; *Kunûz*, 9b; 17b, 29a, 30a, 31a)
- *Fetâvâ Ebi Ca'fer el-Belhî* (Zübde, 77b)
- *Fetâvâ Ehli Semerkand* (Zübde 199a)
- Davud b. Yusuf el-Hatîb, *el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye* (Zübde, 200b, 221b; *Kunûz*, 37a)
- *Fetâvâ Kâdîhân (Hâniye)* (Zübde, 14b, 15a, 16b, 17b, 20b, 49b, 64a, 143b, 180b, 181b, 199a, 201b; *Tenbîh* 52a; *Kunûz*, 16b, 17b, 22b, 29a, 31b)
- Ebu Muhammed Siraceddin Ali b. Osman, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye* (Zübde, 65b)
- Ferîdüddin Âlim b. Alâ el-Enderpetî, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye* (Zübde, vr. 6b, 8b, 9a, 188b, 182a, 190b, 198b, 200b; *Hayât-ı Ebedî* 67b, 93b; *Tenbîh* 9a, 10a, 15a, 50a; *Kunûz*, 8b)
- Zahîrüddin Ahmed b. İsmail Timurtaşî, *Fetâvâ et-Timurtâşî*, (Zübde, 45a, 127a, 205a)
- Ebu'l-Feth Abdürreşid b. Ebu Hanife el-Velvâlicî, *el-Fetâvâ'l-Velvâliciyye* (Zübde, 182a)
- *Fetâvâ-yı Zahiriyye* (Zübde, 31a, 47b, 59b, 61b, 86a, 105b, 143a, 166a; *Hayât-ı Ebedî* vr. 67b; *Kunûz*, 15b, 17a, 28a)
- Abdurrahman Bistâmî, *el-Fevâihü'l-miskiyye fi'l-fevâitihî'l-mekkiyye* (*Halâsü'l-ümme*, 3b)
- Neseî, *Fezâilü'l-A'mâl* (Kunûz, 45a)
- Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber* (*Tenbîh*, 28b, 29b, 30a, 31b, 34a-b, 41a, 45a, 51a)
- *el-Gunye* (İbrahim Halebî, *Gunyetü'l-Mütemellî* (?)) (Zübde, 107a; *Kunûz*, 62b)

- *Hâlisatü'l-Hakâik* (Zübde, 2a; *Kunûz*, 12a, 14a, 41a, 52a, 53a, 56b, 65a)
- Abdülgaffar b. Lokman el-Kerderî, *Hayretü'l-Fukahâ* (Zübde, 84b, 96b, 119a, 124a)
- İbnü'l-Cezerî, *Hısnü'l-Hasîn* (*Kunûz*, 41b)
- Mergînânî, *el-Hidâye* (Zübde, 21b, 22a, 24a, 30a, 32a, 43b, 47a, 180b; *Kunûz*, 15b, 16a, 22a, 30a-b)
- Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, *Hizânetü'l-Fetâvâ* (Zübde, 87b)
- Ebu'l-Leys Semerkandî, *Hizânetü'l-Fıkh* (Zübde, 47a, 82b, 185a, 223a)
- Tahir b. Ahmed el-Buhari, *Hulâsâtü'l-Fetâvâ* (Zübde, 8b, 13a, 16b, 36b, 48a, 102b; *Kunuz*, 17b, 19a, 27b, 34a, 37a, 45b)
- *Hulâsa(tü'l-Hakâik)*, (Zübde, vr. 13a; 185a-b; *Tenbîh*, 39b)
- İbn Hübeyre, *el-İfsâh* (Zübde, 13b, 14a, 17a, 62a; *Kunûz*, 21b, 27a)
- Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Zübde, , 139b; *Tenbîh*, 31b; *Kunûz*, 39b, 49a, 50b, 52b, 60b, 61a, 64a)
- Ekmelüddin Bâbertî, *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye* (Zübde, 82a, 101a, 123b, 127a, 129b, 137a-b)
- İbn Ebi Musa (Şerif Muhammed b. Ahmed Hâşimî), *el-İrşâd* (Zübde, 46b)
- Keykâvus, *Kâbusnâme* (*Tenbîh*, 37a)
- Neseî, *el-Kâfi fi Şerhi'l-Vâfi* (Zübde, 32a, 41a, 46a, 73b, 106a, 180b, 122a)
- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih* (Zübde, 176b)
- Neseî, *Kenzü'd-Dekâik* (Zübde, 32a, 58b, 207a)
- İbnü'l-Ehdel (?), *Keşfü'l-Gitâ an Hakâiki't-Tevhîd ve Akâidi'l-Muvahhidîn* (Zübde, vr. 7b, 190b; *Tenbîh*, 24a-b)
- Zemahşerî, *Keşşaf* (Zübde, 216a; *Tenbîh*, 14a; *Kunûz*, 29b)
- Ebu Cafer Mahmud b. Ömer Şa'bî, *el-Kifâye fi'l-Fıkh ve'l-Ferâiz* (Zübde, 78a)
- Necmeddin ez-Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye li-Tetmîmi'l-Gunye*, (Zübde, 77b, 84b, 87b, 101a, 147b; *Kunûz*, 36b)
- Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb* (*Tenbîh*, 8b)
- Necmeddin Neseî, *el-Manzûmetü'n-Neseîyye* (Zübde, 87a, 162b)
- Şemsü'l-Eimme el-Halvânî, *el-Mebsût* (Zübde, 6b, 15b, 26b, 31a, 37a, 45a, 50a, 200b; *Kunûz*, 24b)
- Serahsî, *el-Mebsût* (Zübde, 11a, 13a, 18a, 38b, 44b, 111b; *Kunûz*, 25b, 34a)

- Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, *Mecma'ül-Fetâvâ* (*Kunûz*, 52b)
- Ahmed b. Musa el-Keşşî, *Mecma'ül-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkıât* (*Zübde*, vr. 12b, 15a, 189a, 190b; *Hayât-ı Ebedî*, 94b; *Kunûz* 6a, 9a, 17b, 32a, 38b; *Niyye*, 154b)
- Şemseddin el-Halhâli, *el-Mefâtih fi Halli'l-Mesâbih* (*Zübde*, 204b)
- *Menba'ül-âdâb* (*Kunûz*, 48a-b, 49a, 50a-b)
- *Mesâbihül-Îmân* (*Tuhfe*, vr. 13a, 13b; *Tenbih*, 13a, 15a-b, 16a, 45a, 55a)
- *Misbâhü'd-Dîn* (Beyzâvî, *Misbâhül Ervâh fi Usûli'd-Dîn* (?), *Hayât-ı Ebedî* 71b; *Kunûz*, 27b)
- *Mişkâtü'l-Envâr fi Letâifi'l-Abbâr* (*Zübde* 79a; *Risâletü'l-Kunûz*, 4b; 40b, 44b, 64b, 66a, 67a, 67b)
- *Mişkât(ül-Mesâbih ?/ Tebrizî)* (*Tenbih*, 19a, 49b)
- Burhaneddin Buhârî, *el-Muhît* (*Zübde*, vr. 10a, 62b, 75b, 105a-b, 180b, 122a, 142a; *Tenbih* 50b; *Kunûz*, 20b, 25b)
- Radiyyüddin Serahsî, *el-Muhît* (*Kunûz*, 29b, 34a-b)
- *Muhtârül-Fetâvâ* (*Zübde*, 9a, 86b, 110a; *Tuhfe*, vr. 15a)
- Mergînânî, *Muhtârâtü'n-Nevâzil* (*Zübde*, 26b, 27a, 153a, 172a, 180b, 181a, 182a-b; *Kunûz*, 11b, 16a, 20a-b, 21b, 22a, 27a)
- Kudûrî, *el-Muhtasar* (*Zübde*, 10a, 11b, 19b, 20b, 30a, 31b, 48b, 73a, 137a-b)
- Tahâvî, *el-Muhtasar* (*Zübde*, 39b, 120b)
- Hakîm İshak er-Rûmî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye* (*Tenbih*, 28b, 29a, 30a-b, 31a, 35b, 41a, 47a)
- Cemâleddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî, *el-Mukaddimetü'l-Gazneviyye fi'l-Fürûi'l-Hanefiyye* (*Zübde*, 61a, 89a)
- *el-Muzmerât*, (*Zübde*, 98b, 178b, 188b; *Tenbih*, 57b; *Kunûz*, 20b, 38b)
- *el-Mültekata* (Ebu'l-Kasım Semerkandî (ö. 556), *el-Mültekat fi'l-Fetâve'l-Hanefiyye* (?), (*Zübde*, vr. , 74b, 180b, 200b, *Kunûz*, 22a, 28b)
- *el-Müntekâ* (*Zübde*, 63b, 162b)
- Yusuf b. Ebu Said Sicistânî, *Münyetü'l-Müftî*, (*Zübde*, 84b, 108a, 187b, 124b, 166a, 175b, 225b)
- Molla Câmî, *Nefehâtü'l-Üns* (*Tuhfe*, 6a; *Tenbih*, 54b)

- Hakîm Tirmizî, *Nevâdirü'l-Usûl* (Zübde, 200a)
- Ebu'l-Leys Semerkandî, *en-Nevâzil* (Zübde, vr. 8a-b, 9a, 10a-b, 14b, 198a; *Hayât-ı Ebedî*, 88b, 93b; *Kunûz*, 11b, 20a, 21a)
- Siğnâkî, *en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye* (Zübde, 59b, 81b, 83b, 86a, 94b, 107b, 123a-b, 142a, 174a)
- Abdülaziz Neseî (?), *Ravzatü'n-Nâshîn* (Kunûz, 13b)
- Hüseyin b. Ali ez-Zendevisî, *Ravzatü'l-Ulemâ* (Zübde 89a, 90b; *Kunûz*, 55b)
- Zemahşerî, *Rebî'ül-Ebrâr* (Kunûz, 70a)
- Mustafa b. Hüsam (?), *er-Risâletü'z-Zevkiyye* (Zübde, 91a)
- Seyrül(Siyerül ?)-Uyûn, (Zübde, 213a)
- Cevherî, *Sihâh* (Kunûz, 57b)
- Haddâd, *es-Sirâcü'l-Vehhâc* (Kudûri şerhi) (Zübde, 16a, 20b, 48a; *Kunûz*, 24b)
- Şeybânî, *es-Siyerül-Kebîr* (Zübde, 221b; *Kunûz*, 33a)
- İsbîcâbî, *Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, (Zübde, 11a, 172a)
- Şerhu'l-Hakâik el-Manzûme (Zübde, vr. 188a)
- Şerhu'l-Hatîb (Kunûz, 8a, 46b)
- Şerhu'l-Hiyel (li-Hassâf), (Zübde, 205a)
- Şerhu'l-Hutab (Kunûz , 66b, 67b, 69b; *Niyye*, 155b)
- İbn Melek, *Şerhu Mecmai'l-Bahreyn* (Zübde, 86a, 100b; *Kunûz*, 25a)
- Şerhu'l-Mesâbîh (Zübde, 101a; *Kunûz*, 29b, 35a, 44b, 47b, 53a, 55b, 61a, 67b)
- Şerhu'l-Meşârik (Zübde, 204b; *Kunûz*, 13a, 42b, 43b, 44a, 47b, 49a, 58b)
- Şerhu Muhtasari'l-Câmi'i'l-Kebîr (Zübde, 108a)
- Hâherzâde Ebu Bekr b. Muhammed el-Buhârî, *Şerhu Muhtasari'l-Kudûri* (Zübde, 77b, 127a-b, 128b, 130a)
- Şerhu Muhtasari't-Tahâvî (Zübde, 14a, 21a, 43b, 64a, 84a, 130b, 138a, 182a; *Kunûz*, 25a, 37b)
- Ebu'l-Leys Semerkandî, *Şerhu'l-Mukaddime* (Zübde, 107b)
- Şerhu'n-Nukâye (Zübde, 131a; *Kunûz*, 37b)

- Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr* (Zübde, 131a; *Hayât-ı Ebedî*, 88b)
- *Şerhu Şir'ati'l-İslâm* (Yahya b. Bahşi / Seyyid Alizâde ?) (Zübde, 173b; *Kunûz*, vr. 6a, 27a; *Tenbîh*, 20a, 29b; *Niyye*, 154a, 155b)
- İbn Melek, *Şerhu Tuhfeti'l-Mülûk* (Zübde, 87b)
- Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye* (*Kunûz*, 37a, 48b)
- Kadî İyaz (?), *eş-Şifâ*, (*Kunûz*, 31b)
- İmamzâde Muhammed b. Ebi Bekr el-Buhârî, *Şir'atü'l-İslâm* (*Niyye*, 154a)
- Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân* (*Tenbîh*, 24b)
- *eş-Şuhûd* (Zübde, 112b)
- Bâbertî, *Takrîrül-Usûl*, (Zübde, vr. 2b; 185b)
- Zernûcî, *Ta'limül-Müteallim* (*Kunûz*, 41a)
- Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (*Kunûz*, vr. 6a, 25a, 27b; *Niyye*, 153b)
- Zahrüddin Muhammed Hârezmî el-Abbâsî, *Tarihü Hârezm*, (Zübde, 104a)
- Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh* (*Kunûz*, 8b)
- Mergînânî, *et-Tecnîs ve'l-mezîd fi'l-fetâvâ*, (Zübde, 216b)
- *et-Tecrîd* (Zübde, 9b)
- Ebu'l-Leys Semerkandî, *Tefsîr* (*Kunûz*, 41b)
- Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrül-Kebîr* (*Hayât-ı Ebedî*, 55b)
- Ömer Neseî, *Tefsîr-i Neseî (et-Tefsîr fi't-Tefsîr)*, (*Tenbîh*, 29a)
- *et-Tehzîb* (Zübde, 119b).
- Ebu İshak Şîrâzî, *et-Tenbîh* (Zübde, 144a)
- Ebu'l-Leys Semerkandî, *Tenbihül-Gâfilîn* (Zübde, vr. 183b; *Kunûz*, 15b; 40a)
- *et-Tenvîr* (*Kunûz*, 39b, 41a, 61b, 63b)
- Münzirî, *et-Tergîb ve't-Terbîb* (Zübde, 88b; *Kunûz*, 14a, 15a)
- Burhaneddin Buhârî, *Tetimmetül-Fetâvâ* (Zübde, 82b, 151b; *Hayât-ı Ebedî*, 67b, 68a)
- Zeynüddin Bağdâdî, *Tevfîku'l-İnâye fi Şerhi Vikâyeti'r-Rivâye*, (Zübde, 12a, 14a, 17b, 22a, 36b, 40b, 126a, 129a, 133b, 140a, 228b)
- Kurtubî, *et-Tezkire li-Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhire*, (*Kunûz*, 67a, 68b, 69b, 70a)

- Alâeddin Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ* (Zübde, 137a)
- *Tuhfetü'l-Mülûk* (Nesefî / Zeynüddin er-Râzî ?) (Zübde, 13a-b, 38b, 223a, *Kunûz*, 30a)
- Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûl (Kenzü'l-Vusûl)*, (Zübde, 123b, 124a; *Tenbih*, 35a, 38a, 41b, 44b, 47a; *Kunûz*, 8b)
- Serahsî, *el-Usûl (Tenbih*, 44a)
- *Uyûnü'l-fetvâ* (Zübde, 213a)
- Ebu'l-Leys Semerkandî, *Uyûnü'l-Mesâil* (Zübde, vr. 180b)
- Nâtîfî, *el-Vâkıât* (Zübde, 184b; *Hayât-ı Ebedî*, 92a)
- Şemsüleimme el-Halvânî, *el-Vâkı'ât* (Zübde, 61b)
- *el-Vâkı'ât* (Nâtîfî / Sadrüşşehîd (?)), (Zübde, 142a)
- Ebu Hanife, *el-Vasiyye* (Zübde, 6a; *Kunûz*, vr. 4b; *Tenbih*, 22a, 28b, 48b)
- Burhaneddin Buhârî, *el-Vecîz fi'l-Fetâvâ* (Zübde, 57b)
- Zeynüddin el-Hâfî, *el-Vesâyâ el-Kudsiyye* (*Kunûz*, vr. 6b; *Niyye*, 155a)
- Burhânuşşeria, *el-Vikâye* (Zübde, 52b, 227a)
- *Vusûlü'l-Fıkh* (Zübde, 125a)
- Ebu Abdullah Reşîdüddin Mahmud b. Ramazan er-Rûmî, *el-Yenâbi' fi Ma'rifeti'l-Usûl ve't-Tefâri'* (Zübde, 54a, 60a, 110a, 178a)
- Necmeddin ez-Zâhidî, *Zâdü'l-eimme fi fezâili hasîsati'l-ümme* (Zübde, 164a)
- Ahizade Yusuf Efendi, *Zahîretü'l-Ukbâ fi Şerhi Sadrişşerîati'l-Uzmâ* (Zübde, 73a, 108a, 133a, 199b, 211b, 219b; *Hayât-ı Ebedî*, vr. 88b, 90a)
- Şeybânî, *ez-Ziyâdât* (Zübde, 31a, 74b)

* * *

Lutfi Paşa'nın kaynakçası incelendiğinde, Hanefî fıkıh kitapları bakımından çok zengin olduğu, hatta müellifin yaşadığı devirde mütedavil olan belli başlı Hanefî kitaplarını içine aldığı farkedilecektir. Lutfi Paşa'nın yer yer diğer mezheplere ait kitaplara da referans verdiği, mesela Şâfiî mezhebinin muteber muhtasar kitaplarından Şîrâzî'nin *et-Tenbih*'i ile Hanbelî mezhebine ait İbn Ebî Musa'nın *el-İrşâd* adlı kitabının da listede yer aldığı görülmektedir.

Lutfi Paşa'nın eserlerinde en çok atıf yaptığı çalışmalarım başında şunlar gelir: *Tatarhâniyye*, *Bezzâziyye*, *Hulâsâtü'l-Fetâvâ*, *en-Nevâzil*, *Mecma'il-havâdis*

ve'n-nevâzil ve'l-vâkıât, Şerhu Şir'ati'l-İslâm, Cevâbirül-Fetâvâ, Muhît-i Burhânî, Bedâiyü's-Sanâyi. Paşa'nın telifatı içerisinde bu eserlere yüzlerce atıf vardır. Bu zikredilenler başta olmak üzere listede yer verilen eserlere müellifin yaptığı çok sayıda atıftan yalnız örnekleme kabilinden birkaç atıf gösterilmiştir.

Muhtemelen günümüze ulaşmayan *Târihu Hârezm*¹⁰⁴ ve Halvânî'nin *Vâkıât*'ı gibi bazı eserleri kullanması da onun çalışmalarının kıymetini artıran bir unsur olarak görülebilir.

Sonuç

Lutfi Paşa'nın İslâmî ilimlerle ilgili eserlerinin büyük bölümü günümüze ulaşmasına rağmen bunlar şimdye kadar dikkate alınıp incelenmemiş, *Tevârih*'teki listesiyle Gelibolulu Âlî'nin kendisi hakkındaki yargıları tekrar edilmekle yetinilmiştir. Bu çalışmamız Paşa'nın eserlerinin önemine dikkat çekmekte ve bu eserler üzerinde farklı disiplinlerin bakış açısıyla çalışmalar yapılması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Onun İslâmî ilimlerle irtibatını, eserlerinde atıf yaptığı kaynakları tespit etmek suretiyle göstermeye çalıştık. Kendisine nispet edilen kanunname-nin *Âsafnâme*'den başka bir eser olmadığı da çalışmamızın ortaya koyduğu bir diğer husustur. Lutfi Paşa'nın kariyeri; Osmanlı eğitim sisteminin medrese dışı imkânları üzerinde düşünmek, devşirme kökenli olup yüksek mevkilere gelen ve ilmî bakımdan da kendini yetiştiren başka örneklerin olup olmadığını araştırmak için bir vesile olabilir.

Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa

Özet ■ Lutfi Paşa Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyılda faaliyet göstermiş önemli devlet adamlarından biridir. Kariyeri boyunca üstlendiği çeşitli resmi görevlerden sonra iki yıl kadar veziriazamlık da yapmıştır. Lutfi Paşa, aynı zamanda çoğu İslâmî ilimlere dair olmak üzere çok sayıda eser kaleme almış velud bir müelliftir. Genellikle *Âsafnâme* adlı siyasî risalesiyle bilinen Lutfi Paşa'nın yazma halinde kalan İslâmî eserleri şimdye kadar herhangi bir akademik değerlendirmeye konu olmamıştır. Bu makalede Lutfi Paşa'nın bu yönü üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Lutfi Paşa, İslâmî ilimler, Ehl-i sünnet, akaid, ilmihal, hilafet, kanunname, *Âsafnâme*

104 Bu bilgiyi kendisinden aldığım Prof. Dr. Cengiz Tomar'a müteşekkirim.

Kaynakça

- Abdüssamed Abîdî, *Hazâinü'l-Kânun*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 412.
- Abou-el-Haj, Rifa'at Ali, *Modern Devletin Doğası* (çev. Oktay Özel-Canay Şahin), İstanbul: İmge, 2000.
- Atik, Kayhan, *Lütfî Paşa ve Tevârih-i Âl-i Osman*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.
- Ayn Ali Efendi, *Kavânin-i Âl-i Osman*, İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetehanesi, 1280.
- Bassano, Luigi, *Kanuni Dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda Gündelik Hayat* (çev. Selma Cangi), İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015.
- Bursalı Mehmed Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Celâlzâde Mustafa, *Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik (Geschichte Sultan Süleyman Kanunis von 1520 bis 1557)*, nşr. Petra Kappert, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.
- Develi, Hayati, "Lütfî Paşa ve Tevârih-i Âl-i Osman' Üzerine", *İlmi Araştırmalar* 14, İstanbul 2002, s. 247-254.
- Ertaş, Kasım, *Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Nasihatü's-Selâtin İsmi Eserinin Tenkidli Metni* (yüksek lisans tezi), İstanbul 2008.
- Evlia Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: İkdam Matbaası, 1314.
- Fleischer, Cornell, *Tarihçi Mustafa Âli*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2001.
- Fodor, Pál, "Macaristan'a Yönelik Osmanlı Siyaseti, 1520-1541", çev. Özgür Kolçak, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 40 (2004).
- Gökbilgin, M. Tayyip, "Lutfî Paşa", *İA*, VII, 96-101.
- İpşirli, Mehmet, "Lutfî Paşa", *DİA*, XXVII, 234-236.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972.
-, *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.
- Köksal, Asım Cüneyd, *Fıkıh ve Siyaset*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
-, "Taşköprizâde'de Akıl, Siyaset ve Tarih" *İnsan ve Toplum*, 7/1 (2017), s. 233-247.
- Köprülü, Fuat, "Lutfî Paşa", *Türkiyat Mecmuası*, 1925, sy. 1, s. 118-150.
- Kütükoğlu, Mübahat, *Lutfî Paşa Âsafnâmesi: Yeni Bir Metin Tesis Denemesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1991.
- Lutfî Paşa, *Âsafnâme*, Süleymaniye Ktp., Laleli, 3737.
-, *Hayât-ı Ebedî*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 257; Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1524.
-, *Halâsü'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-E'imme*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 2877, 2876.

-, *Halâsül-Ümme fi Ma'rifeti'l-E'imme*, nşr. Mâcide Mahlûf, Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2001.
-, *Kânûn-ı Benî Osman el-Ma'rûf bi-Âsâfnâme*, nşr. Luvis Şeyho, Beyrut, Matbaatü'l-Katolikiyye, 1911.
-, *Risâletül-Künûz fi Letâifi'r-rumûz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 90.
-, *Risâle-i Niyyet*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 257 (vr. 110b-114a).
-, *Risâle-i Suâl ve Cevab*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa 378 (vr. 64-73); Hacı Mahmud Efendi, no. 6385 (vr. 1-6); Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 257 (vr. 106-110).
-, *Tevârih-i Âl-i Osman*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1990 (İstanbul, 1341 baskısının tıpkıbasımı).
-, *Tenbihül-Âkulîn ve Têkidül-Gâfilîn*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 257 (vr. 1-52); Süleymaniye Kütüphanesi, Kemal Edip Kürkcüoğlu, 2.
-, *Tuhfetü't-Tâlibîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1507.
-, *Zübdetül-Mesâil*, Bayezid Devlet Kütüphanesi, 1985.
- Muhyiddin Seydi Çelebi, *Ehâdis Tete'allak bi-Abkâmi's-Saltana*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 639.
- Mustafa Âlî, Gelibolulu, *Künhül-Abbâr*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi yazma nüshası tıpkı basımı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009.
-, *Nushatu's-Selâtin*, haz. Andreas Tietze, *Mustafâ Âlî's Counsel for Sultans*, Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979.
- Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Müneccimbaşı Tarihi (Sabâifü'l-Abbâr)*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1285.
- Osmanzade Ahmed Tâib, *Hadikatül-Vüzerâ*, İstanbul, 1271.
- Öz, Mustafa (çev.), *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* İstanbul: İFAV, 1992.
- Özergin, M. Kemal, *Sultan Kanuni Süleyman Han Çağına Ait Tarih Kayıtları*, Erzurum, 1971.
- Peçevi İbrahim, *Tarih-i Peçevi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283.
- Sehî Bey, *Heşt Bihişt*, haz. Günay Kut, yay. Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin, Harvard: Harvard University, 1978.
- Şehrizâde Mehmed Saîd, *Tâcü'l-Kavânîn*, Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet Hazinesi, 2064.
- Tayyarzâde Ahmed Atâ, *Tarih-i Atâ*, İstanbul, 1293.

Osmanlı İltizam Sözleşmelerine Yansıyan Yönleriyle Yahudi Girişimciler (1560-1630) (7 Belge ile Birlikte)

Zafer Karademir*

Jewish Entrepreneurs as seen in the Ottoman Tax-farming (İltizam) Contracts (1560-1630) (With 7 Documents)

Abstract ■ There were many groups with different ethnic or religious origins among the subjects Ottoman Empire. One of those groups, the Jews, contributed significantly to the economic structure maintained by the state especially in the fields of finance and production. Their position as capital holders helped them to place bids frequently for tax-farms (iltizam) in the sixteenth and seventeenth centuries. The Jews who placed many tax-farming bids in partnership with their coreligionists or Muslims faced certain economic and legal difficulties, or became the source of the problem themselves in the processes. The official attitude was to keep them in production economy as much as possible in these distressed times. The state needed the Jewish entrepreneurs because of their capital, and this group stayed in the iltizam bids persistently. One can say that both sides believed that the continuation of the system would be to their mutual benefit, and they saw the termination of the tax-farming bids as the last resort. The texts on tax-farming bids examined here provide interesting details about how the state protected the Jewish tax-farmers who fell into financial difficulty.

Keywords: Ottoman, Jews, Tax-farming, İltizam, Mukataa, Tax-farmer.

Giriş

Erken Osmanlı Çağında Yahudiler ve İltizam Sistemindeki Yerleri

Daha kuruluşunun ilk temelleri atıldığı sıralarda Osmanlı tebaası, birbirinden farklı etnik ve dini aidiyetleri bulunan halklarla şekillenmeye başlamıştır.

* Cumhuriyet Üniversitesi

Yahudi milleti de bu zengin yapı içerisinde erken dönemlerden itibaren yer almıştır. Orhan Bey'in Bursa'yı fethini müteakiben (1326) Şam'dan ve Bizans imparatorluğundan Yahudiler'in bizzat sultanın davetinin karşılığı olarak kente yerleşmelerine dair bilgiler¹ ya da dönem yazarlarından birinin Yahudiler'in II. Mehmed saltanatıyla birlikte Osmanlı idaresinde önceden sahip olmadıkları ayrıcalıkları elde ederek "padişahın işlerine karışmaya başladıklarını" kaydetmesi,² erkenden başlayan ortak tarih inşasının küçük nüveleridir.³ 1492 yılında İspanya'dan gelen Yahudiler'in imparatorluk arazilerine yerleşmeleri, iktisadi yaşamdaki tecrübelerini kısa sürede yansıtmaları sayesinde bahsedilen yakınlığı daha da artırmıştır.⁴

Yahudiler'in Osmanlı sınırlarının güven ortamında Bursa'da verimli baharat ve tekstil ticaretinde rol almaları,⁵ özellikle İstanbullu Yahudi tüccarların Akkirman, Kefe ve Kili gibi görece uzak diyarlardan mal getirmeleri⁶ ve 1520-1530 rakamlarına göre İstanbul ve Selanik kentlerinde Yahudi nüfusunun yoğunlaşması⁷ devletin izlediği himayeci siyasetin gerçek hayatta karşılığını bulduğunu göstermektedir. Bu politikada Yahudiler kendilerine sunulan ortamda rahat hareket edebilme fırsatını değerlendirirken, sultanlar da imparatorluğun ticari kapasitesini büyütme adına onların iktisadi üstünlüklerinden ve girişimci yapılarından faydalandılar.⁸

- 1 Eva Groepler, *İslâm ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, çev. Süheyla Kaya (İstanbul: Belge Yayınları, 1999), s. 29. Kimi yazarlara göre 1453-1602 süreci Yahudiler'in imparatorlukta ki en müreffeh dönemini nitelemektedir.
- 2 Aşıkpaşaoğlu'na göre Fatih devri vezirlerinden Yakub Paşa ile birlikte bu gerçekleşmiştir. *Tevârih-i Âli Osman'dan Aşıkpaşazâde Tarihi*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1332, s. 192. Hakkında bkz. Mecdi Efendi, *Şakayık-ı Numaniye Tercümesi*, İstanbul 1269, s. 237.
- 3 Bizzat II. Mehmed'in İstanbul'un fethinden hemen sonra Asyalı Musevileri kente yerleşmeye çağırması da aynı anlamda değerlendirilebilir. Groepler, *İslâm ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, s. 30.
- 4 Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453-1566*, Leiden 2010, s. 237.
- 5 Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul*, s. 226.
- 6 Halil İncalık, "Bursa and the Commerce of the Levant", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 3, no. 2 (1960), s. 136.
- 7 Barkan'dan nakleden: Bernard Lewis, *İslâm Dünyasında Yahudiler* (Ankara: İmge Kitabevi, 1996), s. 138. Selanik için "Küçük Kudüs" denilmesi bunun yansıması olmalıdır. Bkz. Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York 1991, s. 100.
- 8 Robert W. Olson, "Jews in the Ottoman Empire in Light of New Documents", *Jewish Social Studies*, vol. 41, no. 1 (1979), s. 76.

Buraya kadar bahsedilen makro iktisadi ve sosyolojik yakınlaşmalar ayrıntılara inildiğinde daha net görülebilmektedir. Daha açık bir ifadeyle Yahudiler, bu çalışmanın ilgilendiği temel iktisadi faaliyet alanı olan iltizam ihalelerinin de talipleri ve sahipleri arasında yerlerini aldılar. Zaten onlar henüz dışarıdan kitlesel göçler başlamadan bile vergi denetimi ve tahsilinde görev almaya başlamışlardı.⁹ Osmanlı iktisat düzeninin bel kemiği olan iltizam sistemi önemli bir sermaye girdisi ile yürütülebilen bir ekonomik yapı olması hasebiyle, güçlü sermayeleri elinde tutan Yahudiler'in hemen ilgisini çekmiştir. Terim olarak "özel bir şahsın devlete ait herhangi bir vergi gelirini toplamayı belirli bir yıllık bedel karşılığında üzerine alması" demek olan iltizam düzeninde¹⁰ bahsedilen gruplar devlet tarafından da mültezim olarak tercih edilmişlerdir. Bunun neticesinde Yahudiler'in belki de biraz şartların öyle gerektirmesi nedeniyle¹¹ 14. ve 15. yüzyıllarda özellikle gümrükler başta olmak üzere imparatorluk iltizam ihalelerinde aktif rol oynadıklarını¹² ve 15. yüzyılın sonlarından itibaren artık milyonlarca akçelik ihaleleri alan mültezimler rolüne büründüklerini görmek mümkündür.¹³ Askeri kökenli olan Müslümanlar başarısız ya da yetersiz olduklarında yerlerini hemen Yahudi mültezimlerin alması da devletin tebaasının liyakatine olan güveninin bir göstergesiydi.¹⁴ Yine Yahudi kadınların da iltizamlarda boy göstermeleri bahsedilen grubun girişimciliğine dair ilginç ve güzel bir başka veridir.¹⁵ Dolayısıyla

9 Groepler, *İslâm ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, s. 36.

10 Mehmet Genç, "İltizam", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2000, XXII, s. 154.

11 Matuz'a göre, Yahudiler toprak mülkiyeti ya da büyük idari pozisyonları elde edemeyeceğinden elinde sermaye olanlar için en iyi yatırım aracı iltizamlardı. Joseph E. Matuz, "Contributions to the Ottoman Institution of the İltizam", *Osmanlı Araştırmaları* XI (1991), s. 247. Herhalde tüccarlık ve sarraflık gibi bazı alanları bunun dışında tutmak gerekir.

12 Aryeh Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries* (Leiden: Brill Publishing 1984), s. 108, 109.

13 Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul*, s. 239. Musevi girişimcilerin bu şekilde mali güçlerini ortaya çıkarmaları ve bunu genişletmelerinde İstanbul'un fethi tetikleyici bir rol oynamıştır. Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi Cilt 1 1300-1600*, çev. Halil Berktaş (İstanbul: Eren Yayınları, 2004), s. 260. Aslında bu rolleri birer "idareci" olarak devletin kademelerinde varacakları en son basamaktı. Yaron Ben-Naeh, *Jews in the Realm of the Sultans: Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century*, Tübingen 2008, s. 149.

14 Haim Gerber, "Jewish Tax-Farmers in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries", *Journal of Turkish Studies* (1986), vol. 10, s. 151.

15 Bkz: İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, I, s. 265.

ihalelerin kimde kalacağı konusunda bir tercih yapılırken kişinin menşinden ziyade mali sicili önemliydi.¹⁶ Bunun bir başka yansıması olacak şekilde, çağdaş terminoloji ile ifade edilecek olursa, ihalelere fesat karıştırılması, nereden gelirse gelsin kabul edilemez bir durumdu.¹⁷

Görüldüğü üzere Osmanlı toplumundaki Yahudi müteşebbisler aktif tavırlarının ve Osmanlı idarecileri nezdindeki olumlu sicillerinin etkisiyle güçlü birer mültezimler olarak sistemin içinde sağlam yerler edindiler. Ancak bu genel çerçeve içinde Yahudi mültezimlerin ihaleleri elde etmeden önce, elde ettikten sonraki işletme süreçlerinde ve sonrasında devlet ile olan münasebetlerinin ne yönde geliştiği, daha sarıh bir anlatımla, iltimasla korunup korunmadıkları ya da tam aksine kimi zamanlarda ve yerlerde hak ettikleri halde engellenip engellenmedikleri gibi durumlar pek açıklığa kavuşmamış konulardır. Ayrıca mültezimlerin ihalelerinde başarılı olduklarında nasıl hareket ettikleri ya da başarısız iltizam yönetimlerinde ne gibi hukuki yaptırımlarla karşılaştıklarına dair bugüne kadar ulaşan bilgiler hep sistemin genel yapısı içinde çok kaba hatlarıyla ifade edilmiştir. Yine üzerinde pek durulmayan hususlardan biri de Müslüman tebaa ile Yahudiler arasındaki mali ilişkilerin iltizam sözleşmelerine sahip olunması ve bunların işletilmesi döneminde ne yönde seyrettiğidir. Nihayet devletin sermayedar Yahudiler'in sistem içindeki problemleri aşmalarında ya da bizzat kendileri sorun haline geldiklerinde hangi yasal süreçleri ne amaçla işlettiği de araştırmacıların çok söz söylemediği sahalardandır. Dolayısıyla bu çalışma bahsedilen problemlerin aydınlatılması adına iltizam sözleşmelerinin

16 Hicri 1033 (Miladi 1623-1624) yılında Kütahya'da hanedana ait bir şap işletmesinde olduğu gibi stratejik ya da politik önemi bulunan işletmelerin de onlara bırakılması anlamlıdır. TS.MAD, 2575.0007/1-2.

17 Örneğin Hicri 998-990 (Miladi 1589-1582) yılları arasında Koçanya madeni mukataasının mültezimi Derviş isimindeki zat, muhasebesinde zararlı çıkmasına rağmen ısrarla mültezimliğine devam etmekte daha doğrusu ettirilmekteydi. İhaleyi sonradan alan Yahudi Minovil ve ortakları ise iddialarına göre; bir türlü diledikleri gibi mukataalarına hâkim olamamaktaydılar. Yine anlattıklarına göre onları zor durumda bırakan asıl mesele ihalenin müfettişi ve aynı zamanda Derviş'in akrabası olan Belgrad kadısının şahsî nüfuzunu kullanmasıydı. Akrabasını koruması için meslektaşı Koçanya kadısına da mektup gönderen kadı daha öteye giderek başkentteki bağlantılarını kullanmak için oraya gitmeyi de ihmal etmemişti. BOA, MAD 6209/31. İmparatorluk geleneği elbette bir haksızlık varsa buna müsaade etmeyecekti. Müddeilerin dikkatle dinlenmesi ve bir süre sonra özellikle Derviş'in aranması bunu gösteriyordu.

ayrıntılı metinlerinin bir hayli faydalı olacağını, birkaç örnek üzerinden gösterme gayreti içindedir.

İltizam Hikâyelerine Yansıyan Yönleriyle Yahudi Girişimciler ve Devlet ile Münasebetleri

Bu noktaya kadar bahsi geçen mültezim Yahudiler'in devlet ile anlaşmalarını içeren mukataa sözleşme ve teklif metinleri tarihsel bilgi bakımından hayli zengin verileri içermekte olup bu tip metinler çoğu zaman iltizam sistemi hakkındaki genel değerlendirmelerin gölgesinde kalmıştır.¹⁸ Yine Osmanlı iktisat düzeninin sorunsuz yürütülmesi ve bu esnada yaşanan olası ya da olağandışı sıkıntıların halledilmesi sürecinde hangi yolların takip edildiğine dair detaylar da bu metinlerde saklıdır. İşte bu çalışmada Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nden temin edilen ve 16. yüzyılın ikinci yarısı ile 17. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen beş adet iltizam ihalesi metninin dökümleri üzerinden bahsedilen ayrıntılara değinmektedir.¹⁹ Metinlerin oldukça teknik ve niceliksel detaylar içeren kısımları, asıl hedeften sapma endişesiyle tümüyle aktarılmamış, buna karşılık çalışmanın amacına uygun her türlü veri de değerlendirmeye dâhil edilmiştir. Metinler "devlet" kayıtları olması yüzünden kuşkusuz resmi tarafın sesini duyurmakla beraber, içerde diğer tarafların ifadelerinin de yer almış olması bu tek yönlülükten bir nebze olsun kurtulmayı sağlamaktadır. Ayrıca, metinleri irdelenen birkaç iltizam ihalesinin sadece birer

18 Hiç kuşkusuz bu tür metinlerin niceliksel verileri hayli fazla incelemeye malzeme olmuştur. Ancak metinlerin kendisi ile doğrudan ya da kısmen ilgilenen az sayıda çalışmaya rastlanmıştır. Birkaç örnek vermek gerekirse: Mehmet Ali Ünal, "XVI. Yüzyıl Sonlarında Bir İltizam Sözleşmesi", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 6 (1991), s. 59-77; Halil Sahillioğlu, "Bir Mültezim Zimem Defterine Göre XVI. Yüzyıl Sonunda Osmanlı Darphane Mukataları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 23 (1962-63), s. 145-218; Murat Çizakça, "Tax-Farming and Resource Allocation in Past Islamic Societies", *JKAU: Islamic Econ.*, vol. 1, s. 59-80; Gerber, "Jewish Tax-Farmers..." s. 143-154; Bilgehan Pamuk, "XVII. Asırda Gümüşhane (Canca) Maden Mukataasına Dair Bazı Bilgiler", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 30 (2006), s. 167-184; Linda Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660* (Leiden: E.J. Brill Publishing 1996) s. 126, 136-452.

19 Bu metinler teklif halinde iken mültezim adaylarının arzı şeklinde olup kesinleştiğinde Mukataa Defterleri diye de bilinen Fihrist Defterleri içinde yer almaktadır. Belge ve defter grupları hakkında bkz. Baki Çakır, *Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl)* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), s. 6-9.

mali kayıt olmadığını da eklemek gerekir. Nitekim satır aralarına gizlenen ifadeler, mukataa içinde yer alan Yahudi girişimciler ve devlet tarafının hareket biçimlerini, birbirlerine olan güvenin derecesini ya da haksızlık ve başarısızlık gibi olumsuz gelişmelerde tahammül düzeylerini gösteren başka ipuçlarını da içeriyor. Kısa- ca bu çalışma bahsedilen yüzyıllarda Yahudiler'in mültezimlik rollerini, devletle yaptıkları anlaşmalar üzerinden anlama gayreti içindedir. Bu makalede onların iltizam süreçlerindeki başarı ya da başarısızlıkları ile imparatorluğun üretim-tüketim düzenine etkileri incelenmektedir.

İncelenen metinlerden ilki Hicri 973 yılının 11 Ramazan'ından (Miladi 1 Nisan 1566) itibaren Selanik gümrük mukataası'nı elde eden ancak 3 yıllık sözleşmesinin daha ilk yılında başarısız olarak iltizamdan vazgeçmek zorunda kalan David isimli Yahudi bir girişimciye ait.²⁰ Onun başından geçenler, çeşitli açılardan iltizamı yürütemeyecek noktaya gelen kişilere karşı resmi makamların nasıl bir tavır takındığını ve durumun düzeltilmesi adına her iki tarafın hatta üçüncü tarafların yani iltizamı kendi üzerine almak isteyen başka birilerinin pozisyonlarını nasıl belirlediklerine dair önemli veriler sunuyor:

İltizam 1: 11 Ramazan 973 (1 Nisan 1566) Selanik Gümrük Mukataası²¹

Yer: *Selanik*

İltizam Konusu: *Selanik Gümrük Mukataası*

1. İhale

İltizamın Sahibi: *David veledi Avraham Yahudi*

İltizamın Süresi: *11 Ramazan 973'ten (1 Nisan 1566) itibaren 3 yıl*

İltizamın Tutarı: *450. 000 akçe*

²⁰ Selanik'in, şehirdeki Yahudi tacirler için Balkanlar, Suriye, Mısır ve Filistin bölgeleri ile yoğun bir ticari ağı merkezini olduğunu hatırlamak gerekir. Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire*, s. 139. Yine imparatorluk genelinde Yahudiler'in adeta limanlara tekel koyarak buralarda amirinden memuruna hatta hamalına kadar yer edindiklerini eklemelidir. Hiç kuşkusuz vergi toplama işi de büyük oranda onların kontrolündeydi. Lewis, *İslâm Dünyasında Yahudiler*, s. 153.

²¹ BOA, D.İSM.d., 25364/2, 4, 5.

İhalenin Şartları: *Her sene başında hesap görülmek kaydıyla (sene be sene haklaşmak üzere) David'e verildi.*

İhale süreci: İlk yılın sonunda anlaşma şartı gereği mukataanın bir yıllık hesabı ödenmesi gerekirken David bunu yerine getiremeyince 2. ihale planlanmış ve sipahi oğlundan Davud isminde birisine verilmiştir.

Planlanan 2. İhale

İltizamın Yeni Sahibi: Sipahioğlu Davud

İltizamın Süresi: 22 Ramazan 974'ten (2 Nisan 1567) itibaren 3 yıl

İltizamın Tutarı: 150 bin akçe ziyade ile 600 bin akçe

İkinci süreç başlamadan David'in bir yıllık muhasebesi görüldüğünde yıllık ödemesinin (*kıste'l-yevm*) ancak bir kısmını yapabildiği yani zararının bulunduğu anlaşılmıştır.²² David, bir önceki yılın ağır kış şartlarını, sefer hazırlıkları kapsamında hassa top arabalarına bargir temininde yer almasını ve bu süreçte Selanik'e eski yıllardaki gibi tüccar gelmemesini zararının nedenleri olarak anlattı. Yahudi girişimci, yeni yılın ilk iki ayının verilerinin iyi gittiğini belirterek bir önceki seneye ait zararını da ödeyebileceğini ifade etti. "Bunu yapmazsam ihaleyi bana bir daha vermeyin" diye de kararlılığını belirtti. "İlla başkasına ihale edecekseniz bu durumda zararımı ödemeye gücüm yok, şartlar gereği ben zararımı ödemediğim yeni iltizam mukavelesi yapılamaz" dedi. Yine bu zararının tazmini için daha önce isimlerini verdiği İstanbul'daki kefillere ek olarak Selanik'te de kefillerinin olduğunu ilettiler.²³ "Her şeye rağmen yine sipahiye verirseniz, sipahinin iltizamını ben de kabul ederim. Benden sonra her kim iltizamda kâr elde ederse benim verdiğim kesri eda etmeyince (ödediğim zararı kendi üzerine almayınca) işe başlayamasın" diye de ekledi.

²² Mültezimin mukavelede belirlenen süre içinde her bir yıla ait hesabına *kıstelyevm* denirdir. Genç, "İltizam", s. 155.

²³ O sıralarda (1568 tahririnde) Yahudi nüfusun kentteki oranının % 63,5 seviyesinde olduğunu anlamak gerekir. Ayhan Pala, *XV ve XVI. Yüzyıllarda Selanik Şehri, Ankara Üniversitesi* (Doktora Tezi), 1991, s. 69. Dolayısıyla girişimcinin kentte kendisine yardımcı olacak sermayedar yol arkadaşlarını bulmakta zorlanmamış olması gerekir.

Böylece yeni ihale yürürlüğe girmeden David'in elindeki beratına bakıldı, şahitler dinlendi. Oradaki kayıtlara nazaran, ihale yine mültezim olarak David'de kalacaktı. Ancak eskisi gibi Selanik gümrük mukataasına ve hassa beytülmale günlük 100 akçeye Şükrullah sipahinin emin olması, Mustafa adındaki bir şahsın hassa beytülmale günde 2 akçeye, Hacı Mahmud adında birisinin de gümrüğe günde 30 akçeye kâtip olarak hizmet etmesi kararlaştırıldı. Anlaşmanın sonuna kadar emin ve kâtipleri mültezimin kendisi seçecekti.²⁴ Bir yılın sonunda tahsilâtta eksik çıkarsa kendisiyle devam edilmeyecekti. Bir iki ay içinde eksikliğini ödeyebilirse ödeyecek tahsilât kesinlikle diğer yılın sonuna sarkmayacaktır. Bu nedenle şimdilik devlet, kesrinin tahsili işine girişmeyecek ve iltizamına devam edecek. Çünkü ikinci yılın ürünlerinin yeterli gelmesi ve ilk yılın zararının karşılanması ihtimalinin doğmuş olması mühimdir. Zira ikinci yılın ilk iki ayında 300 bin akçelik bir mahsul elde edilmiştir.

Yoğun Yahudi nüfusu ile öne çıkan Selanik kentine ait olan ve gümrük mukataasına David isimindeki girişimcinin mali hayatının bir kesiminde başından geçenleri anlatan bu metin, onun ve devletin bu tip anlaşmalarda hangi pozisyonları ne şekilde aldıklarına dair ilginç şeyler söylüyor. İltizam sözleşmesi üç yıllık olmasına rağmen tarafların yıl dönümlerinde hesap için bir araya gelmesini öngörmüş olması önemlidir. Bu tavır daha çok resmi tarafın, iflas ve terk de dâhil yaşanması olası olumsuzluklara karşı önlemiydi. Tam da bu tereddüdü boşa çıkarmayacak şekilde Yahudi sermayedarın başına istenmeyen vakalar gelmişti. David'in başlangıçta işleri iyi giderken, iltizamının işleyişini aksatan iki önemli olay yaşanmıştı. İddiasına göre mukataanın başarısızlığının sebepleri girişimcinin boyunu aşacak meselelerdi. O yıl (1566) yaşanan ağır kış şartları ve savaş hazırlıklarına destek vermesinin istenmesi belini bükmüş ve ödemesi gereken yıllık meblağda açığı ortaya çıkmıştı.²⁵ Bu iki gelişme nedeniyle kervansaraylar boş kalmış ve kente uğraması gereken tüccar kabileleri ortalıkta görünmeyince daha ilk yılında ödemesi gereken meblağda (*kistelyevmde*) açık vermişti. Gerçekten de mukataanın

24 BOA, D.İSM.d., 25364/2, 4.

25 O dönemlerde sefer süreçlerinin mukataaların gelirini ne denli düşürdüğüne dair Buda kentinden iyi bir örnek için bkz. Klára Hegyi, "The Financial Position of The Vilayets in Hungary in the 16th -17th Centuries", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 61, no. 1/2 (March 2008), s. 80.

başladığı 1566 yılının bahar ayları, I. Süleyman döneminin son harekâtı olan Zigetvar Seferi'nin de hazırlıklarının yapıldığı bir dönemdi.²⁶ Selanik kenti de imparatorluğun batıya düzenlediği askeri operasyonlarında önemli bir levazım tedarik sahası, deniz yolu ikmal merkezi ve güzergâh koruma üssü idi.²⁷ Dolayısıyla mültezimin iddialarında doğruluk payının olması yüksek bir ihtimal gibi gözükmektedir. David'in o yıllarda ağır kış şartlarının yaşandığına dair gerekçesi de yabana atılacak bir iddia değildir. Zira bahsedilen dönemin uzun ve ağır kış şartlarının Akdeniz ve Osmanlı coğrafyasını derinden etkileyen bir iklimsel süreç olduğu yolundaki değerlendirmeler onun haklı olabileceğine işaret ediyor.²⁸ Her ne kadar yıllık periyotlarla sıcaklık ve yağış değerlerine dair niceliksel veriler tutulmamış olsa da incelenen dönemde iklimsel zorlukların Osmanlı üzerindeki etkileri kayıtlara yansımıştır.²⁹ Dolayısıyla burada spesifik bir vaka yaşanmış olsa da bu bahsedilen süreçten dolayı şaşırtıcı değildir.

David'in bütün bu açıklama ve taahhütlerinden sonra devlet, elbette itidalli bir şekilde davranarak anlattıklarının doğruluğu ve verdiği sözlerin gerçekleşebilmesi ihtimali konularında tetkik yapma ihtiyacı hissetmişti. Selanik kadısına, David'in zararını karşılayama kefil olanların hakikaten buna güçlerinin yetip yetmediğinin yerinde incelenmesi hususunda emir çıkartılmıştır.³⁰ İltizam

26 Peçevi İbrahim Efendi, *Tarihi- Peçevi*, Cild: 1, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., kayıt no: 9614, s. 410.

27 Bölgenin o sıralarda askeri harekâtlardaki rolüne dair bkz. *6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565) Özet-Transkripsiyon ve İndeks*, II (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 1995), s. 218-220.

28 16. yüzyılın ikinci yarısı Avrupa'da oldukça soğuk bir dönemi ifade ediyordu. Randall Nielsen, "Storage and English Government Intervention in Early Modern Grain Markets", *The Journal of Economic History*, vol. 57, no. 1 (Mar., 1997), s. 27. Yine bu dönem Küçük Buzul Çağı diye bilinen aşırı soğuk sürecin içinde bir zaman dilimiydi. Bu dönem en geniş haliyle 1300-1950 yılları olarak tanımlanırken, daha dar haliyle 1570-1900 arası süreci ifade etmektedir. John A. Matthews ve Keith R. Briffa, "The 'Little Ice Age: Re-Evaluation of an Evolving Concept", *Geografiska Annaler. Series A, Physical Geography*, vol. 87, no. 1, Special Issue: Climate Change and Variability (2005), s. 17. 1580-1610 yılları arası Avrupa'da en sert kış dönemi olduğu iddia edilmektedir. Sam White, *The Climate of Rebellion in The Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge University Press, New York 2011, s. 132. Her ne kadar yıllık periyotlarla sıcaklık ve yağış değerlerine dair niceliksel veriler tutulmamış olsa da incelenen dönemde iklimsel zorlukların Osmanlı üzerindeki etkileri hakkında bkz. *a.g.e.*, s. 136-139.

29 İncelenen dönemde iklimsel zorlukların Osmanlı üzerindeki etkileri hakkında bkz. White, *The Climate of Rebellion*, s. 136-139.

30 Bunlar kefil bi'l-mal statüsünde mali taahhütlere kefil olan kişilerdir.

geleneğinin bir yansıması olarak aralarında daha önceden müflis olanlar varsa, kesinlikle buna müsaade edilmeyeceği de belirtilmiştir. Devletin mültezimin iddialarının doğruluğunu sözüne güvenilir kişilerden teyit ettirmesi³¹ hızlı karar verilmesini sağlamış olmalıdır. Çünkü ikna olan resmi makamların ihalenin şimdilik yeniden David mültezime bırakılmasını onaylaması uzun sürmemiştir. Dolayısıyla kendisine yeni bir şans tanınmış oluyordu ki bu, herhalde sistemin devamı açısından oldukça etkili bir yöntemdi. Eksiği ve hatası tespit edilen girişimciler bir çırpıda silinip atılmıyordu. Neticede sabık mültezim yeni mali yılda da işine devam ederken, uğradığı zararı telafi edebilmesi için yeni yılın sonuna varmayacak şekilde bir ödeme süresi verilmişti. Mültezimin yanı sıra iltizam şemsiyesi altında gelir elde eden kâtip ya da emin gibi diğer şahıslar da bundan memnun kalmış olmalıydılar.³² Yine sermayedarın yeni süreçte sunduğu kefiller de iltizam kapsamında yerlerini aldılar. David'in zararına bir nevi ortak olan sekiz kişilik ek kefil listesinin tamamı kendi dindaşlarından müteşekkildi ve bunlardan üçü İstanbullu beşi de Selanikliydi.³³

Bir başka sözleşme metni Bursa³⁴ zahire pazarının vergisinin toplanmasını içeriyor. Zaman içerisinde birkaç kez yenilenen iltizam sürecinin belli bir dönemini kapsayan aşağıdaki dökümü sistemin işleyişi ve Yahudi girişimcilerin iktisadi tutum ve durumlarına dair değişik açılardan tarihsel bilgiler yansıtıyor.

31 İmparatorluk resmi hukuk anlayışında şahitlik kurumu bir hayli önemliydi. Bu durum iltizam ihaleleri sürecinde de gözlenebilmektedir. Aleyhte veya lehte tanıklıklar sürecin devamında ya da sonlandırılmasında belirleyici olabiliyordu. Buradaki örneğe ek olarak başkentin salhane, kantar ve pamuk yağı gibi önemli vergilerini içeren iltizama 18 Zilkade 998 (25 Aralık 1580) tarihinden itibaren sahip olan İstanbullu Rafael Yahudi'nin, bu mukataayı kazanmasında eski mültezimlerin göreve devam etmeleri durumunda hazinenin zarar göreceğini divana anlatması etkili olmuştu. BOA, MAD, 3247/9.

32 Emanet usulündeki eminlik ile karıştırılmamalıdır. Buradaki eminler mültezime gelirlerin toplanmasında yardım eden, onun emrindeki kişilerdi. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy Tax Collection*, s. 130; Çakır, *Osmanlı Mukataa Sistemi*, s. 122.

33 Selanik'teki kefalet ilişkisi imparatorluğun diğer bölgelerindeki gibi oldukça zengin ilişkileri barındırıyordu. Her ne kadar burada Yahudi girişimci kendi dindaşlarını bulsa da aynı sıralarda pek çok örnekten birinde sipahilerden birinin iltizamındaki tüm kefillerin Yahudi olduğu gözleniyor. Suraiya Faroqhi, "Trade And Revenue Collection In Later Sixteenth-Century Salonica", *Oriente Moderno*, nuova serie, anno 20 (81), nr. 1, The Ottomans And The Sea (2001), s. 106.

34 İncelenen dönemde kentte Yahudiler'in iltizamlardaki etkin rolü dikkat çekiyor. Gerber, "Jewish Tax-Farmers", s. 147-148.

İltizam 2: Hicri 985 (Miladi 1577) Tarihli Bursa Zahire Pazarı Mukataası³⁵

Yer: Bursa
İltizam Konusu: Bursa Zahire Pazarı

1. İhale

İltizamın Sahibi: Berekat Yahudi

İltizamın Süresi: 985 Cemaziyelevvel guresinden (17 Temmuz 1577) itibaren 3 yıl

İltizamın Tutarı: 7 yük 80 bin akçe

2. İhale

İki yıl sonra Bursalı tüccardan Hacı Mehmed ismindeki şahıs devlete başvurarak: “988 Cemaziyelevvelinin guresinden (14 Haziran 1580) itibaren 50 bin akçe fazlaya yani 8 yük 30 bin akçeye 3 yıllığına mukataaya talibim. Hazine-i amireye de 3 yük akçelik kumaş vereceğim” dedi.

Bu arada Yahudi'nin hesabına bakıldı ve iki senede 2 yük akçelik kesri (zararı) görüldü. Yahudi: “Bir senem kaldı, buna bir sene daha ekleyin ve tahvilimi yenileyelim, bunun karşılığında ben Hacı Mehmed'in ziyade verdiği kısımdan 10 bin akçe daha fazlasını vereceğim, bahsedilen kesri de hazineye teslim edeceğim. Ayrıca da hazineye 2 yük akçelik kumaş vermeyince tahvilimi yenilemeyin” diyerek yeni teklif ve taahhütlerini sundu. Bunun üzerine beratı yenilendi

Fakat Berekat, iki senelik kesri vermediği gibi üçüncü sene ile alakası olmasına rağmen mukataasıyla ilgilenmedi. Vermesi gereken kumaşı teslimde maddi gücünün olmadığı aksine müflis olarak İstanbul'a kaçtığı tespit edildi.

³⁵ BOA, D.BRM.d., 24248/2,3, ek3/1-a.

3. İhale

Hacı Mehmed yeniden gelerek yine eski tarihten (988 Cemaziyevvelî guresinden, 14 Haziran 1580) itibaren geçerli olmak üzere aynı süre aynı miktara iltizamı kabul etti. Şart gereğince hazineye verilmesi gereken kumaş bahası 3 yük akçe hazinede hıfz olundu. Mehmed, mukataa ona verilirse 20 bin akçe daha fazla vererek toplamda 3 yıllığına 8 yük 50 bin akçeye teslim edilmesini istedi.

Bu örneğin temel girdi sahası olan ve “galle pazarı” şeklinde ifade edilen ticaret mahalleri, Osmanlı düzeninde kentlerin en önemli aynî ve nakdî alışveriş mekânlarından biriydi. “Tahıl pazarı” olarak da bilinen bu mekânlar buğday ve arpa benzeri toprak mahsullerinin satıldığı pazar yerleriydi.³⁶ Ekin anlamına da gelen galle kelimesine atfen galle pazarı denilen bu satış noktalarına mal getiren ya da oralardan mal götürülenlerin ödediği “bac” vergilerini toplama yetkisini eline alan Berekat’ın devlet nezdindeki itibarı kendisine bu önemli görevin verilmesini sağlamış olmalıdır. Berekat’ın işleri muhtemelen ilk iki sene iyi gitmesine rağmen, her ihalede olabileceği gibi, süreç içinde Hacı Mehmed isimli bir başka girişimcinin çıkıp yeni tekliflerle mukataaya sonradan talep olması Yahudi işadamlarının işine engel olmuş gibi görünüyor. Daha sarîh bir ifadeyle; Bursalı tacir Hacı Mehmed’in ortaya çıkması aslında Berekat’ın mukataayı hakkıyla idare edemediğinin görülmesine neden olmuştu. Bundan da ilginç, iki yıl içinde mukataada eksiklik oluştuğunun anlaşılmasına rağmen devlet, hemen Berekat’ın elinden iltizamını almadı. Tabii ki normal şartlarda hem daha iyi bir teklif gelmişken, hem de eski sahip işini iyi yürütememişken mukataa ihalesi hemen yeni talibe verilmeliydi. Ancak belki de bir sürpriz gerçekleşmiş ve Yahudi girişimci yeni ve tabii ki daha yüksek teklifle gelince, pek de hoş olmayan siciline rağmen, ihale ikinci kez ona verilmişti. Ne var ki şartlar onun için daha da kötüleşti. Zira bir süre sonra isminin müflis girişimciler arasında geçtiği ve başkente firar etmesi nedeniyle ihalenin ne ona ne de hazineye fayda sağlamadığı anlaşılıyor. Bu durumda devletin yeni talipler araması sürecinde yine Hacı Mehmed’in aday olması neyse ki mukataanın yeniden gelir getiren bir kaleme dönüşmesi adına fırsat olmuştu. İhale aşamalarında devletin Yahudi girişimciye gösterdiği müsamaha her halde sistemin ve onu işletme sorumluluğunu üstlenen devletin artı hanesine yazılması

36 Tahsin Özcan, “Pazar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2007, XXXIV, s. 208.

gereken bir durumdu. Elbette mültezimlerin bir çırpıda etkin cezalarla alaşağı edilmeleri beklenemezdi. Ancak ilk döneminde başarısız bir görüntü çizen bir girişimciye devletin yeniden kredi vermesi herkesin her zaman karşılaşacağı bir durum değildi. Bu küçük örnek imparatorluk iktisadi sisteminin belkemiklerinden olan bir düzenin işleyişi sırasında meydana gelebilecek aksaklıklara karşı tenni ile hareket edildiğini gösteriyor. Belki de bu sabırlı ve affedici tavır, sistemin kurallar iyi işlediğinde neden başarılı olduğunun ve uzun süre devam etmesinin şifrelerini içeren pek çok ayrıntıdan sadece bir tanesiydi.

İltizam 3: Hicri 989 (Miladi 1581) Tarihli İstanbul Pençik Mukataası³⁷

Yer: *İstanbul*

İltizam Konusu: *İstanbul Pençik Mukataası*

1. İhale

İltizamın Sahibi: Rıdvan Çavuş, Cafer ve Mazalto Yahudi

İltizamın Süresi: 989 yılından itibaren 3 yıl

İhale süreci

İltizam sözleşmesi devam ederken bir süre sonra ortaklardan Cafer ölmüş, Rıdvan Çavuş da mukataa ile ilgisini resmi olarak kesmiştir. Bunu Galata kadısı önünde şahitler de doğrulamış ve tüm mali işlerle Mazalto'nun ilgilendiğini tasdik etmişlerdir. İltizam ayrıntılarını içeren kayıtlar da onun elindedir. Mazalto otuz yıldır kimi zaman kâtip ya da kabz-ı mal kimi zaman da mültezim olarak mukataa ile çok yakından ilgilenmektedir. Daha sonra Simovil Yahudi ismindeki birisi muvâzaa yoluyla ona ortak oldu. 992 senesinden itibaren 6 yıl için iltizamı kabul etmişler iken, Simovil'in müflis olması nedeniyle Mazalto onu iltizama dâhil ettirmemiştir. Kendisi 3 sene tek başına sürdürmüştü, bu süre sonunda eski zarardan başka 20 yük akçeden fazla baki göstermiş sonra ikinci kez ihaleyi elde etmiştir.

37 BOA, MAD, 3247/2,3.

2. İhale

Ancak bir sene sonra sürekli zararı ortaya çıkınca eski tahvili kesip yerine yeni tahvil ile dokuz yıllık olmak şartıyla ve yine muvazaa yoluyla, 200 akçe ulufe tayin ettirmek suretiyle Yahudi Simon'u iltizama dâhil ettirmiştir. İki ortak da 989 tarihinden itibaren ortaya çıkan kesirleri dahi kabul ettiler. Bir sene zabt ettikten sonra ortakların hesapları görüldüğünde, 989-998 arası hesaptan 62 yük akçe baki (kalan borç) gösterdiler. Ancak mukataa Simon'a kalırsa eski yıllardan kalan borçları değil kendi zamanının borcunu bile kapatacak gücünün olmadığı anlaşıldı. Hatta tüccara dahi 40-50 yük borcu vardı. Kefillerinden biri de ortada yoktu.

3. İhale

Bunun üzerine mukataaya yeni talip aranmış ve tüccardan Acemzade Mehmed isminde birisi talip olmuştur. Mehmed mukataanın sürekli el değiştirmesi nedeniyle hesabının karıştığını ve bu nedenle tahsiline dair net verilerin olmadığını söyleyerek, 998 yılı nevruzundan başlamak üzere, önceki zararlar sahiplerinden emlak, esbab ve kefilleri aracılığıyla tümüyle tahsil edildikten sonra ve bu zararlar dahil edilmeden 9 yıl için iltizamı kabul ettiğini belirtti. 6 yük peşin ödemeyi kabul ederken kendisine de çavuşluk rütbesinin verilmesini talep etti. Ayrıca hüddam ve kâtipleri de kendisinin seçebilmesini şartları arasında saydı. Eğer yeni bir talip çıkarsa ödediği peşin ona geri verilmeden yeni iltizamın verilmemesini de şartlarının arasına ekledi. Mazalto Yahudi'nin elinde herhangi bir resmi belgesinin olmadığını ve sözlü beyanıyla (kavl) kendi zamanlarındaki kesirlerini ödemeyi kabul ettiklerini belirtir. Ödemelerini yaparlarsa ihaleyi alacağını ekledi. 28 Şevval 998 (30 Ağustos 1590) tarihli yazıyla tahvilin Mehmed'e bırakılması kararı verildi.

Uzunca bir mukataa sürecinin yansıdığı bu örnek metin, İstanbul'daki esirlerin satışı üzerinden toplanan gelirlerin tahsilini içeren Pençik mukataasına aittir.³⁸ Kapsamı daha geniş olduğu anlaşılan bu mukataa içerisinde İstanbul İskelesi'nin

³⁸ Savaşta ele geçirilen esirlerin beşte biri anlamına gelen pençik kelimesi, I. Murad devrinden itibaren devreye sokulan ve esir sahiplerinden her esir başına alınan 25 akçelik vergi için de kullanılmaktadır. Abdülkadir Özcan, "Pençik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2007, XXXIV, s. 226. Bu mukataa 1361'de başlamış olup en eski mali uygulamalardan birisidir. Çakır, *Osmanlı Mukataa Sistemi*, s. 34.

gelirlerinin de yer aldığı görülmektedir.³⁹ Başkentin hatırı sayılır kalemlerini içinde barındıran bu mukataanın muayyen bir dönemini içeren metin, mültezimlerin bulunması sürecinden başlayarak yıllık periyotlarla mali teftişine ve yeni durumlara göre şartların yeniden belirlenmesine kadar her basamakta titiz bir şekilde yürütülmüştür. Öyle anlaşılıyor ki ihalenin başarıya ulaşmasında hem mültezimler hem de onlara bu fırsatı sağlayan merkezi hükümet için en önemli unsur düzenli ve dürüstçe çalışacak birilerine rast gelmekti. Zira bu örnekte olduğu gibi sürecin bir yerlerinde ortaklardan birinin veya tümünün çeşitli sebeplerle iktisadi girişiminden vazgeçmesi hiç de istenen bir durum değildi. Böyle kasvetli durumlarda devlet, eski mültezimin iyice yıkılmasına fırsat vermeden yeniden toparlanmasına vesile olacak şekilde onun yeni ortaklar bulmasına müsaade etmektedir. Herkesin başına aynı şeyler gelmiş midir bilinmez ama burada Mazalto'nun ikinci ortağı da kendisine faydalı olamayınca taşın altına daha fazla elini koyamamış ve iltizamdan vazgeçmiştir.

Bu iltizamın yürütülmesi esnasında bir dönem ortaklık yöntemi olarak muvazaa uygulamasının tercih edilmesi de ilginçtir. İslâm (Osmanlı) hukukunun pek çok ortaklık çeşidi içinde bu usulün tercih edilmesi ayrıca irdelenmeyi hak ediyor. Mazalto'nun sicilinde daha önce zarar ettiği için yer alması onu bu şekilde biraz hileli bir yöne sevk etmişti. Çünkü kendisine yardım etmek niyetindeki iki arkadaşı da zarar etmekte olan bir iktisadi üniteye sonradan dâhil olmaktaydılar. Halbuki muvazaa yöntemi bir nevi şeri hile idi ve anlaşmaya imza atan iki tarafın aralarında gerçekte var olmayan sahte bir ortaklık kurmaları yöntemini içermekteydi. Dahası Osmanlı hukukunun temel taşlarından birisi olan İslâm hukuku da malların ve işlerin gerçek piyasa değerlerine gitmelerini engelleyerek sonucun sadece kendilerinin menfaatine bağlanarak gayr-ı meşru tutumlara girmeyi ve böylece ihalelere kanunsuzluk karıştırmayı kabul etmemekteydi.⁴⁰ Bu menfi yaklaşıma rağmen her kökenden Osmanlı tebaası muvazaa yöntemini kullanmaya devam etmişler, bundan Mazalto ve ortakları da geri durmamışlardı. Burada Mazalto muhtemelen ihale başkasına gitmesin diye gücü yetmediği halde Simovil ile sahte ortaklık kurmuştu.⁴¹ Ancak bunlar da işe yaramayacaktı.

39 BOA, MAD, 3247/4.

40 Celal Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1980, s. 407.

41 Çeşitli misalleri olan bu uygulamanın buradaki örneği " taraflar hiçbir hukuki muamele yapmadıkları ve durumlarında bir değişiklik olmadığı halde bir akit yapmış gibi görünmelerini" içermektedir. Örnekler için bkz. H. Necati Demirtaş, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları*, II (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat 2012), s. 424-426.

Zira şerik olmaya çalışanların kedi başlarına bile ayakta duracak mali güçlerinin olmadığı anlaşılmıştı.

Bu ihale sürecinde dikkate değer başka ayrıntılar da yer almaktadır. Devlet iltizamlarla ilgisini azaltan kimselere nereli olduğunu ya da hangi etnisiteden geldiğini umursamadan meritokratik bir tavırla yaklaşmaktadır. Diğer bir ifadeyle sahip olduğu mukataayı yakından takip eden- mesela konu ile alakalı resmi belgelere gözü gibi sahip çıkan- kimseler yine kökenleri ya da inançlarının ne olduğuna bakılmaksızın eşit muameleye tabi tutulmuşlar ve onların bu adımına karşılık resmi makamlar da hatalarını telafi etmeleri için kendilerine yeni şanslar tanımıştır. Yine mukataa süresince ortaya çıkabilecek nahoş durumlarda kefillerin ne kadar önemli olduğu da bu örnekte çok açık bir şekilde görüldü. Söz verdiği halde arkadaşlarını yarı yolda bırakan kefiller aslında mültezimin kaderini de belirlemiş oluyorlardı. Ayrıca eski mültezimlerin arkalarında bıraktığı borçları da yenilerin hiç hazzetmediği ve üstlenmediği meselelerdendi. Yeni müteşebbisler eskilerinin günahını yüklenmeye haklı olarak yanaşmamaktaydılar.

İltizam 4: Hicri 995 (Miladi 1587) Tarihli İstanbul Salhane Mukataası ⁴²

Yer:	<i>İstanbul</i>
İltizam Konusu:	<i>İstanbul Salhane Mukataası</i>
İltizamın Sahipleri:	<i>Musa veledi Yagub⁴³ ve Elyazar veledi Mohin</i>
İltizamın Süresi:	<i>1 Safer 995'ten (11 Ocak 1587) itibaren 6 yıl</i>
İltizamın Tutarı:	<i>26 yük akçe</i>

Aslında İstanbul salhanesi ve ona bağlı birimlerin mukataası, 992 yılının Safer ayının başında (13 Şubat 1584) 6 yıllığına 26 yük akçeye Simon adlı bir Yahudi

⁴² BOA, D.BŞM.d.,00099/ 10.

⁴³ Yagub'un ismi bir sayfada yer almazken (BOA, D.BŞM.d.,00099/10) diğerinde (BOA, D.BŞM.d.,00099/6) zikrediliyor.

müteşebbise verilmişti. Ancak o, işini yürütemeyip zarar edince yeniden ihaleye çıkılarak mukataa bu sefer 1 Safer 995 tarihinden başlamak üzere 3 yıllık süreyle 13 yük akçeye Rıdvan isminde başka birine verilmişti. İstanbul'da yaşayan Yagub ve Elyazar ismindeki Yahudiler divana başvurarak mukataayı aynı fiyatla ve altı yıl süreyle kendileri almak istediler. Bir önceki mültezim Simon'un kalan zararı için Galata mevacibine 2 yük ve Tershane mühimmatı için 1 yük olmak üzere toplam 3 yük akçe kendi mallarından ödemeyi ve ayrıca 100 bin akçe peşin vermeyi teklif ettiler. Simon'un zararını kapatmak adına ödeyecekleri meblağın karşılığı olarak da 193. bölükden Mehmed Nasır(?) adındaki bir sipahinin dergah-ı ali çavuşluğuna terfi ettirilmesini rica ettiler.⁴⁴ Devletin tutumu, hazineye daha fazla gelir getirmesi umudu ve ihtimaliyle yeni tahvilin kabulü yönündeydi ve öyle de oldu.

Bir süre sonra yeni ihale sahiplerinin zararı ortaya çıktığında kefil olmak üzere sipahi oğlanı zümresinden Sefer, İstanbul kadısına bir yazı sunmuş ve ayrıca zarar için 590 bin akçeye kefil olan 26 kişi ile onların müzekkîlerinin (kefillerin kefilleri) isimleri ve mahalleleri gönderilerek kadı tarafından kayıt altına alınmıştır.⁴⁵

Bir ortaklık şeklinde yürütülmeye çalışılan bu ihale örneğinde ise ortakların işe başlarken önceki dönemde ortaya çıkan zararı üstlenmiş olmaları ilginçtir. Bunun için muhtemelen ihaleyle doğrudan ya da dolaylı alakası bulunan devletin işletmelerine (mesela Tersane'ye) ödeme yaptıktan sonra mukataanın gerçek sahibi olacaklardı. Yine iltizam sözleşmelerinin sadece mültezimlere değil başka kişilere de istihdam ya da terfi yolunda destek sağladığının bir örneği de burada görülmektedir. Belki ortakların yakın bir arkadaşı veya kendilerine çeşitli konularda destek çıkan bir tanıdıkları olan Mehmed Sipahi'nin de Dergah-ı Ali çavuşluğuna terfi ettirilmesi şartlar arasına dâhil edilmişti. Bunun ihaleye eklenmesi mültezimlerin dostu olduğu anlaşılan sipahinin hayatında büyük bir değişimi ifade ediyor olmalıydı. Zira Divanı-ı Hümayun çavuşları da denilen bu zümrenin mensupları, o sıralarda oldukça itibarlı kimseler olup padişah dışında kimseye karşı mesul

44 Belgenin buradan sonraki sayfaya (s.11) yansıyan kısmı başka bir kayıtdan (dellaliye mukataası) devamı olup, değerlendirilmemiştir. Defterin sonradan terkibi sırasında muhtemelen bir sayfa kayması olmuş gibi görünmektedir.

45 BOA, D.BŞM.d.,00099/ 6-7.

değillerdi.⁴⁶ Böylece Yahudi iltizamından bir Müslüman da kendi kişisel yaşamı için kazanç sağlamış oluyordu. Tabii bu karşılıksız değildi ve yukarıda özetle ifade edildiği gibi terfinin gerçekleşmesi bahsedilen meblağı sipahinin ödemesi ya da ödenmesine baş kefil olması suretiyle gerçekleşiyordu. Bunların yanında Yahudi ortaklar, imparatorluk geleneğinde hiç de az rastlanmayan bir durum olarak iltizamları dahilindeki uygulamalara dışarıdan yapılacak olası haksız müdahalelere karşı da devlet desteğini arzu ediyorlardı.

Mukataaların rutin ilerleyebilmesi adına vazgeçilmez değere sahip olan kefiller bu iltizamda isimleri ve mahalleleri ile birlikte yer almışlardır. Bu durum tarihsel bilgi açısından bir hayli değerlidir. M. Genç'in de ifade ettiği üzere⁴⁷ kefil grubu içerisinde dikkat çeken unsurlardan birisi bu işe soyunanların küçük sermaye grupları niteliğini andıran kimseler olduğudur. Öncelikle kefil ve müzekkilerin yer aldığı bu sistemde tüm kefiller sipahi sınıfından Sefer'in nezaretinde sisteme dahil olmaktadır. Onun gözetiminde toplam 590 bin akçeye kefil olan ve ismi zikredilen 26 kefil içinde hacı, bey ve çelebi gibi sıfatları taşıyan kişilere rastlanması mültezimin çevresindeki varlıklı kesimlerin mevcudiyetini haber verir niteliktedir. Az da olsa aralarında sarraf, haffaf, tacir, bezzaz, sarac ve meyhaneci gibi sermaye kaynaklarının neler olabileceğine dair daha ayrıntılı unvanlara sahip olanlar da bulunmaktadır. Kefillerden 23'ünün Müslüman üçünün gayr-i Müslim olması ise bahsedilen ilişki ağının bir başka zenginliğine işaret ediyor.⁴⁸ Yine kefillerin kefilleri için de benzer oranların geçerli olduğu anlaşılıyor. Yahudi girişimcinin ağırlıklı olarak Müslümanlarla kefalet ilişkisi içinde olmasına karşılık, bir tane bile Yahudi kefilinin bulunmaması da dikkat çekicidir. Oysa Müslüman kefil ve müzekkilerin meskûn oldukları mahaller aynı zamanda Yahudi

46 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), s. 411.

47 Genç, "İltizam", s. 155.

48 Bir başka mültezim-kefil-müzekki ilişkisi İstanbul salhane ve kantar başta olmak üzere birkaç kalemi içeren mukataaya hükmeden Yahudi Rafael'in listesinden yansıyor. 1 Safer 998 tarihinden itibaren 6 yıl için iltizama talip olan Rafael'in 24 kişilik kefil listesine ek 48 şahıstan mürekkep bir de müzekkiyan grubu vardı. Kefillerden sadece 6'sı gayr-i müslim iken bunların müzekkileri (12 kişi) de yine gayr-i müslimdi. Rafael'e bu teşebbüsünde destek veren toplam 72 kişi içinde Müslüman arkadaşları sayıca üstün iken, yine Müslümanlar arasında 17 kişinin babasının isminin Abdullah olması da onların sonradan Müslümanlığı seçmiş olabileceklerini akıllara getiriyor. Nihayet mültezime kefalet sözü veren gayr-i müslimlerin tamamının Rum kökenli kişilerden oluşması da ayrıca dikkat çekiyor. BOA, MAD, 3247/12.

kesimlerinin de yoğun olarak yaşadıkları yerlerdi.⁴⁹ Aşağıdaki haritada görüldüğü üzere, ihaleye mali destek olacak bu kişilerin İstanbul ve Galata'da yoğunlaştıkları görülmektedir. Kefiller ile müzekkilerin bir kısmı aynı mahallede otururlarken bir bölümünün farklı semtlerin farklı mahallelerinde meskûn buldukları görülüyor. Kefiller ile onlara kefalet edeceklerin de büyük oranda aynı bölgeden olmaları mali ortaklıklarda komşuluk ilişkilerinin başat rolü oynadığını gösteriyor. Birbirlerine kefaletle bağlanan bu sermaye grupları iltizamın sağlıklı işlemesine katkıda bulunurken, aynı ihalede yer alarak iktisadi ilişkilerini daha da geliştirme şansını yakalıyorlardı. Liste içinde Galata'da meskûn Müslüman kefil ve müzekkilerin sayısının hiç de azımsanmayacak oranda görülmesi de ayrıca dikkate değer niteliktedir.

Harita 1: Hicri 995 (Miladi 1587) Tarihli İstanbul Salhane Mukataasının Kefilleri ve Müzekkilerinin Mahalleleri⁵⁰



49 Yahudiler'in başkentte yaşadığı mahaller konusunda biraz geç tarihli olsa da krş. Uriel Heyd, "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century" *Oriens*, vol. 6, no. 2 (Dec. 31, 1953), s. 309.

50 İsimler için bkz. BOA, D.BŞM.d.,00099/ 6-7. Müzekkilerden, kefilleri ile başka mahallede olanlar ya da mahallesi okunamayanlar eklenmemiştir.

Buraya kadar incelenen metinlerde Yahudi girişimcilerin kendi dindaşları ve Müslüman arkadaşları arasında sıkı şekilde ortaklıklara giriştikleri ya da kendi iltizamları kapsamında birbirlerine destek oldukları görüldü. Aşağıdaki çok daha teferruatlı kaydedilen bir diğer mukataa metni başka açılardan Yahudiler'in imparatorluk ekonomisindeki yerlerine ve iltizam sisteminin işleyişinin mühim detaylarına işaret ediyor.

İltizam 5: Hicri 1033-1034 (Miladi 1623-1624) Yılı Sakız, İzmir, Çeşme ve Çevresinin Muhtelif Mukataaları⁵¹

Yer: *Sakız ve Çevresi*

İltizamın Sahibi: Elkas Yahudi⁵² ve Sipahi İbrahim

İhale Kapsamı:

Sakız, İzmir, Çeşme, Balat, Urla, Kuşadası, Eski ve Yeni Foça ve tabi iskeleler gümrük vergileri ve kasabiyeleri.

Sakız'ın ihtisab, harir, millh, elvah, zift, resm-i zemin, iskradanya (?), piyaz, âdet-i ağnam ve Ahikerya (İkeria), İpsara adaları, beytülmal-ı âmme ve hassa ve cürm-i cinayet ve kasabiyeleri.

Aydın, Saruhan, Karasi, Sakız, Midilli, Sığla, Tuzla, Ezine, Erdek, Bandırma, Kapıdağı, Bozcaada'nın cizye-i yava-i gebran ve kıbtiyân, ispençe, çiftbozan, haymana, beytülmal-ı âmme ve hassa ve mâl-ı gaib ve mal-ı mefkud, bedel-i avâriz-ı Ekrad,⁵³ rüsum-ı kahve ve kahvehane.

51 İhalenin en geniş kapsamlı tasviri şurada geçiyor: TS.MAD, 2580. 0020/1.

52 10 Receb 1033 (28 Nisan 1624) tarihinden itibaren Elkas'ın uhdesindedir. 20 Receb 1034 (28 Nisan 1625) tarihinde yani yeni yılın tahvilinde bahsi geçen sipahilere iltizam kapsamındaki birimler dağıtıldı. Ancak mukataa tek kalem olup ayrı ayrı ihale edilemeyeceğinden İbrahim sipahi ile Elkas beraber yeni yılın iltizamını (20 Receb 1034 tarihinden itibaren) üstlendiler. TS.MAD, 2580.0015. Ayrıca mukataayı devletin ihtiyarıyla alan diğer sipahiler de haklarından feragat ederek iltizamlarını Elkas'a devrettiler. Aslında İbrahim de "mukataa zabtına vukufum olmadığından" diyerek Elkas'ın mültezimliğini kendi iradesiyle kabul etmiştir. TS.MAD, 2580.0018.

53 Ekrâd, kelimesi Kürtler'in çoğulu manasında kullanılmakla birlikte Ünal, bu kelimeyi

Sakız'ın cizye vergisi.

İzmir'de bazı Yahudiler'in cizyesi.

İzmir, Tire, Menteşe, Sakız'ın Yahudi ve zimmilerinin cizye-i cevâriyânı (hizmetlerinde olan cariyelerin cizyeleri)

İltizam Bedeli: *Senede 101 yük ve 8443 akçe (Toplam 10.108.443 akçe)*

İhale Süreci:

*İstanbul sakinlerinden Elkas ismindeki Yahudi 29 Cemaziyelahir 1032 (30 Nisan 1623) tarihinden itibaren 6 yıllığına iltizamın sahibi idi.*⁵⁴ Ancak bir süre sonra ihalede sorunlar ortaya çıkmaya başladı. Bunun üzerine Elkas divana gelerek şunları söyledi: “Söz konusu mukataanın üzerinden bir sene geçmeden benden alınarak mülazım sipahilere verildiği söylendi; onlar da Salomon, İsak ve Musa Yahudilere feragat etmişlerdir. Yahudiler mukataaya güç yetiremediklerinden birkaç ay sonra benim iltizamıma ortak oldular. Ancak Kaptan Paşa⁵⁵ ve mukataa müfettişi, ismi geçen Yahudiler'in bir senelik tasarruflarında 20 yük akçeyi telif ettiklerini haber verdiler. Ben de tam bu meblağı talep etmek üzere harekete geçecekken yeniden iltizam ayrı kalemler olarak mülazımlara verildi. Fakat bu

konargöçer manasında kullanmıştır. Mehmet Ali Ünal, *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), s. 75. Halaçoğlu da Türkmen, Ekrad ve Kürd kelimelerinin her zaman etnik bir anlam ifade etmediği; bunların konargöçer veya Yörük ile eş anlamlı olarak da kullanıldığı görüşündedir. Yusuf Halaçoğlu “Osmanlı Belgelerine Göre Türk-Etrak, Kürd-Ekrad kelimeleri Üzerine Bir Değerlendirme” *Belleten*, cilt LX, s. 227 (Ankara, 1996), s. 141, 142. Hatta bazı kayıtlarda “Türkmen Ekradı” ifadesinin geçmesi zikredilen terimlerin her zaman etnik bir anlamı taşımadığını anlatıyor. Aynı eser s. 143. Dolayısıyla her ne kadar ekrâd kelimesi bu iltzamda alakasız gibi görünse de Ekrâd diye anılan zümrenin Türkmenler ya da göçerler olması ihtimali söz konusudur. Bununla beraber Celalî vakaları sırasında göçebelerin (Türkmen, Kürt, Yürük, Çingene ve başkalarının) durmadan yer değiştirmeleri bilinmekte olup bundan Ege çevresi de etkilenmiştir. Mustafa Akdağ, *Celalî İsyânları (1560-1603)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1963), s. 67, 123, 213. Dolayısıyla bahsedilen bu Ekrâd gruplarının Celalî sürecinde bölgeye kaçmış olan kesimler olması ihtimali de söz konusudur.

54 TS.MAD, 2580.0019.

55 Kaptan-ı derya olmalı.

mülazımlardan İzmir İskelesi'nin mukataasını alanlar bana, Sakız İskelesi'ni alanlar sipahi İbrahim'e iltizamlarını feragat yoluyla devrettiler".⁵⁶

Daha sonra Elkas ve İbrahim buradaki mukataa kalemlerinin⁵⁷ tek bir kalem olduğunu ve birbirlerinden ayrılamayacaklarını belirttiler. Bahsi geçen Sakız ve İzmir tevabii mukataalarını 21 Receb 1034 (29 Nisan 1625) tarihinden itibaren ve Sakız gayr-i Müslimlerinin (cizyelerinin) mukataasını ise 1 Ramazan 1033 tarihinden (17 Haziran 1624) itibaren kendileri yeni ihale kapsamında ortak olarak almak istediklerini divana ilettiler. 3 yıllığına (3x101 yük-8443 akçe= 303 yük 25329 akçeye) iltizamı kabul edeceklerini söylediler. Peşin olarak hazineye 15 yük akçe vermeyi kabul ettiler. Şart olarak da şunları ileri sürdüler: "İltizamın kâtipleri, hademeleri, tercümanı, sakız emini ve iskele nazırı gibi görevlileri bizim istediğimiz kişiler olsun. Sakız'daki "hurde mukataaları" da bizim marifetimiz ile satılsın ve buna kimse mani olmasın. Ayrıca Sakız adası mukataası yine serbestlik⁵⁸ üzerine işletilmeli, vergilerin toplanmasına sandık eminerleri müdahil olmasınlar". Ortaklardan İbrahim de sipahilik ulufesinin üç ayda bir teklifteki borcuna karşılık kesilmesini taahhüt etti ve sefere gelmedi diye dirliğinin zarar görmemesi için (elinden alınmaması için) garanti istedi. Aynı durum mukataada istihdam edilen diğer sipahiler için de geçerli olacaktı. Ardından şöyle devam ettiler: "Vergilerin (mal-ı miri) tahsili aşamasında görevlendirilen dilediğimiz 8 kişilik sipahi grubu mukataada istihdam edilerek ulufeleri mukataadan ödenecektir.⁵⁹ İlerleyen zamanlarda daha fazla teklifle veya başka bir yolla mukataa ihalesi başkasına verilirse bizler elinde hakkı bulunan kimseler olduğumuz için ihale yine bize verilsin. Mülazımına (geçici olarak görevlendirilen sipahilere) verilirse düzenli olarak ödensin".⁶⁰

56 TS.MAD, 2580.0019.

57 Sakız ve İzmir tevabii mukataaları. TS.MAD, 2580.0005

58 "Cürm ü cinayet, beytülmal ve bad-ı heva sandık nazırları dahl eylemeyeler" ifadesi ile muhtemelen mukataa kapsamındaki vergi tahsilleri sürecinde rahat hareket etmeleri ve kimsenin resmi konumunu bahane ederek kazançlarına ortak olmaya kalkışmamasını şart koşuyorlardı. Yani vergi toplama konusunda eskisi gibi serbest kalmayı talep ediyorlardı ki bu iltizamın nefes alması için şarttı. Başka bir kayıтта (TS.MAD, 2580.0020/2b) sancakbeylerinin de karışmamasının istenmesi sorunun daha büyük çaplı olabileceğini gösteriyor. Dolayısıyla burada serbestlikten kasıt kadı dışında bir kamu görevlisinin mukataaya karışmamasıydı. Çakır, *Osmanlı Mukataa Sistemi*, s. 134.

59 TS.MAD, 2580.0005, İbrahim ile ortak.

60 TS.MAD, 2580.0005/Telhis.

Bir süre sonra mukataa müstakil olarak Elkas'a kaldı ve Elkas şunları ifade etti: "Hem bu iki mukataa aslında tek kalem olduğundan hem de İbrahim mukataayı yürütmeye güç yetiremediğinden o da hakkını bana feragat etti.⁶¹ Ben de ilk tarihten geçerli olmak üzere 6 yıl 606 yük 13053 akçeye iltizamı kabul ederim. Yeni şartlarım da şunlardır: İltizamdaki kalemler ve Sakız cizyesi birbirinden ayrılmasın ve birinin fazlası diğerinin zararını karşılayabilsin. Sakızlılar her sene 260 sandık sakızı mahzene getirmelidirler, eğer noksan olursa kalan kısmın ücretini versinler. Mukataa dâhilinde tershane-i amireye ödemem gereken para da buradan elde edilecek satışlardan havale olunacak. Ayrıca derya beylerine de salyaneler yine buradan ödenecek. Ancak sakız henüz yetişmediğinden ve tüccarlar sakıza rağbet göstermediğinden dolayı ucuz satışlar yapıldığı için 1032 senesindeki satışlardan normalde sandık başına 12-13'er akçe kazanmak gerekirken, güç bela 10'ar akçe kazanç sağlanabildi. Ayrıca mukataa arada başkalarına verildiğinden ve Cennetoğlu İzmir'e gelerek külli ihtilale sebep olduğundan 17 yük akçe zarar ortaya çıktı. Eğer yeni tahvil olacaksa daha önce (önceki mültezimler adına) ödediğim zararlar borcumu sayılsın. Fazla ödeme yaptım ise bu fazla kısım bana teslim edilmeden ihale başkasına verilmesin. Yine benden önceki (1030 senesinin mültezimleri) Musa ve Abraham mukataayı 3,5 ay işletmişler, kistelyevmlerinden daha fazla mal zabt etmelerine rağmen, salyane (derya) beylerine ödemeleri gereken meblağları vermemişlerdi. Ben onların yerine salyane beylerine, ancak borçlanmak suretiyle bir yıllık ödeme yapmıştım. Ellerindeki cizye tahsilâtı ve benim ödememdeki fazla olan kısım kendi borcumu sayılsın".⁶²

İltizam mülazımlar tarafından feragatla sadece Elkas uhdesinde devam ederken bir süre sonra Yasif isminde bir kişi ortaya çıkarak iltizamın kendisine verildiğini iddia etti. Buna karşılık Elkas ihalenin kendisinde olduğunu fakat peşin ödemelerinde sıkıntısı bulunduğunu belirtti. Yahudi girişimci Elkas, gerekçeleri ile yeni şartlarını sürerek yeniden talip oldu ve şunları ifade etti: "Bu sene Bağdat civarında ordu görevinde olan mukataa kapsamındaki kullar gelmediler ama yine de gulamiyeleri tahsil edildi. Mukataa geri bana verilirse gulamiyeleri ve peşin ödemelerimi yine tümüyle eda edeceğim. 1035 Şabanı guresinden (28 Nisan 1626) itibaren Sakız ve çevresinin mukataasını 86 yük 73222 akçeye mukataaya yeniden talibim. Yine Sakız'daki 7511 hanenin⁶³ cizyesini de toplayacağım.

61 TS.MAD, 2580.0019.

62 TS.MAD, 2580.0019.

63 Adanın tüm nüfusu 1567 tahririnde ise 8775 hâne idi. Ali Fuat Öreñç, "Sakız Adası", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2009, XXXVI, s. 8. Elli yıldan fazla süre geçmesine ve Celali sarsıntularına rağmen adanın nüfusunun pek fazla değişmediği anlaşılıyor.

Ayrıca İzmir'deki 75 nefer Yahudi'nin cizyeleri Anadolu Perakendesı Defteri'ne tabi olduğundan haraciler⁶⁴ bunu bahane ederek mukataanın düzenli işleyişine engel oluyorlar. Bu kişilerin cizyeleri Anadolu Perakendesı Defteri'nden alınıp 1035 yılından itibaren bu mukataaya dâhil olacaktır. İzmir şehri, Tire, Manisa ve Sakız Yahudileri'nin ve diğer gayr-i müslimlerin yavalarının (kaçgın) cizyelerinin toplanarak yine İstanbul'da teslim edilmesi usulüyle birlikte 6 yıllığına mukataayı yeniden talep ediyorum. Ancak bazı şartlarım da var: Tunus gemileri Akdeniz'de oldukça fazla gezdiğinden Venedik ve İngiliz tüccar gemileri korkularından gelmiyorlar. Bu nedenle iskeleler işlemiyor ve bu da ihalede zarara neden oluyor. Bu nedenlerle ortaya çıkan zararımı iki ihale içinde zamanla ödeyeceğim. Bahsedilen 75 Yahudi'nin cizyesini ben toplayayım, buna Anadolu perakendesinin tahsiline memur olanlar müdahale etmesinler. İskelelerdeki görevlileri ben seçeyim, buna da vilayet kadıları karışarak başkalarını görevlendirmesinler. Mukataanın geliriyle Sakız kalesi görevlilerinin de ücretlerini Sakız hurde mukatasından ocaklık olarak tayin edilmek suretiyle ödeyeyim, ancak onlar mukataanın mahsullerinin satışlarına karışmasınlar. Eğer mukataa benim üzerimdeyken daha fazla fiyat veren birilerine ihale edilecek olursa, önceki senelerde ödediğim (diğer mültezimlere ait) zararlar ve gulamiyeler bana geri verilmeden ihale yeni mültezime verilmesin. Tahsilde görevli 5 kişilik sipahi grubunun maaşları mukataadan ödenecek ve bu ödemeler de borcuma mahsup sayılsın. Sakız üreten köylüler de taahhüt ettikleri miktardaki sakızı bana teslim etsinler. Gemi masrafları için sonradan tayin olunan beyler yeni yıl başlamadan masrafların ödenmesini talep etmesinler. Venedik ve İngiliz gemilerine öteden beri arayıcılar konurken şimdi bazıları "elimizde ahitname vardır" diye mani olmaya çalışarak mal kaçırıyorlar. Gemilere bekçi ve arayıcı konulmasına engel olunmasın. Ayrıca mukataalardan biri zarar ederse bu açık, diğerinin kârıyla karşılanabilsin."⁶⁵

Bu çalışmada kullanılan iltizam metni örneklerinden en hacimli olan bu ihalenin süreci, kendi içinde oldukça mühim ayrıntıları içeriyor. Her şeyden önce ağırlıklı olarak vergi toplama üzerine işletilen bu büyük mukataa ciddi değerlere ulaşan mali girdileri ile dikkat çekiyor. Mukataanın Hicri 1032-1035 (Miladi 1623-1626) yıllarında birkaç kez yenilenen tahvillerinde, bir ara tek başına

64 Vergi toplayıcılar.

65 TS.MAD, 2580.0020, 1, 2, 2b.

mültezim (emini) olan Elkas aslında İstanbul'da yaşayan bir Osmanlı tebaasıydı. Bu denli fazla sayıda mekânın ve vergi türünün iltizamına sahip olan Elkas, büyük bir iktisadi gelir ünitesinin kontrolünü elinde tutmaktaydı.⁶⁶ Onun iltizamındaki bölgelerin tasvir edildiği aşağıdaki harita bahsedilen genişliği daha net göstermektedir.

Harita 2: Elkas'ın İltizamı Kapsamındaki Yerleşim Birimleri



Yahudi Elkas'ın birkaç sene elinde tuttuğu iltizamının kapsamındaki yerlerin aynı zaman da bir gümrük bölgesini ifade eden Ege ve Marmara bölgesinde yer aldığı gözleniyor.⁶⁷ Bu mukataa, Genç'in "mukataaların içerdiği vergi unsurlarının çeşitliliğiyle kapsadığı mekânın genişliği arasında genellikle ters orantı bulunur"

⁶⁶ Tabii bundan çok daha büyük mali ve coğrafi iltizamlar tek bir mukataada birleştirilebiliyordu. Mesela II. Mehmed devrinin sonlarında Anadolu ve Rumeli'deki tüm darphaneler aynı mültezim ortaklığı uhdesindeydi. Sahillioğlu, "Bir Mültezim Zimem Defterine Göre", s. 149.

⁶⁷ Gerber'in "coğrafi kolaylıklar vergi toplamada bir avantajken tersi dezavantajdır" şeklinde ifade ettiği durum Elkas için de geçerli olmuş gibidir. "Jewish Tax-Farmers", s. 143. Bu kadar geniş bir bölgeyi arazi şartlarının daha çetin olduğu yerlerde bir ihalede birleştirmek daha zor olmalıydı.

tezinde vurguladığı⁶⁸ genel durumun dışında bir örnek olarak sayılabilir. Zira bu mukataa kapsadığı alan kadar özellikle vergi çeşidi (iskele, kasabiye, hurde,⁶⁹ cizye, cürm-ü cinayet, adet-i ağnam vs...) bakımından bir hayli zengindir. Yahudi müteşebbisin, geniş bir coğrafyada, cizye başta olmak üzere birkaç önemli vergi kalemini toplayan iktisadi ünitelerin işleyişini bir süre tek başına idare etmeye çalışması iki yönden önemlidir. Öncelikle devlet bir çatı altında topladığı bu büyük iktisadi yapıyı, en azından bir dönem, bir kişiye ihale ederken sermayedar tebaasına olan güvenini gösteriyordu. Diğer taraftan Elkas'ın hakkındaki daha önceden bir şekilde saraya yansıyan haberlerin idareyi tatmin etmiş olması da söz konusudur. Belki de bu karşılıklı itimadın, söz konusu büyük fiziki ve mali cüsseli iltizamın çeşitli dönemlerde zararlar karşılığında olsa bile, yine Elkas'ta kalmasına vesile olmuş, üstelik genelde iltizamlar üçer yıllığına verilirken burada altışar yıllık anlaşmalara imza atılmıştır. Ancak siyasi ve askeri kaygılar devreye girdiğinde, devlet mekanizmasının, bazen mali darlıklarla karşı karşıya kalan bu ihaleyi adeta kamulaştırır gibi kendisine bağlı sipahilere devretmesi de bahsedilen güven ilişkilerinin devlet çıkarı ağır bastığında askıya alınabileceğini işaret ediyordu.⁷⁰

Mukataaların yürütülebilmesi için belli bir seviyede sermayenin gerekli olduğu hususu bu misalde bir kez daha görüldü. Böylesi büyük iltizamlarda süreci kazançla kapatmak isteyenler için bu çok daha elzemdi. Elkas'ın, ihaleye kimi dönemlerde ortak olan Yahudi dindaşları ya da mülazım sipahilerin başarısızlıkları neticesinde tek başına mukataayı üstlenmesi, hatta bunu eski mültezimlerin zararlarını kapatarak kabullenmesi, daha çok onun mali gücüyle alakalı olmalıydı. Devletin müdahalesine rağmen sipahilerin ve bir süre işi yüklenmeye kalkışan birkaç Yahudi'nin, mültezimlik haklarını kendi istekleriyle en sonunda Elkas'a devretmelerinin sebebi de herhalde buydu.

İltizam düzeni gereği ihalelere talip olan girişimcilerin şartlarını dikkate alan resmi makamlar, Elkas'ın (ve ortaklarının) da ilginç talepleriyle karşılaştılar. Yahudi müteşebbisin isteklerinin başında görevi süresince kimsenin dışarıdan haksız

68 Mehmet Genç, "Mukâtaa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2006, XXXI, s. 129. Burada incelenen model Genç'in "çan eğrisi modeli"ni andırmaktadır.

69 Hurda mukataa ayrı cinsten olan ve düşük gelirli mukataalar için kullanılan bir tabirdi. Tayyip Gökbilgin, "XVI. Asırda Mukâtaa ve İltizam İşlerinde Kadılık Müessesesinin Rolü", *IV. Türk Tarih Kongresi Zabıtları* (1952), s. 437.

70 Kanuni döneminde kapıkulu sipahilerinden kıdemlileri padişahın özel koruması görevini yürütürlerdi ve sefer sonunda mülazım yazılmak suretiyle mukataaların bir yıllık yönetiminde, vergilerin toplanmasında istihdam edilirdi. Çakır, *Osmanlı Mukataa Sistemi*, s. 45.

müdahale yapmasına müsaade edilmemesi geliyordu. Elkas'ın bu tip araya girmelerin önlenmesini rica etmesi boşuna değildir. Uygunsuz vergi talepleri ile birlikte başka türlü yollarla rahatsızlık vermeleri olası kişiler arasında sancakbeyleri ve eminlerin isimlerinin anılması mültezimin gücünün yetmeyeceği huzursuzluk kaynağı olabilecek makamları işaret ediyordu. Muhtemelen bu nedenle Yahudi müteşebbis ısrarla, “serbestlik” üzerine mukataayı işletmek istiyordu. Elkas'ın diğer sözleri arasında çalışacağı ekibini kendisinin seçmesini şart koşması her şeyden önce kendi rahatı içindi.⁷¹ Devletin de mukataanın dolayısıyla ödemelerin düzenli sürdürülmesi adına buna ses çıkarması beklenemezdi. Yine iskele gelirleri açısından o sıralarda Akdeniz'in güvenliğini tehdit eden Tunus (korsan) gemilerinin yabancı tüccarları rahat bırakmasının istenmesi de yabana atılır bir durum değildir.⁷² Bu ciddi tehdit neticesinde Venedik ve İngiliz gemilerinin bölgeye pek fazla uğramaması mukataa kalemlerinden birinin, hem de önemli birinin akamete uğraması anlamına geliyordu. Yine kaçakçılığın engellenmesi açısından tartışılmaz öneme sahip olan ve gemilerdeki malları teftiş eden “arayıcı” isimdeki görevlilerin de işlerine devam edebilmesinin istendiği görülüyor. Bu ifade denize düşen nesnelere arayıp çıkararak ya da gümrük kontrol memurluğu gibi işlevleri yerine getirenleri niteliyordu. Herhalde Elkas mültezimin burada ısrarla üzerinde durduğu kişiler bu sonuncusu olan ve gemi denetiminde sorumluluğu bulunan şahıslardı.⁷³

71 Yahudi cemaati üyelerinin iltizam almaları durumunda kendi dindaşlarını iş arkadaşları olarak seçmeleri pek şaşırtıcı olmasa gerekir. Aynen Hicri 1016 (Miladi 1607-1608) yılında İzmir ve Sakız iskelesi iltizamını yürüten Avrahim veled-i David'in vekili ve kâtipi olarak kendi çevresinden birilerini tercih ettiği gibi. TS.MAD, 7290.0009.

72 Garp Ocakları teşkilatı bünyesinde faaliyet gösteren bu gemiciler korsanlık faaliyetlerine bulaşarak diğer Avrupalı gemilerin geliş gidişlerini sekteye uğrıyorlardı. Zira bilindiği üzere Kuzey Afrika'da bulunan Cezayir, Tunus ve Trablusgarp Ocakları'nın en önemli gelir kaynakları korsanlık faaliyetleriydi. Onlar Akdeniz'de kıyısı olan ve burada ticaret yapan pek çok ülkenin gemilerini zapt edip mallarına el koyuyorlardı. Serhat Kuzucu, “XVIII. Yüzyılda Uluslararası Bir Sorun Olarak Garp Ocakları'nın Akdeniz'deki Korsanlık Faaliyetleri”, *Gazi Akademik Bakış*, c. 9, sayı 17 (Kış 2015), s. 173. O sıralarda, imparatorluk divanının Tunus'ta “Dayı”lar kontrolündeki büyük gemi filolarıyla yapılan korsanlıkları önleme çabalarına dair bkz. Jamil M. Abun-Nasr, “The Beylicate in Seventeenth-Century Tunisia”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6, no. 1 (1975) (Cambridge: Cambridge University Press), s. 75.

73 İltizamı Hicri 1039 (Miladi 1629-1630) yılında alan Musa Yahudi de aynı konuda istekte bulunmuş, hatta onlara ek olarak bekçilerin de ticaret gemilerinde istihdam edilmelerini şart koşmuştu. TS. MAD, 4183/2.

İleri sürdüğü şartlar ve kullandığı dile bakıldığında sisteme hâkimiyeti görülen girişimci Elkas'ın mukataanın işleyişine dair ayrıca teknik talepleri vardı. Zeki girişimci önemli gelir kalemlerinden olan sakızın temini için üretici köylülerden alması gereken mahsulleri zamanında ve miktarınca tahsil edebilmeyi istemekteydi. Eğer köylüler aynî ödemede sıkıntı yaşayacaksa bunun karşılığı olmak üzere nakdî ödeme yapmalıydılar. Ancak Elkas'ın hiç arzu etmediği şekilde, tacirler arasında sakıza olan talep düşmekle birlikte Cennetoğlu isyanının⁷⁴ mukataa bölgesindeki iklimi de olumsuz etkilemesi sonucunda fiyatlarda inişler yaşanmış ve sakız konusunda 17 yük (17.000.000) akçelik ziyan yaşanmıştı.⁷⁵ Aslında Elkas'ın ihale sürecinde zararlar karşılığı ilk de değildi. Daha önceki Yahudi mültezimler Musa ve Abraham'ın da zararlarını kendisi ödemişti. Elkas, bu zararlarının yeni bir ihale sürecine işaret ettiğinin farkındaydı ama yeni dönemde kendisinden önceki mültezim dindaşları adına ödediği salyanelerin bu zararlarına sayılmasını isteyerek mukataadan vazgeçmek istemiyordu. Böylece mukataanın denizcilikle alakalı kısmında Elkas, sözleşme kapsamında derya beylerine daha önce ödenmesi gereken, ancak kendisi tarafından karşılanan ücretlerin (salyanelerin)⁷⁶ içinde fazlalık varsa bunun da borcuna karşılık sayılmasını talepleri arasında sıralamıştı.

Yahudi müteşebbis, 1626 yılında daha fazla fiyat teklifiyle (86 yük 73222 akçe) ihaleye yeniden talip olduğunda yeni şartlar öne sürerken ne yazık ki yine yaşadığı talihsizlikler nedeniyle ortaya çıkan zararlarını konu etmişti. Mukataanın hatırı sayılır girdilerinden olan iskele gelirlerinin düşmesi meselesinde Akdeniz'de dolaşan Tunus gemileri nedeniyle Venedik ve İngiliz tacirlerin bölgeye uğramamasını ileri sürmüştü. Böylece iyi gelir getirecek kaynak gruplarından mahrum kalmış ve mukataanın hesapları yine istenilen seviyede gerçekleşmemişti. Buradaki

74 Balıkesir çevresinde başıbozuk kuvvetlerle isyan bayrağı açan ve Manisa ile Aydın taraflarını istilâ eden Cennetoğlu bir süre bölgede huzursuzluk kaynağı olmuş, 1624 yılında Manisa'da öldürülmüştür. Mücteba İlgürel, "Anadolu (Anadolu İsyânları)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1991, III, s. 119.

75 Sakız adasındaki sakız üretimi üzerine bir monografik çalışma yapan Emecen'e göre adanın Osmanlılara geçişinden hemen sonra yapılan tahrir ile 1634 yılında yapılan tahrir arasında en azından üretici köylülerin sayısı bakımından cüzi bir gerileme olmuştur. Feridun Emecen, "Sakız Adasının Sakızları: Küçük Bir Osmanlı Tarım İşletmesi", *Osmanlı Araştırmaları*, c. 37 (2011), s. 5. Dolayısıyla Yahudi sermayedarın yaşadığı bu sıkıntı o yılla alakalı geçici bir sorun gibi görünmektedir.

76 Çeşitli mukataa gelirlerinden, *derya beyleri* adı verilen ve savaşlarda donanmada görev alan beylere ücret ödenmesi bilindik bir uygulamaydı. Örnek ve ayrıntılar için bkz. İdris Bostan, "Salyane", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2009, XXXVI, s. 59.

zararlarını da tek kalemde birleştirilecek olan ihalede ödemeyi teklif ediyordu. Yine Yahudi sermayedar, İzmir'deki dindaşlarının cizyesini toplamayı ve Anadolu Perakende Defteri'ni tutan tahsildarların ona karışmamasını istemişti. Burada “perakende” diye ifade edilen tabir ana cemaatinden ayrı düşmüş topluluklar için kullanılmaktaydı⁷⁷ ve Elkas, cizyesini toplamak istediği 75 kişilik Yahudi cemaatinin Anadolu Defterleri'nde kayıtlanmamasını talep ederken vergilerini bağımsız olarak kendisi tahsil etmek niyetindeydi. Elkas, ihalenin geniş ödeme üniteleri içinde Sakız Kalesi görevlilerinin (neferâtının) maaşlarının da adanın *hurde mukataasının* gelirlerinin ocaklık suretiyle düzenlenerek ödenmesini istiyordu. Zaten genelde kale muhafızlarının maaşları ocaklık suretinde ödenmekteydi.⁷⁸ Burada ilginç olan mukataa içinde bir birimin bu statüde düzenlenmesidir.⁷⁹ Hurde mukataası denilen düşük gelirli mukataa, ocaklık suretine bürünerek hem söz konusu ünitenin mahsulâtının toplanması esnasında dışarıdan müdahaleler önlenecek hem de devlet söz konusu üniteyi kendi iradesi ve iktidarı ile daha yakından kontrol etme şansını yakalamış olacaktı. Bu arada Sakız Kalesi'nin müstahdemlerinin de işlerinin aynı mukataanın gelirinden sağlanması ihalenin coğrafi zenginliği yanında istihdama sağladığı katkının da aynı oranda çeşitliliğine işaret ediyor. Bu militarizm-iltizam ilişkisi tarihçiler arasında tımar düzeni-askeri düzen arasındaki ilişkinin gördüğü ilgiden uzak kalmıştır. Belki tımardaki kadar güçlü değil ama yine de iltizam düzeni ile askeri yapının özellikle taşrada desteklendiğini daha fazla dile getirmek gerekiyor.⁸⁰

77 Emine Erdoğan, “Ankara Yörükleri (1463, 1523/30 ve 1571 Tahrirlerine Göre)”, *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, sayı 18 (2005), s. 125.

78 Çakır, *Osmanlı Mukataa Sistemi*, s. 91.

79 Birden fazla uygulamayı içeren ocaklık sistemi içindeki yöntemlerden biri de belli bölgelerin gelirlerinin saraya bağlı bazı birimlerdeki görevlilerin maaşlarına karşılık kendilerine tahsis edilmesiydi. Orhan Kılıç, “Ocaklık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2007, XXXIII, s. 317. Bu yönüyle iltizam sistemi ile oldukça benzeşen ocaklık uygulamasının mukataa düzeni içindeki yeri yeni araştırmaların ilgisini bekliyor. Bu anlamda ocaklık düzeninin gelişmesinin iltizamların da yaygınlaşmasını sağladığı görüşü de değerlendirilmeye açıktır. Pál Fodor, “Fur of Lynx and Arable Land: The Wealth of an Ottoman Tax Farmer in the Early Seventeenth Century”, *Oriens*, vol. 37 (2009), s. 191. Fodor böyle bir genel kanı olduğunu ancak Macaristan örneğinden hareketle özellikle 17. yüzyılın ikinci yarısından sonra artan düzeyde ocaklıkların, iltizamların yerine ikame edildiğini savunuyor. Pál Fodor, “Some Notes On Ottoman Tax Farming In Hungary”, *Acta Orientalia, Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 54, no. 4 (2001), s. 433.

80 Sakız'ın daha önceki süreçte yine Yahudi müteşebbislerce elde edilen mukataalarında kale görevlilerinin iltizam kapsamındaki ödemelerinin düzenli seyretmesi ve bu hususta devletin ince

Bu arada ilk ihale sonrasında Elkas ile İbrahim'in şartnamenin sonuna ekledikleri şartlar da ilginç bir duruma işaret ediyor. Normalde ihale sürecinin herhangi bir zamanında yüksek teklif veren birilerinin ihalenin yeni sahibi olması ya da olmaları mümkün iken⁸¹ burada sürpriz taliplerin mukataayı almak için harekete geçtiklerinde bunun engellenmesini talep etmeleri dikkate şayandır. Ortak girişimciler, bahsedilen ihtimaller dâhilinde ortaya çıkarak iltizama müdahil olmak isteyenlere karşı, kendilerinin hak sahibi (*zevilyed*) olduklarını belirterek tahvillerin eskisi gibi kendileriyle yenilenmesini istiyorlardı. Yine bu ihale metinleri göstermektedir ki birilerinin kendi nüfuzlarına güvenerek iltizam süreçlerine yasadışı müdahale etmeleri de o kadar kolay değildi. Yasif isimli Yahudi örneğindeki gibi, ellerinde nereden alındığı net bir şekilde belli olmayan, belki de sahte belgelerle mukataaların işleyişine karışmak isteyenler her zaman emellerine ulaşamıyorlardı. Hatta Yasif'in bunun için adamlarından birini müdahil olarak göndermesi dahi işine yaramamıştı.⁸²

Mukataa sistemi içerisinde mültezimler listenin başında olmak üzere pek çok kişinin doğrudan ya da dolaylı olarak istihdam edildiği görülüyor. Elbette müstahdem gruplar iltizamların içeriğine bağlı olarak değişecektir. Burada son örnekteki metinlere yansıdığı üzere müfettişler, kâtipler, sandık emînleri, sakız emîni, iskele nazırı, tercüman, bekçiler, arayıcılar, simsarbaşı, hademeler ve nihayet vergi tahsilinde görevli kapıkulu sipahileri, Elkas Yahudi'nin geniş mukataasında hayatlarını kazanan ve onun seçtiği gruplardan sadece bir kısmıydı.⁸³ Bunlar içeri-

elyip sık dokuması dikkate şayandır. Adanın iskele gümrüğünün iltizamını Hicri 1015 (Miladi 1606-1607) yılında elinde bulunduran Avrahim (Abraham) veled-i David Orahim isimdeki Yahudi mültezime bu konuda sıklıkla hatırlatmalar ve teftişler yapılmaktaydı. Zira Sakız Kalesi'ndeki mustahfiz ve topçulardan oluşan 238 kişinin ödemeleri (mevacipleri) onun iltizamı kapsamında peşin olarak yapılıyor, sonra hesabından düşülüyordu. TS.MAD., 7290.0026. Belki iltizam sahiplerinin çok da hoşuna gitmeyecek derecede onları denetleme telaşında olan idarecilerin bu tavrı iki stratejik konunun bir arada değerlendirilmesi neticesinde pek de şaşılacak bir durum değildir. Bu arada yine aynı iltizam kapsamında resmi görevle yola çıkan gemilerin yağlanma ihtiyaçları olduğunda mültezimin yağ tedarikinden sorumlu tutulması da iltizam ile devletin askeri-stratejik planlarının örtüştüğü ve az dile getirilen, başı başına ayrı bir araştırma konusu olan hususlardan biri olarak sayılabilir. TS.MAD., 7290.0002.

81 Genç, "İltizam", s. 155.

82 TS.MAD, 2580.0021.

83 Yahudi müteşebbisin Sakız ve İzmir İskeleleri'yle ilgilenen kadın dahi kendi dilediği kişi olmasını istemesi ilginçtir. TS.MAD, 2580.0020/2. Burada Elkas'ın bahsettiği bölgedeki iki kadından hangisinin ilgileneceğini en azından kendisinin seçmesine müsaade edilmesini talep etmiş olması gerekir. Böylece bir görevi de mukataa müfettişliği olan kadının tanıdık birisi olmasını

sinde sipahilerin özel bir konumu olduğunu ifade etmek gerekir. Nitekim devlet ihale sürecinde mukataayı kendi görevlileri olan sipahilerin idaresine alırken bir nevi el koymuş oluyordu. Bu duruma Yahudi girişimcinin ses çıkar(a)madığı anlaşılıyor. Bahsedilen yılların (1623-1626) imparatorluğun oldukça buhranlı bir sürecine denk gelmesi bu el koymanın onunla alakalı bir durum olabileceğini akla getiriyor. O yıllar Sultan II. Osman'ın katlinin yankılarının henüz devam ettiği, Anadolu'da Abaza Mehmet Paşa isyanının etkili olduğu, İran'ın Bağdat'ı geri aldığı ve Safevilerle uzun savaşlar döneminin yaşandığı yıllardı. Dolayısıyla sefer süreçlerinde yaşanan devletleştirme işlemlerinden birine Elkas da uğramış olabilir. Ancak bahsedilen "atanmış" mültezimlerin (eminlerin) mukataayı idare etmeye güç yetirememeleri yeniden Yahudi sermayedarın mültezimlik yolunu açmıştır. Aslında bu sipahilerin mültezim olmak gibi bir arzularının da olmadığı söylenebilir. Zira ihale şartları içinde kendi ulufelerinin ödenmesi ve sefere gitmeme durumunda gelirlerine el konulmamasını rica etmeleri bunu gösteriyor. Bu durumda öyle anlaşılıyor ki Yahudi girişimci onların ortağı değil hamisi rolündeydi. Nihayet mukataanın bir kısmında zarar oluştuğunda bu açığın diğer kalemlerle kapatılmasını istemesi de önceki örneklerle uyuşan akıllıca bir başka talepti.⁸⁴

Sonuç

Osmanlı tarihçilerinin çok fazla ilgisini çekmediğinden ya da ayrıntılarla uğraşmak gerekli görülmediğinden olsa gerek iltizam sözleşmelerinin metinleri pek nadir surette irdelenmiştir. Burada 1560-1630 yıllarına tarihlenen ve Yahudi kökenli Osmanlıların mültezim unvanını taşıdığı beş iltizamın ihale süreci, bu süreçlerin öncesi ve sonrası gelişmeleri ile birlikte, bahsedilen metinler üzerinden değerlendirilerek, iltizam sistemi ve Yahudiler'in rolü konusuna katkıda bulunulmaya çalışılmıştır.

Metni incelenen sözleşmelerden anlaşıldığı kadarıyla, her şeyden önce Osmanlı Yahudisi olan sermayedarların mukataa sistemine yoğun bir ilgisinin olduğu görülmüş ve resmi makamların da iltizamları hak eden taliplerine, kökenlerine bakmaksızın çekinmeden vermek gibi bir tavır içinde buldukları anlaşılmıştır. Hem coğrafi hem de mali yönden büyük sayılabilecek mukataaların kimi

istemştir. Kadıların mukataalardaki rollerine dair bkz. Gökbilgin, "XVI. Asırda Mukâtaa ve İltizam İşlerinde Kadılık Müessesesinin Rolü", s. 436-437.

84 Bu uygulama mukataalarda sık görülürdü. Çakır, *Osmanlı Mukataa Sistemi*, s. 3, 116.

zamanlarda tek bir girişimciye devredilmesi her iki tarafın karşılıklı güveninin bir işareti olarak değerlendirilebilir. Devlet, mukataasının işlemesi sürecinde mali açıdan Yahudi tebaasına güven beslerken, Yahudi girişimciler de devletin koruması altında çalışabileceklerini gösteriyorlardı. Bu güven sadece sivil ve resmi taraflar arasında değil sivil kesimler arasında da gözlenmiştir. Yahudi müteşebbislerin zor zamanlarında kendilerine destekçi olacak kefiller veya müzekkiler ararken, Müslüman tebaadaşlarının kapısını çalmaktan çekinmedikleri tespit edilmiştir. Aynı rahatlığın onların kefalet teklifini kabul eden Müslüman iş arkadaşlarında da bulunduğu söylenebilir.

Çalışma içerisinde mukataa sistemine yön veren mültezimlerin çeşitli şartlar ileri sürerken kendilerinden önceki zararları hassasiyetle konu edindikleri de görüldü. Herkes “benden önceki zararları/borçları öderim ama...” diye söze başlarken, bu teslimatlarına karşılık gelecekteki ödemelerinin ederi kadar kısmından muaf olabilmeyi istiyordu. Bunun yanında yine mültezimleri en çok ilgilendiren konulardan birinin işletmeleri süresince çalışacakları “iş arkadaşlarını”, hatta onları denetleyecek kişileri kendi istedikleri kimselerden seçebilmek olduğu da iddia edilebilir. Eğer köylülerle ödeme konusunda sıkıntı yaşarlarsa bu buhranlı dönemlerde de devletin nefesini en yakınlarında hissetmek arzusunda gibiydiler. Savaşlar gibi beşeri, aşırı soğuklar gibi doğal gelişmelerden iktisadi üniteleri etkilediğinde oluşacak zararlarının da, affedilmese bile en azından telafisi sürecinde daha uzun vadeler talep ediyorlardı.

İltizam sözleşmeleri metinleri gösterdi ki hemen her mukataa süreci beklenmedik problemlere gebe olmaya adaydır. Ancak sermaye ve işleyiş konusunda çeşitli dönemlerde sıkıntılar yaşayan Yahudi müteşebbislerin önleri hemen kesilmediği de incelenen metinlere yansımıştır. Onların ısrarla yeni teklifler sunarak masaya oturduklarında, daha önceki başarısızlıklarının bahane edilmeyerek tekliflerinin her zaman geri çevrilmediği de iddia edilebilir. Bu noktada sermayesi ve nüfuzu güçlü mültezim adaylarının bulunması güçlüğünü göz ardı etmeyen devletin eski ve haklarında bazı olumsuz haberler gelen talipleri kaçırmamak istediği gözlemlendi. Araya girerek iftiralarla ya da sahte belgelerle aksayan iltizamları ellerine geçirmek isteyenlere ise imparatorluğun bilindik ve oldukça güçlü “diplommatika” geleneğinin izin vermediği eklenebilir. Bazen yeni taliplerin durumları yerel şahitlerden ve mevcut kayıtlardan incelendikten sonra kararların alınmaya çalışıldığı ve böylece yeni mültezimlerin atamasının yapıldığı anlaşılmaktadır. Bütün bunların neticesinde, yüzlercesi başka meseleleri aydınlatmaya yardımcı

olmak üzere bekleyen iltizam sözleşmelerinin sınırlı sayıdaki örneği bile sistemin işleyişine daha içerilerden bakmayı temin etti.

*Osmanlı İltizam Sözleşmelerine Yanstıyan Yönleriyle Yahudi Girişimciler (1560-1630)
(7 Belge ile Birlikte)*

Öz ■ Osmanlı İmparatorluğu'nun zengin tebaa mozaiginde farklı etnik ya da dini kökene sahip pek çok zümre yer almaktaydı. Bunlardan biri olan Yahudiler, merkezi hükümetin kendilerine verdiği fırsatları en iyi şekilde değerlendirirken, büyük devletin iktisat düzenine finansal ve üretimsel alanlarda ciddi katkılarda bulundular. Onların özellikle sermayedar rolleri on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda iltizam ihalelerinde sıklıkla yer almalarına destek oldu. Gerek kendi dindaşları gerekse Müslüman tebaadaşları ile birlikte birçok iltizam ihalesinde yer alan Yahudiler bazı iktisadi ve hukuki zorluklarla karşılaştılar veya kendileri iltizam süreçlerinde problem kaynağı oldular. Bu sıkıntılı dönemlerde mümkün olduğu kadar üretim ekonomisi içinde kalmaları yönünde bir resmi tavırla karşılaştılar. Devletin Yahudi girişimcilere elleindeki nakit sermaye nedeniyle ihtiyaç duyarken, bahsedilen grupların da iltizam sözleşmelerinde ısrarla yer almaya devam ettikleri anlaşılıyor. Her iki tarafın da sistemin devamının kendileri açısından faydalı olacağına inandığı ve iltizam sözleşmelerinin feshedilmesinin son çare olarak düşünüldüğü de söylenebilir. Ayrıca bu çalışmada incelenen iltizam sözleşme metinleri, mali zorluklara düşen Yahudi mültezimlerin devlet tarafından nasıl korunduklarına dair ilginç ayrıntıların da ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur.

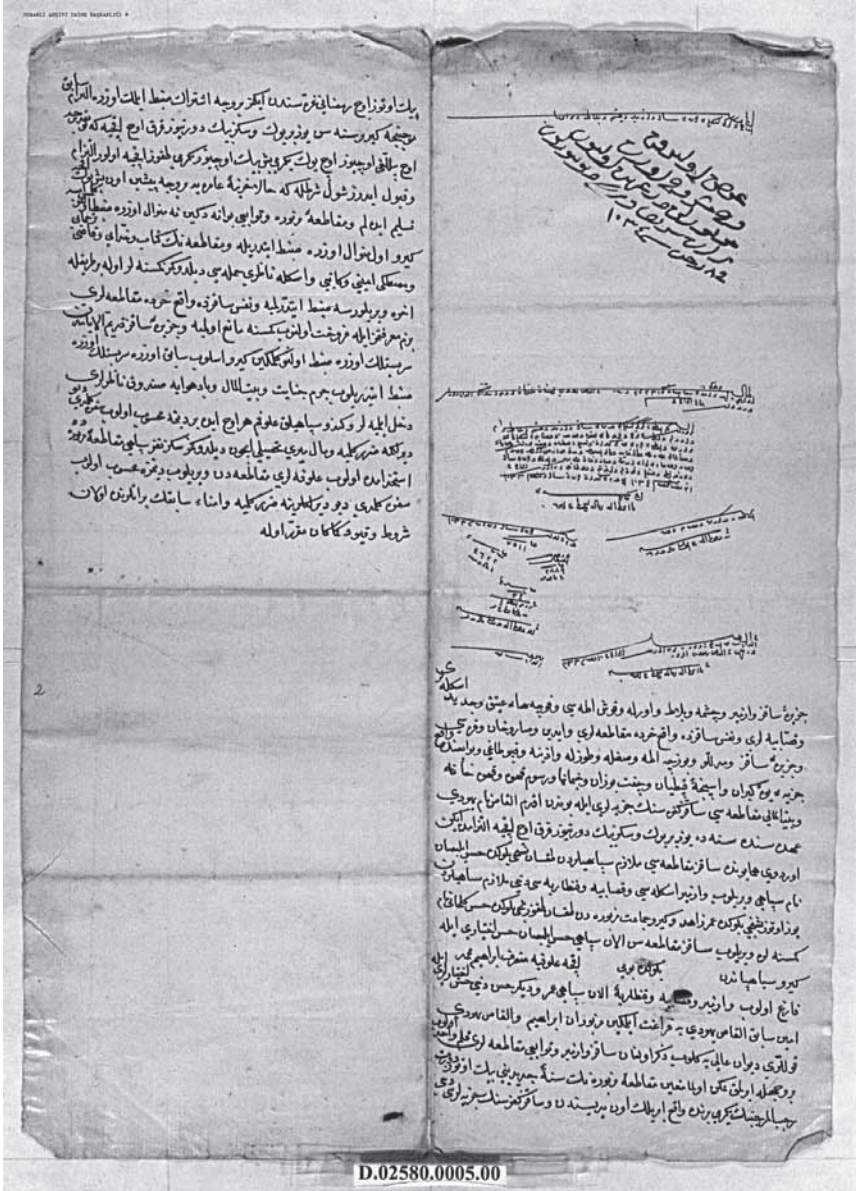
Anahtar kelimeler: Osmanlı, Yahudi, iltizam, mukataa, mültezim

EKLER:**1. Tablo: İncelenen İltizam Metinlerinin Sahipleri ve İltizamları**

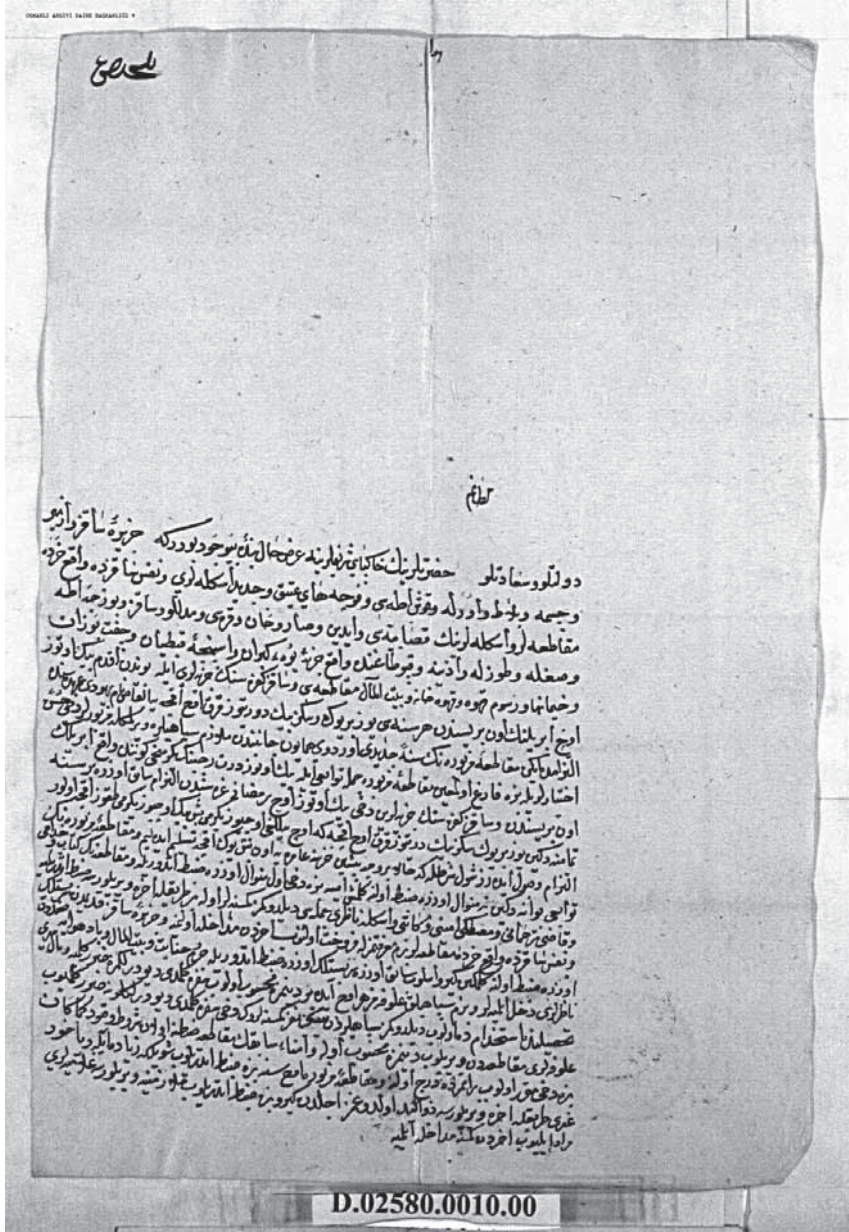
Mültezimin İsmi	İltizam Konusu	İltizam Süresi	Kaynak
David veledi Avahim Yahudi	Selanik Gümrüğü	11 Ramazan 973'ten 3 yıl	BOA, D.İSM.d.25364/2
Berekat Yahudi	Bursa Zahire Pazarı Bacı Mukataası	985 C. evvel guresinden itibaren 3 yıl	BOA, B.BRM.d.24248/2
Rıdvan Çavuş, Cafer ve Mazalto Yahudi	İstanbul Pençik Mukataası	989 yılından itibaren 3 yıl	BOA, MAD, 3247/2,3
Musa veledi Yagub ve Elyazir veledi Mohin	İstanbul Salhane Mukataaası	1 Safer 995'ten itibaren 6 yıl	BOA, D. BŞM.d.00099/6
Elkas Yahudi	Sakız, İzmir, Çeşme ve çevresinin cizye mukataası	1035 yılı	TS.MAD, 2580.0005

2. İltizam 5, Hicri 1033-1034 (Miladi 1623-1624) Yılı Sakız, İzmir, Çeşme ve Çevresinin Muhtelif Mukataalarına Ait Belgeler

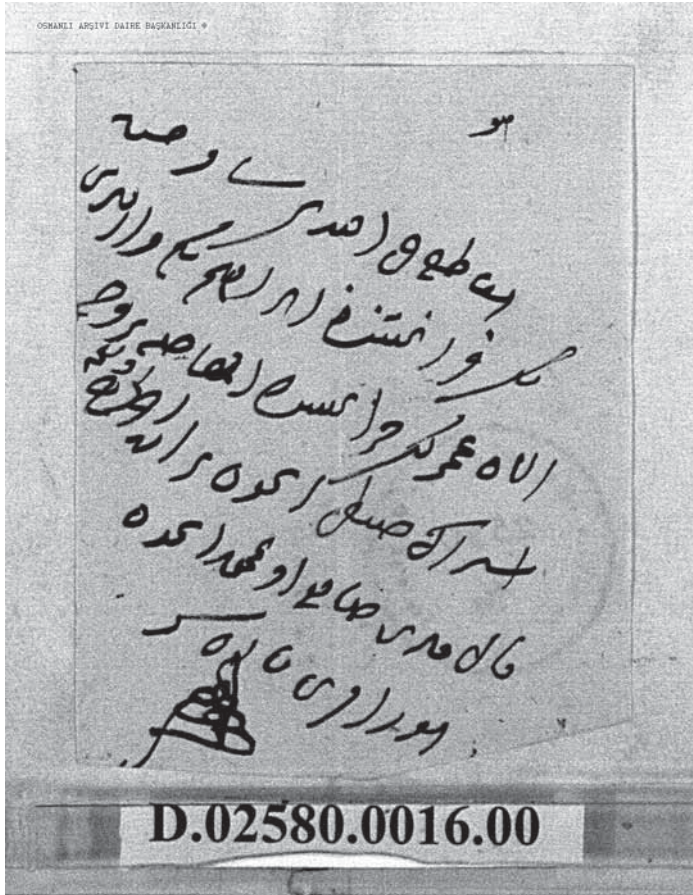
Belge 1: TS.MAD, 02580. 0005.00



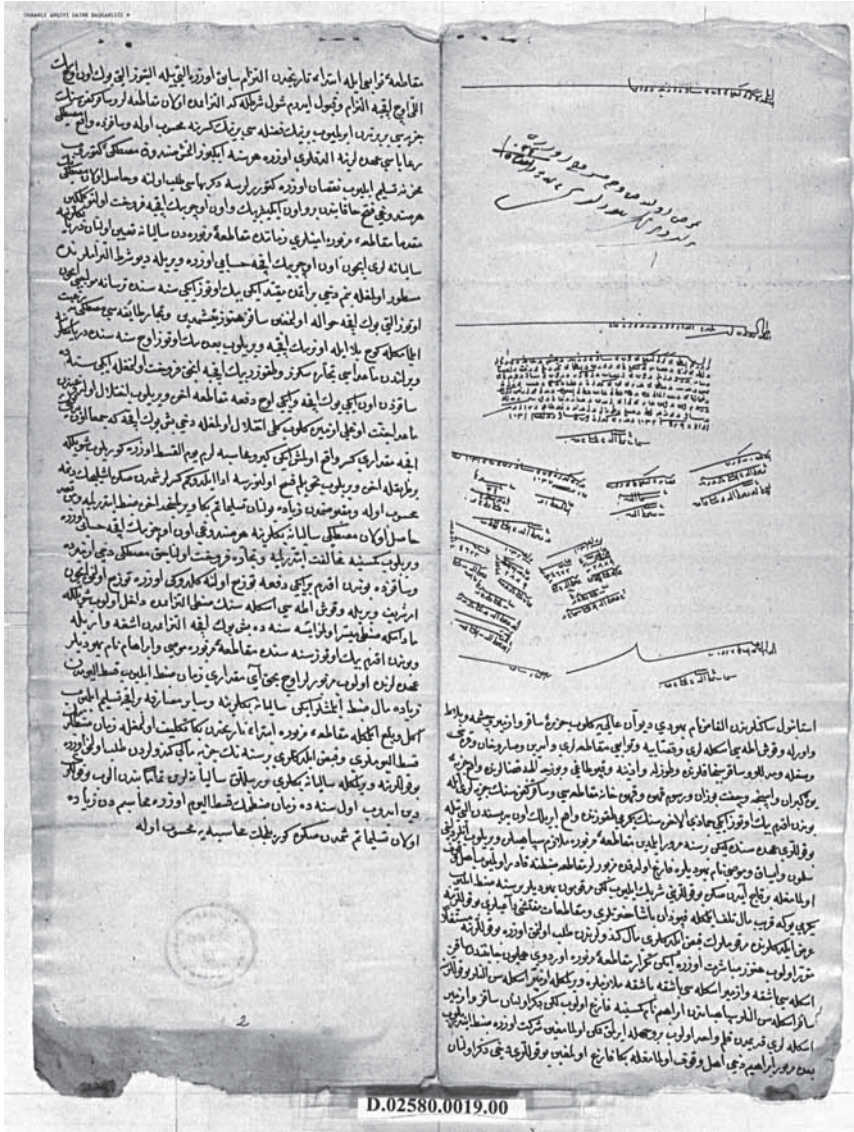
Belge 2: TS.MAD, 02580.0010.00



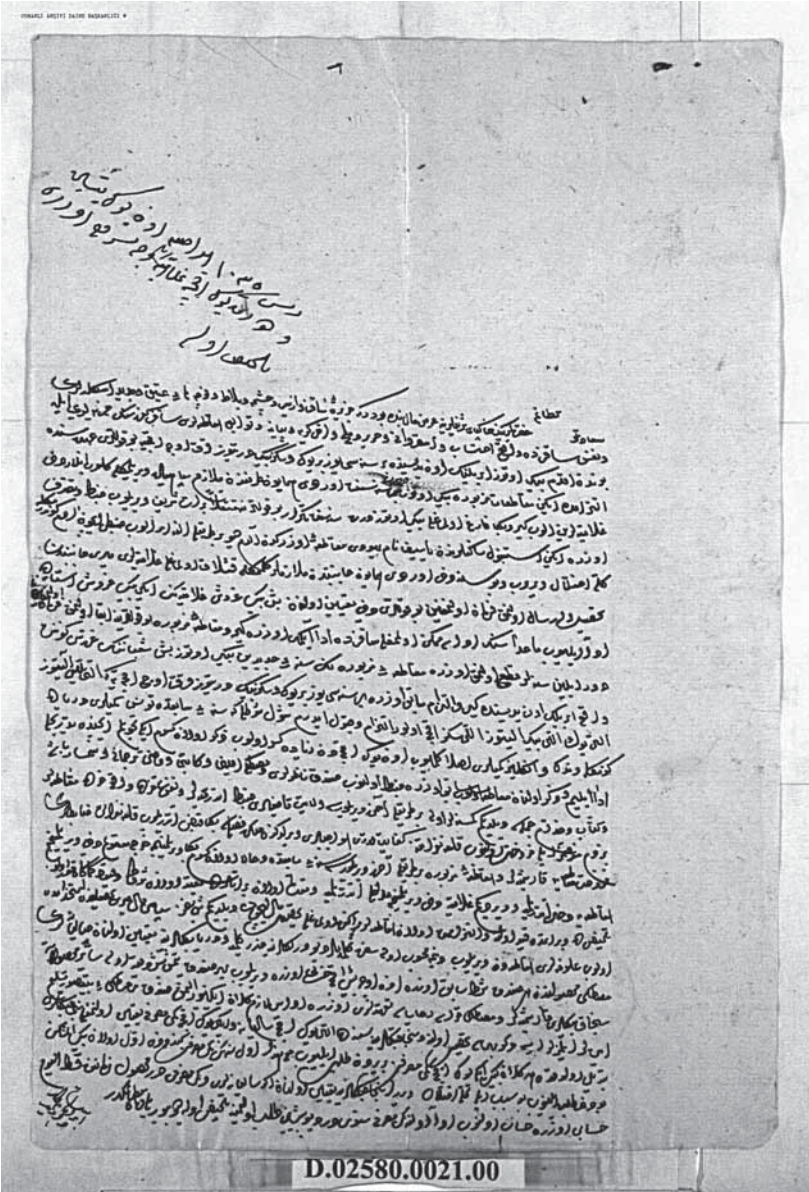
Belge 3: TS.MAD, 02580.0016.00



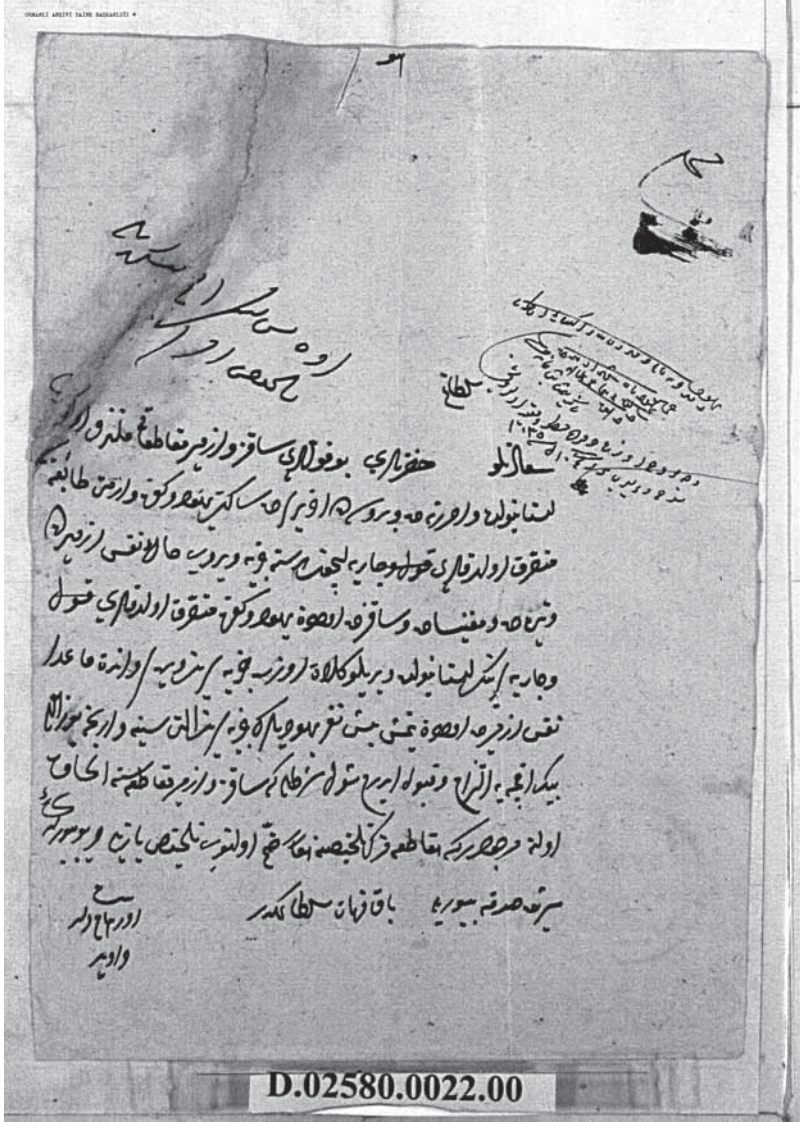
Belge 4: BOA, TS.MAD, 02580.0019.00



Belge 5: TS.MAD, 02580.0021.00



Belge 6: TS.MAD, 02580.002.00



Belge 7: TS.MAD, 02580.0026.00

سلطان
حضرت نیکو حضور کبریا بنده لیسو و کبر نصایح عرض حال فقیر بوقت
عزیز و سعادت تو
بوقولای جزیره سقیز و این میر و ارمای سورخ و فوجای عتیق و جدید و قصابیه
و توابعی اولاده مقاطع لوی ایکی تحویل الی سنه و الی یوز الی یوک اولون ایکی
الی اوچ ایچ التی ایدر ایکن بدیر نواح ابر منی اوزرینه در عشره ایدر ایکی سنه
ضبط ایدر و حوش مخصوصه تله اتمکله قون یوک ایچ باقی زمشن ایکی سنه و نه ظهور
ایند و کنده ماعد ایدر سنه مبارکت مقاطعه منورده ملا زمتی سپاهلی و سرملک اولون
صخی بوقولای نه فراغت اتمکله مقاطعه منورده التزام سابع اوزر و اوچ سنه
اوچ یوز اوچ یوک الی بیک یکم بدی ایچ و بکونه بیک او تو زکر ابر لنگر اولون
بدی سکر کج مبارک در مضاکل بشنره اوچ سنه قاصد و ک التزام و قبول ایدر حوش
شروط سابع اوزر و مقاطعه لورک بری برنده ایدر ملییه و قوش اولون ضبط اولون شرط سابع
موجب سنه و پیش یوک ایچ و نه انقی و اریله و سر بسلیک اوزر من کل الوجوه ضبط اولون
و بیت ایمال عاصه و خاصه و سال غایب و سال مسقوه و قهوه لورن و جمانه بیت المان و اوچ بیلون
زیاد که استادن و کلنگر و مصدق صدق قلمی شرط سابع اوزر اولون اوچ بیک ایچ و سر بیلون
سکن اولون بیهووی و کفر و جرم و جرم او تخمین ایکن خلندن اواز اولون قلم بر اکثر جمع کلون
کسه لریچو ایدر و اناطول بر اکثر و قرونه اقرار اولون بوقولای نه مقاطعه منورده حوش اولون
محمد کنگر قلم ای فارش میال و الی نقر سابع اتمکله اولون و سر سقیز و سابع اولون
و قبول نه بنشا حضرت نیکو مقاطعه منورده ناظر نظر اولون من بعد اناطول طرفه ناظر
و فصل فارش میال کسه بنانم بره مقاطعه ملازمتدن و سر بیلور زلیت اولون و اولون خلاص
بیر بر منم بکامقر اولون و اکثر بیلون ایکنه مقاطعه اخر و سر بیلور مقبوضه من سوال اولون
بوم القسط طلب اولون و سواجت قریه مقرر اولون و سابق اولون انسانک ویرن بر اقره
مستور اولون شرط و قبول کج مقرر اولون اوزر التزام و قبول ایدر بیور لور و سر بیلون
صدق و غنایت بیور له باع ممان سلطان حصر مکرر
سلطان
د.02580.0026.00

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BOA)

BOA, Bursa Mukataası Kalemî Defterleri (D.BRM, d.)	24248.
BOA, Başmuhasebe Kalemî Defterleri (D.BŞM.d),	00099
BOA, İstanbul Mukataası Defterleri (D.İSM.d),	25364.
BOA, Maliyeden Müdevver Defterler (MAD),	3247; 6209.
Topkapı Sarayı Maliyeden Müdevver Defterleri (TS-MAD),	2575; 2580; 4183; 7290.

Yayınlanmış Ana Kaynaklar ve Arşiv Kaynakları

- 6 Numaralı Mühimme Defteri (972 / 1564–1565) *Özet-Transkripsiyon ve İndeks*, II, Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları 1995.
- Mecdi Efendi, *Şakayık-ı Numaniye Tercümesi*, İstanbul 1269.
- Peçevî İbrahim Efendi, *Tarihi- Peçevî*, Cild: 1, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Kayıt No: 9614
- Tevârih-i Âli Osman'dan Aşıkpaşazâde Tarihi*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1332.

Araştırmalar

- Abun-nasr, Jamil M: "The Beylicate in Seventeenth-Century Tunisia", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6, no. 1 (Jan., 1975), Cambridge University Press, s. 70-93.
- Akdağ, Mustafa: *Celâlî İsyancıları (1560-1603)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları 1963.
- Ben-Nach, Yaron: *Jews in the Realm of the Sultans: Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century*, Tübingen 2008.
- Bostan, İdris: "Salyane", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXVI (İstanbul 2009), s. 59-60.
- Çakır, Baki: *Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl)*, İstanbul: Kitabevi Yayınları 2003.
- Çizakça, Murat: "Tax-Farming and Resource Allocation in Past Islamic Societies", *JKAU: Islamic Econ*, vol. 1, s. 59-80.
- Darling, Linda: *Revenue-Raising and Legitimacy Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leiden: E.J. Brill Publishing 1996.
- Demirtaş, H. Necati: *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları*, II, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat 2012.
- Emecen, Feridun: "Sakız Adasının Sakızları: Küçük Bir Osmanlı Tarım İşletmesi", *Osmanlı Araştırmaları*, c. 37 (2011), s. 1-16.

- Erdoğan, Emine: “Ankara Yörükleri (1463, 1523/30 ve 1571 Tahrirlerine Göre)”, *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, sayı 18 (2005), s. 119-135.
- Faroqhi, Suraiya: “Trade And Revenue Collection In Later Sixteenth-Century Salonica”, *Oriente Moderno*, nuova serie, anno 20 (81), nr. 1, The Ottomans And The Sea (2001), s. 97-108.
- Fodor, Pál: “Fur of Lynx and Arable Land: The Wealth of an Ottoman Tax Farmer in the Early Seventeenth Century”, *Oriens*, vol. 37 (2009), s. 191-208.
-, “Some Notes On Ottoman Tax Farming In Hungary”, *Acta Orientalia*, Academiae Scientiarum Hungaricae, vol. 54, no. 4 (2001), s. 427- 435.
- Genç, Mehmet: “İltizam”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXII (İstanbul 2000), s. 154-158.
-, “Mukâtaa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXI (İstanbul 2006), s. 129-132.
- Gerber, Haim: “Jewish Tax-Farmers in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries”, *Journal of Turkish Studies*, 1986, vol. 10, s. 143-154.
- Gökbilgin, Tayyip: ”XVI. Asırda Mukâtaa ve İltizam İşlerinde Kadılık Müessesesinin Rolü”, *IV. Türk Tarih Kongresi Zabıtları* (Ankara 1952), s. 433-444.
- Groepler, Eva: *İslâm ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, Türkçesi: Süheyla Kaya, İstanbul: Belge Yayınları 1999.
- Halaçoğlu, Yusuf: “Osmanlı Belgelerine Göre Türk-Etrak, Kürd-Ekrad Kelimeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Belleten*. Cilt LX, sayı 227 (Ankara, 1996), s. 139-146.
- Hegy, Klára. “The Financial Position of The Vilayets in Hungary in the 16th -17th Centuries”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 61, no. 1/2 (March 2008), s. 77-85.
- Heyd, Uriel: “The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century” *Oriens*, vol. 6, no. 2 (Dec. 31, 1953), s. 299-314.
- İlgürel, Mücteba: “Anadolu (Anadolu İsyancıları)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, III (İstanbul 1991), s. 117-119.
- İnalçık, Halil: “Bursa and the Commerce of the Levant “, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 3, no. 2 (Aug., 1960), s. 131-147.
-, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi Cilt 1 1300-1600*, çev. Halil Berktaş, İstanbul: Eren Yayınları 2004.
- Kılıç, Orhan: “Ocaklık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII (İstanbul 2007), s. 317-318.
- Kuzucu, Serhat: “XVIII. Yüzyılda Uluslararası Bir Sorun Olarak Garp Ocakları'nın Akdeniz'deki Korsanlık Faaliyetleri”, *Gazi Akademik Bakış*, c. 9, sayı 17, 2015, s. 165-180.
- Lewis, Bernard: *İslâm Dünyasında Yahudiler*, Ankara: İmge Kitabevi 1996.

- Matthews, John A. ve Keith R. Briffa: "The 'Little Ice Age: Re-Evaluation of an Evolving Concept", *Geografiska Annaler. Series A, Physical Geography*, vol. 87, no. 1, Special Issue: Climate Change and Variability (2005), s. 17-36.
- Matuz, Joseph E.: "Contributions to the Ottoman Institution of the İltizam", *Osmanlı Araştırmaları XI* (1991), s. 237- 249.
- Nielsen, Randall: "Storage and English Government Intervention in Early Modern Grain Markets", *The Journal of Economic History*, vol. 57, no. 1 (Mar., 1997), s. 1-33.
- Olson, Robert W.: "Jews in the Ottoman Empire in Light of New Documents", *Jewish Social Studies*, vol. 41, no. 1 (Winter, 1979), s. 75-88.
- Örenç, Ali Fuat: "Sakız Adası", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXVI (İstanbul 2009), s. 6-10.
- Özcan, Abdülkadir: "Pençik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIV (İstanbul 2007), s. 226.
- Özcan, Tahsin: "Pazar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIV (İstanbul 2007), s. 206-208.
- Pala, Ayhan: *XV ve XVI. Yüzyıllarda Selanik Şehri* (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
- Pamuk, Bilgehan: "XVII. Asırda Gümüşhane (Canca) Maden Mukataasına Dair Bazı Bilgiler", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 30 (2006),s. 167-184.
- Rozen, Minna: *A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453-1566*, Leiden 2010.
- Sahillioğlu, Halil: "Bir Mültezim Zimem Defterine Göre XVI. Yüzyıl Sonunda Osmanlı Darphane Mukataları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 23 (1962-63), s. 145-218.
- Sezen, Tahir: *Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla)*, Ankara 2006.
- Shaw, Stanford J.: *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York 1991.
- Shmuelevitz, Aryeh: *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries*, Brill Publishing, Leiden 1984.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Ünal, Mehmet Ali: *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara: 1999.
-, "XVI. Yüzyıl Sonlarında Bir İltizam Sözleşmesi", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, sayı 6, Yıl 1991, s. 59-77.
- White, Sam: *The Climate of Rebellion in The Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge University Press, New York 2011.
- Yeniçeri, Celal: *İslâm İktisadının Esasları*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980.

1720 Şenliği'nde Yemek Üzerinden İfade Edilen Sosyal Hiyerarşileri Anlamak*

*Sinem Erdoğan İşkorkutan***

Understanding the Social Hierarchies through Rites of Eating in the 1720 Imperial Festival

Abstract ■ The food and rites related to eating emerge as significant and indispensable aspects of cultural forms such as festivals, ceremonies and carnivals. In the pre-modern period, these events were unique occasions when food was unusually abundant and available. During Ottoman imperial festivals this material abundance was articulated and distributed through the mechanism of the benefaction (*ihsan*) of the sultan, which in theory reached all people. Nevertheless, the distribution of this benefaction was always bound by social hierarchies. To this end, the type and amount of food, the way it was served and the seating arrangements during imperial festivals appeared as material and visual articulations of the existing social hierarchies. This study aims at understanding the social hierarchies that were articulated and reproduced through food and rites of eating on the basis of the previously unknown menu and the list of daily provisions of the 1720 imperial circumcision festival, which was held by sultan Ahmed III in Istanbul.

Keywords. Festival, Banquet, Material Culture, Ahmed III, Culinary Culture, Circumcision Festival

Beverly Stoelje ve Richard Baumann şenlik, tören, gösteri gibi performans unsuru içeren kültürel formları inceledikleri çalışmalarında yemeğin ve yemekle

* Bu makale Boğaziçi Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri tarafından 11941 kodu ile desteklenen proje kapsamında yazılmıştır. Makalenin erken versiyonlarını okuyan Simge Erdoğan, Ayşe Esra Şirin ve Şule Kulein'e ve makale hakkında değerli görüşlerini benimle paylaşan Çiğdem Kafescioğlu ve Derin Terzioğlu'na teşekkürlerimi sunarım.

** Boğaziçi Üniversitesi

ilgili ritüellerin bunlar gibi özel olaylarda önemli bir yer tuttuğunu belirtir. Buna göre yeme-içme ile alakalı birtakım simgesel işaretler bizlere yemeğin sunulduğu grup hakkında önemli ipuçları sunar.¹ Yenilen yemeğin türü, kaç çeşit yenildiği, yemeğin ne şekilde ve neyle sunulduğu, hatta yemek yiyen kişinin nerede oturduğu sosyal ve politik hiyerarşileri yemek üzerinden somutlaştırır. Yani, Roy Strong'un da ifade etmiş olduğu gibi modern öncesi toplumlarda adeta evrensel bir şekilde hiyerarşi, kişinin yemek ile olan bütün ilişkisini belirler.² Hatta yenilen ekmeğin türü bile sosyal hiyerarşilerden bağımsız değildir. En yüksek kaliteli undan yapılan taze ve beyaz ekmeğin hükümdarların ve yüksek rütbeli konuklarının sofrasını süslerken alt kademedekiler daha düşük kaliteli undan yapılan kahverengi, sert ekmeğe yetinmek zorundadır. Osmanlı Sarayı'nda da benzer bir şekilde has undan (*dakik-i has*) yapılan beyaz ekmeğin (*nan-ı has*) sultan, vezir sofralarında sunulurken orta ve alt rütbeli saray erkanının sofralarında daha az kaliteli olan undan yapılan ekmeğin (*nan-ı harcî*) sunulurdu.³

Osmanlı'da yeme-içme konusu üzerine yapılan çalışmalar çoğunlukla Osmanlı Sarayı'na odaklanır.⁴ Bugüne kadar yapılan çalışmalarda şenlikler, sarayda

- 1 Beverly Stoeltje & Richard Bauman, "The Semiotics of Folkloric Performance," *The Semiotic Web*, der. T.A. Sebeok & J. Umiker-Sebeok (Berlin: Mouton de Gruyter, 1988), s. 585-600. Yemek ve buna bağlı sosyal-kültürel ilişkilerin, objelerin, ritüellerin incelenmesi antropolojik çalışmalarda önemli bir yer tutmaktadır. On dokuzuncu yüzyıl sonundan başlayarak bu literatüre ele alan çalışmaların ortak bir değerlendirilmesi için Bkz. Sidney W. Mintz & Christine M. Du Bois, "The Anthropology of Food and Eating," *Annual Review of Anthropology*, 31 (2002), s. 99-119; R. Kenji Tierney & Emiko Ohnuki-Tierney, "Anthropology of Food," *The Oxford Handbook of Food History*, der. Jeffrey M. Pilcher (Oxford; New York: Oxford University Press, 2012), s. 117-134.
- 2 Roy Strong, *Feast: A History of Grand Eating* (Orlando, Harcourt Books, 2003), s. 103.
- 3 Arif Bilgin, *Osmanlı Saray Mutfağı: 1453-1650* (İstanbul: Kitabevi, 2004), s. 67-69; Tülay Artan, "Aspects of the Ottoman Elite's food consumption: looking for 'staples,' 'luxuries,' and 'delicacies,' in a changing century," *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction*, der. Donald Quataert (Albany, NY: State University of New York Press 2000), s. 130-131.
- 4 Buna bir istisna olarak Nikolas Trepanier'in 14. yüzyılda Anadolu'da gündelik hayatın içinde farklı grupların yemek üzerinden kurdukları sosyal ilişkileri, yemek ritüellerini ve yemeğe atfedilen inanışları ele aldığı çalışması sayılabilir. Trepanier'in çalışması kullanmış olduğu çok çeşitli birincil kaynaklar açısından da önemli olup, menakıbname, kitabe, şiir gibi kaynakların yemek kültürü ve buna bağlı sosyal kültür çalışmaları için sunmuş olduğu zenginliğe de işaret etmektedir. Bana Trepanier'in bu çalışmasını tavsiye eden Derin Terzioğlu'na teşekkürlerimi sunarım. agy. *Foodways and Daily Life in Medieval Anatolia: A New Social History* (Austin: University of Texas Press, 2014).

elçi kabulleri ve divan toplantıları gibi önemli günlerde farklı gruplara sunulan ziyafetler ve daha da çoğunlukla bu yemekleri hazırlamak için kullanılan malzemeler ele alınmıştır.⁵ Saray dışında düzenlenen ziyafetler hakkındaki bilgimiz daha sınırlı olsa da *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi* ve Seyyid Hasan Efendi'nin *Sohbetnâmesi* gibi kaynaklar bizlere on yedinci yüzyılın ikinci yarısında Bitlisli bir beyin sofrasında hangi yemekler olduğu ve İstanbul'da üst orta tabakaya mensup bir dervişin gittiği ziyafetlerde neler yediği konusunda fikir verir.⁶ Bunların dışında yemek üzerine yazılan risaleler ve tıp-yemek ilişkisini konu alan yazmalar Osmanlı toplumunda yenilen yemekler ve özellikle de yemeklerde kullanılan malzemeler hakkındaki diğer kaynaklarımızdır.⁷ Bu makale 1720 yılında İstanbul'da

5 A. Süheyl Ünver, *Tarihte 50 Türk Yemeği* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1948); Günay Kut, "Şehzâde Cihangir ve Bayezid'in Sünnet Düşünlerindeki Yemekler Üzerine," *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*. V. cilt, *Maddi Kültür* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985), s. 227-238; agy. "Türk Mutfağında Çorba Çeşitleri," *İkinci Milletlerarası Yemek Kongresi, Türkiye 3-10 Eylül 1988*. Düzenleyen Feyzi Halıcı (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1989), s. 213-220; Semih Tezcan, *Bir Ziyafet Defteri* (İstanbul: Simurg, 1998); Stephanos Yerasimos, *Sultan Sofraları: 15 ve 16. Yüzyılda Osmanlı Saray Mutfağı* (İstanbul: Yapı Kredi, 2002); Hedda Reindl-Kiel, "The Chickens of Paradise: Official Meals in the mid seventeenth Century Ottoman Palace," *The illuminated table, the prosperous house: food and shelter in Ottoman material culture*, der. Suraiya Faroqhi & Christoph K. Neumann (Würzburg : Ergon in Kommission, 2003), s. 59-88; Christoph K. Neumann, "Spices in the Ottoman Palace: Courtly Cookery in the Eighteenth century," *The illuminated table, the prosperous house: food and shelter in Ottoman material culture*, der. Suraiya Faroqhi & Christoph K. Neumann (Würzburg : Ergon in Kommission, 2003), 127-160. Ayrıca sarayların mutfak ve kilerlerine alınan malzemeler için tutulan muhasebe defterleri de bizlere sarayda tüketilen yiyecek maddeleri hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bkz. Ömer Lütfi Barkan, "İstanbul Saraylarına ait Muhasebe Defterleri" *Belgeler*, 13 (1979): 1-380; Feridun Emecen, "The Şehzade's Kitchen and Its Expenditures: An account Book from Şehzade Mehmed's Palace in Manisa 1594-1595," *The illuminated table, the prosperous house: food and shelter in Ottoman material culture*, der. Suraiya Faroqhi & Christoph K. Neumann (Würzburg: Ergon in Kommission, 2003), s. 89-126; Artan, "Aspects of the Ottoman elite's Food Consumption."

6 Robert Dankoff, *Evlîya Çelebi in Bitlis: The Relevant Section of the Seyahatname*, der. Robert Dankoff (Leiden; New York : E.J. Brill, 1990), s. 116-121; Orhan Şaik Gökay, "Sohbetnâme," *Tarih ve Toplum*, 14 (Şubat 1985), s. 56-65; Cemal Kafadar, "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature" *Studia Islamica* (1989), s. 121-150.

7 Bu kaynakların toplu bir değerlendirilmesi için Turgut A. Kut, *Açıklamalı Yemek Kitapları Bibliyografyası: Eski Harfli Yazma ve Basma Eserler* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985); Günay Kut, "Türklerde Yeme-İçme Geleneği ve Kaynakları." *Eskimeyen Tarlar*, der. Semahat Arsel (İstanbul: Vehbi Koç Vakfı, 1996), s. 38-71; Necdet Sakaoğlu, "Sources for our Ancient Culinary Culture," *The illuminated table, the prosperous house: food and shelter in Ottoman material culture*, der. Suraiya Faroqhi & Christoph K. Neumann (Würzburg: Ergon in Kommission,

düzenlenen büyük sünnet şenliği ziyafetlerinin bugüne kadar bilinmeyen menüsünden ve yemeklerin malzeme listelerinden yola çıkarak literatüre katkıda bulunmayı ve yemek üzerinden somutlaştırılan sosyal hiyerarşileri⁸ yorumlamayı amaçlamaktadır.

1720 yılında Sultan III. Ahmet'in dört şehzadesinin sünneti vesilesiyle İstanbul'da düzenlemiş olduğu, on beş gün süren görkemli şenlik ve bu şenlik için sarayın hamiliğinde yaptırılan resimli sûrnâme kopyaları Osmanlı tarihi ve Osmanlı sanat tarihi odaklı çalışmalarda sıklıkla yer alır.⁹ Ancak şenliğin sosyal ve maddesel boyutu bugüne kadar pek az irdelenmiştir.¹⁰ Şenlik ziyafetleri söz

2003), s. 35-50. Yayınlanmış bazı yemek risaleleri için Bkz. Muhammed bin Mahmûd-ı Şîrvânî, *15. yüzyıl Osmanlı Mutfağı* haz. Mustafa Argunşah, Müjgan Çakır (İstanbul: Gökkubbe, 2005); Süheyl Ünver, *Türkiye Gıda Hijyeni Tarihinde Fatih Devri Yemekleri* (İstanbul: Kemal Matbaası, 1952); Mehmed Kamil, *Melceü't-tabbâhın, Aşçıların Sığınağı*, haz. Cüneyt Kut (İstanbul: UNIPRO: Duran Ofset, 1997); *Türk Yemekleri: (XVIII. yüzyıla ait yazma bir yemek risâlesi)*, haz. M. Nejat Sefercioğlu (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985); *Ali Eşref Ded'e'nin Yemek Risalesi*, haz. Feyzi Halıcı (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1992).

- 8 Osmanlı saray şenliklerinin ve şenlik dahilinde yapılan ritüellerin var olan sosyal hiyerarşileri gözler önüne serme ve pekiştirme unsuru içerdiği Derin Terzioğlu'nun 1582 yılında İstanbul'da düzenlenen sünnet şenliğini ele aldığı önemli çalışmasında daha evvel irdelenmiştir. 1582 sünnet şenliğinin politik, ideolojik yönlerini ve şenliğin sosyal tarih boyutunu kapsamlı olarak ele alan bu öncü çalışma Osmanlı'da şenlik temasına getirdiği eleştirel ve yenilikçi yaklaşımla halen sürdürmekte olduğum 1720 yılında İstanbul'da düzenlenen sünnet şenliğini ele alan doktora çalışmamın esin kaynağı teşkil etmiştir. Bkz. agy. "The Imperial Circumcision Festival of 1582: An Interpretation." *Muqarnas* 12 (1995): 84-100.
- 9 1720 şenliği literatürde yaygın olarak *Sûrnâme-i Vehbi* ve Levni tarafından yapılan resimli sûrnâme temel alınarak yorumlanmıştır. Konu hakkındaki en temel kaynak için Bkz. Esin Etli, "The Story of An Eighteenth Century Ottoman Festival." *Muqarnas* (1993): 182-200; agy. *Levni and the Sûrnâme: The Story of an Eighteenth Century Ottoman Festival* (İstanbul: Koçbank, 1999).
- 10 Şenliğin sosyal ve maddesel boyutunu ele alan çalışmalar için Bkz. Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: culture and daily life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2000), s. 164-184; agy. "Ibrahim Pasa and the Marquis de Bonnac" *Essays in Honour of Ekmeleddin İhsanoğlu, Volume 1: Societies, cultures, sciences*, der. Mustafa Kaçar and Zeynep Durukal (İstanbul: IRCICA, 2006), s. 279-294; agy. "Bringing Gifts and Receiving Them: The Ottoman Sultan and his Guests at 1720 Festival," in *Europe and Turkey in the 18th Century*, der. B. Schmidt-Haberkamp (Göttingen: V & R Unipress, 2011), s. 383-402; agy. "When the Sultan Planned a Great Feast, Was Everyone in Festive Mood? Or Who Worked on the Preparation of Sultanic Festivals," *Celebration, Entertainment and Theatre in the Ottoman World*, der. Suraiya Faroqhi & Arzu Öztürkmen (London; New York: Seagull Books, 2014), s. 208-224; Hedda Reindl-Kiel, "Power and Submission: Gifting at Royal Circumcision Festivals in the Ottoman Empire (16th-18th Centuries)," *Turcica* 41 (2009): 37-88.

konusu olduğunda ise ilk akla gelen ziyafetlere katılan devlet erkânı ve misafirleri protokol sırası gözeterek her gün için ayrıntılıca kaydeden Vehbî sûrnâmesi ve bu sûrnâmenin saray için hazırlanan resimli kopyalarıdır.¹¹ Ayrıca, Hâfız Mehmed sûrnâmesi de ziyafetlere katılan kişileri ve sofrada oturma düzenlerini detaylıca kaydetmektedir.¹² Ancak sûrnâme metinlerinde ziyafet sofralarını süsleyen yemeklerden veya bu yemeklerin malzemelerinden söz edilmez. Musavvir İbrahim ve Levni'nin resimlerinde ise ziyafetler adeta değişmeyen bir kompozisyonla temsil edilmiştir. Çift sayfaya yayılan ziyafet resimlerinde o gün ziyafete icabet eden konuklardan ancak en yüksek rütbeli olanların sofraları temsil edilmiştir.¹³ Bu durum pek tabii yazılı anlatı formuna nazaran görsel anlatının daha sınırlı bir alana sahip olmasından kaynaklanır.¹⁴ Bütün konukları bir veya birkaç sayfada

-
- 11 Şenlik için sarayın hamiliğinde iki adet resimli sûrnâme kopyası yaptırılmıştır. Bugün her ikisi de Topkapı Sarayı Yazma Eserler Kütüphanesi'nde olan resimli sûrnâmelerden birinci kopya (TSMK. A. 3593) literatürde bilindiği üzere dönemin ünlü şair ve nakkaşlarından Levni tarafından resimlenmiştir. Bu kopyada 137 adet resim bulunmaktadır. İkinci kopya yakın zamanda adının İbrahim olduğu ortaya çıkan bir nakkaş tarafından yapılmıştır. Eksik birçok sayfası bulunan ve sayfa sıralaması oldukça karışık durumda olan bu kopyada 140 adet resim bulunur ancak bu eser bugüne kadar hiç incelenmemiştir. Eser üzerinde yapmış olduğum çalışma neticesinde bu kopyadan en az 15 resmin (6 adet çift sayfa, 3 adet tek sayfa) eksik olduğu ortaya çıkmıştır. İbrahim Çelebi'nin hayatı ve saraydaki kariyeri için Bkz. Sinem Erdoğan, "18. Yüzyılda Nakkaşhane Üzerine Belgeler: Sûrnâme-i Vehbî ve Musavvir İbrahim Çelebi," *Toplumsal Tarih* 265 (Ocak, 2016): 46-50. Ayrıca bu resimli yazmanın ve resimlerinin detaylı incelenmesi ve de Levni kopyası ile karşılaştırılması halen sürmekte olan doktora tezi araştırmam kapsamında ele alınmaktadır.
- 12 Seyyid Vehbî, *Sûrnâme-i Hümayun*, haz. Mertol Tulum, *Sûrnâme. Sultan Ahmed'in Düğün Kitabı* (İstanbul: Kabalcı, 2008), s. 463; Hâfız Mehmed Efendi, *1720 Şehzadelerin Sünnet Düğünü: Sur-ı Hümayun*, haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008).
- 13 Levni tarafından resimlenen kopyada (TSMK. A. 3593) 6 tane çift sayfa ziyafet temsili varken, İbrahim'in kopyasında (TSMK.A. 3594) ise 8 adet ziyafet resmi görülür. Her iki kopyada da temsil edilen bu altı ziyafet sırasıyla şu kişileri ağırlamıştır: sadrazam ve vüzerâ, kadıasker ve kadılar, sultan ve vezir camisi şeyhleri, sultan ve vezir camisi imamları, kapıkulu süvarileri sipah ve silahtar ağaları ve kethüdalrı, bostancılar ocağı, has ahır ağaları ve Enderun mensupları. Levni ve İbrahim'de ortak olarak görülen bu ziyafet temsillerine ek olarak İbrahim şenliğın üçüncü gününde müderrislere verilen ziyafeti ve sekizinci günde saray halkından kapıcılar kethüdası, çaşnigirler, ruznamçeciler, cavuşlar ve müteferrikalara verilen ziyafeti de resmetmiştir. İbrahim esasen gedikli bir müteferrika olması dolayısıyla sekizinci günde resmettiği bu ziyafete icabet etmiş olmalıdır. Bu yüzden Levni'nin resim programında olmayan bu sahneyi, İbrahim'in kopyasında görmemiz tesadüf olmamalı. İbrahim'in saraydaki kariyeri için bkz. Erdoğan, "18. Yüzyılda Nakkaşhane Üzerine Belgeler."
- 14 Yazılı temsil ve görsel temsil formları arasındaki farklılıklar ve diyaloglar sanat tarihi metodolojisi üzerine yapılan çalışmalarda sıklıkla irdelenmiştir. Bu literatürün en temel temsilcilerinin

resmetmek mümkün olmayacağından nakkaşlar kompozisyonlarında o günün misafirlerini temsilen küçük bir grubu resmetmişlerdir. Vehbi'nin metnindeki ziyafet anlatısını takip eden bu resimler şenliğin yazılı temsiline paralel bir şekilde görsel temsilde de devlet protokolünün önemini vurgulayıp bu protokolü oluşturan erkânın ve saray görevlilerinin kendi içindeki hiyerarşik düzeni gözler önüne sermektedir. Yani diğer bir deyişle bu resimler şenlik vesilesiyle verilen sultan ziyafetlerinin sembolik anlamının görsel tezahürleri olarak görülebilir, bu sebeple de ziyafetlerin materyal boyutu temsillerde pek önem arz etmemiştir. İbrahim ve Levni'nin ziyafet resimlerine biraz daha yakından bakmak gerekirse üç veya dört sofranın sığdırıldığı bu kompozisyonlarda çeşniçirler ve servisten sorumlu teberdarlar ayakta, misafirler ise otururken resmedilmiştir. Vehbi'nin metninden anladığımız üzere misafirler sofralara konumlarına uygun bir biçimde dağılmışlardır ve resimlerde sayfanın sağ üst tarafına yerleştirilmiş olan sofraya en üst kademedeki sofrayı temsil etmektedir. Diğer sofralar ise daha alt rütbeli misafirlere ayrılmıştır. Sekiz veya on kişinin oturduğu bu sofralarda ortaya konulan sahanlarda kimi zaman tavuk veya hindi gibi kümes hayvanları, bazen balık, kimi zaman ise çorba, pelte, pilav ve aşure olduğunu düşünebileceğimiz yiyecekler görülür.¹⁵ Bunun yanı sıra İbrahim'in resimlerinde sofralarda küçük çini kaseler içinde kuru veya yaş yemişlerin sunulduğu da görülür (Resim 1). Şenliğin görsel temsillerinde karşımıza çıkan bu yiyeceklerin, şenlik ziyafetlerinde sunulmuş olabileceğini

çalışmaları için bkz. W.J. Thomas Mitchell, "Word and Image," *Critical Terms for Art History*, der. Robert Nelson, Richard Shiff (Chicago, 1996), s. 47-57; Mieke Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative* (Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, Second edition, 1999); Wolfgang Kemp, "Narrative," der. Robert Nelson, Richard Shiff, *Critical Terms for Art History* (Chicago, 1996), s. 58-69; Roland Barthes, "s. 79-124. Introduction to the Structural Analysis of Narratives," *Image, Music and Text* (New York, 1977); Peter Burke, *Eye Witnessing: The Uses of Images as Historical Evidence* (London, 2001); Thomas Mitchell, *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation* (Chicago: University of Chicago Press, 1995, c1994). Bu metotların resim analizinde kullanılması için bkz. Patricia Fortini Brown, *Venice & Antiquity: The Venetian Sense of the Past* (London and New Haven: Yale University Press, 1997); agy. *Venetian Narrative Painting in the Age of Carpaccio* (Yale University Press, 1988); Mieke Bal, *Looking in: the art of viewing* (Amsterdam: G+B Arts International, c2001); agy. "Narratology." *Poetics Today* 11, n.4 (1990): 727-753; agy. "Reading 'Rembrandt': Beyond the Word/Image Opposition" (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1991); Norman Bryson, *Word and Image: French Painting of the Ancien Régime* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1983, c1981).

15 Daha sonra üzerinde durulacağı üzere musavvir İbrahim kimi günün ziyafetlerinde sofralarda balık resmetmiştir. Bu resimlerden yola çıkarak şenliğin menüsünde balık olduğu kanısına varmak mümkünse de esasen şenliğin menüsü ve yiyecek listeleri incelendiğinde bunun doğru olmadığı görülmektedir.



Resim 1. Şenliğin üçüncü gününde müderrislerin ziyafeti. *Sûrnâme-i Vehbi* TSMK. A. 3594, vr. 74a-73b

düşensek bile şüphesiz bunlar ziyafet yemeklerinin çok küçük bir bölümünü teşkil etmiş olmalı. Ayrıca bu temsiller yemekler için temin edilen malzemeleri veya yemeklerle birlikte sunulan tatlı, reçel, börek gibi çeşitleri ve de şerbet, hoşaf gibi içecekleri anlamamıza da olanak vermemektedir.

Suraiya Faroqhi'nin şenlik harcamaları için tutulan toplu muhasebe defterine dayanarak saray mutfağı (*matbah-ı 'amire*) için satın alınan birtakım yiyecek malzemelerini irdelediği çalışmaları konu açısından oldukça önem arz eder. Faroqhi şenlik mutfağı için satın alınan karabiber, safran, sakız, şeker gibi oldukça lüks kabul edilen maddeler ve yüksek miktarlarda alınan et, pirinç, meyve-sebze gibi temel gıda maddelerinden yola çıkarak şenlik ziyafetlerini süsleyen yiyecekler hakkında fikir edinmemizi sağlar.¹⁶ Ancak şenlik ziyafetlerinde farklı gruplara hangi yemeklerin sunulduğu bugüne kadar açığa çıkmamıştır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan, şenlik için Baş Muhasebe'den atanan

16 Faroqhi, *Subjects of the Sultan*, s. 165-186; agy. "Bringing Gifts and Receiving Them," s. 389-392.

defterdar İbrahim Efendi veya şenlikten sorumlu olan Sur Emini el-Hac Halil Ağa'nın katibi tarafından tutulmuş olması muhtemel olan belgeler ve defterler şenlik ziyafetlerinin menüsünü ve ziyafetlerin günlere ayrılmış malzeme listesini açığa çıkarmaktadır.¹⁷ Bu belgeler sayesinde hem şenlikte neler yenildiği hem de yemek üzerinden telaffuz edilen hiyerarşik düzeni detaylıca anlamak mümkündür.¹⁸

Söz konusu olan ilk belge bizlere şenliğin menüsünü sunar. Belgede menü, ziyafete katılan kişilerin sosyal statülerine uygun olarak beş farklı kategoride ele alınmıştır (Tablo 1). Buna göre ilk ve en üst kategoriyi sultan, vezir-i azam, vezirler ve beylerbeyleri (*şehriyârî ve sadr-i 'alî ve vüzerâ-ı 'izâm hazerâtı ve mîr-i mîrân*) teşkil eder ve onların menüsünde şenlik boyunca çorba, et yemekleri, sebze yemekleri, börek ve tatlı çeşitlerinden oluşan on dokuz farklı yemek sıralanmıştır. İkinci kategori saray davetlilerine (*med'uvvîn der otağ-ı hümâyûn*) ayrılmıştır ve onların menüsü bir önceki menünün neredeyse aynısı olup, ancak bu menüde on altı farklı çeşit yemek vardır. Bu kategoriyi ziyafete farklı günlerde davet edilen müderrisler, vaiz ve şeyhler, yeniçeri ağaları ve sipahiler, saray ağaları, hocagân ve sarayda görevli çeşitli hizmet erbabı oluşturur. Üçüncü kategoriyi sarayın Birûn halkı oluşturur (*müstahikk ve hükemâ der otağ-ı birûn*), onlara şenlik boyunca dokuz farklı çeşit yemekten seçki sunulmuştur.¹⁹ Dördüncü grubu

17 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Bâb-ı Defteri, Sur-ı Hümayun tasnifi (bundan sonra BOA. D.BŞM. SRH. olarak anılacaktır). İlk sayı dosya numarasını diğer sayı ise ilgili belgenin gömlek numarasını ifade edecektir. Menü için bkz. BOA. D.BŞM. SRH 8/114. Söz konusu olan belge tarihsizdir ancak belgenin arka sayfasında şenlik mutfağı için lazım olan mühimmat ve ödünç alınan kap, kazağın ve bakır evanilerin listesi vardır ve bu listedeki bilgiler 1720 şenliği için tutulan toplu muhasebe defterindeki bilgilerle örtüşür. Ayrıca belgedeki el yazısı, belgenin bulunduğu tasnifteki tarihli olan ve 1720 şenliği masrafları veya hazırlıkları için tutulan diğer birçok belgelerdekilerle de örtüşmektedir. Günlük malzemelerin kaydedildiği defter için bkz. BOA. D.BŞM. SRH. 7/75, defter toplam 12 varaktan oluşuyor. Defterin en başında bir karışıklık sonucu beşinci güne ait bir listeyi görüyoruz. Ancak 1b'den başlayarak sıralama doğrudur, liste şenliğin bir gün evvelinden başlayıp en son ziyafetin verildiği güne kadar (14 *Zilka'de* -29 *Zilka'de* 1132 arası) devam etmektedir.

18 1720 şenliğinin sosyal tarih, kültür tarihi ve sanat tarihi yönünden detaylı incelenmesi halen sürmekte olan doktora çalışmamın konusunu oluşturmaktadır

19 Bu iki grup ele alınırken mekânsal bir vurgu yapılmış olması da dikkate değerdir. Sûrnâmelerden anladığımız üzere otağ-ı hümayun yani sultanın davetlilerinin ziyafetleri üç direkli büyük misafir çerçesinde olmaktadır. Birûn halkı ise şenlik alanında, hizmet gruplarına göre ayrılmış, farklı çadırlarda kalmaktaydı. Sûrnâmeler sadece vezir, beylerbeyi gibi en üst rütbeli devlet erkanı ve de saray davetlilerini teşkil eden kişilerin isim ve oturma düzenlerini içeriyor.

ise şenlikte görev alan daha alt kademedeki saka, fişekçi, tulumcu, sazende gibi görevliler oluşturur (*karakollukçu ve fişekçiyân ve sazendegân ve tulumcuyân ve meş'aleciyân ve sakayân ve sa'ire*). Onların sofralarında beş farklı çeşit yemek görülür. Son grupta ise şenlikte yağma²⁰ usulünde yemek verilen yeniçeri, topçu, cebeci ocağı mensupları ve şenliğin on dördüncü gününde sultanın ziyafetine katılan halk vardır (*ziyâfet-i 'am ve yeniçeriyân-ı dergâh-ı 'alî ve cebeciyan ve tobucuyân ve fukarâperverde ve sa'ire*). Bu gruptaki kişilere pilav, zerde ve söğüşten (haşlanmış koyun eti) oluşan çok daha basit bir menünün oluşturduğu sadece üç çeşit yemek verilmiştir.

Tablo 1. Ziyafetlerin Menüsü²¹ (BOA. D.BŞM. SRH. 8/114)

1. grup	2. grup	3. grup	4. grup	5. grup
Şorba-ı perhiz ²²	Şorba-ı perhiz	Et kebabı	Yahni	Pilav
Kuzu kebabı	Kuzu kebabı	Yahni ²³	Kabak kalyesi	Zerde

20 Yağma geleneği, eski Türkler'de potlaç, Kaşgarlı Mahmud döneminde *kençliyu*, İranlılar'da han-ı yağma olarak bilinen ritüeldir. Dede Korkut hikayelerinde de ev yağmalanması teması görülmektedir. Osmanlı dönemine geldiğinde bayram, şenlik, ulufe dağıtımı, elçi kabulü gibi günlerde yeniçerilere ve bazen de halka çanak yağması verildiğini belirtmektedir. Örneğin, 1530, 1539, 1582 şenliklerinde yağmaya sıradan insanlar da katılırken 1720 şenliğinde sadece yeniçerilere yapma usulünde yemek verilmiştir. Gökyay, "Bir Saltanat Düğünü," s. 44; Abdülkadir İnan, "Han-ı Yağma Deyiminin Kökeni," *Makaleler ve İncelemeler* (1987), s. 645-648; Mehmet Arslan, "Osmanlı saray Düğünlerinde Yağma Geleneği" *Milli Folklor Dergisi*, s. 10 (Yaz, 1991): 54-57; Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, c. I. (İstanbul, 1974), s. 63, 64. Ayrıca bkz. Zeynep Nevin Yelçe, "Evaluating Three Imperial Festival: 1524, 1530 and 1539," der. Suraiya Faroqhi & Arzu Öztürkmen, *Celebration, Entertainment and Theater in the Ottoman World* (Calcutta, Seagull Publications, 2014), s. 97.

21 Belgede yemekler burada takip edilen sıralamaya uygun olarak kaydedilmişler, ayrıca her birinin altında sayıyla kaçınıcı yemek oldukları da belirtilmiş. Bu sıra pek tabii yemeklerin sofraya geliş sırasını da ifade ediyor olabilir.

22 Hedda Reindl-Kiel incelediği 1648-1664 yılına ait sarayda verilen ziyafetlerin menülerinin kaydedildiği defterdeki şerhlerde tavuk çorbası (*şorba-ı makiyan*) tanımı için kimi zaman perhiz çorbası ifadesi kullanıldığını söylüyor. Reindl-Kiel, "Chickens of Paradise," s. 85. Bu listedeki perhiz çorbası da tavuk çorbası olmalı.

23 Eti haşlayarak yapılan sulu yemek, kuzu, kaz, ördek, tavşan, incik, ciğer gibi etlerin yahnileri yapılırdı.

1720 ŞENLİĞİ'NDE YEMEK ÜZERİNDEN SOSYAL HİYERARŞİLER

Piliç kebabı	Kıyma-1 ördek	Dolma	Şorba	Sögüş ²⁴
Bamya	Bamya	Kabak kalyesi	Pilav	
Gügercin kapaması ²⁵	Kebab-1 piliç	Şorba	Zerde	
Kabak kalyesi ²⁶	Kabak kalyesi	Tatlu dibs (?)		
Piliç kapaması	Kuzu şorbası	Pilav		
Mısır tavuğu	Tencere böreği	Zerde		
Kuzu şorbası	Tatlu dibs(?) ²⁷	Palude		
Tencere böreği	Tebşi böreği			
Şükûfe-i enar ²⁸	Baklava			

24 *Divan-i Lügat-it Türk'te* söğüş kelimesi kebablık oğlak veya kuzu olarak geçiyor. Kelime 15. yy'dan sonra ise yaygın olarak kemiklerinden ayrıluncaya kadar haşlanmış et manasında kullanılmıştır. 1539 yılında düzenlenen sünnet şenliği ziyafetlerinde de koyun söğüşü sunulmuştur. Bilgi için Bkz. Priscila Mary Işın, *Osmanlı Mutfak Sözlüğü*, s. 338; Kut, "Şehzâde Cihangir ve Bayezid'in Sünnet Düğünlerindeki Yemekler Üzerine," s. 237.

25 Kapama tanımı tencerenin ağzının hamurlanarak veya sıkıca kapanarak pişirilen etli sebze yemekleri için kullanılıyor.

26 Kalye yağda kavrulmuş, ufak doğranmış koyun veya tavuk etinin çeşitli sebzelerle ve meyvelerle pişirildiği yemeğe verilen isimdir. Kabak, patlıcan, lahana, şalgam, bakla, elma, ıspanak gibi sebze ve meyvelerle yapılan kalyeler 15. yüzyıldan beri bilinmektedir. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat: Eski ve Yeni Harflerle* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1982), s. 484; Işın, *Osmanlı Mutfak Sözlüğü*, s.180. Örneğin 1469 yılı Edirne sarayı mutfak muhasebe kayıtlarında kalye için tavuk (*makiyan*) satın alındığı kaydedilmiştir. Barkan, "Osmanlı Saraylarına ait Muhasebe Defterleri," s. 21.

27 Bu yemek listede iki yerde geçiyor, her ikisinde de ikinci kelimenin harfleri üst üste yazılmış bu sebeple kelime ancak *dibs* olarak okunabiliyor. *Dibs*, pekmez demektir. Osmanlı mutfaklarında pilavları, palude, kesme gibi tatlıları tatlandırmak için pekmez kullanıldığı biliniyor. Belki *tatlu dibs* denilen ve ayrı bir çeşit olarak sayılan bu çeşit, pilavı veya paludeyi tatlandırmak için kullanılmış olabilir.

28 Ömer Lütfi Barkan'ın incelediği mutfak muhasebe defterlerinde farklı yıllarda saray için *şükûfe-i beneşe*, *şeftali*, *zerrinkadeh*, *babunec*, *Karabaş* alındığı görülüyor. Bkz. Barkan, "Osmanlı Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri," s. 113, 121, 135, 151, 158. Çiçeklerin şerbet, reçel ve macun yapılırken kullanıldığı ayrıca salatalara da konulduğu bilinmektedir. Seyyid Hasan'ın *Sohpetnâme* isimli eserinde de örneğin hurma çiçeği şerbeti görülür. Bunun dışında, 1539 sünnet şenliği

Tepsi böreği	'Asudiyye			
Baklava	Ekşi aşı ²⁹			
'Asudiyye ³⁰	Beyaz palude			
'Acem paludesi ³¹	'Aşura			
Beyaz palude	Pilav			
'Aşura				
Pilav				
Kuzu yahnisi				

öncesinde yapılan kına gecesinde yemekten sonra sunulan 53 çeşit tatlı arasında nar çiçeği ezmesi (*çavariş-i gülnar*) de vardır. Tezcan. *Bir Ziyafet Defteri*, s. 7; Yerasimos, *Sultan Sofraları*, s. 37. Bu menüde ayrı bir çeşit olarak zikredilen *şükûfe-i enar* tanımına incelemiş olduğum basılmış risalelerde ve konuyla ilgili literatürde rastlayamadım. Ancak aynı yemek, 1720 şenliğinden sadece iki sene sonra 16 Rebî'-ül-âhir 1134 yılında (3 Şubat 1722) 'Acem elçisi onuruna verilen ziyafetin menüsünde de karşıma çıktı. Ben bu yemek çeşidinin şerbet veya bir reçel türü olabileceği varsayımı üzerinde duruyorum. Adı geçen elçi ziyafetin menüsü için BOA. D. BŞM. MTE.d 1096, s. 36-37.

- 29 Ekşi aşı Fatih döneminden itibaren özellikle imaretlerde yapılan, daha sonraki dönemlerde saray ziyafetlerinde de (örneğin 1539 yılındaki sünnet düğünü) görülen bir yemek. 1539 şenliğinin defterindeki tarife göre bu yemek 16. Yüzyıl'da pirinç, siyah-kızıl üzüm kurusu, kayısı, kara erik, zerdali ve bademle pişiriliyordu; yemeğin adında geçen ekşilik ise yemeğe konulan erik suyu veya siyah üzüm suyundan geliyor. Ünver, *Türkiye Gıda Hijyeni Tarihinde Fatih Devri Yemekleri*, s. 8; Kut, "Şehzâde Cihangir ve Bayezid'in Sünnet Düğünlerindeki Yemekler Üzerine," s. 234.
- 30 Yaygın olarak *'aside* veya *asude* adıyla bilinen helva türü olmalı. Aynı helva, *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*' nde *'asudiyye* adıyla zikredilir. On sekizinci yüzyılın ilk yarısına ait olan *Ağdiye Risalesi*'ndeki tarife göre *asude* helvası nişasta, bal, su ve sade yağ ile yapılıyordu. Bkz. Sefercioğlu, *Türk Yemekleri*, s. 24; Mehmed Kamil, *Melceü't Tabbahin*, s. 54. Evlîya Çelebi'deki referans için Marianna Yerasimos, *Evlîya Çelebi Seyahatnamesinde Yemek Kültürü: Yorumlar ve Sistematik Dizin* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), s. 539.
- 31 *Palude* bugün pelte adıyla bildiğimiz kökeni 13. yüzyıl Arap mutfağına dayanan nişastalı bir tatlıdır. *Palude*, şeker daha pahalı olduğu için yaygın olarak bal ile yapılır, bazen üstüne gül suyu, misk, safran ilave edilerek de sunulurdu. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren yayınlanan yemek kitaplarında meyve sularından yapılan *paludeler* de zikredilir. Bkz. Mehmed Kamil, *Melceü't Tabbahin*, s. 60. Burada 'Acem *paludesi* olarak geçen *palude* çeşidine ikincil literatürde ve yayınlanan risalelerde rastlayamadım. Ancak aynı *palude* çeşidinin yakın bir tarihte 1717 (1129) ve 1722 (1134) yıllarında sırasıyla Hindistan ve Acem elçilerine verilen ziyafetlerin menüsünde

Bu detaylı menü incelendiğinde, ziyafet sofralarında et yemeklerinin yanı sıra çeşitli sebze yemeklerinin de yer almakta olduğu görülüyor. Özellikle bamya ve kabak kalyesi bu açıdan dikkat çekmektedir. Kabak kalyesi, yeniçeri yağması ve halka verilen ziyafet haricinde istisnasız her grup için not edilmiş; yani kalye 1720 ziyafetlerinde her kademedeki sofrayı süsleyen bir yemek olarak karşımıza çıkıyor. Günlük malzeme listelerinde de istisnasız her gün yüksek miktarda kabak görülüyor, bu durumda kabak kalyesinin muhtemelen her gün için pişirildiğini düşünmek mümkün. Yemek isimlerinde adı geçmese de patlıcanın da ziyafet sofralarında önemli bir yer tuttuğu aşikar; zira her günün ziyafet malzemelerinde yüksek miktarda patlıcan temin edildiği not edilmiş.³² Bu durumda etli yahnilerde patlıcan kullanılmış olabileceğini düşünebiliriz. Daha sonra ayrıntılı olarak bahsedileceği üzere sofralarda bulunan et ve kümes hayvanları³³ söz konusu olduğunda ise sosyal statü azaldıkça sofralardaki et çeşitliliğinin ve miktarının azaldığı görülüyor. Yemek çeşitlerine gelirse, çorba yağma usulünde yemek sunulan son grup hariç her kademedeki sofrada bulunan ortak bir yemek olarak karşımıza çıkıyor. Ancak menülerinde tavuk çorbası ve kuzu çorbası bulunan sultan, vüzerâ ve davetli sofraları dışındaki sofralara sunulan diğer çorbaların içeriğini maalesef anlayamıyoruz. Tatlıya geldiğimizde ise ziyafet sofralarındaki tatlı çeşitlerinin de hiyerarşik olarak azaldığı görülüyor. Örneğin malzeme listelerinden bal ve bademle yapıldığını öğrendiğimiz baklava³⁴ ve nişastalı tatlılar olan *palude* (pelte) ile *asudiye* (helvası) ve

de olduğunu gördüm. Bkz. BOA, D.BŞM. MTE. D. 1096, s. 2-3, 36-37. Kendisi İranlı olan Salimeh Amanjani bana bugün İran'da Şiraz *paludesi* adıyla anılan meşhur bir *palude* çeşidi olduğundan bahsetti, bu *palude* içerik olarak Osmanlı döneminde görülen tariflerle aynı; nişasta ve bal veya şekerle yapılıyor. Ama özelliğini erişte gibi çok ince, kısa şeritler halinde kesilip, bir kapta servis edilmesinden alıyor. Bir olasılık olarak menüde 'Acem *paludesi* olarak ifade edilen *palude* çeşidinin Şiraz *paludesi*yle aynı olabileceği düşünülebilir

32 BOA. D.BŞM. SRH. 7175.

33 Satın alınan kümes hayvanları tavuk (*makiyan*), hindi (*makiyan-ı mısri*), piliç, ördek ve güvercindir (*kebuter*). Şenliğin muhasebe defterlerine göre toplamda 17.187 baş kümes hayvanı satın alınmıştır, bunun 9100 adeti tavuk, 1450 adeti hindi, 3000 adeti piliç, 1262 adeti ördek, 2375 adeti güvercinden oluşmaktadır. 7900 tavuk, 1450 hindi ve 3000 piliç Tekirdağ, Şarköy, İncecik, Göynük, Gölpazarı, Yenice ve Taraklı'dan temin edilirken, arşiv belgelerinin gösterdiği üzere 1200 tavuk, 1262 ördek ve 2375 güvercin İstanbul'dan satın alınmıştır. İstanbul dışındaki kazalardan satın alınan tavuk, hindi, ve piliç miktarı Hâfız Mehmed Efendi'nin sünâmesinde ve *Raşid Tarihî*'nde de not edilmiştir. Ancak onlar İstanbul'dan temin edilen miktarı kaydetmemişlerdir. BOA. MAD. 4729, s. 96; MAD. 1284, s. 26, 27. Ayrıca bkz. Hâfız Mehmed, *1720 Şebzadelerin Sünnet Dügünü*, vr. 17b; Raşid, *Tarih-i Raşid*, c. II, s. 1188.

34 23 *Zilka*'de tarihinden başlayarak ziyafetlerin son günü olan 29 *Zilka*'de tarihine kadar olan listelerde baklava ve börek için kullanılacak malzemeler ayrıca kaydedilmiştir ve kullanılan

son olarak aşure sadece ilk iki grubun sofrasını süsleyen lezzetler. Daha alt kademedekilerin sofralarında ise tatlı olarak sadece zerde görülüyor. Yağma usulünde verilen menü ise daha önce de değinildiği üzere oldukça basit. Malzeme listelerinden yağmadaki yemeklerin hazırlanması için sade yağ, pirinç, nohut, bal, biber, koyun eti ve safran kullanıldığını öğreniyoruz.³⁵ Bu halde pilavın nohutlu olduğu ve etin biberle baharatlandırıldığı sonucunu çıkarabiliriz. Safranın en azından büyük bir kısmı ise zerde için kullanılmış olmalı. Buna ek olarak sûrnâmeler şenliğin yedinci günündeki yeniçeri yağmasında yeniçerilere içinde canlı güvercinlerin gizlendiği kuzu büryan sunulduğunu yazmaktadır.³⁶ Saray için hazırlanan resimli *Sûrnâme-i Vehbî* kopyalarından musavvir İbrahim Çelebi kopyasında yedinci güne ait bir resimde yağmaya sunulan bu kuzu büryanlar temsil edilmiştir (Resim 2). Günlük malzemelerin kaydedildiği defterden bu yeniçeri yağmasındaki büryanlar için toplam 500 koyun ve kuzu kullanıldığı öğreniyoruz.³⁷

Menüyle alakalı olarak akla gelen önemli bir soru, belgede zikredilen yemek çeşidinin ziyafette sunulan yemek sayısı ile aynı olup olmadığıdır. Bir diğer deyişle örneğin sultanın ve vüzeranın ziyafet sofrasında her gün on dokuz farklı çeşit yemek mi vardı?³⁸ Şenlikte sultan dahil olmak üzere ziyafete müdahil olan devlet erkânı ve şenlik görevlilerine sunulacak olan sahan adetlerinin kayıtlı olduğu belgeler incelendiğinde bu pek mümkün görünmüyor. Zira bu belgelere göre en üst kademedeki sultanın ve vezir-i azamın sofrasında on altı sahan yer almıştı, bu sayı rütbe sıralamasına göre on, sekiz, yedi, beş, üç diye gerilemektedir.³⁹ Bu

miktarlar standart olarak her gün için aynıdır. BOA. D. BŞM. SRH. 7175: “Bera’: baklava ve börek: Revgan-ı sade 120 vukiyye, dakik 160 vukiyye, asel 160 vukiyye, badam 5 vukiyye, nişasta 40 vukiyye.”

35 BOA. D. BŞM. SRH. 7175.

36 Vehbî, *Sûrnâme-i Vehbî*; Hâfız Mehmed, 1720 *Şehzadelerin Sünnet Düğünü*.

37 BOA. D. BŞM. SRH. 7175, v. 3b: “Bera’: ta’am-ı pilav zerde-i yağma-i yeniçeriyân-ı dergah-ı ali 21 Zilka’de 1132. Erz 500 keyl, asel 2000 vukiyye, revgan-ı sade 1600 vukiyye, zağferan 14 vukiyye, büber 20 vukiyye, nohud 30 vukiyye, büryan için koyun ve kuzu 500.”

38 Karşılaştırmak açısından örneğin 1539 yılında Sultan Süleyman’ın oğulları şehzade Cihangir ve Bayezid’in sünnet şenliğinde sultana ve üst düzey misafirlere kırk çeşit yemek sunulmuştur. Hedda Reindl-Kiel’in çalışmasında ele aldığı on yedinci yüzyılın ikinci yarısında saraydaki bayram ziyafetlerinden birinde altmış sekiz çeşit yemek sunulmuştur. Ancak normal bir divan gününde vezirler altı, ehl-i divana sadece iki çeşit yemek sunuluyordu. Aynı dönemde yaşayan Seyyid Hasan’ın katıldığı ziyafetlerin menüleri ise altı çeşitten yirmi dört çeşide kadar değişkenlik gösterir.

39 BOA. D. BŞM. SRH. 5/47: “Sur-ı hümayun ziyafet verilecek sofraların tertibidir.” Ayrıca daha genel nitelikli olan bir diğer belgede sultanın sofrası da sayılmıştır. BOA, D. BŞM. SRH 8/25:



Resim 2. Şenliğin yedinci gününde yeniçeri yağması ve oyunları. *Süvrnâme-i Vehbi*, TSMK. A. 3594 vr. 150a

“*Sur-ı hümayunda verilecek sofraların tertibidir.*” Ayrıca şenlik sonrasında Sur Eminliği tarafından tutulmuş olan toplu muhasebe defterinde BOA, MAD. 1284 s. 40, 41’de her rütbeli kişi için kurulan sofraya adedi ve sahan sayıları topluca kaydedilmiştir. Bu defterdeki yegane farklılık en üst rütbeli sultan, vezir-i azam ve vüzeraya sofraları için 20 adet sahan kaydedilmiş olmasıdır. Üstteki belgelerde 16 olarak not edilen sahan sayısına kuru-yaş meyve, şekerleme, reçel gibi yiyecek çeşitleri eklenerek 20’ye tamamlandığı düşünülebilir. Bunun dışında 1675 (1086) yılında düzenlenen şenlikteki sofraların ve sahanların adetleri BOA, MAD. 3340. vr. 4a’da mevcuttur. Bu şenlikteki sofraya ve sahan sayılarının 1720 şenliğinden farklı olduğu görülmektedir. Bu defterin incelenmesi Merve Çakır tarafından yapılmıştır. Merve Çakır, “Edirne’de Saltanat Düğünü: Şehzadelerin Sünnet Merasimi ve Hadice Sultanın İzdivaç Töreni,” *Uluslararası Edirne’nin Fethinin 650. Yılı Sempozyumu (4-6 Mayıs 2011)* (Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Edirne 2011), s. 111-129.

durumda, örneğin elimizdeki menüde sultan ve vüzerâ ziyafeti için sayılan on dokuz farklı çeşit yemekten toplamda on altı çeşidi bulacak şekilde her gün belli bir kısmının pişirildiğini ve sunulduğunu düşünebiliriz. Ziyafetler için günlük olarak lazım olan malzemelerin kaydedildiği defter de bu kanıyı güçlendiriyor.⁴⁰ Defterde sultan, vüzerâ gibi en üst düzeydeki kişilere sunulacak olan ziyafetler için alınan malzemeler neredeyse her gün aynı olmakla birlikte küçük farklar da içeriyor. Örneğin güvercin (*kebuter*) her gün için temin edilmemiş, bu durumda menüde gördüğümüz güvercin kapaması ancak listede güvercinin görüldüğü günlerde servis edilmiş olmalı.⁴¹ Buna rağmen yine de her durumda sahan adeti yemek çeşidini göstermiyor olabilir. Örneğin sahan ve sofrâ adetlerinin kaydedildiği belgelerde saka, fişekçi gibi alt kademedeki şenlik görevlileri için her on kişinin dört sahan paylaşacağı gibi şerhler düşülmüş.⁴² On kişinin paylaştığı dört sahandaki tek çeşit veya iki çeşit yemek olması muhtemel görünüyor. Yani bu kişilerin menüsü hem az çeşitten oluşuyordu hem de kişi başına daha az miktarda yemek düşüyordu.⁴³

1720 Şenliği'ne Davetli olan Elçilerin Ziyafet Yemekleri

Elimizdeki menü bize üst düzey davetli ve devlet erkânı, saray personeli, şenlik alanı görevlileri, yeniçeri ve halkın ne yediğini anlatıyor. Ancak surnâmelerden öğrendiğimiz kadarıyla şenliğe yabancı elçiler de davet edilmişti. On birinci günden başlayarak sırasıyla Fransa, Rusya, İngiliz, Hollanda (Felemenk), Venedik, Avusturya (Nemçe) ve Dobra-Venedik elçileri şenlik alanında yerlerini almış ve kendilerine ayrılan Kethüda Bey'in otağı yakınındaki çadırda "alışkın oldukları öğle vaktinde" sultanın ziyafetine katılmışlardı.⁴⁴ Acaba elçilerin sofrasında hangi yemekler vardı? Menüde elçilerden bahsedilmese de günlük malzemelerin kaydedildiği defter bize bu konuda fikir veriyor. Defterde elçi yemeklerinin malzemeleri diğer bütün gruplardan ayrı bir grup olarak kaydedilmiş. Bunun yanı

40 BOA. D. BŞM. SRH. 7/75.

41 23, 25, 26, 28, 29 *Zilka'de* 1132 tarihlerinde listede güvercin görülüyor. Yani bu beş gün hariçinde diğer on günün menüsünde güvercin kapaması olmalı.

42 BOA. D. BŞM. SRH. 5/47.

43 Hedda Reindl-Kiel 1648-1664 yılları arasında gerçekleşen bayram, elçi ziyafeti ve divan sonrasında verilen ziyafet dahil elli bir farklı menüyü içeren detaylı çalışmasında benzer bir gözlemde bulunuyor. Reindl-Kiel, "Chickens of Paradise."

44 Vehbi, *Surnâme-i Vehbi*, s. 653; Raşid, *Tarih-i Raşid*, c. II, s. 1204, 1205.

sıra elçi ziyafetlerinin olduğu dört gün için ortak bir yiyecek listesi oluşturulmuş yani kuvvetle muhtemel olarak dört farklı güne yayılan elçi ziyafetlerinde aynı menü sunulmuş olmalı.⁴⁵ Bu listenin en başında diğer yiyecek listelerinde görmediğimiz balık dikkat çekiyor. Maalesef hangi balık olduğunu anlayamıyoruz zira standart bir dille sadece balık çeşitleri (*mâhî-i mütenevvî'a*) olarak kaydedilmiş. Çeşitli balıklardan toplamda 50 *vukiyye* (64.1 kg.)⁴⁶ elçi ziyafetleri için kullanılmış. İşin ilginç, bu miktar muhasebe defterinde balık çeşitleri için not edilen toplam miktarla aynıdır.⁴⁷ Yani, iki kaynak birlikte değerlendirildiğinde bu balık çeşitlerinin tamamının sadece elçi ziyafetindeki yemekleri hazırlamak için kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Toplu muhasebe defterinde ayrıca 2.5 kg. kadar, oldukça az miktarda, levrek balığının (*mâhî-i levrek*) satın alındığı da kaydedilmiş. Ancak levreğin günlük ziyafet malzemeleri arasında görülmemesi ve de miktarın oldukça az olması sebebiyle bu balığın belki de sultanın şahsı veya haremi için temin edilmiş olabileceğini düşünebiliriz. Bu bilgiler ışığında elimizdeki belgeler bize balığın şenlikte elçi ziyafetleri⁴⁸ dışında verilen ziyafetlerde servis edilmemiş

45 BOA. D.BŞM. SRH. 7/75, vr. 7a: “*tabh-ı ta'am-ı elçiyân yevm 25 Zilka'de sene (1)132 ve 29 Zilka'de (1)132.*”

46 Ağırlık birimleri günümüz ağırlık değerlerine çevrilirken Prof. Halil İnalıcık'ın “Introduction to Ottoman Metrology” makalesinde hesapladığı standart değerler baz alınmıştır. 1 okka=400 dirhem, 1 dirhem=3.207363 gr., 1 okka=1.282945 kg., 1 kile (keyl)=20 okka=25.659 kg. Halil İnalıcık, “Introduction to Ottoman Metrology,” *Turcica* 15 (1983), s. 340.

47 BOA. MAD. 1284, s. 7.

48 Balığın, 15. yüzyılın ikinci yarısında Fatih Sultan Mehmed dönemi haricinde, 18. yüzyıl sonlarına değin Osmanlı sarayında pek fazla tüketilmediği literatürde kabul gören bir görüştür. Ancak Hedda Reindl-Kiel'in ele aldığı 17. yüzyılın ikinci yarısında Erdel elçisine verilen ziyafetlerde, Dariusz Kolodziejczyk'in incelediği 1677 yılına ait Polonya Elçisi'ne verilen ziyafette ve tarafımdan incelenen 3 Şubat 1722 (16 Rebi-ül-âhir 1134) yılında Acem elçisi onuruna verilen ziyafetin menüsünde balık dolması ve balık çorbası gibi yemekler göze çarpmaktadır. Bunlara ek olarak, incelediğim 5 Ocak 1718 (2 Safer 1130) Erdel elçisi, 20 Haziran 1719 (2 Şaban 1131) Moskov elçisi için verilen ziyafetler için tedarik edilen malzemeler arasında da yine balık çeşitleri ve levrek balığı görülüyor. Buradan bir genellemeye varmak mümkün değilse de en azından on yedinci yüzyıl sonundan on sekizinci yüzyıl ortalarına kadar olan dönemde elçi ziyafetlerinde balığın önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkün. Bkz. Reindl-Kiel, “Chicken's of Paradise.”; Dariusz Kolodziejczyk, “Polish Embassies in Istanbul or How to Sponge on Your Host without Losing Your Self-esteem,” *The illuminated table, the prosperous house: food and shelter in Ottoman material culture*, der. Suraiya Faroqhi & Christoph K. Neumann (Würzburg: Ergon in Kommission, 2003), s. 56. Burada bahsedilen diğer elçi ziyafetleri ile alakalı bilgiler BOA, Bab-ı Kalemi, Matbah-ı Amire Eminliği (D. BŞM. MTE.) tasnifindeki, 1129-1134 yılları arasında elçi ziyafetleri ve divan günleri için tedarik edilen malzemeleri içeren kırk sayfalık bir defterde bulunuyor.



Resim 3. Şenliğin ikinci günü. Kadıasker ve Yüksek Rütbeli Kadınlara Verilen Ziyafet. *Sûrnâme-i Vehbi*, TSMK. A. 3594 vr. 66a



Resim 4. Şenliğin beşinci günü selatin ve vezir camisi imam ve hatiplerine verilen ziyafet. *Sûrnâme-i Vehbi*, TSMK. A. 3594 vr. 114a

olduğunu göstermektedir, zaten ziyafet menüsünde de balık kebabı veya balık çorbası görülüyor. Bu durumda 1720 şenliğindeki ziyafet sofralarında kimi günlerde balık servis edildiğini resmeden musavvir İbrahim Çelebi bizi bu konuda yanıltmış oluyor (Resim 3, Resim 4). Esasen bu durum bizlere bu resimlerin objektif bir gerçekliği yansıtan bire bir tasvirler olmaktan ziyade çok boyutlu bir sosyal yaratım süreciyle oluşan öznel temsiller olduğunu bir kez daha gösteriyor.⁴⁹

Defterde iki elçi ziyafetinin (1717, Hindistan elçisi; 1722, Acem elçisi) menüsü de bulunuyor. Bkz. BOA. D. BŞM. MTE. D. 1096, s. 2, 7, 15, 36-37.

49 Revizyonist sanat tarihi literatürü sanat eserlerini incelerken doğanın veya objektif gerçekliğin kopyalanması anlamına gelen “tasvir etme” kavramından uzaklaşmaktadır. Hem üretim hem yorumlama süreçlerinin tek yönlü ve objektif olduğu kanısına sahip bu kavramsal ve metodolojik çerçeve yerine sanat eserlerinin sosyal olarak yeniden oluşturulması anlamına gelen “temsil etme” kavramını kullanmaktadır. Konu için bkz. David Summers, “Representation,” *Critical Terms for Art History*, hazırlayanlar, Robert Nelson & Richard Shiff (Chicago: University of Chicago Press, 1996), s. 3-16; Norman Bryson, *Vision and Painting: The Logic of the Gaze* (1983), s.

Balığın dışında elçilerin yemeklerinde kayısı, hurma, sirke, safran (*zağferan*), biber, şeker, sade yağ, limon, yumurta ve soğan kullanılmış. Ancak bu liste tamam olmaktan oldukça uzak gibi görünüyor çünkü çok az malzeme kaydedilmiş. Ayrıca, bu malzemelerin yazıldığı sayfada defterin diğer hiç bir yerinde görülme- yen bir boşluk bırakılmış; bu da listenin daha sonra tamamlanmak üzere yarım bırakılmış olabileceği izlenimini yaratıyor. Bu sebeple, maalesef şu an için elçi- lerin ziyafet sofralarını süsleyen yemeklerin türlerini tam olarak anlayamıyoruz.

1720 Şenliği Ziyafet Sofralarında Turşu, Ekmek, Hoşaf ve Meyve

Elimizdeki menüde ziyafet sofralarını süsleyen yemek çeşitleri arasında tur- şu, ekmek, hoşaf (hoşâb) ve meyve sayılmamış. Ancak başka belgeler bizlere bu konuda ışık tutuyor. Turşuyla başlamak gerekirse, konu hakkındaki en temel kay- nağımız olan günlere bölünmüş yiyecek malzemelerini içeren defterin son sayfa- sında şenlik ziyafetlerinde sultan, sadrazam, vüzerâ ve ümera sofralarına verilecek olan beş çeşit turşunun (kebere,⁵⁰ fels⁵¹ kebere, kabak, patlıcan, na'na) kavanoz ve *vukiyye* bazında miktarları belirtilmiş.⁵² Buradan anlıyoruz ki 1720 şenliği ziya- fetlerinde turşu ancak üst düzeydeki ziyafet sofralarında yer alıyordu. 25 *Zilka'de* 1132 (28 Eylül 1720) tarihli başka bir belgede ise listelenen turşuların turşucubaşı tarafından sur-u hümayun ziyafeti için sur eminine teslim edilmesi istenmiş.⁵³ Burada farklı olarak gül turşusunu⁵⁴ da görüyoruz. Ancak toplu muhasebe def- terinde gül turşusu diğerlerine nazaran çok az miktarda görülüyor. Belki de bu

1-43; Mieke Bal & Norman Bryson, "Semiotics and Art History: A Discussion of Context and Senders," *Art Bulletin*, 73 (1991), s. 174-208; Louis Marin, "Mimesis and Description." *On Rep- resentation*, çev. Catherine Porter (Stanford, California: Stanford University Press, 2001), s. 252-268; Thomas W.J. Mitchell, *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation* (Chicago: University of Chicago Press, 1995, c1994). 1720 şenliğinin resimli surnâmelerinin kodikolojik ve temsil üzerinden analizi doktora tezi çalışmam dahilinde ele alınmaktadır.

50 Kebere, bugün kapari denilen bitkidir. Bugün Türk mutfağında yaygın bir kullanımı olmasa da bu bitki Anadolu'da doğal olarak yetişir. Bitkinin tomurcuklarından yapılan turşuya Osmanlı zamanında kebere veya gebere turşusu denilirdi. Arif Bilgin, incelediği belgelerle kebere turşu- sunun Osmancıktan sağlandığını belirtir. Bilgin, *Osmanlı Saray Mutfağı*, s. 62.

51 Fels kelimesi için Turkish-English Lexicon balık pulu anlamını veriyor, bu durumda fels kebere tanımı kapari bitkisinin bir türü için kullanılmış olabilir. James W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), s. 1395.

52 BOA, D. BŞM. SRH. 7/75, vr. 11b.

53 BOA. D.BŞM. SRH. 6/20.

54 Işın, *Osmanlı Yemek Sözlüğü*, s. 380.

turşu sadece belirli kişiler için temin edilmişti veya her gün sunulmadığı için günlük malzemeler arasında kaydedilmemiş de olabilir.⁵⁵ Bunların haricinde, sultana haftada üç kavanoz kebere turşusu ve üç *vukiyye* (3.8 kg.) muhtelif turşulardan gönderilmesini belirten kısa tezkire⁵⁶ ve sadrazam için beş kavanoz turşu istenildiğini gösteren başka bir belge⁵⁷ bize sultanın ve erkanın ziyafetlerin haricinde de hayli yüksek miktarda turşu tükettiğini göstermektedir.

Ekmek söz konusu olduğunda ise bilgimiz biraz daha sınırlı. Öncelikle şenliğin akabinde tutulan toplu muhasebe defterinden 67.5 keyl (1731.9 kg.) kaliteli unun (*dakik-i has*) has ekmek ve has çörek hazırlamak için kullanıldığını ve 3155 keyl (80954.1 kg.) orta kaliteli unun (*dakik-i harcî*) sur-u hümayun ziyafetleri için ve şenlikte görev alan kişilere verilen günlük ta'yinâtlar için kullanıldığını öğreniyoruz.⁵⁸ Peki, ziyafet sofralarında ne kadar ekmek servis ediliyordu? Bu konu hakkında sur-u hümayun ziyafetlerinde bir sofraya verilecek temel bazı yiyeceklerin kaydedildiği başka bir belge fikir veriyor. Buna göre sultan ve en üst düzey konukların sofralarında üç adet has ekmek servis edilirken, bir alt kademede ki sofralarda bir adet has ekmek bulunuyordu.⁵⁹ Daha alt kademeli şenlik görevlileri için ve de çanak yağması esnasında ne kadar ekmek servis edildiğini ise maalesef şu an için bilemiyoruz.

Ziyafetler esnasında yenilen yemekler kadar içilen içecekler de statü göstergesi olabiliyordu. Örneğin Hedda Reindl-Kiel, incelediği 17. yüzyılın ikinci yarısına ait, sarayda verilen çeşitli ziyafet menülerinden hareketle şerbetin her sofrada yer almadığını söyler. Ayrıca Reindl-Kiel 17. yüzyıl başında İstanbul'da bulunan Venedik balyosu Ottaviano Bon'un benzer bir gözlemden bulunarak sadece paşalar

55 BOA. MAD. 1284, s. 7, *turşu-ı gül*, 2 *vukiyye* (2.56 kg.), 60 akçe; aynı beyan diğer muhasebe defterinde de vardır. Bkz. MAD. 4729, s. 29.

56 BOA. D. BŞM. SRH 8/53.

57 BOA. D.BŞM. SRH. 3/65. Belge 15 *Zilka'de* 1132 tarihlidir.

58 BOA, MAD. 1284, s.7: "*baha-yı dakik-i has ve harcî bera' tabh-ı nan-ı has ve çörek ve fodula, bera' ziyafet-i sur-u hümayun-ı hitan ve ta'yinât-ı saire. Tabh-ı nan-ı has ve çörek-i has, dakik-i has, 67.5 keyl 13500 akçe. Tabh-ı nan-ı harcî bera' ziyafet-i sur-u hümayun-bitan ve ta'yinât-ı saire ve yeniçeriyân, dakik-i harcî 3155 keyl, 3311317.5 akçe. Toplam 344817.5 akçe.*"

59 BOA. D.BŞM. SRH. 8/65. Sofralara verilen ekmeğin dışında bir de şenlik alanında görev alan istisnasız herkese günlük olarak dağıtılan ta'yinâtlar içinde de ekmek vardır. Ta'yinâtlarda günde kişi başına 1 çift ekmek esası izlenirken elbette ki verilen ekmeğin cinsi kişinin statüsüne göre farklılık gösterirdi. Bu konu ve şenliğin organizasyonu ile ilgili detaylar kapsamlı bir şekilde halen sürmekte olan doktora tezinde ele alınmaktadır.

ve diğer üst rütbelilerin şerbet içtiğini kaydettiğini de belirtir.⁶⁰ 1720 şenliğinin sūrnâmelerinden birinin müellifi olan Hâfız Mehmed ise hiyerarşinin şerbetin sunulduğu kaseleri dahi belirlediğini kaydeder; ifadesine göre şenlik esnasında şerbet en üst rütbeliler için kase, orta seviyedekiler için telatin kırba (yumuşak dana veya öküz derisinden matara) ve alt seviyedekiler içinse kösele kırba (kösele matara) ile sunulmuştu.⁶¹ Mehmed Efendi'nin bu beyanını destekleyen bir arşiv belgesinde ayrıca kase ve telatin kırba ile servis edilen şerbetin şekerli, kösele kırba ile servis edilen şerbetin ve de yeniçeriler için meydana fıçı içinde konulan şerbetin ballı olduğu zikredilmiştir.⁶² Yani ancak üst rütbeliler şekerli şerbet içme ayrıcalığına sahiptir. Şenlik için tutulan muhasebe kayıtlarından öğrendiğimiz kadarıyla şenlik boyunca sunulan bu içecekler (*eşribe*) için toplamda 659 *vukiyye* (845.4 kg.) şeker kullanılmıştır. İçecekler temel olarak amberli ve diğer çeşitler olmak üzere iki türden oluşurken bu içecekleri hazırlamak için limon ve koruk suyu, amber, misk, sandal, şap, renklendirmek içinse kırmızı⁶³ kullanılmıştır.⁶⁴

Hoşaf şenliğin ziyafet sofralarda yer alan bir diğer içecektir. Hoşafın ancak belli bir rütbenin üstünde olan kişilerin sofralarını süslediğini ise kesin olarak, daha önce de bahsedilen, vezirlerin ziyafetlerinde sofralarının tertibini gösteren bir arşiv belgesinden anlayabiliyoruz. Belgede sadrazamdan başlayarak divan görevlileri ve Bîrûn halkından olan saray çalışanlarının sofrası ve sahan sayılarının yanı sıra, kimlere hoşaf sunulacağı da belirtilmiş. Buna göre sadrazam, defterdar efendi, sur-u hümayun katibi efendi, sur-u hümayun emini efendi, kilerci başı, mirahor efendi, kassab-başı ağa, emin-i defter efendi, yeniçeri efendisinin sofraları hoşaf ile tatlandırılmıştır.⁶⁵ Burada zikredilmemiş olsalar da divan vezirleri ve taşradan şenlik için gelen beylerbeyleri de muhakkak ki hoşaf içme ayrıcalığına sahip olmalı. Şenlik başlamadan iki gün öncesinde çaşnigirana teslim edilen mühimmat arasında 100 adet hoşaf kaşığının olması da hoşaf

60 Reindl-Kiel, "Chickens of Paradise," s. 64; Ottovio Bon, *The Sultan's Seraglio: An Intimate Portrait of Life at the Ottoman Court*, der. Godfrey Goodwin (Londra,1996), s. 36.

61 Hâfız Mehmed Efendi, *1720 Şebzadelerin Sünnet Düğünü*, vr. 48a, 82a, 108a.

62 BOA. D.BŞM. SRH. 4/142. Belge 18 *Zilka'de* 1132 tarihlidir yani şenliğini birinci gününde yazılmıştır.

63 Akdeniz'de kermez meşesinde yaşayan bir böcekten elde edilen kırmızı renkli boyadır. Özellikle şekerleme, helva, macun ve reçel yapımında renk vermesi için kullanılırdı. Bkz. Işın, *Osmanlı Mutfağ Sözlüğü*, s. 213.

64 BOA. MAD. 1284, s. 10; D.BŞM. SRH. 8/9.

65 BOA. D. BŞM. SRH. 5/47.

içme ayrıcalığına sahip olan kişilerin daha fazla sayıda olduğuna işaret ediyor.⁶⁶ Sosyal statü göstergesi olan bu içecek, günlük malzeme listesindeki beyana göre şeker, meyve, misk ve yumurta ile yapılmış.⁶⁷ Ancak şenliğin başladığı güne tarihlenen başka bir belgeden ve toplu muhasebe kaydından hoşaf yapımında hangi meyvelerin kullanıldığını da kesin olarak öğreniyoruz. Buna göre hoşaf için şeker, misk, ve yumurtanın dışında limon suyu, elma, ayva, kuş üzümü, kayısı, razzaki üzümü, erik ve armut kullanılmıştır.⁶⁸ Yakın zamana ait başka bir hoşaf tarifinde, 'Acem elçisi Murtaza Kulu Han⁶⁹ onuruna verilen ziyafette, hoşaf için elma, kuş üzümü, kayısı ve ayva gibi çeşitli meyvelerin kullanıldığı not edilmiş.⁷⁰ Her iki tarifte de hoşaf için bu kadar çeşitli meyvenin kullanılması büyük ziyafetlerde birden fazla hoşaf çeşidinin sunulmuş olabileceği ihtimalini akla getiriyor.

Meyvelerin hoşaf için kullanılmasının dışında yemekleri tatlandırmak için kullanıldıkları da şüphesiz. Hatta vekil-i harç Mehmed Ağa'nın şenlik esnasında haremın harcamalarını kaydetmiş olduğu bir defter sayfasından ekşi aşı için siyah üzüm kullanıldığını kesin olarak öğreniyoruz.⁷¹ Şenlik Eylül ayında düzen-

66 BOA. D.BŞM. SRH. 4/189. Belge 13 *Zilka'de* 1132 tarihli dir. Belgelerde her zaman hoşaf kaşığı yemek kaşığından (*ta'am kaşığı*) ayrı olarak belirtiliyor.

67 BOA. D.BŞM. SRH. 7/175, vr. 1b. Literatürde ve basılan yemek risalelerinde hoşafa yumurta konulduğuna dair bir bilgiyi rastlayamadım. Ancak 1717 ve 1722 tarihli elçi ziyafetlerindeki hoşafalarda da aynı malzemeyi görünce bunun belki belli bir döneme ait bir tercih olabileceğini düşündüm. Yumurta belki hoşafa kıvam vermek için kullanılmış olabilir.

68 BOA. DBŞM. SRH. 7/178. Ayrıca MAD. 4729, s. 22 bize bu malzemelerin toplu miktarlarını da veriyor. Beyana göre hoşaf için toplamda 300 *vukiyye* (384.8 kg.) şeker, 375 adet çekirdek misk, 26.5 *vukiyye* (33.99 kg.) limon suyu, 472 adet yumurta, 30 *vukiyye* (38.48 kg.) elma, 242 *vukiyye* (310.4 kg.) ayva, 106 *vukiyye* kuş üzümü (135.99 kg.), 140 *vukiyye* (179.6 kg.) kayısı, 456 *vukiyye* (585 kg.) razzaki üzümü, 65 *vukiyye* erik (83.3 kg.) ve 38 *vukiyye* (48.7 kg.) armut kullanılmıştır.

69 Belgede elçinin ismi belirtilmiyor. Ancak söz edilen bu elçi Aralık 1721-Nisan 1722 tarihleri arasında İstanbul'da kalan İran elçisi Murtaza Kulu Hân olmalı. Murtaza Kulu, daha evvel Osmanlı elçisi Dürri Efendi ile Acem şahına gönderilen namelerin cevabını sultana bizzat getirmekle görevliydi. Raşid Mehmed Efendi, 1722 yılı Şubat ayında elçi için Kâğıthane'de bir ziyafet düzenlendiğini not ediyor, bu sebeple incelemiş olduğum defterde şubat ayında 'Acem elçisi onuruna gerçekleşen ziyafette sunulan menü bahsedilen Kağıthane ziyafetine ait olmalı. Raşid Mehmet Efendi, *Tarih-i Raşid ve Zeyli*, haz. Abdülkadir Özcan ve dğr. (İstanbul: Klasik, 2013), c. II, s. 1270, 1271; 1278-1279.

70 BOA. D.BŞM. MTE.d 1096, s.2-3, 36-37.

71 BOA. Ali Emiri, III. Ahmed (A.E. SAMD. III.) 00055, 05526.

lendiği için olsa gerek, ziyafetlerde bol miktarda kuru ve yaş üzümün tüketildiği görülüyor. Hatta sultanın otağına günlük olarak gönderilmesi istenilen yiyecekler arasında da günlük yarım *vukiyye* (641 gr.) kuş üzümü var.⁷² Yemekler veya hoşafı hazırlamak için kullanılmalarının yanı sıra pek tabii bu meyveler çiğ olarak da tüketilmiş olabilir. Örneğin yukarıda bahsedilen, 1722 yılında 'Acem elçisi Murtaza Kulu Han onuruna verilen ziyafette sunulan elli bir çeşit yemeğin arasında meyveler ayrı bir çeşit olarak sayılmış.⁷³ Bu durum, 1720 şenliği sofralarında da elma, ayva, kuru-yaş üzüm, hurma gibi meyvelerin ayrı bir çeşit olarak yer almış olabileceğini düşündürüyor. Daha evvel de bahsedildiği üzere İbrahim'in ziyafet resimlerinde sofralarda küçük çini kaselerin içinde görülen yemişler de bu kanıyı güçlendirmektedir. Sofralarda yer alan bu yiyeceklerin dışında, ziyafetlerden önce davetlilere gülbeşeker (gül reçeli) verildiğini kaydeden Hâfız Mehmed ayrıca sünnet olacak çocukların sünnet çadırında ağızlarının gül reçeliyle tatlandırıldığını yazar.⁷⁴ Arşivde bulunan bazı belgeler de gülbeşekerin ziyafetler dışında tüketildiğini göstermektedir; hatta sultan çadırına günlük olarak gönderilecek yiyecekler arasında da yarım *vukiyye* gülbeşeker (641 gr.) sayılmıştır.⁷⁵ Bunun dışında *kebad* isimli sert kabuklu ve içi sulu bir limondan yapılan marmelatın da ziyafet sofraları dışında tüketildiği yine başka bir belgeden anlaşılıyor.⁷⁶ Bu bölümde ele alınan yiyecekler ziyafet menüsünde ayrı bir çeşit teşkil etmemiş olsalar da görüldüğü üzere sofralarda yer almış veya haricen de tüketilmişlerdir. Bu durumda bu yiyecekleri de şenlik ziyafetleri dahilinde düşünmek ve ele almak doğru olacaktır.

Ziyafet Sofralarındaki Statü Sembolü Bazı Yiyecekler

Ziyafetlerde sadece yenilen yemeğin çeşidi değil, aynı zamanda bu yemekler hazırlanırken kullanılan malzemelerin adet ve türleri de sosyal statü sembolü olarak karşımıza çıkar.⁷⁷ Bir diğer deyişle kimin hangi yiyecekleri tadabildiği

72 BOA. D. BŞM. SRH 8/53.

73 BOA, D.BŞM. MTE. D. 1096, s. 37.

74 Hâfız Mehmed, *1720 Şehzadelerin Sünnet Düğünü*, vr. 38b, 46a, 69b, 131b.

75 BOA. D. BŞM. SRH 8/53.

76 Belgede velik-i harç Mehmed Ağa'nın bir kavanoz *kebad* vermesi emredilmiş. BOA. D.BŞM. SRH. 4/107. *kebad* için bkz. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, s. 1521; Işın, *Osmanlı Mutfağı Sözlüğü*, s. 201.

77 Reindl-Kiel, "The Chickens of Paradise."

eşit olmayan hiyerarşik bir düzene tabiiydi.⁷⁸ Buna paralel olarak, 1720 şenliği ziyafetlerinin günlük malzemelerinin kaydedildiği defterde, örneğin sultan, vüzeza ve üst rütbeli davetlilerin menüsünü hazırlamak için gerekli olan malzemelerin şenlik görevlilerinininkinden içerik olarak farklı olduğu görülüyor.⁷⁹ Bütün malzemeler incelendiğinde bazı ilginç genellemelere varmak mümkün. Örneğin, farklı et çeşitleri (ördek ve güvercin dahil) hem şenlik alanında görevli olan Bîrûn mensuplarının, hem de beş farklı günde şenlik ziyafetlerine katılan esnafın sofrasında yer almıştır. Ancak sultan ve üst düzey misafirlerin sofralarında aynı günde hindi, piliç, güvercin, koyun, kuzu ve ördekten yapılmış yemekler sunulabilirken, daha alt seviyedeki sofralarda bir günde bunlardan ancak ikisi veya üçü yer alıyor.⁸⁰

Hiyerarşide daha alt kademede olan bu sofralar sebze-bakliyat çeşitleri ve yemeklere tat veren çeşniler açısından da biraz renksiz. Mükerrerem sofralardaki yemekleri hazırlamak için her gün farklı miktarlarda nohut, buğday, bakla,⁸¹ kabak, patlıcan, soğan, mülûhiyye,⁸² kavata, börülce, bamya, yeşillik olarak ise maydanoz ve nane kullanılmış. Bu çeşitleme içinden sadece soğan, kabak, bamya, nohut, patlıcan daha alt kademedeki sofralarda yer alıyor. Burada kavatanın üst düzey

78 Tierney & Ohnuki-Tierney, "Antropology of Food," s. 123.

79 Defterde her gün için standart bir format takip edilmemiş. Örneğin ilk üç gün için tek bir malzeme listesi yazılmış. Daha sonraki günlerde ise genelde malzemeler otağ-ı hümayun, *med'uvvin* ve *daireha* olarak en az üç gruba ayrılmış. Ama bazen otağ-ı hümayun ile davetlilerin birlikte yazıldığı görülüyor zaten iki grubun menüsü arasında da büyük bir fark bulunmuyor. Buna ek olarak eğer mevcut günde yağma usulünde yemek dağıtılmışsa bu da muhakkak ayrı bir kategori olarak belirtilmiş. Örneğin, 25 Zilka'de tarihi için otağ-ı hümayun ilk grup, davetliler ikinci grup, saray çalışanları üçüncü grup ve yağma verilecek olan cebeci, topçu, tersane mensupları ise dördüncü grup. Bkz. BOA. D.BŞM. SRH. 7/75. Bu defterin dışında ayrıca günlük malzeme listeleri müstakil belgelerde de görülüyor. Bu belgelerde benzer bir gruplama yapılmış; kimi gün üç kimi gün dört farklı grup görülüyor. Örneğin D.BŞ. SRH. 6/21; 6/34; 6/92; 6/151; 6/178; 7/76; 7/77.

80 Ziyafetler için temin edilen kümes hayvanlarının toplam sayıları için bkz. not 33.

81 Günlük malzeme listesinde bir yerde kuru bakla (*bakla-ı huşk*) olarak yazılmış, ancak diğer kayıtlarda sadece bakla olarak görülüyor. Bkz. BOA. D.BŞM. SRH. 7/75, vr. 1b.

82 Mülhiye veya mülûhyâ olarak da yazılan yaprakları sebze olarak kullanılan, kendisi ebe gümine benzeyen bir bitkidir. Özge Samancı bu bitkinin Temmuz-Eylül aylarında yetişen Kıbrıs menşeli bir bitki olduğunu belirtmiş. Bkz. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Anskopedik Sözlük*, s. 721; Işın, *Osmanlı Mutfak Sözlüğü*, s. 270; Özge Samancı, "Culinary Consumption Patterns of the Ottoman Elite during the first half of the nineteenth century," *The illuminated table, the prosperous house: food and shelter in Ottoman material culture*, der. Suraiya Faroqhi & Christoph K. Neumann (Würzburg: Ergon in Kommission, 2003), s. 174, n. 47.

sofraların yemeklerinde dört gün haricinde her gün, iki yüz ile yedi yüz arasında değişen sayıda, toplamda ise 14080 adet kullanılmış olması kayda değer.⁸³ Kavatanın Osmanlı sarayı mutfaklarında bilinen en erken kullanımı, Tülay Artan'ın tespit etmiş olduğu üzere, 1694 yılına ait bir kayıta görülüyor, buna göre Edirne Sarayı'na 13350 adet kavata alınmış.⁸⁴ Daha sonra 1774-1775 yılında, o esnada şehzade olan III'in Selim ta'yinâtları arasında da kavata görülse de kavatanın yemek tariflerine girip yaygın olarak karşımıza çıkması ancak 1840'larda gerçekleşiyor.⁸⁵ Şenlik ziyafetlerinde bu miktar kavatanın kullanılmış olması ise bu yiyeceğin 18. yüzyılda Osmanlı saray mutfaklarında belki de daha yaygın olarak kullanılmış olabileceği ihtimalini akla getiriyor.

Çeşnilere gelince tuz, sirke, karabiber⁸⁶ ve limon suyu her kademedeki sofrada görülürken daha prestijli ve daha pahalı çeşniler olan tarçın, karanfil, kimyon, kakule, sakız, misk ve gül suyu (*ab-ı verd*) ancak en üst düzey sofralarda yer almış.⁸⁷ Toplu muhasebe defterine göre şenlik boyunca oldukça bol miktarda kullanılan karabiberin (toplamda 92.5 *vukiyye* 100 dirhem; 118.9 kg.) *vukiyyesi* 140 akçeden satın alınmış. Buna karşın çok daha az miktarlarda kullanılan örneğin tarçın ve kakulenin (bkz. Tablo 2) *vukiyyesi* 1600 akçeye alınmış.⁸⁸ Baharatların arasındaki bu ciddi fiyat farkı karabiberin şenlikte her kademedeki sofrada neden bolca görülebildiğini de açıklıyor. Bu baharatların dışında susam ve bazı yemeklere renk vermek için kullanılan kırmızı ise şenlikten bir gün öncesine ait liste haricinde (14 Zilka'de 1132) diğer günlerin listelerinde not edilmemiş. Toplu

83 BOA. MAD. 1284, s. 7.

84 Artan, "Aspects of the Ottoman Elite's Food Consumption," s. 114-115.

85 Artan, "Aspects of the Ottoman Elite's Food Consumption" s. 114; Samancı, "Culinary Consumption Patterns," s. 175.

86 Günlük yiyecek listelerinin olduğu defterde karabiber manasındaki fülül kelimesinin yerine büber (biber) kelimesi kullanılmış, ancak toplu muhasebe listelerinde fülül olarak geçiyor.

87 Christoph Neumann, özellikle tarçın, safran, fülül, karanfil ve kakulenin oldukça pahalı olan baharatlar grubuna girdiğinden bahseder. 1720 şenliğinin muhasebe defterleri de baharatlar söz konusu olduğunda bu gözlemi desteklemektedir. Agy. "Spices in the Ottoman Palace: Courtly Cookery in the Eighteenth Century," *The illuminated table, the prosperous house: food and shelter in Ottoman material culture*, der. Suraiya Faroqhi & Christoph K. Neumann (Würzburg: Ergon in Kommission, 2003), s. 127-160.

88 BOA. MAD. 1284, s. 6. Ayrıca karşılaştırmak açısından 1640 tarihli narh defterine göre tarçın-ı alâ'nın dirhemi 1 akçe, karanfilin dirhemi 1 akçe, safranın dirhemi 2.5 akçeye satılırken, biberin ancak 4 dirhemi (artı 1 tane) 2 akçeye satılmaktadır. Bkz. Mübahat Kütükoğlu, *Osmanlılarda narh müessesesi ve 1640 tarihli narh defteri* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), s. 98, 99.

muhasebe defteri incelendiğinde de susamın oldukça az miktarda kullanıldığı görülüyor. Kayda göre ziyafetler için toplamda sadece 2 *vukiyye* (2.5 kg.) susam alınmış.⁸⁹ Belki de susam belirli günlerde çok az miktarda kullanıldığından günlük listelere kaydedilmemiş olabilir.

Burada safran ve şekerden ayrıca bahsetmek gerekiyor. Bilindiği üzere her ikisi de oldukça pahalı ve ancak belirli bir kesimin ulaşabildiği malzemelerdir. Buna karşın safran, şenlik ziyafetlerinde farklı kademedeki sofralarda, az miktarlarda da olsa, görülen bir baharat. Safranın yeniçeri yağmasında, halka verilen ziyafetlerde ve de alt kademedeki şenlik görevlilerinin sofralarındaki zerdede kullanıldığı aşikar ve hatta belki de pilavı çeşnilendirmek için de kullanılmış olabilir. Günümüzde bile lüks kabul edilen bir baharatın şenlik ziyafetlerinde her sofrada görülmesi maddesel bolluğun şenlik vesilesiyle olağandışı bir şekilde görünür olup, dağıtılması durumunu adeta örneklendirmektedir.⁹⁰

1720 şenliği ziyafetlerinde şeker ise safranın aksine sadece en üst tabakaya özgü bir malzeme olarak karşımıza çıkıyor. Şekerin modern öncesi toplumlarda lüks ve az bulunan bir tüketim maddesi olarak kabul edilmesi genel olarak yirminci yüzyılın başına kadar devam eder.⁹¹ Bu sebeple orta ve daha alt sosyal tabakalara ait sofralarda şekerin yerini bal veya pekmez almaktadır. Bu duruma paralel bir şekilde 1720 şenliğinde şekerin sadece en yüksek seviyedeki sofraların yemeklerini hazırlamak için kullanıldığı görülüyor. Diğer grupların yemekleri içinse sadece bal kullanılmış.⁹² Bu durum kullanılan şeker-bal miktarları arasındaki oransal uçuruma da yansımaktadır. Ziyafetler için kullanılan toplam 2252.5

89 BOA. MAD. 1284, s. 7.

90 Maddesel bolluğun aşikar bir şekilde görünür ve ulaşılır olması durumu şenlik, tören, kutlama gibi kültürel formlarda ve de karnavallarda ortak bir unsurdur. Kısa bir süre için mümkün kılınan maddesel bolluk, bu olayların olağandışılığını ve zaman içinde yaratmış oldukları "ara zamansallığı" vurgulaması açısından oldukça önemlidir. Bu kavram 1720 şenliği üzerine olan doktora tezinde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Kavramın teorik değerlendirmesi için bkz. Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*. çev. Hélène Iswolsky (Bloomington: Indiana University Press, c1984), s. 276.

91 Sydney W. Mintz, şeker tüketiminin 1650'lerden sonra Avrupa'da arttığından ve yavaşça bu maddenin lüks ve statü sembolü bir madde olmaktan çıktığından bahseder. Ancak genel olarak şekerin sıradan evlerin mutfaklarında yaygın olarak yer almasının 1900'lerde gerçekleştiğini de belirtir. Sidney Wilfred Mintz, *Şeker ve Güç: Şekerin Modern Tarihteki Yeri*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1997, c1985).

92 BOA. D.BŞM. SRH. 71/75.

vukiyye (2889.8 kg) şeker karşın tam 9444 *vukiyye* (12116 kg) bal tüketilmiş.⁹³ Şekerin 1720 şenliğindeki görünürlüğü elbette ki sofralarla sınırlı değildi. Şenlik ziyafetlerinde kullanılan şekerin iki katından fazla miktarda 5627 *vukiyye* (7219 kg) şeker kullanılarak hazırlanan ve şenliğin sonunda büyük bir alayla şehirde dolaştırılan şeker bahçelerini ve de çoğunluğu çeşitli hayvan formlarında yapılan şekerden heykelleri unutmamak gerek.⁹⁴ Ancak yapımında çeşitli boyaların, altın tozunun, bal mumunun, tutkalın ve birçok yenilemeyecek maddenin kullanıldığı bu şeker işlerinin tüketimden çok ihtişamlı bir gösteriş için yapıldığı aşıkardır.⁹⁵ Şekerden yapılan bu tarz heykeller Avrupa saraylarındaki ziyafet ve törenlerde de on beşinci yüzyıl başlarından on sekizinci yüzyıl ortalarına gelinceye kadar olan dönemde yaygın olarak kullanılmıştır.⁹⁶ Aristokratik şöenlerde şekerden heykellerin kullanımı dolaylı açıdan davet sahibinin zenginliğine ve gücüne vurgu yaparken aynı zamanda davetlileri şaşırtarak eğlendirme unsuru da içermektedir. Avrupa saraylarındaki şöenlerin ayrılmaz unsuru haline gelen şeker işleri on beş ve on altıncı yüzyıllarda çoğunlukla tüketilebilen maddelerden yapıp, ziyafet sonrası hizmetlilere dağıtılırken, on yedinci yüzyıl ortalarından itibaren yenilemeyen maddelerden yapıp daha çok gösteriş ve süsleme amacı taşımaktadır.⁹⁷ On sekizinci yüzyıldan önce yapılan büyük şenliklerdeki şeker işlerinin malzemelerini detaylı olarak bilmesek de, bu durumun 1720 şenliğinde gözlemlenen durumla göstermiş olduğu paralellik farklı saray kültürleri arasındaki yakın diyalogları etraflıca düşünmemiz gerektiğini hatırlatmaktadır.⁹⁸

93 BOA. MAD. 1284, s. 6, 28.

94 BOA. MAD. 1284, s. 28.

95 Malzemeler birçok belgede sıralanmıştır. Örneğin bkz. BOA. D.BŞM. SRH. 7/141, 8/107. Şenlikte hazırlanan şeker bahçeleri, nahıllar ve şeker işlerinin malzemeleri ve de bunların yapımında çalışan usta, kalfa ve amelelerinin çalışma usulleri, ücretleri gibi önemli sosyal, ekonomik unsurlarının kapsamlı bir değerlendirilmesi halen sürmekte olan doktora tezimde ele alınmaktadır.

96 Joseph Imorde, "Edible Prestige," *The Edible Monument: The Art of Food for Festivals*, der. Marcia Reed (Los Angeles: Getty Research Institute, 2015), s. 105. Bu kitabı bir Amerika seyahati sonrası çalışmaya faydası olacağını düşünerek bana getiren Arzu Öztürkmen'e içten teşekkürlerimi sunarım.

97 Age. s. 115-116.

98 Örneğin 1675 yılında Edirne'de düzenlenen büyük şenlikteki şeker işlerinin yapımı için farklı memleketlerden şeker ustalarının getirildiğini şenliğin kitabını yazan Abdi belirtir. Fransız elçisinin hatıralarında ise bu işçilerin Venedik'ten getirildiği kaydedilmiştir. Mehmet Arslan, *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri 5: Hâfız Mehmed Süsnâmesi, Abdi Süsnâmesi, Telhisü'l Beyan'ın Süsnâme Kısmı* (İstanbul, Çamlıca, 2011), s. 488; Albert Vandal, *L'Odysee du Ambassadeur. Les Voyages du Marquis de Nointel (1670-1680)* (Paris, 1900), s. 197.

Gösteri amacı taşıyan şeker işlerinin dışında, Hâfız Mehmed'in belirttiği ve arşiv belgelerinin de doğruladığı şekilde düğün boyunca sultan, hanım sultan ve ricalle tablalarla şekerlemeler de dağıtılmıştı.⁹⁹ Ancak sosyal-politik hiyerarşinin üst seviyesinde olan bu kişiler arasında bile şekerlemeler üzerinden somutlaşan eşitsizlik çarpıcıdır. Liste incelendiğinde kişilere verilen tabla sayısı ve bu tablaların sim varaklı hatta tasvirli olup olmadığının kişinin rütbesiyle doğru orantılı olduğu görülüyor.

Bunların dışında son olarak süt ve süt ürünlerinden bahsetmek gerek. Şenlik ziyafetlerinde süt, taze peynir (*penir-i taze*), yoğurt (*mast*) ve kaymak sadece en prestijli sofraları süsleyen lezzetler olarak karşımıza çıkıyor, zira diğer grupların yemeklerinin hazırlanması için bu malzemelerden hiçbiri kaydedilmemiş.¹⁰⁰ Bu durumda ziyafetler için temin edilen toplam 209 kase yoğurt, 239 *vukiyye* yoğurt¹⁰¹ (306.6 kg), 1902 *vukiyye* süt (2440 kg), 169 tabak kaymak, 306 adet¹⁰² taze peynir ve yalnız 8.5 *vukiyye* (10.9 kg) kaşkaval peynirinin (*penir-i kaşkaval*) tamamı sultan, hanedan mensupları ve yüksek devlet erkanı tarafından tüketilmiş olmalı.¹⁰³ Özge Samancı Osmanlı elitinin 19. yüzyılın ilk yarısındaki tüketim alışkanlıklarını incelediği çalışmasında özellikle kaymağın çok pahalı olması sebebiyle sarayda sadece sultan, hanedan ve rical tarafından tüketildiğini belirtiyor.¹⁰⁴ Yoğurt ve süt için bu durum tamamen geçerli olmasa da en azından 1720 şenliği ziyafetleri söz konusu olduğunda süt ürünlerinin sadece kısıtlı sayıdaki sofrada yer aldığını söyleyebiliriz. Pek tabii bunun sebeplerinden birisinin de oldukça kolay bozulabilen bu ürünlerin temin sürecinin ve şenlik alanındaki saklama koşullarının yaratacağı problemler olduğu düşünülebilir.

99 Hâfız Mehmed, *1720 Şehzadelerin Sünnet Düğünü*, vr. 159b-162a.

100 BOA. D.BŞM. SRH. 7/75.

101 Prof. Suraiya Faroqhi şenlikte tüketilen bu diğer yoğurt türünün daha az kaliteli olan torba yoğurdu olabileceğini belirtiyor. Faroqhi, "Subjects of the Sultan," s.168.

102 Günlük listelerde peynir miktarı *vukiyye* esasına göre yazılmışsa da toplu muhasebe defterinde adet olarak belirtilmiş. Arif Bilgin, mutfak muhasebesinin kayıtlarında kimi zaman peynirin pazarlarda bir tabak veya kavanoz içinde satıldığını yazıldığını belirtmiştir. Bu durumda bu adet olarak belirtilen miktarın bir tabak veya bir kavanoz peynire denk geldiğini düşünebiliriz. Bilgin, *Osmanlı Saray Mutfağı*, s. 224.

103 BOA. MAD. 1284, s. 7.

104 Samancı, "Culinary Consumption Patterns," s. 167.

Sonuç: Yeme-İçme Ritüelleri ve Buna Bağlı Maddesel Kültür Üzerinden İfade Edilen Hiyerarşiler

Alessandro Falassi şenliklerin yapısını ve anlamını inceleyen çalışmasında modern öncesi dönemde ve de modern zamanda yapılan festivallerin en önemli özelliklerinden birinin “zaman içinde başka bir zaman” yaratmak olduğunu söyler.¹⁰⁵ Falassi'ye göre, bu olağandışı zamansallık ve mekânsallık günlük hayata bağlı olan ancak çok daha yoğun ve aşırı bir form kazanarak tezahür eden davranış şekillerinin, sosyal hiyerarşilerin, maddesel formların özetlenmesine ve tekrar tekrar canlandırılmasına aracılık eder. Tam da bu sebeple, şenlik gibi performans unsuru içeren formları incelemek araştırmacılara bir grubun veya devletin sosyal, materyal, politik ve kültürel yapısını anlamak için çok önemli ip uçları sunar. Bu makalede ele alınan 1720 yılında düzenlenen sünnet şenliğindeki ziyafetler, bu ziyafetlerde sunulan yemekler ve de bu yemekler hazırlanırken kullanılan malzemeler bize erken 18. yüzyılda Osmanlı saray mutfağı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Arşiv belgelerinden öğrendiğimiz üzere şenlik ziyafetlerinde bol miktarda kuzu, koyun, piliç, tavuk, hindi, güvercin ve ördek eti tüketilmiş ve bu etler karabiber, tarçın, kimyon, safran gibi baharatlarla çeşnilendirilmiştir. Ziyafetlere katılan hemen her kişi şenlik mutfağının hazırladığı kabak kalyesini tatmış, şekerli veya ballı şerbetlerden içmiş, nohutlu pilav yemiştir. Ancak bazı yemekler daha seçkin bir zümreye sunulmuştur. Örneğin şenliğin en üst rütbeli konukları baklava, 'aşure ve pelte gibi tatlıları tadıp, hoşafıardan içip, yemeklerini muhtelif turşu çeşitleriyle lezzetlendirirken daha alt rütbeli misafirler ve hizmetliler bu tatlardan mahrum kalmıştır. Buna paralel olarak hiyerarşinin en üst kademesinde bulunan kişilerin menüleri sebze-bakliyat ve baharat-çeşni türleri bakımından oldukça zengin bir çeşitlilik gösterirken, diğer sofraların yemekleri daha sınırlı sayıda malzemeyle yapılmıştır. Bütün bunlar bizlere yemek ritüelleri üzerinden ifade edilen ve adeta tekrar pekiştirilen sosyal hiyerarşileri anlamamız için önemli veriler sunmaktadır.

Şenliklerin ayrılmaz bir unsuru olan yemek, şenliğin hamisi olan sultanın ihsanının şenliğe katılan hemen her tabakadan insana ulaşmasının en temel yollarından biriydi. Fakat elbette ki kişilerin bu ihsandan ne derece nasiplenebileceği eşit olmayan bir düzen etrafında şekillenmekteydi. Bir başka deyişle, ihsan gösterilirken dahi, var olan sosyal hiyerarşilerin vurgulanması ve tekrar

105 Alessandro Falassi, “Festival: Definition and Morphology,” *Time Out of Time*, der. Alessandro Falassi (New Mexico: University of New Mexico), s. 1-10.

pekiştirilmesi esas her zaman dikkatlice gözetilmiştir. Bu durum şenlikte izleyici, görevli, devlet erkanı veya misafir olarak yer alan farklı grupları birbirinden ayırırken aynı zamanda bu grupları oluşturan farklı sosyal tabakalara mensup insanların kendi içlerindeki sosyal farklılıkları da gözler önüne sermektedir. Günümüzde artık ihsan gösteren kişi/kişiler oldukça farklı olsa da sosyal farklılıkların yemek üzerinden hala benzer şekillerde ifade edildiği görülüyor. Örneğin ramazan vesilesiyle çeşitli kurumların halka iftar çadırlarında verdikleri yemek, otel salonlarında üst düzey konuklara verilen yemekten mekânsal ve maddesel olarak oldukça farklıdır. Yani, günümüzde farklı isimler altında ve farklı formlarda hayat bulmuş olsalar da yemek ritüellerini ve yemekle alakalı maddesel kültürü incelemek hemen her zaman bizlere sosyal hiyerarşileri anlamamız için önemli bulgular sunacaktır.

Tablo 2. 1720 Şenliği Ziyafetlerinde Kullanılan Gıda Maddeleri ve Miktarları¹⁰⁶
(BOA. MAD. 1284: 6-7, 26-27-28-29; MAD. 4729: 14-15, 96; D.BŞM. SRH. 7/78¹⁰⁷)

Et-Kümes Hayvanı	Balık ¹⁰⁸	Sebze-Bakliyat	Meyve-Yemiş	Baharat-Çeşni	Yağ-Un-Şeker	Süt Ürünü-Yumurta
Et ¹⁰⁹ (Koyun-Kuzu) 18125 vuk. (23253.3 kg.)	Balık Çeşitleri 50 vuk. (61.4 kg.)	Kabak 8274 vuk. (10615 kg.)	Elma 288 vuk. (369.4 kg.)	Tarçın 3 vuk. 100 dirhem (4.1 kg.)	Sadeyağ 10473 vuk. (13436.2 kg.)	Süt 1902 vuk. (2440 kg.)
Tavuk 9100 adet	Levrek 2 vuk. (2.5 kg.)	Patlıcan 39640 adet	Ayva 774.5 vuk. (993.6 kg.)	Füfül (Kara-biber) 92.5 vuk. 100 dirhem (118.9 kg.)	Tereyağı 57.5 vuk. (73.7 kg.)	Taze Peynir 306 adet
Piliç 3000 adet		Bamya 162100 adet	Hurma 181.5 vuk. (232.8 kg.)	Kakule 2.5 vuk. 25 dirhem (3.3 kg.)	Zeytin Yağı 12 vuk. (15.39 kg.)	Kaşkaval Peyniri 8.5 vuk. (10.9 kg.)

106 Bu tabloda belirtilen miktarlar şenlik mutfağı tarafından sadece ziyafet yemeklerini hazırlamak için harcanan miktardır. Buna şenliğin muhasebe defterlerinde (BOA. MAD. 1284; MAD. 4729) ziyafet malzemelerinden ayrıca belirtilen et, yağ, pirinç gibi günlük ta'yinâtlar için görevlilere ve yeniçerilere dağıtılan yiyeceklerin miktarları dahil edilmemiştir. Şekerde de benzer bir durum söz konusudur. Şeker ziyafet yemeklerini hazırlamak için kullanılmasının dışında, şeker bahçeleri için ve de şenlikte sunulan (hoşaf hariç) içecekleri hazırlamak için de kullanıldığından toplam harcanan miktar da çok daha fazladır. Bunun haricinde tablodaki miktarlara, muhasebe defterlerinde ziyafet malzemelerinden ayrı bir kategori olarak beyan edilen şenlik boyunca sunulan içeceklerin (*eşribe*) malzemeleri de dahil değildir. Şenlik sebebiyle temin edilen malzemelerin tamamının ayrıntılı bir incelenmesi sürmekte olan doktora tezimde ele alınmaktadır.

107 15 *Zilka'de* 1132 tarihli bu iki sayfalık listedeki bazı malzemelerin miktarları, şenlik sonrasında tutulan toplu muhasebe defterindeki miktarlardan daha azdır. Şenlik başladıktan sonra şeker, pirinç, yağ vs. gibi bazı temel malzemelere ihtiyaç neticesinde eklemeler yapılması muhtemel gibi görünüyor. Her durumda malzemeleri anlamak için bu liste bize yardımcı olsa da toplu miktarlar için esasen MAD. 1284 temel alınmalıdır.

108 Sadece elçi ziyafetleri için kullanılmıştır.

109 Genel manada et (*gışt*) olarak ifade edilmiş. Bu miktar sadece ziyafetler için harcanan et miktarıdır.

SİNEM ERDOĞAN İŞKORKUTAN

Et-Kümes Hayvanı	Balık ¹⁰⁸	Sebze-Bakliyat	Meyve-Yemiş	Baharat-Çeşni	Yağ-Un-Şeker	Süt Ürünü-Yumurta
Ördek 1262 adet		Kavata 14080 adet	Taze Limon 2817 adet	Susam 2 vuk. (2.5 kg.)	Un 1994 vuk. (2558.1 kg.)	Kaymak 169 tabak
Hindi 1450 baş		Mülûhiyye 283 vuk. (363 kg.)	Şam Kayısı 290 vuk. (372 kg.)	Safran 43.5 vuk. 100 dirhem (56.128 kg.)	Nişasta 1594 vuk. (2045 kg.)	Yoğurt 209 kase
Güvercin 2375 adet		Maydanoz 312 demet	Nar 5 vuk. (6.4 kg.)	Karanfil 3 vuk. 100 dirhem (4.1 kg.)	Şeker 2252.2 vuk. (2889.8 kg.)	Torba yoğurdu 239 vuk. (306.6 kg.)
		Nane 172 demet	Kuş Üzüümü 499 vuk. (1139 kg.)	Kırmız ¹¹⁰ 70 dirhem (224 gr.)	Bal 9444 vuk. (12116 kg.)	Yumurta 6115 adet
		Soğan 6460.5 vuk. (8288.4 kg.)	Razzaki Üzüümü 980 vuk. (1257.2 kg.)	Sirke 774.5 vuk. (993.6 kg.)		
		Börülce 148 vuk. 189.87 kg.	Kırmızı Üzüm (meviz-i sürh) 108.5 vuk. (139.1 kg.)	Limon suyu 470 vuk. (602.9 kg.)		
		Has Pirinç 236 keyl (6055.5 kg.)	Siyah Üzüm 2740 vuk. (3515.2 kg.)	Çekirdek Misk 1295 adet		

110 Bu miktara içecekler için kullanılan kırmızı miktarı dahil değildir. Şenliğin muhasebe kayıtlarında içecekler için kullanılan malzemeler, ziyafetlere sarf edilen malzemelerden ayrı olarak, müstakilen, beyan edilmiştir. Bu sebeple burada defterlerdeki format takip edilmiş, içeceklerle sarf edilen miktarı tabloda belirtilmemiştir.

1720 ŞENLİĞİ'NDE YEMEK ÜZERİNDEN SOSYAL HİYERARŞİLER

Et-Kümes Hayvanı	Balık ¹⁰⁸	Sebze-Bakliyat	Meyve-Yemiş	Baharat-Çeşni	Yağ-Un-Şeker	Süt Ürünü-Yumurta
		Bakla 147,5 vuk. (189.2 kg.)	Armut ¹¹¹ (tamamı hoşaf için) 38 vuk. (48.7 kg.)	Gülsuyu 149 vuk. (191 kg.)		
		Buğday 828 vuk. (1075.1 kg.)	Erik ¹⁵ (tamamı hoşaf için) 65 vuk. (83.3 kg.)	Tabaklı sakız 3 vuk. (3.84 kg.)		
		Nohut 2709 vuk. (3475.4 kg.)	Badem 306 vuk. (392.5 kg.)	Harcı tuz 78 keyl (2001.4 kg.)		
			Kestane ¹¹² 50 vuk. (64.1 kg.)	Eflak tuzu 1275 vuk. (1635.7 kg.)		
			Fındık içi 119 vuk. (152.6 kg.)	Kimyon 6 vuk. (7.6 kg.)		
			Susam 2 vuk. (4.5 kg.)			
			Fıstık 231.5 vuk. (297 kg.)			

111 Bu miktarın tamamı, hoşaf için kullanılan miktarla aynıdır bu durumda armut sadece hoşaflarda kullanılmıştır. Zaten buna paralel olarak günlük malzeme listelerinde de armut görülmez.

112 Tamamı sadece hoşaflarda kullanılmıştır. Bu sebeple günlük malzeme listelerinde not edilmiştir.

113 Bu toplam kestane miktarı 14, 15 ve 16 *Zilka'de* 1132 tarihlerinde kullanılmış. Yani, şenlikten bir gün öncesi ve şenliğin ilk iki günü dışında yemeklerde kestane kullanılmamış gibi gözükmemektedir. BOA. D.BŞM. SRH. 7 / 75, vr. 1b, 2a.

Özet ■ *1720 Şenliği'nde Yemek Üzerinden İfade Edilen Sosyal Hiyerarşileri Anlamak*

Şenlik, tören, karnaval gibi kültürel formlarda yemek ve yemekle ilgili ritüeller önemli bir yer tutar. Modern öncesi toplumlarda bu gibi olaylar yemeğin alışılmışın dışında bir çeşitlilikte ve bollukta tüketildiği ve görünür olduğu nadir durumlardır. Osmanlı bağlamı söz konusu olduğunda, saray tarafından düzenlenen şenliklerde sultanın ihsanı vesilesiyle dağıtılan bu maddesel bolluk teoride herkese ulaşmaktaydı. Ancak ihsanın kime ne derecede dağıtılacağı sosyal hiyerarşilerden bağımsız değildi. Bu sebeple, yenilen yemeklerin türü, çeşidi, sunulma biçimi ve hatta sofradaki oturma düzeni var olan hiyerarşileri maddesel ve görsel tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu makale, 1720 yılında Sultan III. Ahmet'in dört şehzadesinin sünnet edilmesi vesilesiyle İstanbul'da düzenlediği görkemli şenlikteki ziyafetlerin bugüne kadar bilinmeyen menüsünden ve bu ziyafetler hazırlanırken kullanılan günlük malzeme listelerinden yola çıkarak şenlikte yemek üzerinden ifade edilen ve yeniden kurulan sosyal hiyerarşileri anlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler. Şenlik, Ziyafet, Maddesel Kültür, III. Ahmet, Yemek Kültürü, Sünnet Düğünü

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

BOA. (Bab-1 Defteri, Sur-1 Hümayun) D.BŞM. SRH. 3/65.

BOA. D.BŞM. SRH. 4/142; 5/47; 6/21, 6/34, 6/61, 6/92, 6/151, 6/178; 7/75, 7/76, 7/77, 7/78; 8/114.

BOA. (Maliyeden Müdevver Defterler) MAD. 1284; 4729.

BOA. (Bab-1 Defteri, Matbah-1 Amire Eminliği) D.BŞM. MTE. D. 1096.

Yayınlanmış Eserler

Artan, Tülay. "Aspects of the Ottoman Elite's food consumption: looking for 'staples,' 'luxuries,' and 'delicacies,' in a changing century," *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction*, der. Donald Quataert, s. 107-200. Albany, NY, State University of New York Press 2000.

Bakhtin, Mikhail, *Rabelais and His World*, çev. Hélène Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Bilgin, Arif. *Osmanlı Saray Mutfağı: 1453-1650*. İstanbul, Kitabevi, 2004.

- Çakır, Merve. "Edirne'de Saltanat Düğünü: Şehzadelerin Sünnet Merasimi ve Hadice Sultanın İzdivaç Töreni," *Uluslararası Edirne'nin Fethinin 650. Yılı Sempozyumu (4-6 Mayıs 2011)*, s. 111-129. Edirne 2011.
- Emecen, Feridun. "The Şehzade's Kitchen and Its Expenditures: An account book from Şehzade Mehmed's palace in Manise 1594-1595," *The illuminated table, the prosperous house : food and shelter in Ottoman material culture*, der. Suraiya Faroqhi & Christoph K. Neumann, s. 89-126. Würzburg, Ergon in Kommission, 2003.
- Falassi, Alessandro. "Festival: Definition and Morphology," *Time Out of Time*, der. Alessandro Falassi, s.1-10. New Mexico, University of New Mexico.
- Faroqhi, Suraiya. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. London, I.B. Tauris, 2000.
-, "Ibrahim Pasa and the Marquis de Bonnac" in *Essays in honour of Ekmeleddin İhsanoglu*, Volume 1: *Societies, cultures, sciences: a collection of articles*, der. Mustafa Kacar and Zeynep Durukal, s. 279-294. İstanbul, IRCICA, 2006.
-, "Bringing Gifts and Receiving Them: The Ottoman Sultan and his Guests at 1720 Festival," *Europe and Turkey in the 18th Century*, der. B. Schmidt-Haberkamp, s. 383-402. Göttingen: V & R Unipress, 2011.
-, "When the Sultan Planned a Great Feast, Was Everyone in Festive Mood? Or Who Worked on the Preperation of Sultanic Festivals," *Celebration, entertainment and theatre in the Ottoman world*, der. Suraiya Faroqhi and Arzu Öztürkmen, s. 208-224. London; New York, Seagull Books, 2014.
- Gökay, Orhan Şaik. "Sohbetnâme," *Tarih ve Toplum*, 14 (Şubat 1985): 56-65.
- Hâfız Mehmed Efendi, *1720 Şehzadelerin Sünnet Düğünü: Sur-ı Hümayun*, haz. Seyit Ali Kahraman. İstanbul, Kitap Yayınevi, 2008.
- Halıcı, Feyzi. *Ali Eşref Dede'nin Yemek Risalesi*. Ankara, Atatürk Kültür Merkezi, 1992.
- İnalcık, Halil. "Introduction to Ottoman Metrology," *Turcica* 15 (1983): 311- 348.
- Kut, Günay. "Şehzâde Cihangir ve Bayezid'in Sünnet Düğünlerindeki Yemekler Üzerine," *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*. V. Cilt: *Maddi Kültür*, s. 227-238. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.
-, "Türk Mutfağında Çorba Çeşitleri," *İkinci Milletlerarası Yemek Kongresi, Türkiye 3-10 Eylül 1988*. Düzenleyen Feyzi Halıcı, s. 213-220. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1989.
- Kut, Turgut. *Açıklamalı Yemek Kitapları Bibliyografyası: Eski Harfli Yazma ve Basma Eserler*. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985.
- Kütükoğlu, Mübahat. *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*. İstanbul, Enderun Kitabevi, 1983.

- Mehmed Kamil, *Melcū't-tabbâhın, Aşçıların Sığınağı*, haz. Cüneyt Kut. İstanbul, Duran Ofset, 1997.
- Mintz, Sydney Wilfred. *Şeker ve Güç: Şekerin Modern Tarihteki Yeri*, çev. Şükrü Alpagut. İstanbul. Kabcacı Yayınevi, 1997, c1985.
-, & Christine M. Du Bois, "The Anthropology of Food and Eating," *Annual Review of Anthropology*, 31 (2002): 99-119.
- Muhammed bin Mahmûd-ı Şirvânî, *15. Yüzyıl Osmanlı Mutfağı*, haz. Mustafa Argunşah, Müjgan Çakır. İstanbul, Gökkuşbu, 2005.
- Neumann, Christoph K. "Spices in the Ottoman Palace: courtly cookery in the eighteenth century," *The illuminated table, the prosperous house: food and shelter in Ottoman material culture*, der. Suraiya Faroqhi & Christoph K. Neumann s. 127-160. Würzburg: Ergon in Kommission, 2003.
- Raşid Mehmet Efendi, *Tarih-i Raşid ve Zeyli*, haz. Abdülkadir Özcan ve dğr. İstanbul, Klasik, 2013.
- Reed, Marcia. *The Edible Monument: The Art of Food for Festivals*. Los Angeles: Getty Research Institute, 2015.
- Reindl-Kiel, Hedda. "The Chickens of Paradise: Official Meals in the mid seventeenth century Ottoman palace," *The illuminated table, the prosperous house: food and shelter in Ottoman material culture*, der. Suraiya Faroqhi & Christoph K. Neumann, s. 59-88. Würzburg, Ergon in Kommission, 2003.
-, "Breads for the Followers, Silver Vessels for the Lord: The System of Distribution and Redistribution in the Ottoman Empire (16th-18th centuries)" *Osmanlı Araştırmaları, The Journal of Ottoman Studies*, guest ed. Seyfi Kenan, XLII (2013): 93-104.
- Sakaoğlu, Necdet. "Sources for our Ancient Culinary Culture," *The illuminated table, the prosperous house: food and shelter in Ottoman material culture*, der. Suraiya Faroqhi & Christoph K. Neumann, s. 35-50. Würzburg: Ergon in Kommission, 2003.
- Samancı, Özge. "Culinary Consumption Patterns of the Ottoman Elite during the first half of the nineteenth century," *The illuminated table, the prosperous house: food and shelter in Ottoman material culture*, der. Suraiya Faroqhi & Christoph K. Neumann, s. 161-184. Würzburg, Ergon in Kommission, 2003.
- Sefercioğlu, Nejat M. *Türk Yemekleri: (XVIII. yüzyıla ait yazma bir yemek risâlesi)*. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985.
- Seyyid Vehbî, *Sûrnâme-i Hümayun*, haz. Mertol Tulum, *Sûrnâme. Sultan Ahmed'in Düğün Kitabı*. İstanbul, Kabcacı, 2008.
- Stoeltje, Beverly & Richard Bauman, "The Semiotics of Cultural Performance," *The Semiotic Web*, der. T.A. Sebeok, J. Umiker-Sebeok, s. 585-600. Berlin: Mouton de Gruyter, 1988.

- Tierney R. Kenji & Emiko Ohnuki-Tierney, "Antropology of Food," *The Oxford Handbook of Food History*, der. Jeffrey M. Pilcher, s. 117-132. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012.
- Ünver, Süheyl. *Türkiye Gıda Hijyeni Tarihinde Fatih Devri Yemekleri*. İstanbul, Kemal Matbaası, 1952.
-, *Tarihte 50 Türk Yemeği*. İstanbul, İsmail Akgün Matbaası, 1948.
- Yelçe, Zeynep Nevin. "Evaluating Three Imperial Festival: 1524, 1530 and 1539," der. Suraiya Faroqhi & Arzu Öztürkmen, *Celebration, Entertainment and Theater in the Ottoman World*, s. 71-109. Calcutta, Seagull Publications, 2014.
- Yerasimos, Marianna. *Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Yemek Kültürü: Yorumlar ve Sistematik Dizin*. İstanbul, Kitap Yayınevi, 2011.
- Yerasimos, Stephanos. *Sultan Sofraları: 15 ve 16. Yüzyılda Osmanlı Saray Mutfağı*. İstanbul, Yapı Kredi, 2002.

Osmanlı-Türk Romanında Trajik Olay Örgüsü ve Bir Prototip Olarak *Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat*

Alphan Akgül*

Tragic Plot in Ottoman-Turkish Novel and Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat as a Prototype

This article examines the tragic plot in Şemseddin Sami's novel, *Taaşşuk-ı Talât and Fitnat*. The most important element that creates the tragic effect in a novel is the plot and the arrangement of events which can be seen in some of the nineteenth-century Ottoman-Turkish novels. For these novels *Taaşşuk-ı Talât and Fitnat* is a prototype since it entails all the expected features of a tragic plot. Tragic novel is the narrative of a protagonist who rebels for a certain purpose or makes a bad decision and faces all the consequences of her/his actions respectively. In other words, a conflict is the main component of a tragic story; the conflict is resolved as the story proceeds. This resolution is either the death or the survival of the heroin/hero from a catastrophe. *Taaşşuk-ı Talât and Fitnat* defends love-marriage in contrast to arranged-marriage, reveals the severe consequences of a tragic mistake made in past, and resolves these conflicts with two opposite endings. In the first ending the heroin and hero experience a near-death situation and in the second one the heroes die. As a result, this novel combines the two opposite features of tragic plot in one narrative.

Keywords: Tragic Plot, Tragic Mistake, Reversal, Discovery, Ottoman-Turkish Novel

Erken dönem Osmanlı romanlarının olay örgüsü trajedilerin anlatı yapısına uygundur. Trajedi, en genel anlatımıyla, kahramanların kendi seçimleri veya hataları nedeniyle yıkıma uğramalarıdır. Bu karakterler toplum nezdinde iyi olarak bilindikleri hâlde, bir amaç uğruna isyan ettikleri veya bilmeden bir suç işledikleri için başları derde girer. Bildik anlamda suçlu değildir onlar ama istemeden yıkıcı olaylara sebep olurlar. İlk Osmanlı romancılarının böyle bir anlatı yapısını kullanmaları, modernleşmekte olan bir toplumda yaşanan sorunları göstermek

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

istemelerinden kaynaklanmış olabilir. Bu romanlarda karşılaştığımız trajik tipler, değer yargıları tartışmalı bir hâle gelmiş toplumsal bir yapının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında, ilk romancıların trajik olay örgüsünü dönemin travmatik sosyal durumunu yansıtmak için kullandıkları söylenebilir. Osmanlı romanı üzerine çalışan araştırmacıların ilk Osmanlı romanları hakkında yorum yaparken trajedi kavramını kullanmaları da bu yüzdendir. Ancak eserlere trajedi kavramı açısından yaklaşıldığında iki temel noktaya dikkat etmek gerekir. Bunlardan ilki trajedinin öncelikle bir olay örgüsü (*plot*) sanatı olmasıdır. İkincisi ise trajik etkinin tarihsel veya kültürel dönüşümlerden ziyade insanı insan yapan temel davranış kalıplarından türemesidir. Trajedi, günlük yaşamdaki “acı, üzücü olay” anlamını ihtiva etmekle birlikte, aslen bir karakteri yıkıma veya yıkımın eşğine götüren olaylar silsilesini oluşturan neden-sonuç ilişkilerinden kaynaklanır. Bu olaylar da çoğu kez karakterlerin seçimleri yüzünden ortaya çıkan çatışmalardır. Bu nedenle bu çalışmada trajedi tartışmasının ağırlık noktası olay örgüsü olacak, ilk Osmanlı romanlarının bir prototipi olarak Şemseddin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat*¹ adlı romanı trajik olay örgüsü açısından incelenecek ve romandaki karakterlerin trajik etkiye neden olan insani tepkileri ortaya konacaktır. Eserleri derinlemesine çözümlenmek için oldukları edebî türlerin yapısını daha iyi kavramamızı sağlar ki *Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat*'ın olay örgüsü trajediye ait iki farklı sonu içinde barındırmaktadır. Bunlar, “kazasız atlatılan felaket” ve “ölümle biten mutlak yıkım”dır. Roman incelendiğinde, Şemseddin Sami'nin iç içe geçen iki trajedi tasarladığını, bunlardan ilkinin kazasız atlatılan felakete, diğerinin ise ölümle biten faciaya tekabül ettiği anlaşılır.

Meselenin boyutlarını görmek için, öncelikle, ilk Osmanlı romanları üzerine çalışan araştırmacıların görüşlerine başvurmak uygun olabilir. Bu araştırmacılar, ilk romanlardaki trajik yapıya dikkat çekerler ama trajediyi etraflıca tanımlayıp bu eserleri trajik olay örgüsü bağlamında irdelemezler. Şöyle: Robert P. Finn, *Türk Romanı: İlk Dönem: 1872-1900* adlı eserinde, *Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat*'ın bir tragedya olarak bittiğini,² *İntibah*'ın romantik bir tragedya,³ *Zehra*'nın ise bir öğe tragedyası olduğunu⁴ belirtir. Bu durumda, Şemseddin Sami, Namık Kemal ve

1 *Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat* 1872 yılı sonlarında cüz (fasikül) halinde yayımlanmaya başlanmış ve üç cüzde tamamlanmıştır. Bkz. Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman I*, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1977, s. 79.

2 Robert P. Finn, *Türk Romanı: İlk Dönem: 1872-1900*, çev. Tomris Uyar, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2003, s. 16.

3 Finn, *Türk Romanı*, s. 35.

4 Finn, *Türk Romanı*, s. 99. Ayrıca *Zehra*'yı yayına hazırlayan Özlem Fedai, bu romanın Yunan

Nabizade Nazım'ın hayal kırıklığına uğrayan âşık gençlerin düştüğü acıklı hâlleri gözler önüne sermek için trajik anlatı tarzını tercih ettiklerini anlarız. Ahmet Ö. Evin, *Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi* adlı eserinde, benzer bir şekilde, *Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat* ile *İntibah*'ın birer trajedi olduğunu söyler. Ancak Evin, ilkinin “inandırıcı olmayan bir trajedi” olduğunu,⁵ ikincisinin ise “banal bir trajedi”⁶ olarak sona erdiğini vurgular. Evin, aynı zamanda, *İntibah*'ın ana karakterlerinden Mehpeyker'in “kitaptaki en ilginç ve gerçek trajik figür” olduğunu ekler.⁷ Evin'e göre, bu romanın ana karakteri Ali Bey gibi görülse de, aslında o, romanın sonunda, “şüpheleri ve hüsrânlarının ağırlığı altında çöken bir egoist”tir. Evin şöyle devam ediyor: “Oysa gerçek trajedi, köklü bir psikolojik dönüşüm geçirip güçlü bir öç alma dürtüsüne kapılan Mehpeyker'in durumudur”.⁸ Güzin Dino ise *Türk Romanının Doğuşu* adlı eserinde, *İntibah*'taki trajik sonu, Namık Kemal'in gerçekçilik ile gerçeğe benzemezlik arasındaki farkı yeterince ayırt edemesine bağlar. Çünkü Dino'ya göre, bu romanda felaketlerin üst üste yığılması, ya feleğin amansız darbelerinden söz eden gelenekten ya da Namık Kemal'in hayran olduğu, kanlı bitirişleriyle bilinen William Shakespeare ve Victor Hugo gibi dram yazarlarından alınmadır.⁹ Ölümle bitmeyen trajediler de vardır ki bunlar kimi zaman komik özellikler barındırabilir. Jale Parla'nın Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası*'nı trajikomik olarak tanımlaması bu nedenledir.¹⁰

Bütün bu yorumlar belli bir mantığa oturmakla birlikte şu şekilde eleştirilebilir: Trajedi bir olay örgüsü sanatı olarak ele alınmadığında, karakterlerin kuruluşuna veya eserin niteliğine odaklanılabilir ama bir trajedinin neden-sonuç ilişkileri zinciri hâlinde nasıl kurulduğu bu şekilde ortaya çıkarılamaz. Dikkatler olay örgüsünden kaçtığına, örneğin *Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat*'ın olay örgüsünün sadece son bölümünün trajik olmadığı, romanda biri kazasız, diğeri felaketle biten iki ayrı trajik hikâyeye olduğu anlaşılabilir. Öte taraftan, *İntibah*'ın romantik,

tragedyalarına mahsus bir sonla bittiğini ifade etmiştir. Bkz. Nabizade Nazım, *Zehra*, haz. Özlem Fedai, İstanbul: Özgür Yayınları, 2011, s. 17.

5 Ahmet Ö. Evin, *Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004, s. 68.

6 Evin, *Kökenleri ve Gelişimi*, s. 85.

7 Evin, *Kökenleri ve Gelişimi*, s. 95.

8 Evin, *Kökenleri ve Gelişimi*, s. 97.

9 Güzin Dino, *Türk Romanının Doğuşu*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 38.

10 Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 34.

Zehra'nın ise bir öç tragedyası olduğu fikri de trajik olay örgüsü açısından bakıldığında işlevsizdir. Çünkü trajedinin alt-türleri, üslubu veya konusu, trajik olay örgüsü açısından ikincil bir meseledir; aslolan karakterin kendi seçimleri veya kusurları nedeniyle gelişen olaylar zinciridir. Trajedinin inandırıcı olup olmaması da olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkilerine bağlıdır ki sözü edilen romanlar gerçekçi bir zemine oturan, neden-sonuç ilişkilerinde olayın sonunu etkileyecek bir boşluk bulunmayan eserlerdir. Bir trajedinin “banal” olup olmaması ise dönem dönem değişebilen estetik beğenilerle ilgilidir; bu yüzden eserin kalitesinin türe ait bir sorunsal olarak ele alınması doğru olmaz. Çünkü kötü bir trajedi hâlâ bir trajedir. Örneğin melodramların “kitle için yapılan trajedi” veya “düşük seviyeli trajedi” olarak değerlendirilmeleri de bu nedenledir.¹¹ Öte taraftan bir hikâyede olay örgüsü ana kahramanın etrafında şekillendiği için hatalı bir şekilde trajedinin en önemli ögesinin karakter olduğu da sanılabilir. Böyle bir durumda, bir karakterin ötekinden daha trajik olup olmadığı konusu tartışmaya açılabilir ama bu tutum trajedinin ağırlık merkezini olay örgüsünden karaktere doğru kaydırabilir. Çalışmanın ilerleyen sayfalarında bu tür bir bakış açısının trajedi incelemeleri açısından niçin bir kusur olarak görüldüğü anlatılacak ama şimdilik şu söylenebilir: Trajedi bir karakterin yıkımından değil, onu yıkıma götüren sürecin kendisinden türer. Başka bir ifadeyle, trajik olan kişi değil, olayın kendisidir; yani bir karakteri trajediye sürükleyen olaylar zinciridir. Bu açıdan bakıldığında, ilk romanların trajedilerin yapısına uygun bir anlatı şemasına sahip olduğu söylenebilir. Burada romanların tamamını ele almak mümkün olmadığından, bir prototip olarak *Taaşuk-ı Talât ve Fitnat*'ı trajik olay örgüsü açısından ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz. Tabii bir trajedi incelemesinin belli bir kuramsal arka plana dayanması gereklidir. Çünkü trajedi çağrışım alanı geniş bir kavramdır ve günlük yaşantıdan gelen pek çok yan anlama sahiptir. Aşağıdaki kuramsal çerçeve okuru bir anlam kargaşasından kurtarabilir ve onun bu edebî türün ana öğelerine odaklanmasını sağlayabilir.

Trajedi ve Trajik Olay Örgüsü

Trajedi bir edebî tür olarak Aristoteles'in *Poetika* adlı eserinin ana konularından biridir. Aristoteles, tragedyayı, hem yapısal hem de içerik olarak ele alıp ayrıntılı bir şekilde tartışır. Ona göre tragedya, asil ve erdemli eylemlerin bir

11 Mehmet Fatih Uslu, *Çatışma ve Müzakere: Osmanlı'da Türkçe ve Ermenice Edebiyatı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 99.

temsildir; bu temsil kendi içinde olgun ve tamamlanmış bir yapıya sahiptir;¹² edebî bir anlatımı ve çeşitli anlatı formlarını içinde barındırır; bir anlatıcıdan ziyade karakterler tarafından temsil edilir;¹³ izleyicide acıma ve korku duyguları uyandırır ve trajedide sergilenen olaylar izleyicinin bu duygularından arınmasını sağlar.¹⁴ Trajedinin altı temel ögesi vardır: “Olay örgüsü” (*mythos, plot*), “Karakter” (*ethos, moral element*), “fikir” (*dianoia, thought*), “müzik” (*melos*), “üslup” (*lexis, style, verbal structure, diction*) ve “görsellik ve dekor” (*opsis, visual element, staging*). Bir trajedide, olayların neden-sonuç ilişkilerine dayalı olarak birbirine bağlanması olay örgüsüdür ve Aristoteles için bu altı öğeden en önemlisi de budur. Çünkü trajik duyguyu yaratan, asil ve erdemli bir karakteri yıkıma sürükleyen olayların gelişimidir. Bu olayları temsilî olarak yaşayanlar karakterler olduğu için seyircinin özdeşlik kurduğu kişiler de onlardır. Talihsiz bir hata, bir öngörü eksikliği ya da bir ön yargı nedeniyle düşülen korkunç yıkım, seyirci için bir hayat dersi, ahlaki bir çıkarım olabilir. “Fikir”, karakterlerin oyunda öne sürdükleri, kanıtlamaya çalıştıkları argümanlardır.¹⁵ “Üslup”, düşüncelerin sözcüklerle ifade edilme şeklidir ki bu düzyazı ya da şiir biçiminde olabilir. Müzik, hikâyenin en önemli haz kaynağıdır; sahneleme ve dekor ise trajedilerin işlevsel bir parçası olarak kullanılabilir ama diğer saydığımız yapı öğeleri ölçüsünde bir önem taşımaz; çünkü bir trajedi aktör ve sahneleme olmadan da trajik etkisini ortaya koyabilir.¹⁶

Trajedi bir eylemin taklididir; bu nedenle, bir eylemde bulunan, yapılmaya değer bir şeyi yapan veya öngörüsüzlüğü yüzünden yaptığı eylemle kötü sonuçlara yol açan bir kişi trajik olabilir. Buna karşın, trajik durum, bu eylemlerin oluşumundan doğduğu için, trajedinin en önemli ögesi, olay örgüsüdür. Bu nedenle, karakterler olmaksızın bir trajedi olabilir ama bir eylem yoksa, trajedi de yok demektir.¹⁷ Ancak trajik etkinin güçlü bir şekilde ortaya çıkabilmesi için bu eylemlerin yerli yerinde sıralanması gerekir. İyi yapılandırılmış bir hikâyede bir organik bütünlük vardır. Parçalar, gelişigüzel seçilmemiştir ve her parça, hikâyenin bütünlüğü içinde bir işleve sahiptir. Bu yüzden, yapısı doğru çatılmış bir trajedide,

12 Aristotle, *Poetics*, trans. Anthony Kenny, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 23.

13 Aristoteles sahnelenmek için yazılan trajik bir oyundan söz ettiği için ifadeler dramaya yöneliktir: “performed by actors rather than told by narrator”. Aristotle, s. 23.

14 Aristotle, *Poetics* s. 23.

15 Aristotle, *Poetics* s. 24-25.

16 Aristotle, *Poetics*, s. 25.

17 *Aristotle's Poetics*, translated and with a commentary by George Whalley, Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1997, s. 73.

eğer bir bölümün varlığı ile yokluğu arasında bir fark yoksa, o bölüm, bütünü, yani hikâyenin bir parçası değildir.¹⁸ Yani trajik yazarlar belirli bir trajik etki yaratmak için bir hikâye bulup onu belirli bir düzenle bir kurmaca eser hâline getirirler. Bu da o yazarın anlattığı hikâyenin gerçekten olmuş olmasını gerektirmez. Aristoteles'e göre, "olan" ile "olabilir olan" arasındaki fark, tarihçi ile şair (veya kurmaca yazarı) arasındaki farka tekabül eder. Bunun nedeni, şairin kendisini dış gerçeklikte olup bitmiş, yani tekil bir olayla sınırlandırmak yerine, olmuş ve olabilecek olan insanlık hâllerini soyutlayıp onun özünü hikâyeleştirmeyi tercih etmesi, böylelikle tümeli anlatabilme imkânı bulabilmesidir. Bu sayede şair, tarihten daha felsefi olma imtiyazını da elde etmiş olur.¹⁹ Sanatçı dış dünyadan edindiği tecrübeyle insanlık hâllerini kavradığı ve benzer hâlleri zihninde kurabildiği için, anlattığı hikâyenin gerçekten olmuş olması değil, "olabilir" olması beklenir. Yazar hikâyeyi öyle bir anlatmalıdır ki, olaylar, zorunluluk yasalarına göre gelişmeli ve "olabilir olan" ikna edici bir şekilde izleyiciye sunulabilmelidir.²⁰ Çünkü trajik etki, olması muhtemel bir olayın inandırıcı bir şekilde anlatılmasıyla ortaya çıkabilir. Bu da anlatılan olayın sağduyuya uygun olmasını gerektirir. Bir trajedinin inandırıcı olması, trajedinin felsefi gücünü pekiştirir. Çünkü trajedi, düşünce dünyamızdaki önemini, insanın talihi ya da talihsizliği hakkında ikna edici bir örneklem sunabilmesinden alır ve bunu da doğru kurulmuş bir olay örgüsüyle yapar. Aristoteles'e göre doğru kurulmuş bir olay örgüsü, temelde, mutluluğun, mutsuzluğa, talihin, talihsizliğe dönüşümünü gösterir. Bu genel bir çerçevedir ve ayrıntıya indiğimizde, olay örgüsünün iki yapı taşı olduğu görülür. Bunlar, "baht dönüşü" (*peripeteia, reversal*) ve "bilgisizlikten bilgiye geçiş", yani "öğrenme" dir (*anagnorisis, recognition, discovery*).²¹

Baht dönüşü, olabilirlik ve zorunluluk yasalarına uygun olarak talihin ani bir şekilde tersine dönmesidir. Öğrenme ise karakterin talihini keskin bir şekilde dönüştüren bir bilgiye ulaşmasıdır; ki bunun baht dönüşüyle birlikte gerçekleşmesi, başarılı bir trajik durum yaratır. Aristoteles'e göre iyi bir trajedi, karmaşık bir olay örgüsüne sahip olmalıdır ve burada karmaşık olay örgüsü, baht dönüşü ve öğrenmenin bir arada bulunması anlamına gelir. Örnek vermek gerekirse, Sophokles'in *Kral Oidipus* adlı eseri, baht dönüşü ve öğrenmenin bir arada gerçekleştiği en

18 *Aristotle's Poetics*, s. 81.

19 *Aristotle's Poetics*, s. 81.

20 *Aristotle's Poetics*, s. 81.

21 *Aristotle's Poetics*, s. 75.

başarılı trajedilerden biridir.²² Bilindiği üzere, Oidipus doğmadan önce, ailesi korkunç bir kehaneti öğrenir. Doğacak çocuk, babasını öldürüp anasıyla evlenecektir. Bu yüzden Kral Laios, kehanetin gerçekleşmesini önlemek için oğlunu bir köleye verir ve onu öldürmesini ister. Oysa köle acıyıp çocuğu öldüremez ve bir başkasına verir. O da, Oidipus'u, babası ve anası olarak bildiği kişilere verir. Oidipus büyür, kehaneti öğrenir ve bu korkunç akıbetten kurtulmak için anne ve babası sandığı kişilerden uzaklaşır. Ama bu şekilde kehanetten uzaklaşmak şöyle dursun adım adım ona yaklaşmaktadır. Thebai kentine gelir; şehrin hemen dışında bir arabacıyla kavga edip onu ve yanındakileri öldürür. Kentin girişine geldiğinde, Sfenks adlı bir canavarın önüne gelene bir bilmece sorduğunu, bilemeyenleri öldürdüğünü görür. Thebai kentini idare eden Kreon, bu canavarın hakkından gelecek kişiye, Laios öldürüldüğü için dul kalmış olan kızkardeşi İokaste'yi vereceğini ve ona Thebai tahtını sunacağını vaat etmiştir. Oidipus, canavarın sorduğu bilmeceyi çözer ve canavar hırsından kendini öldürür. Bunun sonucu olarak kendisine vaat edilen İokaste ile evlenip Thebai tahtına oturur; böylece bilmeden, talihsiz bir şekilde babasını öldürüp anasıyla evlenmiş olur.²³ Sophokles'in trajik eserinde, efsanenin bu kısımları yoktur. Eser, Kral Oidipus'un, önceki kral Laios'un nasıl öldürüldüğünü araştırmasıyla başlar. Soruşturma adım adım kendisi üzerinde yoğunlaşmaya başlayınca, kehaneti hatırlar. Soruşturma sırasında bilgisine başvurulmuş Korintoslular Haberci, önce onun babasının eceliyle öldüğünü söyleyerek Oidipus'u rahatlatır. Ancak haberci bildiklerini tamamen anlatınca korkunç gerçek ortaya çıkar. Çünkü haberci, Oidipus'u büyütenlerin onun anası ve babası olmadığını, onu bir köleden aldıklarını söylemiştir. Artık yaşlı bir adam olan köle çağrılır ve Oidipus'un Laios tarafından bu köleye öldürülmek üzere verildiği anlaşılır. Böylelikle zekâsı ve yiğitliğiyle ünlü Kral Oidipus'un bahtı, bu bilgiyle birden tersine dönmüş ve aslında onun kara bahtlı biri olduğu anlaşılmıştır. Bu trajedide, baht dönüşü ve öğrenme, aynı anda, habercinin verdiği bilgilerle gerçekleşmiştir.²⁴ Burada dikkat çekilmesi gereken hayati nokta, Oidipus örneğinin temasına değil, olay örgüsüne odaklanması gerektiğidir. Çünkü Oidipus trajedisinin gücü, baht dönüşü ve öğrenmenin bir arada olmasıyla sağlanan kurgusal sağlamlıktan gelmektedir.

Trajik olay örgüsünün acıma ve korku duygusu uyandırması için hikâyedeki karakterin çizimi hayati bir önem taşır. Trajedi, genelde, mutluluktan mutsuzluğa

22 *Aristotle's Poetics*, s. 87.

23 Sophokles, *Kral Oidipus*, çev. Bedrettin Tuncel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. V, XVI.

24 Sophokles, *Oidipus*, s. 34-46.

doğru bir dönüşümü anlattığı için felaketin bir insanın başına nasıl geldiği acıma ve korku duygularının ortaya çıkması için önem arzeder. Bu nedenle Aristoteles trajik karakterin kim olabileceği konusunda hassas ölçüler koymuştur. Şöyle:

Öyleyse iyi bir trajedinin yapısı basit değil, karmaşık olmalı, acıma ve korku duygularını temsil etmelidir. Şurası açıktır ki mükemmel bir insan mutluluktan felakete düşmüş olarak gösterilmemelidir; çünkü bu acıma ve korku uyandırmaz, aksine, itici bir duygu uyandırır. Ahlsız bir insanın acz içindeyken, refaha erip mutluluğa kavuşması da en trajik olmayan durumlardan biridir. Çünkü böyle bir durumda da acıma ve korku duygusu uyanmaz. Şu da açıktır ki şeytani bir insanın iyi bir durumdan kötü bir hâle düşmesi de trajik değildir; çünkü acıma ve korkudan ziyade, bu kötü kişiye karşı bir sempatiye neden olabilir. Öyleyse geriye ne ahlak ve iyilik bakımından ne de kötülük bakımından olağanüstü olmayan, sadece hata yaptığı için başına büyük bir felaket gelen insanlar kalır.²⁵

Böylelikle Aristoteles, trajik durumun temeline “ölümcül hata” (*hamartia*) kavramını koymuş olur. Onun bu vurgusu, olay örgüsünün trajedinin ağırlık merkezi olduğu fikrini pekiştirir. Çünkü trajedide önemli olan kişilerin kim olduğu değil, onların ne yaptıklarıdır.²⁶ Karakter, etrafında olup bitenlerden habersiz olduğu için ya da kişisel bir zaafı nedeniyle istemeden bir suç işler ve cezasını çeker. Bir karakter, öfkesi, hırsı ya da kibri yüzünden de bir hata işleyerek trajik bir duruma düşebilir. Seçimleri ona ilk bakışta mantıklı gelebilir ama gerçekleştirdiği eylemlerin sonu bir felaket olabilir. Öte taraftan trajedinin iyi ile kötü arasında bir seçimden çok iki olumlu değer arasındaki çatışmadan doğduğu da söylenmiştir. Çünkü trajedi iyiler ve kötüler arasındaki çatışmadan doğmaz; daha çok olayların gelişimi nedeniyle bir seçim yapmak zorunda kalan ve bu seçimin sonuçlarıyla yüzleşen insan trajik olabilir. İşte bu nedenle Max Scheler’e göre trajedi, yüksek ve pozitif değerler arasında hüküm süren bir çatışmadan doğar.²⁷ Eğer değerlerden biri mutlak kötülük olsaydı, o zaman seçim yapmanın bir anlamı olmazdı. Oysa iki anlamlı değer arasında seçim yapmak, hep öteki olasılığın da tercih edilebileceğini akılda tutmayı gerektirir. Böylelikle, tam olarak suçlu olmayan bir suçlu ile karşılaşırız.²⁸ Friedrich Nietzsche’nin Oidipus’u suçlu biri olarak görmemesinin nedeni de budur.²⁹ Çünkü

25 *Aristotle’s Poetics*, s. 95.

26 Adrian Poole, *Trajedi*, Çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Yayınları, 2013, s. 70.

27 İoanna Kuçuradi, *Max Scheler ve F. Nietzsche’de Trajik Olan*, İstanbul: Yankı Yayınları, 1966, s. 12.

28 Yunus Balcı, *Tanpınar: Trajik Bir Şair ve Şiiri*, İstanbul: 3F Yayınevi, 2008, s. 16-17.

29 Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 57.

bir trajik karakter kötü değil, başına kötü bir şey gelmiş veya yaptığı seçimler kötü sonuçlara neden olmuş biridir ki trajik hata da bu şekilde anlam kazanır.

Bu durumda akla şu soru gelir: Neden insanlar felaketlerle dolu oyunları izler, böyle romanları okur? Sanatsal etkinlik, haz almak için yapılır ve acıdan haz almak insana hiç de yabancı bir eylem değildir. Platon acı ve şiddet dolu eylemleri izlemenin insan ruhunun iç düzenini bozduğunu ileri sürer;³⁰ oysa Aristoteles'e göre trajik oyunları izlemek insanın bu duygulardan arınmasını sağlayabilir. Acıma ve korku duygularından arınmanın, yani katarsisin nasıl gerçekleştiği sorusu hep tartışılmıştır. *Poetika*'da bu kavramın içeriği müphem bırakıldığı için eleştirmenler arınma kavramı hakkında farklı görüşler ileri sürmüştür. Bu görüşler dikkate alındığında, sahnede sergilenen trajik olayların yol açtığı katarsis duygusunun üç ayrı anlamı olduğu söylenebilir: "Tıbbi arınma" (*medical purgation*), "ahlaki arınma" (*moral purification*) ya da "entelektüel aydınlanma" (*intellectual clarification*).³¹ "Katarsis" kavramı temelde tıbbi açıdan iyileşme anlamına geldiği için trajik çözümlerin izleyiciyi gerçekten de psikolojik açıdan rahatlattığı söylenebilir. Gerçek yaşamda karşılaşmaktan korktuğumuz olayları izleyip bu duyguları oyundaki karakterlerle özdeşleşerek tüketir, böylelikle ruhsal bir arınma yaşayabiliriz. Öte yandan, sahnede izlediğimiz karakterlerin bir kutsal yıkımları ya da ahlaki zaafı nedeniyle başlarına gelen bir felaket izleyiciyi ahlaki bir arınmaya sevk edebilir. Katarsisin entelektüel aydınlanma anlamına gelince şunlar söylenebilir: Konu aldığı nesnelere, gerçek yaşamda, ister acı verici ister hoş giden şeyler olsun, sanatın insan deneyimi hakkında sağladığı aydınlanma izleyiciye haz verir.³² Aristoteles için trajedinin kökeni olan benzetme sanatı (*mimetic art*) insan varoluşunun özünü anlamaya yönelik entelektüel bir uğraştır; bu nedenle bir trajedi izleyicisinin yaşadığı katarsis, kendi varoluşunu anlamaktan duyduğu hazla doğrudan ilgilidir.

Trajedi karşısında izleyici, kendi varoluşunu anlamaya çalışıyor olabilir; ama öte taraftan, kendi başına da gelebileceği izlenimini edindiği felaketlere uğramamış olmaktan dolayı yaşadığı rahatlamayı da unutmamak gerekir. Dahası, bir felaketin başkasının başına gelmesinin insanda yarattığı huzur, gizli bir hazzı ortaya çıkarabilir. Dostoyevski, *Suç ve Ceza* adlı eserinde bu duyguyu sarıh bir şekilde

30 Platon, *Devlet*, X. Kitap, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s. 351.

31 Leon Golden, "The Purgation Theory of Catharsis", *The Journal of Aesthetics and Art-Criticism*, 31/4 (Summer, 1973); s. 474.

32 Golden, s. 476.

dile getirir: “Hepimizin başına gelebilecek bir felaket ansızın komşumuzun başına geldiğinde, içten gelen merhamet ve şefkat duygularımıza rağmen, tuhaf ve gizli bir memnuniyet ışıltısına onun en yakın akrabaları arasında rastlanır”.³³ Bunun da ötesinde, trajik duyguyu, başkasının mutsuzluğundan alan kişilerden bile söz edilebilir.³⁴ Ancak bu tür duyguların çoğu kez, gülmece ile örtbas edilmesiyle karşılaşırız. Başkasının başına gelen bir felaket, anlatı biçimi itibarıyla ironiye kaymaya başlamışsa, o felaket karşısında gülmek de utangaç bir eylem olmaktan çıkıp meşrulaşabilir. Bu yüzden Angela Carter, “Komedi *başka* insanların başına gelen bir trajedir”³⁵ demiştir. Komediyle trajedinin iç içe geçmesi, yani felaketin, yıkımın komik anlatımı, trajikomik gibi, ilk bakışta trajedinin anlamıyla çelişkili gibi görünen bir tabiri de doğurmuştur. Olay ne kadar üzücü olsa da, acıma ve korku duygularının ironik anlatımı, izleyiciyi komik olandan alınan bir rahatlama sürükleyebilir. Buna ek olarak, her trajedinin bir faciayla sonuçlanmadığını da belirtmek gerekir. Facianın kıyısına gelinir ama bir ölüm tehdidi son anda savuşturulabilir. Ünlü trajedi yazarı Euripides’in bazı oyunlarında bu türden sonlar vardır ve onun bu oyunları için “kazasız atlatılan felaket” tabiri kullanılır (*catastrophe survived*).³⁶ Eğer felaket kazasız atlatılmışsa, bu kişilerin talihsizliğinden gizlice haz duymak daha kolay bir hâle gelebilir. Ama bir başkasının acısıyla karşılaştığımızda, “Bu ben de olabilirdim”, “İyi ki bu ben değilim” ya da “Bu ben olmamalıyım” duyguları³⁷ komik rahatlama önleyebilir ve bizi talihsiz karakterler karşısında daha anlayışlı bir hâle getirebilir.

Öyleyse şunları söyleyebiliriz: Trajedi merkezli bir eleştiri, ele aldığı metni, öncelikle, olay örgüsü bakımından incelemelidir. Çünkü trajik durum, bir karakterin kendi eylemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu eylemler sergilenirken yazarın gerçekliğe bağlı kalması, olağanüstü ya da inandırıcı olmayan sahneler kurmaması gerekir. Böylelikle, bir karakterin onu felakete götüren eylemleri, neden-sonuç ilişkilerine bağlı bir şekilde, akla uygun bir sırayla okura ya da izleyiciye sunulmalıdır. Trajik olay örgüsünü taşıyan ana sütunlar, bu nedenle,

33 Terry Eagleton, *Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, çev. Kutlu Tunca, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 212.

34 Eagleton, *Şiddet*, s. 214.

35 Poole, *Trajedi*, s. 101.

36 Poole, *Trajedi*, s. 161. Kavram için bkz. Adrian Poole, *Tragedy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2005, s. 115. Ayrıca bkz. Anne Pippin Burnett, *Catastrophe Survived: Euripides' Plays of Mixed Reversal*, Oxford University Press, 1971.

37 Eagleton, *Şiddet*, s. 218.

“baht dönüşü” (*peripeteia*) ve “öğrenme”dir (*anagnorisis*). Bir trajedi incelemesinde, karakter, telafi edilemez bir hata yapar; bu hatanın sonuçları baş gösterdikçe karakterin talihi terse dönmeye başlar. Öğrenilen bir bilgi de karakterin bahtını bir faciaya dönüştürebilir ya da bir felaketten son anda kurtulmasını sağlayabilir. Baht dönüşü ve öğrenme, bu nedenle, bir eserin olay örgüsünün taşıyıcı unsurlarıdır ve bir kurmaca eseri okuduğumuzda akılda en çok kalan sahneler de bunlardır. Trajik karakterin gücü, okurların hata yapan insanla kurduğu özdeşleşmeyle doğrudan ilgilidir. Eğer bir kurmaca karakterin kaderinde kendimizi görüyorsak, onun başına gelenler bizde trajik bir etki uyandıracaktır. Bu etki, ruhsal bir rahatlamayla, ahlaki bir çıkarımla ya da zihinsel bir aydınlanmayla sonuçlanabilir. Her ne şekilde olursa olsun, trajik etki uyandıran bir eser bizi değiştirir; insan hakkındaki bilgimizi gözden geçirmemize yol açar. Trajedi hakkındaki bu bilgileri, erken dönem Osmanlı romanlarına yansıttığımızda ne görüyoruz: Taner Timur’un ifadesiyle ilk romancılar yaşadıkları dönemin panoramasını Balzac ve Zola ölçüsünde çizen realist ve natüralist sanatçılar değillerdi.³⁸ Ama buna rağmen, onların, yaşadıkları kültürel değişimlerin yol açabileceği felakete dikkat çeken basit aşk trajedileri yazabildiklerini, hatta kimi noktalarda insanın kader karşısındaki çaresizliğini gösteren sahneler kurabildiklerini söyleyebiliriz. İlk Osmanlı romancıları neden-sonuç ilişkileri kurmaya özen göstermiş ve bu sayede insanların yaptığı seçim veya hataların tetiklediği çatışmaları sergileyebilmiştir. Şemseddin Sami’nin *Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat* adlı eseri bu açıdan bir örnek-mettir. Çünkü bu romanda trajik olay örgüsünün bileşenlerini berrak bir şekilde görebilir; edebî bir anlatıda trajik etkinin olay örgüsünün doğru kuruluşu sayesinde nasıl ortaya çıktığını anlayabiliriz.

Kazasız Atlatılan Felaket, Faciayla Biten Aşk

Osmanlı romanlarında karşılaşılan ana meselelerden biri, karakterlerin özgür bir iradeye sahip olma çabasıdır. Bu karakterlerin aldığı kararlar doğru veya yanlış olabilir ancak onların kendi seçimlerini yapması, trajik bir olay örgüsüne zemin hazırlayabilir. Bu karakterlerin modernleşmeyi aşklarını özgürce yaşamak ve sevdikleri kişiyle evlenmek olarak yorumladıkları, bu eserlerde geçen aşk tecrübelerinin bir duygusal eğitim süreci olduğu söylenebilir. Toplumsal normların dışına çıkma, âşık olduğu kişiyle evlenme cüretine uzanır; bu da bir faciaya yol açabilir. Bu nedenle Mehmet Kaplan, *Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat*’ı, “eski örf ve âdetlerin

38 Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, İstanbul: Afa Yayınları, 1991, s. 41.

baskısına, ailenin gençler üzerindeki tahakkümüne bir protesto” olarak yorumlar.³⁹ Romanı yayıma hazırlayan Özlem Nemutlu da bu kanaate sahiptir. Nemutlu, bu eserin, “aile baskısıyla yapılan evliliklerin trajik bir sonla biteceği gerçeği”ni vurguladığını söyler ki bu konuda haklıdır.⁴⁰ Bu tema Osmanlı romanlarında sık sık görülür ama her romanın olay örgüsünde kendine özgü ayrıntılar vardır ve trajik etki temadan ziyade olay örgüsünü biçimlendiren bu ayrıntılardan kaynaklanır. İncelediğimiz romanın anlatı yapısı iç içe geçen iki hikâyeye dayanır ve bunlardan birinde felaket savuşturulurken diğerinde ölümle biten mutlak yıkım gerçekleşir. Bu iki farklı senaryonun oluşumu, her iki olay örgüsünün temelinde farklı eylemler bulunmasından ileri gelir. İlkinde karakterler trajik hatalarından dönerken diğerinde geçmişte yapılan ve geri alınamaz bir hata yüzünden anlatı faciayla biter. Birbirine bağlı bu hikâyelerden ilki, Talât’ın rahmetli babası Rifat Bey ile annesi Saliha Hanım’ın birbirlerine âşık olup özgürce evlenmeleridir. Ancak âşıkların evlenebilmeleri ciddi bir ölüm tehlikesinin atlatılmasıyla mümkün olabilmıştır. Oysa Talât ve Fitnat’ın aşk hikâyesi, öngörülemeyen ve geri alınamaz bir hatanın tetiklediği olaylar sonucunda bir felaketle sonuçlanmıştır. Roman incelendiğinde bu trajik hatayı Fitnat’ın babası Ali Bey’in yaptığı anlaşılmaktadır. Şimdi iç içe geçen bu hikâyeleri incelemeye geçebiliriz.

İlk hikâye kadın-erkek ilişkilerinde modern bir dünya görüşünün savunusuyla başlar. Bu dünya görüşünü Saliha Hanım savunmakta; bunun kanıtı olarak da âşık olup evlendiği Rifat Bey’le geçirdiği mutlu günleri göstermektedir. Bu fikri arka plan romanın açılış bölümünde tartışılır ki bu sahneler aynı zamanda ilk hikâyeye ikincisi arasındaki bağlantıyı oluşturur. Roman, Saliha Hanım’ın Talât Bey’in keyifsiz hâllerini fark etmesiyle açılır. Annesi sorduysa da Talât keyifsizliğinin nedenini söylemez. Bu sahneden hemen sonra, Ayşe Kadın, evin hanımına, Talât’ın evlilik yaşına geldiğini, artık bu çocuğun evlendirilmesi gerektiğini söyler. Bunun üzerine aralarında bir sohbet başlar ki sohbetin konusu, Saliha Hanım’ın evlilik konusundaki modern fikirlerinin bir anlatımı hâline gelir:

Hep âlem nasıl yaparsa biz de öyle yapalım diyorsun. Lâkin görmez misin ki halkın çoğu bugün evlenir, yarın kocası karısını, yahut karısı kocasını bırakır. Bin türlü rezalet olur. Olacak a, görmedik bilmedik bir kız alırlar, hiç sormaksızın bilmediği

39 Mehmet Kaplan, “Taaşuk-ı Talât ve Fitnat”, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar II*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997, s. 89.

40 Özlem Nemutlu, “Taaşuk-ı Talât ve Fitnat’a Dair”, *Taaşuk-ı Talât ve Fitnat*, haz. Özlem Nemutlu, İstanbul: Özgür Yayınları, 2009, s. 9.

bir kocaya verirler. Acaba çocuk o kızla imtizaç edecek mi, beğenecek mi, sevecek mi, kız da onu isteyecek mi, babası anası buralarını hiç düşünmüyorlar?⁴¹

Ayşe Kadın'ın bu fikre karşı cevabı şudur: “Kız ne bilir, çocuk ne bilir? Onlar cahil. Baba ana onlara nasıl emreder, onlar öyle yabar”.⁴² Ayşe Kadın'ın karşı görüşü savunması, okurun nezdinde, Saliha Hanım'ın görüşlerinin öne çıkmasını sağlar. Saliha Hanım, evin hanımıdır, eğitilmiştir; Ayşe Kadın ise cahil bir dadi olarak çizilmiştir; üstelik dadının statüsüne özgü dramatik konuşma tarzı da Saliha Hanım'ın otoritesini pekiştirir. Türkçesi bozuk bir dadiya karşı, görgülü bir ev hanımı... Saliha Hanım, anne ve babanın çocuklarının iyiliğini istemeleri gerektiğini, çocukların iyiliği için de onların arzu ettikleri kişilerle evlenmeleri gerektiğini söyler ve kendi hikâyesini anlatmaya başlar. Rifat Bey'le yaşadıkları mutlu evliliği içli bir tonla anlatması, tartışmayı onun galibiyetiyle sonlandırır. Ama asıl dikkat çekici olan, hemen sonraki bölümde, anlatıcının, aşk hakkındaki felsefi görüşleridir; ki bunlar da Saliha Hanım'ın fikirlerini destekler mahiyettedir. Anlatıcı, Saliha ile Rifat'ın aşklarını anlatmadan önce aşk kavramını yüceltir ve onu insan olmanın merkezine koyar. Ona göre, “Aşk ve muhabbet herkesin kuvvesinde mevcut olup bir kuvve-i calibesi olmadıkça fiile çıkmaz”.⁴³ Kısaca bir kişinin âşık olabilmesi için “celbedici” bir başkası gereklidir. Eğer böyle bir kişi yoksa, aşk duygusu da kuvveden fiile çıkmaz.

Saliha Hanım'ın modern görüşlerini destekleyen evlilik hikâyesi bir faciannın eşliğinden dönülerek gerçekleşmiştir. Olay örgüsünün bu yönü, modern evlilik anlayışını savunmak için güçlü bir gerekçedir. Şöyle: Okulda tanışan Saliha Hanım ile Rifat Bey birbirlerine âşık olurlar ancak Saliha Hanım'ın babası, Rifat Bey'in babasının hayırsız bir adam olduğunu düşündüğü için bu yakınlaşmaya sıcak bakmaz. Böyle olduğu hâlde, Saliha ile Rifat beşikden mezara kadar birlikte olacaklarına dair sözleşirler. Bu anlaşmaya göre, bir mecburiyetten ötürü bir başkasıyla evlenmek zorunda kalırlarsa intihar edeceklerdir.⁴⁴ Romancının olay örgüsüne yerleştirdiği bu anlaşma, Saliha Hanım'a talip olan Ahmet Bey'in ortaya çıkışıyla bir çatışmaya neden olur. Varlıklı bir adam olan Ahmet Bey, Saliha Hanım'ın babası için uygun bir damat adayıdır ama âşıkların sözleşmesi böyle

41 Şemseddin Sami, *Taaşuk-ı Talât ve Fitnat*, haz. Özlem Nemutlu, İstanbul: Özgür Yayınları, 2009, s. 33.

42 Şemseddin Sami, *Talât ve Fitnat*, s. 33.

43 Şemseddin Sami, *Talât ve Fitnat*, s. 36.

44 Şemseddin Sami, *Talât ve Fitnat*, s. 46.

bir evlilik girişiminin bir intiharla sonuçlanacağını göstermektedir. Bu noktada, olayları felakete sürüklenme ihtimali olan şey sözleşmenin kendisinden çok Saliha Hanım'ın anne ve babasının bu sözleşmeden habersiz oluşlarıdır. Çünkü anne ve babanın Ahmet Bey'de ısrar etmeleri, kızlarının özgürleşme talebine doğrudan bir itiraz değildir; onlar daha çok kızlarının refahını düşünmektedir. Ama bu habersizlik olayları bir facianın eşiğine getirecektir. Âşıkların evlenebilmesi için Rifat Bey'in annesi Kamile Hanım'ın devreye girmesi de sonucu değiştirmeyince, Saliha ile Rifat, intihar etmek üzere mektuplaşırlar.⁴⁵ Neyse ki Saliha'nın intihar mektubu annesinin eline geçer⁴⁶ ve kadın kocasını da ikna ederek muhtemel bir felaketi önlemiş olur. Bu hikâyedeki çatışma, kızın özgürleşme talebi ile anne ve baba otoritesi arasında yaşanmış ancak anne ve babanın kızına duyduğu sevgi geleneksel yapıya olan bağlılıklarından daha kuvvetli olduğu için bu çatışma ölümlerle bitmemiştir.

Trajik olay örgüsünün bileşenlerini, “baht dönüşü”, “öğrenme”, “trajik hata” ve “ceza” olarak ele aldığımızda, Saliha ile Rifat'ın hikâyesinin özgür aşk taraftarlarını memnun edecek yönde geliştiğini görürüz. Çünkü bu hikâyede trajik hatanın kıyısından dönülür; böylelikle suç ve ceza oluşmaz. Saliha'nın bir intihar mektubu yazması bir baht dönüşü; annesinin bu mektubu okumasıysa bir öğrenme sahnesidir. Eğer Saliha bu mektubu yazmamış olsaydı, annesi onun intihar etme kararını öğrenemez ve kocasını, kızını istemediği biriyle evlendirmekten caydıramazdı. Bununla birlikte, annenin intihar mektubunu okuması hem bir baht dönüşü hem de bir öğrenme sahnesi olarak da yorumlanabilir. Bu açıdan bakıldığında, “baht dönüşü” ve “öğrenme” aynı anda gerçekleşmiş demektir ki bu da nitelikli bir trajik kurgu karşısında olduğumuzu gösterir. Ancak trajik yapının kurulmuş olması, olayın bir faciayla biteceği anlamına gelmez. Trajik düğümün felakete dönüşebileceği bir anda, anne ve baba, onları felakete sürükleyebilecek, öfke veya inatla yüklü bir ruh hâli sergilemez ve böylelikle ölümün eşiğinden dönülür. Saliha ile Rifat'ın hikâyesinin trajik olay örgüsü şöyle tablolaştırılabilir:

45 Şemseddin Sami, *Talât ve Fitnat*, s. 58-60.

46 Şemseddin Sami, *Talât ve Fitnat*, s. 61.

Saliha'nın intihar mektubunun annesinin eline geçmesi

Öğrenme

Baht Dönüşü

SALİHA İLE RİFAT'IN HİKÂYESİ

Kazasız Atlatılan Felaket

Trajik Hata'dan Dönüş

Saliha ile Rifat intiharin eşğinden döner ve evlenirler

Saliha ile Rifat'ın Mektuplaşmaları

Saliha'nın anne ve babasının, intihar edeceği korkusuyla kızlarını bir başkasına vermekten vazgeçmesi

Talât ve Fitnat'ın hikâyesi ise romanın asıl konusunu oluşturur ve bu nedenle Saliha ile Rifat'ın hikâyesinden daha karmaşık bir olay örgüsüne sahiptir. Yazarın temel hedefi, görücü usulü evliliği eleştirip kadın-erkek ilişkilerinde modern bir tavrın savunusunu yapmak olduğu için kavuşmaları engellenen bu çiftin hikâyesini sonu ölümle biten bir trajedi olarak kurgulamıştır. Böylelikle yazar, âşık olup özgürce evlenmek isteyen gençlere engel olmanın getireceği faciaları göstermiş olur. Gençlerin ölümü her toplumda üzücü bir olay olduğundan, başkalarının ön yargıları nedeniyle ölüme sürüklenen gençler teması, okuru görücü evliliğin sakıncaları hakkında düşünmeye sevk edebilir. Öyle ki yazar sadece ölümü değil, ucuz atlatılan bir enestecrübesini de olay örgüsüne yerleştirir. Romancının trajik etkiyi arttırmak için olay örgüsüne yerleştirdiği bu ayrıntı, eseri, dönemin toplumsal sorunlarını tartışan bir metin olmanın ötesine, daha evrensel bir boyuta taşır. Çünkü enestecorkusu evrensel bir temadır ve bu tema trajedi çalışmalarının referans metni olan *Kral Oidipus*'un da ana meselesidir. Talât ve Fitnat'ın hikâyesindeki trajik motifleri yorumlamadan önce, bu anlatının olay örgüsünü hatırlatmakta yarar var. Şöyle:

Saliha Hanım'ın oğlu Talât güzelliği ve ahlakıyla bilinen bir gençtir. Günün birinde, Tütüncü Hacı Baba'dan tütün alırken cumbada Fitnat'ı görüp ona âşık olur. Fitnat, Hacı Baba'nın üvey kızıdır ve annesi hayatta değildir. Fitnat ahlaklı, terbiyeli, gözü hep gergef işinde olan bir kızdır. Bir gün cumbada otururken gözleri sokağa kayar ve parlak bir genç dikkatini çeker. Bundan böyle o da Talât'ı merak edip düşünmeye başlar. Tütüncü zamanın kötü olduğundan şikâyet ettiği için kızını asla sokağa çıkarmaz. Bu durum Talât ile Fitnat'ın tanışıp görüşmelerine mani olur. Talât kıza ulaşmanın bir çaresini arar; bir gün kızın evinden bir kadının çıktığını görüp onu takip eder. Bu kadın Fitnat'a nakış gösteren Şerife Kadın'dır. Bunun üzerine Talât, genç kız kılığına girerek Fitnat'a yaklaşabileceğini düşünür. Talât kendisine kadın kıyafetleri alır, çarşafa girer ve Şerife Kadın'dan ders almaya başlar. Bu arada, Talât'ın kız kılığında kendisini çok güzel bulması ilginç bir ayrıntıdır.⁴⁷ Fitnat'ın hiç sokağa çıkamadığına üzülen Şerife Kadın, hiç nakış bilmeyen ama sular seller gibi okuma yazma bilen Ragıbe adındaki bu güzel kıızı, Fitnat'la tanıştırır. Böylece, Ragıbe ile Fitnat, göz göze, diz dize, sohbet etmeye başlarlar. Fitnat, ilginç bir şekilde, Ragıbe'nin cazibesine kapılır; hatta elini tutar; Talât'ı kız sandığı için dudaklarından bile öper.⁴⁸ Bu noktada Ali Bey'in, yani Fitnat'ın öz babasının hikâyesine geçilir.

47 Şemseddin Sami, *Talât ve Fitnat*, s. 84.

48 Şemseddin Sami, *Talât ve Fitnat*, s. 105.

Varlıklı bir adam olan Ali Bey, on beş, on altı sene evvel, Fitnat'ın annesi Zekiye Hanım'la evlenmiş; onunla pek mutluyken, ara bozucu kişilerin etkisiyle öfkesine yenik düşmüş ve eşini haksız yere boşamıştır. Sonradan pişman olup karısıyla barışmak istediye de Zekiye Hanım'ın annesi Ali Bey'in hatasını yüzüne vurup onu kovmuştur. Anne bu olayı kızından saklar; Zekiye de bir süre sonra Hacı Mustafa, yani Hacı Baba'yla evlenir. Ancak Zekiye, ana evine sığındığında Ali Bey'den hamiledir. Bu nedenle, Hacı Mustafa'yla evlendiğinde kızı Fitnat bir yaşındadır. Fitnat'ı Hacı Baba büyütmüştür; onlar da Ali Bey'den habersizdir. Tek bildikleri, Zekiye'nin ilk kocasının bir memur olduğu ve öldüğüdür. Zekiye, evlendikten sonra çok sevdiği Ali Bey'in hatasını anlayıp tekrar kendisiyle evlenmek istediğini ama annesinin buna engel olduğunu öğrenir; buna çok üzülür ve kederinden hastalanıp bir süre sonra ölür. Bu olayların nasıl geliştiğini, Fitnat'a annesinden yadigâr kalan bir muskanın içindeki mektuptan öğreniriz. Ali Bey ise bir kızı olduğundan habersizdir ve yıllar sonra yolu kızıyla kesişir ama onun öz kızı olduğunu bilmeden.

Hikâyenin gelişiminde hep aracı rolü oynayan Şerife Kadın, Ali Bey'i Fitnat'la evlendirmek ister. Cariyelerinden birinin nakış hocası olduğu için Ali Bey'i yakından tanıyan Şerife Kadın, onu yalnızlıktan kurtarmak, Fitnat'a iyi bir eş bulmak için devreye girer. Fitnat'ın babası bu iyi kısmeti tepmek istemez ancak Fitnat da, Talât'ı sevdiği için, Ali Bey'le evlenmek istemez. Bunu ağlayarak kız arkadaşları sandığı Talât'a, yani Ragibe'ye anlatır. Talât da "artık ağlamak sırası bende" deyip kimliğini açıklar. Sonunda kızı hile ile Ali Bey'le nikâhlarlar. Eski karısına benzettiği için Fitnat'a görür görmez âşık olan Ali Bey, yeni eşinin kızı olduğunu bilmeden ona dokunmak ister; bu sırada yaşanan itiş kakış sırasında Fitnat'ın boynundaki muska elinde kalır. Elinde muska olduğu hâlde, kızı daha fazla ürkütmemek için odasına çekilen Ali Bey, mektubu okur, Fitnat'ın kızı olduğunu öğrenir ve dehşet içinde ondan af dilemek için kilitli oda kapısının önünde ona kapıyı açması için yalvarır. Ancak Fitnat, bir çakıyı göğsüne saplamıştır. Fitnat, ölmeden önce babasıyla konuşur; kaderim böyleymiş der; ardından Talât gelir; onunla da konuşur ve son nefesini verir. Bunun üzerine Talât da aniden düşüp kederinden ölür. Ali Bey gençlerin cansız bedenlerine bakıp onları evlendirdiğini düşünür; onları damadı ve kızı gibi öper; artık çıldırmıştır. Bu hikâyenin trajik olay örgüsü şöyledir:

Hikâyede birden fazla baht dönüşü ve öğrenme sahnesine rastlarız. Bunlar, anlatının çatısını kuran trajik hatalarla bir arada gelişir. Hikâyedeki baht dönüşleri,

Fitnat'ın varlıklı biriyle evlendirileceğini öğrenmesi

Fitnat'ın, arkadaşı Ragıbe sandığı kişinin aslında âşığı Talât olduğunu öğrenmesi

Fitnat'ın, Ali Bey'in evine hile ile gelin olarak getirildiğini öğrenmesi

Ali Bey'in, Fitnat'ın öz kızı olduğunu öğrenmesi

Fitnat'ın ölümü

Talât'ın Ölümü

Ali Bey'in çıldırıp bir süre sonra ölümü

Ali Bey'in karısı Zekiye'yi haksız yere boşaması

Zekiye'nin kızı Fitnat'a olanları anlatan bir mektup bırakması

Bu mektubun Ali Bey'in eline geçmesi

Ali Bey'in öfkesine yenilip karısını boşamış olması

Hacı Baba'nın üvey kızı Fitnat'ın arzusunu dikkate almaması

Ali Bey'in öz kızıyla evlenmesi

Baht Dönüşleri

Öğrenme Sahneleri

TALÂT İLE FİTNAT'IN HİKÂYESİ

Trajik Hatalar

Ceza

öğrenme sahneleri ve hatalar, romanın trajik olay örgüsünü oluşturur. İlk baht dönüşü, Fitnat'ın annesi ile babasının o doğmadan önce boşanmış olmasıdır. Bu yüzden Fitnat üvey babası tarafından büyütülmüş ve öz babasını hiç tanımamıştır. Babasını hiç görmemiş olması, Fitnat'ın hayatındaki ana trajedinin kaynağıdır. İkinci baht dönüşü, Fitnat'ın annesinin ona bu olayları anlatan bir mektup bırakmış olmasıdır. Eğer bu mektup yazılmamış olsaydı, üçüncü baht dönüşü sahnesine geçilemez, yani mektup Ali Bey'in eline geçemezdi. Bu durum da romanı bir ensest trajedisine dönüştürdü. Öte yandan hikâye açıkça bir ensest trajedisi olmamasına rağmen, Ali Bey'in kızıyla evlendiğini unutmamak gerekir. Ali Bey bilmeden kendi kızıyla evlenmiş ama hatasını fark ettiği için ensestin kıyısından dönülmüştür. Bu açıdan bakıldığında hikâyenin bu kısmı “kazasız atlatılan felaket” olarak yorumlanabilir.

Hikâyedeki öğrenme bölümleri de trajik yapının neden-sonuç ilişkilerini oluşturur. Fitnat'ın varlıklı biriyle evlendirileceğini öğrenip buna karşı koyacak gücü kendinde bulması onu trajik bir karakter hâline getirir. Üstelik bu öğrenme sahnesi, ikinci öğrenme sahnesine de kapı açar. Bu evliliği istemeyen Fitnat, kız arkadaşı Ragibe sandığı Talât'a durumu anlatır. Bunun üzerine Talât kimliğini açıklayıp ona aşkını ilan eder. Üçüncü öğrenme sahnesi, Fitnat'ın, Ali Bey'le hileyle evlendirildiğini öğrenmesi; dördüncü öğrenme sahnesi ise Ali Bey'in karısı Zekiye'nin kızına bıraktığı mektubu okuyup Fitnat'ın öz kızı olduğunu öğrenmesidir. Ancak Ali Bey'in öğrenme sahnesi faciaya kapı açan olaydan sonra, yani olması gerekenden geç gerçekleştiği için trajedi kazasız son bulmaz. Ali Bey'in Fitnat'la gerdeğe girme girişimi mektubu okumadan önce gerçekleşir; Fitnat da istemediği biriyle gerdeğe girmek üzere olmaktan duyduğu dehşet yüzünden intihara sürüklenir. Fitnat'ın intiharı, Talât'ın ölümüne, bütün bu yıkıcı olaylar ise Ali Bey'in çıldırıp bir süre sonra da ölmesine yol açar. Başka bir ifadeyle, baht dönüşleri ve öğrenme sahneleri iç içe geçerek trajik bir sonu hazırlar.

Öte taraftan, bir hikâyede olayların mutlak yıkıma doğru evrilmesi trajik karakterlerin hatalarıyla gerçekleşir. Yani Talât ve Fitnat'ı ölüme götüren yol, olay örgüsüne yerleştirilmiş trajik hatalarla döşelidir. Trajik bir hikâyede ölümcül hata ile trajik karakter arasında yadsınamaz bir bağlantı olduğuna göre, bu hataların tespiti, anlatının trajik yapısını kavramak için hayati bir önem taşır. Fitnat, geleneğe başkaldırma cüreti gösterdiği için trajik bir karakterdir ama bu başkaldırımı bir hata olarak değerlendirmek güçtür. Onun durumu daha çok

trajik bir kurban rolüne yakındır. Fitnat'ın üvey babası Hacı Baba'nın kızını istemediği biriyle evlendirmesi ise olayın kültürel boyutudur. Hacı Baba hem modern yaşam tarzının getirdiği evlilik anlayışına karşıdır hem de üvey kızının varlıklı biriyle evlenmesini istemektedir. Onun toplumun geneline sirayet eden bu gelenekçi ve maddiyatçı tavrı, facianın gelişine bir zemin hazırlamak açısından bir trajik hata olarak görülebilir. Bu açıdan bakıldığında, Hacı Baba trajik bir hata işleyerek ölümlere sebebiyet veren bir karakter konumundadır. Ancak hikâyenin ana çatısını oluşturan temel hataları bilmeden işleyen, bu yüzden de suçlu olmayan bir suçlu olarak en ağır cezaya mahkûm olan karakter Ali Bey'dir. Nasıl? Ali Bey'in karısı Zekiye Hanım'ı öfkesi ve öngörüsüzlüğü yüzünden haksız yere boşaması, kızından habersiz bir şekilde yaşamasına neden olmuştur. Nitekim olay örgüsünün ana çatısı da bu şekilde kurulur. Öte taraftan, Ali Bey'in bilmeden öz kızıyla evlenerek yaptığı trajik hata ise Kral Oidipus'un düştüğü acıklı duruma benzer. Ali Bey, tıpkı Kral Oidipus gibi, suçlu olmadığı hâlde suçludur. Bilmeden işlenen korkunç bir suç açıkça kaderin bir oyunudur ama yine de hatanın büyüklüğü bir cezayı zorunlu kılar. Zaten Ali Bey de hem karısını haksız yere boşadığında hem de kızıyla bilmeden evlendiğinde yoğun bir suçluluk duygusuna kapılır. Oidipus bilmeden babasını öldürüp anasıyla evlenmiştir; Ali Bey de öfkesine yenik düşüp karısını boşamış ve öz kızıyla evlenmiştir. Bu suçlar kasten işlenmemiş olsa da, Oidipus kendisini kör eder; Ali Bey ise çıldırıp ölür. Bu da romanın asıl trajik karakterinin Ali Bey olduğu anlamına gelir.

Şu sonuca varıyoruz: *Taaşuk-ı Talât ve Fitnat* olabirlik ilkesine riayet edilerek yazılmış, neden-sonuç ilişkileriyle örülü, baht dönüşü ve öğrenme sahneleriyle biçimlenmiş modern bir trajedidir. Eser, trajik olay örgüsüne uygun muhtemel iki sonu ihtiva etmektedir. Saliha ile Rifat'ın hikâyesi, çatışmanın ölümle sonlanmadığı, facianın kıyısından dönüldüğü, olayların mutluluktan yıkımın eşiğine, oradan da tekrar mutluluğa evrildiği, bu nedenle trajik olay örgüsüne sahip bir anlatıdır. Talât ve Fitnat'ın hikâyesi ise dehşet verici ölümlerle biten biten bir trajedidir ki olaylar mutluluktan yıkıma doğru evrilmiştir. Roman bu açıdan görücü usulü evliliğin ağır bir eleştirisi olarak yorumlanabilir. Zira aşk evliliğine izin verilmemesi nedeniyle bir ensest tecrübesinin kıyısından dönülür ve ölümler gerçekleşir. Görücü usulü evliliğin böylesine ağır sonuçlar vermesi, okuru, geleneksel evliliğin yarattığı açmazları düşünmeye teşvik eder. Bu da onun entelektüel bir aydınlanma yaşayarak geleneğin işlevsizleşmiş ve sosyal hayatı zora sokan yönlerinden arınmasını sağlayabilir. Öte taraftan romancı insanın

en temel korkularından birini de olay örgüsüne yerleştirir. İnsan karmaşık bir doğa ve sosyal ağ içinde yaşadığı için başına gelebilecek olayları tayin edemez; bu nedenle hiç arzu etmediği felaketlere maruz kalabilir; hatta farkında olmadan bir suç bile işleyebilir. İşte bu nedenle insan kaderden korkar ve bu korkusunu çeşitli şekillerde dile getirir. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri Kral Oidipus mitidir. Kader öyle aldatıcıdır ki insanı bilmeden ailesinden kişilerle evliliğe bile sürükleyebilir; yani ona bir ensest suçu bile işletebilir. *Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat* görücü usulü evliliğin sakıncalarına dikkat çekerken bu göreneğin sadece toplumsal yönlerine eğilmekle kalmamış; aynı zamanda insanın en temel korkularından birini de olay örgüsüne yerleştirmiştir. Bu ayrıntı, romanın evrensel bir değer kazanmasını sağlamıştır.

Osmanlı-Türk Romanında Trajik Olay Örgüsü ve Bir Prototip Olarak Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat

Özet ■ Bu makale Şemseddin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat* adlı romanını trajik olay örgüsü açısından incelemektedir. Bir trajedide trajik etkiyi sağlayan en önemli öge olay örgüsüdür ve yazar trajik etkiyi olayları belli bir düzende sıralayarak elde eder. Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı-Türk romanlarını yapı açısından incelediğimizde bu eserlerin bir bölümünde trajik olay örgüsünün kullanıldığını görürüz. Bu açıdan bakıldığında *Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat*'ın ayrıcalıklı bir konumu vardır. Bu eser trajik olay örgüsünün bütün özelliklerini ihtiva ettiği için Osmanlı-Türk romanları için bir prototip olarak görülebilir. Trajedi bir amaç uğruna başkaldıran veya hatalı bir tercih yapan karakterlerin anlatsıdır. Kahraman bir karar verir ve bu kararın sonuçlarıyla adım adım yüzleşir. Yani trajik öykü bir çatışma üzerine kuruludur; öykü geliştikçe bu çatışma bir çözüme kavuşur. Bu çözüm, ya ölümlere yol açar ya da kişiler bir facianın eşliğinden son anda döner. *Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat* görücü usulü evliliğe karşı aşk evliliğini savunur; geçmişte yapılan bir hatanın ağır sonuçlarını gözler önüne serer ve bu çatışmaları birbirine zıt iki sonla çözümler. İlkinde kahramanlar ölümün eşliğinden dönerken diğerinde ölürler. Böylelikle roman trajik olay örgüsünün karşıt yönlerini bünyesinde toplamış olur.

Anahtar kelimeler: Trajik Olay Örgüsü, Trajik Hata, Baht Dönüşü, Öğrenme, Osmanlı-Türk Romanı

Kaynaklar

- Aristotle: *Poetics*, trans. Anthony Kenny, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Aristotle's Poetics*, translated and with a commentary by George Whalley. Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1997.
- Balcı, Yunus: *Tanpınar: Trajik Bir Şair ve Şiiri*, İstanbul: 3F Yayınevi, 2008.
- Burnett, Anne Pippin: *Catastrophe Survived: Euripides' Plays of Mixed Reversal*, Oxford University Press, 1971.
- Dino, Güzin: *Türk Romanının Doğuşu*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Eagleton, Terry: *Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, çev. Kutlu Tunca, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Evin, Ahmet Ö.: *Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi*, çev. Osman Akinhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004.
- Finn, Robert P.: *Türk Romanı: İlk Dönem: 1872-1900*, çev. Tomris Uyar, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2003.
- Golden, Leon: "The Purgation Theory of Catharsis", *The Journal of Aesthetics and Art-Criticism*, 31/4 (Summer, 1973): 473-479.
- Kaplan, Mehmet: "Taaşuk-ı Talât ve Fitnat", *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar II*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.
- Kuçuradi, İoanna: *Max Scheler ve F. Nietzsche'de Trajik Olan*, İstanbul: Yankı Yayınları, 1966.
- Kudret, Cevdet: *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1977.
- Nabizade Nazım: *Zehra*, haz. Özlem Fedai, İstanbul: Özgür Yayınları, 2011.
- Nemutlu, Özlem: "Taaşuk-ı Talât ve Fitnat'a Dair", *Taaşuk-ı Talât ve Fitnat*, haz. Özlem Nemutlu, İstanbul: Özgür Yayınları, 2009.
- Nietzsche, Friedrich: *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Parla, Jale: *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Platon: *Devlet* (X. Kitap), çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Poole, Adrian: *Trajedi*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Yayınları, 2013.
- Poole, Adrian: *Tragedy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2005.
- Sophokles: *Kral Oidipus*, çev. Bedrettin Tuncel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
- Şemseddin Sami: *Taaşuk-ı Talât ve Fitnat*, haz. Özlem Nemutlu, İstanbul: Özgür Yayınları, 2009.
- Timur, Taner: *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, İstanbul: Afa Yayınları, 1991.
- Uslu, Mehmet Fatih: *Çatışma ve Müzakere: Osmanlı'da Türkçe ve Ermenice Edebiyatı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

İstanbul'da Bir Acem Matbaası: Kitapçı Tahir ve Ahter

Güllü Yıldız*

A Persian Printing House in Istanbul: Tâhir the Bookman and Akhtar

Abstract ■ Muhammad Tâhir Tabrizî, or Tâhir the Bookman in Ottoman sources, migrated to Istanbul and spent the rest of his life there. As a merchant from Tabriz he was well-known especially in the Iranian community in Istanbul and for those Iranians who came to visit him from outside. He rose to prominence in the Ottoman press and Ottoman-Iranian relations when he published *Akhtar*, the first and the most important Persian newspaper ever published out of Iran in the twenty year period from 1876 to 1896. Studies on *Akhtar* which have flourished recently say only a few words about Tâhir, the owner, manager and also a writer of the newspaper. This study which aims to fill this gap, brings together the information on his biography, describes his publishing activities, and examines his relation to the Ottoman government and Iran.

Keywords: Muhammad Tâhir Tabrizî, Tâhir the Bookman, *Akhtar*, Ottoman Press

Muhammed Tahir Tebrizî, Osmanlı kaynaklarındaki şekli ile Kitapçı Tahir Efendi İstanbul'a göçmüş, ömrünün kalanını burada geçirmiş Tebrizli bir tüccar olarak özellikle İstanbul'da mukim ya da bir şekilde İstanbul'a yolu düşen hemen her İranlının yakından tanıdığı bir isimdir.¹ Ancak zaman zaman kesintiye uğramakla birlikte yirmi yıllık bir yayın hayatına sahip, İran dışında yayınlanmış

* Marmara Üniversitesi

1 Bu çalışmanın ilk bulguları, "Osmanlı Matbuatının Farklı Bir Yüzü: Muhammed Tâhir Tebrizî" başlıklı bildiriyle Türk Basın Tarihi Uluslararası Sempozyumu'nda (21-22 Ekim 2016, Elazığ) sunulmuştur.

Farsça gazetelerin ilk ve en önemlilerinden biri kabul edilen *Ahter*'i (1876-1896) yayınladığında hem Osmanlı matbuat hayatı hem de Osmanlı-İran münasebetlerinin siyasi ve sosyal yansımaları açısından önemli bir figür haline gelmiştir. Gazeteyi yayınlamadan önce de kurduğu matbaa ile yayıncılık faaliyetlerini yürüttüğü bilinen Tahir Efendi, *Ahter* yayın hayatına devam ederken ve kapandıktan sonra da gazete ile aynı ismi taşıyan matbaasında yayıncılık faaliyetlerini sürdürmüştür. *Ahter*'in başlangıçta Kaçar Hanedanı'nın maddi desteği ile yayınlandığı ancak daha sonra II. Abdülhamid'in İslam birliği siyasetinin sözcülerinden biri haline geldiği göz önünde bulundurulduğunda, Tahir Efendi'nin şahsiyetinin ve gerek Osmanlı Devleti ile gerekse matbuat hayatındaki kişi ve kurumlarla ilişkilerinin dikkatle ele alınması gereği tebarüz etmektedir.

Ahter gazetesi üzerine yapılmış ve son zamanlarda giderek zenginleşen çalışmalar, gazetenin yayın hayatı boyunca sahibi ve mesul müdürlüğünü üstlenmiş ve zaman zaman kendi adıyla yazılar kaleme almış Muhammed Tahir Tebrizî hakkında ne yazık ki birkaç cümleyi geçmeyen oldukça sınırlı bilgiler sunmaktadır. Bu eksikliği gidermek amacıyla hazırlanan bu makale, XIX. asır Osmanlı ve İran basın tarihi açısından önemli bir figür olan Tahir Efendi'nin öncelikle biyografisiyle ilgili temel bilgileri açığa çıkartmayı ve matbuat faaliyetlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca çoğunluğu tüccar ve sürgündeki İran meşrutiyeti yanlıları olmak üzere İstanbul'da mukim İranlılar, İstanbul'daki İran sefaretleri ve Osmanlı Devleti ile ilişkileri de ele alınacaktır.

Muhammed Tahir Tebrizî Kimdir?

Muhammed Tahir Tebrizî'nin kimliğine dair en somut bilgi, İstanbul'da mukim İranlı bir tüccar olduğudur. Biyografisiyle ilgili doğum ve vefat tarihi de dâhil olmak üzere pek çok temel bilgiden yoksun olduğumuzu daha baştan ifade etmek gerekir. Tebrizî ve Karacadağî nisbelerinden İran'ın bu bölgesinden İstanbul'a göçtüğü anlaşılmaktadır.

Yirmili yaşlarında ticaret yapmak üzere İstanbul'a geldiği söylenmekle birlikte ne bu bilginin açık bir dayanağı vardır ne de bu göçün tam olarak ne zaman gerçekleştiği bilinmektedir.² 1279/1862 senesinde matbaa açmak için ilk ruhsatı-

2 Tanya Lawrence, tezinde yirmili yaşların başında İstanbul'a geldiğini ve Meşrutiyet'ten bir süre sonra gerçekleşen vefatına kadar İstanbul'da yaşadığını Browne'a dayanarak ifade etse de Browne'da sadece "hala hayatta olduğu" ifadesi yer almaktadır. Bkz. Tanya E. Lawrence, *Akhtar*:

nı aldığını ifade etmesinden, en geç 1860ların başında İstanbul'a geldiği düşünülebilir.³ Aynı şekilde 1912 yılı Haziran ayı itibariyle hayatta olduğu bilinmekle⁴ birlikte ne zaman vefat ettiği de meçhuldür. Uzun süre pek çok hemşerisinin de tercih ettiği üzere Beyazıt'ta oturduğunu bildiğimiz Muhammed Tahir, daha sonra Kuzguncuk'a taşınmıştır.⁵ Validehan'da bir matbaası ve Hakkaklar Çarşısında bir kitapçı dükkânı vardır.⁶

Muhammed Tahir'in tüccarlığın dışında Encümen-ı Teftiş ve Muayene⁷ azalığı yaptığı arşiv belgelerinden ve salnâmelerden anlaşılmaktadır. Hicri 1317 tarihli salnâmede ilk defa encümen azaları arasında ismi zikredilen Tahir Efendi'nin, salnâmelerin bir önceki senenin bilgilerini sunduğu göz önünde bulundurulduğunda 1316/1898-99 yılı içerisinde bu göreve atandığı

A Persian Language Newspaper Published in Istanbul and The Iranian Community of The Ottoman Empire in The Late Nineteenth Century, İstanbul 2015, s. 33.

- 3 BOA, DH.MDK 220/88 (28 Z 1309/ 24 Temmuz 1892).
- 4 Edward G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge 1914, s. 2, 36. Ayrıca bkz. Rahim Reis Niya, *İran ve Osmanî der Âsitane-i Karn-i Bistom*, Tahran 1328, I, 425. Rıza Kurtuluş, hazırladığı doktora tezinde Muhammed Tahir'in vefat tarihini yanlış bir şekilde ve kaynak göstermeksizin 1907 olarak verir. Nasiruddin Pervin de İran basın tarihiyle ilgili kitabının *Ahter*'le ilgili bölümünde Muhammed Tahir'i tanıtırken 21 Zilkade 1325/26 Aralık 1907 tarihinde İstanbul'da vefat ettiğini yine kaynak göstermeden yazmıştır. Bkz. Rıza Kurtuluş, *1906-1911 İran Meşrutiyet Hareketinde Osmanlı Etkisi*, Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2010, s. 182; Nasiruddin Pervin, *Tarih-i Ruznâme-Nigârî-i İraniyân ve Diğer Parsi-Nevisiyan*, Tahran 1377, I, 250.
- 5 Han Efşar, sefernâmesinde Muhammed Tahir'i 7 Şevval 1299/ 22 Ağustos 1882 Salı günü Beyazıt'taki evinde ziyaret ettiğini kaydetmiştir. Bkz. Resul Caferiyan (ed.), *Sefernâme-hâ-yi Hacc-ı Kâcârî*, Tahran 2011, IV, 516-517. BOA, DH.MDK 154/90 (25 C 1327/14 Temmuz 1909).
- 6 BOA, DH.MDK 154/90 (25 C 1327/14 Temmuz 1909). Han Efşar, sefernâmesinde hem Validehan'daki matbaayı hem de "Beyazıt yangın kulesine yakın" diyerek yerini tarif ettiği kitapçı dükkânını ziyaretini anlatır. Bkz. Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 521, 532-533.
- 7 1298/1880 yılında teşkil edilen Maarif Nezareti'ndeki bu birim, gazeteler de dâhil alelumum neşriyatı ve yurt dışında basılıp gümrüklerle postanelere gelen her dilden yayını tetkik etmekle görevlidir. Maarif Nezareti'ndeki bu birime 1315/1897 yılında kurulan Tetkik-i Müellefât Komisyonu ile 1321/1903 yılında kurulan Kütüb-i Diniyye ve Şer'iyye Tetkik Heyeti de ilave edilmiştir. Başlangıçta bir reis ve altı azadan teşekkül eden bu encümenin zamanla aza sayısında artışlar olmuştur. Bkz. *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1318/1900, s. 527; Ali Birinci, "Osmanlı Devleti'nde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal", *TALİD*, VII, 4/2006, s. 303-305.

anlaşılmaktadır.⁸ İsmi dışında herhangi bir rütbe ya da nişana sahip olduğunu gösterir kayıt yoktur. 1318, 1319 ve son olarak 1320 tarihli salnâmelerde de aynı kayıt tekrarlanmış, başka bir açıklama ilave edilmemiştir.⁹ 1317 tarihli Maarif Nezareti Salnâmesinde ise 2. dereceden Mecidi nişanını haiz olduğu görülmektedir.¹⁰ 1318 ve 1319 tarihli salnâmelerde ise rütbe-i saniyeyi haiz olduğu kaydedilmiştir.¹¹

Tahir Efendi'nin encümen azalığını söz konusu eden ulaşabildiğimiz en erken tarihli arşiv belgesi ise 17 Rabiülevvel 1319/21 Haziran 1317 (4 Temmuz 1901) tarihli Sadrazam imzalı bir belgedir. Belgeye göre bu memuriyeti esnasında izinsiz takvim bastığı için hakkında 23 Zilhicce 1319/2 Nisan 1902 tarihinde bir tutanak düzenlenerek Adliye Nezareti'ne gönderilmiş ve mahkemeye verilmiştir.¹² Başka bir belgede ise Encümen-i Teftiş ve Muayene azalığı sebebiyle memur olarak matbaacılık mesleğine devam etmesi mümkün olmadığı için kapatılmış olan matbaasının aletlerinin satış bedeli tespit edilmektedir.¹³ Söz konusu belgenin tarihi 3 Cemaziyelahir 1321/27 Ağustos 1903 olmakla birlikte salnâmelerden Tahir Efendi'nin encümendeki görevinin, 1320 yılı bitmeden (Mart 1903) sona erdiği anlaşılmaktadır.¹⁴

8 *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1317/1899, s. 300.

9 *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1318, s. 336; *Sâlname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1319, s. 374; *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1320, s. 388-389.

10 *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1317/1899, s. 520.

11 *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1318/1900, s. 528; 1319/1901, s. 35.

12 BOA, MFTTD 52/91 (19 C 1319/3 Ekim 1901). Yine bir adli soruşturmaya muhatap olan Tahir'in yargılanmasına müsaade edilmesi için Adliye ve Maarif Nezaretleri ile Sadaret arasında uzun yazışmalar olmuştur. 7 Zilhicce 1319/17 Mart 1902 tarihli bu belgeye göre Tahir, Zaptiye Müşiri müteveffa Kerim Paşa'nın kerimesi Saliha Hanım'ın sahilhanesinin bazı mahallerini kasten yıkmış ve tahrip etmiştir. Üsküdar Bidayet mahkemesinde görülen davada Tahir'in yargılanması için memuru olduğu nezaretten izin talep edilmektedir. Ancak Maarif Nezareti, İran tebasından olan Tahir'in memuriyetinin sadaretten gelen irade ile tahakkuk ettiğini belirterek yargılanması için de yine oradan müsaade istenmesi gerektiği şeklinde cevap vermiştir. Neticede Sadaret'ten de gerekli izin çıkmış olmakla birlikte mahkemenin sonucuna dair bir bilgi verilmemiştir. Belge için bkz. BOA, MF.MKT 615/22 (7 Z 1319/17 Mart 1902). 11 Rabiülevvel 1320/18 Haziran 1902 tarihinde hala encümen-i teftiş azası olduğunu gösterir başka belge için bkz. BOA, MF.MKT 627/52 (16 S 1320/25 Mayıs 1902).

13 BOA, ŞD 218/60 (15 Ş 1321/6 Kasım 1903).

14 Tahir Efendi'yi, görevinin ayrıntılarına girmeden "İran tebasından olup Maarif nezaretinde müstahdem" şeklinde tavsif eden Şaban 1320 tarihli belgeler de bu savı desteklemektedir. Bkz.

Tahir Efendi'nin meşrutiyetin yeniden ilanının ardından Maarif Nezareti'nde ikinci defa görev aldığı anlaşılmaktadır. Salnâmelerde herhangi bir izine rastlamadığımız bu görev, verdiği bir istida dolayısıyla kayıtlara geçmiştir. 11 Mayıs 1325/24 Mayıs 1909 tarihli istidasını, "Kuzguncuk'ta hanesinde mukim teba-yı Devlet-i İraniye'den ve Meclis-i Maarif azasından Muhammed Tahir" şeklinde imzalamıştır.¹⁵ Ancak bu görevinin ayrıntılarına dair başka herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır.

Mirza Muhammed Hüseyin Ferahanî, seyahatnâmesinde Safer 1303/Kasım 1885 tarihinde Validehan'da *Ahter*'in bürosunda ziyaret ettiği Tahir Efendi'yi şu şekilde tanıtır: "Tebrizli ve İran tebasından Mirza Tahir; faziletli, sakin, olgun, mülayim, saf ve sade bir kişi. Yıllar önce İstanbul'a gelmiş ve buraya yerleşmiş. Önceleri ticaretle meşgulmüş. Hâlihazırda da maişetini sağladığı bir birikimi var."¹⁶

Muhammed Tahir'in, neşrettiği gazetede aynı zamanda yazılar kaleme aldığı bilinmektedir. Ancak bunun dışında bir telif çalışması yoktur. Niya, Tahirülmevlevî'nin (Mehmed Tahir) kaleme aldığı *Dest-âvîz-i Fârsî-hânân* (1325) ve *Âmuzgâr-ı Fârsî* (I-II, 1324) isimli Fars diliyle ilgili kitapları Muhammed Tahir'in kaleme aldığını dile getirmiştir. Ancak isim benzerliğinden kaynaklanan bir hata olduğu açıktır. Zira bunları ya da başka eserleri kaleme aldığına dair herhangi bir kayıt yoktur.¹⁷

Muhammed Tahir'in, İstanbul'da mukim İranlılarla yakın bir münasebet içinde olduğu ve kısa zamanda buradaki topluluğun önemli bir üyesi haline geldiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde İstanbul'a kısa ya da uzun süreli olarak yolu düşen İranlılarla da yakın münasebetler kurmuştur. Zorunlu ya da gönüllü sürgündeki siyasi ve entelektüel şahsiyetlerle ayrıntılarına daha sonra değinileceği üzere gazetesinde yazılarını yayınlamak ya da matbaasında kitaplarını basmak gibi teşrik-i mesailer olmuştur. Ayrıca özellikle İstanbul güzergâhını kullanan İranlı hacılara da İstanbul'da buldukları müddet boyunca rehberlik ve mihmandarlık etmiştir.¹⁸ Bu hacıların bir kısmı seyahatnamelerinde Muhammed Tahir'den bah-

BOA, DH.MDK 248/39 (6 Ş 1320/8 Kasım 1902); BOA, DH.MDK 248/63 (11 Ş 1320/11 Kasım 1902).

15 BOA, DH.MDK 154/90 (25 C 1327/14 Temmuz 1909).

16 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, V, 265.

17 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 425.

18 İstanbul yolunu kullanan İran bölgesinden hacılar için bkz. Güllü Yıldız, "İranlı Hacıların Gözüyle İstanbul'u Temâşâ", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 51, Aralık 2016, s. 135-160.

setmişler ve hakkındaki sınırlı bilgiyi bir nebze olsun çoğaltmışlardır. En mühimi şahsi intibalarıyla Muhammed Tahir'in insani yönünü müşahhas hale getirme noktasındaki katkılarıdır. Bu hacıların başında 1299/1882 yılında İstanbul'da kendisiyle tanışan Han Efşar Rûmî gelir.¹⁹ "Makul biri" olarak nitelendirdiği²⁰ Muhammed Tahir ile İstanbul'da kaldığı kırk beş günlük süre boyunca neredeyse her gün görüştükleri anlaşılmaktadır.²¹ Han Efşar'a rehberlik edip İstanbul'un pek çok yerini gezdiren Tahir, onu İstanbul'un seyirlik mekânlarında dolaştırdığı gibi Üsküdar ve Beyoğlu'ndaki tiyatrolara, gazinolara da götürmüştür.²² Alışverişlerinde ona yardımcı olmuştur.²³ Hatta Han Efşar, İstanbul'da satın aldığı bazı eşyaları sandıklayıp dönüşte İstanbul'dan giderse kendi götürmek yoksa Tahran'a gönderilmek üzere Tahir'in yanına emanet bırakmıştır.²⁴

Muhammed Tahir Tebrizî, kurduğu matbaa ve çıkardığı gazete *Ahter* ile o kadar özdeşleşmiştir ki Ahter bir tür lakab ya da soy ismi işlevi görmüştür. Hac yolculuğu esnasında İstanbul'a uğrayan Naibüssadr, seyahatnamesinde Muhammed Tahir'den Ahter Efendi diye bahsetmiştir.²⁵ Aynı şekilde çocuklarından bahsedilirken örneğin büyük oğlu için "Hüseyn Ahter" denmektedir.²⁶

Hacı Abdullah Emir Nizam Karagözlü²⁷ de 28 Şevval 1319/7 Şubat 1902'de İstanbul'da katıldığı bir baloda tanıştığı Muhammed Tahir'i "bir gazete sahibi,

19 Urumiyeli, Kaçar eşrafından olan Mirza Abdülhüseyn Han Efşar Rûmî, 1882 yılı Temmuz ayında çıktığı, dokuz ay süren ve Tahran-Kazvin- Reşt-Enzeli-Bakü-Tiflis-Batum-İstanbul-Cidde-Mekke-Medine-cebel yoluyla Semave- Fırat yoluyla Necef- Kербela- Kazımeyn-Samerra-Bağdat-Ba'kubel-Kasr-ı Şirin-Kırmanşah-Kum-Tahran güzergâhını takip ettiği hac yolculuğunu günlük tarzında kaleme aldığı *Sefernâme-i Mekke-i Muazzama* isimli sefernâmesinde ayrıntılarıyla anlatmıştır. Bu yolculuğu dünyadaki yenilikleri görmek için bir fırsat itihaz ettiği anlaşılan Han Efşar, 29 Ramazan 1299/14 Ağustos 1882 tarihinde vardığı ve kırk beş gün kaldığı İstanbul'da da kendisine "basiret" kazandıracığı düşüncesiyle dur durak bilmeden gezmiştir. Bu gezilerindeki rehberi ve ahbabı ise Muhammed Tahir'dir. Han Efşar ve sefernâmesi hakkında bilgi için bkz. Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 441-448.

20 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 511.

21 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 511-543.

22 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 522, 524, 529-530, 536-537, 542.

23 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 523-524.

24 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 542.

25 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, V, 386.

26 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 83. Gazetenin uzun bir süre başyazarlığını yapmış Mirza Mehdi Han Tebrizî de *Ahter* isminin bir parçası haline gelmiş ve kendisine Mirza Mehdi Ahter denmiştir. Bkz. Pervin, *Tarih-i Ruznâme*, I, 250.

27 Hacı Abdullah Emir Nizam Karagözlü de İstanbul üzerinden hacca giden ve bu yolculuğuna dair *Sefernâme-i Mekke-i Muazzama* isimli bir eser kaleme alan İranlı hacılardandır. 15 Şevval

çok genç ve hoş biri” olarak tarif etmiştir.²⁸ Muhammed Ma’sum Naibüssadr Şirazî,²⁹ *Ahter*’in sahibi olarak tanıştığı ve görüştüğü Mirza Tahir’in İranlılara karşı çok muhabbeti olduğunu ve devlet için yararlık gösterdiğini dile getirmiştir.³⁰

Hizmetlerinden dolayı 1314 yılının başlarında (1896), yani Muzafferüddin Şah döneminin başlangıcından üç ay sonra Muzafferüddin Şah tarafından kendisine ikinci dereceden Şir-i Hurşid nişanı verilmiştir.³¹

Ahter’in yazarlarından Mirza Ağa Han Kirmanî de Muhammed Tahir’i yakından tanıyanlardandır. Muhtemelen 1311 yılının Kurban bayramında Malkum’a yazdığı mektupta ondan “üçkâğıtçı ve hilekâr biri” olarak bahsetmiştir. Onunla ilişkisi hakkında ise “ara sıra Ağa Muhammed Tahir’in hırsızlıkları, gizli kapaklı işleri matbuatta patlıyor. Ben onun vicdana sığmayan işler yaptığını gördüm ve sonunda onu terk ettim. O da benim bir miktar paramı yedi. Daha sonra da Sefaret’in ona karşı düşmanlığı su yüzüne çıktı. Artık onunla açık ve gizli hiçbir bağım kalmadı” demiştir.³² Ancak Kirmanî’nin bu ifadelerini, tamamen yollarını ayırma şeklinde sonuçlanan anlaşmazlıklarını göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir.³³

1319/25 Ocak 1902’de Reş’ten başlayan yolculuğunda Enzeli-Tiflis, Batum hattından İstanbul’a gelen ve gemiyle Cidde’ye devam eden Karagözlü’nün yol arkadaşlarından biri, İran meşrutiyet ihtilali karşıtlarının en önemli isimlerinden Şeyh Fazlullah Nuri’dir (1843-1909) ve bu sebeple uğradıkları her şehirde özel olarak karşılanmış ve ağırlanmışlardır. 26 Şevval/5 Şubat 1902’de vardıkları İstanbul’da da sultanın huzuruna kabul edilecek kadar önemsenmişlerdir. Bkz. Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, VII, 159.

28 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, VII, 195. Hacı Muhammed Ali Pirzâde de İstanbul’dan ayrılırken gemiye gelip kendilerini uğurlayanlar arasında *Ahter*’in müdürü Ağa Muhammed Tahir’den bahsetmiştir. Bkz. *Sefernâme-i Hacı Pirzâde*, haz. Ferman Fermaiyan, Tahran 1343, II, 124.

29 Muhammed Ma’sum Ali Şah Naibüssadr (1270-1344); Atabat şehirlerinde aldığı dini eğitimin ardından Tahran’da eğitimine devam eden Muhammed Ma’sum, tasavvufla ilgili çalışmalar yapmıştır. Bir rüya üzerine hacca gitmeye karar vermiş ve 3 Şevval 1305/ 13 Haziran 1888’de yola çıkmıştır. 27 Şevval 1305/7 Temmuz 1888’de vardığı İstanbul’daki durumdan genel olarak memnun kalmamıştır. Bkz. Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, V, 375.

30 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, V, 379.

31 Pervin, *Tarih-i Ruzname*, II, 458. Mirza Mehdi’ye de üçüncü dereceden nişan verilmiştir. *Ahter*’de bunun haberi yayınlanmıştır. Bkz. *Ahter*, XXXII/8, 24 Safer 1314.

32 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 421.

33 Kirmânî, özellikle Tahir’in damadından dolayı yaşadıkları anlaşmazlıklarından, 1308 yılında Malkum’a yazdığı mektubunda bahsetmiş ve *Ahter* gazetesinin yayınının durdurulması haberini verirken şöyle demiştir: “bu günlerde o menfur, canavar, hayvanın (Mirza Hüseyin Şerif, damadı) kötülükleri onu (Muhammad Tahir’i) da etkiledi”. Bkz. Niya, *İran ve Osmanî*, I, 421-422.

Muhammed Tahir Tebrizi'nin ailesine baktığımızda tespit edebildiğimiz dört oğlu ve bir kızı vardır. Ayrıca çekirdek ailesi dışında kayıtlara yansıdığı kadarıyla İstanbul'da bir kardeşinin daha yaşadığı bilinmektedir ancak birlikte mi yoksa farklı zamanlarda mı İstanbul'a geldikleri ya da burada başka akrabaları olup olmadığına dair açıklayıcı bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Oğullarından Ali ve Kemal hakkındaki ilk bilgilerimiz, 1881 yılında Mekteb-i Fünûn-ı Mülkiye'de tahsil görmeleri için başvuru yapıldığına dair bir belgeye dayanmaktadır. Belgeye göre o tarihte on yedi ve on dört yaşlarında olan Ali ve Kemal Efendi, yaşlarının uygun olmaması ve İran tebasından olmaları sebebiyle Mülkiye'ye kabul edilmemişlerdir.³⁴ Dolayısıyla sırasıyla 1865 ve 1868 yıllarında doğmuş olsa gerekler. Bunun dışında tahsil durumları ya da hayatlarının başka ayrıntılarına dair bir bilgiye sahip değiliz. Sadece yine belgelerden matbaa ve kitapçılık işlerinde babalarıyla birlikte çalıştıkları bilinmektedir. Hakkaklar çarşısı 19 numarada yer alan Ahter Kütüphanesi'nin idaresinin bir dönem Ali Efendi'nin uhdesinde olduğu anlaşılmaktadır.³⁵ Kemal de hem kitapçıda³⁶ hem de babasının Validehan'daki Ahter Matbaası'nda çalışmaktadır.³⁷

Diğer oğullarından Hüseyin, ilk eğitimini İranlıların İstanbul'daki okulunda tamamlamıştır. Öğrencilik yıllarında babasının İranlı topluluk içinde prestiji sayesinde gerek okul müsamerelerinde gerekse İran Sefaretinin düzenlediği Şah'ın doğum günü ya da nevruz kutlamaları gibi çeşitli merasimlerde okulu temsilen boy gösterdiği anlaşılmaktadır. Yine böyle bir münasebetle *Ahter*'de yayınlanan

Kirmânî'nin bir müddettir *Ahter*'den parasını alamadığı; Malkum'a yazdığı 1310 yılı Ramazan bayramı (Nisan 1893) tarihli mektuptan anlaşılmaktadır. Bkz. Pervin, *Tarih-i Ruznâme*, I, 275. Malkum Han ile tanışma ve görüşme şansını yakalayamayan Mirza Ağa Han Kirmânî'nin İstanbul'dan yazdığı bu mektuplar, Malkum Han'ın diğer mektupları ve şahsi evraklarının da bulunduğu Fransa Ulusal Kütüphanesi Arşivi'ndedir. Orijinallerine ulaşma imkânı henüz elde edilemediği için çeşitli çalışmalarda yayınlanmış olanlardan istifade edilmiştir. 1924 yılında Malkum'un eşi tarafından bağışlanan mektupların orijinaleri için bkz. E. Blochet, *Catalogue des Manuscrits Persans*, IV, Paris 1934, s. 284-291.

34 BOA, MF.MKT 73/79(9 S 1299/31 Aralık 1881); BOA, MF.MKT 74/11 (23 S 1299/14 Ocak 1882).

35 Ali Efendi'nin kitapçı dükkânını idare ettiği dönemin, arşiv belgelerinin verdiği tarihlere dayanarak en azından 19 Rabiulevvel 1315-11 Rabiulevvel 1320/18 Ağustos 1897-16 Ağustos 1902 olduğunu söylemek mümkündür. Bkz. BOA, MF.TTD 37/127 (19 Ra 1315/18 Ağustos 1897); BOA, MF.MKT 627/52 (16 S 1320/25 Mayıs 1902).

36 BOA, MF.MKT 323/55 (3 M 1314/14 Haziran 1896).

37 BOA, MF.TTD 35/35 (12 Ş 1314/16 Ocak 1897).

bir haberde Eylül 1891 tarihinde on üç yaşında olduğu belirtilmektedir.³⁸ Bu bilgiye dayanarak Hüseyin'in 1878'de İstanbul'da doğduğu rahatlıkla söylenebilir.

Hüseyin, ilk eğitiminin ardından askerî okula devam etmiştir.³⁹ *Abter* gazetesinin son yıllarında Fransızca mütercimi olarak yer aldığı da görülen⁴⁰ Hüseyin'in hayatı, askerî eğitiminden dolayı tüccar ve yayıncı babasından çok farklı bir seyir göstermiştir. Askerî okulda Alman General Von der Goltz Paşa'nın gözde talebelerinden biri olan Hüseyin, Muzafferüddin Şah'ın İstanbul'u ziyaretinde (1318/1900), üstteğmen rütbesindedir ve şahın isteğiyle İran'a gitmiştir. O dönem iyi durumda olmayan ordunun yeni bir nizama kavuşması için askerleri eğitmekle görevlendirilen Hüseyin, kendisini Alman imparatoru II. Wilhem'e benzettiği, görüntüsünden dolayı bakışları üzerinde topladığı ve gur ve mühib bir sesle sürekli emirler yağdırdığı için askerler arasında alay konusu olmuş ve bu görevde başarısız olacağını anlayarak istifa etmiştir. İran'da yaşadığı bu hayal kırıklığının ardından Hollanda'ya gitmiş ve orada zengin bir kadınla evlenerek bir süre rahat bir hayat sürmüştür. Birinci Dünya Savaşı esnasında Almanlar Belçika'yı işgal ettiklerinde Almanların Belçika naibi olan Mareşal Von der Goltz'un isteğiyle Alman Şark İdare'sinde çalışmaya başlamıştır. Verilen görev dolayısıyla İran, Bağdat, Hindistan gibi bölgeleri dolaşmış bir süre İran-Osmanlı sınır hattında yaşadıkdan sonra Halep'te şüpheli bir şekilde infaz edilmiştir.⁴¹

38 "Debistan-ı İraniyan'ın çocuklarından; gazetemizin imtiyaz sahibi Ağa Muhammed Tahir'in on üç yaşındaki oğlu Hüseyin Bey (6 Safer 1309/11 Eylül 1891) Perşembe günü Nâsirüddin Şah'ın doğum günü münasebetiyle sefarette icra edilen törende şiir okudu ve sefir, Keşmir yününden bir şal hediye ederek kendisini taltif etti." Bkz. *Abter*, XVIII/1, (11 Safer 1309/15 Eylül 1891), s. 4. Benzer bir başka haberde "Sefarete, İran Sefiri Mirza Esedullah Han Nâzımüddeve'nin huzurunda düzenlenen Nevruz merasiminde, *Abter*'in müdürü ve imtiyaz sahibi Ağa Muhammed Tahir'in oğlu ve Debistan'ın beşinci sınıfındaki istidatlı talebelerinden Hüseyin Bey, Sefir-i kebirin fotoğrafına çok benzeyen bir resmini takdim etti. Takdir ve aferin aldı." Bkz. *Abter*, XVI-II/28 (22 Şaban 1309/23 Mart 1892), s. 218. *Abter* ile İranlılar'ın okulu arasındaki ilişki Tahir'in oğlu ile sınırlı değildir. *Abter*'in yazarlarından Mirza Mehdi Tebrizi, Mirza Ağa Han Kirmânî ve Mirza Habib İsfahani de bu okulda öğretmenlik yapmışlardır. Bkz. Lawrence, *Akhtar: A Persian Language Newspaper*, s. 34.

39 Kuleli'de okuyan İranlı öğrencileri isim isim zikreden ve okuldaki durumları ve okudukları dersler gibi ayrıntılara yer veren Pirzâde, Hüseyin Ahter'i bu isimler arasında anmamıştır. Ancak bunun sebebi zikrettiği talebelerin İran'dan askeri eğitim için gelen kişiler olmalarıdır. Tahir'in oğlu İstanbul'da doğmuş ve burada yetmişmiş olmasıyla diğerlerinden ayrılır. Bkz. *Sefernâme-i Pirzâde*, II, 112-113.

40 Pervin, *Tarih-i Ruznâme*, I, 251; II, 458.

41 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 84.

Diğer oğlu Mirza Hasan Celaleddin'in ise Berlin'de hukuk eğitimi aldığı bilinmektedir. Muhtemelen kardeşi Hüseyin gibi ilk eğitimini İranlıların okulunda aldıktan sonra eğitimini sürdürmek üzere Almanya'ya gitmiştir. Hasan Celaleddin'in ismine ilk olarak Nâsıruddin Şah'ın öldürülmesinden (3 Zilkade 1313 / 16 Nisan 1896) sonra *Ahter*'de yayınlanan yazısında rastlanmaktadır. Merhum şahı ve yerine gelen Muzafferüddin Şah'ı (v. 1324/1907) öven yedi sütunluk bu yazı, Berlin'de kaleme alınmış ve yayınlanması için gönderilmiştir.⁴²

Muzafferüddin Şah'ın ilk Avrupa gezisi esnasında (27 Rabiulevvel 1318/25 Temmuz 1900'de) gördüğü kişilerden biri de Hasan Celaleddin'dir.⁴³ Yine bu yolculuğunda Budapeşte'de iken hem Muhammed Tahir'e hem de iki oğluna ihsanlarda bulunmuş, Tahir'e bir elmas yüzük hediye ederken Berlin'deki Hasan'a 20 tümen maaş bağlanmasını ve İstanbul'daki Hüseyin'e 1000 Frank verilmesini ve İran'da ordusunda hizmet etmek üzere görevlendirilmesini emretmiştir.⁴⁴

Hasan Celaleddin ismine Ahter Matbaasında basılan *Musavver Terâcim-i Ahvâl-i Meşâhir-i Ricâl* serisinden çıkan üç kitap ile *Fennî Eğlenceler*'in mütercimi ve *Öksüz* isimli eserin müellifi olarak rastlanmaktadır. 1308/1891 yılında yayınlanan bu kitapları Tahir'in oğlu Hasan Celaleddin'in yazmış ve çevirmiş olması kuvvetle muhtemeldir.⁴⁵

Kızı olduğu ise kaynaklarda damadı Mirza Hüseyin Şerif'ten bahsedildiği için bilinmektedir. Kızı hakkında başka bir bilgi olmamakla birlikte özellikle *Ahter*'de birlikte çalıştığı için damadı hakkında çoğunlukla olumsuz bazı bilgi ve intibalara yer verilmiştir. Aslen Kâşânlı Molla Ahmed Fazıl Neraki'nin torunlarından olan Mirza Hüseyin Şerif, gençliğinde doğduğu yerden ayrılıp bir süre Atabat şehirlerinde yaşamış ve ardından Hindistan'a gitmiştir. Yıllarca

42 *Ahter*, XXII/43 (20 Zilhicce 1313/2 Haziran 1896), s. 674-677. Ayrıca bkz. Niya, *İran ve Osmanî*, I, 424.

43 Muzafferüddin Şah'ın, *Sefernâme-i Frengistan: Sefer-i Evvel*'inden naklen Niya, *İran ve Osmanî*, I, 929.

44 *Perveriş*, II/22 (26 Receb 1318/22 Kasım 1900), s. 424'den nakleden Niya, *İran ve Osmanî*, I, 929.

45 *Musavver Terâcim-i Ahvâl-i Meşâhir-i Ricâl: David Livingston*, çeviren: Hasan Celaleddin, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 31 s.; *Musavver Terâcim-i Ahvâl-i Meşâhir-i Ricâl: James Cook*, Çeviren: Hasan Celaleddin, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 28 s.; *Musavver Terâcim-i Ahvâl-i Meşâhir-i Ricâl: Jean-François de La Pérouse*, Çeviren: Hasan Celaleddin, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 30 s.; Tom Tit [Arthur Good], *Fennî Eğlenceler*, çev. Hasan Celaleddin, İstanbul 1308/1891, Ahmet Matbaası, 36 s.; *Öksüz*, Hasan Celaleddin, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, s. 46.

orada İngiltere'nin siyasi idaresinde çalıştıktan sonra 1300/1882-1883'ten sonraki bir tarihte Avrupa'ya gitmiştir. Avrupa'daki gezisinin ardından İstanbul'a gelerek Muhammed Tahir'in kızıyla evlenmiş ve buraya yerleşmiştir. O da kayın pederi gibi bir yandan ticaretle meşgul olurken bir yandan da *Ahter*'in işleriyle ilgilenmiştir.⁴⁶

1307 Cemaziyelahir/Şubat 1890'da yapılan düğüne başta sefir Muinülmülk, bütün sefaret mensupları ve İranlı muteber tüccarlardan pek çoğu katılmıştır.⁴⁷ Bâbilerden olan Mirza Şerif Hüseyin,⁴⁸ 1311/1893 yılına kadar İstanbul'da yaşadığıktan sonra hastalığı nedeniyle hava değişimi için Mısır'a gitmiştir. Geride hatırı sayılır ve tartışmalara konu olan bir servet bırakarak orada vefat etmiştir.⁴⁹ Mısır'da vârisiz vefat etmiş olması Muhammed Tahir'in kızından çocuğu olmadığını ve Mısır'a giderken karısından ayrıldığını düşündürmektedir.⁵⁰ Ancak vefatının ardından Muhammed Tahir tarafından hakkında övgü dolu bir vefat yazısı yazılmış olması, aralarının Mısır'a gidişiyile bozulmadığını gösterir.⁵¹

Muhammed Tahir'in İstanbul'da yaşayan kardeşiyle ilgili bilgiye ise Han Efşar'ın sefernâmesinde rastlanmaktadır. Buna göre Muhammed Tahir'in Üsküdar'da mukim Mahmud isminde bir kardeşi vardır.⁵²

46 *Ahter*, XXII/22 (21 Receb 1313/7 Ocak 1896), s. 341; Niya, *İran ve Osmanî*, I, 537, 540.

47 *Ahter*, XVI/24 (19 Cemaziyelahir 1307/10 Şubat 1890), s. 195; Niya, *İran ve Osmanî*, I, 538-539.

48 *Ahter*'in yazarlarından olup özellikle Mirza Hüseyin Şerif'in gazeteye gelişinden sonra hem Mirza Hüseyin Şerif'le hem de Muhammed Tahir ile arası açılan ve gazeteden ayrılmak durumunda kalan Mirza Ağa Han Kirmânî 1308 yılının ortalarında (1891) Malkom'a yazdığı mektubunda Mirza Hüseyin Şerif'ten bahsederken babası Muhammed Cafer Neraki'nin Bâbiyye'nin ileri gelenlerinden olduğunu ifade etmiştir. Mektup için bkz. Niya, *İran ve Osmanî*, I, 538-539. Ayrıca bkz. Homa Nategh, "Mirzâ Âqâ Khân, Sayyed Jamâl al-Din et Malkom Khân à Istanbul (1860-1897)", *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. Thierry Zarcone-F. Zarinebaf-Shahr, Istanbul-Teheran, 1993, s. 48.

49 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 539.

50 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 540.

51 *Ahter*, XXII/22 (21 Receb 1313/7 Ocak 1896), s. 341; Niya, *İran ve Osmanî*, I, 539.

52 İranlı hacılardan Han Efşar, Muhammed Tahir'le 11 Şevval (1299/26 ağustos 1882) günü gezmek için Üsküdar'a giderler. Önce Bağlarbaşı'ndaki tiyatrodaki bir oyun izlerler. Ardından Çamlıca'ya çıkıp muğanniler eşliğinde zevk ü sefa ederler. Vapur saatini kaçırdıkları için geceyi Üsküdar'da geçirmek durumunda kalırlar. O günlerde Tahir'in evi Beyazır'tadır. Han Efşar ise Bâbiâli yakınlarında bir misafirhane olan Ruy Hotel'de kalmaktadır. Tahir, çareyi Üsküdar'da mukim kardeşi Mahmud Ağa'ya misafir olmakta bulur. O gece Selamsız'da çıkan yangını izlediklerine göre kardeşinin evi o civarda olmalıdır. Bkz. Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, IV, 522-523.

Kitapçı Tahir Efendi

En yalın haliyle bir tüccar olarak tanımladığımız Muhammed Tahir Tebrizî'nin, İstanbul'a göç ettikten sonra ne türden bir ticari faaliyet içerisinde olduğu bilinmemektedir.⁵³ Ancak bir süre sonra kitapçı dükkânı açtığı ve matbaa kurarak neşir faaliyetlerine giriştiği görülmektedir. Dolayısıyla artık o "Kitapçı Tahir Efendi"dir.⁵⁴

Kitapçı Tahir, kitabın hem basımı hem de satışıyla meşgul olmuştur. Matbaasında bastığı kitaplar da dâhil olmak üzere içeride ve dışarda basılan pek çok eseri kitapçı dükkânında satışı sunmak suretiyle İstanbul halkına ve İstanbul'a yolu düşen kitap meraklılarına ulaştırmıştır. Aynı zamanda Osmanlı sınırları dışına da posta yoluyla kitap göndermiştir. İdaresini, oğlu Ali ile birlikte yürüttüğü Ahter Kütüphanesi, Hakkaklar çarşısı (şimdiki Sahhaflar çarşısı) 19 numaradadır ve üzerinde "İran ve Hindistan Matbuatı" levhası bulunur.⁵⁵ Tahir Efendi'yi kitapçı dükkânında ziyaret eden Han Efşar'ın "Beyazıt yangın kulesine yakın" diye tarif ettiği yer de burası olsa gerektir.⁵⁶

İlk olarak 1279/1862-63'te bir matbaa ruhsatı aldığını ve bir süre Rusya tebasından Hacı Abbas Kerimov ile ortaklık yürüttüğünü söyleyen⁵⁷ Tahir'in 1876'nın Ocak ayında ilk sayısı neşredilen *Ahter* gazetesini yayınladığı Ahter Matbaası'nı kurana kadar ne türden yayın faaliyetleri içerisinde olduğunu tam olarak belirlemek mümkün değildir. Ahter Matbaası'nı kurduktan sonra oranın

53 İstanbul'da mukim İranlı tüccarların ticari faaliyetleriyle ilgili bkz. Han Melik Sasani, *Payitahtın Son Yıllarında Bir Sefir*, çev. Hakkı Uygur, İstanbul 2006, s. 74.

54 BOA, ME.TTD 24/120 (25 R 1310/16 Kasım 1892). Han Melik Sasani'nin ifadesine göre İranlı tüccarların içinde ağırlıklı olarak halıcılardan sonra kitap satıcıları ve kâğıt imalatçıları gelmektedir. Bunların hem sayısı çok fazladır hem de aralarında çok fazla muteber ve servet sahibi tüccar bulunmaktadır. Bkz. Sasani, *Payitahtın Son Yıllarında*, s. 75.

55 BOA, MF.MKT 627/52 (16 S 1320/25 Mayıs 1902). 1308/1890 yılında Ahter Matbaası'nda basılan *Macera-yı Aşk* için "sahib ve naşiri; Bâbîâlî caddesinde 13 numaralı Ahter Kitabhanesi" şeklinde verilen açıklama dükkânın daha önce zikredilen adreste olduğunu göstermektedir. Hakkaklar çarşısı 19 numaralı dükkânın ise, 1901 yılında yine İranlı bir kitapçı olan Hacı Kasım tarafından kullanılmaya başlandığına dair bir not vardır. Ancak Tahir'in buradan başka bir dükkâna taşındığı bilinmemektedir. Hacı Kasım'ın dükkânı için bkz. Naşid Baylav, *İlk Türk Kitapçılarından Hacı Kasım Efendi*, İstanbul 1962, s. 20.

56 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, IV, 532-533.

57 BOA, DH.MDK 220/88 (28 Z 1309/24 Temmuz 1892).

idaresiyle meşgul olduğu için 1309/1892 senesinde, kurduğu ilk matbaanın idaresini ortağına devrettiği anlaşılmaktadır.⁵⁸

İstanbul'da bulunan matbaaların listesinin verildiği en eski salnâmede (1294/1877) Muhammed Tahir ya da Abbas adına kayıtlı bir matbaa görünmemektedir. Ancak mezkûr listede, sahibiyle ilgili herhangi bir bilgi verilmeksizin zikredilen Validehan'da litografya baskı yapan "İran Şirketi", daha sonraki yıllarda Abbas adına kayıtlı görünen, Şirket-i Sahafiye-i İraniye'yi akla getirmektedir.⁵⁹ 1316 yılı salnâmesine göre Hacı Abbas Kerim ya da namı diğer Kerimov, Litografya Türkçe baskı yapan Şirket-i Sahafiye-i İraniye Matbaasının sahibidir. 1290 yılında kurulan bu matbaa, Validehan'da bulunmaktadır.⁶⁰

İlk matbaa listesinde Tahir adına herhangi bir matbaa kaydı olmaması, Hacı Abbas Kerim ile ortak kurdukları bu ilk matbaanın Şirket-i Sahafiye-i İraniye olduğu yönündeki tahmini güçlendirmektedir. Validehan'daki kalıçe tüccarlarından merhum Hacı İbrahim Halil Efendi'nin oğlu İsmail'in, babasının veresiyle ilgili hak talebi için Şura-yı Devlet'e verdiği dilekçede, 1307/1890 yılında vefat eden babasının, yirmi beş yıldır Validehan'da kitap ve risale basımıyla iştil eden Şirket-i Sahafiye-i İraniye'nin 23/40'luk hisse ile en büyük hissedarı olduğu ancak diğer terekesiyle birlikte bu hisseleri gösterir senetlerin de Mirza Şefi' tarafından gasp edildiğinden bahisle, 2 Muharrem 1313/25 Haziran 1895 tarihli *Ahter* gazetesinde şirketin dağıtılacağına dair bir ilan verildiğini belirterek mağdur olmak için Mirza Şefi'den kendisine ait şirket senetlerinin alınmasını talep etmiştir. Dilekçede *Ahter*'deki ilanı veren şirketin kurucusu ve müdürü olarak Tahir ve tahvildarı olarak Abbas isimlerini zikrederek, büyük hissedar olarak kendisinin görüşü olmadan böyle bir işleme girişilmesinin de hukuka aykırılığını dile getirmiştir.⁶¹ Bu dilekçe ve "Müessis ve müdür-i şirket-i mezbur Muhammed Tahir"

58 BOA, DH.MDK 220/88 (28 Z 1309/24 Temmuz 1892); BOA, DH.MDK 220/91 (28 Z 1309/24 Temmuz 1892); BOA, DH.MKT 1985/65 (1 M 1310/26 Temmuz 1892). 21 Temmuz 1894 tarihinde düzenlenen ve yakın zamanda meydana gelen zelzele dolayısıyla Validehan'daki matbaanın bulunduğu kısmın yıkıldığı ve başka bir yere taşınması gerekeceği belirtilerek teftişe daha müsait bir yere taşınmasının sağlanmasını dile getiren belge, Abbas'la Tahir'in ortaklığının daha sonra da sürdüğünü göstermektedir. Bkz. BOA, MF.MKT 213/31 (17 M 1312/21 Temmuz 1894).

59 *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1294, s. 632.

60 *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1316, s. 758-759. Celeleddin Mirza'nın *Nâme-i Hüsravan* isimli eserinin buradan satın alındığına dair kayıttan aynı isimde bir de kitapçı olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Niya, *İran ve Osmanî*, I, 857.

61 17 Haziran 1311/29 Haziran 1895 tarihli bu dilekçe için bkz. ŞD 2970/31 (20 Temmuz 1895/27 Muharrem 1313).

ve “tahvildar-i şirket-i mezbur Hacı Abbas İrani” imzalı “İlan-ı Şirket-i Taba‘at-ı İraniye” başlıklı *Ahter*’deki ilan, Tahir’in 1279’da ruhsatını aldığı ve kurduğu matbaanın Şirket-i İraniye/Şirket-i Sahafiye-i İraniye olduğunu ve bu matbaada Hacı Abbas’la ortaklığının bulunduğunu ortaya koymaktadır.⁶² Her ne kadar Ahter kurulduktan sonra buranın idaresini Hacı Abbas’a bırakmışsa da şirketle irtibatının devam ettiği açıktır.⁶³

Validehan’da kurduğu ve uzun bir müddet burada çalıştırdığı,⁶⁴ aynı zamanda gazetenin bürosu olarak kullandığı Ahter Matbaası’nı, gerekli ruhsatları

62 *Ahter*, XXII/1, 2 Muharrem 1313/25 Haziran 1895, s. 6-7. *Ahter*’de matbaa ile ilgili başka haberler ve ilanlar da yayınlanmıştır. Örneğin, Şirket-i İraniye matbaası müdürü imzalı bir yazıda İstanbul’da mukim İranlılar hakkında olumsuz yazılar yayınlayan *Mizan* gazetesine cevap verilmektedir. Özellikle Validehan’da İranlı matbaaların denetlenemediği iddiasına cevaben Teftiş heyetinden Ermeni Mihail Efendi’nin yanında bir polisle geldiği, kahvesini içtikten sonra İran sefaretinden bir memur bulunmamasına rağmen matbaayı teftiş ettiği ve basılan Kur’an-ı Kerim nüshalarını gördüğü anlatılmış, Mushaf basımıyla ilgili imtiyazın kalktığı ve Meşihat’ten izin çıktığı vurgulanarak kanuna mugayir bir iş yapılmadığı dile getirilmiştir. Bkz. *Ahter*, XV/1, 1306, s. 4-5; Ayrıca bkz. Niya, *İran ve Osmanî*, I, 816-817.

63 Bir başka İranlı kitapçı Hacı Hüseyin de sonraki yıllarda bir şekilde bu matbaanın müdürü olmuştur. Ancak bunun tam olarak ne zaman ve hangi şartlar altında gerçekleştiği bilinmemektedir. Filiz Dıġıroġlu, Hacı Hüseyin’le ilgili çalışmasında, torununun ifadelerine dayanarak Şirket-i Sahafiye-i İraniye’yi kuranın Hüseyin Efendi olduğunu belirtmiş olsa da görüldüğü üzere bu mümkün değildir. Şirket-i Sahafiye-i İraniye’nin Hacı Hüseyin’le irtibatı ve burada basılan kitaplarla ilgili bkz. Filiz Dıġıroġlu, *Dersaadet’te Bir Acem Kitapçı: Kitap-Füruş Hacı Hüseyin Aġa*, İstanbul 2014, s. 19-21. Muinülmülk’ün 1877’de yazdığı *Ahter* gazetesiyile ilgili bir raporda “gazete bu sefer bir şirket tarafından çıkarılıyor ve Osmanlılar da gazeteye ortaklar (...) Osmanlı vatandaşları gazeteye ortak olduklarından ve gazetenin üzerinde hükümetin genel nezareti bulunduğundan dolayı gazetenin kapatılması söz konusu olmayacak sanırım” şeklinde bilgi vermesi, bahsedilen şirketin ismi ve mahiyetiyle ilgili soruları cevapsız bıraktığı gibi Ahter’in Şirket-i Sahafiye-i İraniye ile bir irtibatı olması ihtimalini akla getirmektedir. Ancak bu konuda şimdilik başka herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır. Rapor için bkz. Sasani, *Payitahtın Son Yıllarında*, s. 156.

64 Ahter Matbaasının Validehan’da 93 numarada olduğunu gösteren bir kitap kapağı kesiti vardır. Ancak bu kesit sadece matbaanın amblemini göstermektedir ve hangi kitaba ya da seneye ait olduğu belli değildir. Nigar bint Osman tarafından kaleme alınan *Efsûs*’un 1309 yılında basılan nüshasında “Bâbüâli karşısında 7 numaralı Ahter Matbaası’nda tab’ olunmuştur” ibaresi yer almaktadır. Ancak bu ibarenin matbaanın değil de kitapçı dükkânının yerini ifade ettiği bir diğer kitap kapağından anlaşılmaktadır. 1308 yılında basılan *Macera-yı Aşk* için “sahib ve naşiri; Bâbüâli caddesinde 13 numaralı Ahter Kitabhanesi” ve “Ahter Matbaası’nda tab’ olunmuştur” şeklinde bu defa iki ayrı açıklama verilmiştir. Dolayısıyla matbaanın fiili olarak Validehan’da bulunduğu, kitapçının farklı tarihlerde Bâbüâli caddesi üzerinde zikredilen numaralı dükkânlarda faaliyet gösterdiği düşünülebilir.

almak üzere verdiği istidadan anlaşıldığı kadarıyla, Hocapaşa civarında Ebussuud Caddesi'nde Alem Matbaası'nın çıktığı mahalle nakletmiştir. İstida neticesi Zaptiye Nezareti tarafından yapılan tetkikte mezkûr yerin matbaa açılması için uygun olduğuna karar verilerek ruhsat düzenlenmiş ve karşılığında 3 lira tahsil edilmiştir.⁶⁵ Kararın tarihi 2 Cemaziyelevvel 1315/29 Eylül 1897 olduğuna göre taşınma işi bu tarihten sonra gerçekleşmiş olmalıdır.⁶⁶ Yine belgelerden anlaşıldığına göre bu taşınma kararının arkasında Validehan'daki dükkânın matbaa için uygun olmadığına dair Zaptiye Nezareti'nin bir rapor düzenlenmesi ve bu yüzden gazetenin neşrinin durdurulması yer almaktadır.⁶⁷ Ancak Tahir'in yeni bir dükkân bulması üç aydan uzun sürdüğü ve bu esnada nizamname gereği gazete neşri imtiyazı feshedildiği için yeni dükkâna taşınırken gazete neşri imtiyazını da yenilemek durumunda kalmıştır.⁶⁸

1316/1899 tarihli *Maarif Nezareti Salnâmesi*'nin verdiği bilgilere göre ilgili tarihte Bâbîâlî civarında, Ebussuud caddesinde hurufatla Türkçe, Rumca, Ermenice, Fransızca baskı yapan Ahter Matbaası, 1292/1875-76 yılında açılmıştır ve sahibi Tahir Efendi'dir.⁶⁹ Matbaanın açılış tarihinden anlaşılıyor ki Tahir, Ahter Matbaası'nı *Ahter* gazetesini neşretmek üzere kurmuştur. Ancak daha sonraki bir tarihte salnâmede tasrih edildiği üzere çeşitli dillerde kitapların basımına imkân verecek şekilde matbaa için ruhsat almış olmalıdır. Zira matbuat nizamnamesinin altıncı maddesine göre gazete neşri için ruhsat alan kişiler sadece gazetenin basımına hasretmek şartıyla başka bir ruhsat almadan matbaa kurabilirler. Ancak

Şark Ticaret Yıllıkları'ndaki verilere dayanılarak hazırlanan Validehan'daki İranlıların dükkânlarına dair listede, Ahter'in müdürü Tahir Efendi'nin 1885-1898 yıllarında handa faaliyet gösterdiği belirtilmiştir. Ancak bu liste oluşturulurken yıllıkların sistemli ve düzenli tutulduğu 1885'ten itibaren incelendiği göz önünde bulundurulmalıdır. 1898 tarihi, matbaanın buradan taşınmasına dair belgelerle muvafıktır. Bkz. Filiz Diğiroğlu, "İstanbul-Tebriz Ticaret Hatında Validehan (XIX-XX. Yüzyıl)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sayı 31, güz 2014, s. 69-112 içinde s. 111.

65 BOA, DH.MDK 230/86 (2 Ca 1315/ 29 Eylül 1897).

66 13 Mart 1898 tarihinde düzenlenen bir belgeye göre Ahter Matbaası'nın Hocapaşa civarında Ebussuud caddesindeki bu dükkânda bulunduğu görülmektedir. Bkz. BOA, ME.TTD 45/126 (24 L 1315/18 Mart 1898). 1315 yılında Ahter Matbaası'nda basılan Ahmed Hilmi'ye ait *Gülzâr-ı Tabiat* isimli kitabın kapağında "Ahter Matbaası, Ebussuud Caddesinde, numara 54" ibaresi yer almaktadır. Ayrıca bkz. Halil Rüşdü, *Tettebbuât ve Müstahzarâtım*, İstanbul 1315, Ahter Matbaası.

67 BOA, DH.MDK 230/87 (3 Ca 1315/30 Eylül 1897).

68 BOA, DH.MDK 230/87 (3 Ca 1315/30 Eylül 1897).

69 *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1316, s. 762-763.

gazete dışında bir şey basmak istediklerinde yeni bir ruhsat almaları gerekmektedir.⁷⁰

Ahter Matbaası'nda basılmış kitaplardan en erken tarihlilerin 1293/1877 yılında basılan *Emsile ve Dîvançe-i Hanyevî Şefik Efendi* (Hanyalı Şefik Efendi, İstanbul 1293/1877) olduğu görülmektedir. Takip eden iki yılda da *Kavâid-i Farisiyye-Kavâid-i Emsile-i Farisiyye- el-Emsileül-Muhtelifi bi-Lisan-ı Farisi* (Şeyh Hafız Mehmed Murad Nakşibendî, Ahter Gazetesi Matbaası 1294/1877); Mustafa Hilmi Paşa'nın *Vezaîf-i Etfâl'i* (1294/1877), *Tuhfe-i Sabri an Lisânı Bulgarî* (Mustafa Sabri, 1296/1879); *Riyâz-ı Aşfiyâ* (Kâzım Paşa, 1296/1878); *Külliyât-ı Dîvân-ı Fuzûlî* (1296/1879) ve *Sergüzeşt-i Mari Kraliçe ve Kızları* (çev. Esad, 1296/1879) kitapları basılmıştır. Dolayısıyla aslında sadece gazete çıkarmak üzere matbaayı kursa da kısa sürede kitap basımına da geçtiği görülmektedir. Ancak bunun için gerekli ruhsatları almadığı, ruhsatsız kitap bastığı için yapılan baskınlar ve kovuşturmalardan anlaşılmaktadır. Yapılan bir teftişte tutulan kayıttaki "Tahir Efendi'nin Validehan'da bulunan diğer matbaasında (Şirket-i Sahafiye-i İraniye kastediliyor olmalı) olduğu gibi burada dahi ruhsatsız ve tab'ı memnu bir takım kütüb ve evrak tab eylemekte olduğu idare-i acizîce dahi malum ve müsbet ve halbuki *Ahter* gazetesi matbaasının gazeteden başka bir şey basması matbaalar nizamnamesinin 7. maddesi hükmünce gayr-ı caiz bulunduğundan" ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır.⁷¹

Matbaasında ruhsatsız kitap bastığı için sık sık resmi makamlarla sorunlar yaşayan Tahir'in bazen araya sefaretini koymak suretiyle cezalardan ya da kitap

70 21 Cemaziyelahir 1312/20 Aralık 1894 tarihli nizamnamenin ilgili maddesi için bkz. *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1316, s. 171-172. 17 Safer 1292 tarihli bir belgede ise Tahir'in ruhsatsız matbaa açıp faaliyette bulunduğu gerekçesiyle matbaa taşları ve cüzlerine el konulduğu belirtilmektedir. Bkz. BOA, ME.MKT 26/123 (17 S 1292/25 Mart 1875).

71 BOA, DH.MDK 220/114 (8 M 1310/2 Ağustos 1892). Aynı teftişe dair düzenlenen başka bir belgedeki "gazetesi namına bila-ruhsat küşad ettiği mezkûr matbaada mugayir-i nizam kütüb ve resâil ve evrâk-ı saire tab' eylemekte olduğundan ve bu muamele matbaalarda câri olmak sair gazetelere münhasır ve mahsus muhtemel olduğundan mevcut gazete matbaalarından hangileri gazetelere münhasır ve hangileri de kütüb ve resâil ve evrâk-ı saire tab'ı caiz olduğunu mübeyyin bir defterin tanzim ve isrası hakkında vaki olan işâr-ı âlileri üzerine ol babda matbuat idaresince tanzim olan defteri leffen irsal kılınmış olmakla" ifadeleri ise gazete için açılan matbaada ruhsatsız kitap basımının Tahir dışındaki pek çok kişi tarafından da yapılan bir usulsüzlük olduğu ve teftişler esnasında matbaaların ayırt edilebilmesi için bir defter düzenlendiğini anlatmaktadır. Bkz. BOA, DH.MKT 1985/65 (16 M 1310/10 Ağustos 1892).

müsaderelerinden kurtulmaya çalıştığı görülmektedir.⁷² Sadece Tahir Efendi'nin değil diğer İranlı kitapçıların da bu yönetime başvurduğu; İran tebasından olmakla böyle bir hakka sahip olduklarını düşündükleri ancak bu talebin nizamnameye aykırı olduğu gibi “sefaretten memur vüruduna intizar edildiği halde müsaderesi lazım gelen kütüb ve resâilin gizlenmesi veya bir tarafa kaldırılması muhtemel olabileceği” gerekçesiyle reddedildiği görülmektedir.⁷³ Yine de İran sefaretinden tercüman Cevad Bey'in zabitanın İranlı kitapçılara yaptığı teftiş ve baskınlarda hazır bulunduğu ve müdahil olduğu çeşitli vakalar zaptiye kayıtlarında mevcuttur.⁷⁴

Matbaanın serencamı, 1319/1902 yılında basılan kitaplarla son bulmaktadır. *Çiçek Yahud Kendi Kendine Çiçekçilik* (çev. Çerkeşşeyhîzâde Tefvîk, 1319/1902); *Bahar Eğlenceleri, Seviyor Muym Seviyor Mu?* (Mehmed Celal, 1319/1902); *İki Kız* (Mehmed Celal, 1319/1902); *Gülünçlü Efsaneler: Ez Müntehabât-ı Mehmed Hilmi* (Mehmed Hilmi, 1319/1902) bu yılda basılan kitaplardır.⁷⁵

Matbaanın kapanma nedeni Tahir'in Maarif Nezareti Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyeti azalığıdır. “Ebussud caddesinde vaki Ahter Matbaası sahibi Tahir Efendi'nin nezaret-i âcizî Teftiş ve Muayene Heyeti azasından olmasından ve memuriyet-i resmîyyeyi haiz bulunmasından dolayı matbaacılık mesleğinde devamı muvafık-ı usul ve nizam olamayacağına binaen” kapatılan matbaasının alet edevatının nezaret tarafından satın alınmasına karar verilmiş; kurulan bir heyet marifetiyle bunların satış bedeli “mecmu esmanı sim mecidi 20 kuruş hesabıyla

72 “Ahter Matbaası'nda ekseriyetle bila-ruhsat kütüb ve resâil ve evrâk-ı muzırta tab' ve neşr olunmakta olduğu icra kılınan tahkikattan anlaşılmasına binaen ale'l-usul matbaanın teftişi lazım gelerek müracaat olundukta sahib-i imtiyazı teb'a-i İraniye'den Tahir Efendi sefarethaneden memur hazır bulunmadıkça gerek müfettiş ve gerek memur sıfatıyla hiçbir kimseyi kabul etmeye şayet kuvve-i cebriye istimale kalkışılacak olursa mukabelede bulunacağını ifade eyledikten”. Bkz. BOA, MF.MKT 145/10 (17 Z 1309/13 Temmuz 1892). Benzer bir olay için bkz. BOA, DH.MDK 220/114 (8 M 1310/2 Ağustos 1892).

73 BOA, MF.MKT 145/10 (17 Z 1309/13 Temmuz 1892). 1894 tarihli Matbuat nizamnamesindeki ilgili on altıncı madde için bkz. *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1316, s. 175-176.

74 BOA, MF.TTD 35/35 (12 Ş 1314/16 Ocak 1897); BOA, MF.TTD 37/127 (19 Ra 1315/18 Ağustos 1897).

75 Hakkı Tarık Us Kütüphanesi 18830 demirbaş numaralı “Şafak Kütüphanesi Esami-i Kütübü”nün, 1328 yılında Ahter Matbaasında basıldığı kaydedilmiştir. Ancak bu matbaanın kapanmasından çok sonraki bir zamana işaret ettiğinden 1318 yerine 1328 yazılmak şeklinde bir hata söz konusu olmalıdır. Nitekim 18838 demirbaş numaralı *Kütübhanesi Cihan Esâmi-i Kütübü*, 1318/1901 yılında basılmıştır.

34.000 kuruş” olarak belirlenmiş ve nezaret adına satın alınması 3 Cemaziyelahir 321/27 Ağustos 1903 tarihinde onaylanmıştır.⁷⁶

Ahter Gazetesi

İran dışında Farsça neşredilen ilk ve en önemli gazete olarak İran ve Osmanlı matbuat tarihi için önemli bir basamak addedilen *Ahter*,⁷⁷ Muhammed Tahir Tebrizi'nin şahsi gayretlerinin ve İstanbul'da mukim İranlı entelektüellerin fikri katkılarının yanı sıra iki devletin farklı dönemlerdeki finansal desteklerinin bir araya gelmesiyle kesintilerle de olsa yirmi yıllık bir neşir hayatı (1876-1896) yaşamıştır.⁷⁸

Dönemin İstanbul'daki İran sefiri Mirza Muhsin Han Muinülmülk'ün (1820-1899) teşviği ve İran devletinden sağladığı maddi desteği ile gazetenin sahibi ve müdürü olarak Muhammed Tahir, gazeteyi neşretmeye başlamıştır. Sefaret çalışanlarından naib-i evvel ve tercüman Mirza Ncef Ali Han da Tahir'e bu işte yardımcı olmak üzere görevlendirilmiştir. Dolayısıyla Muhammed Tahir gazetesinin hem kurucusu ve hem de mali ve idari açıdan mesul müdürüdür.⁷⁹

“Çeşitli günlük haberler, siyaset, politika, ticaret, ilim, edebiyat ve ummun faydasına olan diğer hususlarda söz söylemek”⁸⁰ üzere ilk sayısı 16 Zilhicce 1292/13 Ocak 1876'da yayınlanan *Ahter*, İran ve Osmanlı hükümetleri tarafından finanse edilmiştir. Şah, İstanbul'da Farsça bir gazete yayınlanmasının,

76 BOA, ŞD 218/60 (15 Ş 1321/6 Kasım 1903). Ayrıca bkz. BOA, Y.MTV 254/41 (8 L 1321/29 Aralık 1903); BOA, DH.MDK 257/48 (9 Mart 1320/22 Mart 1904).

77 *Ahter* gazetesiyle ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Son dönemde yüksek lisans ve doktora düzeyinde özellikle İranlı öğrencilere yaptırılan bazı vasıfsız tezleri bir kenara koyarsak bu konudaki ilk çalışmalardan *Les Iraniens d'Istanbul* kitabında yer alan Orhan Koloğlu ve Anja Pistor-Hatam'ın makaleleri ile yeni çalışmalardan Tanya Lawrence'ın yayınlanan tezi zikredilebilir. Bkz. Orhan Koloğlu, “Un Journal Persan d'Istanbul: Akhtar”, *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. Thierry Zarcone-F. Zarinebaf-Shahr, İstanbul-Teheran, 1993, s. 133-140; Anja Pistor-Hatam, “The Persian Newspaper Akhtar as a Transmitter of Ottoman Political Ideas”, *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. Thierry Zarcone-F. Zarinebaf-Shahr, İstanbul-Teheran, 1993, s. 141-147; Tanya E. Lawrence, *Akhtar: A Persian Language Newspaper Published in Istanbul and The Iranian Community of The Ottoman Empire in The Late Nineteenth Century*, İstanbul 2015. Ayrıca bkz. Pervin, *Tarih-i Ruznâme*, I, 246-265.

78 Pervin, *Tarih-i Ruznâme*, I, 249-253.

79 Sasani, *Payitabın Son Yıllarında*, s. 155; Pervin, *Tarih-i Ruznâme*, I, 251.

80 *Ahter*, I/1, 16 Zilhicce 1292/13 Ocak 1876, künye altı yazısı, s. 1.

Osmanlı topraklarında yaşayan İranlıları ve Farsça bilen Osmanlıları etkileme aracı olarak iş görebileceği düşüncesiyle böyle bir gazetenin neşrini desteklemiş ve Osmanlı gazetelerinin “asılsız iddiaları”na karşı bir silah olarak *Ahter*'i kullanmak istemiştir.⁸¹

Yayınlanması için gerekli maddi desteğin bir kısmını da İstanbul'da yaşayan İranlı tüccarların sağladığı gazetenin, asıl amacı İstanbul'da yaşayan İranlılar'ı imparatorluk ve Avrupa'da yaşanan gelişmeler ile ilgili olarak bilgilendirmek ve eğitmektir. Nâsirüddin Şah'ın (1848-96) da bizzat abone olduğu ve yazılarını büyük bir ilgi ile takip ettiği *Ahter*, Tebriz, Tahran, İsfahan ve Bakü'de, Hindistan'da ise Haydarabad ve Lahore gibi şehirlerde dağıtılmıştır.⁸²

İlk altmış sayının ardından maddi sıkıntılar yaşayan gazete, daha sonra başka sebeplerle tekraren yaşanacak ilk fasılasını vermiştir. Muinülmülk'ün İran Hariciye Vezareti'ne yazdığı mektuplardan birinde dile getirdiği “*Ahter* gazetesi altmış sayı çıktı ve kapandı. 100 lira buyurduğunuzda yeniden çıkacaktır”⁸³ talebi karşılanmamış olsa gerek ki 25 Zilhicce 1293/11 Ocak 1877'de yeniden neşre başlaması, II. Abdülhamid'in mali desteği ile mümkün olmuştur. Bunda Sefir Muinülmülk'ün padişahla dostluğu ve yakın münasebetinin etkisi çok büyüktür.⁸⁴

81 Pistor-Hatam, “The Persian Newspaper Akhtar”, *Les Iraniens*, s. 141-142.

82 Fariba Zarinebaf, “Alternatif Moderniteler: Osmanlı İmparatorluğu ve İran'da Meşrutiyetçilik”, *Divân*, 2008/1, s. 64-65.

83 Sasani, *Payitahtın Son Yıllarında*, s. 155.

84 1873-1891 yılları arasında İran'ın İstanbul sefirliği görevini ifa eden Mirza Muhsin Han Muinülmülk'ün sefaret ve sultana yakınlığıyla ilgili bkz. Johann Strauss, “La Presence Diplomatique Iranienne”, *Les Iraniens*, s. 11-32 içinde s. 19-20. 1293 yılının Zilhicce ayında (Ocak 1877) Muinülmülk Hariciye Vezaretine şöyle yazmıştır: “Kurban bayramında Padişahın huzuruna çıktım. *Ahter* gazetesinin kapanmasından dolayı duyduğu üzüntüyü belirttiler ve “İstanbul'da Türkçenin temeli ve dillerin süsü olan Farsça dilinde bir gazetenin bulunmaması üzüntü verici” diyerek Farsça bir gazetenin yayınlanması için ısrarcı oldular. 28 Muharrem 1294'te (12 Şubat 1877) Padişahın teşvikleri sonucunda *Ahter* gazetesi yeniden yayın hayatına başladı. İlk nüshayı huzura gönderdim ve 55 kişi abone olup parasını gönderdi. Yirmi nüsha Hariciye Vezaretine gönderildi. On nüshası Maarife, on nüshası saraya ve beş nüshası şehzadelere dağıtıldı. Bir nüsha da ekselansları bizzat istediler. Sanırım Ağa Muhammed Tahir için sürekli bir bağışta bulunacaklar. Mümkün olan her vesile ile İran haberlerini gönderin. Gazete bu sefer bir şirket tarafından çıkarılıyor ve Osmanlılar da gazeteye ortaklar. Hacı Mirza Necf Ali Han sefaretten ayrılarak gazetenin bürosuna yerleşti. Bu hafta kendi anlayışına göre devlet-i aliyye ile rusya arasındaki ilişkiler ile ilgili bir yazı yazmış. Ortalık öylesine birbirine karıştırdı ki düzeltmek oldukça zor. En azından bazı nüshaları geri topladım. İdarenin müdürü Hacı Rızakuli'ye ve imtiyaz sahibi Ağa Muhammed Tahir'e fırça attım. Osmanlı vatandaşları

Ahter'i dönemin Osmanlı basınıının genel özelliklerini haiz bir yayın⁸⁵ olarak değerlendiren Koloğlu, Abdülhamit tarafından verilen desteğin de basınıın gelişmesini desteklemek maksadına matuf olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁶ Ancak bu desteği, İran'la ilişkileri kontrol altında tutma ve İslam birliği siyasetinin mütemmim bir cüzü olarak değerlendirmek daha uygun görünmektedir.⁸⁷

Böylece gazete yayına başladıktan sonra İran hükümetinin kontrolünden çıkmıştır. İlk sayıdan itibaren Osmanlı meşrutiyetinin ilanını sağlayan olaylar üzerine yazılar yayınlamak suretiyle anayasa ve meşrutiyet fikirlerini savunmuştur. Giderek artan bir şekilde İstanbul'daki İranlı siyasi sürgünlerin etkisi altına girmiş ve 1892'de İran Tütün Rejisi'yle ilgili olaylarda takındığı tavır nedeniyle İran'da yasaklanmıştır.⁸⁸

gazeteye ortak olduklarından ve gazetenin üzerinde hükümetin genel nezareti bulunduğundan dolayı gazetenin kapatılması söz konusu olmayacak sanırım. Dağıtımını engelleyemediğimiz nüshalardan diğer gazetelerin alıntı yapması da oldukça muhtemeldir. Ruslar'ın da bize başvurması ve konuyla ilgili görüşlerimizi istemesi beklenmektedir. Kendisinin sefaretten ayrıldığını ve resmi bir görevi bulunmadığını söyleyeceğim sanırım. Ruslar'ın isteği karşısında tanınmamış bir İranlı'nın adına duyuruda bulunacağım. Gazetenin yirmi nüshasını katırlarla gönderdim. Hediye olarak dağıtılmak üzere *Ahter* yönetimine 300 tümen gönderiniz. Türkçe gazetelerin saldırılarını engelleyebilmek için bundan daha güçlü bir silahımız yok." Bkz. Sasani, *Payitahtın Son Yıllarında*, s. 155-156. Niya, *Ahter*'in ikinci kez neşriyle ilgili Han Melik Sasani'nin verdiği tarihin hatalı olduğunu ve gazetenin sefirin Sultan'la bayramlaşmasından on beş gün sonra 25 Zilhicce 1293'te yayınlandığını belirtmiştir. Han Melik Sasani'nin verdiği 28 Muharrem 1294 tarihinin de sefir tarafından Hariciye'ye gönderilen mektubun tarihi olabileceğini iddia etmiştir. Bkz. Niya, *İran ve Osmanî*, I, 283.

85 Koloğlu, "Un Journal Persan d'Istanbul: *Akhtar*", *Les Iraniens*, s. 133.

86 Koloğlu, "Un Journal Persan d'Istanbul: *Akhtar*", *Les Iraniens*, s. 135.

87 Zarinebaf, "Alternatif Moderniteler", s. 48-49, 69. Çalışmasının bir bölümünü bu konuya hasreden Tanya Lawrence, 1881-1882 Mısır krizi sürecinde gazetenin İslam birliği siyasetini destekleyen yazıları üzerinden geniş bir değerlendirme yapmıştır. Bkz. Lawrence, *Akhtar: A Persian Language Newspaper*, s. 67-96. Bu minvalde gazetede yayınlanan "İttihad-ı İslam" başlıklı yazı çarpıcı bir örnektir. Bkz. *Ahter*, VIII/39, 20 Şevval 1298/14 Eylül 1881, s. 310-311.

88 Pistor-Hatam, "The Persian Newspaper *Akhtar*", *Les Iraniens*, s. 141-142. *Ahter*, *Kanun*'un yayınlanmasından tam on beş sene önce kanun fikrinden bahsetmesiyle, *Kanun*'un babası olarak nitelendirilmiştir. *Kanun* da *Ahter*'in bu anlamdaki hizmetlerini "Ahter gazetesi, İran devletine ve milletine yetmiş vezir-i azamın yaptığı hizmetten daha fazla hizmet ediyor" şeklinde dile getirmiştir. Bkz. Niya, *İran ve Osmanî*, I, 277-278. İran matbuat tarihinin en önemli gazetelerinden 1890 yılında Londra'da Malkum tarafından yayınlanan *Kanun* hakkında bkz. Pervin, *Tarih-i Ruznâme*, I, 268-287.

Gazetenin yayın politikasındaki değişikliklere paralel olarak İran'a girişi yasaklandığı gibi dönem dönem de Osmanlı matbuat idaresi tarafından yayını durdurulmuştur.⁸⁹ Bu yayını durdurma kararlarında bazen İran'ın baskısı etkili olmuştur. Örneğin 1308 yılındaki yedi ay süren bir yasakta, *Ahter*'i destekleyen Muinülmülk'ün İstanbul sefirliği görevinden alınmasının doğrudan bir ilişkisi vardır. *Ahter*'de Şah aleyhinde yazı yayınlanmasına müsaade ettiği için görevden alınan Muinülmülk, Tahran'dan gelen baskılara rağmen *Ahter*'i himaye etmeye devam etmiş, görevden alınması da *Ahter* için sonun başlangıcı olmuştur.⁹⁰ İran'ın Muinülmülk'ten sonraki İstanbul sefiri Nâzımüddevle Dîbâ, *Ahter*'in yeniden yayınlanması için gerekli girişimlerde bulunan ve İran devletinin mali desteğini sağlayanlardan biridir. Tahir'i İran devleti saflarına çekme ve *Ahter*'i İran rejim muhalifi olmaktan çıkarma hususunda büyük bir paya sahiptir. *Ahter*'in, 1309 Safer'inde (Eylül 1891) başlayan bu yeni döneminde rejim yanlısı bir tutum içine girdiği görülmektedir.⁹¹ Bir süre sonra yine yayınları İran'ı rahatsız etmeye baş-

89 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 349-351. Yayının durdurulması ve yeniden neşir talepleriyle ilgili bazı belgeler için bkz. BOA, DH.MDK 221/43 (23 C 1310/12 Ocak 1893); BOA, DH.MDK 228/120 (14 Ş 1314/18 Ocak 1897); BOA, DH.MDK 231/160 (24 Za 1315/16 Nisan 1898).

90 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 351. "Görüldüğü gibi Kalküta'da basılan *Hablul-Metin* gazetesinin Hindistan veliahdından ilham aldığı gibi İstanbul'daki *Ahter* gazetesi de Osmanlı sultanından ilham alıyordu. İran-Rus müzakereleri kesildikten sonra da İttihad-ı İslam için kalem oynatmaya başlamıştı. Samerra'daki Şiiler'in katledilmesini, Kerbela-yı Mualla'nın sultanın emriyle yağmalanmasını ise duymazlıktan geliyordu. Muinülmülk'ün sefaret süresinin sona ermesinin ardından *Ahter* gazetesi de yayınına son verdi. Gazete yayımına 1310 (1892) yılına kadar devam etti. Bu tarihte Tahran vezaret-i hariciyesinden İstanbul Sefareti'ne *Ahter* gazetesinin sultanın bankası hakkında olumsuz haberler yazdığı ve bunun engellenmesi gerektiğine dair bir yazı gelince Muinülmülk "bankaların şikâyeti varsa bunu Osmanlı matbuat dairesine yapısın" cevabını vermiştir." Bkz. Sasani, *Payıtabtın Son Yıllarında*, s. 157.

91 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 354-355. Bu dönemde İran'ın *Ahter*'i kendi safına çekme ihtiyacı, yeni sefir Esedullah Nâzımüddevle'nin İstanbul'dan veziriazam Eminüssultan'a yazdığı 14 Cemaziyellevle 1309/16 Aralık 1891 tarihli mektubundaki şu ifadelerinden açıkça anlaşılmalıdır: "Daha önce de arz ettiğim gibi *Ahter*'in yayınlanması için izin alındığı zaman Ağa Muhammed Tahir çok perişan bir durumdaydı ve onun neşrine gücü yetmiyordu. Şah'ın teveccühünden emin olduktan sonra borç harç bu iki üç ay içerisinde gazete neşrinin hale yola koydu. Dün mahza Şah'a teşekkür için sefarete geldi ve gazeteyi neşre gücünün yetmediğini de zımnen bildirdi ve perişanlığını izhar etti... *Ahter*, Osmanlı gazeteleri karşısında harb aleti ve silahtır. Şah tarafından istidmat buyrulsun da *Ahter* vaad edildiği gibi çıkmaya devam etsin." Eminüssultan bu mektubu Şah'a arz etmiş ve "elbette bu gazeteye her türlü yardımda bulunun. Özellikle Şeyh Cemaleddin ve onun Arapça kitaplarına karşı reddiyeler yazılınsın ve neşredilsin, bu çok gerekli" cevabını almıştır. Eminüssultan, İstanbul'a Nâzımüddevle'ye cevaben şöyle yazmıştır: "Malkum'dan ve *Kamun*'undan haberdarsınız. Şimdi de Şeyh Cemaleddin Londra'ya gitti ve ona

layan gazetenin ülkeye girişi yeniden yasaklanmıştır. Nâsıruddin Şah'ın 1313'te suikasta kurban gitmesi ve Seyyid Cemaleddin Afganî ve gazetenin yazarlarından olan İttihad-ı İslam taraftarı bazı isimlerin itham edilmesi neticesinde gazetenin yayını durmuş ve bir daha yayınlanmamıştır.⁹² Gazetenin yayınlanan son sayısı 24 Safer 1314/4 Ağustos 1896 tarihini taşımaktadır.

Ahter, İstanbul'daki İranlı yazar ve entelektüellerin çoğunlukla imzasız bazen de müstear isimle, nadiren kendi isimleriyle yazılar yayınladıkları bir gazetedir. Çoğunlukla liberal, meşrutiyet yanlısı olup İran'dan kaçan ya da sürgün edilen kişilerden müteşekkil bu yazar kadrosu, yazılarında Nâsıruddin Şah'ın istibdadını eleştirmek ve halkı aydınlatmak amacını taşımışlardır.⁹³ *Ahter*'de imzası bulunan kişiler ise her sayının sonunda adı olan Muhammed Tahir'in dışında İran sefareti mütercimi Mirza Necef Ali Han, daha sonra *Hurşid* gazetesini neşrecek olan Mirza Mehdi Han Tebrizî, Mirza Ağa Han Kirmânî ve Şeyh Ahmed Ruhi Kirmânî'dir.⁹⁴ Muhammed Tahir, *Ahter*'in sahibi ve müdürü olarak ve Mirza Mehdi de redaktörü olarak İran hükümeti tarafından üçüncü dereceden Şîr-i Hurşid nişanına layık görülmüşlerdir.⁹⁵

Ahter'in, dönem dönem İran'a temayül göstermesi, dönem dönem de Sultan Abdülhamid yanlısı bir tutum takınması, gazetenin sahibi ve müdürü olarak pragmatist bir tutum geliştiren Muhammed Tahir ile yazarlar arasında ihtilaf ve görüş ayrılıklarına yol açmıştır.⁹⁶ Bu görüş ayrılıkları maddi anlaşmazlıklarla da birleşince gazetenin yazarlarından üç önemli ismin birden ayrılmasıyla sonuçlanacak bir tartışmaya dönüşmüştür. Yıllarca kendine ait sütunda yazılar yazan Mirza

katıldı. Şah aleyhinde kitaplar ve gazeteler yayınladılar. *Ahter*'in ilk sayısında onun rezillikleri, küfrü ve habisliği hakkında yazı yazılsın ki halk da bilgilensin, o kitapları yazanın müctehid olmadığı gibi bir şeytan ve mahza küfür olduğunu öğrensinler." Bundan sonra da Malkum ve Seyyid Cemaleddin Afganî aleyhinde yazılar, açık ve örtük olarak yayınlanmaya devam etmiştir. Bkz. Niya, *İran ve Osmanî*, I, 355-357.

92 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 358-359.

93 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 277.

94 Pervin, *Tarih-i Ruznâme*, I, 250-251.

95 Koloğlu, "Un Journal Persan d'Istanbul: Akhtar", *Les Iraniens*, s. 138.

96 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 343-344. Mirza Muhammed Hüseyin Ferahani, Safer 1303/Kasım 1885 tarihinde ziyaret ettiği *Ahter* bürosunda görüştüğü *Ahter*'in müdürü hakkında şunları yazmıştır: "inançlı ve dindar olduğu için İran devleti lehine çalışmayı imanının şartlarından biri olarak kabul ediyor. Bazen gazetesinde İran devleti hakkında bir şeyler yazıyorsa da devletin iyiliğini istemekten başka bir maksadı yok ve bunu inancının ihlası ve vatanseverlik olarak kabul ediyor." Bkz. Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, V, 265.

Ağa Han Kirmânî, 1308 yılında Malkum'a yazdığı bir mektupta, "İstanbul'da matbuatın durumu oldukça zor. Fikir hürriyeti ve kalem özgürlüğü hiç kimse için mümkün değil" şeklinde halinden dert yanarak kendisine iş bulmasını rica etmiştir.⁹⁷ 1309 yılında yeniden ve bu defa İran'daki rejim yanlısı yazılarla yayın hayatına dönen *Ahter*'den ayrılmak durumunda kalmış ve yakın dostları Mirza Habib İsfahanî ve Ahmed Ruhi Kirmani'yi de yanında götürmüştür. Ayrılırken Tahir'in rejim yanlısı ve reji karşıtları aleyhinde yayın yapmak için rüşvet aldığı iddiasında bulunmuştur.⁹⁸ Mirza Ağa Han Kirmânî, Habib İsfahanî ve Şeyh Ahmed Rûhî ile birlikte 1892'de *Ahter*'le ilişkilerini tamamen koparmışlardır. İpleri koparan sebep ise Tahir'in damadı Mirza Hüseyin Şerif'le yaşadıkları tartışmadır. Mirza Hüseyin Şerif, İngiliz bir tanıdığına vermek üzere Mirza Ağa Han Kirmânî'den Bâbilik üzerine yazdığı kitabının bir kopyasını istemiş ve telif hakkını vaad etmiş ancak bu şekilde kitabın bir nüshasını ele geçiren Hüseyin Şerif, kitabı bir grup İranlının huzurunda sesli bir şekilde okuyarak Kirmânî'yi sapkınlık ve dinsizlikle itham etmiştir. Yaşanan bu olay mezkûr üç yazarın bir daha *Ahter*'de yazı yayınlamamasıyla neticelenmiştir.⁹⁹

Browne, ilk defa 1877-8'de Kirman'da iken fark ettiği ve İngiltere'ye döner dönmez posta yoluyla aboneliğini başlattığı *Ahter*'in "İran'da okunmaya değer tek Farsça gazete" olduğunu dile getirmiştir.¹⁰⁰ Gazete İran'da o kadar önemli hale gelmiştir ki *Ahter* ismi, gazete satıcılarına verilir olmuştur. Sohbetlerde ve toplantılarda güncel olaylar tartışılırken *Ahter*'de yazılanların otoritesi açıkça hissedilir hale gelmiştir. Gazete zamanla Kafkasya, İran, Türkistan, Hindistan, Irak ve benzeri yerlerde o kadar meşhur olmuştur ki Kafkasya'nın bazı bölgelerinde gazete okumayı uygunsuz ve sakıncalı bulan kişiler, gazete okuma alışkanlığı olanları

97 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 344.

98 Bu söylentiler ve *Ahter*'de verilen cevap ve değerlendirmeler için bkz. Niya, *İran ve Osmanî*, I, 422-423.

99 Lawrence, *Akhbar: A Persian Language Newspaper*, s. 39-40. *Ahter*'de yayınlanan Bahâilerle ilgili yazılar, İran dışında pek çok yere dağılan Bahâî cemaatinde oldukça büyük bir rahatsızlık yaratmış olmalı ki ilgili yazılara cevap vermek üzere Aşkaba'taki Bahâî topluluk, bir gazete yayınlanması ve matbaa kurulması yönünde girişimlerde bulunmuştur. Ancak bunun gerçekleşmesi yıllar sonra mümkün olmuştur. Bkz. Farzin Vejdani, "Transnational Baha'i Print Culture: Community Formation and Religious Authority, 1890-1920", *Journal of Religious History*, Vol. 36, No. 4, December 2012, s. 510.

100 "Even when I was in Persia in 1887-8 the only Persian newspaper worth reading was the Akhtar ("Star"), published weekly at Constantinople." Edward Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1930, IV, 468.

“Ahterî-mezheb/Ahter mezhepli” olarak isimlendirmişlerdir.¹⁰¹ Yine Browne’ın tabiriyle, “medeniyetin ışığının, sayfaları arasından doğup insanların kalplerine yansıdığı” *Ahter*, gazete okuma zevkini aşlamış ve etrafında kültürlü, yetkin ve entelektüel insanların toplandığı bir merkez haline gelmiştir.¹⁰²

İran ve Osmanlı dışında, özellikle Kafkasya ve Hindistan’da çok sayıda okuyucuya ulaşan, Tebriz, Tahran, Reşt, Tiflis, Bakü, Bombay, Midras, Haydarabad, Leknev, Lahor, Karaçi, Kerbela, Musul, Beyrut gibi şehirlerde temsilcilikleri olan¹⁰³ *Ahter*’in etkisi, İngiliz raporlarına da yansımış, 1894 yılında Hindistan’dan yazılan bir raporda “Bu gazete, haftalık olarak İstanbul’da neşrediliyor ve İran ve Orta Asya’da geniş bir şekilde dağıtılıyor. Filhakika, bu gazetenin yaygınlığı hepsinden fazla ve Tahran, İsfahan ve de Bombay’da neşredilen bütün diğer Farsça gazetelerden daha makbul. Kendi gözümle gördüm ki Herat’ın yöneticisi onu okuyor ve onun gibi pek çokları da o gazeteyi düzenli bir şekilde alıyorlar ve fikirlerini ona göre şekillendiriyorlar. İran’daki genel hissiyat, *Ahter*’de yazılan her şeyin hakikat olduğu yönündedir” ifadelerine yer verilmiştir.¹⁰⁴

Kitapçı Tahir Neler Basardı/Satardı?

Ahter gazetesinin ilk sayısının son sayfasında matbaayla ilgili bir ilan yayınlanmıştır. İlane göre Ahter Matbaası’nda, litografya ve tipografya baskı teknikleriyle, uygun fiyatlara ve en güzel şekilde her türlü kitap, risale ve evrak basılmaktadır. Söz konusu ilanda Farsça, Türkçe, Fransızca kartvizit, ticaret defteri ve her türlü resmi evrak da basıldığı belirtilmektedir.¹⁰⁵ Dolayısıyla Kitapçı Tahir’in gerek basmak gerekse satmak için olsun elinden geçen kitaplar nelerdi diye düşünüldüğünde ilk yapılması gereken Ahter Matbaası’nda bastığı kitapların tespiti.

101 Browne, *The Press and Poetry*, s. 17-18. *Ahter*’in İranlıların düşünce dünyasına etkileri için bkz. Niya, *İran ve Osmanî*, I, 278-279.

102 Browne, *The Press and Poetry*, s. 17-18. 1900 yılında Kahire’de yayınlanmaya başlayan *Perveriş* gazetesinde, Muzafferüddin Şah’ın Muhammed Tahir ve oğullarına iltifatını söz konusu eden bir haberdeki şu ifadeler, *Ahter*’in muasırları tarafından nasıl takdir edildiğini ve açtığı yolun takip edildiğini göstermesi açısından oldukça mühimdir: “Doğrusu Ağa Muhammed Tahir de bunların hepsine layıktır. Zira gazete yazarlığını ilk başlatan kişidir. 30 yıl önce İstanbul’da *Ahter*’i neşretti ve insanları gazete okumaya alıştırdı.” Bkz. *Perveriş*, I/22, (26 Receb 1318/22 Kasım 1900), s. 424’den nakleden Niya, *İran ve Osmanî*, I, 929.

103 Niya, *İran ve Osmanî*, I, ,281.

104 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 280.

105 *Ahter*, I/1, 16 Zilhicce 1292/13 Ocak 1876, s. 4.

Taramalar neticesinde şimdilik 117 kitaplık bir liste oluşturulmuştur.¹⁰⁶ Ahter Matbaası'nda bastığı kitapları öncelikle kendi dükkânında satışa çıkardığı açıktır. Bundan dolayı bastığı kitapların listesi aynı zamanda sattıklarını da göstermektedir. O yıllarda faaliyet gösteren matbaaların bastığı ya da kütüphanelerin sattığı kitaplara dair fihrist eserler yayınlanmıştır¹⁰⁷ ancak Ahter'le ilgili böyle bir fihrist hazırlanmışına dair bir kayıt yoktur.

Kitapçı Tahir'in ne tür kitaplar bastığını ve sattığını arşiv belgelerinden takip ettiğimizde bu belgeler ya bir eser basımı için ruhsat talebi ve buna verilen cevaplar ya da matbaa ve kitapçı dükkânının teftiş raporlarıdır. Dolayısıyla bu raporlarda adı geçenler çoğunlukla ya çeşitli sebeplerle mahzurlu görülen “muzır neşriyat” veya “âsâr-ı memnua” ya da ruhsatsız basılmış kitaplardır.

Mekteb-i Sanayi-i Şahane'den hurufat alımı yapmak için verdiği bir istidadan, Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin (1111/1699) Kur'an-ı Kerim'in ilk Türkçe matbu tefsiri olan eseri *Tibyân* ve Vâiz-i Kâşifi, (910/1504-1505) tarafından yazılan ve İsmail Ferruh Efendi tarafından tercüme edilen *Mevâkıb* tefsirlerini ruhsatlı olarak bastığı ve sattığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁸ Aynı şekilde dükkânındaki İbn Ebü'l-Hadid'in (655/1257) yazdığı *Şerh-i Nehcü'l-Belâğa* da satışında mahzur görülme-yen eserlerdendir.¹⁰⁹

Muzır neşriyata örnek olarak ise dükkânda altı mecdiye satılan “ehl-i sünnet hakkında pek çok ta'n ve teşni'i havi” *Tefsir-i Sâfi* zikredilebilir. Dükkânda ele geçirilen bu kitap Tetkik-i Müellefat heyeti tarafından incelenip “ekser-i mündericatu rafz ve ilhaddan ibaret olduğundan heman toplattırılarak men-i tedavülü” ne

106 Ahter Matbaası'nda basılmış kitaplardan künye bilgisine erişilenlerin listesi ektedir. Ancak özellikle Farsça kitaplar açısından bu listenin çok eksik olduğunu itiraf etmek gerekir.

107 Ahter Matbaası'nda basılan eserler arasında bu türden fihristler vardır: *Kütübhanesi-i Cihan Esâmi-i Kütübü* (İstanbul 1318/1901), *Kütübhanesi-i İrfan Esâmi-i Kütübü* (İstanbul 1316/1898), *Şafak Kütübhanesi Esâmi-i Kütübü*, (İstanbul 1318/1901).

108 BOA, DH.MDK 237/136 (19 M 1318/19 Mayıs 1900). Eski Harfli Türkçe Basma Eserler Bibliyografyası'nda bu tefsirlerle ilgili kayıtlar şöyledir: *Tefsir-i Tibyân*, çeviren ve tefsir eden: Mehmed Ayıntabî, Ahter-Alem-Ârif Efendi Matbaaları, İstanbul 1317/1900, 1-4 Cilt (kenarında *Tefsir-i Mevâkıb*); *Tefsir-i Mevâkıb Tercümesi*, Kırmırlı İsmail Ferruh, Ahter Matbaası, İstanbul 1318/1901, 1-2 cilt.

109 BOA, MF.MKT 627/52 (16 S 1320/25 Mayıs 1902) Yine Ehl-i Beyt'le ilgili Arapça bir eser olan Murad Buhârî Tekkesi Şeyhi Süleyman el-Belhî tarafından kaleme alınan *Yenâbi'u'l-Mevâkıb*'nin Ahter Matbaası'nda basılmasına dair ruhsat için bkz. BOA, MF.MKT 62/170 (4 B 1296/24 Haziran 1879).

karar verilmiş olan yasak kitaplardandır.¹¹⁰ Londra'dan getirdiği yüz nüsha Arapça ve Farsça çeşitli kitapların, İngiliz postanesinden isim benzerliğinden kaynaklanan bir yanlışlık dolayısıyla Malumat matbaasına gönderilmesi neticesinde başlatılan işlemlerle Malumat matbaasından alınan kitaplar incelenmiş ve içlerinde *Celcelûtiyye*, *Kevkeb-i Muzafferî* gibi yasaklı kitapların çok sayıda nüshasına rastlanarak el konulmuştur. Mahzurlu olmayanlar ise Tahir Efendi'ye iade edilmiştir.¹¹¹

Ruhsatsız basıldığı için el konulan kitaplara ise Cevdet Paşa'nın *Kısâs-ı Enbiya'sı* örnek olarak verilebilir. Bu kitabın çok sayıda nüshası hem matbaasında hem de kaçak olarak satışı yapılmaya çalışılırken dükkânda ele geçirilmiştir.¹¹² Abdülhak Hâmid, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi dönemin çok okunan müelliflerinin eserlerinin de ruhsatsız baskıları dükkânda ele geçirilmiştir.¹¹³

Muhammed Tahir, 11 Mayıs 1325/24 Mayıs 1909 tarihli dilekçesinde, Validehan'da ve Hakkaklar Çarşısı'ndaki dükkân ve matbaasından 27 Kanun-ı sani (9 Şubat 1902) ve 13 Şubat 1317 (26 Şubat 1902) tarihinde Matbuat-ı Dâhiliye İdaresi tarafından usulsüz ve kanuna aykırı bir şekilde müsadere edilen kitaplarının aynen iadesi ya da bedelinin ödenmesini istemektedir. Bedel olarak 7000 kuruş belirlediği kitapların listesi şöyledir:¹¹⁴

110 BOA, MF.MKT 627/52 (16 S 1320/25 Mayıs 1902) Diğer bir örnek için bkz. BOA, MF.MKT 116/107 (3 Ş 1307/25 Mart 1890).

111 BOA, DH.MDK 248/39 (6 Ş 1320/8 Kasım 1902); BOA, DH.MDK 248/63 (11 Ş 1320/13 Kasım 1902). Ayrıca Ahter Matbaası'nın "asâr-ı muzırta tab' ve neşrini itiyad eden" şeklinde tanımlandığı bir belge için bkz. BOA, MF.MKT 213/31 (17 M 1312/21 Temmuz 1894).

112 "Cevdet Paşa merhumun telifatından olan *Kısâs-ı Enbiya'*nın beş altı sene evvel merhum müşarunileyhin müsaadesiyle 2-3000 adedini tab' eylemesiyle bu kere tekrar tab'ına ruhsatı için 15-20 gün mukaddem nezaret-i celilelerine müracaat ederek muamele-i resmiyesi icra olunmaksızın mahdumu Kemal Efendi ruhsat alınmış zannıyla prova olarak 5-10 formasını müretteplere verip tab' ettirmiş ise de muahharan men edildiğini ve müfettiş-i mumaileyhe de o yolda beyan-ı keyfiyet eylediğini söylediği heyet-i tahkikiyeden ifade kılınmış" ifadeleri için bkz. BOA, ME.TTD 35/35 (12 Ş 1314/16 Ocak 1897) ve "Ahter gazetesi müdürü Tahir Efendi'nin oğlu Ali Bey'in kendi dükkanından aşırıldığı tebeyyün eden üç sandık derununda *Kısâs-ı Enbiya* cüzlerinin hakkında" bkz. BOA, ME.TTD 37/127 (19 Ra 1315/18 Ağustos 1897).

113 Bir baskında yakalanan ruhsatsız kitapların listesi şöyledir: Abdülhak Hâmid'in *Târık* (20 aded), *Nazife* (267 aded), *Tezer* (1 aded), *Eşber* (37 aded), *Sahra* (3 aded), *İçli Kız* (2 aded); Ziya Paşa'nın *Terkib-i Bend* (7 aded); Namık Kemal'in *Evrâk-ı Perişan* (1 aded) ve *Bârîka-i Zafer* (78 aded). Bkz. BOA, MF.MKT 323/55 (3 M 1314/14 Haziran 1896). Ruhsatsız basılmış eserleri evinde sakladığına dair bir belge için bkz. BOA, MF.MKT 153/56 (13 R 1310/2 Ocak 1893).

114 BOA, DH.MDK 154/90 (25 C 1327/14 Temmuz 1909).

Kitap İsmi	Adedi
<i>Baş Meselesi</i> (?)	6
<i>Evrâk-ı Perişan</i>	1
<i>Târih-i Umûmî</i>	1
<i>Kevkebül-İlm</i>	1
<i>Doğru Yol</i>	2
<i>İçli Kız</i>	2
<i>Sabr u Sebat</i>	1
<i>Silistre</i>	1
<i>Mecmua-i Letâif</i>	6
<i>Osmanlı Kütüphanesi</i>	7

27 Kanun-ı sani 1317/9 Şubat 1902

Kitap İsmi	Adedi
<i>Garâibü Avâid-i Milel</i>	447
<i>Yıldızname</i>	18
<i>Tezer</i>	160
<i>Evrâk-ı Perişan</i>	-

13 Şubat 1317/26 Şubat 1902

Tahir'in matbaasında, gazete ilanında da ifade edildiği üzere kitap, gazete, resmi evrak ve kartvizit¹¹⁵ dışında takvim de bastığı görülmektedir.¹¹⁶

Tahir'in dükkânında Mushaf-ı şerif sattığı da bilinmektedir. Ancak bunlar çoğunlukla ruhsatsız basılan mushaflardır.¹¹⁷ Kur'an-ı Kerim basımına izin ve-

115 İranlı hacılardan ahbabı Han Efşar'a, 100 adet kartvizit hediye göndermiştir. Han Efşar, muhtemelen kendisi için yeni olan bu kartvizitin kullanımını da notlarında anlatmıştır. Ziyarete giderken yanında götürdüğü ve ziyaret edilen kişi evde yoksa üzerine not yazıp bıraktığı bir kart olarak tarif etmiştir. Bkz. Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 521.

116 BOA, MF.TTD 52/91 (19 C 1319/3 Ekim 1901).

117 "Kitapçı Tahir Efendi yedinde bulunan Mesahif-i şerifenin zabtı için bir defaya mahsus olmak üzere hediyeleri ita edilmesi sefaretçe iltimas edildiği beyan ve işar olunuyor bu babda icab

rilmeden önce uzun yıllar boyunca İranlı matbaacı ve kitapçıların İstanbul'da ruhsatsız bastıkları ya da yurt dışından kaçak yollarla getirdikleri mushafları sattıkları bilinen bir husustur.¹¹⁸ Bu gayretleri mushaf basımı konusunda Matbaa-i Osmaniye'nin imtiyaz sahibi olmasından sonra da devam etmiş, İranlılar tarafından ruhsatsız olarak basılan Kur'an-ı Kerimler daha çok İran vb. Osmanlı toprağı dışında satılmak üzere gönderilmiştir.¹¹⁹ Zira İstanbul baskısı Kur'an-ı Kerimler, sıhhati ve basılırken sarf edilen dikkat dolayısıyla Osmanlı toprakları dışında özellikle İran'da çok rağbet görmüştür.¹²⁰ Bu sebeple olsa gerek İstanbul'a uğrayan İranlı hacılara verilen hediyelerin başında mushaf gelmiştir. Tahir Efendi de Han Efşar'a İstanbul baskısı bir Kur'an-ı Kerim hediye etmiştir.¹²¹

Tahir Efendi, ayrıca İran'daki Mushaf basım tekeli üzerine almak için teşebbüste bulunmuştur. 13 Mart 1882'de Maarif Nezareti ve Matbaa-i Osmaniye arasında yapılan bir anlaşma ile Kur'an-ı Kerim basım imtiyazı, on

eden mebalığın mesahif-i şerife inhisar tabından kısmen müstefid olan Matbaa-i Osmaniye tarafından bir defalık olmak üzere Maarif tabiyesinin tesviyesiyle zabt olunacak mesahif-i şerifenin mümkün olduğu takdirde matbaa-i mezkurece bittashih tedavüle çıkarılması münasib gibi mutalaa edilmiş olmağa olababda" ifadeleri için bkz. BOA, ME.TTD 24/120 (25 R 1310/16 Kasım 1892).

- 118 Ali Birinci, "Osmanbey ve Matbaası: Ser-Kurenâ Osman Bey'in Hikâyesine ve Matbaa-i Osmaniye'nin Tarihçesine Medhal", *Müteferrika*, XXXIX, Yaz 2001/1, s. 23-24. Yine İranlı bir kitapçı olan Hacı Kasım'ın İstanbul'da ruhsatsız Kur'an-ı Kerim basımı ve satışıyla alakalı hatıraları için bkz. Baylav, *Hacı Kasım Efendi*, s. 8-10.
- 119 Birinci, "Osmanbey ve Matbaası", *Müteferrika*, s. 35. Yine İranlı kitapçılardan Hacı Kasım'ın 1911 yılında yüz sandık kadar Kur'an-ı Kerimler, delail-i şerifler, tefsir-i şerifleri hamilen Buhara-Semer kand-Hokand'a gittiği, orada takriben altı ay kadar kaldığı ve evvelce İstanbul'da kitapçılık yapıp Hokand'a yerleşen Buharalı Halil Efendi'ye misafir olduğu anlatılır. Bkz. Baylav, *Hacı Kasım Efendi*, s. 18.
- 120 Eminüddeve, Mekke'den hediye alırken birkaç Mushaf-ı Şerif de satın alır ve sıhhati ve basılırken sarfedilen dikkat dolayısıyla Tahranlılar'ın İstanbul ve İskenderiye'de basılmış mushaflara çok rağbet ettiğini belirtir. Bkz. Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, VI, 485. O dönemde İstanbul'un sadece Kur'an-ı Kerim için değil diğer dini kitapların basımı için de önemli bir merkez olduğu anlaşılmaktadır: Han Efşar Rumi, Urumiye'den Amerikan Keşiş Okulu'nun yönetici olarak tanıdığı Liberi'yle İstanbul'da görüşür. İstanbul'a geliş sebebi kızlarını tahsil için Amerika'ya göndermenin yanı sıra Urumiye'ye götürmek üzere Latin harfli İncil bastırmaktır. Kendisi de İstanbul'dan üç cilt atlas ve bir tane küre satın alan Han Efşar bunları bastırıldığı İncillerle bereber Urumiye'ye götürmesi için Liberi'ye emanet eder. Bkz. Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 528, 530-531.
- 121 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 543. Hacı Tekânî de Osman Bey matbaasını ziyaretinde, kendisine birkaç cilt Kur'an hediye edildiğinden bahseder. Bkz. Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, VI, 47.

senelik bir müddet için bu matbaaya verilmiştir.¹²² İki dönem daha süren bu inhisar, Tahir Efendi'nin İran Şahı'ndan böyle bir talepte bulunmasına ilham vermiş olmalıdır. Matbaacılık faaliyetleri açısından kendisine çok büyük bir atılım sağlayacak bu teşebbüsü Şah tarafından kısmen kabul görmüştür. İtimadussaltana'nın 15 Şevval 1310/2 Mayıs 1893 tarihli hatırasında anlattığına göre Tahir, sadrazama ariza yazarak iki imtiyaz talebinde bulunmuştur. Bunlardan biri İran'da Kur'an tabının inhisarının (imtiyaz hakkının) kendisine verilmesi, diğeri de on beş yıl boyunca basılacak her kitabı kendisinin basmasıdır. Şaha sunulan bu isteklerinden on beş yıl boyunca litograf baskı imtiyazının kendisine verilmesinde bir mahzur görülmemiş ancak Allah'ın kelamıyla ilgili böyle bir tekel olmasının ne kadar mahzurlu olacağını düşünmesi gerektiği bildirilerek eğer on beş yıllık tab imtiyazını istiyorsa telgraf gönderilmesi halinde hemen emrin sadır olacağı İstanbul'daki İran Sefareti aracılığıyla kendisine bildirilmiştir.¹²³

Ahter Matbaası'nın en önemli neşir faaliyetlerinden biri de şüphesiz Farsça gazete çıkarmanın yanı sıra Farsça eserler basmaktır. Bunların çoğunluğu dil eğitimi ve edebiyatla ilgili eserler olmakla birlikte bir kısmı da sürgündeki İranlı entelektüellerin İran modernleşmesi açısından çok etkili olmuş kitaplardır.¹²⁴

1880-1900 yıllarında İstanbul; Tahran, Kalküta, Tiflis ve Kahire ile birlikte hatırı sayılır düzeyde Farsça neşir faaliyetinin gerçekleştiği bir merkez konumundadır. İstanbul'un İslam toprağı olması, Avrupa'yla siyasi, kültürel, ticari bağlantısı, İran Azerbaycan'ı, Kafkasya, Mısır ve Lübnan arasındaki bağlantıyı sağlayarak İran dışındaki İranlılar için de birleştirici bir nokta olması, meşruti yönetim ve modernleşme hususlarında Osmanlı entelektüelleriyle fikri ve hissi olarak ortak bir paydaya sahip olunması gibi sebeplerle çok sayıda İranlı entelektüel İstanbul'da yaşamış ya da burası üzerinden Avrupa'ya geçiş yapmıştır. İstanbul'da mukim İranlı tüccarların maddi ve Osmanlı entelektüellerinin fikri desteğiyle gazete ve kitap neşretmek, Avrupa dillerinden tercümeler yapmak, Encümen-i Saadet gibi örgütlü siyasi faaliyetler ve İran dışındaki diğer topluluklarla özellikle

122 Matbaa-i Osmaniye'nin Kur'an-ı Kerim basımıyla ilgili bkz. Birinci, "Osmanbey ve Matbaası", *Müteferrika*, s. 26-43.

123 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 420-421.

124 Christophe Balay, "Littérature Persane en Diaspora: Istanbul 1865-1895", *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. Thierry Zarcone-F. Zarinebaf-Shahr, Istanbul-Teheran, 1993, s. 177-186.

Kahire, Berlin, Tiflis, Paris ve Londra'daki İranlı çevrelerle sürekli bir irtibat sağlamak suretiyle çok aktif hale gelmişlerdir.¹²⁵

XIX. asrın sonuna kadar İstanbul'a göçen İranlılar, çoğunluğu bir şekilde *Ahter* gazetesiyle de irtibatlı olan Ağa Han Kirmânî gibi eski Bâbiler, Afganî gibi İslam birliği taraftarları, Malkum gibi anayasacı liberaller, Tâlibof gibi Ahundzâde'nin fikirlerine sempati duyanlar ya da Merâğâî gibi geri kalmışlıktan muzdarip vatanperverler iken XX. asrın başında gelenler ise çoğunlukla 1907-1911 iç savaşından kaçan siyasetçilerdir.¹²⁶ Bu isimlerin yayınlanan kitap ve yazılarında istibdad, iktisadi gerilik, yabancı güçlerin tahakkümü ve aynı zamanda Avrupalı devletlerin ilerlemesinin ardındaki sebepler ele alınırken açık veya örtük olarak Avrupa'nın model alınmasının gereği üzerinde durulmuştur. Sosyal hayat üzerine makaleler ve siyasi risaleler yazan modernleşme yanlısı bu kişiler, muhalif politik gruplara katılmışlar ve Tahran, Kahire, İstanbul, Tiflis ve Kalküta arasında seyahat etmişlerdir.¹²⁷

Ahter'de basılan bu türden eserlere en çarpıcı örnek, İran modernleşmesi açısından oldukça etkili olan Mirzâ Abdürrahîm Tâlibof Tebrîzî'nin (1834-1911) *Kitâb-ı Ahmed* olarak da bilinen *Sefîne-i Tâlibî* (I-II, İstanbul 1311-1312) isimli eseridir.¹²⁸ Kitap gördüğü ilgi nedeniyle olsa gerek birden çok baskı yap-

125 Djamchid Behnam, "Le rôle de la Communauté Iranienne d'Istanbul dans le Processus de Modernisation de l'Iran", *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. Thierry Zarcone-F. Zarinebaf-Shahr, İstanbul-Teheran, 1993, s. 8-9.

126 Behnam, "Le rôle de la Communauté Iranienne d'Istanbul", *Les Iraniens*, s. 9. XIX. asır boyunca ve XX. asrın başında İran'dan İstanbul ve diğer yerlere göç edenlerin sayıları, oranları hakkında bkz. Nategh, "Mirzâ Âqâ Khân", *Les Iraniens*, s. 45-46. Mirza Ağa Han, 1891 tarihli mektubunda Mirza Malkum Han'a İstanbul'daki Babi ve Şeyhilerin ileri gelenlerini tanıtarak, "İran hükümetine karşı bir harekete başlamak hususunda diğerlerinden daha gayretli olacaklarını" ifade etmiştir. Bâbiler, *Ahter* gazetesiyle de işbirliği içerisindeydiler. Gazetenin redaktörlerinden biri ve Tahir'in damadı Mirza Şerif Kâşânî sürgün çevrelerinde tanınmış bir Bâbî idi. Bkz. Nategh, "Mirzâ Âqâ Khân", *Les Iraniens*, s. 48.

127 "Afganî; Hindistan'dan kalkıp, Kahire, İstanbul ve Tahran'dan geçerek İngiltere'ye gitmiş, Kahire'de ders vermiş, Paris'te Ernest Renan'ın bilim karşısında İslam konusundaki fikirlerine karşı bir gazete neşretmiştir. Tiflis İranlılardan Ahundzâde'nin Kahire ve İstanbul'la bağlantısı vardı ve Bombay'daki Hint Zerdüşterli Parsîlerle sürekli yazışlıyordu. Alfabe reformuyla ilgili projesini sunmak üzere İstanbul'a sultanın huzuruna geldi. Malkum Tahran, İstanbul, Saint Petersburg ve Paris'i gezdi. Londra'da bir gazete neşretti. Kırım'da yaşayan İranlı tüccar Merâğâî de eserlerini İstanbul ve Kalküta'da bastırıldı. Bkz. Behnam, "Le rôle de la Communauté Iranienne d'Istanbul", *Les Iraniens*, s. 7-8.

128 Tâlibof'un en tanınmış eseri olup müellif ile hayali oğlu Ahmed arasında geçen yirmi iki

mıştır.¹²⁹ Hatta Tâlibof, 1319/1901 yılında Tahir'i suçlamış, 1318/1900 yılında haberi olmaksızın *Sefîne-i Tâlibî*'yi yeniden bastığını ve hakkını gasp ettiğini iddia etmiştir.¹³⁰

Ahter Matbaası'nda basılan kitaplardan özellikle Farsça olanların gazetede tanıtıldığı, tabir-i caizse reklamının yapıldığı görülmektedir. Örneğin 1308 yılında Ahter Matbaası'nda basılan Ebünnasır Fethullah Han Şeybanî'nin şiirlerinden seçmeler; *Müntehabât-ı Eşâr-ı Hikmet-Âsâr* hakkında gazetede defaatle yayınlanan ilanda, Şeybanî ve eseri tanıtıldıktan sonra Tahran ve Kâşân'da hangi kitapçılardan temin edilebileceği hakkında bilgi verildiği gibi İstanbul'da da Ahter kütüphanesinde ciltsiz 15, ciltli 20 kuruş mukabilinde satıldığı, Osmanlı toprakları dışındaki yerler için ise posta ücreti ilave edileceği belirtilmiştir.¹³¹

Kitapçı Tahir, sadece neşir faaliyetleriyle değil, özellikle Avrupa'da basılan kitap ve gazetelerin Osmanlı ve İran topraklarındaki dağıtımındaki katkısıyla da önemli bir figürdür. Londra'da yayınlanan *Kanun* gazetesinin dağıtımçılarından biridir.¹³² Posta yoluyla gelen gazeteleri abonelerine ulaştırdığı gibi dükkânında da satıyor olmalıdır. Tahir'in *Kanun*'da yayınlanan Malkum'a hitaben yazılmış bir mektubundaki "*Kanun*'un İstanbul'da dağıtımı yapılacağı zaman buraya gönderin. Böylesinin daha iyi olduğu açıktır. Böylece ne paketler içine koymanıza ne de başka bir tedbire gerek kalmaz. Normal bir şekilde bağlayıp fakirin adına postaneye verin, başkasının eline geçmez. Anlaştığımız gibi ben bizzat gidip alana kadar postanede İngilizler onları muhafaza ediyorlar"¹³³ ifadeleri gazetenin hangi yolla Osmanlı topraklarına ulaştığını da göstermektedir.

diyalogdan müteşekkildir. Her diyalogda doğa bilimlerinden çeşitli bahisler ile Batı'da gerçekleştirilen icatlar gibi bilimsel ve vatanseverlik ve İran'ın bayındır hale getirilmesi için yapılması gerekenler gibi sosyal konuların işlendiği bu kitap, Jean Jacques Rousseau'nun *Emil* adlı eserinden mülhemdir. Talibof'un bu eseri, yine hayali diyaloglar usulüyle yazılmış Zeynelabidin Merâğai'nin (1840-1910) *İbrahim Bey'in Seyahatnamesi* ile birlikte İranlıların uyanışında önemli bir role sahiptir. Tâlibof'un hayatı ve eserleri hakkında bkz. Rıza Kurtuluş, "Tâlibof", *DİA*, XXXIX, 506-507.

129 1319 yılı Ramazan ayında İstanbul'da bulunan hac yolcusu Reisüzzakirîn, misafir olduğu Ahmed Tebrizi'nin evinde sohbet esnasında *Kitâb-ı Ahmed*'in çok övüldüğüne tanık olunca kendisine de bir tane alınması için para vermiştir. Bkz. Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, VII, 329.

130 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 425.

131 *Ahter*, XVIII/16, 27 Cemaziyelevvel 1309/29 Aralık 1891, s. 128; *Ahter*, XVIII/17, 4 Cemaziye-lahir 1309/5 Ocak 1892, s. 136.

132 Pervin, *Tarih-i Ruznâme*, I, 274.

133 Seyyid Ferid Kasımî, *Sergozeşt-i Matbuat-ı İran Rûzgâr-ı Muhammed Şah ve Nasıruddin Şah*,

Tahir, Osmanlı toprakları dışından kitap temin ettiği gibi İstanbul'dan Osmanlı toprakları dışına da gerek kendi bastığı gerekse sattığı diğer kitapları göndermiştir. Kitap meraklısı hacılar buradayken yeni basılmış kitap edinmeye gayret etmişlerdir.¹³⁴ Dükkânı ziyaret esnasında Han Efşar kendisinden birkaç cilt Farsça kitap satın aldığını kaydetmiştir.¹³⁵ Tahir Efendi, İstanbul'a gelen İranlılar'a bazen kitaplar hediye etmiştir. Örneğin İstanbul'da bulunduğu süre zarfında sık görüştüğü Han Efşar'a hatıra olarak birkaç cilt kitap gönderdiği bilinmektedir.¹³⁶

Tahir'in Avrupa'daki bazı kişilerle de şahsi irtibatları olduğu ve onlara kitap temin ettiği anlaşılmaktadır. Edward Browne 1888'deki Kirman gezisi esnasında *Ahter*'in ne kadar önemli olduğunu gözlemlediği için İngiltere'ye dönüşünde *Ahter*'in naşiri Tahir ile mektuplaşmaya başlamış, onun kanalıyla İstanbul ve İran'da basılan yeni kitapları temin ettiği gibi ortak tanıdıklara dair haberler almıştır.¹³⁷

Sonuç olarak XIX. asrın ikinci yarısı ile XX. asrın ilk çeyreği arasında İstanbul'da yaşayan Muhammed Tahir Tebrizî ya da Osmanlı kaynaklarının isimlendirmesiyle Kitapçı Tahir Efendi'nin, sahibi olduğu Ahter Matbaası ve aynı adla yayınladığı Farsça gazete ile Osmanlı ve İran matbuat tarihinin önemli isimleri arasına adını yazdırdığı rahatlıkla söylenebilir. Bastığı kitaplar ve yayınladığı gazetenin, Osmanlı sınırlarının çok ötesinde Avrupa'dan Hindistan'a kadar dolaşımında olduğu göz önünde bulundurulduğunda yürüttüğü matbuat faaliyetlerinin fikri ve siyasi etkilerinin boyutları daha da netleşmektedir. Ayrıca söz konusu dönemde İstanbul'un, tarihi eskilere dayanan Acem tüccarların şehirdeki varlığına kıyasla yeni bir olgu olarak İranlı entelektüellerin ve siyaset adamlarının toplandığı ve

Tahran 1380, I, 586. *Ahter*'in yazarlarından Mirza Ağa Han Kirmânî de *Kanun*'un Osmanlı ve İran'daki dağıtımını sağlamakla ilgilenmiştir. Ayrıca yazı da göndermiş ama daha çok İran'ın çeşitli bölgelerinden gelen haberleri *Kanun*'a ulaştırmakta yararlık göstermiştir. Bkz. Nateg, "Mirzâ Âqâ Khân", *Les Iraniens*, s. 55. İstanbul'un İranlı hacıların güzergâhında olması, İran'da yasaklı olan yayınların dağıtımı açısından İstanbul'u çok önemli bir konuma yerleştirmiştir. Yasaklı gazetelerin başında gelen *Kanun*, İranlı hacıların en çok rağbet gösterdiği yayınlardandır. O kadar ki hacıların ceplerinden *Kanun* nüshalarının taşıdığı anlatılmıştır. Bkz. Pervin, *Tarih-i Ruznâme*, I, 274.

134 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, III, 105; IV, 516; IV, 533; VII, 671.

135 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 533.

136 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 521.

137 John Gurney, "E. G. Browne and the Iranian Community in Istanbul", *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. Thierry Zarcone-F. Zarinebaf-Shahr, Istanbul-Teheran, 1993, s. 153.

faaliyetlerini sürdürdüğü bir merkez haline gelmesi, Tahir'in şahsının ve matbaasının daha da önem kazanmasını sağlamıştır. İstanbul'un sayıları oldukça fazla olan Acem matbaacılarından biri olarak Tahir Efendi, Osmanlı-İran siyasi ilişkilerinde ve fikri etkileşiminde önemli bir rol icra etmiştir. Bu yazı çerçevesinde ortaya koyulan, *Ahter* gazetesinin içeriği ve etkilerinin yanı sıra Ahter Matbaası'nda basılan kitapların tespiti, Tahir Efendi'nin Osmanlı ve İran matbuat tarihindeki rolünü tayin için gerekli bilgileri sunmaktadır.

İstanbul'da Bir Acem Matbaası: Kitapçı Tahir ve Ahter

Özet ■ Muhammed Tahir Tebrizî ya da Osmanlı kaynaklarındaki şekli ile Kitapçı Tahir, İstanbul'a göçmüş ve ömrünün kalanını burada geçirmiş Tebrizli bir tüccar olarak özellikle İstanbul'da mukim ya da bir şekilde İstanbul'a yolu düşen hemen her İranlı'nın yakından tanıdığı bir isimdir. Ancak yirmi yıllık bir yayın hayatına sahip, İran dışında yayınlanmış Farsça gazetelerin ilk ve en önemlilerinden biri kabul edilen *Ahter*'i (1876-1896) yayınladığında hem Osmanlı matbuat hayatı hem de Osmanlı-İran münasebetleri açısından önemli bir figür haline gelmiştir. *Ahter* gazetesi üzerine yapılmış ve son zamanlarda giderek zenginleşen çalışmalar, gazetenin yayın hayatı boyunca sahibi ve mesul müdürlüğünü üstlenmiş ve zaman zaman kendi adıyla yazılar kaleme almış Tahir hakkında ne yazık ki birkaç cümleyi geçmeyen oldukça sınırlı bilgiler sunmaktadır. Bu eksikliği gidermek amacıyla hazırlanan makalede, Kitapçı Tahir'in biyografisiyle ilgili temel bilgilerin ortaya konması ve matbuat faaliyetlerinin bir panoramasının çizilmesinin yanı sıra İran ve Osmanlı Devleti ile ilişkilerinin ele alınması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Tahir Tebrizî, Kitapçı Tahir, *Ahter*, Osmanlı Matbuatı

Ek: Ahter Matbaasında Basılan Kitaplar¹³⁸

1. *Bahar Eğlenceleri. Seviyor muyum Seviyor mu?*, Mehmed Celal, İstanbul 1319/1902, Ahter Matbaası, 14 s. MİL - ÖZEĞE; 1518
2. *Bahâristan*, Ebü'l-Berekât Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Câmî, İstanbul 1294/1877, Ahter Matbaası, 104 s. (Farsça) HTU 04736
3. *Beng ü Bâde*, Mehmed b. Süleyman Fuzûlî, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 348 s. ÖZEĞE; 1841
4. *Bir Mahkûmun İzdivacı yahud İstakad Köprüsü Cinayeti*, Pouillet, Alexis, Çev. Ali Kemal, İstanbul 1307/1890, Ahter Matbaası, 210-250 s. (4. Kitap) ÖZEĞE; 2357
5. *Bir Riyâzînin Muaşakası yahud Kâmil*, Dumas, Alexandre Fils, Çev. Sezaîzâde Ahmed Hikmet, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası (Ahter Kitabhânesi Romanları), 106 s. BDK - ÖZEĞE; 2385 - TBTK; 9046 ÖZEĞE'de 29 sayfadır
6. *Bir Tebessüm*, Abdülkerim Hâdi, İstanbul 1310/1893, Ahter Matbaası, 29 s. BDK - ÖZEĞE; 2416 - TBTK; 596
7. *Bostan*, Sâdî, Müşerrefüddin Ebu Abdullah Şirazî, İstanbul 1305/1888, Ahter Matbaası, 158 s. (Farsça)
8. *Çiçek yahud Kendi Kendine Çiçekçilik*, Çev. Çerkeşseyhizâde Tefrik, İstanbul 1319/1902, Ahter Matbaası, 89+1 s. AEKMK - MİL - ÖZEĞE; 3321 - TBTK; 7936; 7939
9. *Dâvud el-Karsî ale'l-Emsile*, Davud b. Muhammed el-Karsî, İstanbul 1304/1887, Ahter Matbaası, 32 s. TBTK; 8196 (Arapça, metnin Türkçe'si sayfa kenarlarındadır)
10. *Divânçe-i Hanyevî Şefik Efendi*, Şefik Hanyalı, İstanbul 1293/1876, Ahter Matbaası, 28 s. AEKMK - ÖZEĞE; 4254
11. *Divânçe-i Nâzım*, Mehmed Nâzım, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 21 s. ÖZEĞE; 4259

138 Bu listedeki kitapların künyeleri Eski Harfli Türkçe Basma Eserler Bibliyografyası programına dayanılarak oluşturulmuş ve diğer kataloglardaki bilgilerle tamamlanmıştır. Bu listenin tekâmülündeki katkıları için Selahattin Öztürk'e teşekkür ederim.

12. *Divân-ı Andelib Kâşânî*, el-Kaşânî, İstanbul 1313/1896, Ahter Matbaası, 212 s. (Farsça)
13. *Divân-ı Fuzûlî (Külliyât-ı Divân-ı Fuzûlî)*, Mehmed b. Süleyman Fuzûlî, İstanbul 1296/1879, Ahter Matbaası, 241+128 s. AEKMK - BDK - ÖZEĞE; 4138
14. *Divân-ı Fuzûlî (Külliyât-ı Divân-ı Fuzûlî)*, Mehmed b. Süleyman Fuzûlî, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 348 s. AEKMK - ÖZEĞE; 4138 (Farsça)
15. *Divân-ı Hâfız-ı Şîrâzî*, Hâfız Şemseddîn Muhammed Şîrâzî, İstanbul 1304/1886, Ahter Matbaası, 270 s. (Farsça)
16. *Divân-ı Hâfız-ı Şîrâzî*, Hâfız Şemseddîn Muhammed Şîrâzî, İstanbul 1302-1303/1886, Ahter Matbaası, 280 s. (Farsça)
17. *Divân-ı Hâfız-ı Şîrâzî*, Hâfız Şemseddîn Muhammed Şîrâzî, İstanbul 1302/1885, Ahter Matbaası, 370 s. (Farsça)
18. *Divân-ı Nesimî*, İmadeddin Seyyid Nesimî, İstanbul 1298/1881, Ahter Matbaası, 186 s. BDK - ÖZEĞE; 4204
19. *Dürretü'n-Nâsibîn*, Osmân b. Hasan b. Ahmed el-Şâkir el-Hübevî Râşid, İstanbul 1300/1883, Matbaa-i Ahter, 10, 315 s. MİL - ÖZEĞE; 13368 (Arapça)
20. *Efsus*, Nigâr bint Osman, İstanbul 1306/1889, Ahter Matbaası, 155 s. (2. Kısım) BDK - ÖZEĞE; 4680
21. *Efsus*, Nigâr bint-i Osman, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 61 s. (2. Baskı 1. Kısım) AEKMK - BDK - MİL - ÖZEĞE; 4680
22. *el-Akaidü'n-Nesefiyye*, Necmeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî, İstanbul 1310/1892-1893, Matbaa-i Ahter, 105 - 108 s. (Arapça)
23. *el-Arzatü'l-Mehdiyye li'r-Ravzati'n-Nediyye*, el- Hasan ed-Dağîstânî, İstanbul 1310/1893, Matbaa-i Ahter, 35 s. (Arapça)
24. *el-Muğnî fi İlmi'n-Nahv*, Fahreddin Ahmed b. el-Hasan el-Çârperdî, İstanbul 1310/1892, Matbaa-i Ahter, 40 s. (Arapça)
25. *Emsile*, İstanbul 1293/1877, Ahter Matbaası, 67-99 s. TBTK; 9944
26. *Esrârü's-Savm*, Vildan Faik, İstanbul 1315/1897, Ahter Matbaası, 40 s. AEKMK - ÖZEĞE; 5179 BDK - MİL

27. *es-Selâmü'l-Ahkâm ale's-Sevâdi'l-Azâm fi'l-Kelâm*, İbrahim Hilmi b. Hüseyin el-Vâfi, İstanbul 1313/1895-1896, Ahter Matbaası, 220, s. (Arapça)
28. *et-Ta'rifât*, es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürcânî, İstanbul 1308/1891, Matbaa-i Ahter, 128 s. (Arapça)
29. *Fennî Eğlenceler*, Tit, Tom [Arthur Good], çev. Hasan Celaledin, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 36 s. BDK-ÖZEĞE, 5603-TBTK, 12685 Resimli.
30. *Garâib-i Avâid-i Milel*, Habib İsfahânî, İstanbul, 1303/1886, Ahter Matbaası, 260 s. TBTK; 11989 (Farsça Taşbaskı)
31. *Gehvâre-i Edeb*, Mehmed Rifat, İstanbul 1314/1897, Ahter Matbaası, 19 s. MİL - ÖZEĞE; 24573 ÖZEĞE; 6129 M
32. *Grandok Cinayetleri*, Dagon, My, Çev. Mahmut Sadık, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 166 s. MİL - ÖZEĞE; 6326 - TBTK; 7992
33. *Gül Demetleri*, Faik Esad, İstanbul, 1308/1891, Ahter Matbaası, 128 s. (1. Cilt) ÖZEĞE; 6359 - TBTK; 10462
34. *Gülşen-i Edeb*, A. Hilmi, İstanbul 1317/1899, Matbaa-yı Ahter, 59 s. (Farsça)
35. *Gülünçlü Efsaneler: ez Müntehabât-ı Mehmed Hilmi*, Mehmed Hilmi, İstanbul 1319/1902, Ahter Matbaası, 80, 80, 80 s. (I-III Cilt) ÖZEĞE; 6428
36. *Gülzâr-ı Tabiat*, Ahmed Hilmi, İstanbul 1315/1898, Ahter Matbaası, 70 s. ÖZEĞE; 6444 - TBTK; 1496
37. *Hâbnâme-i Latif*, Hafız Abdüllatif Enderunî, İstanbul 1295/1878, Ahter Matbaası, 15 s. ÖZEĞE; 6532 - TBTK; 619
38. *Hadikatüs-Süedâ*, Mehmed b. Süleyman Fuzûlî, İstanbul 1302/1884, Ahter Matbaası, 290+2 s. ÖZEĞE; 6580 - TBTK; 11172
39. *Halebî-i Sağır*, İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî, İstanbul 1298/1881, Matbaatü'l-Ahter, 269, [2] s.; 23x15 cm. (Arapça Taşbaskı) (2. Baskısı 1317/1899)
40. *Hallül-Esrâri'l-Ahyâr ala İ'râbi İzhâri'l-Esrâr*, Zeynî-zâde Hüseyin b. Ahmed Bursevî, [İstanbul] 1307/1890, Ahter Matbaası, 242 s. (Arapça)
41. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, Hayâlî Şemseddîn Ahmed b. Mûsâ, İstanbul 1310/1892-1893, Matbaa-i Ahter, 105-108 s. (Arapça)

42. *Hatıra-i Sevda yahud İlk Göz Ağrısı: Küçük Millî Bir Hikâye*, Vodinalı Hasan Remzi, İstanbul 1312/1895, Ahter Matbaası, 16 s. MİL - ÖZEĞE; 7022 - TBTK; 7050; 12828
43. *Hevâ-yı Nesimî*, Emin Feyzi, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 119 s. MİL - ÖZEĞE; 7065 - TBTK; 9720 BDK - TBTK; 10812
44. *Hayat-ı Edebiyem*, Yanyalı Âdem Rıza, İstanbul 1318/1901, Ahter Matbaası, 2+316 s. BDK - ÖZEĞE; 7105 - TBTK; 818
45. *Hazân Yaprakları*, Kıyasizâde Ali Refik, İstanbul 1315/1898, Ahter Matbaası 67 s. AEKMK - ÖZEĞE; 7180 - TBTK; 3630
46. *Hikâyât-ı Müntehabe*, Manastırlı Mehmed Rifat, İstanbul 1302/1885, Ahter Matbaası, 72 s. ÖZEĞE; 7504 (2. Baskı 1313/1896)
47. *Hücre-i Fakir*, Mehmed Cemal, İstanbul 1312/1895, Ahter Matbaası, 18 s. ÖZEĞE; 7719
48. *İki Çoban*, Kandiyeli Nusret Hilmi, İstanbul 1311/1894, Ahter Matbaası, 31 s. ÖZEĞE; 8580
49. *İki Kız*, Mehmed Celal, İstanbul 1319/1902, Ahter Matbaası, 14 s. ÖZEĞE; 8608
50. *İki Refikin Musababâtı*, İbrahim Örfi İzmirî, İstanbul 1317/1900, Ahter Matbaası, 168+2 s. BDK - ÖZEĞE; 8624
51. *İlm-i Kelâmdan Kenzül-Akâid Nam Risale-i Nefise*, Süleyman Sırrı, İstanbul 1316/1899, Ahter Matbaası, 8+108+4 s. (2. Baskı) MİL AEKMK - ÖZEĞE; 10563
52. *İlmü'l-Arz*, Jeyki, E. , Çeviren: Ali Fuad [Sabit], İstanbul 1309/1892, Ahter Matbaası, 112 s. BDK - ÖZEĞE; 9042 Resimli
53. *Kafiye*, İbn el-Hâcib Cemâleddîn Ebû Amr Osmân b. Ömer, [İstanbul] 1300/1882, Ahter Matbaası, 63 s. (Arapça)
54. *Kand-i Parisî*, Muallim Feyzî, İstanbul 1310/1893, Ahter Matbaası, 29 s. ÖZEĞE; 10029 - TBTK; 10818
55. *Kavâid-i Farisiyye - Kavâid-i Emsile-i Farisiyye - el-Emsileül-Muhtelifê bi-Lisâni Farisî*, Şeyh Hafız Mehmed Murad Nakşibendî, İstanbul 1294/1877, Ahter Gazetesi Matbaası, 44 s. BDK - ÖZEĞE; 10402 (2. Baskı 1298/1881)

56. *Kıskançlık*, Mehmed Nafi, İstanbul 1309/1892, Ahter Matbaası, 44 s. ÖZE-GE; 10
57. *Korku Belâsı*, Malot, Hector Henri, Çev. Mehmed Reşad, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 24 s. BDK - ÖZEGE; 11172
58. *Kütübhone-i Cihan Esâmi-i Kütübü*, İstanbul 1318/1901, Ahter Matbaası, 190 s. ÖZEGE; 11530
59. *Kütübhone-i İrfan Esâmi-i Kütübü*, İstanbul 1316/1898, Ahter Matbaası, 46 s.
60. *Letâif-i Âsâr*, Mihrî [Mihran Apikyân], İstanbul 1315/1898, Ahter Matbaası, 63 s. (2. Baskı) MİL - ÖZEGE; 11613 - TBTK; 4550 (Fransızca ve Ermenice izahatlı)
61. *Leylâ ve Mecnun: Manzume-i Fuzûlî*, Mehmed b. Süleyman Fuzûlî, İstanbul 1296/1879, Ahter Matbaası, 128 s. ÖZEGE; 11657 - TBTK; 11189 (2. Baskı 1308/1891)
62. *Macera-yı Aşk yahud Nella*, Marsel, çev. M. Memduh, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 106 s. ÖZEGE; 11869
63. *Mâsiyet-i Gurur*, Richebourg, Emile, Çev. Kandiyeli Nusret Hilmi, İstanbul 1312/1895, Ahter Matbaası, 39 s. ÖZEGE; 12279
64. *Medhal-i Terbiye-i Akliye, Ahlâkiye, Cismaniye*, Spencer, Herbert, Çev. Adanâlı Ali Münif Yegena, İstanbul 1313/1896, Matbaa-i Ahter, 125 s. ÖZEGE; 12676
65. *Mevâkib*, Vâiz Hüseyin el-Kâşifi, Çev. İsmail Ferruh, İstanbul 1317-1318/1899-1900, Ahter Matbaası, 370, 357 s. (2 Cilt) ÖZEGE; 13360 (*Tefsir-i Tıbyan* Kenarında)
66. *Minhâcü'l-Vâizîn*, Midillili Mehmed Emin, İstanbul 1315/1898, Ahter Matbaası, 8+119 s. MİLK
67. *Minhatü'l-Mennân fi İlmi'l-Beyân*, Abdullah Müderris, İstanbul 1309/1892, Matbaa-i Ahter, 10 s. (Arapça)
68. *Musavver Terâcim-i Ahvâl-i Meşâhir-i Ricâl: David Livingston*, Çev. Hasan Celaleddin, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 31 s. (1. Kısım, 1. Defter) MİLK - TBTK; 8182 ÖZEGE; 3644

69. *Musavver Terâcim-i Ahval-i Meşâhir-i Ricâl: James Cook*, Çev. Hasan Celaleddin, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası (I. Kısım 2. Defter) 28 s. ÖZEGE; 2990 - TBTK; 7489 (1 Portre)
70. *Musavver Terâcim-i Ahval-i Meşâhir-i Ricâl: Jean-François de La Pérouse*, Çev. Hasan Celaleddin, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, (I. Kısım 3. Defter) 30 s. ÖZEGE; 9718 Resimli
71. *Mükemmel Kıraat-ı Osmaniyye: İkinci Kısım Muhtasar Sarf*, A. İrfan, İstanbul 1315/1898, Ahter Matbaası, 64 s. BDK - ÖZEGE; 25302
72. *Mükemmel ve Mufasssal Rehber-i Mükâtebe-i Türkiyye ve Franseviyye*, Y. Fehmi, İstanbul 1317/1900, Ahter Matbaası, 312 s. ÖZEGE; 14744
73. *Mükemmel ve Muvazzah Türkçe ve Fransızca Usûl-i Mükâleme-Nouvelle Methode Guide Complet de la Conversation Turc - Français*, İstanbul 1316/1899, Ahter Matbaası, 512 s. ÖZEGE; 14749 - TBTK; 3333
74. *Mülteka'l-Ebhur*, İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî, İstanbul 1299/1882, Matbaa-i Ahter, 7, 232 s. (Arapça)
75. *Müntehab-ı Dâniş*, Pedram, Hüseyin Dâniş, İstanbul 1309/1892, Ahter Matbaası, 92 s. (Farsça)
76. *Müntehabât ez Mecmua-i Beyânât-ı Şeybânî*, Ebünnasır Fethullah Han Şeybânî, topl. İsmail Basırî Karacadâği, İstanbul 1308/1891, Matbaa-i Ahter, 7+312 s. (Farsça) HTU 04732
77. *Nağamât*, Faik Esad [Kayıkçıoğlu], İstanbul 1314/1897, Ahter Matbaası, 19 s. BDK, ÖZEGE; 15067, TBTK; 4481 (Sihhat Mecmuası ilâvesi)
78. *Nahiv Cümlesi*, İstanbul 1294/1877, Matbaa-i Ahter, 63 s. (Arapça)
79. *Nevzuhur Şarkılar*, İstanbul 1307/1890, Ahter Matbaası, 31 s. (2. Baskı) ÖZEGE; 15456
80. *Öksüz*, Hasan Celaleddin, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 46 s. ÖZEGE; 16063 - TBTK; 12686
81. *Perviz-i Nigârîş-i Parsî*, Gazvinî, Muhammed Rıza Hân Afşâr, İstanbul 1299/1882, Ahter Matbaası, 119 + 6 s. (Farsça) (2. Baskısı 1300/1883)
82. *Risale-i Ed'iyeye*, Mehmed Tevfik, İstanbul 1300/1883, Ahter Matbaası, 15 s. ÖZEGE; 16894

83. *Risale-i Heyet-i Cedide*, Flammarion, Camille Hanbaba, İstanbul 1312/1894-1895, Ahter Matbaası, 230 s.: res. (Farsça)
84. *Risale fi Ebvâbi'r-Tasrif*, Zeynî-zâde Hüseyin b. Ahmed Bursevî, İstanbul 1304/1887, Matbaa-i Ahter, 1 - 24 s. (Arapça)
85. *Riyâz-ı Asfiya*, Kâzım Paşa, İstanbul 1296/1878, Ahter Matbaası, 13 s. MİLK ÖZEĞE; 17012 Taşbaskı
86. *Rubâiyât-ı Hazreti Mevlânâ*, Mevlânâ Celâleddin Rumî, İstanbul 1312/1895, Matbaa-i Ahter, 400 s. BDK (Farsça)
87. *Sanihâtım*, Vodinalı Hasan Remzi, İstanbul 1317/1900, Ahter Matbaası, 52 s. TBTK; 12829 AEKMK - MİL - ÖZEĞE; 17540
88. *Sefîne-i Tâlibî yâ Kitâb-ı Ahmed*, Mirzâ Abdürrahîm Tâlibof Tebrîzî'nin (1834-1911), İstanbul 1311-1312, Ahter Matbaası, 243, 144 s. (I-II cilt) (Farsça) (1314/1897 ve 1318/1900 yılında tekrar baskı)
89. *Sergüzeşt-i Mari Kraliçe ve Kızları*, Çev. Esad, İstanbul 1296/1879, Ahter Matbaası, 223 s. MİL - ÖZEĞE; 17797 - TBTK; 10286 (TBTK'da yazar Eşref olarak görünmektedir)
90. *Sığır Yetiştirmek ve Bakmak Usûlü: En Faydalı Malûmât Nelerdir?*, Spencer, Herbert, Çev. Adanalı Ali Münif Yegena, İstanbul 1313/1897, Matbaa-i Ahter, 125 s. MİL
91. *Sıhhatnü mâ-yı Etfâl yahud Validelere Rehnümâ*, Ahmed Abdullah, İstanbul 1317/1900, Ahter Matbaası, 169 s. BDKÖZEĞE; 17977 - TBTK; 1052 Resimli
92. *Siper-i Zelzele: Paratreblements de Terre*, Resul Mesti, İstanbul 1319/1903, Ahter Matbaası, 48 s. BDK - ÖZEĞE; 18103 MİLK Resimli
93. *Şafak Kütübhanesi Esâmi-i Kütübü*, İstanbul 1328[1318/1901], Ahter Matbaası, 190 s. HTu 18830
94. *Şerhü Talimi'l-Müteallim*, İbrahim b. İsmail, İstanbul 1309/1892, Matbaa-i Ahter, 144 s. (Arapça)
95. *Şerhül-Akâidi'n-Nesefiyye*, Mesud b. Ömer et-Taftâzânî, İstanbul 1310/1892-1893, Matbaa-i Ahter, 105 - 108 s. (Arapça)

96. *Şerhül-Emsileti'l-Muhtelif*, Zeynî-zâde Hüseyin b. Ahmed Bursevî, İstanbul 1304/1887, Matbaa-i Ahter, 1 - 24 s. (Arapça)
97. *Şikayetnâme*, Fuzûlî, İstanbul 1926, Ahter Matbaası, 107-128 s.
98. *Talimül-Müteallim Tarikâ't-Teallüm*, Burhâneddîn ez-Zernûcî, İstanbul 1309/1892, Matbaa-i Ahter, 144 s. (Arapça)
99. *Tedris-i Lisân-i Fransevî yani Kavâid-i Sarfîye ve Nahviyenin Tatbikatıyla Beraber Usûl-ı Tercüme ve İnşa ve Mükâleme: Enseignement Méthodique de la Langue Française*, Wiesenthale, W., İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 326 s. BDK - ÖZEĞE; 20227 (2. Baskı 1315/1898)
100. *Tefsir-i Tıbyan*, çev. Mehmed Ayıntabî, İstanbul 1317-1318/1900, Ahter-Âlem- Ârif Efendi Matbaaları, 307, 357 s. (I-II cilt) BDK ÖZEĞE; 20688 (Bu kitabın kenarında *Tefsir-i Mevâkib* vardır)
101. *Tefsiru Yâsin*, Hammâmizâde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, İstanbul 1294/1877, Matbaa-i Ahter, 48 s. (Arapça)
102. *Tenbîhüs-Sıbyan*, Mehmed Hüseyin el-Ensârî, 1298/1881, Ahter Matbaası, 138 s. BDK
103. *Tercüme-i Telemak*, Fènelon, François de Salignac de la Mothe, Çeviren: Yusuf Kamil Paşa, İstanbul 1299/1882, Ahter Matbaası, 16+318 s. (3. Baskı) ÖZEĞE; 20687 BDK - TBTK; 10655
104. *Terkib-i Bend-i Vehbi Zari*, Vehbi Zari [Derviş Ali Beyzâde Abdülvehhab], İstanbul 1297/1880, Ahter Matbaası, 1 + 13 s. ÖZEĞE; 20726
105. *Tetebbuât ve Müstahzarâtım*, Halil Rüşdü [Akır], İstanbul 1315/1898, Ahter Matbaası, 3 defter, 48 s. TBTK; 2843 ÖZEĞE; 20893 BDK
106. *Tuhaf Fıkraları*, Hamâmizâde İhsan, İstanbul 1317/1900, Ahter Matbaası, (Yeni Cep Kütüphanesi, Aded: 1) 16 s. ÖZEĞE; 21226
107. *Tuhfe-i Sabri an Lisân-ı Bulgarî*, Mustafa Sabri, İstanbul 1296/1879, Ahter Matbaası, 44 s. ÖZEĞE; 21250
108. *Tuhfetül-Emsâl*, Mehmed Refî, İstanbul 1311/1894, Ahter Matbaası, 88 s. BDK
109. *Tuhfetül-İhvân*, Mustafa b. İbrahim, İstanbul 1300/1883, Matbaa-i Ahter, 159 s. (Arapça)

110. *Usûl-i Farisî*, Muallim Feyzî, İstanbul 1299/1882, Ahter Matbaası, (Kitabhane-i Sudinin Mekteb Külliyyatı) 2+96 s. ÖZEĞE; 22128 - TBTK; 10824 (Farsça)
111. *Usûl-i Kıraat-ı Osmanıyye*, Bağdadlı İsmail, İstanbul 1311/1894, Ahter Matbaası, 17+1 s. ÖZEĞE; 22193 - TBTK; 5493
112. *Vezâif-i Etfâl*, Mustafa Hami Paşa, İstanbul 1294/1877, Ahter Matbaası, 128 s. ÖZEĞE; 22578 (sonraki baskılar 1302/1885 ve 1306/1889)
113. *Yenabiü'l-Mevedde*, el-Belhî, Süleyman b. İbrahim Baba Kelan el-Kunduzî, Darülhilafeti'l-Aliyye [İstanbul] 1302/1885, Matbaatü Ahter, 10, 3 527 s. (Arapça)
114. *Yeni Şarkılar*, İstanbul 1300/1883, Ahter Matbaası 16+16, 16 s. Cüz 1-7. ÖZEĞE; 23247
115. *Zavallı Jilber yahud Bir Mabkûmun Zevcesi*, Mehmed Şakir, İstanbul 1307/1890, Ahter Matbaası, 47 s. MİL - ÖZEĞE; 23645
116. *Zemzeme-i Sevda*, Topl. İhsan, İstanbul 1317/1900, Ahter Matbaası (Yeni Cep Kütübhanesi, Aded: 215 s.) ÖZEĞE; 23694
117. *Zengin İzdivac*, Malot, Hector, Çev. Ahmed Reşad, İstanbul 1308/1891, Ahter Matbaası, 80 s. ÖZEĞE; 23698

Kaynakça

Dâhiliye Nezareti Matbuat-ı Dâhiliye Kalemî Evrakı (DH.MDK) 154/90; 220/114; 220/88; 220/91; 221/43; 228/120; 230/86; 230/87; 231/160; 237/136; 248/39; 248/63; 257/48.

Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî Evrakı (DH.MKT) 1985/65.

Maarif Nezareti Mektubi Kalemî Evrakı (MF.MKT) 26/123; 62/170; 73/79; 74/11; 116/107; 145/10; 153/56; 213/31; 323/55; 615/22; 627/52.

Maarif Nezareti Telif Tercüme Dairesi Evrakı (MF.TTD) 24/120; 35/35; 37/127; 45/126; 52/91.

Şura-yı Devlet Evrakı (ŞD) 218/60; 2970/31.

Yıldız Tasnifi Mütenevvia Evrakı (Y.MTV) 254/41.

- Ahter*, I/1, 16 Zilhicce 1292/13 Ocak 1876; XV/1, 11 Safer 1306/12 Eylül 1888; XVI/24, 19 Cemaziyelahir 1307/10 Şubat 1890; XVIII/1, 11 Safer 1309/15 Eylül 1891; XXII/1, 2 Muharrem 1313/25 Haziran 1895
- Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1316/1898.
- Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1317/1899.
- Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1318/1900.
- Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1294/1877.
- Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1317/1899.
- Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1318/1900.
- Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1319/1901.
- Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1320/1902.
- Baylav, Naşid: *İlk Türk Kitapçılarından Hacı Kasım Efendi*, İstanbul 1962.
- Behnam, Djamchid: “Le rôle de la Communauté Iranienne d’Istanbul dans le Proccesus de Modernisation de l’Iran”, *Les Iraniens d’Istanbul*, ed. Thierry Zarccone-F. Zarinebaf-Shahr, İstanbul-Teheran, 1993, s. 3-10.
- Balay, Christophe: “Littérature Persane en Diaspora: İstanbul 1865-1895”, *Les Iraniens d’Istanbul*, ed. Thierry Zarccone-F. Zarinebaf-Shahr, İstanbul-Teheran, 1993, s. 177-186.
- Birinci, Ali: “Osman Bey ve Matbaası: Ser-kurenâ Osman Bey’in Hikâyesi ve Matbaa-i Osmaniye’nin Tarihçesine Medhal”, *Müteferrika*, Sayı: 39, Yaz 2011/1, s. 3-148.
-, “Osmanlı Devleti’nde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal”, *TALİD*, VII, 4/2006, 291-349.
- Blochct, E.: *Catalogue des Manuscrits Persans*, IV, Paris 1934.
- Browne, Edward G.: *A Literary History of Persia*, Cambridge 1930, I-IV.
-, *The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge 1914.
- Caferiyan, Resul (ed.): *Sefernâme-hâ-yi Hacc-ı Kâcârî*, Tahran 2011, I-VIII.
- Chelkowskî, Peter: “Edward G. Browne’s Turkish Connexion”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLIX, 1986, s. 25-34.
- Diğiroğlu, Filiz: “İstanbul-Tebriz Ticaret Hattında Validehan (XIX-XX. Yüzyıl)”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sayı 31, güz 2014, s. 69-112.
-, *Dersaade’te Bir Acem Kitapçı: Kitap-Füruş Hacı Hüseyin Ağa*, İstanbul 2014.
- Gurney, John: “E. G. Browne and the Iranian Community in İstanbul”, *Les Iraniens d’Istanbul*, ed. Thierry Zarccone-F. Zarinebaf-Shahr, İstanbul-Teheran, 1993, s. 149-175.

- Kasımî, Seyyid Ferid: *Sergožešt-i Matbuât-ı İnan Rûzgâr-ı Muhammed Şah ve Nasıruddin Şah*, Tahran 1380, I-II.
- Koloğlu, Orhan: "Un Journal Persan d'Istanbul: Akhtar", *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. Thierry Zarccone-F. Zarinebaf-Shahr, Istanbul-Teheran, 1993, s. 133-140.
- Kurtuluş, Rıza: "Tâlibof", *DİA*, XXXIX, 506-507.
-, *1906-1911 İnan Meşrutiyet Hareketinde Osmanlı Etkisi*, Marmara Üniversitesi Orta-doğu Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2010.
- Lawrence, Tanya Elal: *Akhtar: A Persian Language Newspaper Published in Istanbul and The Iranian Community of The Ottoman Empire in The Late Nineteenth Century*, İstanbul 2015.
- Nategh, Homa: "Mirzâ Âqâ Khân, Sayyed Jamâl al-Din et Malkom Khân à Istanbul (1860-1897)", *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. Thierry Zarccone-F. Zarinebaf-Shahr, Istanbul-Teheran, 1993, s. 45-60.
- Niya, Rahim Reis: *İnan ve Osmanî der Âsitane-i Karn-i Bistom*, Tahran 1328, I-II.
- Pervin, Nasıruddin: *Tarih-i Ruznâme-Nigârî-i İraniyân ve Diger Parsi-Nevisiyan*, Tahran 1377, I-II.
- Pistor-Hatam, Anja: "The Persian Newspaper Akhtar as a Transmitter of Ottoman Political Ideas", *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. Thierry Zarccone-F. Zarinebaf-Shahr, Istanbul-Teheran, 1993, s. 141-147.
- Sasani, Han Melik: *Payitahtın Son Yıllarında Bir Sefir*, çev. Hakkı Uygur, İstanbul 2006.
- Sefernâme-i Hacı Pirzâde*, haz. Ferman Fermaiyan, Tahran 1343.
- Strauss, Johann: "La Présence Diplomatique Iranienne a` Istanbul et dans les Provinces de l'Empire Ottoman, 1848-1908", *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. Thierry Zarccone-F. Zarinebaf-Shahr, Istanbul-Teheran, 1993, s. 11-32.
- Vejdani, Farzin: "Transnational Baha'i Print Culture: Community Formation and Religious Authority, 1890-1920", *Journal of Religious History*, Vol. 36, No. 4, December 2012, s. 499-515.
- Yıldız, Güllü: "İnanlı Hacıların Gözüyle İstanbul'u Temâşâ", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 51, Aralık 2016, s. 135-160.
- Zarinebaf, Fariba: "Alternatif Moderniteler: Osmanlı İmparatorluğu ve İnan'da Meşrutiyetçilik", *Divân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, XIII/24 (2008/1), s. 47-78.

İnsanı Yazmak:

19. Yüzyıl Osmanlı Biyografi Yazıcılığı ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme

Ali Akyıldız*

“Kişisel ve biyografik ilgi arasında doğrudan bir bağlantı yok, ama işi ve hayatı birbirinden ayırmanın imkânsızlığı sadece biyografilerde değil, biyografi yazarlarının kendi hayatlarında da (bütün tarihçilerde olduğu gibi) açıkça ortadadır. Birçok biyografi, kahramanları hakkında olduğu kadar yazarları hakkında da bir şeyler anlatır. Bu anlamda, bilinçli olsun veya olmasın neredeyse bütün biyografi çalışmaları otobiyografik özellikler taşır.”¹

Simone Lässig

Writing Human: An Analysis of Ottoman Biography Authorship and Its Problems in the 19th Century

Abstract ■ This article examines the issues of historical background, field-specific problems, pitfalls awaiting a biographer and potential sources in the field of biography writing, a relatively less developed literary field in Ottoman historical literature, in the context of the 19th century. Our thesis is that despite the existence of a suitable historical bakground for the development of this field, and a solid tradition of group biographies called *terâcim-i ahvâl*, a genre which began in the 16th century and peaked in the 18th, the transition from group biographies (*terâcim-i ahvâl*) to *tercüme-i hâl* (personal biography), a new literary genre of the age, was not without problems. As the traditional biography literature (*terâcim-i ahvâl*) continued and group biographies further developed in the 19th century, there were weak and exceptional signs of development in the field of modern biography, but far from a

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

1 Simone Lässig, “Modern Tarihte Biyografi-Biyografide Modern Tarihyazımı”, *Otur Baştan Yaz Beni*, haz. Abdülhamid Kırmızı, çev. Canan Özkılıç, İstanbul: Küre Yayınları, 2013, s. 36.

sufficient level. This article discusses the structural factors in the underdevelopment of the biography genre, a genre which has not drawn sufficient attention despite its strong historical roots and tradition and which has not produced significant, good examples. It also examines the condition of biographical data and its problems, pitfalls awaiting a researcher in exploiting the available sources no matter how little information they provide, and the new potentials the modern age presents for the biographers despite all these handicaps.

Keywords: Biography, *Terâcim-i ahvâl*, Documents, Autobiography, Memoirs, Ahmed Cevdet Paşa, Tombstones, Sicill-i Ahvâl Defterleri/Records

Bu makalede, Osmanlı Devleti'nin son yüzyılı bağlamında bir insanın hayat hikâyesini, düşünce dünyasını, faaliyetlerini ve varsa eserlerini konu alan bir edebî tür olan biyografi çalışmaları özelinde bir durum tespiti yapılacak, ardından bu türün gelişmemesinin nedenleri üzerinde durulacak ve nihayet, biyografi çalışmak isteyenleri ne tür tehlike ve imkânların beklediği söz konusu edilecektir. Bu cümleden, esasında Türkiye'deki modern tarih literatüründe biyografi çalışmalarının durumunun pek de parlak olmadığı ve cılız kaldığı gibi bir sonuç çıkmaktadır ki bizim değerlendirmelerimiz de bu kabule dayandırılacaktır.

Türkiye'de güçlü bir "kahraman" kültürü, yani genelde tarihin, şartlar, bağlam, çevre, uluslararası aktörler ve toplum göz önünde bulundurulmaksızın bir kahraman etrafında hikâye edilmesi yaygın bir tavır olmasına rağmen, "kahraman"ların biyografilerinin tarih yazımında zayıf bir alan olarak kalması, paradoks gibi gözükmektedir. Diğer bir ifadeyle, madem ki Türkiye'de ideolojiler, siyasi hareketler veya partiler kişilerin adlarıyla özdeşleştirilerek² ve tarihte yapılanlar o dönemin lideri üzerinden hikâye edilerek anlatılmaktadır ve mademki Thomas Carlyle'in ileri sürdüğü gibi, tarih kahramanların ve önderlerin biyografilerinden ve yaptıklarından başka bir şey değildir,³ o halde tarih literatüründe kahramanların hayat hikâyelerinin ihmal edilmemiş olması gerekirdi; ancak durumun böyle olmadığını açıklar.

2 Bu anlamda geçmişteki siyasi hareketlere, taraflara ve partilere atf-ı nazar edilecek olursa, Adalet Partisi'nin Süleyman Demirel, Cumhuriyet Halk Partisi'nin Bülent Ecevit, Milli Selâmet Partisi'nin Necmettin Erbakan ve Milliyetçi Hareket Partisi'nin de Alparslan Türkeş ile özdeşleştirildiği; partilerden ziyade şahısların, Demirelcilik, Ecevitçilik, Erbakancılık ve Türkeşçilik gibi, parti liderliğiyle bütünleşen bir sembolizmin ön plana çıktığı görülür. Bu durum bugün için de değişmemiştir.

3 Carlyle, *Kahramanlar*, çev. Reşat Nuri Güntekin, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul 1943.

Bu noktada bir parantezin açılarak Batı Avrupa kültüründe biyografi çalışmalarına ve bunları ortaya çıkaran zemine bir göz atılması uygun olabilir. Bilindiği gibi özellikle 19. yüzyılda itibarı iyice yükselen bireycilik fikrinin de etkisiyle ön plana çıkan biyografi⁴ ve aile tarihi çalışmaları Batı Avrupa'da ve hatta Kuzey Amerika'da hayli zengin, önemli ve gelişmiş bir edebi türdür. Bu zenginliğin nedenlerinin analizi çalışmamızın kapsamı dışındadır; ancak, mefhumun muhalifinden, yani Batı literatüründeki zenginliğin nedenlerinden hareketle Osmanlı tecrübesiyle ilgili bazı sonuçlara ulaşılabilir. Batı Avrupa'da, birincisi, değil tarihi aktörlerin, sıradan bir insanın bile hayatının üç önemli evresinin, yani, doğumu, evlenmesi ve ölümünün kilise tarafından kayıt altına alınması; ikincisi, toplumun içinde bulunduğu sınıflı yapı nedeniyle aristokrasi, burjuvazi veya alt katmanlara mensup şahıs veya grupların kendi sosyal statülerine ve aile geçmişlerine dair kayıtları bir sonraki nesle intikal ettirmek üzere korumaları ve böylece özel arşivlerin oluşması; üçüncüsü, otobiyografi ve toplumsal sınıflar arasındaki çatışma ve mücadelelerin bir sonucu olarak olaylarla ilgili kendi bakış açılarını yansıtmak zorunda olan önemli aktörlerin hatırat yazma geleneğini oluşturmaları gibi yapısal unsurlar, biyografılara zengin bir veri kaynağı sağlarlar. Diğer bir ifadeyle, devlet bürokrasisinin ürettikleri dışında, aristokrasinin ve yönetici elitin biriktirip muhafaza ettikleri verilerden oluşan mahallî veya özel arşivler mevcuttur. Bütün bunlar sıradan insandan yönetim hiyerarşisinin en başındaki krala kadar her kesimden insan hakkında veriler sunarlar; ancak, doğal olarak aristokratlar ve toplumun önde gelenleriyle ilgili verilerin daha alt düzeydekilere oranla çok daha zengin olduğunun ifade edilmesi gerekir. Malzeme ve materyalin bu şekilde zengin, canlı, düşünsel ve duygusal arka planı ortaya koyabilecek yapıda olması, yazılacak biyografinin renkli ve canlı bir tabloya dönüşmesine zemin hazırlar. Bu unsurlar bir araya geldikten sonra artık iş biyografin yeteneğine ve kaleminin kudretine kalmıştır.

Zemin: Terâcim-i Ahvâl Geleneği

İslâm-Arap tarihçiliğindeki *tabakat* ve *terâcim-i ahvâl* geleneğinden etkilenen Osmanlı-Türk biyografi yazımı, nispeten sağlam temelleri ve geleneği olan bir edebî türdür. 1538'de Sehî Bey'in kaleme aldığı ilk şairler tezkiresi olan *Heşt Bihişt*⁵

4 Derin Terzioğlu, "Tarihi İnsanlı Yazmak: Bir Tarih Anlatı Türü Olarak Biyografi ve Osmanlı Tarihçiliği", *Cogito*, Selçuklular, Sayı 29 (Güz 2001), 284-85, 288.

5 Edirneli Sehî, *Tezkire-i Sehî*, tâbi' ve nâşiri *Âmid* gazetesi sahib-i imtiyazı Mehmed Şükri, İstanbul 1325, 144 s. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3544 numaradaki yazmanın tıpkıbasımı

ve Taşköprizâde Ahmed Efendi tarafından 1558'de Arapça olarak yazılan ve ulema ile meşayihin hayat hikâyelerini içeren *Şekaiku'n-nu'mâniyye*⁶ Osmanlı biyografi geleneği içerisinde önemli bir yere sahiptir. Daha sonra 17. ve özellikle de 18. yüzyıllarda topluma ve devlete hizmet etmiş olan devlet adamı, sanatkâr, tarihçi, şair, şeyh, âlim, edip, din adamı ve benzeri önemli kişilerin kısa ve kategorik biyografilerini ihtiva eden *tabakat, vefeyat, ravza, tezkire, riyâz, gülzâr, hadîka, devha, gülşen, tuhfe, sefine* gibi farklı isimler altında gelişip ciddi bir birikime ulaşmış olan literatür, sağlam bir biyografi geleneğine işaret eder. Doğrudan kısa biyografilere hasredilmiş olan bu eserlerin yanında vekayinamelerin sayfa aralarına serpiştirilmiş olan biyografi bahislerinin de bu bağlamda ihmal edilmemesi gerekir.⁷

için bkz. Günay Kut, *Heşt Behîşt, The Tezkire by Sehi Bey, İnceleme-Tenkidli Metin-Dizin*, Harvard University Printing Office, 1978, 423 s. Farklı kütüphanelerde bulunan yazma nüshaları kullanan Mustafa İsen, bu eseri sadeleştirmiştir (*Sehi Bey Tezkiresi, Heşt-Behîşt*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, 302 s.).

- 6 Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1558 yılına kadar gelen bu eserin, yazarı hayatta olduğu dönemden itibaren muhtelif kişiler tarafından yapılmış çevirileri olup en meşhuru Edirneli Mecdi Efendi'nin yaptığıdır (Mecdi Efendi, *Hadâikü's-şekaik*, İstanbul: Tab'hane-i Âmire, 1269, 528 s.). Bu eserin tıpkıbasımı için bkz. *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri: Hadâikü's-şakaik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989. Nev'izâde Atâi'nin *Şakaik*'e değil de tercümesi olan *Hadâik*'e yazdığı zeyl, 1634 yılına kadar olan ulemâ ve şeyhlerin hayat hikâyelerini ihtiva eder (Nev'izâde Atâi, *Hadâiku'l-hakaik fî Tekmileti's-Şakaik*, c. I-II, İstanbul 1268, 771 s.). Bu eserin tıpkıbasımı için bkz. *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri: Hadâiku'l-hakaik fî Tekmileti's-Şakaik*, c. II, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989). Şeyhî Mehmed Efendi'nin kaleme aldığı *Vekayi'ül-Fudalâ* isimli zeylin birinci cildi, 1633-1687; ikinci cildi, 1687-1718 ve üçüncü cildi de 1718-1730 yılları arasında yaşamış âlimler, şairler ve şeyhlerin biyografilerini içerir (*Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri: Vekayi'ül-Fudalâ I*, c. III, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, 720 s.; *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri: Vekayi'ül-Fudalâ II-III*, c. IV, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, 747 s.). Fındıklılı İsmet Efendi'nin, 1730 yılından başlayıp 1896 yılına kadar yaşamış olan ulemâ ve meşayihin biyografilerini kaleme aldığı 8 ciltlik dev eseri, 1897 yılında Fındıklı'da çıkan bir yangında kül olmuş; hatırlayabildiklerini daha sonra tekrar kaleme alan İsmet Efendi'nin *Tekmileti's-Şakaik fî Hakk-ı Ehli'l-Hakaik* isimli bu önemli eserinin sadece bir cildi günümüze ulaşabilmiştir. Bu eserin tıpkıbasımı için bkz. *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri: Tekmileti's-Şakaik fî Hakk-ı Ehli'l-Hakaik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, 517 s. Bu ciltteki biyografiler 18. yüzyıla aittir. Bu bağlamda zikredilebilecek bir diğer biyografi kitabı da, Amasyalı Âkifzâde Abdürrahim Efendi'nin *Mecmu' fi'l-Meşbud ve'l-Mesmu'* isimli Arapça eseri olup 1737-1806 yılları arasında yaşamış şeyh ve âlimlerden söz etmektedir (Abdülkadir Özcan, "eş-Şekaiku'n-Nu'maniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, c. 38, s. 486).

- 7 Feridun M. Emecen, "Osmanlı Kronikleri ve Biyografi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3 (1999), s. 83-90.

Esasında farklı meslek ve sanat gruplarının kısa biyografilerini yazma şeklindeki bu geleneğin 19. yüzyılda da sürdürüldüğünü ve önceki dönemlerde yazılmış olan eserlerin bu devirde yapılan zeyil ve ilâvelerle ikmal edildiğini biliyoruz. Nitekim Müstakimzade Süleyman Sadeddin Efendi'nin şeyhülislâm biyografilerine dair 18. yüzyılda kaleme aldığı *Devha-i Meşâyih-i Kibar* isimli eseri, önce Ahmed Rifat Efendi'nin *Devhatü'l-Meşayih maa Zeyl* adlı eseri⁸ ve ardından Ahmed Refik'in *İlmiye Salnamesi*'nde yer alan "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Terâcim-i Ahvâli" başlıklı devasa makalesiyle⁹ 1914 yılına kadar getirilir. Yine, Müstakimzade Süleyman Sadeddin Efendi'nin hattatların biyografilerine dair kaleme aldığı *Tuhfe-i Hattâtîn* isimli eseri,¹⁰ İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın *Son Hattatlar*¹¹ adlı eseriyle ikmal edilir. Bunun yanında Şeyhülislâm Esad Efendi'nin musikişinasların biyografilerine dair olan eseri *Atrabül-Âsâr fî Tezkireti Urefâi'l-Edvâr*'ına¹² yine İbnülemin tarafından *Hoş Sadâ* adıyla bir zeyil yazılır.¹³

18. yüzyılda Osmanzade Tâib Ahmed Efendi'nin sadrazamların biyografileriyle ilgili yazdığı *Hadikatü'l-Vüzerâ* başlıklı önemli eserine, Dilâverağazâde Ömer

-
- 8 Süleyman Sadeddin Efendi'nin bu eserine, Ayıntabî Mehmed Münif tarafından iki, Süleyman Faik Efendi, Mektubüzâde Abdülaziz Efendi ve son olarak da Ahmed Rifat Efendi birer zeyil yazmıştır. Eseri 1863 yılına kadar getiren ve en son Şeyhülislâm Ömer Hüsameddin Efendi'nin hayat hikâyesini veren Ahmed Rifat Efendi, *Devha-i Meşâyih*'in bazı maddelerini kısaltarak ve kendi yazdıklarını ekleyerek *Devhatü'l-Meşâyih maa Zeyl* adıyla yayımlar (Mehmet İpşirli, "Devhatü'l-Meşâyih", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, IX, 229-30). Bu eser daha sonra tıpkıbasım olarak da basılmıştır (Müstakimzade Süleyman Saadeddin, *Devhatü'l-Meşâyih maa Zeyl*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978).
- 9 Ahmed Refik, "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Terâcim-i Ahvâli", *İlmiye Salnamesi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334, s. 322-642. Ahmed Refik, bu uzun makalesinde II. Murad devrinde müftülük yapan Mehmed Şemseddin Fenari Efendi'den başlayarak 16 Mart 1914 (18 Rebiülâhîr 1332) tarihinde Mustafa Hayri Efendi'nin şeyhülislâmlığa atanmasına kadar geçen bütün şeyhülislâmların kısa hayat hikâyelerini fetva ve el yazısı örnekleriyle birlikte vermiştir.
- 10 Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Tuhfe-i Hattâtîn*, müellifin hayatı ve notlar: İbnülemin Mahmud Kemal Bey, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928, 856 s.+33 s. fihrist.
- 11 İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar*, İstanbul: Maarif Basımevi, 1955, 840 s. İbnülemin alfabetik olarak düzenlediği bu hacimli eserinde hattatların hayat hikâyelerini hatlarından örnekler sunarak vermektedir.
- 12 Şeyhülislâm İshakzâde Mehmed Es'ad Efendi'nin *Atrabül-Âsâr fî Tezkireti Urefâi'l-Edvâr* isimli eserinin yazmasının tıpkıbasımı, transliterasyonu ve inceleme metni için bkz. Cem Behar, *Şeyhülislâm'ın Müziği, 18. Yüzyılda Osmanlı/Türk Musikisi ve Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin Atrabül-Âsâr'*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- 13 İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Hoş Sadâ, Son Asır Türk Musikişinasları*, Maarif Basımevi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1958, 320 s.

Vahid Efendi, Şehrîzade Mehmed Said Efendi, Ahmed Cavid Efendi, Abdülfettah Şefkat-i Bağdadî, Ahmed Rıfat Efendi,¹⁴ İbnülemin Mahmud Kemal İnal¹⁵ ve Mehmed Zeki Pakalın¹⁶ tarafından zeyiller yazılmıştır. Yine, Ahmed Resmi Efendi'nin reisülküttapların biyografilerine dair olan *Halikatü'r-Rüesâ* veya yaygın ismiyle *Sefinetü'r-Rüesâ* adlı eseri için Süleyman Faik Efendi tarafından bir zeyl¹⁷ kaleme alınmıştır. Bunun dışında Mehmed Hafid Efendi, *Sefinetü'l-Vüzerâ* isimli eserinde 1451-1803 yılları arasında¹⁸ ve Ramizpaşazade Mehmed İzzet Bey de, *Harita-i Kapudânân-ı Derya* isimli eserinde Sultan Abdülmecid dönemine kadar görev yapan derya kapitanlarının özgeçmişlerini verir.¹⁹

Hâfız Hüseyin Ayvansarayî'nin padişah, sadrazam, vezir, beylerbeyleri ve sair ricalin kısa hal tercümeleriyle vefatlarına düştüğü tarihleri içeren 18. yüzyılın son çeyreğinde yazdığı *Vefeyât-ı Selâtin ve Meşâhir-i Ricâl*;²⁰ Hüseyin Hüsameddin'in nişancıların biyografilerini kaleme aldığı *Nişancılar Durağı*;²¹ Ahmed Resmi Efendi'nin dârüssaade ağalarının hayatlarını kaydet-

14 Osmanzade Tâib'in *Hadikatü'l-Vüzerâsına*, Dilâverağazâde Ömer Vahid Efendi'nin *Hadikatü'l-Vüzerâ Zeyli*, Şehrîzade Mehmed Said Efendi'nin *Gül-i Zibâ*, Ahmed Cavid Efendi'nin *Verd-i Mutarrâ*, Abdülfettah Şefkat-i Bağdadî'nin *Hadikatü'l-Vüzerâ Zeyli* ve Ahmed Rıfat Efendi'nin *Verdü'l-Hadâik* isimli zeyilleri, Mehmet Arslan tarafından bir cilt halinde neşredilmiştir (*Hadikatü'l-Vüzerâ ve Zeylleri: Osmanlı Sadrazamları*, haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi, 2013).

15 İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Mehmed Emin Âli Paşa ile başladığı eserini Sultan Vahideddin dönemi sadrazamlarından Salih Hulusî Paşa ile bitirir (*Son Sadrazamlar*, c. I-IV, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982).

16 Mehmed Zeki Pakalın, *Son Sadrazamlar ve Başvekiller*, c. I-V, İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1940-1948.

17 Eser, Süleyman Faik Efendi'nin zeyliyle birlikte *Halikatü'r-rüesâ* yerine, yanlış bir isimle *Halifetü'r-rüesâ* başlığıyla basılmış (Ahmed Resmi Efendi, *Halifetü'r-rüesâ*, *Sefinetü'r-rüesâ*, İstanbul: Takvimhane-i Âmire, 1269); bu baskı daha sonra Mücteba İlgürel'in önsözü ve Recep Ahışalı'nın indeks ilâvesiyle tıpkıbasım olarak yeniden yayımlanmıştır (Ahmed Resmî Efendi, *Halifetü'r-Rüesâ*, İstanbul: Enderun Yayınları, 1992).

18 Kazasker Mehmed Hafid Efendi, *Sefinetü'l-Vüzerâ*, neşreden İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Basımevi, 1952, 86 s.

19 Ramizpaşazade Mehmed İzzet, *Harita-i Kapudânân-ı Derya*, İstanbul: Ceride Matbaası, 1285, 220 s.

20 Hâfız Hüseyin Ayvansarayî, *Vefeyât-ı Selâtin ve Meşâhir-i Ricâl*, haz. Fahri Ç. Derin, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.

21 Hüseyin Hüsameddin, *Nişancılar Durağı*, çeviriyazı Bilgin Aydın, Rıfat Günalan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.

tiği *Hamiletü'l-Kübera*,²² Osman Nuri Ergin'in İstanbul şehreminlerinin yaşam öykülerine dair *İstanbul Şehreminleri*,²³ Karslızâde Mehmed Cemaleddin Efendi'nin Osmanlı tarihçilerinin biyografilerini içeren *Âyine-i Zürefâ*,²⁴ Bursalı Mehmed Tahir Efendi'nin farklı alanlardan Osmanlı âlimleri ile eserlerini tanıttığı *Osmanlı Müellifleri*,²⁵ Tayyazade Atâ'nın Enderun'dan yetişen kişilerin biyografilerini de içeren eseri *Tarih-i Enderûn*,²⁶ Osmanzâde Hüseyin Vassâf'ın mutasavvıflar ile tekke şeyhlerinin biyografilerine dair olan eseri *Sefîne-i Evliya*,²⁷ Sahhaflar Şeyhizâde Ahmed Nazif Efendi'nin nakibüleşrafların hayatlarını içeren eseri *Riyâzû'n-Nukabâ*²⁸ ve yine aynı konuda Ahmed Rıfat Efendi'nin yazdığı *Devhatü'n-Nukabâ* başlıklı²⁹ eserleri de bu gelenek içerisinde yer alan önemli biyografik eserlerdir.

Sorun: Biyografik Verilerin Verdikleri

Bütün bu eslere rağmen, “terâcim-i ahval” de denilen söz konusu grup biyografisi yazma geleneğinden, “tercüme-i hâl”, yani, şahıs biyografileri aşamasına

22 Zeynep Aycibin, eseri Müstakimzade Süleyman Sâdeddin Efendi'nin zeyliyle birlikte yayımlamıştır (“Ahmed Resmî Efendi'nin Hamiletü'l-Küberâsı ve Müstakim-zâde Zeyli”, *Türk Tarih Kurumu Belgeler*, Sayı 26, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002, s. 183-226). Eseri Müstakimzade zeyli olmadan yayımlayan Ahmet Nezihî Turan metnin ekinde III. Murad döneminden başlayıp II. Abdülhamid döneminde 1898 yılına kadar devam eden dârüssaade ağalarının atanma, azl ve vefat tarihleriyle medfun oldukları yerleri gösterir bir liste ilâve etmiştir. Bu belge II. Abdülhamid döneminde kaleme alınmış olup bir yerde Ahmed Resmî Efendi'nin eserini tamamlamaktadır (Ahmed Resmî Efendi, *Hamiletü'l-Küberâ*, haz. Ahmet Nezihî Turan, İstanbul: Kitabevi, 2000).

23 Osman Nuri Ergin, *İstanbul Şehreminleri*, haz. Ahmed Nezih Galitekin, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, 620 s.

24 Cemaleddin, *Osmanlı Tarih ve Müverrihleri, Âyine-i Zürefâ*, Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1314. Bu eserin translitere edilmiş şekli için bkz. Mehmed Cemâleddin, *Osmanlı Tarih ve Müverrihleri, Âyine-i Zürefâ*, haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi, 2003.

25 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, c. I-II, 1333; c. III, 1342.

26 Tayyazade Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi, Târih-i Enderûn*, haz. Mehmet Arslan, 5 cilt, İstanbul: Kitabevi, 2010.

27 Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, 5 cilt, İstanbul: Kitabevi, 2006.

28 Bu eser ilk nakibüleşraf olan Seyyid Mahmud Efendi'den, yani 1494'ten 1834 yılına kadar görev yapmış olan 56 kişinin hayat hikâyelerini verir (M. Fatih Köksal, “Riyâzû'n-Nükabâ”, *TDVİA*, İstanbul 2008, XXXV, 145-146).

29 Ahmet Rıfat, *Devhatü'n-Nukabâ, Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşraflar*, inceleme-transliterasyon-metin, haz. Hasan Yüksel, M. Fatih Köksal, Sivas: Dilek Matbaası, 1998.

geçilmesinde sorunların yaşandığı ve bu geçiş sürecinde bireyin âdetâ tarih dışı bırakıldığı dikkat çekmektedir ki asıl üzerinde durulması gereken mesele budur. Son dönemdeki nisbî gelişmelere rağmen, Türk edebî ve akademik literatüründe biyografinin, yöntem, nicelik ve nitelik açılarından hâlâ çok zayıf bir alan olduğu ifade edilebilir. Bunun şüphesiz ki zihniyetten yapısal sorunlara kadar uzanan bir dizi sebebi vardır.

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılıyla ilgili bir biyografi yazmak isteyen araştırmacıyı bekleyen esas sorunlardan birisi, sıradan insana dair veri ve kayıtlara sahip olmamasıdır. Bunun nedeni, tarihî süreç içerisinde devletin, halkla irtibat kurduğu alanların, vergi, askerlik ve güvenlikle sınırlı kalması; bu konularla ilgili ortaya çıkan verilerde de insanın bir özne olarak değil, istatistikî bir veri konumunda bulunmasıdır. Hal böyle olunca ve Batı Avrupa'daki gibi sıradan insanla ilgili kilise kayıtları türünden veriler olmayınca Osmanlı biyografi çalışmaları da, ister istemez yaptıkları görevler nedeniyle devletin kayıtlarına geçebilen âlim, şair, sadrazam, vükelâ, ümera, ulema, vüzera ve hanedan üyeleri, yani yönetici elit ve toplumun seçkinlerine münhasır kalmakta ve bu yapısal sorun biyografi çalışmalarını zorunlu olarak toplumun belirli bir kesimiyle sınırlandırmaktadır.

Mesele sadece bununla da sınırlı değildir; yani, devletin resmi belgeleri, sadece biyografinin ele alabileceği şahısları, yönetici elit ve toplumun önderleriyle sınırlamakla kalmaz, biyografiye konu olabilecek bu kesimin de yalnızca hayatlarının yetişkinlik dönemlerinin incelenmesine imkân tanımaz. Padişahlar, hanedan üyeleri ve birkaç nesil devam edebilen bazı yönetici aileler müstesna, yönetici elit ve toplumun ileri gelenlerinin devlet kayıtlarına girebildikleri ve ön plana çıkabildikleri yetişkinlik döneminin öncesinde kalan, ailesi, doğum, çocukluk ve eğitim çağlarıyla ilgili kısımlar ve biyografi için çok önemli ve değerli olan sosyal arkaplan, veri ve bilgi yokluğu yüzünden biyografi yazarı için neredeyse tamamen meçhuldür. Padişahın kız (*sultan*) ve erkek (*şehzade*) çocukları dışındaki harem kadınları ve valide sultanlar bile bu sorundan âzade değildir. Daha sonra padişahın kadınefendisi veya valide sultan olarak ön plana çıkan saray kadınlarının padişaha çocuk vermeden önceki hayat safahatı ve kökenleri de bizim için neredeyse tamamen bilinemezdir.

Belgelerin biyografi yazarına yardımcı olmadığı alanlardan birisi de, modern toplumda marazî bir merak vesilesi olan kişi veya grupların kökenleri konusudur. Eğer incelenen şahıs, yaşadığı dönemde mensubu olduğu Eğinli Said Paşa ve Kayserili Ahmed Paşa gibi belli bir yörenin veya Abaza Hasan Paşa, Gürcü Meh-

med Necip Paşa, Kürt Şerif Paşa ve Çerkes Kabasakal Mehmed Paşa gibi etnik bir aidiyetin adıyla anılmıyorsa, belgeler köken konusunda araştırmacıya sistematik bir veri sağlamazlar. Esasında etnik köken merakı modern insanın ve dönemlerin yarattığı bir problemdir, Osmanlı-İslâm anlayışında etnik köken bilinmesi veya araştırılması gereken bir konu olmadığı ve genel anlamda bir sorun teşkil etmediği için belgelerde bu konularla ilgili az da olsa bulunabilecek olan bilgiler tamamen rastlantısaldır.³⁰

Diğer bir temel problem de, yönetici elitin bağımsız bir kimlik oluşturmaması ve aristokrasinin ve dolayısıyla kültürü, siyasi yapıyı ve toplumu omuzlayan bu kişi veya büyük ailelere ait özel arşivlerin teşekkül edememiş olmasıdır. Bunun nedeni, Osmanlı toplumunda Avrupa'daki gibi sınıflı bir yapı olmadığı ve padişahın etrafında kümelenen merkezî gücün, siyasi iktidar veya servetin bir sonraki nesle intikaline, daha açık bir ifadeyle, bir süre sonra kendi iktidarının karşısına dikilmesi muhtemel güçlerin teşekkülüne izin vermediği için yönetici elitin sürekliliği sağlayıp birikimini sonraki nesillere aktaramamasıdır. Bu durumda toplumun üst katmanlarıyla ilgili bilgiler de netice itibarıyla kroniklere, yerli ve yabancı matbuata, seyahatnamelere, az da olsa o dönemde yazılmış olan eserlerle çoğu kere de devletin resmî kayıtlarına yansıyan verilerle sınırlı kalmaktadır.

Bu noktada resmî kayıtların biyografi çalışmalarındaki veri değeri üzerinde durmak gerekmektedir. Belgeler biyografik içerik bağlamında dönemsel olarak değişiklikler arz etmektedir. Örneğin 18. yüzyıl belgeleriyle 1840'lı yıllardan sonraki 19. yüzyıl belgelerinin insanı yansıtma açısından sundukları veriler birbirinden çok farklıdır. 18. yüzyıl belgelerinde insanı bir nebze de olsa yakalamak mümkündür. Diğer bir ifadeyle, bir hatt-ı hümayun metninde padişahın öfkesini, gazâbını, memnuniyetini, eleştirilerini, hülâsa insana mahsus farklı tepkilerini görmek ihtimal dahilindedir. Yine, bu dönemde yüksek bürokratların katılımıyla toplanan ve bir istişare organı olan Meşveret Meclisi tutanakları üzerinden, yöneticilerin mecliste hangi fikirleri savduklarına ve kimlerin hangi gerekçelerle bu fikirlere karşı çıktıklarına, yani insanların tutum, duygu, düşünce ve siyasi yaklaşımına nüfuz edilebilir. Dolayısıyla resmî dahi olsa, bu tür malzemeler biyografa muhatabını anlamada önemli ip uçları ve onun iç dünyasına girme

30 Bu hususa vurgu yapılma nedeni, son dönemlerde insanların "biz kimiz", "nereden geliyoruz" şeklinde sağlıksız ve paranoyak sorularla fazlaca kafalarını meşgul etmeleri ve devlet kayıtlarından bu sorularına cevap bulabileceklerini düşünmeleridir.

imkânı verebilir; ancak, 19. yüzyıl için bu imkânların, daha ziyade III. Selim, IV. Mustafa ve II. Mahmud dönemleriyle sınırlı olduğunu belirtmemiz gerekir.

Niçin böyle bir sınırlama yaptığımızın cevabı ise II. Mahmud'un merkez teşkilâtında gerçekleştirdiği reformlarda saklıdır. 18. yüzyılda pek çok alanda tekâmülünün zirvesine çıkmış olan Osmanlı merkez teşkilâtı, bu dönemde Batı Avrupa örneğinde görev alanları yeni baştan tanımlanarak ve uzman birimlere dönüştürülerek yenilenirken,³¹ taşra bürokrasisindeki reformlar ise büyük ölçüde Sultan Abdülmecid döneminde gerçekleştirilir. Hem merkezde hem de taşrada yapılan bu bürokratik düzenlemelerden doğal olarak yazışma usulleri de doğrudan etkilendiği için bürokrasinin ürettiği belgelerde bir standartlaşma ve formelleşmeye gidilir. Böylece kurumsal yapılar ve bürokratik şekilcilik insanı öncelediği için önceki dönemlerde belgelerde yakalayabildiğimiz insan ile duygu ve düşünceleri, yeni teşekkül etmeye başlayan rasyonel bürokratik yapının dışına itilir. Şekli ve formatı ön plana çıkaran bu yeni tür belgelerde artık çoğu kere insana ve onu yakalamamıza imkân tanıyacak duygularına yer yoktur.

Bu sonucun biyografa maliyeti büyük olmuştur, zira, artık olayların arka planına vâkıf olması ve ketum, soğuk ve sadece konu üzerinde yoğunlaşan anonim bilgi yığını içerisinde insanın portresini ortaya çıkarması daha da güçleşmiştir. Dolayısıyla modern Osmanlı bürokrasisinin ürettiği belgelerin âdeta insanı ıskaladığını ifade etmek bu bağlamda yanlış olmaz. Bürokrasi ve bürokratik reformlar hakkında tarafımdan yapılan çalışmalar esnasında değişikliklerin arka planındaki zihniyeti ve insan unsurunu resmi belgelerden hareketle ortaya koymanın zorluğu ve belgelerin bu konulardaki suskunluğunun yarattığı sıkıntılar yoğun bir şekilde hissedilmiştir.

Belgelerin mahiyetinden kaynaklanan bu sorunun yarattığı eksikliğin giderilmesi, yani, olaylara etki eden insan unsurunun ortaya çıkarılması ise bizzat dönemi yaşamış insanların hadiselerin arkasındaki zihniyete dair geriye bırakmaları beklenen otobiyografi veya hâtırat türünden eserlerle mümkündür. Ancak, bu noktadaki birikimin de pek parlak olduğu söylenemez. İmparatorluğun son yıllarında Osmanlı devlet adamları ve aydınlarının tek tük hatıralarını kaleme alma çabaları görülürse de, mevcut tablo dönemin olaylarının arka planını ortaya

31 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856)*, İstanbul: Eren Yayınevi, 1993; Carter V. Findley, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform, Bâbîâlî, 1789-1922*, çev. Ercan Ertürk, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

koymak için yeterli değildir. Otobiyografi türünde eser verme geleneğinin ise oluşmadığı ifade edilebilir.³² Bu bağlamda hatıratını yazabilenler II. Meşrutiyet ve çoğunlukla da Cumhuriyet döneminde, diğer bir ifadeyle kendilerini iktidar karşısında biraz daha güvende hissettikleri bir devirde ve olayların üzerinden hayli zaman geçtikten sonra kaleme alabilmişlerdir.

Kaldı ki hatıralarda vukuatın arka planını yazıp yayımlamanın o dönemler için ne derece mümkün olabildiği konusu da ayrıca tartışma götürür. Nitekim Sadullah Paşa'nın, 1826 yılına kadar gelen olayları ihtiva eden *Tarih-i Cevdet*'in 12. ve son cildini kendisine gönderen Ahmed Cevdet Paşa'ya dönemin olaylarının bizzat içerisinde olduğu için esas 1826 sonrasını yazması gerektiğini tavsiye etmesi üzerine Cevdet Paşa'nın ona verdiği cevap, aslında bu sorunu bütün çıplaklığıyla ortaya koymaktadır. Paşa, "asr-ı hazıra takarrub olundukça iş ağırlaşıyor. Hakayik-i ahvali tasrih değil, telmih bile güçleşiyor; ilerisini artık ahlâfa bırakmak lâzime-i hâldendir",³³ daha açık bir ifadeyle, yakın dönemin gerçeklerini, değil olduğu gibi ortaya koymak, ima etmek bile zor olduğu için bu görevi gelecek nesillere bırakmak gerektiğine işaret eder.

Bu durum incelediğimiz konu açısından madalyonun bir yüzüne ışık tutar; diğer yüzünde ise, hatıraların, bir yandan olayların arka planına dair taraflı da olsa bazı veriler sunarak biyografi için bir kolaylık ve renklilik sağlarken, bir yanda da yazarının tek taraflı bakış açılarını ve hasbelbeşeriyye çoğu kere kendini temize çıkarmaya yönelik gayretlerini yansıtmalarının yarattığı sübjektiviteden dolayı biyografin işini daha da zorlaştırması vardır. Bu, sadece Osmanlı biyografi çalışmaları için değil, 19. yüzyıl Tanzimat bürokrasisi ve reformlarıyla ilgili yapılan araştırmalar açısından da son derece önemli bir sorundur. Bilindiği gibi, Ahmed Cevdet Paşa'nın yaşadığı ve idrak ettiği dönem ve olaylar hakkında halefi Vak'anüvis Ahmed Lütfi Efendi'ye sunmuş olduğu raporlar, dört cilt halinde *Tezâkir* ve II. Abdülhamid'in sözlü emri üzerine

32 Şimdilik bu değerlendirmenin dışında kalan belki tek istisna, 1688'de Lipova'da Avusturyalılara esir düşen Temeşvarlı Osman Ağa'nın 1724 yılında İstanbul'da tamamladığı otobiyografik eserdir. Bilinen tek nüshası British Museum MS Or. 3213'te kayıtlı olup Türkçe'de yayımlanmış hâli için bkz. *Osman Ağa'nın Hatıraları*, Yeni Dile Çeviren M. Şevki Yazman, İstanbul: Tanyeri Yayınları, 1961; *Kendi Kaleminden Temeşvarlı Osman Ağa*, haz. Harun Tolasa, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1986; Temeşvarlı Osman Ağa, *Gâvurların Esiri*, çev. Esat Nermi, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1971.

33 Ali Akyıldız, *Sürgün Sefir: Sadullah Paşa*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 232-233, 349.

Tezâkir'deki notlarından da yararlanarak ve padişahın rahatsız olmayacağı bir dil kullanarak 1839-76 yılları arasındaki olayları ihtiva eden eseri de *Mâruzât* başlıkları altında yayımlanmıştır. Tanzimat dönemi ve o dönemin bürokratlarıyla ilgili arka plana dair hemen hemen yazılmış başka bir eser olmadığı için Ahmed Cevdet Paşa'nın 1890'lara kadar olan dönemi âdetâ tek başına ve kendi görüşleri doğrultusunda yönlendirdiği açıktır. 19. yüzyıla uğraşan tarihçilerin farkında olarak veya olmayarak dönemin bürokratlarını ve reformlarını büyük ölçüde Cevdet Paşa'nın gözüyle değerlendirmeleri sorunu çok önemli olup üzerinde hassasiyetle durulmayı gerektirmektedir.

Bu noktada Cevdet Paşa'nın serâzad ve çoğu kere hakkaniyetli olmayan değerlendirmelerinin gayet ihtiyatlı kullanılması gerektiğine dikkat çekmek yerinde olacaktır.³⁴ Büyük bir âlim ve tarihçi olduğu ve akademik câmiada hüsn-i kabul gördüğü için değerlendirmeleri pek eleştirilmeksizin doğru kabul edilmekte ve verdiği bilgilerin test edilebileceği benzer arka plan verileri de fazla olmayınca bir yerde zorunlu olarak eserlerine başvurulmaktadır. Paşa'nın nasıl yanıltıcı olabileceğini şu örnek olay çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır: 1853-56 Kırım Savaşı öncesinde Rusya ile savaşılmasını isteyenler ile savaşın aleyhinde bulunanlar olarak ikiye bölünmüş olan Osmanlı ricalinin bir kısmının kışkırtmasıyla savaşa taraftar olan medrese talebeleri (*softa*) ayaklanır. Cevdet Paşa, bu olayı, "Reşid Paşa'yı âmmenin nazarından düşürmek dâyesine düştü. Hattâ softaları bâzı vesâit ile tahrik ederek sokaklara düşürdü" sözleriyle, savaş taraftarı grubun içerisinde yer alan ve Mustafa Reşid Paşa'nın rakibi olan Serasker Damad Mehmed Ali Paşa'nın üzerine yıkarak onu softaları kışkırtmakla suçlar;³⁵ ardından da böyle bir savaş ortamında talebelerin hükümet aleyhinde bulunmasının doğru

34 Cevdet Paşa, *Tezâkir* ve *Maruzât*'ta sevmediği kişilerle ilgili son derece sert, ilzam edici, iğneleyici ve yönlendirici bir dil kullanmaktadır. Örneğin, pek sevmediği Mehmed Emin Âli Paşa'nın cenaze ve tezkiye merasimini anlatırken imamın "Bu zâtı nasıl bilirsiniz?" sorusuna hayli kalabalık olduğunu belirttiği cemaatin iyi veya kötü diye cevap vermeyip sustuğunu, "cümlesinin nutku" nun tutulduğunu ve böyle bir toplu sükûta daha önce hiç şahit olmadığını yazar (*Tezâkir* 13-20, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986, s. 44). Dönemin gazetelelerinde böyle bir bilgi olmadığı gibi, diğer hatırat ve kaynaklarda da bu kadar önemli bir konuyla ilgili her hangi bir veriye rastlanmadı. İbnülemin, Cevdet Paşa'dan bu konuyla ilgili alıntıyı yaptıktan sonra "Hoca Paşanın naklettiği tezkiye, bozuk görünüyor" diyerek (*Son Sadrazamlar*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982, I, 25-26) Paşa'nın anlattığı hikâyeye inanmadığını ortaya koymaktadır. *Tezâkir* ve *Maruzât*, bu örnekte olduğu gibi, sevmediği kişilerle ilgili şahsiyat ile doludur.

35 Cevdet Paşa, *Tezâkir* 1-12, yay. Cavid Baysun, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1953, s. 23.

olmadığını belirterek Şeyhülislâmlık'ta bu sorunla ilgili olarak kendilerinin aldıkları önlemlerden bahseder.³⁶

Görüldüğü gibi, Cevdet Paşa, bu olayda meselenin tüm sorumluluğunu Mehmed Ali Paşa'ya ihale etmektedir. Esasen Mehmed Ali Paşa'nın bu olaya dahilini derecesi burada incelenen konunun kapsamı dışındadır. Bizi asıl ilgilendiren husus, tahkikat sırasında softaları kışkırttığı iddia edilenlerden birisi de Cevdet Paşa olduğu hâlde, eserlerinde bu konulara hiç değinmemesi ve bütün sorumluluğu Mehmed Ali Paşa'ya yüklemek istemesidir. Oysa, medrese talebelerinden birisinin, olaydan üç gün önce o sırada Meclis-i Maarif üyesi olan Cevdet Efendi'nin bir adamının gelerek ayaklanmaları için kendilerini kışkırttığını belirttiğini ve bu suçlamalar üzerine Cevdet Efendi'nin yazılı bir savunma vermek zorunda kaldığını biliyoruz.³⁷

Bu örnek olay, kendisi de o dönemin önemli aktörlerinden ve taraflarından birisi olan Cevdet Paşa'nın olayların arka planına dair vermiş olduğu bilgilerin ne denli ihtiyatla karşılanıp kullanılması gerektiğini ve döneme dair yaptığı şahitliklerin dönemi araştıranların ufkunu nasıl perdeleyebileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Aynı şekilde, vekayiname yazarlarının metinleri ile şahısların tuttukları günlük, hatırat ve gayriresmi tarihlerin hakkında kalem oynattıkları şahısları yansıtış biçimleri, bu örnekte olduğu gibi, değerlerden ve duygulardan arınmış olmadığı için mümkün mertebe özenli ve dikkatli bir biçimde kullanılması gerekmektedir.³⁸

36 "Mehmed Ali Paşa el altından suhteleri tahrik ile bir ihtilâl çıkardı" (*Tezâkir 40-Tetimme*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1967, s. 66).

37 Serap Sunay, "Damat Mehmed Ali Paşa'nın Hayatı ve Siyasi Mücadelesi (1813-1868)", (Doktora Tezi), Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 302-310.

38 Gayriresmi vekayinelere Molla Murad Tekkesi Şeyhi ve Sultanahmed Camii Cuma Vâizi Şeyh Mehmed Murad-ı Nakşibendi'nin metni örnek olarak verilebilir. Kendisinin de idrak ettiği 1845 (1261) senesi olaylarını kaydeden Murad Efendi, dönemin bazı devlet adamlarını ağza alınmayacak ifadelerle eleştirmektedir. Eleştiri elbette yapılabilir; ancak, onun ileri sürdüğü gerekçeler yaptığı tenkitleri güvenilmez hâle getiriyor. Nitekim 20 Mart 1845 tarihinde vefatı vesilesiyle zâhir ve bâtin ilimleriyle şiiri sevmediğini ve meclislerinde ilmi konuların konuşulmadığını belirttiği Ali Necip Paşa için ayırdığı bahsi tamamlarken "eyyâm-ı hayâtında bir akça görmedüm; bir hediye kumaş ve çuka gibi ve id-i adhâda bir kurban gibi nesnesini dahi görmedüm", yani, sağken kendisine, para, hediye ve Kurban Bayramı'nda da kurban vermediğini ifade ile ağzındaki baklayı çıkarmaktadır. Yine, hilekâr, câhil, rüşvetle makamları satan, padişahın hazinesini keyfine göre tasarruf eden birisi olarak resmettiği Serasker Rıza Paşa'yla ilgili olan sözlerinin sonunda "ulemâdan ve sulehâdan ve dervişândan bir akça ve bir habbe verdiğini"

Biyografi Bekleyen Tehlike ve İmkânlar

Buraya kadar biyografiye katkı yapabilecek kaynakların mahiyetiyle ilgili sorunlara vurgu yapıldı. Şimdi biraz da biyografin karşılaşılabileceği yöntem problemlerine, eserini kaleme alırken kendisini bekleyen tehlike, sorumluluk ve imkânlarla değinilmesi uygun olacaktır. Dikkat edilmesi gereken birinci husus, devlet adamlarının karakter, şahsiyet ve yetenekleriyle ilgili belgelere yansıyan ve değer ifade eden verilerin çok özenli bir biçimde kullanılması, hatta, mümkünse hiç dikkate alınmamasıdır. Çünkü bu tür bilgiler konjonktürel olup duruma ve şartlara göre değişiklikler gösterebilirler. Örneğin bir göreve getirilen devlet adamı için atama hatt-ı hümayununda geçen karakterine, çalışkanlığına veya dürüstlüğüne vurgu yapıcı ve övücü ibareler, aradan bir süre geçip görevden alınması gerektiğinde tam tersi ve olumsuz bir mahiyete bürünebilirler.³⁹ Dolayısıyla bu

görmediğini belirtmesi ve aynı şekilde Maliye Nazırı Nâfız Paşa'yı derviş düşmanı, hasis, alçak, soysuz, şefkatsiz, zâlim, kefen soyucu ve Firavun suret olarak tanımlaması (M. Hüdayî Şentürk, "Şeyh Mehmed Murâd-ı Nakşibendî ve 'Vekayî'-nâme'si", *İstanbul Araştırmaları*, sayı 1, Bahar 1997, İstanbul 1997, s. 43-44, 49-51), değerlendirmelerini hangi gerekçelerle yaptığını ortaya koymakta; yani, bir yerde kendisine para verip ihsanda bulunanları iyi, tekkelere ve dervişlere yardım etmeyenleri de kötü olarak resmetmektedir.

39 II. Mahmud'un ölümü üzerine tahta geçen oğlu Sultan Abdülmecid, 3 Temmuz 1839 (20 Rebiülâhîr 1255) tarihinde sadarete getirmek zorunda kaldığı Hüseyin Mehmed Paşa'yı, "...mücerreb ve kâr-dîde bir zât-ı hamîyyet-simâtın hizmet-i vekâlet-i kübrâda bulunmasına mütevakıf görünüp... Devlet-i Aliyye'mizde sinin-i vâfireden beru hutûb-ı cesîmede isbât-ı sadâkat ve himmet ile kesb-i şöhret ve imtiyâz etmiş ve şeyhü'l-vüzerâ nâmını ihrâz eylemiş asdika-yı saltanat-ı seniyyemden bulunduğu..." sözleriyle överken, yaklaşık bir sene sonra, yerine Mehmed Rauf Paşa'yı atadığı hatt-ı hümayununda bu sefer "Selefin Hüseyin Paşa'nın sinn-i pîrisi cihetiyle mesâlih-i Devlet-i Aliyye'mize lâyıkiyle bakamadığı..." gerekçesiyle azline karar verebiliyordu. Yani, bir sene önce yaşlılık tecrübe anlamına gelirken, bir sene sonra çıkarılan ikinci hatt-ı hümayunda kelimenin gerçek anlamı hatırlanıyordu. Ancak, iş bununla da bitmedi; 17 Ocak 1846 (19 Muharrem 1262) tarihli hatt-ı hümayunda bu sefer artık yaklaşık 6 yıl daha yaşlanmış olan "...Mehmed Hüseyin Paşa kudemâ-yı vükelâ-yı saltanat-ı seniyyemizden ve umûr-ı askeriyeye vukuf ve ma'lûmât ashâbından olduğu misillü tensikat-ı askeriyemizin gün be gün teessüs ve takarrürüyle beraber ilerlemesi hakkında olan efkâr-ı şâhânemizi dahi ârif zevâtdan bulunduğu..." ifade edilerek bu sefer Seraskerlik memuriyetine getirilir (Güller Karahüseyin, "Sultan Abdülmecid'in Hatt-ı Hümayunları", (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 1997, s. 1, 15, 58); ardından yine "serasker bulunan zâtin... beden dahi gece ve gündüz uğraşmaklığı lazım geldiğine ve müşarun-ileyhin bu kadar meşâgil-i azimeye sinnen ve vücûden tahammülü olmadığı", yani yaşlılığı gerekçe gösterilerek 24 Aralık 1846'da görevinden azledilir ve Meclis-i Vükelâ ile Meclis-i Âli-i Umumî üyeliklerine getirilir (Yüksel Çelik, *Şeyhü'l-Vüzerâ Koca Hüseyin Paşa, II. Mahmud Devrinin Perde Arkası*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013, s. 405-406).

öväcü veya yerici ifadelerin bağlamından kopartılarak ciddiye alınması anlamlı ve uygun değildir. Biyografin burada yapması gereken şey, bütün verileri ve ele aldığı hayatın bütününe göz önünde bulundurarak oluşturduğu kendi kanaatine göre değerlendirmesini yapması ve bunu eserine yansıtmasıdır.

Özenle kullanılması gereken bir veri de belgelerin şahısların doğum yeri veya memleketleriyle ilgili sundukları bilgilerdir. İnsan büyük ölçüde çevresinin ürünü olduğu için doğduğu yer ve memleketi biyografi açısından şüphesiz gayet anlamlı ve önemlidir; ancak, vesikalarda geçen yer tanımlamaları günümüz biyografi yazarı açısından yanıltıcı olabilir. Taşra idarî birimleri ve vilâyet/eyalet yapıları tarihî süreç içerisinde değişiklikler göstermiş ve kapsadıkları alanlar zaman zaman genişleyip zaman zaman da daralmış olmasına rağmen, Anadolu ve Rumeli'deki büyük şehirler önem, şöhret ve eyalet/vilâyet merkezi olma durumlarını genelde muhafaza etmişlerdir. Bu açıdan, belgelerde, şahısların doğdukları küçük yerleşim yerlerinden ziyade, doğdukları yere en yakın olan ve kamuoyu nezdinde daha fazla bilinen merkezî ve büyük şehirlerin zikredilmiş olması mümkündür. Yani, belgede, şahsın Trabzonlu olduğu bilgisi yer aldığında, bununla, bugün anladığımız mânada Trabzon şehri değil, o dönemde Trabzon'a bağlı daha küçük yerleşim yerleri olan Rize, Giresun ya da Gümüşhane kastedilmiş olabilir. Bu anlamda bu tür verilerin dikkatli ve ihtiyatlı kullanılması çalışmanın sıhhati açısından önemlidir.

Biyografi yazımındaki problemlerden birisi ve belki de birincisi, biyografiye konu olan şahsın müdahil olduğu olaylar ile biyografi arasındaki hassas denge- nin korunması, diğer bir ifadeyle, olaylara yer verme oranının çok iyi belirlenip hadiselerin biyografinin önüne geçmesine izin verilmemesi hususudur. Başarılı

Bu konuda verebileceğimiz diğer bir örnek de Mehmed Rauf Paşa'dır. Sadaret'ten azline dair olan 5 Aralık 1841 (20 Şevval 1257) tarihli hatt-ı hümayun ile kendisi "...müsinn ü ihtiyar kudemâ-yı vüzerâ-yı saltanat-ı seniyyemizden bulunduğuna binaen âvân-ı şeyhûhetinde bir müddet dahi hane ve sâhilhânesinde ârâm ve istirahat eylemesi..." istenirken, 30 Ağustos 1842 (23 Receb 1258) tarihli diğer bir hatt-ı hümayunla aynı göreve şu cümlelerle atanır: "...bundan akdem bi'd-def'ât sadâret hidmetinde bulunarak muktezâ-yı dirâyet ve sadâkat-ı fitriyyen üzere mesâlih-i memurenî hüsn-i idare eylemiş isen de... Sen öteden beru mesâlih-i saltanat-ı seniyyemizin künh ü hakikatine vâkıf ve dakayık-ı umûr ve ahvâli ârif ü dânâ, dirâyet ve fetânet-i kâmile ile muttasif kudemâ ve vükelâ-yı saltanat-ı seniyyemizden olarak..." (G. Karahüseyin, "Sultan Abdülmecid'in Hatt-ı Hümayunları", s. 24, 29).

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, padişahın bu tür değerlendirmeleri tamamen konjonktürel olup kullandığı gerekçeler de kendi içerisinde bir tutarlılık arz ve dolayısıyla biyografi için bir değer ifade etmezler.

bir biyografide bu oran ve denge uyum içerisinde; dolayısıyla biyografin yapması gereken olayların ayrıntılarını izah değil, okuyucuya konuyla ilgili ihtiyaç duyduğu bilgiyi verip biyografiye konu olan şahsın olaylara dahlinin derecesini ortaya koymaktır. Bu dengenin kurulamadığı çalışmalarda okuyucu biyografiyle ilgili olmayan farklı olayların ayrıntılarında boğularak bir biyografi eseri okuduğu hissini kaybetmektedir. Dolayısıyla biyografin kuracağı her cümlenin ana mecraya doğru akması, biyografisi yazılan kişiyle irtibatlı olması ve ona katkı yapması beklenir.

Biyografin konu edindiği kişiye karşı her şeyden önce ahlâkî bir sorumluluk duyması ve hakkaniyetli davranması gerekir. Biyografi inşa edilirken ilgili kişinin hayatının mahremiyetinin sınırları ve bu sınırların nerelere kadar zorlanabileceği hususu önemli bir problem olup üzerindeki tartışmalar hâlen devam etmektedir.⁴⁰ Öte yandan, biyografin veriler bağlamında bir başka insanın hayat serüvenini inşa ederken, her ne kadar kaçınılmaz olarak ortaya koyduğu tablo biraz kendisinden esintiler taşırsa da, bir dereceye kadar kahramanıyla empati kurarak onu ve yaşadığı ortamı anlamaya ve verilerin sunduğu tablo ne ise onu karakterize etmeye çalışıp indî yorumlardan kaçınması ve bilim ahlâkının gereği olarak sorumluluk duygusuyla hareket etmesi beklenir.

Bu bağlamda önemle vurgulanması gereken başka bir sorun da yazarın konu edindiği şahısla özdeşleşmesi veya tam tersi bir tutumla onu sevmemesi ya da nefret etmesi, her hâlükârda çalışma konusuyla arasındaki mesafeyi koruyamamasıdır. Birinci durumda kahramanını gördüğü olumlu tablo ile uyumlu olmayan verileri görmezden gelebilir veya ikinci durumda kahramanına karşı olan olumsuz duygularını ön plana çıkarabilecek kaynakları tercih ve böylece hakkaniyetli tutumunu kaybedebilir. Yazarın her iki tutumu da biyografi için ciddi bir zaaf oluşturur; biyografin bu iki yoldan birine sapmasının ortaya koyacağı eserin sınırlarını doğrudan ve olumsuz yönde etkileyeceği açıktır.

İfade edildiği gibi, insan, içinde yaşadığı toplumun, dönemin ve şartların ürünü olduğundan dolayı biyografiye konu olan şahsın hayat öyküsü, yaşadığı dönem içerisinde bir yere oturtulduğu ve ait olduğu dönemin olaylarıyla sağlam bağlantılar kurulduğu ölçüde başarılı olur. Şahsın yaşadığı dönemi birey üzerinden okumak çok daha ilginç, anlamlı ve insanî olabilir; bununla birlikte, şunun da ifade edilmesi gerekir ki, biyografi, kişinin yaşadığı dönemin bir tarihi değildir; ancak, dönemin tarihinin bir parçasını temsil ettiği de açıktır. Meselâ, II.

40 S. Lässig, "Modern Tarihte Biyografi...", s. 53.

Abdülhamid dönemi aydınlarının veya sıradan insanların yaşadıkları baskılar ve padişah ile çevresi tarafından nasıl bir havayı teneffüs etmek ve hayatı yaşamak zorunda bırakıldıkları hususu, dönemi anlatan genel tarih çalışmalarına bakılarak anlaşılabilir. Bu dönemde yapılanlara genel olarak bakıldığında ülkesi için geceli gündüzlü çalışıp çabalayan ve didinen bir padişah portresiyle; aynı dönem, aydın, bürokrat ve hatta hanedan üyeleri bağlamında değerlendirildiğinde ise nefes alınamayacak derecede bir baskı ortamı yaratan ve insanların özgürlüklerini kısıtlayan bir despotla karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Görüldüğü gibi genel olarak yapılan değerlendirmede farklı; insan ve birey, yani biyografi üzerinden okunduğunda farklı sonuçlara ulaşabiliriz. Oysa, ortaya çıkan her iki portre de aynı kişiye aittir. Burada farklılığı yaratan şey, biyografi aracılığıyla dönemin insanına ve ayrıntıya tuttuğumuz büyütecin bize gösterdikleridir. İşte biyografi ayrıntılarda tarihe böyle önemli katkılar yapabilir.

Sadece 19. yüzyıl Osmanlı insanını yazmak değil, insanı yazmak zor ve problemli bir iştir. 19. yüzyıl Osmanlı dünyası, yukarıda ifade edilen malzemenin sınırlılığı ve büyük ölçüde insandan arınımlılığıyla bir yandan bu zorluğu daha da ağırlaştırırken, bir yandan da araştırmacılara yeni imkânlar sunar. Bu dönemde devreye giren gazeteler, biyografi açısından önemli olup sundukları müteferrik bilgilerin yanında, önemli şahısların vefatlarının ardından bazen kısa, zaman zaman da uzun sayılabilecek biyografilerine yer verirler. Bu konuyla ilgili diğer bir veri kaynağı da mezartaşlarıdır. Mezartaşlarını veri kaynağı olarak kullananların başında ünlü biyograf Mehmed Süreyya gelir; meşhur eseri *Sicill-i Osmanî*'nin en önemli kaynakları gazeteler ile mezartaşlarıdır. Şu mezartaşı, bu kaynakların biyografi için ne derece yararlı bilgiler içerebildiğine dair iyi bir örnek teşkil etmektedir: “Hüve'l-bâki, Mısır kadısı olup, Şam canibine gider iken, Hama'dan Trablus tarafına teveccüh ve esna-yı rahda Cebeliye nâm mahalde irtihal-i darü'l-beka eden Sultanahmedimâmızade merhum ve mağfurun-leh, es-Seyyid Mustafa Nurullah Efendi ruhiyçün el-Fatiha, fi Şevval sene 1337.”⁴¹ İçerdikleri bilgilerin yanında, ilmiye, askeriye ve çeşitli meslek mensuplarına has şekilleriyle de, tarih için son derece zengin bir veri kaynağı olan mezartaşlarının hoyrat ellerde günden güne yok edilmekte olduğuna da bu vesileyle dikkat çekilmesi uygun olacaktır.

Yine 19. yüzyılda yapılan bürokratik değişikliklerin bir sonucu olarak yüz-

41 İlber Ortaylı, “Türk Tarihçiliğinde Biyografi İnşası ve Biyografik Malzeme Sorunsalı”, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e, Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 60.

yılın son çeyreğinde memurların sicil kayıtlarının tutulmaya başlanması biyograflar için yeni imkânlar sunduğunun ifade edilmesi gerekir. Osmanlı bürokrasisinde yer alan 51.698 sivil memurun resmi sicil kayıtlarını ihtiva eden *Sicill-i Ahval Defterleri*,⁴² Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunmaktadır. Ayrıca, Hazine-i Hassa Nezareti ile ilmiye⁴³ ve askeriyede görevli personel için de benzer sicil dosyalarının olduğu bilinmekte⁴⁴ ve askeri personelin sicil kayıtları muhtemelen Genelkurmay ATASE Arşivi'nde muhafaza edilmektedir.

Sicil kayıtlarında ilgili memurun adı, mahlâsı, baba adı, doğum yeri ve tarihi, eğitimi, mesleği, bildiği yabancı dil/diller, varsa eserleri, memuriyette aldığı terfiler ve tarihleri, maaşı, yurt içi ve yurtdışından aldığı nişanlar, memuriyet süresince mahkemeye düşüp düşmediği gibi bilgiler yer alırdı. 1877-1885 yılları arasında şahıslarla ilgili bilgiler kendilerinden alındığı gibi, yani denetlenmeksizin ve devlet kayıtlarıyla tatbik edilmeksizin *Sicill-i Ahvâl Defterleri*'ne işlenirdi; ancak, bu tarihten sonra daha kontrollü ve devletin kendi kayıtlarıyla da karşılaştırılarak defterlere işlenir oldu. Öte yandan II. Meşrutiyet'ten sonra genel siciller yerine, her daire kendi memurunu kendisi seçmeye ve hususi sicil dosyaları tutmaya başladı.⁴⁵

Sicil kayıtlarının biyografi için tamamlayıcı bir veri görevi üstlenmesi ve son derece dikkatli ve diğer kaynaklarla mukayeseli bir şekilde kullanılması gerekir; zira, şahısların kendileriyle ilgili verdikleri bilgileri bile yanlış hatırlayabildiklerini biliyoruz. Nitekim Sadullah Paşa'nın kendisi ve kariyeri için çok önemli olan paşalık ünvanının verildiği tarihi bile yanlış hatırlayıp kayda geçirdiğine dair örneği

42 Yakın bir zamana kadar bu defterlerde 92.137 memurun sicil kaydının bulunduğu ifade edilirdi; ancak, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin yayımladığı arşiv rehberinde bu rakamın tashih edildiği görülüyor (*Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, İstanbul: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 1992, s. 286-87; Olivier Bouquet, *Sultanın Paşaları, 1839-1909*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. XXVI).

43 Sadık Albayrak, 5 ciltlik *Son Devir Osmanlı Uleması, İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvâli* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayını, 1996) başlıklı eserini bugünkü Meşihat Arşivi'nde bulunan ulema sicil kayıtlarına istinaden kaleme almıştır.

44 Bekir Kütükoğlu, "Son Devir Osmanlı Biyografik Kaynakları", *Vekayi'nüvis, Makaleler*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1994, s. 214-215.

45 Gülden Sarıyıldız, *Sicill-i Ahvâl Komisyonu'nun Kuruluşu ve İşlevi (1879-1909)*, İstanbul: Der Yayınları, 2004.

unutmayalım. Aynı sicil kaydında birkaç yanlış bilginin daha bulunması,⁴⁶ belge kritiğinin ve verileri bir bütün olarak değerlendirmenin ne denli önemli olduğunu açıkça ortaya koyar.

Sonuç ve Değerlendirme

Sosyal tarihçiler teoriden yoksun olduğu gerekçesiyle biyografi türünü eleştirirlerse⁴⁷ de, gerek bürokratik gerekse toplumsal değişim olgusunun, insan ve faaliyetleri göz ardı edilerek anlaşılmasının ve açıklanmasının zor olduğunun da ifade edilmesi gerekir. Her hangi bir sosyal veya siyasal dönüşümün tarihî şartları olgunlaşmış olsa dahi harekete geçirilebilmesi için bireyin liderliğine ihtiyaç duyulduğu ve insanın bu anlamda vazgeçilmez olduğu açıktır. Öte yandan biyografide konu, inançları, eğitimi, yetişmesi ve onu inşa eden sosyal arka planıyla insan olduğu için biyografinin tarihin disiplinlerarası çalışmalara en yakın alanlarından birisi olduğunu ifade etmek yanlış olmaz.

Osmanlı aydınlarının 16. yüzyıldan beri tarihçi, şair, şeyh, devlet adamı, sanatkar ve âlimlerin kısa ve özlü grup biyografilerini yazma geleneğinin 19. yüzyılda da geleneksel üslup üzere sürdürüldüğü ve bu konuda her hangi bir kesinti ve inkıtaın yaşanmadığı açıktır; ancak, bu dönemle ilgili esas sorun, grup biyografisi telifi konusunda gösterilen bu başarının, kişilerin hayatlarını çeşitli vecheleriyle ve daha derinlikli olarak ortaya koymayı amaçlayan biyografi veya tercüme-i hâl olarak da adlandırılan edebi türe geçişte aynı ölçüde gösterilememesidir. Özellikle biyografiye temel teşkil edecek tarihî verilerin, yani birey, toplumsal gruplar veya devletin ürettiği belgelerin sınırlılığı, özel arşivlerin yokluğu, mevcut verilerin toplumun önemli ve önde gelen kişilerinin hayatlarının şöhrete ulaştıktan sonraki döneminlerine ışık tuttuğu, bu belge ve verileri desteklemesi beklenen otobiyografik eserlerin yokluğu ve olayların arka planına tarafı da olsa bir ışık tutması umulan hatırat türü kitapların azlığı, biyografi yazımı konusunda yaşanan bu problemlili geçişteki yapısal sorunları oluşturmakta; daha açık bir ifadeyle biyografin işini zorlaştıran unsurlar olarak ön plana çıkmaktadır. Öte

46 Sadullah Paşa'nın Divan-ı Hümayun Âmedciliği'ne atanma tarihi 10 Haziran 1874 (25 Rebiülâhîr 1291) olmasına rağmen, sicil kaydında 25 Rebiülevvel 1291 olarak geçer; yine, kendisine 6 Aralık 1881 (14 Muharrem 1299/24 Teşrinisâni 1297) tarihinde paşalık ünvanı verilmesine rağmen, sicil kaydında bu tarihi 16 Aralık 1881 (24 Muharrem 1299) olarak verir (A. Akyıldız, *Sadullah Paşa*, s. 25-26, 116, 411, 424).

47 Simone Lässig, "Modern Tarihte Biyografi...", s. 30-32.

yandan mevcut belgelerin insana dair vermiş olduğu bazı biyografik bilgilerin biyografi nasıl yanıtlanabileceği sorunu da dikkat edilmesi gereken diğer bir husustur.

19. yüzyıldaki bürokratik reformların bir yandan belgeleri formelleştirip âdeta insandan arındırırken ve biyografin işini daha da zorlaştırırken bir yandan da ona yeni bir takım alan ve imkânlar açtığına ifade edilmesi gerekir. Bu imkânlar arasında, önceki dönemlerle kıyas kabul etmez derecede çoğalıp çeşitlenen yerli ve yabancı matbuat, seyahatnameler, arşiv verileri ve mezartaşlarının yanısıra, resmi dairelerin devlet memurları için tutmuş oldukları sicil kayıtları sayılabilir. Bu siciller ön plana çıkamamış ve tarihe mal olamamış alt düzey memur ve görevliler hakkında ana hatlarıyla da olsa bilgi sahibi olmamıza imkân tanımaktadır.

Neticede, pek çok insanın, genel ve bireyi ıskalayan bir tarih metni yerine, yukarıdan beri zikredilen zorluk ve problemlerine rağmen, bir bireyin hayatı üzerinden yaşadığı dönemi okuyup geçmişin kılcal damarlarında gezinmeyi daha tercih edilebilir, insanî ve anlamlı bulabileceğinin de gözden ırak tutulmaması gerekir.

Özet ■ Bu makalede, Osmanlı tarih literatüründe zayıf bir alan ve edebî tür olan biyografi yazıcılığında tarihî zemin, imkânlar, sorunlar ve eserini kaleme alan biyografi bekleyen tehlikeler, özellikle 19. yüzyıl bağlamında ele alınmıştır. Temel tezimiz bu alanın gelişebilmesi için uygun bir tarihî zemin olmasına ve 16. yüzyıl ile başlayıp 18. yüzyılda zirvesine çıkan *terâcim-i ahvâl* denilen grup biyografilerinin gayet sağlam bir geleneği bulunmasına rağmen, *terâcim-i ahvâl* üzerinden, yeni bir edebî tür olan *tercûme-i hâle*, yani şahıs biyografilerine geçişte bir sorunun yaşandığıdır. Bununla birlikte 19. yüzyıldan itibaren bir yandan önceki dönemlerden intikal eden geleneksel *terâcim* literatürü devam ettirilip grup biyografi serileri tamamlanırken diğer yandan modern biyografi alanında cılız ve istisnai de olsa bazı gelişmeler yaşanır; ancak, bunların yeterli ve tatmin edici ölçekte olmadığına da ifade edilmesi gerekir. Bu yazı, tarihî temelleri ve geleneği gayet sağlam olmasına karşın yeterince ilgi görmeyen ve güçlü örnek ve ürünler veremeyen biyografi türünün gelişememesinin yapısal arkaplanı, biyografik verilerin durumu ve problemleri, biyografi konusunda sınırlı bilgiler sunsa da mevcut veri kaynaklarını kullanan araştırmacıları bekleyen tehlike ve tuzakları, ayrıca, modern dönemin her şeye rağmen biyografılara sunduğu yeni imkânları ele almaktadır.

Anahtar kelimeler: Biyografi, *Terâcim-i ahvâl*, Belgeler, Otobiyografi, Hatırat, Ahmed Cevdet Paşa, Mezartaşları, Sicil-i Ahvâl Defterleri

Kaynakça

- Ahmed Refik: “Osmanlı Şeyhülislâmlarının Terâcim-i Ahvâli”, *İlmiye Salnamesi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334, s. 322-642.
- Ahmed Resmî Efendi: *Halifetü’r-rüesâ, Sefinetü’r-rüesâ*, İstanbul: Takvimhane-i Âmire, 1269.
- Ahmed Resmî Efendi: *Halifetü’r-Rüesa*, yay. Mücteba İlgürel, Recep Ahışalı, İstanbul: Enderun Yayınları, 1992.
- Ahmed Resmî Efendi: *Hamiletül-Küberâ*, haz. Ahmet Nezihi Turan, İstanbul: Kitabevi, 2000.
- “Ahmed Resmî Efendi’nin Hamiletül-Küberâsı ve Müstakim-zâde Zeyli”, *Türk Tarih Kurumu Belgeler*, haz. Zeynep Aycibin, Sayı 26, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002, s. 183-226.
- Ahmet Rıfat: *Devhatü’n-Nukabâ, Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşraf*, *İnceleme-Transliterasyon-Metin*, haz. Hasan Yüksel, M. Fatih Köksal, Sivas: Dilek Matbaası, 1998.
- Akyıldız, Ali: *Sürgün Sefir: Sadullah Paşa*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Akyıldız, Ali: *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856)*, İstanbul: Eren Yayınevi, 1993.
- Albayrak, Sadık: *Son Devir Osmanlı Uleması, İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvâli*, c. I-V, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayını, 1996.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, İstanbul: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 1992.
- Bouquet, Olivier, *Sultanın Paşaları, 1839-1909*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Bursalı Mehmed Tahir: *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, c. I-II, 1333; c. III, 1342.
- Carlyle, Thomas: *Kahramanlar*, çev. Reşat Nuri Güntekin, İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1943.
- Cem Behar: *Şeyhülislâm’ın Müziği, 18. Yüzyılda Osmanlı/Türk Musıkisi ve Şeyhülislâm Es’ad Efendi’nin Atrabül-Âsâr’ı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Cemalettin: *Osmanlı Tarih ve Müverrihleri, Âyine-i Zürefâ*, Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1314.
- Cevdet Paşa: *Tezâkir 1-12*, yay. Cavid Baysun, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1953; *Tezâkir 13-20*, Ankara 1986; *Tezâkir 40-Tetimme*, Ankara 1967.

- Çelik, Yüksel: *Şeyhü'l-Vüzerâ Koca Hüseyin Paşa, II. Mahmud Devrinin Perde Arkası*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Edirneli Mecdi Efendi: *Hadâikü's-Şekaik*, İstanbul: Tab'hane-i Âmire, 1269, 528 s.
- Edirneli Sehi: *Tezkire-i Sehî*, tâbi' ve nâşiri *Âmid* gazetesi sahib-i imtiyazı Mehmed Şükri, İstanbul 1325.
- Emecen, Feridun M.: "Osmanlı Kronikleri ve Biyografı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3 (1999), s. 83-90.
- Ergin, Osman Nuri: *İstanbul Şehreminleri*, haz. Ahmed Nezih Galitekin, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, 620 s.
- Fındıklılı İsmet Efendi: *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri: Tekmiletü's-Şakaik fi Hakk-ı Ehli'l-Hakaik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, 517 s.
- Findley, Carter V.: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform, Bâbü'li, 1789-1922*, çev. Ercan Ertürk, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Hadikatü'l-Vüzerâ ve Zeylleri: Osmanlı Sadrazamları*, haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi, 2013.
- Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî: *Vefeyât-ı Selâtin ve Meşâbir-i Ricâl*, haz. Fahri Ç. Derin, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
- Heşt Bihişt, The Tezkire by Sehi Bey*, İnceleme-Tenkidli Metin-Dizin, haz. Günay Kut, Harvard University Printing Office, 1978, 423 s.
- Hüseyin Hüsameddin; *Nişancılar Durağı*, çeviriyazı Bilgin Aydın, Rıfat Günalan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal: *Son Hattatlar*, İstanbul: Maarif Basımevi, 1955, 840 s.
-, *Son Sadrazamlar*, c. I-IV, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
-, *Hoş Sadâ, Son Asır Türk Musikînasları*, Maarif Basımevi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1958.
- İpşirli, Mehmet: "Devhatü'l-Meşâyih", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, IX, 229-30.
- Karahüseyin, Güller: "Sultan Abdülmecid'in Hatt-ı Hümayûnları", (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 1997.
- Kazasker Mehmed Hafid Efendi: *Sefinetü'l-Vüzerâ*, neşr. İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul: Şirketi Mürettibiyeye Basımevi, 1952.
- Kendi Kaleminden Temeşvarlı Osman Ağa*, haz. Harun Tolasa, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1986
- Köksal, M. Fatih: "Riyâzü'n-Nükabâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, XXXV, 145-146.

- Kütüköğlü, Bekir: “Son Devir Osmanlı Biyografik Kaynakları”, *Vekayi’nüvis, Makaleler*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1994, s. 211-216.
- Lässig, Simone: “Modern Tarihte Biyografi-Biyografide Modern Tarihyazımı”, *Otur Baş-tan Yaz Beni*, çev. Canan Özkılıç, İstanbul: Küre Yayınları, 2013, s. 29-58.
- Mehmed Cemâleddin: *Osmanlı Tarih ve Müverrihleri, Âyine-i Zürefâ*, haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Mustafa İsen: *Sehî Bey Tezkiresi, Heşt-Behişt*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Müstakımzade Süleyman Saadeddin: *Devhatül-Meşayih maa Zeyl*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Müstakımzâde Süleyman Sadeddin Efendi: *Tuhfe-i Hattâtin*, müellifin hayatı ve notlar: İbnülemin Mahmud Kemal Bey, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928, 856 s.+33 s. fihrist.
- Nev’îzâde Atâi: *Hadâiku’l-hakaik fî Tekmileti’ş-Şakaik*, c. I-II, İstanbul 1268.
- Ortaylı, İlber: “Türk Tarihçiliğinde Biyografi İnşası ve Biyografik Malzeme Sorunsalı”, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e, Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 56-63.
- Osman Ağâ’nın Hatıraları*, Yeni Dile Çeviren M. Şevki Yazman, İstanbul: Tanyeri Yayınları, 1961
- Osmânzâde Hüseyin Vassâf: *Sefîne-i Evliyâ*, c. I-V, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Özcan, Abdülkadir: “eş-Şekaiku’n-Nu’maniyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, 485-486.
- Pakalın, Mehmed Zeki: *Son Sadrazamlar ve Başvekiller*, c. I-V, İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1940-1948.
- Ramizpaşazade Mehmed İzzet: *Harita-i Kapudânân-ı Derya*, İstanbul: Ceride Matbaası, 1285.
- Sarıyıldız, Gülden: *Sicill-i Ahvâl Komisyonu’nun Kuruluşu ve İşlevi (1879-1909)*, İstanbul: Der Yayınları, 2004.
- Sunay, Serap: “Damat Mehmed Ali Paşa’nın Hayatı ve Siyasi Mücadelesi (1813-1868)”, (Doktora Tezi), Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Şakaik-ı Nu’maniyye ve Zeyilleri: Hadâiku’l-hakaik fî Tekmileti’ş-Şakaik*, c. II, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Şakaik-ı Nu’maniyye ve Zeyilleri: Hadâikü’ş-şakaik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Şentürk, M. Hüdayi: “Şeyh Mehmed Murâd-ı Nakşibendî ve ‘Vekayi’-nâme’si”, *İstanbul Araştırmaları*, İstanbul 1997, I, 17-62.

İNSANI YAZMAK

- Şeyhî Mehmed Efendi: *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri: Vekayi'ül-Fudalâ I*, c. III, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, 720 s.; *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri: Vekayi'ül-Fudalâ II-III*, c. IV, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, 747 s.).
- Tayyazade Atâ: *Osmanlı Saray Tarihi, Târîh-i Enderûn*, c. I-V, haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi, 2010.
- Temeşvarlı Osman Ağa: *Gâvurların Esiri*, çev. Esat Nermi, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1971.
- Terzioğlu, Derin: "Tarihi İnsanlı Yazmak: Bir Tarih Anlatı Türü Olarak Biyografi ve Osmanlı Tarihyazıcılığı", *Cogito*, Selçuklular, Sayı 29 (Güz 2001), s. 284-296.

DEĞERLENDİRME / REVIEW ARTICLE

Cem Behar'ın *Keuserî Mecmûası* kitap değerlendirmesine yazarın yanıtı

Mehmet Uğur Ekinci

Osmanlı dönemi Türk müziği alanında Türkiye'nin önde gelen araştırmacılarından olan Cem Behar, kitaplarında müziğe tarihsel-sosyolojik bir bakış açısıyla yaklaşarak Osmanlı dönemi yazılı kaynaklarının anlaşılması için çeşitli yorumlar geliştirir. *Keuserî Mecmûası*¹ adlı kitabım için *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*'nin 49. sayısında kaleme aldığı değerlendirme yazısında ortaya koyduğu, Osmanlı-Türk müziğinin geçmişinin anlaşılması için yazılı kaynaklarda mevcut ham verilerin yalnız başlarına yeterli olmayacağına, bunların birbirleriyle karşılaştırılarak analiz edilmelerinin ve yorumlanmalarının gerektiğine dair görüşlerinde de haklıdır. Zaten kendisinin sözünü ettiği gerekliliklere kitabımda birçok kez dikkat çekilmiştir (s. 19, 76, 104).

Behar'ın yukarıdaki ifadelerini kitabıma yönelik birer eleştiri olarak sunmasını ise haklı bulmamaktayım. Osmanlı müziğinin 19. yüzyıl öncesine ait en geniş saz müziği repertuarını içeren nota koleksiyonu hakkında yazmış olduğum bu kitap, her şeyden önce bir referans kitabı olarak hazırlanmıştır. Söz konusu koleksiyon ilk kez çalışıldığından, kitabımın amacı eserlerin aslına sadık ve güvenilir bir transkripsiyonunun yapılması ve mevcut literatüre entegre edilmesidir. Bunun için mecmûada bulunan 539 eser örneği bugünkü notaya aktarılmakla kalmamış, nota çevirileri 18. yüzyıl ve öncesine ait –ve bir kısmı yayınlanmamış– birincil

1 Mehmet Uğur Ekinci, *Keuserî Mecmûası: 18. Yüzyıl Saz Müziği Külliyyatı* (İstanbul: Pan Yayıncılık & OMAR, 2016).

kaynaklara ve konuyla ilgili bütün ikincil literatüre başvurulmak suretiyle 150 sayfa tutan açıklayıcı notlarla desteklenmiştir. Kitabın birinci bölümünde ise, yine çok sayıda birincil ve ikincil kaynağa müracaat edilerek mecmûa ve müellifi hakkında birçok tespitte bulunulmuş ve böylece koleksiyondaki eserlerin doğru anlamlandırılması için sağlam bir zemin oluşturulmaya çalışılmıştır.

Kısacası, yazmış olduğum bu kitap, eski bir kaynağın “bugünkü nota yazısıyla ve Lâtin harfleriyle neşri” şeklinde basite indirgenecek bir çalışma değildir. Kaldı ki, öyle olsaydı bile bu işi hakkıyla yapmanın zorluğunu müzik paleografyası ve icra pratiği (*performance practice*) üzerine çalışan araştırmacılar takdir edeceklerdir. Çünkü böyle bir nota kaynağının dönemin müzik anlayışına ve nota kaynaklarına vâkif olmadan yapılmış bir çevirisinin sayısız hatalar içermesi kaçınılmazdır. Örneğin, Behar’ın *Saklı Mecmua* adlı kitabında yer verdiği transkripsiyonlarda² eserlerin olması gerekenden farklı makâm dizileriyle ve farklı usûllerde çevrilmesi gibi birçok mühim hatayla karşılaşmaktadır. Yine de sözkonusu kitap hakkında yazmış olduğum değerlendirme yazısında³ bu tür hatalardan söz etmemiştim. Zira *Saklı Mecmua* kitabı, Ali Ufkî Bey’in yazdığı notalardan ziyade, sözlü olarak düştüğü notaların anlamlandırılmasına yönelik bir çalışmaydı ve nota çevirileri dönemin repertuarının örneklendirilmesi amacıyla kitaba alınmıştı. Osmanlı müziği kültürü hakkında çalışan bir araştırmacının nota transkripsiyonlarında hataya düşmesi de mazur görülebilirdi. *Keuserî Mecmûası* adlı kitabım ise bilinmeyen bir repertuarın mevcut müzikoloji literatürüne kazandırılmasını amaçladığından, böylesine büyük hatalar şöyle dursun, tek bir notada dahi yanlışa düşülmemesi için azami gayret sarf edilerek hazırlanmıştır. Behar’ın “yöntemsizlik” iddiasının aksine, nota çevirilerinde tek tip, tutarlı ve kapsayıcı bir yöntem takip edilmiş, bu yöntem kitabın ikinci bölümünde ayrıntılarıyla ortaya konmuştur.

Behar’ın teknik konulardaki eleştirilerine kısaca cevap vermek gerekirse:

- “Mekanik bir transkripsiyonun ayrıntılarında boğulmak müzik tarihimize dair ciddi ve karşılaştırmalı bir analize yeğ tutulmuştur anlaşılan. Akla hemen – bu durumun aksine – Kantemir’in notaya aldığı eserler hakkında Owen Wright’ın 2000 yılında yayınladığı yetkin, ayrıntılı ve karşılaştırmalı makam, usûl ve seyir analizleri gelmiyor değil.”

2 Cem Behar, *Saklı Mecmua: Ali Ufkî’nin Bibliothèque Nationale de France’taki [Turc 292] Yazması* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), s. 205-239.

3 Mehmet Uğur Ekinci, “Kitap Değerlendirmesi: *Saklı Mecmua: Ali Ufkî’nin Bibliothèque Nationale de France’taki [Turc 292] Yazması*, Cem Behar,” *Bilig* 53 (Bahar 2010), s. 261-263.

Behar'ın bahsettiği bu kitap, gerçekten de benzersiz bir çalışmanın **ikinci cildir**. Çalışmanın 1992 yılında yayınlanmış birinci cildinin ise aynen *Kevseri Mecmûası* kitabımda olduğu gibi “kuru transkripsiyonlardan” oluştuğunu Behar'a hatırlatmak isterim. Zaten kitabımı hazırlarken birincil olarak örnek aldığı yayın da budur.

- “Abdülbaki Nâsır Dede 1794 yılında kaleme aldığı *Tahririye-i Musıki* adlı risalesinde ... Kevserî'nin kullandığı notasyonu eksik bulduğunu belirtir ve bunun sebeplerini sıralar. Bir tek kaynağa eğilirken dahi bir tek kaynağa bağlı kalmamalı.”

Abdülbaki Dede bu risalede önceki nota yazım sistemlerini incelediğini ve yetersiz gördüğünü söylemekte, Kevserî'den hiç bahsetmemektedir. Kendisinin *Kevserî Mecmûası*'nı inceleyip incelemediğini dahi bilmiyoruz. İncelemiş olması durumunda Abdülbaki Dede'nin bu eleştirisinin Kantemiroğlu notasına yönelik olacağı açıktır. Bugüne kadar *Kantemiroğlu Edevârı* üzerine yapılmış çalışmaların hiçbirinde bu tartışmaya rastlanmadığına göre Behar'ın tarafıma yönelttiği “tek kaynağa bağlı kalma” eleştirisinin esas muhatabı bu çalışmalar olsa gerektir. Kaldı ki bahsi geçen risaleye kitabımda başvurulmuştur.

- “Mecmuanın yazarının bizzat kendisi eserin ikinci baskısında bunun tam aksini söylemişken Haşim bey mecmuasının hem 1854 hem de 1864 baskılarında Kevserî'den aktarmalar bulunduğu iddiası” (s. 37)

Kitabımda Hâşim Bey mecmûasının ilk baskısında Kevserî'den aktarmalar olduğu iddiasında bulunulmamaktadır. Yine de kullandığım ifade bu şekilde anlaşılabilirliğinden Behar'ın eleştirisinde haklılık payı vardır. Öte yandan, mecmûanın ikinci baskısında Kevserî'den sayfalarca aktarmaların bulunduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Yazarın önsözde bunları kendisinin yazdığını belirtmesinin bir önemi yoktur. Sözkonusu aktarmaların karşılıklı sayfa numaraları kitabımda tek tek belirtilmiştir; bunlar kolaylıkla kontrol edilebilir. Ayrıca bu konuda E. Popescu-Judetza ve G. Yalçın'ın çalışmalarına da atıfta bulunulmuştur.

- “Osmanlı/Türk musıki geleneği içinde “âmiyâne türküler” (s.76) ile “rafine üslûp” (s.76) ya da “Osmanlı yüksek kültürü” (s.79) arasına 1970'li yılların ürünü olan “Türk Halk Müziği” ve “Türk San'at Müziği” ayırımını hatırlatan kalın duvarlar çeken ifadeler kullanılması”

TRT'nin yaptığı halk müziği/sanat müziği ayrımı kadar kategorik olmasa da bu tarz bir ayrımın 17.-18. yüzyıllarda mevcut olduğu, bizzat Kantemiroğlu'nun yazdıklarından görülmektedir:

“Musiki iki türlü icra olunur. Biri nefesten, biri sazdan... Bunlardan mada, kara düzen ve çöğür havaları vardır ki gerçi deyiş ile ırlayış olurlar, lakin usul-i musikiye girmedikleri sebebiyle musiki kaidesinden hariç olup tariflerini eylemek beyhude zahmettir.” (*Edvâr* I, s. 97).

Ali Ufkî'nin de *Mecmua-i Saz ve Söz*'de türkü ve varsağaları küçük ve sıkışık şekilde, murabba, peşrev ve semaileri ise daha büyük ve özenli biçimde yazması bu ayrımın bir başka göstergesidir. Dönemin üslup ve repertuarına ilişkin “popüler/folklorik” ve “sanatsal” şeklindeki ayrımlarla akademik literatürde de karşılaşılmaktadır.⁴ Ayrıca âmiyane türkülerden kasıt yalnızca basit halk ezgileri olmayıp aynı zamanda küfür ve müstehcen sözler içeren halk şiirleridir ki Behar'ın *Saklı Mecmua* adlı kitabında incelediği yazmada bunların birçok örneği bulunur.

- “Kantemir'in notalama sisteminde bulunan ve onu izleyen Kevserî'nin de aynen kullandığı vezin kavramının tamamen yanlış yorumlanması (s. 92 vd.)”

Kitapta vezinler hakkında çeşitli araştırmacıların bugüne kadar ortaya koymuş oldukları farklı görüşlere atıfta bulunulmuş ve bunlar temel alınarak en makul yoruma ulaşılmaya çalışılmıştır. Tarafımca ulaşılan yorum, O. Wright'ın görüşleriyle de örtüşmektedir.⁵ Yorumum hakkında bu kadar emin bir dille yanlışlık iddiasında bulunan Behar'ın yanlışlığın nerede bulunduğunu kısaca da olsa açıklaması, şayet kendisinin farklı bir yorumu varsa bunu akademik tartışma yoluyla ve delillendirerek sunması beklenirdi.

- “...bazı referanslardaki maddî hatâlar” (s. 105-108)

Behar'ın bu ifadesi, metin içerisinde hatalı atıfların yer aldığı izlenimini oluşturmaktadır. Halbuki sözkonusu sayfalar kitabımın kaynakça kısmına aittir.

4 Örneğin bkz. Walter Feldman, “The Musical ‘Renaissance’ of Late Seventeenth Century Ottoman Turkey: Reflections on the Musical Materials of Ali Ufkî Bey (ca. 1610-1675), Hâfız Post (d. 1694) and the ‘Marâghî’ Repertoire”, Martin Greve, ed. *Writing the History of “Ottoman Music”* (Würzburg: Ergon in Kommission, 2015), s. 87-138.

5 Owen Wright, *Demetrius Cantemir: The Collection of Notations Part 1 Text* (Aldershot: Ashgate, 1992), s. xxiii-xxiv.

Titizlikle hazırlanmış olan bu kaynakçada şayet hatalarla karşılaşılmissa, bunların ne tür hatalar olduğunun ya da en azından kaç adet maddi hatayla karşılaşıldığının belirtilmesi daha sık olurdu.

- “kitabın bibliyografyasında yazarın muhtemelen görmediği, gördüyse bile ayrıntılarıyla okumuş olamayacağı, ancak ikinci elden haberdar olduğu açık olan bazı yazmaların akademik ciddiyete sığmayan bir şekilde zikredilmesi”

Hiçbir dayanağı olmayan bu sözlerle Behar maalesef maksadını aşmış görünmektedir. Yaklaşık 15 yıl boyunca Türkiye ve yurtdışındaki birçok kütüphanede yürüttüğüm araştırmaların üzerine kurulu olan kitabımda atıfta bulunulan bütün birincil ve ikincil kaynaklar doğrudan tarafımda elde edilerek ve ciddiyetle incelenerek kullanılmıştır. 2015 yılında yayınladığı kitabında *Kevserî Mecmûası*'nın mikrofilm künyesini referans gösterirken⁶ bu mikrofilmin varlığının ilk kez duyurulduğu 2012 tarihli makaleme⁷ atıfta bulunmayan Behar'ın yayın etiği konusunda evvelâ işneyi kendine batırması münasip olur.

Elbette ki her kitabın noksan tarafları olabilir ve her çalışma eleştiriye açıktır. Gelecek eleştirilerin dengeli ve temellendirilmiş olmasını beklemek ise her araştırmacının hakkıdır. Objektif kriterler, hakkaniyetli bir tutum ve halisane bir amaç gözetilmeksizin yapılan eleştirilerin ise kimseye bir faydası yoktur.

6 Cem Behar, *Osmanlı/Türk Musikisinin Kısa Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), s. 26.

7 Mehmet Uğur Ekinci, “The Kevserî Mecmûası Unveiled: Exploring an Eighteenth-Century Collection of Ottoman Music,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 22: 2 (2012): s. 199-225.



KITÂBIYAT / BOOK REVIEWS

Pınar Emiralioglu,

*Geographical Knowledge and Imperial Culture in the
Early Modern Ottoman Empire,*

Burlington, Vt: Ashgate, 2014, xx and 184 p., 978-147-2415-33-2

Dans cet ouvrage l'auteur a pour intention de montrer que l'extension territoriale de l'empire Ottoman au 16^{ème} siècle et la géographie sont intimement liées, soit que l'un provoqua l'autre ou le rendit nécessaire. Cette hypothèse de départ est défendue tout au long du livre par la présentation chronologique des ouvrages de géographie ou à contenu géographique qui furent rédigés à Istanbul. Dans le premier chapitre, P. Emiralioglu défend l'idée que les projets impériaux ottomans sont les conséquences des interactions politiques entre l'empire Ottoman avec, d'une part, les Habsbourg, et d'autre part les Séfévides. Cela s'accompagna d'un développement de la conscience géographique avec l'émergence d'un groupe professionnel : les géographes. Par la dynamique engendrée, ceux-ci auraient voulu influencer les décisions de leurs patrons. Cependant, cette pétition de principes doit être confrontée à deux constats. Le premier est que les chroniques ne nous renseignent nullement sur cette catégorie d'individu et, par ailleurs, il faut attendre Hajji Khalifa pour avoir une première définition de la géographie comme « science » au XVII^e siècle. Deuxièmement, le petit nombre de manuscrits des

ouvrages de géographie conservés pour cette époque somme toute récente indique aussi leur diffusion, donc leur lecture, très réduite. L'auteur retrace alors l'histoire de l'extension de la domination ottomane au Proche-Orient sous Sélim Ier et Soliman le Magnifique, en montrant les prétentions au pouvoir universel qui motiva le second, notamment dans sa rivalité avec Charles Quint. D'un point de vue territorial, le règne de Sélim Ier voit les Ottomans devenir acteurs en Mésopotamie, dans les territoires mameloukes jusque sur les rivages de la mer Rouge ; sous Soliman, c'est à la fois vers l'Europe centrale, la Méditerranée occidentale et Bagdad que leurs horizons s'élargissent. Quel fut l'apport de la géographie à cela ? Précisons que l'auteur a raison de souligner que dès le XIV^e siècle, les ottomans disposent en turc et bien entendu en arabe des œuvres de géographie issues de la géographie arabe médiévale, mais ces ouvrages n'ont aucune « utilité » pratique et sont anachroniques. Ainsi, les multiples traductions ou abréviations en turc des *'Ajâ'ib al-makhlûqât*, notamment le *Dürr i-maknun* d'Ahmet Bican (m. 1456), sont diffusés dans les milieux soufis car cette cosmographie est avant tout un ouvrage de dévotion qui exhalte le Créateur en faisant le compte des « merveilles » de la création. Quant au *Awdah al-masâlik* de Siââhîzâdeh (1589), c'est une réarrangement du *Taqwîm al-buldân* d'Abû l-Fidâ' (m. 1331), c'est-à-dire un ouvrage complètement anachronique pour le 16^{ème} siècle, par exemple Sipâhîzâdeh ne dit rien de la découverte de l'Amérique. Par ailleurs, on peut ajouter à la bibliographie de P. Emiralioğlu l'édition arabe du *Awdah al-masâlik*, éditée par Almahdi Eid Alrawadiyah (Beiruth, 2006). Toujours à propos de l'intérêt à la cour ottomane pour la géographie, on signalera plusieurs chapitres du livre de Karen Pinto, *Medieval Islamic Maps. An Exploration* (Chicago, 2016). Dans la continuation du même chapitre, l'auteur veut mettre en parallèle l'expansion territoriale ottomane et l'écriture de nouveaux ouvrages de géographie. Si la présentation chronologique ne souffre pas de défauts et est exhaustive, le parallèle reste synchronique sans que les deux phénomènes ne soient liés ; en tout cas, l'auteur ne donne aucun élément pour le prouver. Seuls les ouvrages de Matrakçı Nasuh (m. 1564) sont en liens directs avec des opérations militaires, mais les « vues de villes » sont faites en atelier et leur aspect topographique reste en partie imaginaire. Quant à l'ouvrage de Mustafa b. Ali al-Muvakkît qui donne les coordonnées géographiques et les distances de cent villes depuis Istanbul, il témoigne surtout de la vigueur de la géographie mathématique. L'exercice géographique est centré sur Istanbul, mais la majorité des localités appartiennent au domaine

musulman « ancien », aucune observation n'a été effectuée dans les domaines balkaniques nouvellement conquis.

Dans le deuxième chapitre, intitulé *Mapping and Describing Ottoman Constantinople*, l'auteur s'attache au traitement que les géographes ont accordé à la capitale ottomane. P. Emiralioğlu revient ainsi justement sur l'important aspect symbolique que fut sa conquête par Mehmed II. En revanche, les pages que l'auteur accorde à la place de la Constantinople dans la « géographie » occidentale (pp. 61-65) puis arabe (pp. 65-69) sont très superficielles, voire erronées. L'auteur mêle d'ailleurs géographie descriptive, cartographie mais oublie des genres proprement byzantins comme les *Patria* (Berger, A., *Accounts of Medieval Constantinople. The Patria*, Cambridge (Mass.), 2013), qui relatent les traditions populaires sur les monuments de la ville. Et ce qu'il avance sur les descriptions arabes de la ville est trop laconique, que l'on pense à la description de Hârûn ibn Yahyâ (début 10^{ème} siècle) ou d'Ibn Battûta. Enfin, P. Emiralioğlu est dans l'erreur quand il dit qu'al-Idrîsî ne montre pas Constantinople sur sa carte. Al-Idrîsî situe bien la ville à l'entrée du Bosphore et lui consacre plusieurs pages dans sa géographie.¹ Mais l'auteur a raison d'insister sur l'attrait de Mehmed II pour les ouvrages de géographie grec, arabe et occidentaux. A ce propos, on peut ajouter à sa bibliographie l'édition en fac-simile du manuscrit Ayasofya 2610 qui reprend la première traduction des Amirutzes de la *Géographie* de Ptolémée en 1465 : Klaudios Ptolemaios, *Geography. Arabic Translation (1465 A. D.)*, Sezgin, F., Frankfurt am Main, 1987.

L'auteur a la bonne idée de mettre en parallèle les travaux urbanistiques de Constantinople à la fin du 16^{ème} siècle et l'apparition d'une littérature poétique la prenant pour objet avec Abdül-Latif (m. 1582). Cependant, quand elle écrit (p. 88) « A cohort of geographers, especially during the reign of Süleyman the Magnificent, articulated this imperial vision, provided the symbolic support and presented the available geographical knowledge to buttress these claims of the Ottoman court », on reste dans l'expectative car ces géographes sont rares et travaillent dans des domaines et des genres différents.

Le chapitre suivant est consacré à la cartographie maritime ottomane en Méditerranée comme dessein stratégique d'Istanbul. Prendre pied en Méditerranée, c'était, selon l'auteur, aussi marquer pour les souverains ottomans la volonté de leur souveraineté universelle, en rivalité avec les Habsbourgs. Cette concurrence

¹ Al-Idrîsî, *Nuzhat al-mushtâq*, Napoli, 1970-1984, pp. 801-802

serait devenue le moteur du développement de la cartographie. Du point de vue ottoman, l'auteur met l'accent sur Piri Re'is et son œuvre, mais s'il met bien en lumière l'aspect original du *Kitâb-i bahriyye*, elle ne dit mot de l'utilisation par Piri Re'is des *Isolario* notamment italiens. Par ailleurs, mettre ensemble Matrekçi Nasuh, Seidi Ali et Piri Re'is est abusif, car leurs œuvres sont distinctes et apparaissent dans des circonstances différentes, seuls l'époque et le cadre ottoman les réunissent. L'auteur s'arrête sur le *Walter Sea Atlas* (ca 1560) produit en Italie pour un client ottoman, sur l'atlas d'Ali Macar Reis (1567) et l'*Atlas-ı Hümayun* qui, selon lui, reflètent l'intérêt de la cour pour une vision du monde à jour. Cependant, quand elle prétend qu'il y avait « a strong portulan chart tradition among the muslim cartographers preceding the Ottomans » (p. 114), c'est surexploiter l'existence d'un phénomène très réduit (il n'existe que six portulans arabes) et dépendant tous, en outre, de la production européenne.

Enfin, dans le quatrième et dernier chapitre intitulé « *Projecting the Frontiers of the Known World* », P. Emiralioglu prétend que la commande d'ouvrages géographiques par l'élite ottomane sur les découvertes dans l'Atlantique et l'océan Indien est conçue « in order to change and shape the imperial policies of the Ottoman state » (p. 117). L'auteur passe ainsi en revue les ouvrages de Seydi Ali Reis à commencer par le *Kitab-ı muhit*. L'auteur remarque avec justesse que les deux manuscrits du 16^{ème} siècle conservés démontrent la diffusion confidentielle de l'ouvrage. On peut ajouter que la technicité même des instructions nautiques que Seydi Ali emprunte à Ibn Mâjid fait de cet ouvrage surtout un manuel de navigation, indigeste pour le lecteur étranger au domaine. Quant au *Mir'atü l-memalik*, P. Emiralioglu oublie de signaler que si la cadre géographique qui sert au récit est bien le nord de l'Inde et l'Asie centrale, c'est d'abord un récit de voyage, écrit après coup, que son auteur a truffé de poèmes selon les conventions littéraires du temps. Lui aussi, vu le nombre infime de manuscrits conservés, n'a guère été lu à son époque. Dès lors, en faire un indice de l'intérêt des Ottomans pour l'Inde nous paraît ici trop hardi. Signalons la traduction française de Bacqué-Grammont, *Seyyidî 'Alî Re'is, Le miroir des pays*, Toulouse, 1999. En revanche, l'introduction de l'ouvrage de Seyfi Çelebi marque bien le désir de l'auteur d'orienter vers l'Asie centrale le regard de la cour d'Istanbul. Après avoir évoqué l'activité éditoriale européenne suite à la découverte du Nouveau monde, P. Emiralioglu ajoute que « the Ottoman court and Ottoman geographers activity participated these geographical and political discussions about the New World » (p. 130), et l'auteur d'évoquer la carte de Piri Reis, celle de l'énigmatique Hacı

Ahmed, imprimée à Venise et *le Tarih-i Hind-i Garbi*. Elle reconnaît cependant que malgré ces informations, recueillies auprès de sources européennes à jour, ces régions sont restées à la périphérie des intérêts politiques et stratégiques ottomans de l'époque.

Il nous semble ainsi que l'ouvrage de P. Emiralioglu est avant tout une bonne synthèse de la production géographique ottomane du 16^{ème} siècle. Si l'exhaustivité de la présentation de l'auteur est indéniable, plusieurs questions viennent contrecarrer son interprétation générale, notamment si on initie une comparaison avec la géographie arabe. En effet, on constate qu'exception faite du Nouveau monde, l'intérêt géographique des Ottomans apparaît semblable à celui de leurs prédécesseurs musulmans en Méditerranée, voire plus réduit si on prend en compte les informations données par les Arabes sur l'Afrique et l'Europe. Or, les géographes ottomans sont ici plus discrets. Beaucoup plus étonnant, alors que P. Emiralioglu suppose que cette production géographique soutenait des prétentions hégémoniques, pourquoi n'y a-t-il aucun ouvrage descriptif sur la Roumélie ou les Balkans, régions où les Ottomans avançaient alors inexorablement ?

Jean-Charles Ducène

EPHE, Paris

Ines Aščerić-Todd,

***Dervishes and Islam in Bosnia: Sufi Dimensions to the Formation of
Bosnian Muslim Society,***

Leiden and Boston: E. J. Brill, 2015, 198 p., ISBN 978-900-4278-21-9.

The relative scarcity of books about the history of Sufism and Sufi culture in the Western Balkans, and especially the scarcity of books written in the languages of Western Europe,¹ has led to an oversimplification of the subject and

1 The available publications are mostly dealing with the post-Ottoman and the contemporary period or limited to a particular dervish order, as Rifā'iyya in Alexandre Popovic, *Un ordre de derviches en terre d'Europe* (Lausanne: L'Age d'Homme, 1993) or Khalwatiyya in Nathalie Clayer,

an attempt to force it into the conventional patterns and frameworks employed by mainstream scholarship. There has often been a failure to recognize the peculiarities of Ottoman Bosnia, which contained a large number of autochthonous Muslims who had been Islamized but not Turkicized. This deficiency, in my view, has been more than adequately addressed by Ines Aščerić-Todd in *Dervishes and Islam in Bosnia*, the fifty-eighth volume of the series 'The Ottoman Empire and its Heritage', published by E. J. Brill. Were the book simply a chronological survey of Sufi activities and the foundation of various dervish orders in Ottoman Bosnia during the classical period, it would still be a valuable contribution to the field. However, the author has undertaken the far more ambitious task of exploring the involvement of Sufi orders in the formation of Muslim society during the fifteenth and sixteenth centuries, the first two centuries of Ottoman rule in Bosnia.

The first part of the book discusses the role of dervishes in the Ottoman conquest of Bosnia, their eventual contribution to the foundation of certain settlements, and more generally the part that they played in establishing the basis of an emerging Muslim society in Bosnia. The author rightly concludes that Ö. L. Barkan's 'kolonizator Türk dervişleri' in the Western Balkans of 1463 did not play the same crucial role either in the conquest or the spread of Islam as they had done in Greek and Serbian territory during the two previous centuries. The relationship between the spread of dervish orders and the process of Islamization was indirect and the colonizing and missionary roles of dervishes in Bosnia were at least equally fulfilled by orthodox dervish orders, if not more so. The conquest coincided with the period in which the Ottoman Empire was already proclaiming an orthodox identity and the Ottoman court was beginning to patronize more orthodox Sufi orders, particularly the Khalwatī, and to a much lesser extent the Mawlawī. Later, the patronage of the court would be directed almost entirely toward the Naqshbandī. In contrast with South Serbia, Macedonia, Greece, and Albania, the role of Bektashi in Bosnia was negligible.

The second part of the book examines life in existing Ottoman urban areas in Bosnia, especially the development of trade guilds, their relationship with

Mystiques, état et société: les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours (Leiden: E.J. Brill, 1994). The notable exceptions are a very good general work of Metin İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, İstanbul: Gelenek, 2004), and completely unknown study in the western academia of Džemal Čehajić, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama* (Sarajevo: Svjetlost, 1973).

Akhī corporations, the presence of Sufi traditions and activities within the guilds, and the relationship of the guilds with particular Sufi orders. Here the author relies extensively on unpublished and generally unknown documents related to the city trade guilds. Of particular importance are documents that prove important links between the development of guilds and the Islamization of Bosnia. The development of crafts and guilds in Bosnia evidently ran parallel to the formation of a new Muslim society, and the pace of this development more or less mirrored the progression of Islamization.

The third and final part of the book considers the notorious mass persecution of the Bosnian followers of the Malāmī-Bayrāmī quṭb Ḥamza Bālī, who was executed at Istanbul in 1561. The author offers a meticulous survey of the history of the order and the tragic chain of events, relying upon primary sources as well as secondary literature. While I am impressed by it, I might have preferred more caution when following classical Bosnian scholarship on the Ḥamzawī, in particular the work of M. Hadžijahić. In other words, I am not be sure that Ḥamza Bālī was related in any way to Ḥamza Dede or to his unaffiliated convent in Orlovići/Tuzla. The author rightly concludes that there is nothing in the available documents written by prominent members of the order that could provide a satisfactory reason for its grim fate, but she also fails to place it in the wider context of the Ottoman religious disputes of the end of fifteenth and beginning of the sixteenth century, as well as in the broad framework of the history of the Malāmī-Bayrāmī community. Contemporary sources indicate that the Malāmī-Sikkīnī, a heterodox branch of the Bayrāmī order that was often known in the derogatory terms of the time as ‘Ḥamzawī’ or ‘Idrīsī’, retreated into seclusion after the execution of their quṭb Ḥusāmuddīn Anqarawī in 1557. They survived in two lines. An underground and extremely heterodox group was represented by Ḥamza Bālī and Idrīs-i Mukhtaḫfī (d. 1615), while a more orthodox group represented by ‘Abd Allāh al-Bosnawī (d. 1643) and Ḥusayn Lāmakānī (d. 1625) displayed a greater interest in observing the Sharia. The key role in connecting the two groups was played by Ḥasan Qabaduz of Bursa (d. 1601), the murid and successor of Ḥamza Bālī as Malāmī quṭb. His murīds included not only ‘Abd Allāh al-Bosnawī and Lāmakānī but also the “infamous” Idrīs-i Mukhtaḫfī.

If I were to look for shortcomings in an impressive book, they would mainly concern the author’s apparent ignorance or lack of interest in a number of publications that are closely related to her topic, including a very important article on

the Mawlawī tekke at Sarajevo written by Hatice Oruç and Yılmaz Kurt¹ as well as the edition prepared by İsmail Erünsal of ‘Abd al-Raḥmān al-‘Askarī’s *Mir’āt al-‘Ashq*, an indispensable source for the history of the Malāmī-Ḥamzawī movement during the fifteenth and sixteenth century.² I might also be tempted to mention some of my own contributions to the subject.³ Nevertheless, I heartily recommend this valuable book to students and scholars working on early modern Ottoman history, on Sufism, and on Islamization, as well as to anyone interested in the history of the Ottoman Balkans and of Bosnia in particular.

Slobodan Ilić

Near East University

Selim Deringil,

Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire,

Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 294 p., 978-110-7546-01-1

In this highly analytical writing with abundant archival sources, Selim Deringil, one of the leading academics and historians of Turkey, examines the politics of conversion and apostasy of the “Tanzimat State” and “Abdulhamit’s State”, from 1839 to 1908, at a time when the Empire was ‘converting’.

Five thematic chapters compose the book. The first chapter shows how through the Tanzimat reforms (1839 and 1856 edicts) the Ottoman state converted from its classical sultanic bureaucracy to the legal, rational bureaucratic state. The author convincingly demonstrates that the conversion issue became a

1 Hatice Oruç and Yılmaz Kurt “İsa-begova tekija/mevlevihana u Sarajevu,” *Znakovi vremena* 39/40 (2008), pp. 107-124.

2 İsmail E. Erünsal, *XV-VI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'ı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003).

3 Slobodan Ilić, *Ḥüseyn Lâmekânî. Ein osmanischer Dichter und Mystiker und sein literarisches Werk* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999). Slobodan Ilić, “Lamekani Ḥüseyn Efendi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2003, XXVII, 94-95.

matter of bureaucracy and a state affair, as opposed to before when “conversion purely personal and can be carried out alone (p.44)”. Deringil points out the importance of the 1844 Law that banned the execution of apostates from Islam, which the British ambassador in Istanbul—Sir S. Canning—considered as “the main barrier between Turkey and Christendom (p. 79)”. The way this law was put into force is telling: the Ottoman elites, who “sincerely believed” that these apostates were against the “Tanzimat spirit”, did not make the law public in order to protect the honor of the Caliphate (p. 24).

The second chapter demonstrates the reason why the Ottoman state apparatus ‘converted’, concretely under the oppression of the Great Powers rather than based on a ‘sincere modernist [ideology] of the Ottoman bureaucrats’. The chapter accurately places the reforms in the global historical context of “the time when Great Power imperialism was at its peak and the discourses of the “White Man’s Burden” and “Mission Civilizatrice” ruled the international agenda. All diplomatic pressure following every conversion crisis, ended with the victory of European “civilization”. The more the Ottoman state reformed, the more the Great Powers increased their hegemony on the Ottoman State to such a degree that they even intervened in Muslim households.

The third chapter examines the ‘re-christianization demands of crypto-christians’ (first in Ottoman history) during the equality and freedom atmosphere created by the Tanzimat. Answering how the ‘Tanzimat state’ struggled with this phenomena, the chapter focuses on two communities (Kromlides and Stavritoes who had ‘converted to Islam’ to escape from ‘cizye’/head tax). These two communities demanded to return to Christianity to avoid military service, which became obligatory for all Muslims (p.112). The chapter portrays the fear of the Tanzimat men around the possible extent of this re-christianization movement among the Muslim population.

The following chapter focuses on individual and voluntary Islamization cases, mainly of Polish and Hungarian refugees in the 1840s. These conversions were for “career” purposes: the person who asked to be converted for a career that could not be “unattainable to them in their land of origin (p.192)”. The chapter argues that these “career conversions” led the state to reform its subjecthood (*tebaa*) policy. By 1869, to be Muslim was “no longer a sufficient condition” to be an Ottoman citizen, despite the fact that “in practice Islam ... remain[ed] the primary focus of Ottoman identity” (p. 157).

The last chapter examines the massive conversions, which occurred during the 1890s Armenian massacres, concretely because of the Armenians' "fear from Kurds (pp. 216, 237, 238)". Furthermore, the conversions were "organized" by the Ottoman Commander Zeki Pasha (p. 204) in the political context created by "despot" Abdulhamid's Islamist policy. The chapter points out that these demands were "not accepted as real Muslims; the sultan and his bureaucracy feared that they could serve as a potential fifth column, or they would complain to the representatives of the foreign powers that they had been converted by force (p. 198)".

My problem starts here. The argument presented on this page states that "the mass conversion of Armenians during the massacres of the 1890s was to reflect a **fundamental change** in the Ottoman politics of conversion (p. 198)". The author answers his question; "[i]n what way does the story of the conversion of the Armenians during the Hamidian era differ from the pattern seen before under the Tanzimat State ? (p. 236)" by "[t]he key seems to be the official policy that individual conversions were permissible but that mass conversions were not to be accepted (p. 237)." But, as we learn from the book there were no such demands by Christians during the Tanzimat period. If this is so, how can we argue that there was a "fundamental change"? I think that if there were such demands during the Tanzimat period, the Tanzimat bureaucrats could also not react differently than Abdulhamid bureaucrats, i.e. reject the demands of "mass conversions".

If the author means the "fundamental change", by comparing Abdulhamid period with the classical period, there is another question to ask. Where the author examines the classical period conversion policy (in 15 pages, pp. 8-22), he suggests that there was a massive conversion policy through the use of secondary sources. But paradoxically, his quotations from other scholars tell us a different story; i.e. "... 'mass conversions' did happen until the "Istanbul conquest (p. 16)," such conversions "...would have impoverished the empire (p.17)," "...the sultans had no interest in making this happen. Christians paid higher taxes (p.17)," and were "...not the rule and ... did not occur before the end of the reign of Suleyman the Magnificent in 1566 (p.20)."

Moreover, to emphasize the difference of the Abdulhamid period, the author argues that the following government of the Committee Union Progress-CUP (known as Young Turks Government in Western academia) had different

conversion policies: “conversion and its acceptance or rejection by the authorities was to take on a very different hue” (p. 239). Unfortunately, the author examines the 1915 conversions only in a paragraph—the most terrible and massive conversions in modern Ottoman history. Actually, if he had included this period, one could see that no significant difference existed between the Young Turks and Abdulhamid policies. Both did not want the mass conversions, because they did not believe in the “sincerity” of conversion demands. That is why, the official ideology in Turkey still is paranoid in regards to the “crypto-Armenians” of 1915, by conspiring that they would return to Christianity one day! In sum, I do not see a “fundamental change” of conversion policy in the Abdulhamid period. What this book convinced me about “mass conversions” is that neither of the Ottoman government (in the classical nor modern period, including Tanzimat+Abdulhamid+Young Turks) had such a policy; rather they preferred individuals, which were controllable, surveyable and ‘sincere’.

Not to be understood wrongly, I would like to explain my understanding of “mass conversion”: a demographic group in its totality (large family, tribe, or a community) or a village/town in its totality. By this, I do not mean the massive individual demands from all over the Empire at a given time. Unfortunately, the book lacks such categorical separation, and did not examine separately and compare in details the differences between ‘individual’, ‘family’, and ‘mass’ conversions. Each had different processes and consequences, and were treated differently by political powers, and absorbed differently into Muslim society. Last but not least, these questions emerged from this very valuable book and I believe the success of a book lies in the questions that emerge from it.

Fuat Dündar

TOBB Economy and Technology University

Vincent Déroche & Nicolas Vatin (der.),

Constantinople 1453. Des Byzantins aux Ottomans,

Toulouse: Anacharsis éd., 2016, 1408 s., 979-109-2011-29-6

Vincent Déroche ile Nicolas Vatin'in derlerken yirmiden fazla araştırmacıyı seferber ettiği bu pek kalın yeni kitap, Agostino Pertusi'nin yaklaşık kırk yıl önce Konstantinopolis'in düşüşü/İstanbul'un fethini konu alan derlemesinin yeni kaynaklarla zenginleştirilmesinden ibaret değil.¹ Elimizdeki iş bir öncekinden, yalnız nicel düzlemde değil nitelik olarak da daha kapsamlı. Kitabın uzun – yaklaşık yüz sayfalık– girişi, G. Saint-Guillain ve N. Vatin'in ana anlatıyı bağlamına yeni bulgu ve yaklaşımlar çerçevesinde yeniden oturttuğu genel girişten, kapsamlı zamandiziminden ve konuyla ilgili her bir metin bütüncesinin (Yunan ve Slavca; Garbi ve Osmanlıca metinler ve yazarları) kültürel ve dilsel evrenleri odağında ele alındığı ayrıntılı önsunumlardan oluşmuş. Kitabın ana gövdesi ise beş ayrı kısımdan müteşekkil. İlkinde, olay örgüsünü kurmamızı sağlayan müverrih anlatıları toplanmış (s. 103-447). Sırasıyla, Dukas, Tursun Bey, Safrantzes, Kritobulos, Aşıkpaşazade, Enveri, Ubertino Posculo, Nestor İskender ve Konstantin Mihailoviç'in metinlerinin çevirileri bu kısımda bulunuyor. İkinci kısım (s. 451-861), Galata, Venedik, Cenova, Rodos, Ankona, Girit, Roma ve Milano merkezli, bazıları ilk kez gün yüzüne çıkan, anlatısal olmayan metinleri (örn. mektuplar, anlaşmalar) topluyor. Birinci ve ikinci kısımlar, böylelikle, olayların zamandizimsel akışının ve de çağdaşlarınca alımlanmasının iyice anlaşılmasını sağladığı gibi, kalan bölümlerde ele alınacak olan tazammunlar ve sembolik düzlemdeki algılanma konularına da girişi kolaylaştırıyor. "Şehrin Düşmesi" başlıklı Üçüncü Bölüm, ağırlıklı olarak Rumca teganni ve ağıtların çevirilerini kapsıyor (s. 865-980). Bunların ardından Fetih'in öncesi ve sonrasında yazılan, önemli kısmı Osmanlıca olan, kehanet ve ilhamat metinlerinin çevirileri geliyor (s. 983-1060). Sondan bir önceki bölümde 1453 ve etkilerinin – Makarios Melissenos'un ki dışında – muahhar Osmanlı tarihçilerince işlenişine ayrılmış (s. 1063-1240). Çevirilen metinlerin teker teker tanıtılıp ayrıntılı biçimde bağlamlarına yerleştirilmiş olması gözönünde tutulursa, ortaya çıkan işin kapsamı belireverecektir. Kitap, 1453

1 Pertusi'nin kitabının Mahmut Şakiroğlu'nun ciddi tetkik, ek ve düzeltmeleriyle Türkçeye çevildiğini anımsatalım: Agostino Pertusi, *İstanbul'un Fethi ve Dünyadaki Katkısı*, II Cilt, İstanbul, Fetih Cemiyeti, 2006.

sonrasında kentin şenlendirilmesi ve mağlupların akıbeti konulu N. Vatin'in iki çözümlemesi ve E. Borromeo'nun Rumeli Hisarı'nın seyyahlarca alımlanımını ele alan yazılarının ardından gelen ayrıntılı tenkit cihazı (sözlük, metinlerde sıkça anılan eşhasın çehreyazımı, kırk sayfalık kaynakça, bileşik dizin ve haritalar) ile tamamlanıyor. Kuşkusuz, bu başvuru kaynağı, hem efradını cami ağyarını mani çok özenilmiş bir çalışma hem de benzer konu veya temaları ele alacak araştırmalar için örnek bir model.

Güneş Işıksel

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

V.V. Poznahirev,

Ottomanskiye Voyennoplenniyе v Rossii v Period Russko-Turetskoy Voyni 1877–1878 gg. [Ottoman Prisoners of war in Russia during the Russian-Turkish War of 1877–1878.]

S-Petersburg: Nestor-İstorya, 2017, 320 s., 978-544-6911-20-2

1877-1878 Osmanlı-Rus (93 Harbi) Harbi'nin 140. yıldönümü münasebetiyle Rusya'da Doç. Dr. Vitaliy Poznahirev tarafından yayımlanan "1877-1878 Rus-Türk Savaşı dönemi Osmanlı Askerleri Rusya'da" adlı çalışma, esir düşmüş askerlerin dramını gözler önüne sermesi bakımından çok önemlidir. Eserin yazarı, önceki mesleğinin subay olmasından dolayı çalışmalarını daha çok askerî tarih üzerine yoğunlaştırmış, savaş esirleri konusunu Rus arşivlerine dayanarak ortaya koymuştur. Poznahirev, 93 Harbi başta olmak üzere Birinci Dünya Harbinde esir düşmüş Osmanlı sivil ve askerleri konusu üzerine geniş kapsamlı ciddi araştırmalar yaparak bu alandaki önemli bir boşluğu doldurmuştur. Yazarın dedesinin Ruslarla yapılan savaşta esir düşmüş bir Türk olması, onun Rusya'daki Türk esirleri konusuna ilgi duymasının, araştırmalar yapmasının belki de en başta gelen sebebini oluşturur. Vitaliy Poznahirev'in I. Dünya Savaşı dönemi Osmanlı esirleri hakkında yazdığı kitabı bu günlerde Türkçeye çevrilmekte ve en kısa sürede okuyucuyla buluşması umulmaktadır. Yazarın bu araştırma eserinin en önemli tarafı,

onun Rusya'da dağınık halde ve çeşitli arşivlerde bulunan esirlerle ilgili belgeleri tek tek toplayıp bir araya getirmesi ve objektif bir bakışla analiz etmesidir.

93 Harbi genelde hem Rusya'da, hem Türkiye'de kapsamlı olarak çeşitli araştırmalarda ele alınmış ancak esirler konusu pek fazla incelenmemiştir. Vitaliy Poznahirev, Rusya ve Ukrayna'nın 23 merkezi ve kent arşivinde konu ile alakalı mevcut 52 fonu taramış, kitapta verilen belgelerin çoğunluğu daha önce hiç yayımlanmamış, ilk defa bu eserde ele alınmıştır. Yazar eserini kaleme alırken Rusya'da ve dışarıda konuyla alakalı 400'ün üzerinde araştırma eserinden istifade etmiştir. Osmanlı askerinin savaşta esir düşme anından vatana dönüşüne kadar geçen zamanı tüm yönleriyle ele alarak, esirlerin Rusya'daki sevkıyatı, ikameti, çalıştırılması, yerli halkla ilişkileri v.s. konuları araştırıp ayrıntılı şekilde okuyucuya aktarmaya gayret etmiştir.

93 Harbi'ni askerî tarih açısından değerlendiren yazar diğer Rus-Türk savaşlarına bakış bu savaşın çok kısa sürmesine rağmen Osmanlı ordusunun çok büyük sayıda esir verdiği vurgu yapmıştır. 1877-1878 senesinin 10 ayı içinde (12 Nisan 1877'den 12 Şubat 1878'e kadar) Ruslara 113 bin Osmanlı askeri ve sivil esir düşmüştür. Bu rakam Birinci Dünya Harbinde Rus ordusuna esir düşen tüm Osmanlı esirlerinin sayısının iki katından da fazladır.

Yazar, bahse konu kitabın ilk bölümünde XIX. yüzyıl sonlarında Rusya'da savaş esirlerine uygulanan rejimi kısaca belirttikten sonra, uluslararası kanunlar ve bunlara bağlı olarak Rusların yaptığı yönetmelik ve yönergeleri incelemiştir. İkinci bölümde Osmanlı esirlerinin milliyeti, yaşı ve sıhhat durumu, rütbe ve sınıfını mevcut arşiv belgelerinden bulabildiği ölçüde ortaya koyarak bir analiz yapmıştır. Bu konudaki belgelerin sayıca azlığına vurgu yapan yazar, bulabildiği kaynaklardan istifade ederek verdiği tabloda Karadeniz ve Balkan cephesinde toplam 86.600, Kafkas cephesinde toplam 24.800 kişinin esir alındığını yazmaktadır. Bu esirlerin 31'inin general, 4.299'unun subay olduğunu tespit ederken; askerlerin 14.260'ünün da yaralı ve hasta olduğuna dair bulgularını kaydetmiştir. 31 Osmanlı üst düzey generalinin isimleri, nerede esir düştikleri, Rusya'da hangi esir kampında ikamet ettikleri, esaretten sonra ülkesine dönüp dönmediğini belgelere dayalı olarak izah etmiştir.

Poznahirev'in tespitlerine göre, esirlerin % 7'sini siviller, yani Osmanlı ordusuna gönüllü olarak katılan 14-15 yaşındaki gençler ile askerlik yaşı geçmiş 55-65 yaşındaki erkekler, askerlerin eşleri ve çocukları, Tuna nehrinde ve Karadeniz'de

yakalanan balıkçılar, savaş alanlarına yakın cephelerde ele geçirilip tutuklanarak esir muamelesine tabi tutulan siviller teşkil etmiştir.

Eserin üçüncü bölümünde, bir askeri tarihçi gözüyle Rus askerlerinin Osmanlı ordusuna ve esirlerine bakışı değerlendirilmektedir. 1876 yılından itibaren ortaya çıkan Balkan krizi sebebiyle Rus kamuoyunda Türk düşmanlığı her geçen gün daha da ateşlenmiş ve 93 Harbi çıkmadan önce Rus gazeteleri, Türkleri 'sinsi' ve 'düşmana karşı acımasız davranan, katı yürekli, aman vermeyen, aldığı esirleri en ağır şekilde cezalandıran, hatta öldüren askerler olarak tasvir etmektedir. V. Poznahirev, o dönemde basılan hatırat türü kaynaklara dayanarak, Rus askerinin ve kamuoyunun bu bakışının yanlışlığını tespit ederek; aslında Osmanlı ordusu mensuplarının esirlere, yaralılara ve harp meydanında veya esarete ölenlere son derece merhametli davrandığını ortaya koymaktadır.

Kitabın dördüncü bölümünde Plevne Muharebeleri esnasında esir düşen askerlerin genel durumu ve bunların cephe hattından tahliyeleri konusu araştırılarak açıklanmıştır. Esir düşen bir askerin esaretinin ilk dakikalarından itibaren başlayan süreci yazar belgesel olarak ortaya koymaya gayret etmiştir. Yürürlükte olan kurallara göre, esir olan askerin öncelikle Ruslar tarafından elindeki silahları alınmakta, yaralı ve hastalar belirlenmektedir. Gerçi yaralı ve hasta olanlara hemen müdahale yapılamamakta, bu da pek çok askerin daha esarete mahkumiyetinin ilk anlarında ölümüne yol açmakta idi. Yazar bu durumda olan askerlerin kan kaybından, soğuktan vb. sebeplerden hayatını kaybettiklerine dikkati çekerken, kimi Osmanlı askerlerinin de ölü taklidi yaparak kendilerini kurtarmaya çalıştıklarını ortaya koymaktadır.

Beşinci bölümde Rusların Osmanlı Avrupası'ndaki 45 şehrinde bulunan 280 yerleşim birimini işgal ettikleri alınan esirlerin ise yaygın olan görüşün aksine Sibirya taraflarına gönderilmediğin vurgu yapılmaktadır. Rus hükümetinin esir Osmanlıları Müslümanların yaşadığı bölgelere ve sınıra yakın yerlere de göndermekte sakınca gördüğünü ifade eden yazar, işgal edilen bu 45 şehirde belgelere dayanarak ne kadar nüfus bulunduğu dair yaklaşık rakamlar vermiş ortalama her şehirden 1400-1500 civarında esir alındığını tespit etmiştir.

Altıncı bölümde esirlerin ikamet ettiği kamplardaki hayat şartları ve sağlık durumları, gündelik faaliyetleri ele alınmıştır. Yazar, esir subayların her ay düzenli şekilde belli bir miktarda maaş aldıklarını, ücretsiz muayene edildiklerini, fakat ev kiralama, beslenme ve giysi gibi ihtiyaçlarını kendilerinin karşıladığını; bu parayla yüksek rutbeli subayların şehir merkezinde özel ev kiralama, dışarıda

yemek yeme, tiyatrolara gitme, hatta yeni sivil elbiseler diktirme gibi imkânlarla sahip olduğunu dönemin arşiv belgelerine dayanarak açıklamaktadır. Öte yandan Gazi Osman Paşa ve diğer generallerin özel ilgi ve alaka görmesi, Rus üst düzey yöneticileri tarafından iltifatlar yapılması, onlara hediyeler verilmesi, esir generalerin Rus devlet adamlarıyla görüşmelerine dair haberler bu bölümde değerlendirilmiştir. Poznahirev'in tespitlerine göre Osmanlı paşalarının çoğu genellikle Petersburg'ta ikamet etmek üzere otellere yerleştirilmişler, şehirde serbest dolaşma hakkına sahip oldukları gibi ev işlerine bakması için yanına Türk esirlerinden askerler görevlendirilmiş veya sivillerden aşçı verildiğini de tespit edilmiştir. Fakat bu imkân ve ayrıcalıklar diğer alt rütbedeki subayların ikamet ettikleri bölgelerde pek uygulanmamış, subayların gelir düzeylerine göre bu hizmetler sürdürülmüştür. Esir askerler (erler) ise genellikle kışla veya barakalarda, belediyelere ait büyük binalarda kalmışlar, onların yakıt, yiyecek, içecek, kışlık giysi vs. ihtiyaçlarının nasıl temin edildiği konusu da eserde ayrıntılı olarak incelenip ortaya konmuştur.

V. Poznahirev, Rus arşiv belgelerinden yaptığı tespitler ışığında esir Osmanlıların Rus erleriyle aynı askerî hastanelerde tedavi edildiğini, hastane personeli tarafından iyi muamele gördüklerini, fakat doktor ve hemşire yetersizliği ile dil sorunu yani anlaşmada yaşanan sıkıntılar yüzünden hasta esirlere teşhis koymakta zorluk çekildiğini ifade etmektedir. Bundan başka Türk esirlerden çeşitli bulaşıcı hastalıkların yayılabileceğine dair kanaat ve söylentiler, yerli halkın esirlerin gittiği mekânlara ve yıkandığı hamamlara gitme konusunda tereddüde düşmelerine yol açtığını belirtmektedir.

Kitabın yedinci bölümde Osmanlı esirlerinin çalıştırılması hususu ele alınmıştır. Diğer dönemlerden (mesela Birinci Cihan Harbi dönemi) farklı olarak, 1877-1878 yıllarında Rusya'da fazla iş gücü açığı olmadığından Rus işverenlerin Osmanlı esirlerini çalıştırma konusunda pek ilgi ve alaka göstermediklerini yazan Poznahirev, bunu esirlerin Rusça bilmemesi ve çalışmak istememesiyle açıklamaktadır. Ayrıca Rus askerî yetkililerin de bununla uğraşmakta istekli olmadıklarını, esirlerin üstünde soğuk kış şartlarına uygun giysilerinin bulunmadığını, teminde sıkıntılar yaşandığını, bu yüzden 93 Harbi Osmanlı esirlerinin çalıştırılması konusunun düzensiz ve istisnai şekilde gerçekleştirildiğini yazmaktadır. Osmanlı esirleri genel olarak Rusya'da demir yolu bakımı ve inşaat işleriyle liman ve garlarda, belediye dairelerine bağlı işlerinde ve çiftliklerde çalışmışlardır.

Kitabın sekizinci bölümünde resmî dokümanlar ışığında Osmanlı esirlerine verilen hukukî haklar ele alınmıştır. Bu bölümde esirlerin şahsî eşyaları, silaha

taşıma, serbest dolaşım hakları ile dinî vecibelerini yerine getirme sorumlulukları, aileleriyle mektup yoluyla haberleşme imkan ve şartları belgeler ışığında analiz edilerek açıklanmıştır.

Yazar dokuzuncu bölümde, Osmanlı esirlerinin kampların bulunduğu bölgedeki yerli halkla olan ilişkilerini ele almıştır. Burada seyrek de olsa zaman zaman yaşanan kanun dışı eylemler ve cinayet olayları değerlendirilmiştir. Yazarın kendi belgelere dayanarak yaptığı yoruma göre, savaşı Rusların kazanmasından dolayı Rus devlet yetkilileri ile kamuoyunun Osmanlının artık çökeceğine dair inanç ve umutlarının artmasından dolayı yerli halkın ‘Türkler’e genelde hoşgörülü bir tavır sergilediği, muhafız askerlerle polisin de yerli halkın kimi zaman esirlere kötü muamelelerini önleyerek onları koruduğunu, esirlere kötü muamele edenlere sert tepkiler gösterildiği belirtilmektedir. Keza konuyla ilgili belgelerde yerli halkın esirlerin kaldığı kamplarda onlara düşmanlık göstermediğini, aksine soğuk hava koşullarında aç ve yırtık elbiseli Osmanlıların durumlarına acıdığına, onlara ekmek ve çay, tütün, giysi ve ayakkabı verdiklerine dair bilgiler de bu bölümde sıralanmıştır.

Rusya’nın taşra vilayetlerindeki kamplarda ikamet eden Osmanlı esirlerinin de sakin, kaderine boyun eğmiş son derece mütevekkilane ve barışçı hayat sürdürmüşlerdir. Subayların eğitim derecesi yüksek aydın ve entellektüel olmaları, temiz giyinmeye özen göstermeleri, titizlikleri, Rus dilini çabuk öğrenmeleri, şehrin uğrak yerlerinde, restoran ve tiyatrolarına gitmeleri, yerli halkla diyalog kurma çabaları, şehrin aydınlarıyla rahatça Fransızca konuşmaları, Rusların düzenlediği bayram ve meclislere istekle katılmaları, tüm Rus halkında ve özellikle kadınlar arasında zabıtana karşı ilgi ve alaka uyandırmıştır. Yine döneme ait belgelerden öğrenildiğine göre ikamet ettikleri şehirlerde çıkan yangın olaylarında Osmanlı esirlerinin cesurca ve yorulmadan ateşe atılıp yangını söndürme gayretleri, yerli halkta sempatiyle karşılanmıştır.

Yerli halk ve Osmanlıların arasında yaşanan arbede, tahrik, kavga ve gayr-ı meşru olayları değerlendirirken, V. Poznahirev, onların daha çok alkolla alakalı olduğunu yazmakta ve arşiv fonlarında Türk esirleri tarafından işlenen taciz ve cinsel istismar olaylarıyla hiç karşılaşmadığını özellikle vurgulamaktadır.

Onuncu bölümde Osmanlı esirlerinin hastalık ve ölüm olayları analiz edilmektedir. Yazarın döneme ait belgelerden yaptığı tespitlere göre, 93 Harbinde Rus esaretinde 41 bine yakın Osmanlı esiri, esarete hayatını kaybetmiştir. Bu rakam toplam esir sayısının % 40,5’ini teşkil etmektedir. Bunların 2/3 si (yani

27. 075 kişi) Kişinev'ten Rostov-Don şehrine tahliyeleri sırasında yolda ölen asker ve sivillerdir. Büyük rakam içeren can kaybının genel nedenlerini araştırmacı şöyle sıralamaktadır:

- a) Rusya'daki soğuk iklim şartlarına uygun kışlık elbiselerin yeterli olmayışı,
- b) Tahliye esnasında yiyeceklerin yetersiz ve düzensiz verilmesi,
- c) Yolculukta çetin kış şartlarında taşıt ve kalacak yer sorunlarının yaşanması.
- ç) Esirler arasında hayatî tehlikesi büyük yaralı ve hastaların çok olması.

Kitabın on birinci bölümünde savaş sonrasında esirlerin iadesi ve vatana dönüşü konusu ele alınmıştır. İki taraflı anlaşmaya göre Ruslar esirleri Karadeniz limanlarından birine (genelde Sivastopol ve Odessa limanlarına) kadar getirdikten sonra Türk yetkililerine iade etmiş ve Sultan II. Abdulhamit'in gemileri onları memleketlerine götürmüştür. Rus demiryollarıyla her gün 2.500 kişi olmak üzere 23 gün içinde çeşitli yollardan esirler Sivastopol'a getirilmiş ve orada çadırlar kurularak, yiyecek ve içecekleri temin edilmiştir. Resmî raporlarda 57.896 Osmanlı esirinin iade edildiği tespit edilmiştir.

Yazar, esirler arasında Ortodoks dinine geçme, Rusyalı kadınlarla evlilik yapma, Rus vatandaşlığına geçme olaylarına dair belgelere de yer vermektedir. Diğer Rus-Türk savaşlarından farklı olarak, 93 Harbi esirleri arasında kendi istek ve arzusuyla Rus vatandaşlığına geçmek isteyenlerden tarihte ilk defa olarak Ortodoks mezhebini kabul etmeleri hususu talep edilmemiştir.

V. Poznahirev kitabın sonunda bir bütün olarak incelediği esirler konusuyla ilgili önemli hususları özetlemiştir. Tespitlerine göre o sırada St. Petersburg'un 93 Harbi Osmanlı esirlerine uyguladığı siyasetle iki temel hedefe ulaşmak istenmekte idi. Bunlardan ilki Doğunun büyük ve güçlü ordularından biri olan Osmanlı İmparatorluğu ordusu mensupları için Rusya'nın iyi esaret koşulları uyguladığını tüm dünya kamuoyuna duyurmak; diğeri de Osmanlı İmparatorluğunda Ruslara ve Rus Çarlığına karşı olumlu bir imaj yaratmak ve savaştan sonraki Rus-Türk ilişkilerini olumlu bir yöne çekmekti.

Kitaba konuyla ilgili pek çok fotoğraf ve diğer görsel materyaller eklenmiştir. Müze ve arşivlerden alınan bu kaynaklarda Gazi Osman Paşa, İsmail Hakkı Paşa, Ömer Paşanın portreleri, Osmanlı paşalarının İmparator II. Aleksandr'ın huzuruna çıkmasını yansıtan tablo, subayların kaldıkları otellerin, erlerin yerleştiği baraka ve kışlaların, gömüldükleri mezar v.s.nin resimleri yer almaktadır.

Değerlendirmesini yaptığımız eserin en önemli taraflarından biri de, 93 Harbi Osmanlı askerlerine Rusya'da uygulanan koşulların diğer Rus-Türk muharebeleri sonucunda Ruslara esir düşen Osmanlıların durumu ile daima kıyaslanmasıdır. Bu tür kıyaslamalar ancak konuyu çok derin araştıran uzmanlar tarafından yapılabilir, şübhesiz, Vitaliy Poznahirev, bastırıldığı kitap ve makaleleri, sunduğu tebliğleriyle bu alanda ciddi bir araştırmacı olduğunu kanıtlamıştır. Osmanlı esirleri konusunda Türkiye, Ermenistan, Gürcistan, Bulgaristan, Romanya, Moldova, Sırbistan, Belarus, Ukrayna ve diğer ülkelerin arşivleri daha araştırılmamış durumda olduğunu belirten V. Poznahirev ileride de bu tür ilmi çalışmalarını devam ettireceğini ummaktayım.

Alfina Sibgatullina

Rusya Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü, Moskova.

Johann Petitjean,

L'intelligence des choses. Une histoire de l'information entre Italie et Méditerranée (XVI^e-XVII^e siècles),

Rome: École française de Rome, 2013, 520 s., 978-272-8309-64-1

Yazarın doktora tezinden türettiği bu kitap, son yıllarda yeni yaklaşım ve sorunsallarla yeniden ilgi odağı haline gelen Akdeniz tarihçiliğine eklenmekle birlikte, Yeni Çağ'da bilgi edinme, işleme ve yayma, kısaca bil-dir-işim (*information*) çalışmalarına değerli bir katkı sağlıyor. Petitjean'ın başat varsayımı, XVI. yüzyılda Papalık ve Venedik Cumhuriyeti'ninkiler başta olmak üzere İtalyan devletlerinin kaçırlıyalarının sonraki yüzyıllarda yazılı basın kamusalılığı ve kamuoyunu icat edeceği kültür devrimine bir bakıma önyak olmuş olmaları. Yazara göre kaçırlıyalar, istihbari bilginin üretimi ve aktarımını biçimlendirip çeşitlendirmeleriyle, mukim elçiliklerin kurulmasıyla yeniden biçimlenen diplomasinin işleyişini de dönüştürmüş oluyorlar.

Bu tanıtım yazısında yazarın geliştirdiği çetrefil sorunsalın Osmanlı tarihiyle ilintisini vurgulayacağım ve bu pek de zor olmayacak; zira yazarın kaynaklarının,

dolayısıyla örnekleminin, önemli kısmı Papalık ve özellikle Venedik Cumhuriyeti kançılıryalarının Osmanlı İmparatorluğu üzerine topladıkları, işledikleri ve gerek gördükleri ölçüde yaydıkları, ağırlıklı olarak askeri ve idari içerikli ve de İstanbul merkezli *dispaccilerden* devşirdikleri elden dağıtılan bültenlerdeki (*avvisi*) bilgiler.¹ Kıbrıs Savaşı'nın (1570-1573) ön, Girit Savaşı'nın (1645-1669) da kitabın son zamandizimsel sınırı olarak belirlenmiş olması, yazarın bil-dir-işimin oluşum çağında Osmanlı İmparatorluğu'nun, kitap boyunca edilgen konumda kalsa bile, ne denli önemli olduğunu vurgulama gereksiniminden kaynaklanmış olmalı.

Kitabın ilk kısmı, Yeni Çağ'da bildirişimin siyaset sosyolojisi, kültür antropolojisi ve bilişsel bilimler çerçevesinde sorunsallaştırılıp kurgulanmasına hasredilmiş (s. 17-245). Kıbrıs Savaşı sırasında müttefikler arasındaki haberleşme stratejileri üzerinden süregiden yarış ve özellikle Venedik Cumhuriyeti'nin savaş başlamazdan önceki önlem alma biçimlerinin anlatıldığı uzun bölüm (s. 247-310), kitabın en dikkat çekici kısımlarından biri. Malta Kuşatması'nın peşisıra Osmanlı donanmasının bir sonraki hamlesinin niceliği ve niteliği sorusu hem Batı Akdeniz, hem de Osmanlı kaynaklı – ki bu sonuncu, Osmanlı idaresinin dezenformasyon becerisi olarak da okunabilir– bir istihbari haber, dolayısıyla da spekülasyon ve tahmin furyası oluşturuyor. Yazara göre, kendi bil-dir-işim yetilerine fazlasıyla güvenen Venedik erkânı, savunma stratejisini belirlerken, gayrı-resmi haber kaynaklarına pek itibar etmeyip kendi haber kaynaklarına olağandan fazla güveniyor. Aynı zamanda Doğu Akdeniz mıntıkası istihbarat kordinatörü olan baylosun, pek de sürpriz olmayan bir biçimde, savaş ilanının ardından sarayında zorunlu ikameti yüzünden bu işlevini enikonu yitirmesiyle, Venedik aynı zamanda bir “enformasyon savaşı” olan mücadeleyi veri işleme aşamasına gelmeden kaybediyor. Ulusaşırı kitlesel kutlamaların belki de dünyada ilk örneği olan, İnebahtı Savaşı'nın ardından Batı Akdeniz ve onun kuzeyindeki Avrupa'da gerçekleştirilen zafer şenliklerini de inceleyen Petitjean, bildirişsel bilgiyle kamusalığın ve kamuoyu oluşturmanın bir daha ayrılmayacak şekilde iç içe geçtiğini gösteriyor.

1 Her ne kadar yazarın konusunun dışında kalsa da, düzenli bir üretim ve dolaşım nesnesi olan *avvisi* ve bunların Akdeniz'in kuzeyindeki türevleri, Osmanlı topraklarının ötesinde kalan Avrupa'daki Osmanlı imgesinin evriminde, biteviye önemleri vurgulanan kitaplar ve pamfletler kadar etkili olduklarını anımsatalım. Krş. Mustafa Soykut, *Papalık ve Venedik Belgelerinde Avrupa'nın Birliği ve Osmanlı Devleti* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).

Doğu Akdeniz'deki görece uzun barışı (1573-1645) ele alırken Petitjean, Dubrovnik Cumhuriyeti örneğine odaklanıyor. Bu haraccüzar cumhuriyetin aynı zamanda ne denli işgüzar bir haber acentası olduğu ayrıntısıyla bilinse de, Dubrovnik Cumhuriyeti'nin müstear adı olma olasılığı oldukça kuvvetli olan gizemli Lucio Pisone'nin kimliği ve etkinliklerine mercek tutan yazar, bu her zaman merak uyandıran konuya kendi bakışını sunmuş oluyor (s. 311-380).

Uzun Girit Savaşı ise (s. 381-427), hem Venedik Cumhuriyeti'nin bildir-işim araç ve yetilerini iyiden iyiye geliştirdiği hem de haber, veri ve bilgi kaynaklarının Akdeniz'de çok yaygınlaştığı XVII. yüzyıl ortalarında patlak veriyor. Savaşın başında, 1570 savaşında olduğu gibi, İstanbul merkezli haber alma ve üretme imkânını yitiren Venedik Cumhuriyeti, yazara göre, bu kez, bildirişim düzleminde eski yanlışlarını yinelemiyor. Çokçeşitli askeri ve idari haber kaynaklarını başarıyla işlemekle kalmayıp müttefiklerinin ve dolayısıyla sağlam haber kaynaklarının, sayısını da artırıyor. Yaygın şekilde tedavülde olan gazeteler aracılığıyla kamuoyu oluşturup yalnızca İtalya'dan değil başka yörelerden de asker, para ve ilgi toplamayı başarıyor. Böylelikle Osmanlı ordusuyla birden fazla cephede (Girit ve çevresi, Dalmaçya, İyonya ve Ege Adaları) sürdürdüğü savaşta direnme yeteneğini artırıyor. Belki bunlardan da önemlisi, 1669'da Venedik Cumhuriyeti savaşı yitirdiğinde, adanın hepten elden çıkışı, haber düzleminde ve özellikle gazetelerde, neredeyse gündelik, sıradan ve yavan bir olay, hatta oluntu olarak belirip gözden kayboluveriyor. Başka türlü söylersek, Uzun Girit Savaşı sansasyonelliğini yitirip bir anda gündemden düşüyor. Velhasıl, yazar bu sürecin tamamını "bir multimedya savaşı" olarak nitelemekle de gayet yerinde bir saptama yapmış oluyor.

Bu kitabın, diplomasi-siyaset tarihi alanını siyaset sosyolojisi, kültür antropolojisi ve bilişsel bilimlerle çok verimli bir alış-veriş içine soktuğu ve Yeni Çağ'da bildirişim çalışmalarında yeni bir bilgi düzey ve düzlemi oluşturduğunu iddia etmekle aşırıya kaçılmış olunmayacağını düşünüyorum.

Güneş Işıksel

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Miri Shefer-Mossensohn,

Science among the Ottomans: The Cultural Creation and Exchange of Knowledge

Austin: University of Texas Press, 2015, 260 p., 978-147-7303-59-7

History of science witnessed a revolutionary change in the second half of the twentieth century with a heightened focus on the social, political, and cultural setting that shaped production and circulation of scientific knowledge. This approach, which also raised questions about the definition of science, had an effect on the historical studies of science in the Ottoman Empire since the mid-1980s. Miri Shefer-Mossensohn's *Science Among the Ottomans: The Cultural Creation and Exchange of Knowledge* continues this approach as she attempts to fill a gap in English literature on sciences in the Ottoman Empire by writing an introductory text. Shefer-Mossensohn states that she is not interested in the content of sciences, but rather in the processes that produced "Ottoman science" (p. 11). By focusing on the subjects that Ottomans were interested in studying and the pedagogies they used, Shefer-Mossensohn hopes to provide an answer to Peter Dear's question "What is the history of science history of?" The author responds adopting a wide understanding of science as a "body of knowledge about the reality of our lives" (p. 1).

Science Among the Ottomans consists of an introduction, four chapters, and a conclusion. In the introduction, the author notes the historiographical shifts, and briefly reviews the secondary literature on Arabic-Islamic and Ottoman sciences. The first chapter deals with the concept of knowledge. Shefer-Mossensohn points out that Ottomans inherited sciences and knowledge from various civilizations including Turkic-Mongol, Chinese, Islamic, Byzantine, Mediterranean, and European civilizations. This is followed by diverging issues such as Seljukid decorative arts, contemporary Wahhabi understanding of the Prophetic *hadith* "Seek knowledge even in China," Ottoman gardening, the entry on knowledge in Meninski's thesaurus, epistemology, classifications of sciences, status of philosophical sciences, and amalgamation of diverging medical, astronomical and astrological bodies of knowledge. All of these show diversity of scientific traditions in the Ottoman Empire.

In the second chapter, Shefer-Mossensohn discusses spaces and manners of learning in the Ottoman Empire. She begins with the issue of pedagogy regrettably without any engagement with primary sources. Then, the author counts autodidacticism, schooling in *mektebs* and *medreses*, tutoring at home, apprenticing in arts, training in palace, and modern military and civilian schools, among the ways of acquiring knowledge and learning in the Ottoman Empire. The author also observes that traveling in search of knowledge was common, and created links with other parts of the Muslim world. The issue of travel is taken up further in chapter three which focuses especially on the cross-cultural movement of knowledge as exemplified by translations, circulation of people, ideas, and objects. The chapter begins with issues of literacy and language, and continues with a description of calligraphic styles, and printing. Among the agents of knowledge, the reader is introduced to minorities including foreign nationals, Jews, and Phanariote Greeks. In this chapter, the discussion of Salonica as a cosmopolitan city is the most interesting, and provides a relatively richer discussion on the transfer of knowledge by the Jewish go-betweens (pp. 115-121).

Chapter four concerns the role of the state in the production of scientific knowledge and infrastructures. Shefer-Mossensohn describes patron-protégé relations which were crucial for the development of science and arts. Pious endowments (*waqfs*) are also noted for giving institutional support to schools and hospitals. The author observes that this traditional form of funding was used in nineteenth century hospitals which practiced modern medicine (pp. 132-135). In addition to *medreses* and hospitals, military education and technology was also patronized by the state. Ottoman state's investment was critical for development of particular sciences and technologies. In the conclusion, Shefer-Mossensohn presents a brief intellectual biography of Murtada al-Zabidi, and Abd al-Rahman al-Jabarti portraying them as "Ottoman scientists." The book concludes with a nuanced remark that, "Ottoman scientific experience was a complicated and evolving mosaic whose many different pieces coexisted in harmony, competitiveness, and tension" (p. 169). Despite such carefully crafted statements which abound in the book, there are some conceptual and substantive issues that cast a shadow on this significant endeavor.

Shefer-Mossensohn rightly criticizes the modern universalist understanding of science which had marred historians' treatment of the early modern or pre-modern knowledge systems. Based on a cultural approach, the author

speaks of a unique “Ottoman science,” and an “Ottoman mind.” I find a tension between this singular conceptualization and the post-modern and pluralistic approach which informs the book in general. To put it differently, Shefer-Mossensohn presents a wide-ranging set of discourses and practices of sciences in the Ottoman domains. Yet, the author puts these diverse traditions together under the concept of “Ottoman science.” This phrase was previously used by Ekmeleddin İhsanoğlu in order to refer to all kinds of scientific activities that took place in the Ottoman domains. Shefer-Mossensohn’s appropriation of this notion unfortunately further complicates the idea of “Ottoman science” rather than advancing it in a critical way. If used more strictly to refer to scientific activities that were patronized by the Ottoman dynasty and the ruling elite as exemplified in chapter four of this book, it could serve as an analytical category.

Shefer-Mossensohn’s engagement with primary sources is not at the level of her theoretical wit. While discussing pedagogy the author notes various genres that included this subject, yet, asserts that, “a glimpse at the Ottoman discourse on pedagogy is possible through Ottoman hagiography” (p. 58). The author’s presentation of this genre itself is mediated through a secondary study. Hence, it is a curious matter that while being circumspect in avoiding generalizations regarding Ottoman *medreses* (p. 62) while lacking evidence, in this instance she does not hesitate to characterize Ottoman pedagogy as revolving around students’ fear of punishment. The author also suggests that students did not have a good grasp of subjects they were memorizing. In fact, pedagogical texts from Islamic history and the Ottoman period clearly discouraged students from subjecting themselves to matters they did not comprehend. For instance, al-Zarnūjī warned students against recording matters they did not understand, and Saçaklızade went even further by discouraging students from listening to lectures beyond their comprehension.¹ Kara Halil also stated that forced memorization without understanding was reprehensible.² Although Shefer-Mossensohn aspires to present a complex history in general, neglecting relevant primary sources reduces the value of this undertaking.

1 Sâjaklızâdah, Muḥammad ibn Abî Bakr, and Muḥammad ibn Ismâ’îl al-Sayyid Aḥmad, *Tartīb al-’ulûm* (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Bashâ’ir al-Islâmîyah 1988), p. 81.

2 Kara Halil, *Hashiya ‘alâ Jihat al-Wahda* (Istanbul: al-Matba’at al-’Amira 1258 AH.), p. 14.

The section on classifications of knowledge further exemplifies this problematic relationship with primary sources. In this section, the author merely mentions texts such as a library catalogue, Taşköprüzade and Katip Çelebi's encyclopedic works without relating any classifications therein (pp. 34-37). The author notes one such classification into religious and rational sciences in passing. The reader remains curious if any variations existed among Ottoman scholars on this issue. A comparative analysis of the texts mentioned would have shown diversity even among these Ottoman scholars who represented the view from the imperial capital. For instance, the introduction of Katip Çelebi's *Kashf al-Zunun* (KZ) provides a rich discussion of the concept of *'ilm*, and relates several classifications of sciences he deemed noteworthy. Shefer-Mossensohn uses KZ in other contexts to contend that philosophical sciences were studied in the Ottoman Empire as witnessed by Çelebi's entry on *'ilm al-falsafiyat* (pp. 44-45). She claims that this entry includes twenty-three titles, and only one of them is attributable to Anatolia insinuating that there was not any significant work on philosophy in the Ottoman heartlands. In fact, the said entry does not mention any essays. It seems that Shefer-Mossensohn counted the following alphabetical entries until the next section break without realizing that they were not part of that entry. Moreover, KZ has a much longer entry on philosophy entitled "*'ilm al-hikma*" which includes a history of these disciplines in the Ottoman Empire, and provides a different and more widespread classification of philosophical sciences.

Another infelicitous reading of texts is manifested in the author's claim that an eighteenth century curriculum by Nebi Efendizade shows that rational sciences were not included in the Ottoman colleges (p. 61). This is inaccurate as the author confuses a didactic poem of an anonymous scholar with that of Nebi Efendizade. In fact, Nebi Efendizade's curriculum includes both rational and religious sciences. To be fair, Shefer-Mossensohn attempts at showing that rational sciences did not receive the same level of interest in the Ottoman *medreses* in general, which is a point that could be granted by possibly using statistical research on the matter³ or further contextualizing why Ottomans needed to acquire those sciences in the first place.

3 See for instance, Seyfi Kenan, "III. Selim Dönemi Eğitim Anlayışında Arayışlar" in *Nizâm-ı Kadim'den Nizam-ı Cedîd'e: III. Selim ve dönemi = Selim III and his era: from ancien régime to new order* (İstanbul: İSAM, 2010), pp. 156-157.

Although Shefer-Mossensohn's theoretical approach is more interesting than the substance of her arguments, to her credit, she does provide an alternative avenue for writing history of sciences in the Ottoman Empire. However, the history of "transmitted sciences" is still not integrated with that of "rational sciences." It is hoped that prospective studies on sciences in the Ottoman Empire will encompass all sciences, just as many Ottomans did.

Kenan Tekin

Yalova University

Hatice Aynur-A.Hilal Uğurlu (haz.),

Ekrem Hakkı Ayverdi'nin Hâtırasına Osmanlı Mimarlık Kültürü,

İstanbul: Kubbealtı Yayınevi, 2016, 423 s., 978-605-4750-27-6.

Kubbealtı Yayınevi tarafından basılan Osmanlı Mimarlık Kültürü adlı kitap, içinde birer makalesi bulunan Hatice Aynur ve Hilal Uğurlu tarafından hazırlanmış olup, Osmanlı mimarlık tarihiyle ilgili anıtsal monografilerin yazarı Ekrem Hakkı Ayverdi'nin vefatının 30. yıldönümünde düzenlenen sempozyumda sunulan bildirilerin bir kısmını içermektedir. 22-23 Ekim 2014 tarihlerinde düzenlenen ve İ. Aydın Yüksel, M. Baha Tanman, Suna Çağaptay, Çiğdem Kafesçioğlu, Maximilian Hortmuth, Heath Lowry, Machiel Kiel, Selen Morkoç, Zeynep Yürekli Görkay, Nina Ergin, Hilal Uğurlu, Tülay Artan, Deniz Türker, Hakkı Önkal, Ezgi Dikici, İbrahim Numan, M. Zeki İbrahimgil, Sadettin Ökten, Hatice Aynur, Selçuk Mülayim, Ahmet Ersoy, Edhem Eldem ve Gülru Necipoğlu gibi yirmiden fazla bilim insanının sunduğu bildirilerden onikisi kitapta yayımlanmıştır.

Eser üç ana bölüm olarak tasarlanmıştır. "Mimarlık Kültürü ve Âdabını Yeniden Düşünmek" başlıklı birinci bölüm üç makaleden oluşmaktadır.

Gülru Necipoğlu, "Sinan Çağında Mimarlık Kültürü ve Âdab: Günümüze Yönelik Yorumlar" başlıklı bildirisinde (s. 19-66), Sinan'ın etnik kökenini tartışanların pek çoğunun 15-16.yüzyıl Osmanlı düzeni içinde Sinan ve patronlarının çoğunun devşirme sistemiyle Osmanlı bürokratik düzenine katıldıklarını

görmezden geldiklerini ifade eder. Türk mimarlık tarihçilerinin Sinan eserlerini biçim, mekân, işlev gibi temel mimari kavramlar ekseninde ele aldıklarını, fakat eserlerin ortaya çıktığı yüzyılda geçerli olan siyasi ve mimari âdab kodlarına vakıf olmadıklarından sağlıklı yorumlamalarda bulunamadıklarını ileri sürer. Bunun temelinde de vakfiyeler, tarihi kronikler, kimi hüküm ve fermanlardan oluşan arşiv belgeleri gibi dönem kaynaklarının kullanılmamasının yattığını belirterek, hamiler arasında var olan âdab hiyerarşisinin payitaht ve diğer şehirler arasında da var olduğuna dikkat çeker. Sinan kadar, hamisi olan sultan ve vezirlerin de dönemin mimarlık kültüründen haberdar olduğunu vurgulayarak, mimarlık kültürü içindeki âdab kodlarının Sinan eserlerindeki tezahürlerini dönem kaynaklarını da referans alarak örnekleriyle ortaya koyar. Sinan eserlerinin özellikle İstanbul topografyasıyla ilişkisine de değinen Necipoğlu, bazı Sinan yapılarının restorasyonundaki yanlışlıklara dikkat çekerek, Haliç Metro Köprüsü, Ataşehir Mimar Sinan Camisi ve Çamlıca'ya yapılan camilerin İstanbul'un tarih ve coğrafyasıyla bütünleşemeyen projeler olduğu ve "çılgın" sıfatıyla sunulan tasarımların İstanbul'dan ziyade köklü bir tarihleri olmayan Körfez şehirlerine uygulanabileceğini belirtir.

A. Ezgi Dikici, "Âdab ve Bağlam: Erken Modern İstanbul'unda Osmanlı Saray Hadımlarının Mimari Hamilikleri" başlıklı bildirisinde (s. 67-100), 15. yüzyıldan 18. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı hadım ağalarının mimari hamiliğini irdelemektedir. Firuz Bey, Reyhan Paşa, Hadım Şehabeddin Paşa gibi erken dönemin hadım idarecilerinin mimari baniliklerine değinen yazar, hadım ağaların sarayın hem kadınlar hem de erkekler kısmında görevli olduklarından bahseder. Kadınlar bölümündeki Afrika kökenli hadımların karaağalar, Enderun kısmındakilerin akağalar olarak bilindiklerini ileri sürerek, karaağaların III. Murad dönemiyle birlikte yükselişe geçtiklerini vurgular. Zaman içinde Haremeyn vakıflarıyla birlikte hanedan mensuplarının kurduğu vakıfların da idareciliğine getirilen hadımların önemli bir ekonomik gücü ellerinde tuttuğuna değinen yazar, akağaların tüccarlar, vezir kethüдалarı ve ulemayla birlikte hiyerarşik yapının en düşük grubu içinde olduklarını kaydeder. 1574-1751 yılları arasında Darüssaade Ağalığı yapmış kırk kişiden dokuzunun İstanbul'da yapı inşa ettirdiği Kapı Ağası Ayas Ağa ve İsmail Ağa'nın memleketlerindeki (Amasya, Malatya) vakıflarına kardeşlerini veya akrabalarını mütevellî tayin ettikleri ileri sürülür. Makalenin sonundaki tabloda 50 hadım ağasının büyük çoğunluğunun İstanbul'da çeşme, sıbyan mektebi gibi küçük ölçekli eserlerin baniliğini yaptıkları, içlerinden Habeşi Mehmed Ağa (1574-91), Abbas Ağa (1668-71), Hacı Beşir Ağa'nın (1717-46)

diğerlerinden çok daha fazla eser inşa ettirdikleri not edilmiştir. Hadım ağaların saraydaki görevlerinden dolayı sultana yakınlığı nedeniyle sultanla diğer üst düzey görevliler arasında iletişimi sağlayan kişiler olduklarından çeşitli ittifaklara girdikleri; mimari banilikleri için zaman zaman vezir ve sadrazamın desteğini aldıkları, bazen de vezirlerin hadım ağaların desteğine ihtiyaç duydukları vurgulanır.

Hakkı Önkâl'in "Osmanlı Türbe Mimarlık Telakkisi Üzerine Düşünceler" başlıklı bildirisinin (s. 101-113) girişinde Erken İslam döneminde mezar üzerine türbe inşa edilmesiyle ilgili tartışma ve görüşler hakkında bilgi vermiş ve fıkıh alimlerinin kişinin kendi arazisi üzerine türbe yaptırmaya cevaz verdiklerini, ancak kamuya ait alana türbe inşasını uygun görmediklerini belirtmiştir. Osmanlıların Selçuklulara nazaran türbe inşasında yapıyı makul yükseklikte tutarak ve kripta inşasından vazgeçerek değişiklik yarattıkları, iç mekânda beden duvarları ile sandukalar arasında oluşturulan koridorun türbe görevlilerinin (cüzhan vs) vazifelerini yerine getirebilecekleri alanlar olduğuna dikkat çekilerek, iç mekânı geniş tutulan türbelerin zaman içinde aile kabrine dönüştüğü vurgulanır. I. Ahmed dönemine kadar her sultan için ayrı bir türbe yapılmışken, 17.yüzyılda Osmanlı yönetim sistemi içinde "ekber ve erşad" usulüne geçildiğinden müstakil türbe sayısında azalma olmuş, çoğu sultan babasının, kardeşinin veya başka bir sultanın türbesine defnedilmiştir. Cinnet geçirerek öldükleri belirtilen üç sultan (I. Mustafa, İbrahim ve V. Murad) için türbe yaptırılmadığına, 17. yüzyıldan itibaren sayıları artan baldaken ve üstü açık türbelerin inşasında Kadızadeliler hareketinin görüşlerinin etkili olduğuna dikkat çekilmiştir. Bursa'da Muradiye, İstanbul'da Eyüp semtlerinin zaman içinde eklenen türbelerle adeta "hanedan nekropolüne" dönüştüğü kaydedilerek, Osmanlı türbelerinin mimari biçim ve iç mekân bezemeleriyle cennet simgeleriyle donatılmış eserler olduğu sonucuna varılmıştır.

Kitaptaki ikinci ana bölüm "Yazılı ve Görsel Kaynaklarda Mimarının İzini Sürmek" başlıklıdır ve Tülay Artan, Selen Morkoç, Hatice Aynur ve M. Baha Tanman'ın yazdığı dört makaleyi içermektedir.

Tülay Artan'ın "Ayverdi'nin '19.Asırda İstanbul Haritası': Ağa Kapusu ve Civarı, 1650-1750" başlıklı bildirisi (s. 117-154), yazarın daha önce Kadırga Sarayı ve Alay Köşkü karşısındaki sadrazam saraylarını araştırırken kullandığı Ayverdi Haritasında kaydı bulunan Ağa Kapusu Sarayının yeri, sahipleri ve kullanımına dair çok önemli bilgiler içerir. Yerli ve yabancı dönem kaynaklarının, sarayı kullanan vüzera veya komutanların vakıfnamelerinin, Topkapı Sarayı Arşivi belgeleriyle birinci el kaynaklarının değerlendirildiği çalışmada Ağa Kapusu sarayının,

16. yüzyılda inşa edilmiş Kadırga Sokullu Mehmed Paşa veya İbrahim Paşa Saraylarından farklı olarak banî tarafından varislerine bırakılan bir “vakıf sarayı” olmadığı belirtilmiştir. Yapının günümüz kamu lojmanlarını hatırlatacak şekilde, belli makamlara getirilenler tarafından kullanılan ve tamirat ve tefrişatı hazineinden karşılanan “mirî” bir saray olduğu, yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra fetva makamı olarak kullanılan yapının Süleymaniye civarında olduğu ileri sürülmüştür.

“17. Yüzyıl Osmanlı Dünyasında Sosyal Mekân Çerçevesi Bir Yorum Denemesi: Risâle-i Mimariye ve Mizânü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk Metinlerinin Paralel Okumaları” başlıklı bildirisinde (s. 155-175), Selen B. Morkoç aynı yüzyılda yazılmış iki kaynaktan hareketle 17. yüzyıl sosyal mekânı üzerine yorumlarda bulunur. Makalenin girişinde, düzenin, sağlamlığın metaforu olarak mimarlığı kimi batılı yazarların görüşlerinde çerçevesinde değerlendiren yazar, 17. yüzyıl Osmanlı düşünce ve siyasi hayatında Kadızadeliler ve Sivasiler akımının etkilerini tartışır. 17. yüzyılda imar faaliyetlerinin 16. ve 18. yüzyıllara nazaran daha sönük olduğu vurgulanarak, Sultan Ahmed Camii'nin var olan âdab kodlarının zorlanmasıyla inşa edildiği ve daha önce yasaklanmış olan mevlid törenlerinin bu camide yeniden başlatıldığı, törenler sırasında aralarında kahvenin de bulunduğu bazı içeceklerin ikram edildiği belirtilir. Osmanlı mimarlığında farklı ölçü birimlerinin olması (mimar ve amme arşunları gibi) imparatorluk sınırlarının sürekli genişlemesiyle izah edilerek, mimarlığın ölçü ve hendeseyle ilişkili bir alan olarak akla dayalı ilimler içinde yer alabileceği Katib ve Cafer Çelebilerin eserlerinden hareketle ortaya konulur. 16. yüzyıl müelliflerinden Taşköprülüzade'nin de bina hukukunu hendese ilminin bir alt şubesi olarak gördüğünü kaydeden yazar, Cafer Çelebi'nin de mimarları edindikleri mimarlık bilgisi sayesinde bina eyledikleri camiler ve imaretlerle marifetullahı erişmede öncelikli kişiler olarak gördüğünü ve mimarlık ile musiki arasında bir ilişki bulunduğunu not ettiğini belirtir. Makale, iki 17. yüzyıl yazarının musiki, tütün ve raks üzerinden bid'at kavramı üzerinden devam ederek metinlerdeki düzen arayışının dönemin İstanbul'daki cami, tekke ve kahvehanelerdeki yaşantılarla tezat oluşturduğu sonucuna varmaktadır.

Hatice Aynur, “İstanbul Çeşmelerine Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi” başlıklı bildirisinde (s. 177-230), Seyahatname'nin birinci cildinde haklarında bilgi bulunan 63 çeşmenin izini sürer. Evliya Çelebi'nin yapı hiyerarşisi içinde çeşme ve sebilleri türbe hamamlardan daha öne koyduğunu bildiren yazar, seyyahın bu tür yapılarda banî isimlerini ve sanatlıca düşürülmüş tarih kitabelerini önemseydiğini kaydeder. 63 çeşmeden 20'sinin tek kaynağının Seyahatname

olduğu, kitabelerdeki yanlış yazımların seyyahın yapıyı görmeden kaydetmiş olmasıyla açıklanabileceği ifade edilir. 63 çeşmeden günümüze ulaşabilenler seyahatnamedeki bilgiler ve fotoğraflarıyla birlikte bir katalog olarak sunulmuştur. Çeşme yapılarının, içinde buldukları şehrin mamurluğunu, kitabelerdeki dizelerin şairin veya hattatın becerisini belgelediğini kaydeden yazar, 63 çeşmeden 3 tanesinin 15. yüzyıla, 26 tanesinin 16. yüzyıla ve 22 tanesinin 17. yüzyıla tarihlendiğini 12 çeşmenin de tarihlenemediğini belirtir. Bu çeşmelerden 23 adedinin günümüze ulaştığı tespit edilerek, su yapılarının 18. yüzyılda arttığı biçimindeki iddiaların gözden geçirilmesini tavsiye eder.

M. Baha Tanman'ın "Ekrem Hakkı Ayverdi'nin Erken Devir Osmanlı Mimarisine Dair Tespitleri" başlıklı bildirisi (s. 231-253), Ayverdi'nin İstanbul'un fetihinden önce inşa edilen Bursa Orhan Cami, Bursa Hüdevendiğar Cami-Medresesi ve Edirne Üç Şerefeli Camiye ilişkin analizlerinin yorumuna dayanır. Ayverdi'nin, Bursa Orhan Camiinin yeniden inşa edildiği fikrine katılmadığını, 1417-18 yıllarında tamir edildiğini kabul ettiğini, son cemaat yeri veya giriş revağının ibadet bağlamında Bizans narteksleriyle ilişkisinin olmadığını, ancak revaktaki güneş kursu bezemeleri ve saçaktaki testere dişi silmelerin Bizans kökenli olduğunu kabul ettiğini belirten Tanman, Ayverdi'nin revaktaki zikzaklı kemerlerin menşesine ve şekil olarak revak/narteks ilişkisine de değinmediğini kaydettikten sonra revak ve zikzaklı kemerin Kudüs ve İtalya'daki örneklerle benzerliğine dikkat çekmektedir.

Ayverdi'nin, Hüdevendiğar Cami-Medresesinde görülen çifte kemerler ve saçak kornişlerindeki detayların Bizanslı ustalardan ziyade Kıbrıs veya İtalyan ustaların işi olabileceğini kabul ettiği, ancak mimarının ana bünyesine müdahalelerinin olmadığını, pek çok garip uygulamayla yapının gerçekten "nev'i şahsına mahsus" bir eser olduğunu belirttiği ifade edilir. Ayverdi'nin, Edirne Üç Şerefeli Camiyi, Osmanlı mimarlığının mihenk taşı eserlerinden biri olarak gördüğü, geniş ve toplu iç mekânına, şadırvanlı revaklı avlusuna ve minarelerine methiyeler düzerek klasik dönem cami planlarının öncüsü olduğunu belirttiği, avlunun daha önceki Manisa Ulu Cami ve Selçuk İsa Bey örneklerine göre harimle daha uyumlu olduğunu kaydettiğini belirten Tanman, Ayverdi'nin eserlerinde, Osmanlı mimarisine yönelik tespit ve tahlillerin yanı sıra yapılarla kurulmuş hissi bağları ifade eden yorum ve görüşlere de rastlandığına dikkat çeker.

Kitabın üçüncü bölümü "Binalar ve Baniler Üstüne Çeşitli Okumalar" başlığını taşımakta olup A.Hilal Uğurlu, Nina Ergin, Maximillian Hartmuth, Mac-hiel Kiel ve Suna Çağaptay'ın bildirilerini içermektedir.

Hilal Uğurlu, “İstanbul Halkının Günlük Hayatında Selâtin Camilerinin Yeri: Avlular Üzerinden Bir Okuma” başlıklı bildirisinde (s. 257-271), Osmanlı mimarisine yönelik pek çok çalışmada mekân özellikleri bağlamında bile fazla değerlendirilmeyen avluların İstanbullularca ibadet dışında kullanımlarını irdelemektedir. Revaklı ve şadırvanlı iç avluların mimari âdab çerçevesinde istisnaları olsa da sadece selâtin camilerde bulunabileceğine değinilerek, avlunun müminler için günlük hayatın telaş ve karmaşasından uzaklaşıp ibadete hazırlanılan ve namaz öncesi ve sonrasında sohbetlerin yapılabildiği dinî ve sosyal mekânlar olduğu belirtilir. 15-18. yüzyıl selâtin camilerinin genellikle bir külliye merkezi oldukları ve avlularının külliye çalışanlarından semt ahalisine kadar pek çok kişinin çeşitli sebeplerle topladığı kamusal mekânlar olduğuna dikkat çekilir. Bazı camilerin avlularında, bayram günlerinde salıncaklar, dolap ve beşiklerin kurulduğu, kadınlı erkekli buralarda eğlenildiği, bazı cami avlularının erkeklerle kadınların (fahişeler) buluşma mekânı olduğu, bazılarının dış ve iç avlularında pazarlar kurularak panayıra dönüştürüldüğü, bazılarının medrese öğrencileri arasında vuku bulan kavgaların mekânı olduğu, bazılarının zaman zaman İstanbul’un kimi semt ve mahallelerini yok eden yangınlardan kurtulanların mallarıyla sığındıkları mahallere dönüştüğü, bazılarının da istenmeyen çocukların varlıklı bir aileye kavuşmaları umuduyla terk edildikleri mekânlar olduğu dönem kaynaklarından aktarılan notlardır. Anlaşıldığı kadarıyla İstanbulluların büyük çoğunluğu için bu mekânlara atfedilmiş herhangi bir kutsiyet yoktur.

19. yüzyıl İstanbul’unda sur dışında yerleşimde yoğunlaşma görülür. Sahil sarayların inşasındaki artış, yeniçeri ocağının lağvı, büyük askeri kışla inşalarının dönem içinde yaşanan önemli değişimler olduğu vurgulanarak, bu dönemde yapılan ve bir saray ya da kışlaya yakın, revaklı iç avlusu olmayan camilerin dış avlularının (Yıldız Hamidiye Camii gibi) Cuma ve Kadir Gecesi alayı gibi törenlerin izleneceği mekânlar haline geldikleri ileri sürülür.

Kitaptaki en hacimli bildirilerden biri Nina Ergin’in “Kudsiyetin Kokusu: Tarihsel Bağlamları İçinde Osmanlı Buhurdanları” başlıklı çalışmasıdır (s. 273-335). Çalışmanın ilk verilerini 2014 yılında İngilizce olarak yayınladığını belirten yazar, İslâm dininin yayıldığı Ortadoğu ve Akdeniz toplumlarında koku ve tütsüye ilişkin inançlar ve ritüeller hakkında bilgiler verdikten sonra Müslim ve Buhari’den derlenmiş hadislerde güzel koku ve tütsüye yönelik olumlu yaklaşımlara dikkat çeker. Bildiriye konu olan buhurdanların büyük bölümünün İstanbul türbelerinden Türk İslam Eserleri Müzesi’ne getirilmiş olduğundan hareketle

ölümle ilgili koku pratiklerine değinen yazar, türbelerde güzel koku bulundurulması veya güzel kokulu tütsü yakılmasının mezarda yatana saygı sunmayla ilişkili olduğu sonucuna varır. Türbelerin dışında Saray'da da tütsü kullanıldığı belirtilerek, güzel kokuları çok sevdiği bilinen Hz. Muhammed'le padişahlar arasında bir yakınlık kurulmaya çalışıldığına dikkat çekilir. Bildiride 1914-1926 yılları arasında İstanbul'un cami ve türbelerinden toplanan ve günümüzde 61 tanesi müzede bulunan buhurdanlar incelenmiştir. İçinde buldukları mekânda kullanma tarzlarına göre; sabit, taşınabilir ve asmalı olarak üç gruba ayrılan örneklerin büyük çoğunluğunun sabit buhurdanlar olduğu gözlenir.

Sabit buhurdanlar içinde şamdan tiplilerin yanı sıra ayaklarıyla bir tepsiye bağlanmış ve ateşliği üzerinde miğfer biçimli ve ajur tekniğinde yapılmış bitkisel bezemeli kapakları olan tombak buhurdanların çoğunluğu oluşturduğuna dikkat çekilerek, 17. yüzyıla tarihlendirilen bu örneklerin benzerlerinin Levnî minyatürlerinde de betimlenmiş olduğundan bahsedilir. Camilerden geldiğini belirlediği dört sabit buhurdanın özel günlerde (Cuma ve dini bayramlar) kullanıldığı ve Kur'an okuyan cüzhanların önüne koyulduğunu tespit eder. Ateşlik kapağı tombak buhurdanlıklara benzeyen taşınabilir buhurdanları onlardan ayıran tek unsurun tutmaya yarayan kulplarının olduğunu belirten yazar, asmalı buhurdanların fazla örneğine rastlanmadığından diğerleri kadar kullanışlı görülmediği kanaatine vardığını kaydeder.

Osmanlıların buhurdanlarda yakmak için daha çok misk ve amberi tercih ettikleri ve bu ürünlerin Hint Okyanusundan ithal edildiğini kaydeden yazar, şamdancılar, Mısır aktarları ve buhurcular gibi esnaf loncalarına ilişkin tarihsel bilgilerin yanı sıra minyatürlerden seçilmiş görsel malzemeler de sunar. İstanbul'un büyük camilerinin görevlileri arasında günlük iki akçe maaş alan buhurcuların bulunduğu ve bunların personel hiyerarşisi içinde cüzhanlarla ferraşlar arasında bir konumda bulduklarını belirtir.

Camilerde buhur kullanımını, cemaat sayısının fazlalığından veya camilerin yanı başında mutfaklara sahip imaretler ya da sokaktan kaynaklanacak kötü kokuyu ortadan kaldırmak amaçlı olarak kabul eden yazar, buhur ve kokunun dini ritüelleri hatırlatan bir unsur olduğunu ileri sürer. Sinan camilerinin vakfiyelerinde geçen buhurcuların eklendiği bir listeye yer veren bildiri, İbn Haldun'dan alıntılanan sırmalı kumaş, cam ve itriyat ürünlerinin lüks adetleri ve şartları olan şehirlerde bulunabileceği tespiti ve çalışmanın bundan sonra cam ve metal eserler üzerine yapılacak araştırmalara kılavuzluk yapması temennisiyle bitirilmiştir.

Maximilian Hartmuth, "Architecture, Change, and Discontent in The Empire of Mehmed II: The Great Mosque of Sofia, Its Date and Importance Reconsidered" başlıklı bildirisinde (s. 337-350), Sofya'daki Mahmud Paşa Camii'nin inşa süreci ve tarihini tam olarak verecek kitabe, vakfiye veya tarihi kaynak olmadığını belirterek, ikincil kaynakların eseri 1440-1490'lar arasına tarihledikleri ve çoğunlukla caminin tamamlanma yılı olarak 1474'ü kabul ettiklerini ileri sürmektedir. Eser için daha erken bir tarih öneren yazar, önerisini Osmanlı Ulu Cami geleneği, Mahmud Paşa'nın biyografisi ve Sofya'nın 15.yüzyıldaki konumundan hareketle ileri sürer. Yazar, Mahmud Paşa Camiinin dört serbest ayak ve duvarlara atılmış kemerlerle taşınan dokuz kubbeli planının Edirne Eski Cami'yi model aldığını, Osmanlı sultanlarınca Bursa Ulu Cami ile birlikte Üsküp ve Filibe gibi Balkan şehirlerinde de örnekleri inşa edilen planın bir anlamda sultan camisi tasarımı olarak kabul edilebileceğini belirtir. Sultanlara özgü tasarımın, bir vezir camiinde tatbikini ise, caminin inşa edildiği yıllarda bahsi geçen plânın sultan camileri için modası geçmiş bir tasarım olabileceği sonucuna varır. Yazarın Sofya Mahmud Paşa Camii'nin inşası için önerdiği 1460'lı yıllarda sultan camileri için yeni bir tasarım olarak Eski Fatih Camii'nin inşa edilmekte olduğu bilinmektedir.

Bir devşirme olarak Mahmud Paşa'nın 1459-1468 yılları arasında hem vezir-i azam hem de Rumeli beylerbeyi olarak gücünün zirvesinde olduğunu belirten yazar, eseri de 1460'lı yıllara tarihler. Sofya'nın Osmanlılarca fethi ve 1454 yılında gayrimüslim nüfusunun yarısının İstanbul'a sürülmesi ve yerlerine Anadolu'dan gönderilen Müslümanların yerleştirilmesiyle Müslümanlaştırılmış bir şehir olduğunu ileri süren yazar, Rumeli beylerbeyi olarak zaman zaman bu şehirde bulunan Mahmud Paşa'nın nüfusunun yarısı Müslüman olan şehrin ihtiyacına binaen 1460'lı yıllarda eserini yaptırmış olabileceğini kaydeder.

Machiel Kiel, "The Zaviye and Külliye of Mihaloğlu Mahmud Bey in Ihtiman in Bulgaria, Second Oldest Ottoman Monument in the Balkans" başlıklı bildirisinde (s. 351-370), 1380'lerde yapıldığı ileri sürülen külliye hakkında yapılmış çalışmaları değerlendirmekte, Balkanlardaki en eski ikinci Osmanlı eseri olduğunu belirtip, kitabesi ve vakfiyesi olmayan külliye hakkında tahrir defterlerindeki kayıtlar hakkında bilgi vermektedir. Zaviyenin 1526-44 yılları arasında camiye dönüştürülmüş olabileceğinden söz ederek, hanın da bu dönemde eklenmiş olması gerektiğini ve 1519-20 yıllarında düzenlenen tahrir defterinde yapının "zaviye-i Mahmud Bey veled-i Mihal Bey" olarak kaydedildiğini belirtir. Avlunun

sağındaki tabhane mekânında ocak izlerini görmenin mümkün olduğunu belirten yazar, külliye'nin mutfağının Bursa Yeşil ve Muradiye külliyesiyle Edirne Gazi Mihal Zaviyesi'nde olduğu gibi yapıdan ayrı olarak inşa edilmiş olduğunu ileri sürer. Zaviyeye gelir getiren hamamın 1960'larda çalıştığını ve 1970'lerde Bulgar kurumlarınca onarıldığını bildirir.

Bazı Osmanlı kaynaklarının İhtiman'ın 1370-71 yılında fethedildiğini, yapının Ankara Savaşında ölen Mahmud Bey'den dolayı 1402 öncesine tarihlediğini kaydettiklerini belirten yazar, zaviyenin tonoz örtülü mescidinin Bursa Ebu İshak (1390) Çandarlı Ali Paşa (1394) ve Timurtaş Paşa (1390'lar) zaviyeleriyle olan benzerliğinden hareketle yapının 1395-1400 yılları arasında inşa edilmiş olabileceğini vurgular. Hamamın da plan itibarıyla Mudurnu Yıldırım Hamamı (1382) ile olan benzerliğinden hareketle 1400'den önce inşa edilmiş olması gerektiğine hükmeder. Yapının restorasyonuna Bursa Büyükşehir Belediyesi'nin sponsor olacağını ancak, Bulgaristan yetkilileri ve İhtiman Belediyesi'nin engeller çıkarabileceğine değinen yazar, bu ve benzeri tarihi yapıların Avrupa Birliği ve Unesco tüzüğünde belirtildiği gibi hiçbir etnik grup veya dine mal olmadan tüm insanlığın eseri olarak kabul edilmesi gerektiğini bildirir.

Suna Çağaptay, "Balkanlarda Sokoloviç, İstanbul'da Sokollu: Karadağ'daki Piva Manastır Kilisesi'nin Düşündürdükleri" başlıklı bildirisinde (s. 371-384), günümüzde Karadağ sınırları içinde kalan ve 1573-1586 yılları arasında Savatije Sokoloviç tarafından inşa ettirilen Piva Kilisesi'nde yer alan 1580'lerde yapılmış donör panelindeki freskoda bulunan Sokollu Mehmed Paşa resmini yorumlamaya çalışmıştır. Yazar, Piva'daki freskoyu İhlara vadisindeki Kırkdamaltı Kilisesi'nde bulunan bağışçı resmiyle karşılaştırır. Burada Tamar ya da Gürcü Hatun adıyla bilinen kadın banı ve eşi emir unvanlı Giagoupes (Yakub) tasvir edilmiştir. Yakub kaftanı ve sarığıyla bir doğulu, Müslüman gibi resmedilmiştir. Resimdeki kitabede, figürlerin Selçuklu Sultanı III. Mesud ve çağdaşı Bizans imparatoru II. Andronikos'a bağlılıklarından bahsedildiği belirtilir. Yakub ve Sokollu Mehmed Paşa'nın resimlerde yer alması, Hıristiyanken Müslüman bir hükümdarın yönetimine geçiş onlara hizmet etmeleriyle açıklanır. Piva kilisesinde 16. yüzyılın son çeyreğinde Bizans üslubunda yapılan fresko ve ikonaların, Bizans kültürüyle ilişki kurmak ve kültürün Balkanlardaki yaşayan temsilcileri olarak Sokoloviç ailesinin ve Sırp Ortodoks Kilisesinin meşruiyetini perçinlemek amacıyla yapıldığını, aileye imtiyazlar tanımış ve onlardan biriyken devşirilip sadrazam olan Sokollu'ya şükran ifadesi olarak yorumlar.

Eser bildirilerde belirtilen yayınların yer aldığı bir bibliyografya ile tamamlanmıştır (s. 387-410). Gülru Necipoğlu'nun 2005 yılında yayınlanan *The Age of Sinan. Architectural Culture in Ottoman Empire* adlı eseri, Sinan dönemi yapılarını tasarım ve plân özelliklerinin yanı sıra banileri, vakıfları, topografik özellikleri, tarihsel kaynakları ve dönemin âdab kodları içinde algılanış ve yorumlarıyla irdeleyen bir baş yapıt olmuştur. Muhtemelen bildiri kitabının ismi buradan ilhamla "Osmanlı Mimarlık Kültürü" olarak konulmuş olmalıdır. Kitaptaki bildirilerin büyük bölümünde, Necipoğlu'nun yukarıda bahsettiğim eseri yöntem olarak takip edilmiş gözükmektedir. Sempozyumda sunulan diğer bildirilerin kitapta olmamasına yönelik her hangi bir açıklama yoktur. Yine de kitap, birbirinden farklı konular içeren bildirilerle Osmanlı mimarlık kültürüne önemli katkı yapacak nitelikte bir çalışmadır.

Yıldırım Özbek

Akdeniz Üniversitesi



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 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.

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

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 Lütü Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tabir Defteri 953 (1546) Taribli* (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'izâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şekâik*, nşr. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), s./ pp. 600-1.
2. Nev'izâde, *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. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtu'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, 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).

BİBLİYOGRAFYA / BIBLIOGRAPHY

Osmanlı Araştırmaları dergisine makale gönderen her yazarın, çalışmasına aşağıdaki örnekte gösterildiği gibi bir bibliyografya 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 İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yayınları 2007.

Öğreten, Ahmet: *Nizâm-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.

Yazma Eserler / Manuscripts

İcâzetnâme, Süleymaniye/Reşid Ef. 1017, vr. 266a.

Mecmu'a-i Vekayi ve Nizamât, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no. 3381.

Nuri Efendi, *Tarih-i Nuri*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, no. 239.

TSMA, Ârifi, *Süleymannâme*, Hazine, 1517.

Arşiv Belgeleri / Archival Documents

BOA, Bâbüalî 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.