

OSMANLI ARAŞTIRMALARI

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

SAYI / ISSUE 46 • 2015

OSMANLI ARAŞTIRMALARI
THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

İSAM 

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

OSMANLI ARAŞTIRMALARI

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

Bu dergi *Arts and Humanities Citation Index–AHCI* (Thomson Reuters), *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), *Turkologischer Anzeiger*, *Index Islamicus* and *TÜBİTAK ULAKBİM Humanities Index*.

Baskı / Publication TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Sipariş / Order siparis@isam.org.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), 2015

Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies

Sayı / Issue XLVI · yıl / year 2015

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

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

Yayın Danışma Kurulu / Prof. Dr. Engin Deniz Akarlı (İstanbul Şehir Üniversitesi)
Review Board 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 Hanoğlı (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 Sinanoğlu (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdeljelil Temimi (Tunus)
Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (E. Hacettepe Üniversitesi)

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

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

Teknik Redaksiyon / Control Nurettin Albayrak
Style editor Adam Siegel

Tashih / Correction Mustafa Birol Ülker – Prof. Dr. Bilgin Aydın
Sayfa Tasarım / Design Ender Boztürk

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Two 15th Century Ottoman Sufi Mysteries - An Historiographical Essay

Part I : What Happened to Eşrefoğlu? / XV. Yüzyıl Osmanlı Sufiliğinde İki Esrarlı Nokta - Tarih Yazıcılığı Açısından Bir Deneme Bölüm I: Eşrefoğlu'nun Sonu Ne Oldu? • 1

BILL HICKMAN

Şah ile Sultan Arasında Bir Acem Bürokrati: İdris-i Bidlisi'nin Şah

İsmail'in Himayesine Girme Çabası / A Persian Bureaucrat Between the Shah and the Sultan: Idris-i Bidlîsî's Attempt to Seek Shah İsmail's Patronage • 43

VURAL GENÇ

Anatomy of a Rebellion in Sixteenth-Century Egypt: A Case Study

of Ahmed Pasha's Governorship, Revolt, Sultanate, and Critique of the Ottoman Imperial Enterprise / On altıncı Yüzyıl Mısırı'nda Bir İşyanın Anatomisi:

Ahmet Paşa'nın Valiliği, İşyanı, Saltanatı ve Osmanlı Emperyal Teşebbüsünün Bir Eleştirisi • 77

SİDE EMRE

The Deposition of Defterdâr Aḥmed Pasha and the Rule of Law

in Seventeenth-Century Egypt / Defterdâr Aḥmed Paşa'nın Azli ve XVII. Yüzyılda Mısır'da Hukuk Devleti • 131

JAMES E. BALDWIN

Petitions of the Suppliant Ambassador: British Commercial Representations to the Ottoman State in the Eighteenth Century / Duacınız Elçinin Takrirleri:

XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'ne Sunulan İngiliz Ticari Dilekçeleri • 163

MICHAEL TALBOT

Yasaklanan ve Sansürlenlen Bir Kitabın Macerası: Evliyâ Çelebi
***Seyâhatnâmesi*'nin İlk Baskıları / The Story of a Forbidden and Censored Book:**
Early Editions of Evliya Çelebi's *Seyâhatnâme* • 193
UĞUR DEMİR

Osmanlı Taşrasında Saray Bürokrasisi: Şehzade Selim'in Kazayâ Defteri /
Palace Bureaucracy in Ottoman Provinces: Prince Selim's Kazayâ Register • 213
FERİDUN EMECEN

DEĞERLENDİRME / REVIEW ARTICLE

Tenkidli Olmayan Yeni Bir Neşrin Tenkidi

Güneş Işıksel • 303

KİTÂBİYAT / BOOK REVIEWS

Seyfi Kenan (ed.), *İSAM Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi, Ahlâk, Hukuk, Felsefe, Kelâm*

Osman Demir • 319

Emilio Sola Castaño, *Uchalí: el Calabrés Tiñoso, o el mito del corsario muladí en la frontera*

Emrah Safa Gürkan • 324

Hatice Aynur-Aslı Niyazioğlu (eds.), *Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar*

Vildan S. Coşkun • 327

Marwa Elshakry, *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950*

Kenan Tekin • 332

İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar*

Mehmet Erken • 337

Pascal W. Firges, Tobias P. Graf, Christian Roth, and Gülay Tulasoğlu (eds.), *Well-Connected Domains: Towards an Entangled Ottoman History*

Emrah Safa Gürkan • 342

Two 15th Century Ottoman Sufi Mysteries - An Historiographical Essay

Part I : What Happened to Eşrefoğlu?*

Bill Hickman**

XV. Yüzyıl Osmanlı Sufiliğinde İki Esrarlı Nokta - Tarih Yazıcılığı Açısından Bir Deneme Bölüm I: Eşrefoğlu'nun Sonu Ne Oldu?

Öz ■ Eşrefoğlu olarak meşhur olan Abdullah b. Eşref, XV. yüzyılda Osmanlı Anadolu'sunun kültürel manzarasının en önemli şahsiyetlerindedir. *Divan, Müzekki al-Nüfus* ve *Tarikatname* eserlerinden şimdiye kadar ona ait olduğu kesinlikle tespit edilebilmiş olanlarıdır. Adı yüzyıllar boyunca devam eden tarikatına verilmiştir. Eşrefoğlu'nun hayatı defalarca anlatılmışsa da hikayenin detayları ilk olarak ancak XVII. yüzyıldan kalan bir menakıbnamede bulunur. Diğer kaynaklar -ki bazıları bugüne kadar elimize geçmemiştir- hayatının sonunu olumsuz bir şekilde yansıtır. Bu rivayetler kabul edilebilir mi? Cevap evet ise kaynakların XVII. yy. öncesi sessizliğini nasıl açıklayabiliriz? Hayır ise rivayetlerin bu zamanda doğuşunun sebebi ne olabilir?

* The bulk of the research on which the following essay is based was carried out in the libraries of Istanbul, Bursa and Ankara and was documented in my (unpublished) 1972 Harvard thesis: "Eşrefoğlu Rumi: Fifteenth Century Anatolian Mystic Poet." This essay was projected as part of a book, tentatively titled *Two Tekke Poets*, and several times prematurely cited as "forthcoming". Unfortunately that project was not realized. Since then research published by other writers has lengthened the relevant bibliography but has not, for the most part, addressed the questions raised in the above synopsis, or altered my earlier thinking about Eşrefoğlu. It is a pleasure, belatedly, to acknowledge the encouragement (and criticisms) of V. L. Menage and the late Andreas Tietze who both read an unfinished draft of "Two Tekke Poets" now many years ago. Thanks also, even more belatedly, to Irene Beldiceanu-Steinherr for her assistance in using the diary cited in note 41. And thanks now to R. Dankoff, Gary Leiser, Ralph Jaekel for their more recent comments. Finally, thanks also to this journal's pre-publication readers, who further helped shape this essay. None of them are responsible for any remaining errors. Opinions expressed are my own.

** Formerly Associate Professor of Turkish Language and Literature of the University of California (Berkeley).

Bu revizyonist deneme, kaynakları ve literatürü yeniden gözden geçirerek bu sorulara inandırıcı cevaplar vermeyi hedefler. Aynı zamanda Eşrefoğlu'nun hayatının bütün aydınlatılabilir safhalarını olabildiğince açıklamayı amaçlar.

Anahtar kelimeler: Eşrefoğlu Rumi, Osmanlı Mutasavvıf şairleri, Azizlerin hayatına ait eserler

“Eşrefoğlu Rumi”, to use his widely accepted pen-name, is one of the major figures of 15th century Ottoman sufism: inspired teacher, author of manuals of mystical belief and practice, and poet of lasting renown. While the earliest accounts of his life reflect the interests and preoccupations of his biographers, beyond the sometimes clichéd formulations there are suggestions of a sinister end to the life of this long venerated sheikh. Other sources, heretofore overlooked, add weight to these intimations. If false, why did such rumors circulate in the first place? Why were they not then convincingly challenged and discredited? Or are they to be accepted after all? And how is it that those stories have attracted little interest among scholars? A close reading of all the sources shows that much that has been accepted about Eşrefoğlu must be reevaluated and possibly revised. In this revisionist essay I subject the relevant primary sources to a rigorous reexamination and review modern studies to reach a clearer picture of what can be known –not only about the end but also the high points– of the life of this charismatic yet apparently controversial man. It is clear that hardly a name, date, or fact can be accepted about Eşrefoğlu without question. In the notes I have therefore sometimes gone into excessive detail to fully document the foundation for further study.

Conflicting Narratives¹

The story of the life of Abdullah son of Eşref, better known as “Eşrefoğlu Rumi”², the *mahlas* of most of his poetry, traces a familiar narrative arc: following

1 A good introduction to the cultural setting for what follows is Eric Geoffroy, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*, translated by Roger Gaetani (Bloomington: World Wisdom, 2010), especially pp. 1-26, where several of the terms and concepts mentioned below are discussed.

2 “Eşrefoğlu Rumi” is the form of his *mahlas* as it appears in most of his poetry. He is also (as here) known by “Ibn al-Aşraf” (the Arabic form) and “Eşrefzade” (the Persian), both emphasizing the presumed name of his father. I use all three forms, interchangeably, depending on the context. The full name of the poet sheikh is uncertain. In some early copies of his *Müzekki al-nüfus* (see below) it appears as “Abdullah ibn Eşref ibn Muhammad al-Mısrı”, in others as “Abdullah ibn Muhammad al-Mısrı” and also “Abdullah ibn Eşref Muhammad al-Mısrı”. Some modern authors name Abdullah's father “Eşref Ahmed”. Might Eşrefoğlu's father be the author of an early Anatolian

a dream, the scholar of early promise abandons his academic career and turns to a holy man, Abdal Mehmed, for divine knowledge; he pursues wisdom first from one sheikh, Hacı Bayram, then to another, the Kadiri sheikh Husayn in Hama.³ Having married the daughter of his (first) sheikh, he returns home to devote his life to spiritual exercise, writing, and the training of fellow seekers on the path. In skeletal outline, that is the story of Eşrefoğlu's life, following a slightly amended version of a narrative first told by Abdullah ibn Veliyuddin in his *Menakib-i Eşref-zade* sometime in the first half of the 17th century.⁴

Abdullah was a preacher in the mosque of Seyyid Mehmed al-Buhari ("Emir Sultan") in Bursa, and came from perhaps the lowest rank of *ulema*. His account, he wrote, came from "the late Mehmed Çelebi", who was close to the inner circle of followers of Eşrefoğlu. In his *Menakib*, Abdullah strung together a dozen individual stories, the first of which constitute a picture of the sheikh. He thus formulated, probably for the first time in writing, a story which must have found approval among the first generations of the sheikh's followers.⁵

medical treatise, *Haza'inu's-sa'adat* who names himself "Eşref b. Muhammad"? See the edition by Bedi N. Şehsuvaroğlu, *Haza'inu's-saa'dat* [sic] (Ankara: TTK Yay., 1961). Şehsuvaroğlu judges that the author, about whom nothing is known, wrote the book in the late 14th or early 15th century; the unique surviving copy is dated 1460. The author, Eşref, states that he wrote his book in Turkish: "because in this province [not named] everyone speaks only Turkish" (xiii). (For more on issues surrounding the variant names see below, note 31.)

- 3 Abdal Mehmed: Legendary figure of whose life nothing is known for certain. Abdullah calls him "one of the divinely obsessed" [*mezcuban-ı İlahi'den*]. A mosque in Bursa was erected in his name, apparently by Sultan Murad II. See Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri* (İstanbul: Baha, 1972), pp. 275-79. He is not mentioned by Taşköprüzade. For hagiographic stories about him see Mefail Hızlı and Murat Yurtsever, *Ravza-i Evliya* (Bursa: Arasta, 2000), pp. 89-92. For more on Hacı Bayram and Husayn Hamawi see below, notes 95 and 97 respectively.
- 4 Now published in modern Turkish transcription by Abdullah Uçman: Abdullah Veliyyüddin Bursevi, *Menakib-i Eşrefzade (Eşrefoğlu Rumi'nin Menkıbeleri)* (İstanbul: Kitapevi, 2009); pp. 3-13. Uçman used the Istanbul University copy of Abdullah's work, TY 270 (hereafter "TY"). See the Addendum for a cautionary note about this edition and another recension of Abdullah's work for important variant readings. When I follow that recension I am referring to Istanbul Ü. MS: İbnül Emin 3562 ("İE").
- 5 Mehmed Çelebi was the son of Bilecik(l)i Muslihuddin Efendi whom the writer describes as "my spiritual mentor" (*benüm ruhum*). Muslihuddin served as a kind of caretaker sheikh for the order in the early/mid-16th century following the death of the first halife, Abdürrahim Tirsi and apparently before a true successor came of suitable age. For more detail see below, n. 104.

The oldest source for Eşrefoğlu's life, however, is not Abdullah's but the Arabic *Al-Shaqa'iq al-nu'maniyya*. Its author, Ahmed Taşköprüzade, came from and wrote for the upper tier of the *medrese*-trained class. He placed his account of "Ibn al-Ashraf" in the seventh class [*tabaka*], corresponding to the reign of Sultan Mehmed II.⁶ He emphasized the scholars under whom Eşrefoğlu studied and trained: Muslihuddin Mustafa, better known as Hocasade, and Alaeddin Ali al-Tusi. Eşrefoğlu himself was a model scholar. "There was no problem he could not solve." Taşköprüzade did not name his later spiritual mentors.⁷

Given the different perspectives of their authors, it is understandable that these two accounts emphasize different aspects of the life of their common subject. It is only in the last lines of both that two otherwise complementary texts actually diverge, seeming to describe a different person altogether.

Abdullah tells the following story, here again in much abbreviated form: After settling down in Iznik on his return from Hama (in modern Syria), Eşrefoğlu persevered in an extreme form of isolation and solitude—to such an extent that he was belittled by his fellow townspeople. The sheikh left the town to wander in the nearby hills, but was soon discovered by a villager who believed he was a runaway slave.⁸ The man's mother recognized him as the now recently vanished sheikh from Iznik. It was she who was responsible for building a retreat (*savma'a*) for him

6 Ahmed Subhi Furat has published the Arabic text with extensive indices and a brief modern Turkish introduction: 'Isam al-Din Abu al-Khayr Ahmad bin Mustafa al-shahir Tashkuprizade, *Al-Shaqa'iq al-nu'maniyah fi 'ulama al-dawlat al-'Uthmaniyyah* (Istanbul, 1985 [İst. Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. #3353]). The notice on Eşrefoğlu appears at pp. 208-9. A modern Turkish translation of the text, by Muharrem Tan, also with brief introduction and indices, is: Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri* (İstanbul: İz Yay., 2007); see p. 185. For the biographer himself, see *TDVIA* v. 40 ("Taşköprüzade Ahmed Efendi"), pp. 151-52, by Yusuf Şevki Yavuz. Cf. Richard C. Repp, *The Mufti of Istanbul* (London: Ithaca Press, 1986), pp. 3-6.

7 On Hocasade and Ali al-Tusi: see Taşköprüzade, Furat ed., pp. 126-39 and 97-101; Tan transl. pp. 127-40 and 104-7 (respectively in each case). Cf. *TDVIA* v. 18, pp. 207-9 "Hocasade Muslihuddin Efendi" (Saffet Köse) and v. 41, pp. 432-33 "Tusi, Alaeddin" (Mustafa Öz). Repp surveys Hocasade's career: *op. cit.*, pp. 68-71. Eşrefoğlu's two teachers are more prominently linked as scholars whom Fatih pitted against each other in a writing competition (see Repp, p. 134).

8 The figure of the saintly or holy man as runaway slave (here *kaçgun*) has the aspect of a literary trope. For another instance see Bill Hickman, *The Story of Joseph. A 14th Century Turkish Morality Play by Sheyyad Hamza* (Syracuse: Syracuse U. Press, 2014), pp. 45-46; l. 214 ff.

at a place (“Pınarbaşı”) near Tırse [Tirs?] and became Eşrefoğlu’s first follower.⁹ It was there he apparently lived out the rest of his life. After his death Eşrefoğlu was succeeded by Abdürrahim Tırsi, his sole named adept (*mürid*), whom Eşrefoğlu had married to Züleyha, his daughter.¹⁰

Soon after its composition, Abdullah’s account was adapted by Baldırzade, early biographer of Bursa saints, who retold the story in more florid language as part of his *Ravza-i Evliya*.¹¹ With minor changes Abdullah’s narrative, or the version found in Baldırzade, formed the basis for most later retellings.¹²

For his part Taşköprüzade concluded his account of Eşrefoğlu with the following words, “he tended toward the way of sufism and joined the class of sufis... He wished to travel and a group of Kalenders followed his example and **took him with them by force**. In the end he was obliged to travel with them for a long time, until he died.”¹³

9 The precise location of Tırse today is not known. It is variously described as a village or a summer pasturage, eight hours distance from Iznik. No village of that name is listed in *Köylerimiz* (Ankara, 1968). In his own time, Sheikh Üftade (on whom see below and n. 40) established a retreat at a “Pınarbaşı”, near Bursa.

10 Abdürrahim Tırsi: Said to have died in 926/1520. Abdürrahim is described by Abdullah, in a separate *menkıbe*, as follows: Bayezid-i Fakih, his father, was the imam in Tırse; his ancestors were related to Ahmed Bey of the İsfendiyaroğlu family and were originally from Bolu. When Abdürrahim was four years old his father brought him along on visits to Eşrefoğlu at the retreat which had been built at Pınarbaşı. Eventually the boy’s father left him with the sheikh for instruction, at the latter’s insistence. From that time on Eşrefoğlu was never separated from the boy. (Uçman, *Menakıb*, 38; Abdürrahim’s father is not named in İE.)

11 For the transcribed text, based on the autograph ms., see Hızlı and Yurtsever, *Ravza-i Evliya*, 274-81. I use { } in what follows when citing sources originally used in manuscript: {Istanbul MS: Beyazıt Ktp., Veliyuddin Ef. 1650, ff. 74b-77b.}

12 For my argument regarding the relationship between these primary sources see the Addendum. And see n. 111 there for another edition of the *Menakıb*. For a later writer who largely repeated (and abbreviated) the account formulated by Abdullah, and elaborated by Baldırzade, see Hafız Hüseyin Ayyvarsarayı, *Vefayat-i Ayyvarsarayı*, Ramazan Ekinci and Adem Ceyhan (ed.), (İstanbul: Buhara, 2013). {Istanbul MS: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 1375, ff. 2b-3a.}

13 Emphasis added. The Arabic text of Taşköprüzade’s final (quoted) lines:

مال الي طريقة الطصوف و التحق بزمرۃ الصوفية ثم رغب في السياحة و اتقدي به الطائفة القلندرية اخذوه معهم جبوا و قهرا ولم يتخلص من ايديهم حتي سار معهم في البلاد زمانا كثيرا الي ان مات

The startling culmination of Taşköprüzade's notice begs for clarification. We know something about the "renunciatory" dervishes of this time, but what band of Kalenders were these? And why did they force a man of learning, now an admired sufi given to silent retreat [*halvet*], to travel with them, apparently for the rest of his days? Taşköprüzade's notice ends abruptly and offers no explanation. There is no other reference to Eşrefoğlu, or indeed to any other Kalenders, in the *Şhaqâ'iq*.¹⁴

The Ottoman historian Ālî (d. 1600) repeated the story told by Taşköprüzade in his own *Künh al-Ahbar*.¹⁵ He added to the end of his brief narrative the enigmatic remark: "And some say that he [Eşrefzade] came into possession of the elixir."¹⁶ The unexplained ending of Taşköprüzade's short notice (adopted and supplemented by Ālî), with its reference to Kalenders, was largely forgotten or rejected¹⁷; their recounting of early scholarly success was superseded by Abdullah's more elaborate narrative of tales of ascetic endurance and extraordinary accomplishment.

The date of Eşrefoğlu's death is uncertain. None appears in sources before the 17th century. A frequently quoted chronogram yields the year 874 (1469-70): "*Eşrefzade 'azm-i cinan eyledi*". Other dates have been suggested, all equally lacking convincing documentation.¹⁸

14 Ahmet T. Karamustafa identifies the Kalenders as one (of several) dervish groups who pursued a form of piety he describes as "renunciation of society through outrageous social deviance." See *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: U Utah Press, 1994) and especially pp. 61-83, and further, below, n. 79. A more detailed study, but without reference to Eşrefoğlu, is Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler* (Ankara: TTK, 1992).

15 For Ālî see Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire* (Princeton: Princeton U. Press, 1986).

16 *Bazıları kavlince iksire dahi malik olmuştur*. The sections of Ālî's *Künh al-Ahbar* dealing with Fatih's time and later were never printed. His account of Eşrefoğlu was largely dependent on Taşköprüzade, as were many of his other early biographical notices. The relevant passage of Ālî's short notice reads: "[Eşrefzade] made friends with the Kalenders. Wily nilly and by force and constraint they took him and did not let him from their side, until the end of his life." {Istanbul MS: Süleymaniye Ktp., Hamidiye 914, f. 148b.}

17 Independent of Taşköprüzade, Mahmud ibn Sulayman al-Kafawi (d. 1582) mentions "Ibn al-Ashraf" among the students of al-Tusi in his *Katâ'ib al'alam al-ahyar min fuqaha* ... See Istanbul MS: Süleymaniye Ktp., Halet Ef. 630, f. 445a. Kafawi's Arabic compendium of biographies has never been printed. For the author see *TDVIA* v. 25 ("Kefevi, Mahmud b. Süleyman"), pp. 185-86, by Ahmet Özel.

18 A *menkâbe* in Abdullah's work (Uçman, *Menakıb*, p. 33) points to the date 874; it is not found in İE however. The date 899 (corresponding to 1493-4) was proposed by

In İznik a mosque was erected in Eşrefoğlu's name, perhaps before the end of the 15th century, with a mausoleum and dervish convent (*tekke*) nearby.¹⁹ A tombstone with death date likely once marked Eşrefoğlu's grave. But with the exception of one substantial minaret, nothing remains of the original structures, destroyed during the Turkish War of Independence. An early 20th century black and white photograph reveals stunning ceramic faience work, a 17th century addition (perhaps following earthquake damage to the building?), on the outer mosque wall facing the "latecomers place" (*son cemaat yeri*). The photo is all that survives to give an idea of the appearance of the mosque up until slightly more than a century ago.²⁰

For a time İznik remained the spiritual center of the order, but following—perhaps because of—the still unexplained decline of the ceramic industry, a *tekke* in Bursa took its place.²¹

Ayvansarayı (see above, n. 12), following the chronogram *tebcil-i hayat*. It would seem to be ruled out given the proposed dating of the Eşrefoğlu mosque (See the following paragraph and next note.) Evliya Çelebi visited the mosque/tekke complex in the mid-1600s but did not record any date for the sheikh. See Seyyit Ali Kahraman and Yücel Dağlı (ed.) *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yay., 1999) v. 3, p. 10.

19 On the basis of a *vakıf* document in Bursa, Mehmed Şemseddin asserted that the founder of the mosque (in 1485) was the "mother, Mükrimme Hatun, of Sultan Bayezid [II]": *Bursa Dergahları. Yadigar-i Şemsi I-II* (Bursa: Uludağ, 1997), p. 88. As Ekrem Hakkı Ayverdi has pointed out, Mükrimme/Mukrime (also called Sitt[i]) Hatun was not the mother, but the step-mother of Bayezid II. Between the two, Ayverdi, for unstated reasons, chose the step-mother as the founder of Eşrefoğlu's mosque. (See Ayverdi's *Fatih Devri Mimarisi*, p. 77 #678.) Since Mükrimme likely died in 1467 it is highly improbable that she was the founder of the Eşrefoğlu mosque. It makes more sense to believe the *vakıf* was in fact Bayezid's mother, Gülbahar Hatun, who is thought to have died before 1492.

More recently, but without documentation, Oktay Aslanapa attributes the mosque to the (unnamed) wife of Bayezid's son, Şahinşah: Aslanapa, "Turkish Architecture at İznik", in Işıl Akbaygil et al (ed), *İznik throughout History*, p. 231.

20 For the photo: Katharina Otto-Dorn, *Das Islamische Iznik* (Berlin, 1941), plate 45.

21 A lamp which once hung in the Dome of the Rock Mosque in Jerusalem, bears a crude inscription linking its maker to Eşrefoğlu: "In the year 956 [1549] in the month of Cemaziyel-evvel [May 28 to June 26] the designer is the poor, the humble Musli [indecipherable]; oh thou holy man in Iznik—Eşrefzade." For the translated inscription: Arthur Lane, "The Ottoman Pottery of Iznik," *Ars Orientalis* 2 (1957) p. 269. For a photograph see Walter B. Denny, *Iznik. The artistry of Ottoman ceramics* (New York: Thames & Hudson, 2004), p. 18. Denny overreaches when he describes Eşrefoğlu as

The Iznik mosque and tekke complex remained objects of visitation for *tarikât* followers or spiritual “tourists”. A nameless visitor from the 19th century noted the grave of “Seyyid Eşref b. Mehmed al-Mısrî” (Eşrefoğlu’s father?) among “other saints whose tombs I have prayed at in Iznik”. The grave was located in the middle of a field outside the “Baghdad gate” of the Iznik walls, a *ziyaretgâh* within its own walls.²²

Late in the last century a well maintained Eşrefî *tekke* (“Numaniye”) survived in the Çatal Fırın quarter of Bursa.²³

Orhan Köprülü’s Interpretation

In their recent article on “Eşrefoğlu Rumi” in the *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Abdullah Uçman and Necla Pekolcay pointedly reject Taşköprüzade’s story and repeat the Abdullah/Baldırzade narrative.²⁴ They cite for support a chapter from the unpublished (and largely overlooked) Istanbul University thesis of Orhan Köprülü, written 60 years ago.²⁵ Given the respect accorded to the scholarly *TDVİA*, the account by Uçman and Pekolcay has now become *de facto* the “standard version” and must be taken seriously.²⁶ But should we believe it?

“the patron saint of the Iznik ceramics manufactories.” (p. 147) As the lamp inscription indicates, the worker (“Muslî”) revered the sheikh, but that he and his fellow artisans were in any way organized into a guild in this provincial city and, if they were, that they recognized a “patron saint”, are assertions that cannot be supported with our current knowledge. For more on Iznik in the centuries following Eşrefoğlu’s death see Heath Lowry, “Ottoman Iznik (NICAEA) Through the eyes of travelers & as recorded in Administrative Documents, 1331-1923” in Akbaygil, *Iznik*, pp. 135-74.

22 The note is found in an Ottoman manuscript *mecmua*: Istanbul MS: Süleymaniye, Hacı Mahmud 2673, f. 217b.

23 I was given an opportunity to see this building in 1969 thanks to the late Ziya Eşrefoğlu, a descendant of the sheikh.

24 *TDVİA*, v. 11 (“Eşrefoğlu Rumi”), pp. 480-82, by Abdullah Uçman and Necla Pekolcay.

25 Köprülü’s 1951 thesis is *Tarihi Kaynak Olarak XIV. ve XV. Asırlardaki Bazı Türk Menakıbnameleri*; see esp. pp. 106-10 (“*Menakıb-i Eşref oğlu Rumi*”). Except for one chapter the thesis was never published or reviewed. (See Part II of this essay for further comment on the thesis.) My thanks to Scott Redford at Koç University for assistance in obtaining a copy of Köprülü’s thesis.

26 Uçman and Pekolcay’s account now supercedes earlier ones: “Eşrefiye” in *İA*, iv, pp. 396-7, by Kasım Kufralı [1947]; and “Eşrefoğlu” in *Türk Ansiklopedisi*, xv, pp. 476-7, by İsmet Parmaksızoğlu [1968]. The *EF* entry, vol. xii (“*Supplement*”), pp. 282-3, by Fahir İz (“*Eşrefoğlu*”), is inadequate, offering no review or critical account of the sources.

Although, as we have seen, the accounts of Taşköprüzade and Abdullah are essentially complementary and possibly contradictory only in their endings, Köprülü seemed intent on discrediting the former. This is all the more curious since he made no reference whatsoever to its concluding story of Kalenders—the one narrative detail that required explanation. Köprülü asserted the superiority of the tradition recounted by Abdullah because of its author’s links with the Eşrefi community.

Köprülü found support for his thesis in the fact that Taşköprüzade had placed his notice of “İbn al-Aşraf” among the *ulema*—not the sheikhs—of Fatih’s time, even though Eşrefoğlu’s eventual reputation derived from his later prominence as a sufi and poet, not as a religious scholar. Köprülü argued further that Taşköprüzade could be excused for not knowing about the Iznik sheikh and ignoring him in his book since Abdullah’s *menakıbnâme* was not written until after the death of the renowned biographer.²⁷

Köprülü constructed his argument on the premise that there must have been two men known as “son of Eşref”. In his view, the man Taşköprüzade wrote about was the one whose life ended in the hands of the Kalenders. Köprülü’s other “son of Eşref” is “our” Eşrefoğlu, a man who somehow remained unknown to Taşköprüzade. The former, although Köprülü doesn’t say so, must subsequently have vanished without a trace. Köprülü thus asks us to believe the following: that two men with the same patronymic (possibly even brothers, for the name “Eşref” is not all that common) lived in the same general region of Anatolia and at about the same time, each having made enough of a name to be noticed by later biographers—but not so much as to deserve comment by those biographers for their names.²⁸ Köprülü’s reasoning is unconvincing. Yet this curious argument, Köprülü’s only explanation, is what the writers of the *DIA* entry would have us believe.

Köprülü blamed the presumed confusion on ‘Âlî “the Historian”. It was he who, in Köprülü’s view, mistakenly linked Taşköprüzade’s accomplished scholar with a revered sufi by adding details about the books Eşrefoğlu had written and where he had lived. In so doing, Köprülü asserted, ‘Âlî managed to conflate

27 It is unlikely that Taşköprüzade would have included such details as the *Menakıb* offers even if he had known them.

28 For a well known example of prominent (early 15th century) Turkish literary brothers recall Ahmed Bican and Yazıcızade Mehmed. Accounts of their lives are placed back to back in Taşköprüzade’s book.

Taşköprüzade's notice of "Ibn al-Aşraf" and the life of the better known Eşrefoğlu into the story of a single man.²⁹

Before dismissing the oldest source we have for Eşrefoğlu—as Uçman and Pekolcay ask us to do—we should recall that Taşköprüzade was born (in 1495) in Bursa where, soon after his birth, followers of the poet-sheikh Eşrefoğlu were prominent in such numbers that a district there was named after them.³⁰ In his book Taşköprüzade refers more often to Bursa than to any other city. His uncle and his father, both distinguished scholars before him, had had multiple appointments in the city, and both older men supplied the younger with information useful to him in the writing of his *Şhaqa'iq*. In the notice on "Ibn al-Aşraf," Taşköprüzade explicitly cites his father as a source, as he does also in his much lengthier account of Hocazade, one of "Ibn al-Eşref's" teachers, who coincidentally spent some of the last years of his life in Iznik. It is odd that Köprülü was so quick to discount Taşköprüzade's credibility.

Köprülü's interest in Eşrefoğlu (a minor chapter of barely 10 pages) hardly goes beyond what I have just summarized. To be fair, his broader concern was the use of hagiographic (*menakib*) literature to supplement or correct just such works as Taşköprüzade's. But in the case of Eşrefoğlu he seems to have muddied rather than clarified the waters.³¹

Hamid Algar has written, "The whole purpose of the genre of *menakib*, of hagiography, is to transmit to a believing and pious audience matters of practical,

29 Köprülü ignored Ālī's cryptic comment about the elixir.

30 See Neşet Köseoğlu, *Tarihte Bursa Mahalleleri XV. ve XVI. Yüzyıllarda* (Bursa: Bursa Halkevi Yay. 17, 1956), 19. Köseoğlu notes the existence of a district ("Eşrefiler") named in a religious court register from 913/1507-8. More information regarding the Bursa *mahalle* is now given by Raif Kaplanoğlu, *Bursa Ansiklopedisi I. Yer Adları* (Bursa: 2001), 104-5. The district was still known by the same name in the mid 20th century: see Kazım Baykal, *Bursa ve Anıtları* (Bursa, 1950), p. 113 and plan vii. (The İncirli Dergah in that neighborhood presumably occupies the site of the original tekke.) The district ("Eşrefiler") apparently did not exist in 1487 when the oldest surviving census was drawn up. See Irene Beldiceanu-Steinherr, „Brousse et ses habitants en 1487," *Turcica* 31 (1999), pp. 313-73.

31 Köprülü based his discussion of Taşköprüzade on the often cited (Ottoman) adaptation by Mehmed Mecdi, not on the Arabic original. So he called attention to Mecdi's (mis) naming of the sheikh "Eşrefzade Muhyiddin Muhammad" as further evidence that the biography was not that of the Iznik sufi poet. But whatever the source of that name, the error did not originate with the author. Manuscripts of Mecdi's work that I have seen show it as given by Taşköprüzade.

spiritual value; the specifically ‘human’—the whole study of modern biography—is trivial and profoundly uninteresting from a traditional viewpoint.”³² While important historical facts can certainly be found in hagiographies such as Abdullah’s *Menakibname*, extreme care must be exercised when evaluating the stories found in them.

Previously Unrecognized Sources

It is nowhere recorded that Eşrefoğlu travelled outside Anatolia, apart from his journey to Hama. But his reputation apparently outdistanced him, for his name appears in a collection of biographies by the 17th century Egyptian writer Abd al-Ra’uf al-Munawi (d. 1621).³³

[i] Aṣḥraf al-Rumi [sic], buried in Iznik, was a sheikh possessed and overwhelmed [by divine love].³⁴ He was the source of sayings whose literal meaning ran counter to the sacred law. The errors [? *hala*] were reported to the mystic Ibn al-Wafa.³⁵ A number of sufis were killed for a single word. Things which the sacred law did not permit originated with al-Aṣḥraf more than once. But they [the authorities] did not stand up against him. And he said: “They were by the shore of the ocean, and those [with authority] had command over them.” But al-Aṣḥraf was in the middle of it and they did not have command over him. The mollah ‘Arabzade related it.³⁶

Al-Munawi’s “single word” is almost certainly an allusion to the famous utterance, *ana’l-haqq* (“I am the Truth”) of al-Hallaj, mystic and poet who was

32 Hamid Algar, “The Naqshbandi Order: A Preliminary survey of its history and significance,” *Studia Islamica* 44 (1976), 134.

33 *Irgam awliya al-shaytan bi-dhikr manakib awliya al-rahman*, edited by Muhammad Adib al-Jadir (Beirut, 1999). Al-Munawi (1545-1622) was a follower of the prominent Egyptian scholar and moderate sufi, al-Sha’rani.

34 Despite the misnaming it is clear from the reference to Iznik that al-Munawi is here writing of “our” sheikh, Eşrefoğlu.

35 By “Ibn al-Wafa” Munawi perhaps refers to “Sheikh Vefa” (d. 1491), a prominent member of the Zeyni tarikat in Istanbul. On him see Taşköprüzade (Tan translation), pp. 200-202.

36 المدفون بازنيك كان شيخا مجذوبا مستغرقا يصدر عنه كلام ظاهر يخالف الشرع فقبل للعارف ابن الوفا الخلال [?] قد قتل جماعت بكلمة واحدة و قد صدر من الاشرف ما لا يساعده عليه الشرع مرارا و لم يتعرضوا له فقال هولاء كانوا بساحل البحر فتمكنوا منهم و الاشرف في وسطه فلم يتمكنوا منه حكاها المولي الامام عرب زاده

Irgam, vol. 4, p. 224. {Istanbul MS: Süleymaniye, Veliyüddin Ef. 1624, ff. 284b-85a.}

executed in Baghdad in 922/309. Eşrefoğlu mentioned al-Hallaj—and “quoted” those words—several times in his own poetry.³⁷ But the “sayings” and “things” which ran counter to the shariah, and which al-Munawi refers to here, remain unexplained.³⁸

Al-Munawi relied heavily on Taşköprüzade for his accounts of other Turkish figures. But how he obtained this account from Arabzade, his source here, is unclear.³⁹ The short notice is also marred by problematic readings. Not in doubt, however, is that “Aşraf” gained a certain reputation, not entirely savory in some quarters, and that it spread far from Iznik.

Soon after Taşköprüzade left off his writing of the *Şhaqa’iq*, but well before al-Munawi wrote his *Irgam*, another man had been copying down his conversations with an aging sheikh, a book which is an invaluable source for the history of Ottoman sufism in the 16th century. The “Diary” of Mahmud Hüda’i (d. 1628) is the record of those conversations with sheikh Üftade (d. 1580) which took place in Bursa. Although an autograph manuscript of most of them has been preserved, they have been little studied.⁴⁰ For our purposes three passages are noteworthy:

37 For the poems referencing Hallaj see: Mustafa Güneş, *Eşrefoğlu Rumi. Hayatı, Eserleri ve Divanı* (İstanbul: Sahhaflar, 2006), pp. 196-7 and 208-9. A brief, more restrained anecdote about Hallaj is included by Eşrefoğlu in his *Müzekki al-nüfus*, concluding with the words: “*Fikr olunmasın ki Mansur kafir ola.*” See Eşrefoğlu Rumi, *Müzekki’n-nüfus*, Abdullah Uçman (ed.), (İstanbul: İnsan 2006), pp. 390-93. It is clear that Eşrefoğlu had profound respect for the martyred al-Hallaj.

38 Ibn Battuta used similar language, in the 14th century, when writing about the prominent Anatolian dervish Baba (Sarı) Saltuk: “They relate that this Saltuk was an ecstatic devotee, although things are told of him which are reprieved of by the Divine Law” (In the translation of H.A.R. Gibb: *The Travels of Ibn Battuta* (Cambridge: Hakluyt Society, 1962) v. 2, pp. 499-500).

39 Munawi’s editor identifies “Molla Arabzade” as follows: “The imam Muhammad b. Muhammad known as Arab-zade (919-969 H.), Hanefi faqih, Rumi, author of verses and books in Arabic. He was *muderris* in Bursa, later Istanbul. The sheikh al-Islam became angry with him and he was demoted and exiled to Bursa for two years. Then he was pardoned and returned to teaching. He was later appointed judge in Cairo. On a sea voyage he drowned off the island of Rhodes.” (*Irgam*, v. 4, pp. 224-5, n. 3) He would have been a younger contemporary of Taşköprüzade. The father of Arabzade was a staunch opponent of Shi’ites and especially followers of the Safavid tarikat. See: *TDVIA* v. 30 (“Molla Arap”) pp. 240-41, by Tahsin Özcan.

40 Sheikh Üftade was a close contemporary of Taşköprüzade. Hüda’i kept his account of the meetings which took place between the two men near the end of Üftade’s life, between the years 1577 and 1579. The groundbreaking early study of this major

[ii] [Sheikh Üftade] recalled that when they exiled the revered [mevlana] Eşrefzade from the town, he cried on the road. And his son said to him: “What is the matter? They drove out the Prophet (God bless him and grant him peace!) at night, but he did not cry. And you have come away with your sons and your belongings during the day. So why do you cry?” And [Eşrefzade] said: “I only cry out of joy and happiness at this good fortune.”⁴¹

[iii] Sheikh Üftade mentioned the story of Eşrefzade and of his spiritual revelations [ma’arif]. He said that one day someone said to him [Eşrefoğlu]: “You have spoken most about what al-Hallaj and the seyyid al-Nesimi spoke of.⁴² However they [i.e., the religious authorities] did not have the power to harm you.” He said: “From the outside one cannot reach him who is in the middle of the ocean. But both of them were on the shore and they reached them. If they had been in the middle [of the ocean] they would not have reached them.”⁴³

[iv] The late [Eşrefzade] used to cry out: “Oh, preachers! Oh, imams! All of them are in Hell [literally ‘the fire’, nar].” And then they destroyed him [thumma ahlakuhu]. He saw a dream which pointed to his martyrdom. [Sheikh Üftade] said: “He exerted himself a great deal but the way was not revealed to him. A

figure is Irene Beldiceanu Steinherr, *Scheich Uftade der Begründer des Gelvetijje-Ordens* (München 1961). Her study is now complemented by Paul Ballanfât, *Hazret-i Pir-i Uftade: Le Divan* (Paris 2001). I have used the English version, *The Nightingale in the Garden of Love*, as translated by Angela Culme-Seymour (Oxford, 2005; Anqa Publishing). See also Mustafa Bahadıroğlu, (*Celvetiyè'nin piri*) *Hazret-i Üftade ve Divanı* (Bursa: Üftade Kur'an Kursu Öğrencilerini Koruma Derneği, 1995) and *TDVIA*, v. 42, p. 282-3 (“Üftade”) by Nihat Azamat.

41 و ذكر ان مولانا اشرف زاده لما نفوه عن البلدة بكى في الطريق فقال ابته ما انت قد اخرجوا النبي صلى الله عليه و سلم باليلة و ما بكى و خرجت انت باولادك و اموالك نهارا فكيف تبكي قال انما ابكي فرحا و سرورا علي تلك السعادة

al-Tibr al-Maskuk (Ankara MS: Raif Yelkenci II/292, f. 78b.) I am indebted to Mme. Beldiceanu-Steinherr for directing me to this (and subsequent) passages from Hüdai's journal. No other source mentions Eşrefoğlu's having had any sons. In the first reference here Üftade uses the word *ibnuhu*, in the second, *awlad*. Should we understand that the sheikh's companion on the road was his early follower and eventual successor, Abd al-Rahim Tirsi? Muslim tradition places Muhammad's hijrah at night. See W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1965), pp. 150-51.

42 For the Hurufi poet Nesimi, executed in 1417, see: *TDVIA* v. 33 (“Nesimi”), pp. 3-6 by A. Azmi Bilgin and İlyas Üzüm.

43 The Arabic text reads:

و ذكر قصة اشرف زاده و معارفه و حكي انه قيل له يوما انت تكلمت اكثر مما تكلم الحلاج و السيد النسيمي و مع ذلك لم يتقدروا علي ان يوذوا لك قال لا يصل اليه من الخارج الي من كان في وسط البحر و هما كان في طرف البحر فوصلوا اليهما فلو كانا في الوسط لما و صلوا

(*al-Tibr al-Maskuk*, Ankara MS: Raif Yelkenci II/292, f. 68a-b.)

sheikh gestured to him in his grave and gave him milk to drink in a bowl. And then the way was revealed to him.”⁴⁴

According to Mme. Beldiceanu-Steinherr, Üftade had associations with various heterodox groups in his early life as well as with followers of Eşrefoğlu. At one point he travelled to Iznik where he likely met with some of them. Later, however, he distanced himself from their company, although the circumstances of his visit—and the reasons for his behavior—cannot be inferred from the remarks in Hüda’i’s *Diary*.⁴⁵

An anonymous poem, of uncertain date, partly echoes Üftade’s remarks and reflects, across time, even more vividly the figure which Eşrefoğlu must have

44 For the Arabic of the passage from Hüda’i’s diary:

كان المرحوم ينادي ايها الخطبا ايها الائمة كلهم في النار ثم اهلكوه و انه راي روياء يدل الشهادته قال اجتهد كثيرا فلم ينكشف له الطريق فاشار اليه شيخ في قبره وسقاه لبنا في قصعة فانفتح له الطريق
al-Tibr al-Maskuk (Bursa MS: Ulu Cami 1753, f. 172b. Milk had a special resonance for Üftade: At the time of his own birth his mother is said to have “dreamt that she saw her son dive into and come out of an ocean of milk”, an event which his father interpreted to mean that he (Üftade) would become a perfect saint. (See Ballanfat, *Nightingale*, p. 10). Quoting Üftade from elsewhere in Hüda’i’s diary Ballanfat states that: “Milk symbolizes knowledge, and knowledge does not refer to formal sciences, for knowledge is actually intelligible...” (p. 38) More apposite, perhaps, is the experience of Muhammad in Jerusalem on his “night journey” (*mirac*) In the words of his biographer, Ibn Hisham: He was brought three vessels containing milk, wine and water respectively. The apostle said: ‘I heard a voice saying when these were offered to me: “If he takes the water he will be drowned and his people also; if he takes the wine he will go astray and his people also; and if he drinks the milk he will be rightly guided and his people also.” So I took the vessel containing milk and drank it. Gabriel said to me, “You have been rightly guided, and so will your people be, Muhammad”’. A. Guillaume, *The Life of Muhammad* (London: Oxford University, 1955), p. 182.

45 For her discussion of the “turning point” in Üftade’s life, see Beldiceanu-Steinherr, *Scheich Üftade*, pp. 108-9; for his early life contacts, pp. 103-8; and for the sheikh’s relationships with Eşrefi circles, pp. 91-2. She says Üftade had been crucial to Eşrefoğlu’s followers in getting permission to build his mosque in Iznik. Mustafa Bahadıröğlu, citing two manuscript *menakibnames* devoted to Üftade, states that the reason for the sheikh’s visit to Iznik, on an (unnamed) sultan’s request, was to lead the first Friday prayer after the mosque’s conversion from *mescid* to *cami*. See his *Hazret-i Üftade ve Divanı*, p. 61. While Hüda’i kept the diary in the last years of his sheikh’s life—and while specific passages can be precisely dated within that time frame—the years to which such passages refer, as here, are generally unclear. One of the most urgent desiderata for the study of Ottoman sufism is an annotated edition—or at least a printed text—of the autograph manuscript of Hüda’i’s *Diary*.

projected—at least among his most passionate *tarikāt* followers, and long after his death:

[v] He seized the hand of Sheikh Hüseyin,
 Eşrefzade is our sultan.
 He settled down in Iznik town,
 Eşrefzade is our sultan.
 He struck the drum of *ana'l haqq*
 The lovers all came to his side
 His teaching spread throughout the world.
 Eşrefzade is our sultan.
 The secret spread to the lovers;
 The light of manifestation filled him.⁴⁶
 He reached the place of the BELOVED,
 Eşrefzade is our sultan.
 The lovers reached their desire;
 Hypocrites remained in the dark.
 He saw the beauty of the TRUTH,
 Eşrefzade is our sultan.
 He scattered pearls and gems;
 The lovers were captivated.
 He drank the wine of unity,
 Eşrefzade is our sultan.
 Let the heedless hear the secret;
 Let them put on his saintly robe;
 Let them surrender to his sons.
 Eşrefzade is our sultan.
 He fastened his name, rope-like, to Muhyi;

46 “The light of manifestation” (*tecelli nuri*): these words refer back to the opening line of a controversial poem (*şathiye*) by Eşrefoğlu. (For the text of the poem see Güneş, *Eşrefoğlu Rumi*, pp. 325-26, #85.) For a discussion of the poem and an Ottoman commentary on it: Ahmet Mermer, “Eşrefoğlu ve bir şathiyyesinin şerhi,” *Milli Folklor* 53 (2002), pp. 106-13. In the words of E. Geoffrey “(*tecelli*) consists of *mukashafa*, an ‘unveiling’, which allows divine light to ‘irradiate’ the heart of the mediator; it therefore releases human nature from its darkness in the same way that the sun chases away gloom.” *EP*, v. 10 (“Tadjali”), pp. 60-61. The poem’s compatibility with the shari’ahshari’ah was the subject of debate, but whether it could have provoked more serious consequences has never been suggested.

He tied and bound the lovers.
 You, men of truth, do not deny:
 Eşrefzade is our sultan.⁴⁷

The strongly partisan tone of the poem suggests a highly contentious atmosphere which may well have prevailed during Eşrefoğlu's own lifetime. The text recalls a better known poem, which the one above (were it not for its presumably late date) might have provoked. That poem begins with the famous stanza:

[vi] "Hear this, Eşrefoğlu. We are the garden, we have the rose. We are Ali's slaves. Knowledge of the seventy two tongues is ours."⁴⁸

Variouly described as a "retort" [*reddiye*] or "satire" [*taşlama*], the poem has been attributed to "Hasan Dede" and dated to the 15th, 16th or 17th century.⁴⁹ Irrespective of its date, in each of his poem's six stanzas "Hasan Dede" challenged claims to the Truth/truth which Alevi's believed Eşrefoğlu (or his followers) had made for themselves. That truth, Hasan Dede asserts, belonged instead to followers of Hacı Bektaş.

Other evidence of contentiousness can be found in Eşrefoğlu's own writing. Better known than his *Nasâ'ih*, but hardly as popular as either the *Divan* or *Müzekki'n-nüfus*, Eşrefoğlu's *Tarikatname* was only recently published, by Esra

47 The poem is found in a volume containing the *divans* of Eşrefoğlu and Abdürrahim, copied in 1742 by "Derviş Bursalı Mehmed" and is perhaps the work of the copyist. The otherwise anonymous poem cannot be presumed older than the above date. (Bursa MS: Genel 724, ff. 84b-85a.) "Muhyi" is probably a reference to Abd al-Qadir, though the poet might have meant Ibn Arabi. The language of the refrain line ("our sultan") suggests the level of devotion felt toward the eponymous "founder" of the *tarikat* by his followers.

48 For the text of the entire poem see Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşî Nefesleri* (İstanbul: Remzi, 1963), pp. 29-30. Sadettin Nüzhet [Ergun] published a slightly different text in *Bektaşî Şairleri* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1930), pp. 17-18. That version incorporates differences which lessen its explicitly partisan Alevi sentiment. The poem's initial stanza still has strong resonance in the Alevi community: see below, n. 67.

49 Gölpınarlı (*Alevi-Bektaşî*, p. 12) placed the poet in the 15th century; M.F. Köprülü, S.N. Ergun (*Bektaşî Şairleri*,) and Cahit Öztelli (*Bektaşî Gülleri: Alevi-Bektaşî şairleri antolojisi*, p. 359) argued for the 17th. The unnamed author of the entry on Hasan Dede in *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (vol. 4, p. 131) places him in the 16th century. For more on Hasan Dede and the poem see Nejat Birdoğan, *Alevi Kaynakları I* (İstanbul: Kaynak 1996), pp. 83-112.

Keskinlik.⁵⁰ In her all too brief introduction she provides an overview of the book and summation of a dozen topics covered by the sheikh, starting with the need for obedience to God, the prophet and those who exercise temporal rule. In this work Eşrefoğlu discussed the importance of prayers and ritual ablution, forms of *zikir*, the significance of the dervish *tac* and cloak, and the meaning of the word “sufi”. Those topics—and Eşrefoğlu’s treatment of them—are mostly quite unexceptional. He also expressed particular reverence for the fourth caliph, ‘Ali, cousin and son-in-law of Muhammad, judging him superior to the other early caliphs.⁵¹

In his “Book of the Way” Eşrefoğlu stressed the importance of having a sheikh and of professing allegiance to him. But he went further, stating: “If a person professes obedience to a true sheikh, if he takes an oath of allegiance to him, and then if he turns away from that true sheikh—if that sheikh is from the family of Muhammad and ‘Ali—then according to the *tarikât* and the true *şeriat*, that person’s killing is permitted.” A few lines further on he repeats himself, declaring that if one renounces, or denies, a true sheikh and instead follows “the people” then his killing is legitimate [*helal*], for through such renunciation or denial a person becomes an apostate.⁵²

The high regard for ‘Ali and especially the demands on anyone professing allegiance [*bi’at*] to a “true sheikh from the family of Muhammad and ‘Ali” are striking. Reference is made a number of times in the *Tarikatname* to the Kharijites. Eşrefoğlu insists that the destruction of people like them is even more meritorious [*sevablu*] than the killing of infidels.⁵³

50 Eşrefoğlu Rumi, *Tarikatname*, Esra Keskinlik (ed.), (Istanbul: Gelenek, 2002).

51 The place of ‘Ali in Sunni thought during the Ottoman period deserves further study. E. Ruhi Fiğlalı’s “‘Ali in the Sunni historical and theological tradition” in Ahmet Yaşar Ocak (ed.) *From History to Theology: ‘Ali in Islamic Belief* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005), hardly goes beyond the period of the *rashidun* caliphs and a small handful of later writers; it does not extend to Ottoman times.

52 *Ve dahı bir kişi hak şeybe iradet getirse, dahı bey’at itse, ol hak şeyhdan yüz çevürse, kisvesinden çiksa tarikatda ve eger yüz çevürdüğü şeyh, Muhammed ve ‘Ali neslinden olursa tarikatda ve hak Şeri’atda katli halal olur.* (*Tarikatname*, p. 26; emphasis added) Is Eşrefoğlu’s “opinion” here tantamount to a *fatwa*? In early Ottoman times “anyone prominent for his learning could be asked to act as a mutually acceptable arbiter in a dispute involving a point of law, and his opinion was allowed to be decisive.” See *EP*, v. 2 (“Fatwa”), p. 866, by J.R. Walsh. Eşrefoğlu’s scholarly training would have put him in such a class.

53 *Tarikatname*, p. 54 (f. 75a, l. 14). The Kharijites (“seceders”) were involved in the struggle over early succession to the caliphate. One of their number eventually murdered ‘Ali

Connection to the family of the prophet Muhammad, through his son-in-law Ali, was actually claimed for Eşrefoğlu by Abdullah, author of the *Menakıb*. He stated at the beginning of his account that a piece of green muslin –a sign of the sheikh’s lineage– had been found in his clothing after his death. It was something, the hagiographer said, which Eşrefoğlu wished to conceal during his lifetime.⁵⁴

Competition between, and rivalry among, sheikhs was certainly not uncommon in Ottoman times. It sometimes led to startling challenges. Mustafa Kara relates an instance of a sheikh declaring fellow Muslims “infidels” and liable to be killed. Interestingly, the individuals here whose killing was said to be *helal* were followers of Eşrefoğlu. According to Kara the threat was based on a difference of opinion regarding variant *silsile* traditions.⁵⁵

Such threatening words, both here and in the passage from the *Tarikatname* (above), strike an ironic note given the violent end to Eşrefoğlu’s life which Üftade asserted and to which Taşköprüzade and the Historian ‘Ali seemingly alluded. Is it possible that any of these threats of killing were ever acted upon?

The *Tarikatname* was never intended for “popular consumption”. Far fewer copies of it are known than of Eşrefoğlu’s other two books.⁵⁶ And Keskinılıç rightly notes the frequency with which the author avoids transparency in his discussion of certain topics. “Concealing is best,” Eşrefoğlu wrote; “revealing is

in 661. Eşrefoğlu’s use of the word here is probably aimed at those viewed, in his own time, as enemies of Ali and his family.

54 Uçman, *Menakıb*, p. 3. In Baldırzade’s account (p. 274) and also that of İE (f. 3b) the linkage was said to be to Husayn, son of Ali.

55 Mustafa Kara, *Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler I* (Bursa: Uludağ, 1990), p. 63, citing an unspecified anecdote taken from Mehmed Şemseddin, *Yadigar-i Şemsi*. (For the relevant passage see *Yadigar*, pp. 371-72.)

56 Besides the six copies Keskinılıç noted (none copied before the 19th century) there is a much older (partial?) copy in Bursa: Genel 312. It was copied in 1041/1631 by the son of Sheikh Hamdi, and so must reflect what was accepted by Eşrefi followers at that time. (I have not seen it.) Three other copies are described in *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1968) v. 13: Part 2 [by M. Götz], #144 and 145; and Part 3 [by H. Sohrweide], #75. Another copy (also 19th century) was described by R. A. Nicholson in his *A Descriptive Catalogue of the Oriental Mss. belonging to the late E. G. Browne* (Cambridge: The University Press, 1932), p. 51 (“E. 19”). John Kingsley Birge noted a fragment of the text in a Bektashi *mecmua* in his personal library: *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937), p. 279. The whereabouts of this manuscript today is uncertain.

difficult.”⁵⁷ While the *Müzekki al-nüfus* was intended for the “general reader”, the *Tarikatname* (and probably some of Eşrefoğlu’s poems) were meant only for those who were already part way along the spiritual path. But oral communication must still have been reserved for the most advanced.⁵⁸ Even in his most explicit book, Eşrefoğlu still recommended and practiced considerable discretion.

In the only clearly autobiographical passage in his own writing, near the beginning of his *Müzekki al-nüfus* [“The Stages of Purification of the Self”] and after lamenting the corrupt circumstances of religious judges and teachers of his day, Eşrefoğlu wrote:

[vii] “In his own time Ja’far al-Sadiq is said to have withdrawn from the company of his fellows and retired to a cave.⁵⁹ Despite the pleas of his followers, that [mystic] sultan replied: ‘This is not the time for speech. It is a time for quiet.’ This is the way it was at the end of the holy month of Ramadan in the year 852, the time when this book was gathered together. It was necessary to stay at home and not mingle with the people. So I reflected... “⁶⁰

While this brief passage seems to confirm the setting for the story told by Abdullah, Eşrefoğlu’s intent here was apparently not to disappear into the hills.

At least one of our sources is not being entirely candid or forthcoming. But which one(s)? Before attempting to answer that question, a brief review here of other scholars’ comments on Eşrefoğlu’s life and work will be instructive.

57 *Tarikatname*, xxii; for the text, see p. 15.

58 In his *Müzekki al-nüfus* Eşrefoğlu several times distinguishes between the *‘amm* (“the common”), the *hass* (“the privileged”), and the *hassu’l-hass* (“the most select”). So, for example, at the beginning of his discussion of “maarifet Allah” (Uçman’s edition, 18-19).

59 Ja’far al-Sadiq, sixth Shi’ite imam who died in 765. For a story about Ja’far’s withdrawal from society see *Attar’s Memorial of God’s Friends*, translated by Paul Losensky (New York: Paulist Press, 2009), 49. For more see *EI*² v. 14 (“Ja’far al-Sadeq”), pp. 356-62, by H. Algar.

60 See Uçman’s edition, p. 67 [emphasis added]. The author’s note of the date of composition is the only firm bit of chronological evidence for his life. Eşrefoğlu’s putting the date of “gathering together” his composition at such an early point in the manuscript is puzzling. It is not clear whether he actually finished the writing at this time. (Istanbul MS: Aya Sofya 2070, f. 29a.)

Other Commentators

Orhan Köprülü was not, in fact, the first to see a disparity between Abdullah's hagiographic account of Eşrefoğlu's life and the one told by Taşköprüzade. A few years earlier, in his encyclopedic (but unfinished) *Türk Şairleri*, Sadettin Nüzhet Ergun had mentioned the tale of Eşrefoğlu's reputed involvement with Kalenders, basing his comments on the version of the story in 'Âlî's *Künh al-Ahbar*, apparently unaware of its origin.⁶¹ Ergun also took pains to discredit that account, not because he thought 'Âlî had confused the Iznik sheikh with someone else, as Köprülü later argued, but rather because he found it a "groundless rumor fabricated by the [sufi poet's] enemies"⁶² From the discussion that follows it is clear that Ergun took Eşrefoğlu's presumed "enemies" to be Kızılbaş, more specifically, unnamed Bektashis⁶³ and that he took the Kalenders for Batinis—presumably meaning Shi'ites or anyone who rejected the literal meaning of the Qur'an in favor of "hidden" interpretations⁶⁴. For Ergun, 'Âlî's (and Taşköprüzade's) mention of Kalenders somehow tainted the reputation of the sheikh.

To convince his readers that Eşrefoğlu had no connection with the Kızılbaş, Ergun insisted that the sheikh from Iznik was a poet whose beliefs were firmly rooted in the shariah: "There is not a single hemistich in his collected poetry which runs counter to the Shari'ah."⁶⁵ Ergun acknowledged that some poems in Eşrefoğlu's *Divan* display "divine drunkenness" [*ilahi sarhoşluğu*]. But it was "true love" [*hakiki, manevi aşk*], he stressed, not physical [*maddi*] love which the poet expressed. It is hard to believe that anyone reading Eşrefoğlu's lines would have thought otherwise.

The American scholar John Kingsley Birge, who consulted Bektashi sources in Turkey and elsewhere, asserted that Eşrefoğlu was "one of the most popular poets among the Bektashis" even if (as Birge correctly understood) Eşrefoğlu himself

61 *Türk Şairleri* (İstanbul: Bozkurt 1945) v. 3, pp. 1367-75. Ergun died before completing the letter "F". Köprülü was apparently unaware of Ergun's book and its discussion of Eşrefoğlu and makes no mention of it.

62 "*Muarızları tarafından icad edilen bu asılsız haber...*": Ergun, *Türk Şairleri*, p. 1369 left column, emphasis added.

63 The story anachronistically linked Eşrefoğlu with Hacı Bektaş.

64 For the meaning of the term from a Sunni perspective, presumably Ergun's, see M.G.S. Hodgson, "Batiniyya" in *EP*, v. 1, pp. 1099-1100.

65 Ergun, p. 1369: *Divanında şeriat ahkamına mugayir hatta bir mısra bile bulunmayan Eşrefoğlu...*

was no follower of Hacı Bektaş.⁶⁶ Perhaps, however, it was just that popularity which led Ergun to feel the need to reject categorically any insinuation of Alevi associations for Eşrefoğlu. Still, as Hasan Dede's poem [vi, above] shows, if Eşrefoğlu was popular among some Bektashis, he provoked animosity among others.⁶⁷

Writing at virtually the same time as Ergun, Asaf Halet Çelebi saw the poet in a slightly different light. In a lengthy biographical introduction to his edition of the *Divan* (the first in Republican Turkey), Çelebi saw signs of *melami* temperament in Eşrefoğlu's poems—or in the character of the poet himself. Still he did not suggest that Eşrefoğlu belonged to that prominent (but controversial) wing of the Bayramiye known under that name.⁶⁸

In 1967 Necla Pekolcay's name appeared as one of an advisory group which had assisted in the preparation of a new edition of Eşrefoğlu's *Divan*, the first since Çelebi's, nearly a quarter century before. Carelessly printed, the edition was more seriously marred by heavy handed expurgation: some poems long associated with Eşrefoğlu's name were missing; in others, couplets were deleted. The editing went without any comment whatsoever.⁶⁹

Only a year later, and with no reference to that recently published edition of Eşrefoğlu's poetry (or her role in it), Pekolcay called for a thorough review of the best manuscript copies of the *Divan*. "Several poems have been introduced

66 J. K. Birge, *The Bektashi Order* (London: Luzac & Co., 1965; reprint of the 1937 edition), 80 and 136.

67 The second line of the first stanza of Hasan Dede's poem serves as the title of a book recently published by Erdoğan Çınar: *Bahçe Bizim Gül Bizdedir* (İstanbul: Kalkedon, 2009). The subtitle explains its subject: "Alevism from Ancient times to the Republic". Çınar published the entire poem as a kind of epigraph to his book, but without mention of its author or any other comment on its text. That would seem to confirm Ergun's assertion that any Bektashi would know the poet's name—and the poem

68 "*Meşrebi itibarile melami olan Eşrefoğlu...*" Eşrefoğlu Rumi, *Eşrefoğlu Divanı* Âsaf Hâlet Çelebi (ed.), (İstanbul: Ahmet Halit, 1944), p. 3. Neither Ergun nor Çelebi commented on the other's work. For the Melamati movement see below, n. 96.

69 *Eşrefoğlu Rumi Divanı* (İstanbul: Çağaloğlu, 1967). While no editor's name appears on the title page, Pekolcay's is listed (after Raif Yelkenci and Dr. Abdullah Öztemiz) among those thanked by the publisher. For a few examples of expurgated lines see the following poems, with lines beginning: "Kararı kalmadı canın nidem..." (p. 23); "Anın derdi ile daim..." (p. 23); "Aşk ile avare olan..." (p. 27); "Dün u gün ah u hasret..." (p. 44). Expurgated passages in the text are indicated only by unexplained "...". For the fully restored texts see the edition of M. Güneş. The poem mentioned above (n. 46) was suppressed in the 1967 edition, as were several others.

into the *Divan* which are not Eşrefoğlu's while others which appear to express contradictory ideas are, in fact, genuine," she wrote. (She did not identify which poems she had in mind.) Therefore, she continued, "some consider Eşrefoğlu to be a sufi within the bounds of the Shari'ah while others see him outside those bounds."⁷⁰ Pekolcay did not say who held which opinion, but presumably the poems and verses which she herself had recently had a hand in expurgating (most notably those with references to Hallaj) were those which caused some to view Eşrefoğlu as beyond the pale of acceptability. Presumably these were the same verses which had prompted the biographer al-Munawi's remark three centuries earlier. Publication of a critical edition of Eşrefoğlu's poetry, Pekolcay seemed to say, would resolve the issue once and for all.

In the same year (1968) Abdülbaki Gölpınarlı, dean of Turkish sufi scholarship, published his own assessment of Eşrefoğlu in one of seven brief chapters he contributed to a special edition of *Türk Dili*:

"Seen through his poems, Eşrefoğlu belongs neither to Alevi-Bektashi nor to Melami-Hamzavi circles (zümre) of our popular mystic literature. Nor does he represent the pious/ascetic (zühdi) literature. He was neither unique like Yunus Emre, nor was he embraced by everyone. While Eşrefoğlu held to a metaphysical belief in "unity of existence" [varlık birliği] and while he sometimes expressed those beliefs in exuberant ways, no trace of shiism or of a batini persuasion is found in any of his poetry. Not for a moment does he step outside the bounds of sunnism; even his most ecstatic poems allow for [acceptable] interpretation."⁷¹

Gölpınarlı's summation amounted to a clear rebuttal of Pekolcay's misgivings (whether he had seen them or not) and a straightforward assertion of his own view of Eşrefoğlu's "orthodoxy". Although Gölpınarlı allows for some difference of theological opinion ("[not] embraced by everyone"), there was nothing, he seems to say, that needed to be expurgated or rejected. His reference to Batinis clearly echoes Ergun's earlier comments.

Then, a short time later and with no reference to any disagreement among Eşrefoğlu aficionados, an anonymously edited version of the *Divan* appeared in

70 "Eşrefoğlu'nu şeriat dışı bir mutasavvıf olarak da, şeriat içi bir mutasavvıf olarak da görenler vardır." *İslâmî Türk Edebiyatı. 3. Kitap*. (İstanbul: Türkiye İslâm Enstitüleri Talebe Federasyonu, 1968), p. 22. Pekolcay was undoubtedly referring to the poem mentioned in the preceding note.

71 Abdülbaki Gölpınarlı, "Eşrefoğlu", *Türk Dili*, no. 207 (Aralık 1968), p. 391.

the popular Tercüman series “1001 Temel Eser”—with all the recently excised lines and poems fully restored.⁷²

In their 1995 *TDVIA* essay Uçman and Pekolcay wrote: “...while some of [Eşrefoğlu’s] poems are written in the form of ecstatic utterances [*şathiyyat*], there is no expression in them of anything contrary to the Shari‘ah.” This seems an odd—though not inappropriate—conclusion since there had been no critical examination of the divan manuscripts in the intervening years, nor any evidence introduced to support the casting of aspersions on the poet.⁷³

Finally, in 2000 Mustafa Güneş published Eşrefoğlu’s *Divan* yet again, based on a survey of a dozen manuscript copies. Not a single poem was removed. Quite the opposite, Güneş’s edition now included nearly two dozen poems never before counted among Eşrefoğlu’s collected work⁷⁴ In his book-ending overview, and as if in answer to Pekolcay’s call some 30 years earlier (but without referring to her) Güneş wrote simply: “There are no poems in Eşrefoğlu’s *Divan* which are contrary to the formal prescriptions of Islam.” He added, “Verses which do not appear to be in accord with Islam should be viewed as things said during formal tarikat ceremonies (*cem*). Accordingly, what comes out of the mouth of any sufi (at such times) is spoken by God himself. Such poems are in no way the product of any human pretension...”⁷⁵

Eşrefoğlu’s written legacy has clearly perplexed and troubled some recent commentators. But the resulting exchange seems to have taken place mostly in the shadow of the barely articulated question: just who was Eşrefoğlu? So, we have the silent expurgation of texts, anonymous editions, and a disinclination to confront key sources. Rather than a straightforward scholarly debate we seem to be watching an undeclared duel of theological positions. Does the apparent disagreement found in contemporary sources echo the divergent opinions seen in the older sources?

72 Eşref-i Rumi, *Eşrefoğlu Divanı*, Tercüman 1001 Temel Eser (İstanbul 1972?).

73 “Eşrefoğlu Rumi,” *TDVIA*, xi, p. 482 (emphasis added). Pekolcay’s short 1992 article, “Eşref-oğlu Abdullah Rumi’nin Tasavvufi Şahsiyetinin Gelişme Seyri” in *İslâmî Edebiyat* #15 (1992), pp. 8-11, does not offer any reconsideration or revision of views previously expressed by the author, and so provides no explanation of her apparent change of heart regarding the acceptability or authenticity of Eşrefoğlu’s poems.

74 See Güneş’s edition. The questionable poems have been newly expurgated, again without comment, by Mustafa Özdamar in his *Eşrefoğlu Abdullah-i Rumi* (İstanbul: Kırkkandil, 2002).

75 Güneş, p. 439. Güneş did not provide a source for the paragraph from which I have translated, but it was virtually a word-for-word quotation from Ergun (p. 1369, right column).

Whose Testimony to Believe?

As we have seen, the statements of the key primary sources, especially for the latter part of Eşrefoğlu's life can only be squared with difficulty.

In the final lines of both Taşköprüzade's and Abdullah's accounts of the life of Eşrefoğlu there is an odd sense of incompleteness or ambiguity. In the former it is hard to tell where Eşrefoğlu's enthusiasm for journeying ends and where his fellow travellers' coercion begins. If Eşrefoğlu "wished to travel" why did this group of Kalenders have to resort to force? This ending of Taşköprüzade's story is uncharacteristically elusive, unlike other accounts in the *Şhaq'iq*.

For his part, Abdullah introduced a *deus ex machina*-like figure in his *Menakıb* to resolve a curious episode which he had introduced into his narrative. Recall that after Eşrefoğlu returned from Syria, he had persisted in extreme seclusion, causing him to become the object of belittlement (even harassment?) by his fellow townspeople. As if on cue, a man said to have witnessed Eşrefoğlu's spiritual prowess in Hama appeared suddenly in İznik to intervene on the sheikh's behalf. He persuaded the people to refrain from their intrusive behavior. Unwilling to accept his countrymen's ensuing apologies and requests for forgiveness, Eşrefoğlu left his home to wander in the nearby hills. Eventually discovered, and his identity revealed, the sheikh lived out the remainder of his life in new found contentment.

Üftade related a somewhat different story: After being forcibly driven out of İznik with other members of his family—and for unexplained reasons—Eşrefoğlu was later martyred.

While al-Munawi's brief notice seems to contradict the statement of the Bursa sheikh, it too is ambiguous and points to possibly violent controversy.

Üftade's words were presumably taken down, faithfully and accurately, by his disciple, Mahmud Hüda'i. I can see no reason for the elder man to have fabricated stories about a long dead predecessor. What explanation could there be for the Bursa sheikh to have made up such a violent act? And if his statements were untrue, that would soon have been realized, for there were already then followers of Eşrefoğlu in Bursa. On the other hand, Üftade was near the end of a long life; he was speaking, presumably, to a very small circle of intimates. By merely alluding to a devastating story of what happened to someone who failed to exercise discretion Üftade would have been teaching a valuable lesson. Üftade's remarks should be taken at face value.

It is difficult, however, to accept Taşköprüzade's story with the same confidence. Despite a history of transgressive behavior and occasional violence⁷⁶, it is unclear why a band of Kalenders would somehow have kept Eşrefoğlu a virtual prisoner, against his will, as Taşköprüzade's wording implies—even if he chose to involve himself with them at first. Surely the story in the *Şhaqa'iq* (and repeated in the *Künh*) begs to be taken seriously, but perhaps to be read only figuratively.

Yet Ahmet Karamustafa, who has made a broad and persuasive study of “deviant renunciation” in the Islamic Middle Period (1200-1500), accepted Taşköprüzade's account at face value. Basing his brief comments solely on Mecdi's adaptation (see above, n. 32), however, and with no apparent awareness of the divergent interpretations of the scholar/sufi's life, he found “Eşrefzade Muhyiddin Mehmed” a perfect example of one type of “deviant dervish”, the middle aged scholar with a distinguished career behind him who “rejects his cultural status and becomes a dervish.”⁷⁷

My own reading of that story sees respect on the biographer's part—the very fact of Eşrefoğlu's inclusion in the *Şhaqa'iq* is noteworthy. But that respect is tempered by caution and veiled bewilderment: how could Eşrefoğlu, a scholar of such obvious capability (“there was no problem he could not solve”), have come to such a bad end? Is there here an endorsement of the scholar, but simply an unwillingness to discuss his later actions? Taşköprüzade invoked the “Kalenders”, sufis who in his view had crossed a line of acceptable speech or behavior, to suggest something unspeakable. Perhaps knowing Eşrefoğlu's involvement with Hacı Bayram, the biographer considered him to have been affiliated with the *melami* wing of the Ankara sheikh's followers? Those circles were sometimes described as Kalenders⁷⁸ Taşköprüzade's placement of his notice about Eşrefoğlu gives no hint of any association with the Ankara sheikh.

Taşköprüzade was writing for an educated audience, men of similar background and experience, readers who would recognize a veiled reference when they

76 Basing himself on contemporary sources, Simon Digby described a number of attacks by Kalenders on sufi sheikhs in the Delhi Sultanate in the 13th and 14th centuries: “Qalandars and Related Groups” in Yohanan Friedmann (ed.), *Islam in Asia*, v. 1 (Jerusalem: The Hebrew University 1984); see esp. pp. 91-99. There is no comparable evidence for Anatolia in the 15th century.

77 *God's Unruly Friends*, pp. 67 and 93.

78 Eşrefoğlu's preoccupation, in his *Müzekki al-nüfus*, with disciplining the “self”, loosely suggests a *melami* orientation. See Hamid Algar's discussion: “Malamatiyya” in *EP*, v. 6, pp. 224-5.

saw it, and could draw an appropriate conclusion—if they did not know the actual facts of the matter. There is nothing puzzling about that, certainly not an excuse for rejecting Taşköprüzade’s account outright.

In a perceptive recent essay about Taşköprüzade, Aslı Niyazioğlu wrote: “He preferred not to include controversial figures in his work.”⁷⁹ He certainly included some (Sheikh Bedreddin for example), but he is often satisfied with vague, clichéd characterizations. In the case of Hacı Bayram, the student, Eşrefoğlu, receives more attention than the mentor, even though the Hacı Bayram’s influence in Anatolia was more widespread and historically of greater significance. On the other hand, Ömer Dede, who led the *melami* wing of the Ankara sheikh’s followers, receives only the most cursory notice and with no reference whatsoever to any principles of *melamat* teaching.

As for Üftade’s statement about Eşrefoğlu, it is disappointingly vague: no motive, no actors; only “they”. Üftade was exercising great caution, as Eşrefoğlu had done a century before, writing in only the most guarded terms.

Mme Beldiceanu-Steinherr has written about the reign of Selim I as a “turning point” for the Ottoman Empire.⁸⁰ As a turning point also in Üftade’s life, when he chose to distance himself from Eşrefoğlu’s followers, it was a time of severe dervish persecutions. Already in the last year of the life of Selim’s father, Sultan Bayezid II, uprisings later associated with the name Shah Kulu had shaken southern and western regions of Anatolia. They briefly even threatened the city of Bursa. Once established in power, and in anticipation of his campaign against the Safavid Shah Ismail, Selim ordered the execution of “40,000” suspected Shi’ite sympathizers.⁸¹ Whatever the specific charges brought against the accused, guilt by association would likely have played a role in their fate. For many in the early

79 Aslı Niyazioğlu, “In the dream realm of a sixteenth-century Ottoman biographer. Taşköprüzade and the Sufi shaykhs,” in *Sufism and Society*, edited by John J. Curry and Erik S. Ohlander (New York: Routledge 2012), pp. 243-57. The quote is from p. 247. For an older, broader overview see Barbara Flemming, “Glimpses of Turkish Saints: Another look at Lami’i and Ottoman Biographers”, *JTS/TüBA* 18 (1994), pp. 59-73 and especially pp. 61-62.

80 Irene Beldiceanu-Steinherr, “Le Regne de Selim Ier: Tournant dans la vie politique et religieuse de l’empire Ottoman,” *Turcica* 6 (1974), pp. 34-48.

81 The round figure of those killed is routinely quoted by Ottoman historians. See İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: TTK 1964) v. 2, pp. 257-8; H. İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, Norman Itzkowitz and Colin Imber (tr.) (London: Weidenfeld & Nicolson 1973), p. 33.

16th century, Selim's extreme measures would have amounted to a reign of terror. This would certainly have engendered a pervasive climate of fear throughout society and especially in circles which nurtured special reverence for 'Ali.

Selim's persecutions came many years after Eşrefoğlu's death—no matter in which year that occurred. They had nothing to do with his own apparently violent end. But the witch hunt atmosphere which prevailed for decades afterward and had a pervasive influence throughout Ottoman society. Halil İnalçık has written about the "triumph of fanaticism" somewhat later in the 16th century.⁸² That prevailing mood, which was generally antagonistic toward much sufi practice, quite likely had some of its roots in Selim's anti-Safavid actions. And it no doubt also had a chilling effect on the writing of history—perhaps on the writing down of anything which could prove incriminating in the event of a renewed outbreak of regime sponsored violence. Working on his compendium of biographies Taşkoprüzade was likely not immune from this mood.

Is it possible that an untimely and violent end to Eşrefoğlu's life was kept hidden for so many years? While difficult to imagine it would not be unprecedented. Carl Ernst has written persuasively about an Indian sufi, Mas'ud Bakk, who was martyred late in the 14th century but whose death was not openly acknowledged for two and a half centuries.⁸³ Given the chill which must have continued in the Ottoman realm for many years, those closest to the leadership of the Eşrefi order would not have wanted to broadcast this fact. To the contrary, they would most likely have wanted to keep his fate shrouded in mystery. Still, as the anonymous poem [xi] above shows, Eşrefoğlu's name continued to be associated with controversial words and notions, like "*anâl-hak*" and "*tecelli*", for many years. With the passage of time Eşrefoğlu's significance on the historical landscape faded. It is natural that his name mostly disappeared from the biographical compendia of an empire with a very long life.

The Rest of Abdullah's Story

If we cannot trust the literal accuracy of Abdullah's *Menakıb* in the matter of the end of Eşrefoğlu's life—and we should not—can we trust it anywhere else?

82 In a chapter of the same name in *The Ottoman Empire*, pp. 179-85.

83 Carl Ernst, "From Hagiography to Martyrology: Conflicting testimonies to a sufi martyr of the Delhi Sultanate", *History of Religions* 24 (1985), pp. 308-27. Ernst's unraveling of the traditions surrounding Mas'ud Bakk's death is instructive and documents a situation in certain respects parallel to the one I suggest for Eşrefoğlu.

In his Istanbul University thesis Orhan Köprülü gave full credibility to Abdullah's 17th century hagiography. Uçman's recently published transcription of that work is based on the frequently cited Istanbul University manuscript, TY 270 (henceforth "TY"). But neither he nor Köprülü seems to have noticed that there are at least two recensions of Abdullah's *menakıbnâme*, and that the one represented by TY is almost certainly not the most reliable. For better readings, one should use instead İstanbul Ü. MS. İbnül Emin [Mahmud Kemal Inal] 3562 ("İE").⁸⁴

Close comparison of the two versions shows that Baldırzade, in his slightly later book, followed the recension represented by İE, with the result that there are occasional differences between his telling and the narrative in TY. If noted at all, these differences have been ignored by scholars, with the result that some details of the Eşrefoğlu biography have been distorted.⁸⁵

The most important of these narrative points has to do with Eşrefoğlu's purported marriage to the daughter of Hacı Bayram. Following TY, writers have generally asserted that the Ankara sheikh gave the younger man his daughter, Hayrün-nisa, in marriage, and that she accompanied him and their young daughter, Züleyha, on the arduous journey to Hama.⁸⁶ No such statement appears in İE, where it is only remarked that after Eşrefoğlu returned to İznik, following his stay in Ankara, he married and had a daughter, unnamed.

However, in another *menkıbe* in Abdullah's work, common to both recensions, the daughter Züleyha recounted that when Eşrefoğlu died [1469?] she had not yet reached the age of maturity and was taken into the Ottoman palace until she was old enough to marry her father's successor, Sheikh Abdürrahim Tirsi⁸⁷ In

84 Uçman published the *Menakıb* as the work of "Abdullah Veliyyuddin Bursevi" which is how the author's name appears in TY (f. 1b). In the more reliable copy (İE) of the work, however, the name appears as "Abdullah [i]bn Veliyyuddin" and I take that to be correct. Uçman followed Köprülü, correctly, in describing Abdullah as preacher in the Emir Buhari mosque in Bursa even though, oddly, there is no mention of that fact in TY. For my argument in favor of İE's readings, see the Addendum.

85 Köprülü did not refer to Baldırzade's version of the story.

86 Uçman, *Menakıb*, p. 6.

87 Uçman, *Menakıb*, p. 43. Cf. İE, f. 15a. This story has, oddly, been ignored by almost all writers on Eşrefoğlu and the early history of the order, notably by Uçman and Pekolcay and also by Nuri Özcan: *TDVİA* v. 1 ("Abdürrahim Tirsi"), p. 293. The influence of Tirsi's family, said to be connected to the İsfendiyaroğulları (see above, n. 10), may also be detected in this story because of the historical links between that dynasty and the Ottomans.

that case she must only have been a child of Eşrefoğlu's later life and could not have been taken to Syria at a young age.⁸⁸

Züleyha's brief account is interesting in its own right,⁸⁹ but her naming "the mother of Sultan Bayezid [II]" as benefactor in the story has significance in another *menkıbe* in Abdullah's work linking Eşrefoğlu with the same woman. Called to Istanbul by the padishah, the sheikh quickly cures the woman's illness, something no one else had been able to do.⁹⁰

Taken together these stories add weight to the identification of the patron of Eşrefoğlu's mosque in Iznik as Gülbahar Hatun, not Mükrimme (Mukerreme) Hatun as has been generally accepted.⁹¹ Should we understand that Eşrefoğlu's effective intervention on behalf of a female member of the Ottoman family in the palace was effectively rewarded, some years later, by an essentially charitable act (the foster parenting of the young Züleyha), and even later by the endowment of the Iznik mosque?

Finally, it is difficult to synchronize the story of Eşrefoğlu's would-be involvement with Mahmud Pasha, as related in yet another *menkıbe*.⁹² The former grand

88 Had Züleyha been born when Eşrefoğlu was still a young man it seems unlikely that she would have been married many years later to Abdurrahim who, from the testimony of the *Menakıb*, was still a small boy late in Eşrefoğlu's life. Çelebi (p. 18) insisted that Züleyha was Eşrefoğlu's only child, but acknowledged the awkward chronological problem introduced by her account of being taken into the palace, at a young age, after her father's death. Furthermore, Hayrün'nisa's name is not independently confirmed by Bayram family records. In his survey of the life and family of his ancestor, Fuat Bayramoğlu also indicates that his family had no connection with later followers of Eşrefoğlu. See Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-i Veli. Yaşamı-Soyu-Vakfı* c. 1 (Ankara: TTK 1983): "Soy kütüklerinde-şecere ve silsilenamelerde [Hayrün'nisa] adı yazılı olamamakla beraber ..." and "(Eşrefiye tarikati) kolunun Hacı Bayram soyu ile bağı kesilmiştir." (pages 87 and 83 respectively).

89 I know of no other story about young Muslim Turkish women being taken into the palace in similar circumstances. Despite its seemingly authentic source (Züleyha herself), the story has gone almost entirely unremarked upon.

90 İE, ff. 9b-11b. In the version published by Uçman (*Menakıb*, p. 22-6 [*menkıbe* vi]) the woman is first said to be the mother of Sultan Mehmed II, then part way through the narrative she is named as "Mükerrreme Sultan". This confusion should be a tip-off that something is wrong: Fatih's mother was Hüma Hatun (d. 1449); Mükerrreme, his wife.

91 See above, n. 18.

92 See Uçman, pp. 36-7 (*Menkabe* xiii). In İE (f. 17a-b) the *hikaye* brings the collection to an abrupt end, the last of the stories. In TY transitional paragraphs prepare the reader for stories about Eşrefoğlu's successor sheikhs. For more on these points see the Addendum.)

vizier, imprisoned by his onetime patron, Fatih, for uncertain reasons, is said to have sought the intervention of Eşrefoğlu on the eve of his execution. The sheikh seems to have been willing, but his beneficent intent was trumped, so to speak, by the miraculous 11th hour involvement of the prophet Muhammad himself. By general agreement, however, the pasha's execution took place in 1474, some years after the date generally accepted for Eşrefoğlu's own death.⁹³

* * *

The hagiographer Abdullah is concerned, above all else, with the men who inspired and initiated the founding father of his *tarikāt*. And his collection of stories is intended to show the superiority of Eşrefoğlu's perception of the unseen world, his charisma (*keramet*), and the efficacy of his prayers.

Whether or not Eşrefoğlu's interactions with Abdal Mehmed⁹⁴ and Hacı Bayram actually took place, and in the manner described by Abdullah, they would have communicated to the reader of the *Menakīb* an aura of their subject's saintliness. Eşrefoğlu is portrayed as a model of self denial and unswerving discipline, dedication, and tenacity, enviable traits which a seeker after greater spiritual awareness ought to emulate.

Eşrefoğlu's tutelage under Hacı Bayram is stressed in the *Menakīb*, but the *hacı's* name does not appear anywhere in Eşrefoğlu's poetry or other writings, or in

93 This story is told in greater detail in a *menakībname* devoted to the life of the (grand) vizier Mahmud Paşa. For a summary and discussion see Theoharis Stavrides, *The Sultan of Viziers: The Life and Times of the Ottoman Grand Vizir Mahmud Pasha Angelovic (1453-1474)* (Boston: Brill 2001), pp. 369-96. While Stavrides does a convincing job of explaining many of the issues and problems arising from that *Menakīb*, he has no comment on this story or on Eşrefoğlu's role in the legend. If, as he suggests, the anonymous work was written down in the 16th century, then it could be the source of the version in Abdullah's work, rather than the other way around. The proposed dating of one copy of the anonymous *Menakīb-i Mahmud Paşa-i Veli* to 1569 supports that contention. Unlike other stories in Abdullah's work, this *menkıbe* fails to highlight any wisdom of the İznik sheikh. Lacking any instructive value it is hard to justify its presence in Abdullah's collection.

94 An "Abdal Mehmed" is mentioned in a quasi-initiatory role in hagiographic accounts also of Sheikh Üftade. Presumably because of chronological difficulties, both Ballanfat and Bahadıroğlu go out of their way to dissociate him from the *mezcub* of the Eşrefoğlu story. Karamustafa sees the Abdals as "fervent Twelver Shi'is". (See *God's Unruly Friends*, p. 75.) There is nothing in Abdullah's account, however, to point to such an affiliation for Mehmed.

verses written about him, such as the anonymous poem [v] above. What specific practice or principles Eşrefoğlu drew from his time in Ankara is unclear.⁹⁵ A *melami* preoccupation with the “reproachful soul” (*al-nafs al-lawwama*) is clear in Eşrefoğlu’s *Müzekki al-nüfus*, but whether his concern, in that book, owes in any way to his time with Hacı Bayram is impossible to say.⁹⁶ Hacı Bayram himself left virtually nothing in writing beyond a few fragmentary verses, and there is nothing on which to base any sort of comparison.

Eşrefoğlu’s subsequent apprenticeship under the Kadiri Husayn in Hama is represented by Abdullah as the culminating event of the sheikhs apprenticeship and the pivotal experience for the remainder of his life.⁹⁷ His return to İznik

95 From a biographer’s perspective it is hard to take literally the *Menakıb’s* account of Eşrefoğlu’s time with the Ankara sheikh. The Yeşil Medrese of Sultan Mehmed I, where Eşrefoğlu is said (by both Abdullah and Taşköprüzade) to have had a distinguished early career, was likely not finished until 1419. From other sources it is understood that Hacı Bayram returned from a pilgrimage only shortly before 1418; he died in 1430.

96 See *EP*, v. 6 (“Malamatiyya”), p. 223-28, and especially #2. “In Iran and Eastern Lands”, p. 224-25, by Hamid Algar. Cf. Victoria Rowe Holbrook, “Ibn ‘Arabi and Ottoman Dervish Traditions: the Melami Supra-Order, Part Two”, *Journal of the Muhyiddin ‘Ibn Arabi Society* v. 12 (1993), pp. 15-33. Gölpınarlı mentions Eşrefoğlu’s name only in passing in his study *Melamilik ve Melamiler* (Istanbul 1931). As noted above, Gölpınarlı did not consider him a representative figure of *melami* thought.

97 The *tariqat*, which was given structure by Eşrefoğlu’s followers and which supposedly coalesced around the teachings of its charismatic “founder”, has generally been viewed as an Anatolian branch of the vastly ramified Kadiri order. Apart from his initiation at the hands of Husayn Hamawi, described in the *Menakıb* in only the most clichéd terms, Eşrefoğlu’s connection to the Kadiriye is nowhere elaborated upon. Abdullah describes Husayn as a descendant of Abd al-Qadir in the “fourth generation” [Uçman, *Menakıb*, p. 6]. Copyists of the *Müzekki al-nüfus* often went further and clarified the relationship with the following *silsile*: from Abd al-Qadir to his son Şams al-din Muhammad to his son Husam al-din Şarşiqi (or Şarqıqi) to his son Şihab al-din Ahmad to his son Husayn [Hüseyn], and so to Eşrefoğlu. A different succession from Abd al-Qadir to an otherwise unidentified “Husayn Nur al-Din” (died probably in the 15th century; the same as Husayn Hamawi?) is given by Zaim Khenchelaoui and Thierry Zarcone in “La famille Jilani de Hama-Syrie (Bayt al-Jilani)”, *Journal of the History of Sufism* (2000), p. 75. Mustafa Kara’s contribution to the same volume (“Bagdat’tan Bursa’ya bir yol: Eşrefiye,” pp. 397-429), does not clarify the matter. For a useful overview of Abd al-Qadir’s life and his order see Khaliq Ahmad Nizami, “The Qadiriyyah Order” in Seyyid Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality. Manifestations* (New York: Crossroads 1987), pp. 6-25. To elaborate the relationship between the later Eşrefi order and its presumed parent Qadiri order in a more nuanced way is beyond the scope of this essay.

was followed, we are to believe, by a period of mature, self-disciplined spiritual practice and writing.

Later accounts place the order which took its name from Eşrefoğlu squarely in the tradition of the Qadiris. But there is almost nothing in Eşrefoğlu's writing, or what passes for the historical record, to support, unambiguously, that identification. Abd al-Qadir's name is mentioned in both the *Müzekki al-nüfus* and the *Tarikatname*, but in neither work with any special frequency. Several poems in Eşrefoğlu's *Divan*, as published now by Güneş, contain the name of Abd al-Qadir, but they are of questionable authenticity, not being found in the oldest manuscript copies.⁹⁸ Another *tarikât* eponym named nearly as often in Eşrefoğlu's prose writings is Safi al-din, founder of the Safavid order.⁹⁹ And it seems quite possible—even likely—that the Qadiri “assignment” has more to do with pragmatic politics of the Ottoman 16th century (or later) than with any particular loyalty which Eşrefoğlu himself may have felt toward followers of the 12th century Baghdad mystic and preacher. In the end there is no way to tell whether Eşrefoğlu professed any narrow *tarikât* affiliation at all, despite later emphasis by his followers on a Qadiri lineage.

Derin Terzioğlu, in a recent perceptive article, has written of the “rapprochement between sufism and Shi'ism” which she finds taking place in the Ottoman 15th century, taking Eşrefoğlu as a case in point. Calling him a “self-identified Sunni” who nevertheless viewed positively both the descendents and the followers of the caliph Ali, Terzioğlu finds “considerable religious and doctrinal fluidity” in a “crucial transitional period...before the strident sectarianism of the sixteenth [century].”¹⁰⁰ My review of the sources for Eşrefoğlu's life, now complete, should add weight to her finding. In light of the many discrepancies between copies of Abdullah's *Menakib* and between it and other sources, one may be justified in asking whether much of that narrative is not a fabrication intended to legitimize a *tariqat* whose early history is still obscure. We know that the Bektashi order underwent a significant transformation in the 16th century.¹⁰¹ Perhaps the Eşrefi order also experienced a quiet reorientation due to political circumstances?

98 See my thesis, p. 303.

99 Eşrefoğlu is the purported author of a commentary on a work by Safi al-din.

100 Derin Terzioğlu, “Sufis in the age of state-building and confessionalization”, Christine Woodhead (ed), *The Ottoman World* (New York: Routledge 2012), pp. 86-99; quotation from p. 91.

101 In this connection, Karamustafa's discussion of Bektashi history is instructive: “Kalenders, Abdals, Hayderis: the Formation of the Bektaşiyiye in the sixteenth century”,

Conclusion

I have tried to show that the sheen of tranquility which surrounds most modern accounts of Eşrefoğlu's life is not justified by a close reading of the handful of relevant surviving primary sources. The ongoing publication of Eşrefoğlu's writings attests to his enduring influence. But if a climate of fear in the 16th century (or even later) can explain the seeming "cover-up" of the exact circumstances of the end of Eşrefoğlu's life, what explanation can there be today for the continuing, mostly unspoken "debate" regarding the content of his work and the nature of his beliefs? Should we conclude that there is reluctance to write openly about those views? We are almost certain never to know what Eşrefoğlu may have said in confidence to Abdürrahim Tirsi, or other close followers, in the privacy of the Pınarbaşı retreat. But in the 21st century we can hope for open-minded scholarly investigation of a major figure of 15th century Ottoman life, whether or not his views may still be considered, by some, outside the Shari'ah.

Addendum

Abdullah ibn Veliyuddin's *Menakıb-i Eşrefzade* has been quoted by nearly all previous writers on the life of Eşrefoğlu. They have relied on the Istanbul University copy (TY) despite its obvious late date. (See above.)

On the basis of internal evidence alone one might prefer the readings of İE: its language is somewhat less florid and also shows slightly more archaic features than that of TY.¹⁰² But there is a more persuasive reason to favor İE over TY (and over Köprülü's manuscript as well, about which we can draw only the sketchiest of conclusions).¹⁰³

Halil İnalçık and Cemal Kafadar (ed.), *Suleyman the Second and his Time* (Istanbul: Isis 1993), pp. 121-29.

102 On meeting Eşrefoğlu, Abdal Mehmed put him to an initial test. Having satisfied himself of the would-be sufi's willingness to follow the older man's demands, Abdal Mehmed comments "If not you, then who?" [*Sen olmayub kim olsa gerek*] (İE f. 4a, 6). The passage is garbled in TY. Uçman reads it as "*Yinür bir şey olmayub kim ölse gerek.*" (TY f. 3b,) Baldirzade follows İE.

103 At least six copies of Abdullah's work are known to exist. İstanbul MS: Süleymaniye, Hüsrev Paşa 185 includes four folios devoted to Abdullah's *Menakıb*. It appears to belong to the recension of İE but is too brief to be of much use. In addition to those listed by Uçman (p. viii) another copy is said to be in the private library of Fuad Bayramoğlu. See his *Hacı Bayram-i Veli. Yaşamı-Soyu-Vakfı*, v. 1, p. 87. Asaf Halet Çelebi also mentioned a copy in his library (*Eşrefoğlu Divanı*, p. 55).

While Köprülü and Uçman curiously ignore it, Baldırzade's account of Eşrefoğlu's life (in his *Vefayat*) plays a key role in assessing the relative merits of the two recensions of Abdullah's *Menakıb*.

It is generally agreed—if not always explicitly stated—that Baldırzade's account, written in 1649, derives from Abdullah's.¹⁰⁴ While the date of the latter composition (i.e., the original recension of the *Menakıb*) is not known, Uçman argues for a time after 1034 H¹⁰⁵ Assuming that a second recension did not appear immediately after the work's original composition, the recension of the *Menakıb* used by Baldırzade is likely to be the one closest to Abdullah's initial rendering.

Critical for my argument, Baldırzade follows İE (not TY) at a number of places in the narrative where the two texts (witnessing the two recensions) disagree. Four points of divergence will illustrate my point. In each, TY has details not found in İE. These are: the brief appearance of Emir Sultan in the course of Eşrefoğlu's search for a suitable *murşid* after his initial "trial" with Abdal Mehmed¹⁰⁶; Eşrefoğlu's marriage to Hacı Bayram's daughter, Hayrün-nisa, at the end of his long stay in Ankara¹⁰⁷; the date of Eşrefoğlu's death¹⁰⁸; and the explicit mention of Eşrefoğlu's books, by title.¹⁰⁹ None of these details in TY are found in Baldırzade's account. In my view these details have all been added to the *Menakıb*

104 This can be confidently asserted for the following reason: Abdullah states that he obtained his information about Eşrefoğlu principally from "the late [*merhum*] Muhammad Çelebi", a *mürid* of Bilecikli Muslihüddin, whom Abdullah calls "*benüm ruhum*". Since Baldırzade relates his account of Eşrefzade on that same authority, Muhammed Çelebi, but makes no claim of any connection with the Eşrefi order, his source must have been Abdullah's *Menakıb* itself—not the other way around. Baldırzade's account is a more florid version of the story told by the preacher Abdullah, with most of the anecdotes of the latter work removed.

105 Uçman argues for a date of original composition after 1034 H on the basis of an incident which Abdullah placed in that year. The fixity of that date must be questioned, however.

106 Uçman, pp. 4-5 (f. 3b). Emir Sultan is said to have told Eşrefoğlu that because "the end of my life is near" the latter should seek guidance instead from the Ankara sheikh, Hacı Bayram. Most sources agree that both Emir Sultan and the Hacı died in 1429-30.

107 Uçman, p. 6 (f. 4b).

108 Following the chronogram (see above), TY (Uçman, p. 13) gives the commonly accepted year 874 (1469). The events of Abdullah's eleventh *menkıbe* are also said to have taken place in 1034, "160 years" after Eşrefoğlu's death (Uçman, p. 33). Neither the date nor the *menkıbe* appears in İE.

109 Uçman, p. 13 (f. 10a). The books named are the *Müzekki al-nüfus* and the *Tarikatname*. There is no mention of Eşrefoğlu's *divan*.

as it stands in its TY recension. It makes little sense to assume that they belonged to Abdullah's original composition, only to have been removed soon after.

To put it another way, since Abdullah, the author of the *Menakıb*, was close to an inner circle of successor sheikhs of the young Eşrefî *tarikât* it is not clear why, in his original composition, he would have omitted details (none of them seemingly controversial) which should have been well established in the oral tradition if they were based in reality. Much more likely, it seems to me, they have been added by a later redactor—and must be treated with caution. When they were added—that is, when the second recension was produced—is impossible now to say. (The presence or absence of the titles of Eşrefoğlu's written works, following my argument, must have been merely a matter of taste. Furthermore there is no possible controversy regarding them.)

A few more discrepancies between the two recensions are worth noting:

First, in both İE and TY we read the following. "It is reported from Eşrefzade as follows: 'I came into the presence of 17 sheikhs and served each of them. One of them is Hacı Bayram; another is Sheikh Hüseyin.'" In İE (ff. 6a, 25-6b, 3) the text continues: "He did not name the others [*gayrisini ta'yin buyurmazlar*]." But in TY (Uçman, p. 10) the text goes on: "One of them is Ak Şemseddin; one is Emir Sultan." (Baldırzade's text makes no reference at all to this passage.) Perhaps the appearance of Ak Şemseddin's name reflects an effort to emphasize Eşrefoğlu's connection with the "moderate" (non-Melami) wing of Hacı Bayram's followers?

Second, in İE (and Baldırzade) Eşrefoğlu's lineage [*neseb*] is said to go back to Husayn [ibn 'Ali]. In TY the genealogy is traced directly to 'Ali.

Third, as noted above, the *valide sultan* who suffers from a gangrenous tongue is said, in TY, to be both the mother of Sultan Mehmed II and his wife; in İE she is named as the mother of Bayezid. In light of the story about Eşrefoğlu's daughter, Züleyha, being taken into the saray, for consistency (if nothing else) it makes sense to prefer the reading of İE. (The story is not told by Baldırzade.)

The texts of İE and TY differ in another way altogether, one which better justifies perhaps my use of the term recension. Not only are the individual stories (called *hikaye* in İE, *menkibe* in TY) arranged differently, but İE includes a number of stories about, and sayings of, Abd al-Qadir, *tarikât* ancestor of Husayn of Hama. These are entirely absent from TY. While these seem to underline Eşrefoğlu's connection with the Qadiri order, their absence from TY focuses the reader's attention exclusively on the Anatolian sheikh and his followers.

Finally, while İE is of uncertain date, TY is a very late copy (dated 1291/1874) and includes four *menkıbe* with stories about followers of Eşrefoğlu who lived long after the death of the *Menakıb*'s author, Abdullah. Those narratives include dates ranging from 1046/1636 to 1153/1740. None of those stories are found in İE, adding support to my contention that TY represents a later recension of Abdullah's work. There is also evidence in TY that some copyist aimed to bring order to an older, more haphazard sequence of the individual narratives. So after the conclusion of the 13th *menkıbe* (about Mahmud Pasha), we read, "[Now] twelve stories, like the number of the twelve imams [!] have been recorded..."¹¹⁰

Orhan Köprülü called the *Menakıb* a "sound document" [*salih bir kaynak*]—and Uçman and Pekolcay (and many others) have enthusiastically followed his lead. But it is clear that over a period of time Abdullah's text has been deliberately altered and manipulated in ways which fundamentally change our view of his subject. In his introduction to the transcribed text of TY 270, Uçman called for a critical edition of the *Menakıb* text. But now that he has published one version of Abdullah's work there is likely to be little interest in such a project.¹¹¹ Hopefully this review and comparison of two key manuscript copies will serve instead as stimulus for an investigation of the history of how, and when, the two recensions came about, and what motivated an unknown redactor to make the changes noted above. In the meantime, anyone wishing to use Abdullah b. Veliyuddin's instructive *Menakıb-i Eşrefzade* would be well advised to read carefully the İbnül Emin manuscript first.¹¹²

110 Uçman, p. 37; TY text: f. 21a. Clearly, the writer had lost count of the number of *menkıbe* which he had copied.

111 Uçman, *Menakıb*, p. x. He makes no reference at all to an earlier edition of Abdullah's work by Mustafa Güneş: Bursalı Mehmed [sic] Veliyyuddin. *Menakıb-i Eşrefzade* (Istanbul: Sahhaflar 2006). While this "edition" has one advantage over Uçman's—it presents a facsimile of the Istanbul University codex (misidentified as "T.Y. 920") facing both a transcription of the Ottoman text and a modern Turkish rendering of it—it is marred by several careless errors. Besides the title page misrepresentation of the *Menakıb*'s author, initial footnotes are incomplete, and the relationship of the index to the text is unclear. Güneş notes only two manuscript copies of Abdullah's *Menakıb* and appears completely unaware of the different recensions.

112 Walter Andrews has described the regrettable situation of Ottoman text editions in a paper delivered to the most recent meeting of the Western Ottomanists' Workshop, held in Seattle in April 2014. I am indebted to Professor Andrews for a copy of his remarks. In his paper ("Ottoman Textual Studies: Challenging the Past, Visualizing the Future") Andrews specifically addressed problems found in editions of Ottoman *divan* poetry and *tezkire* literature. His arguments could well be generalized to include

*Two 15th Century Ottoman Sufi Mysteries - An Historiographical Essay
Part I : What Happened to Eşrefoğlu?*

Abstract ■ Abdullah son of Eşref, better known as Eşrefoğlu, is a major figure of the cultural landscape of 15th century Ottoman Turkey. At his death he left a small divan of mystical poems, a much favored prose work on the prerequisites for a mystically life, and a shorter treatise on the beginning stages of “the path”. Other works have been mentioned—but none satisfactorily accounted for. His life story is only sketchily known, mainly from a 17th century hagiographical work. Previously overlooked sources cast a shadow over the end of the poet sheikh’s life and raise questions about the general reliability of the widely received tradition. This historiographic essay attempts to explain the mystery of the end of his life. Reviewing the modern scholarly (and popular) literature on Eşrefoğlu’s life and work, it also explores reasons why writers, past and present, have been reluctant to confront certain 15th century realities.

Key Words: Eşrefoğlu Rumi, Ottoman Mystic poets, Islamic Hagiography

Bibliography

Manuscripts

....., *Mecmua*, Istanbul MS, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud #2673.

....., *Mecmua*, Bursa MS, Genel #724.

....., *Mecmua*, Istanbul MS, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa #185.

Abdullah bin Veliyuddin: *Menakıb-i Eşrefzade*, Istanbul MS, İstanbul Üniversitesi Ktp., TY 270.

Abdullah bin Veliyüddin: *Risale-i Eşref-zade*, Istanbul MS, İstanbul Üniversitesi Ktp., İbnül Emin #3562.

Âlî, Mustafa: *Künh al-Abbar*, Istanbul MS, Süleymaniye Ktp. Hamidiye #914.

hagiographic texts such as the *Menakıb-i EşrefZade*. For the now published version of his paper in Turkish translation: “Osmanlı metin çalışmaları: geçmişe meydan okuma, geleceği tasarlama”, Veysel Öztürk (çev.), *Eski Edebiyat Çalışmaları, Eski Metinlere Yeni Bağlamalar: Osmanlı Edebiyatı Çalışmalarında Yeni Yönelimler*, H. Aynur et al (ed.), (İstanbul Klasik Yayınları 2015), pp. 34-59.

- Ayvansarayı, Hüseyin bin İsmail: *Tercemet al-meşayib*: İstanbul MS, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi #1375.
- Baldırzade, Mehmed bin Mustafa: *Vefayat*, İstanbul MS, Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi #1650.
- [Eşrefoğlu] Abdullah bin Eşref: *Müzekki'n-nüfus*, İstanbul MS, Süleymaniye Ktp., Aya Sofya #2070.
- Huda'i, Mahmud: *Al-Tibr al-maskuk*, Ankara MS, Ankara Üniversitesi Ktp., Raif Yelkenci #II/292.
- Huda'i, Mahmud: *Al-Tibr al-maskuk*, Bursa MS, Ulu Cami #1753.
- Al-Kafawi, Mahmud ibn Sulayman: *Kata'ib al-am al-akhyar min fuqaha mezheb Nu'man mukhtar*, İstanbul MS, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi #630.
- Al-Munawi, Abd al-Rauf: *Irgām awliyā al-shaytān bi-dhikr manākib awliyā al-rahmān*, İstanbul MS, Beyazıt Ktp. Veliyuddin Efendi #1624.

Primary and Secondary Sources

- EI. Encyclopaedia Iranica*, Ehsan Yashater (ed.), v. 1- , London: Routledge & Kegan Paul, 1985- .
- EP. Encyclopaedia of Islam*. New Edition, H.A.R. Gibb et al. (ed.), 12 vols., Leiden: Brill, 1979-2004.
- İA. İslam Ansiklopedisi*, A. Adıvar et al. (ed.), 13 vols., İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1940-1986.
- Abdullah Veliyyüddin Bursevi, *Menakıb-i Eşrefzade (Eşrefoğlu Rumi'nin Menkıbeleri)*, Abdullah Uçman (ed.), İstanbul: Kitapevi 2009. Akbaygil, Işıl et al (ed.): *Iznik throughout History*, İstanbul: İş Bankası, 2003.
- Algar, Hamid: "The Naqshbandi Order: A Preliminary survey of its history and significance", *Studia Islamica* 44 (1976), pp. 123-52.
- Andrews, Walter G.: "Osmanlı metin çalışmaları: geçmişe meydan okuma, geleceği tasarlama", Veysel Öztürk (çev.), *Eski Edebiyat Çalışmaları, Eski Metinlere Yeni Bağlamalar: Osmanlı Edebiyatı Çalışmalarında Yeni Yönelimler*, H. Aynur et al (ed.), İstanbul: İstanbul Klasik Yayınları 2015, pp. 34-59.
- Aslanapa, Oktay: "Turkish Architecture at İznik", Işıl Akbaygil et al (ed.), *Iznik throughout History*, İstanbul: İş Bankası, 2003, pp. 223-34.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı: *Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri*, İstanbul: Baha 1972.
- Bahadıroğlu, Mustafa: *[Celvetiye'nin piri] Hazret-i Üftade ve Divanı*, Bursa: Üftade Kur'an Kursu Öğrencilerini Koruma Derneği 1995.

- Ballanfat, Paul: *The Nightingale in the Garden of Love*, Angela Culme-Seymour (tr.), Oxford: Anqa 2005.
- Baykal, Kazım: *Bursa ve Anıtları*, Bursa: Aysan 1950.
- Bayramoğlu, Fuat: *Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı-Soyu-Vakfı*, v. 1, Ankara: TTK 1983.
- Beldiceanu-Steinherr, Irene: "Brousse et ses habitants en 1487", *Turcica*, 31 (1999), pp. 313-73.
- Beldiceanu-Steinherr, Irene: "Le Regne de Selim Ier: Tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire Ottoman", *Turcica*, 6 (1974), pp. 34-48.
- Beldiceanu Steinherr, Irene: *Scheich Üftade der Begründer des Gelvetijje-Ordens*, München 1961.
- Birdoğan, Nejat: *Alevi Kaynakları I*, İstanbul: Kaynak 1996.
- Birge, John Kingsley: *The Bektashi Order of Dervishes*, London: Luzac 1937.
- Bursalı Mehmed [sic] Veliyyuddin. *Menakıb-i Eşrefzade*, Mustafa Güneş (ed.), İstanbul: Sahhaflar 2006.
- Çınar, Erdoğan: *Bahçe Bizim Gül Bizdedir*, İstanbul: Kalkedon 2009.
- Denny, Walter B.: *Iznik: The Artistry of Ottoman Ceramics*, New York: Thames & Hudson 2004.
- Digby, Simon: "Qalandars and Related Groups", Yohanan Friedmann (ed.), *Islam in Asia*, v. 1, Jerusalem: The Hebrew University 1984, pp. 60-108.
- [Ergun], Sadettin Nüzhet: *Bektaşî Şairleri*, İstanbul: Devlet Matbaası 1930.
- Ergun, S. N.: *Türk Şairleri*, v. 3, İstanbul: Bozkurt 1945.
- Ernst, Carl: "From Hagiography to Martyrology: Conflicting testimonies to a sufi martyr of the Delhi Sultanate", *History of Religions*, 24 (1985), pp. 308-27.
- Erverdi, Ezel et al (ed.): *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, 7 vols., İstanbul: Dergah 1976-90.
- Eşref-i Rumi, *Eşrefoğlu Divanı*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1972?.
- Eşrefoğlu Rumi, *Eşrefoğlu Divanı*, Âsaf Hâlet Çelebi (ed.), İstanbul: Ahmet Halit, 1944.
- Eşrefoğlu Rumi: *Eşrefoğlu Rumi Divanı*, İstanbul: Çağaloğlu, 1967.
- Eşrefoğlu Rumi: *Müzekki'n-nüfus*, Abdullah Uçman (ed.), İstanbul: İnsan 2006.
- Eşrefoğlu Rumi: *Tarikatname*, Esra Keskinliç (ed.), İstanbul: Gelenek 2002.
- Fiğlalı, E. Ruhi: "Ali in the sunni historical and theological tradition", Ahmet Yaşar Ocak (ed.) *From History to Theology: Ali in Islamic Belief*, Ankara: TTK 2005, pp. 149-84.
- Fleischer, Cornell: *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, Princeton: Princeton University 1986.

- Flemming, Barbara: "Glimpses of Turkish Saints: Another look at Lami'i and Ottoman Biographers", *JTS/TüBA*, 18 (1994), pp. 59-73.
- Furat, Ahmed Subhi: 'Isam al-Din Abu al-Khayr Ahmad bin Mustafa al-shahir Tashku-prizade, *Al-Shaqa'iq al-nu'maniyah fi 'ulama al-dawlwat al-'Uthmaniyah*, Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1985.
- Geoffroy, Eric: *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*, Roger Gaetani (tr.), Bloomington: World Wisdom, 2010.
- Gibb, H.A.R.: *The Travels of Ibn Battuta*, v. 2, Cambridge: Hakluyt Society 1962.
- Gölpınarlı, Abdülbaki: *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul: Remzi 1963.
- Gölpınarlı, Abdülbaki: *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul: Devlet, 1931.
- Gölpınarlı, Abdülbaki: "Eşrefoğlu", *Türk Dili* #207 (Aralık 1968 = "Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı"), pp. 390-94.
- Guillaume, A.: *The Life of Muhammad*, London: Oxford University 1955.
- Güneş, Mustafa: *Eşrefoğlu Rumi: Hayatı, Eserleri ve Divanı*, İstanbul: Sahhaflar, 2006.
- Hafız Hüseyin Ayyansarayı: *Vefayat-i Ayyansarayı*, Ramazan Ekinci and Adem Ceyhan (ed.), İstanbul: Buhara 2013.
- Hızlı, Mefail and Murat Yurtsever: *Ravza-i Evliya*, Bursa: Arasta 2000.
- Hickman, Bill: *The Story of Joseph: A 14th Century Turkish Morality Play by Sheyyad Hamza*, Syracuse: Syracuse University 2014.
- Holbrook, Victoria Rowe: "Ibn 'Arabi and Ottoman Dervish Traditions: the Melami Supra-Order, Part Two", *Journal of the Muhyiddin 'Ibn Arabi Society*, 12 (1993), pp. 15-33.
- İnalçık, Halil: *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, Norman Itzkowitz and Colin Imber (tr.), London: Weidenfeld & Nicolson 1973.
- İnalçık, Halil and Cemal Kafadar (ed.): *Suleyman the Second and his Time*, İstanbul: İsis 1993.
- Al-Jadir, Muhammad Adib (ed.): *Irgām awliyā al-shaytān bi-dhikr manākib awliyā al-rahmān*, Beirut: 1999.
- Kahraman, Seyyit Ali and Yücel Dağlı (ed.): *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, İstanbul: Yapı Kredi 1999.
- Kaplanoğlu, Raif: *Bursa Ansiklopedisi I. Yer Adları*, Bursa: 2001.
- Kara, Mustafa: *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 2 vols., Bursa: Uludağ 1990.
- Kara, Mustafa: "Bagdat'tan Bursa'ya bir yol: Eşrefiye", *Journal of the History of Sufism* (2000), pp. 397-429
- Karamustafa, Ahmet T.: *God's Unruly Friends*, Salt Lake City: University of Utah 1994.

- Khenchelaoui, Zaim and Thierry Zarcone: "La famille Jilani de Hama-Syrie (Bayt al-Jilani)", *Journal of the History of Sufism* (2000), pp. 53-77.
- Köprülü, Orhan: *Tarihi Kaynak Olarak XIV. ve XV. Asırlardaki Bazı Türk Menakıbnameleri*, Ph.D. diss., İstanbul Üniversitesi, 1951.
- Köseoğlu, Neşet: *Tarihte Bursa Mahalleleri XV. ve XVI. Yüzyıllarda*, Bursa: Bursa Halkevi 1956.
- Lane, Arthur: "The Ottoman Pottery of Iznik", *Ars Orientalis*, 2 (1957), pp. 247-81.
- Losensky, Paul (tr.): *Farid ad-Din's 'Attar's Memorial of God's Friends*, New York: Paulist Press 2009.
- Lowry, Heath: "Ottoman Iznik (NICAEA) through the eyes of travellers and as recorded in administrative documents 1331-1923", Işıl Akbaygil et al (ed.), *Iznik throughout History*, İstanbul: İş Bankası 2003, pp. 135-74.
- Mermer, Ahmet: "Eşrefoğlu ve bir şathiyyesinin serhi", *Milli Folklor* 53 (2002), pp. 106-13.
- Nicholson, R.A.: *A Descriptive Catalogue of the Oriental Mss. belonging to the late E.G. Browne*, Cambridge: The University Press 1932.
- Niyazioğlu, Aslı: "In the dream realm of a sixteenth-century Ottoman biographer. Taşköprüzade and the Sufi shaykhs", John J. Curry and Erik S. Ohlander (ed.) *Sufism and Society*, New York: Routledge 2012, pp. 243-57.
- Nizami, Khaliq Ahmad: "The Qadiriyyah Order", Seyyid Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Manifestations*, New York: Crossroads 1987, pp. 6-25.
- Ocak, Ahmet Yaşar: *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, Ankara: TTK 1992.
- Otto-Dorn, Katharina: *Das Islamische Iznik*, Berlin: Istanbul Forschungen 13, 1941.
- Özdamar Mustafa: *Eşrefoğlu Abdullah-i Rumi*, İstanbul: Kırkkandil 2002.
- Öztelli, Cahit: *Bektaşî Gülleri: Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, İstanbul: Milliyet 1973.
- Pekolcay, Necla: *İslami Türk Edebiyatı*, 2 vols., İstanbul: İslâm Medeniyeti 1967-68.
- Pekolcay, Necla: "Eşref-oğlu Abdullah Rumi'nin Tasavvufi Şahsiyetinin Gelişme Seyri", *İslâmi Edebiyat* 15 (1992), pp. 8-11.
- Repp, Richard C.: *The Mufti of Istanbul*, London: Ithaca Press 1986.
- Şehsuvaroğlu, Bedi N.: *Haza'ınû's-sa'adat* [sic], Ankara: TTK 1961.
- Stavrides, Theoharis: *The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelovic (1453-1474)*, Boston: Brill 2001.
- Tan, Muharrem (tr.): *Taşköprüzade, Osmanlı Bilginleri*, İstanbul: İz 2007.
- Terzioğlu, Derin: "Sufis in the age of state-building and confessionalization", Christine Woodhead (ed.), *The Ottoman World*, New York: Routledge 2012, pp. 86-99.

WHAT HAPPENED TO EŞREFOĞLU?

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Bekir Topaloğlu et al (ed.), 44 vols., Istanbul, 1988-2013.

[Ulusoy], Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergahları. Yedigâr-i Şemsi I-II*, transcribed text by Mustafa Kara and Kadir Atlansoy, Bursa: Uludağ 1997.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: *Osmanlı Tarihi*, c. 2, Ankara: TTK 1964.

Voight, Wolfgang (ed.): *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, v. 13, Wiesbaden: Franz Steiner 1968-74, Part 2 [M. Götz] & Part 3 [H. Sohrweide].

Watt, W. Montgomery: *Muhammad at Mecca*, Oxford: Clarendon Press 1965.

Şah ile Sultan Arasında Bir Acem Bürokratu: İdris-i Bidlisi'nin Şah İsmail'in Himayesine Girme Çabası

Vural Genç

*Mahpus olduğum kafesten kaçıp kurtulan kuş, benim
Şimdi ise evlatlarımın ayrılık acısından zindanda gibiyim
Kullarımın efendisi olan Şah'ın inayeti ve yardımıyla
Bütün müptelalar belalarından kurtulsa ne olur?
İdris-i Bidlisi, Mekke 1512*

A Persian Bureaucrat Between the Shah and the Sultan: Idris-i Bidlisi's Attempt to Seek Shah İsmail's Patronage

Abstract ■ Idris-i Bidlisi (1457–1520) is undoubtedly one of the most original and important intellectual figures in the 16th-century Ottoman world. As a bureaucrat and historian of Iranian provenance, he lived in a very turbulent period of the Ottoman-Aqquyunlu, Ottoman-Mamluk and Ottoman-Safavid rivalry [rivalries] at the end of the 15th century and at the beginning of the 16th century. He established relationships at different times with each of these four dynasties which were hostile to each other. Although he is remembered for being under the patronage of Bayezid II and Selim I, in fact he attempted to seek patronage of different dynasties in this political atmosphere. No doubt one of the potential patrons was Shah İsmail. In the light of a recently discovered document this article discusses Bidlisi's aim to find a new patron in the person of the Shah, an idea he conceived in Istanbul after leaving Bayezid II's patronage, during his sojourn in Mecca where he travelled for realizing this aim.

Keywords: Idris-i Bidlisi, Shah İsmail, Bayezid II, Selim I, Ottomans, Safavids.

Şah İsmail, Akkoyunlu hanedanına son verdiğinde (1501) Tebriz'deki Heşt Behişt Sarayı'nda bulunan saray ekâbiri ve ülke genelindeki bir kısım ulema, şehrin Şah İsmail ile Akkoyunlu beyleri arasında birden fazla kez el değiştirmesinin getirdiği siyasi kaos ve istikrarsızlık ortamından çıkıp yeni bir hami bulmak adına İran'dan ayrıldılar. Mevcut siyasi teşekküllerin yıkılması sonucu ortaya çıkan kaos ve artık parlak medreseler ile ilmi merkezlerde buradaki ulemayı himaye edecek hamilerin bulunmayışı, bu ulema ve sanatkâr zümresinin başta Osmanlı olmak üzere Maverâünnehr ve Hint topraklarına göç etmelerine neden oldu. Bunlar arasından zengin hamiler olarak bilinen Osmanlı padişahlarının İran uleması ve sanatkârlarını himaye etmeleri, önemli payelere getirmeleri hatta zaman zaman mektuplar yazarak İstanbul'a davet etmeleri Osmanlı topraklarını onlar için daha cazip hale getirmişti.¹ Öte yandan İran ile Osmanlı uleması arasındaki köklü ilişkiler Osmanlı topraklarına yönelik ulema zümresinin göçünde önemli bir rol oynadı. Bu göçlerle gelen ve İran'ın köklü medrese geleneğine sahip ilim ve sanat erbabı isimler, Osmanlıda saray tarihçiliği, has tabiplik, şehnamecilik, kazaskerlik

1 Osmanlı-İran arasındaki ulema gidiş gelişini 1501 tarihinden önceye götürmek mümkündür. Osmanlılar ile Timurlular (Şahrüh dönemi) arasında Timurluların son dönemlerine kadar sürecek olan dostane ilişkilerin en büyük kanıtı iki ülke arasında gidip gelen ulema hareketliliği idi. Timurlu İmparatorluğunun dağılmasının ardından Doğu İran'da (Horasan'ın büyük bir kısmı) Herat merkezli olarak müstakil bir şekilde hâkimiyetini sürdüren Sultan Hüseyin Baykara (875/1470–71–911/1505–06) hem son dönem Timurlu ulema ve sanatçıların sığındığı güvenli bir idareci olmuş hem de bunun döneminde Osmanlı tarafından gidiş geliş yapan ulema hareketliliği Şahrüh dönemine nazaran daha da artmıştı. Ayrıca Fatih'in, ilim ve sanat faaliyetlerini destekleyen ve ulemayı himaye eden birisi olarak, İran'da şöhret bulmuş olan ulemayı kendi yanına çekmek için onlarla irtibata geçtiği bilinmektedir. Onun bu çabaları sonuçsuz kalmadı; Timurlu İmparatorluğu'nun yıkılmasının ardından birçok İranlı âlim eserlerini Fatih'e ithaf ettiler. Fatih, hac dönüşünde (1473) İstanbul'a çekmek için Hace Ataullah Kirmânî'yi 5000 eşrefi altın beraberinde Molla Abdurrahman Câmî'nin yanına gönderdi. Gelmesi halinde 100 bin eşrefi altın vereceği vaadinde de bulundu. Yine Celaleddin Devvânî, Risâle-i İsbâtü'l-vâcib adlı eserini 886/1481-82'de Fatih'in adına yazmıştı. Abdurrahman Câmî, Celaleddin Devvânî, Seyfüddin Ahmed Taftazânî, Mîr Cemalüddin Ataullah, II. Bayezid'in yıllık hediye gönderdiği âlimler arasındaydı. Osmanlı ve İran uleması arasındaki kadim dostluk ve gidiş-gelişler, Osmanlıya daha önceden göç etmiş olan İran ulemasının yüksek medreselerde müderrislik başta olmak üzere çeşitli önemli mevkilere getirilmiş olmaları, İran ulemasının, burayı tercih etmesinde etkin rol oynamıştı. Ayrıntılı bilgi için bkz., Tofîgh Heidarzadeh, "Muhajerat-e Ulama-ye Iran be Impraturi-ye Osmani", *Majalle-ye Farhang*, 20–21 (Tehran 1375/1997), s. 50, 57–58.

ve şehzade lalalığı gibi önemli görevlere getirildiler.² Bunlardan biri de büyük bir Osmanlı tarihi kaleme alan İdris-i Bidlîsî idi. Bu makalede, II. Bayezid'in himayesine girdikten sonra yaşadığı zorluklar muvacehesinde yeni bir hamî arayışına giren İdris-i Bidlîsî'nin, intisap konusunda Şah İsmail'e müracaatı ile ilgili bugüne kadar bilinmeyen mektubu değerlendirilecektir.

Şah İsmail'in ortaya çıkışından sonra Tebriz'deki Heşt Behişt Sarayı'ndan ayrılanlar arasında Sultan Yakub'un (1478–1490) saltanatı zamanından beri Akkoyunlu sultanlarının münşiliğini yapan, hem babası Hüsamüddin Ali hem de Tebriz'deki medreselerden aldığı eğitimle önemli bir kariyer elde etmiş olan henüz kırklı yaşlarındaki İdris-i Bidlîsî de bulunuyordu.³ 1502'de ayrıldıktan sonra Tebriz ile İstanbul arasında süren uzun yolculuğu ve muhtelif yerlerdeki ikamet ve faaliyetlerinin ardından İstanbul'a geldiği 1503 sonu 1504 yılı başlarında II. Bayezid tarafından hoşça karşılanan Bidlîsî, gözde bir Acem bürokratu ve âlimi olarak kendisine Osmanlı sarayında bir konum ve hamî buldu. Ardından çok geçmeden kendi isteği ve padişahın da tevafuku⁴ üzerine bir imparatorluk kültür projesi olan Farsça bir Osmanlı hanedan tarihi kaleme almaya başladı.⁵

1504'te başlayıp 1506 yılının ortalarında tamamlayacağı *Heşt Behişt*'i kaleme aldığı süre içinde, sarayda II. Bayezid'ten başka hamisi olmayan Bidlîsî, devrin şair ve ulemasını koruyup destekleyen veziriazam Hadım Ali Paşa, kazasker Müeyyedzâde Kadı Abdurrahman ve sair saray ekâbiri tarafından pek iyi gözle bakılmayan bir yabancı olarak kabul edildi. İran'dan yeni gelen bu Acem'in, aldığı eğitime güvenerek saray çevresindeki şair ve ulemeden daha kuvvetli bir kaleme ve dünya görüşüne sahip olduğu iddiasında bulunması, saray içinde iyi bir konum elde etme, padişaha daha yakın olma ve bunun neticesinde kendisine bağlı bir himaye zinciri yaratma mücadelesi onun hakkında olumsuz görüşlerin oluşmasına yol açtı. Hadım Ali Paşa ve Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin başını çektiği, ilmi yeterliliklerini ölçmek adına yaptıkları "imtihan"larla intisap bekleyenlerin seçimi konusunda padişah üzerinde bariz bir şekilde etkili ve aynı zamanda Şehzade

2 Heiderizadeh, "Muhajerat-e Ulama-ye Iran be Impraturi-ye Osmanî", s. 50–51.

3 Tebriz'deki ulema göçünün ayrıntıları için bkz., Vural Genç, "Acem'den Rum'a": *İdris-i Bidlîsî'nin Hayatı, Tarihçiliği ve Heşt Behişt'in II. Bayezid Kısmı (1481–1512)*" (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 116–130.

4 Feridun M. Emecen, "II. Bâyezîd'in Tarih Merakı Üzerine Bir Not: Fenarîzâde Alâeddîn Ali'nin Anonim Osmanlı Tarihi Derlemesi", *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan*, haz. Hatice Aynur, Bilgin Aydın, Mustafa Birol Ülker, İstanbul 2014, s. 335.

5 Genç, "Acem'den Rum'a", s. 314–334.

Ahmed yanlısı olan bu hizip Bidlîsî'yi kısa zamanda hedef tahtasına oturttu.⁶ Bidlîsî'nin, eserini yazarken bile bu isimleri eleştirmesi hatta onlara karşı sert bir tavır takınması saray içinde önemli bir mevki elde etmeye dayanan ve üstünlük mücadelesi olarak değerlendirilebileceğimiz bu çekişmenin *Heşt Behişt*'in takdim edilmesinden önce başladığına işaret eder.⁷ Ayrıca daha Fatih zamanından beri saray ve çevresinde İran'ın yüksek saray kültürü ve köklü medrese geleneğinden gelen ilim ve sanat erbâbına karşı bir üstünlük sağlama ve yarışma eğiliminin olduğu bilinmektedir.⁸

Nitekim eserini bitirir bitirmez Bidlîsî karşıtı bu hizip, onu *Heşt Behişt* üzerinden acımasızca eleştirecek, kitabın İran şahlarını övdüğünü, birçok kaynaktan alıntılarla vücuda getirildiğini, üslubundaki aşırılıktan dolayı metnin anlaşılma- z olduğunu iddia ederek tek koruyucusu olan padişahın gözünden düşürülmesinde rol oynayacaktı. Hadım Ali Paşa'nın bir hami olarak himaye ettiği şairlerin⁹ olması ve Müeyyedzâde Kadı Abdurrahman'ın ise gerek yirmili yaşlarda gittiği İran'da Celalüddin Devvânî'nin medresesinde aldığı eğitim gerekse İran'da bulunan eski medrese arkadaşlarını¹⁰ padişaha takdim edip onun mektubuyla İran'dan İstanbul'a çağırması saraydaki himaye ağlarını gösteren önemli örneklerdir. Padişaha daha yakın olmaya dayanan böyle bir rekabet ortamında Bidlîsî'nin de İranî dünyanın kültürel arka planına sahip birisi olarak sarayda kendisine ileride himaye ağı kuracak kadar önemli bir mevki bulma çabasının bu hizip tarafından hoş karşılanmayacağı açıktı.

Tüm bu gözden düşürme, itibarsızlaştırma ve uzaklaştırma faaliyetleri netice vermiş olmalı ki II. Bayezid, eserini bitirdiği takdirde vereceğini söylediği

6 Bidlîsî ile bu hizip arasındaki çekişmenin ayrıntıları için bkz. Genç, "Acem'den Rum'a", s. 165–190.

7 Genç, "Acem'den Rum'a", s. 850–852, 876–879; ayrıca karşılaştırma için bkz. İdris-i Bidlîsî, *Heşt Behişt*, Nuruosmaniye, nr. 3209, vr. 606b, 613b.

8 Halil İnalçık, *Şair ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003), s. 21.

9 Mevlana Nihânî, Hadım Ali Paşa'nın musahiplerinden olup, şiirlerinde Kızılbaşlık karşıtı Sünnî bir dil kullanır. Bkz. Günay Kut, *Heşt Behişt: The Tezkire by Sehî Beg*, (*Sources of Oriental Languages and Literatures* 5), Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin (ed.), (Harvard Üniversitesi Basımevi, 1978), s. 258–259.

10 Muzafferüddin Ali Şirazî, Kadı Abdurrahman'ın medrese arkadaşı idi. Muzafferüddin, Şah İsmail'in ortaya çıkışı ile İran'dan Osmanlı topraklarına göç edince Kadı Abdurrahman'ın tavsiyesi üzerine Sahn-ı Seman medreselerinde tedrise başlamıştı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Heidarzadeh, "Muhajerat-e Ulama-e Iran be Impraturi-e Osmani", s.64.

ve Bidlîsî'nin "malî ve mevki yönden vaatler" olarak tanımladığı sözlerini yerine getirmekten vazgeçti. Bunun üzerine eseri tamamlamayıp dibacesiz ve hatimesiz bir şekilde bırakan Bidlîsî, her ne kadar bundan sonrasında padişahın bazı küçük inamlarını almış olsa da resmen onun himayesinden çıkmış bulunuyordu. 1506 ile 1511 arasında yaklaşık olarak beş yıl boyunca bu hizbin hedefi haline gelen ve sıkıntılı günler geçiren Bidlîsî son çareyi İstanbul'dan ayrılmakta buldu. Esas niyeti hiç kuşkusuz kendisine yeni bir hami bulmaktı ve bunun için epeydir bir hazırlık içerisindeydi.

Bidlîsî'nin, en son olarak dile getirdiği hacca gitme niyetinden önce 1506 ile 1511 tarihleri arasında bahsettiğimiz hizbin hedefi haline geldiği bu süre boyunca İran'a dönmek ve Şah İsmail'e intisap etmek gibi bir arzu taşıdığı, onun ardında bıraktığı ve burada bahsedilecek olan yazışmaları okunduğunda rahatlıkla ileri sürülebilir.¹¹ Hatta daha saray çevresinde iken tahminen 1510–11 yıllarında içinde taşıdığı Diyarbekir'e gitme arzusu ve bunun için padişahın izin istemesi bu fikrin o dönemlerde ortaya çıktığına işaret eder. Diyarbekir o tarihlerde Safevî toprağı idi ve Şah İsmail'in en güvenilir beylerinden Ustaclu Muhammed Han tarafından idare ediliyordu. Bidlîsî uzun zamandır kafasında kurgulamaya çalıştığı Şah İsmail'e intisap etme teşebbüsünde burayı ilk durak olarak kullanmak istemiş olabilir.¹² Üstelik tam da bu esnada İran tarafındaki dostlarıyla bu konuda yazışmaya başlaması onun düşüncelerini açığa çıkarır. Niyeti, buradan gelecek olan olumlu bir cevap üzerine Diyarbekir'e hareket ederek, oradan da tekrar Tebriz'e geçmekti. Ancak anlaşılan bu isteğine pek sıcak bakılmadı. İran tarafı ile olan mektuplaşmalar, onun saray çevresiyle olan ilişkilerini, içinde bulunduğu ruh halini ve geleceğe dair ne yapmak istediğini ortaya koyan önemli detaylar vermektedir.¹³ Bu cümleden Tebriz'de iken Sultan Yakub'un meclislerine beraberce katıldıkları eski dostu Şeyhülislam Emir Abdülvehhab'a yazdığı bir mektup onun 1512 tarihinden çok önce henüz İstanbul'da iken İran tarafıyla bağlantı halinde olduğunu ortaya koyar.¹⁴ Şeyhülislam Emir Abdülvehhâb'a yazdığı mektup daha

11 Şah İsmail'e yazdığı kaside/mektubunda içinde sürekli şaha gitmek gibi bir arzu taşıdığını belirtmesi bu niyetini açıklar. Bkz. İdris-i Bidlîsî, *Cevâb-ı Risâle-i Şâhiye (Kasâid Münşeât ve Mürâselât)*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 1888/3, vr. 146a.

12 Bidlîsî'nin Diyarbekir'e dönmek için padişahın izin istemesi için bkz. Genç, "Acem'den Rum'a", s. 197–200.

13 Bidlîsî'nin İranlı dostları ile olan yazışmaların ayrıntıları için bkz. Genç, "Acem'den Rum'a", s. 180–81.

14 Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî*, haz. Tahsin Yazıcı, (Ankara: TTK Yayınları, 1982), s. 104.

önce İran tarafıyla olan yazışma ve haberleşmenin akışına ışık tutması bakımından da oldukça önemlidir. Bir Akkoyunlu seçkini olan Şeyhülislam Emir Abdülvehhâb Şah İsmail'in ortaya çıkışıyla dengelerin değişmesinden dolayı Tebriz'i terk etmek durumunda kalıp Herat'a giderek Sultan Hüseyin Baykara'nın himayesine girmiş, Hüseyin Baykara'nın 1506 yılında ölümünden sonra Şah İsmail ile yazışarak Tebriz'e davet edilmişti.¹⁵ Dolayısıyla Bidlîsî ile Emir Abdülvehhâb arasındaki bu yazışma Emir Abdülvehhâb'ın Tebriz'e geldiği tarih olan 1506 yılı sonrasına aitti ve Emir Abdülvehhâb'ın gönderdiği mektuba Bidlîsî tarafından verilen cevap niteliğini taşıyordu. Bu yazışmalar Diyarbekir'e yerleşme fikrini ortaya attığı bir zamana denk gelmekteydi. Bir taraftan sultandan Diyarbekir'e gitmek için izin isterken diğer taraftan bu noktada bir bağlantı kurmaya çalıştı. Belli ki Bidlîsî bu geri dönüş için kadim dostu Emir Abdülvehhâb'ı aracı seçmişti. Aynı kaderi paylaştığı Emir Abdülvehhâb'ın Şah'a intisap etmesi Bidlîsî'yi bu konuda cesaretlendirmiş olabilir. İran tarafından dört gözle beklediği mektubu sevinçle aldığını belirten Bidlîsî şöyle devam ediyordu:

Beğenilmiş sözcüklerle dolu bu kutlu haberleri duyar duymaz, mülazemeti arzulayan gözlerimle onu öptüm. O hakiki eşikten ayrı düştüğüm, meleklerin sığındığı o eşğin mülazımlarını görmekten uzak kaldığım bu muhaceret yıllarında zayi ettiğim ömre nasıl da hayıflanıyorum. Fakirin, muhaceretinin başlangıcından bu zamana kadar yaşadıkları, en değerli zamanının zayi olmasına ve meclis mülazımlarının başının ağrıtılmasına neden olmuştu. Zaruri olan şeyleri bildirmede sadece o taraftaki bazı aziz dost ve kardeşlerin mektup ve yazışmalarını okumakla yetindim. Lütuf ve merhametinizden beklediğim şey, din ve devlet erbabıyla, mülk ve millet işlerinin kefilleriyle yüz yüze görüşerek ya da yazışarak bu fakirin gerçek isteğini idrak ettirme ve ihlâsı yolundaki çabalarını, üç yıl boyunca bu fakirin mektuplarına cevap vermede gösterilen ciddiyetsizlik ve lakaytlığı yüce hatırlara yansıtmanızdır. Fakirlerin nefsi ve malî olarak kendilerini attıkları tehlikeli girişimlere rağmen bu süre boyunca o taraftan hiçbir şekilde dikkatleri çekmedi. Bu mektubunuzda o taraflara olan ilgi babındaki şeyler itaat kulağıyla dinlendi. Mektup, o yüce zatın sahip olduğu gizli şefkat ve sevecenliği kendisinde barındırıyordu. Çünkü diğer hazerata hizmet etmek düşünülmemişti. Şimdi kader olsa gerek istek ve irade dışında ortaya çıkan bazı şeyler geciktirme parmaklarını hızlı hareket eden bu eteğe doladı. Gaddar olan zaman da bu arada arzu gözü ve maksat yanağını fitne tozlarına buladı. Umarım o yüce zatın yüce himmetiyle ve

15 *Rijâl-e Kitab-e Habib al-Siyar*, haz. Abd al-Husayn Navai, (Tehran: Anjuman-e Asar va Mafakhir-e Farhangi, 1379), s. 277; *Esnad va Mukatebat-e Tarikhi-e Iran az Timur ta Shah Ismail Hamrah ba Yaddashtha-ye Tafsilî*, haz. Abd al-Husayn Navai, (Tehran: Muassasa-ye Mutalaat-e Islami, 1370), s. 231–232.

dua nefeslerinin üfürülmesiyle yardım getirecek olan bulutların üzerindeki perde kalkar ve ayrılık sona erer. Oraya selâmetle girin hoş sadası gayb evinden âşıkların can kulağına ulaşır¹⁶.

O açıkça Osmanlı sarayında iken Şah tarafından himaye ve mülazemet beklediği 1511 yılından önceki üç yıl boyunca yani 1508–1511 arasında çeşitli vesilelerle Tebriz sarayındaki bazı devlet büyükleri ile yazıştığını, o taraftan sürekli haberler aldığını ancak iletişim kopukluğunun bazı sorunlar yarattığını itiraf ediyordu. Bir kez daha “meleklerin sığınağı, hakiki eşik” dediği Şah İsmail’in sarayından ayrıldığının altını çizerek aşağıda bahsedileceği üzere Tebriz’de Şah’tan gördüğü kısa süreli himayeye gönderme yapıyor, üstü kapalı olarak Bayezid’in himayesinde geçirdiği zamanın ise boşa geçtiğini vurguluyordu. Hatta bu yazışmaları hayatını tehlikeye atarak gerçekleştirdiğini söylüyordu. Zira bu irtibat Osmanlı sarayında ifşa olduğu takdirde kendisinin de sonunu hazırlayabilirdi. Onun için son derece dikkatli yapmalıydı. Bu denemelerden sonuncusu olarak kadim dostu Emir Abdülvehhâb ile yaptığı yazışma ona gerekli ortamı sağlamış gözükmektedir. Bidlîsî, Abdülvehhâb’ı Şah İsmail ile kendi arasında aracı tayin etmişti. Abdülvehhâb’ın kendisi de Herat’ta iken böyle bir aracılıkla Şah İsmail ile irtibata geçmişti. Şimdi Bidlîsî için harekete geçecekti. Abdülvehhâb’ın Şah ile görüşmesinin ardından güvenilir adamları aracılığıyla gönderdiği mektubu yukarıdaki cevabi mektuptan da anlaşılacağı üzere Bidlîsî’nin intisabı konusunda Heşt Behîşt Sarayı’na hâkim olan olumlu atmosferi yansıtıyordu. Tebriz sarayı ile ilgili gerekli irtibat sağlanmıştı. Şimdi geriye tek bir mesele kalıyordu; bir yolunu bulup İstanbul’dan çıkmak. Ancak bunun için biraz daha beklemesi gerekecekti. Zira mektubunda “gaddar olan zamanın çıkardığı fitne” olarak belirttiği bazı olaylar -ki bunlar kuşkusuz 1511 yılına ait Şahkulu hareketi ve bunun getirdiği şehzade mücadeleleri idi- payitahtta bir kaos yaratmış olduğu için şimdilik çıkışını engellemekteydi. Bu detay, mektuplaşmanın tarihi hakkında fikir vermektedir. Buna göre Bidlîsî’nin, Emir Abdülvehhâb’a yazdığı cevabi mektubun tarihi 1511 yılı ortaları olmalıdır¹⁷.

Üstelik İran’dan ayrılma arifesinde Şah İsmail’e yazdığı öne sürülen bir kasidesinde de Şah’ın davetini açıkça reddetmemiş, aksine bu davete Şah tarafından kendisine verilecek bir görevi büyük bir iştiaikle kabul edecek bir cevabî kasideyle karşılık vermişti. Kasidesinde Bidlîsî, baba ve dedesinden bu yana Şah’ın

16 İdris-i Bidlîsî, *Murâsele-i Cevâb-i Mektûb-ı Seyyidü’s-Sâdât Şeyhulislam Emîr Abdülvehhâb (Kasâid Münşeât ve Mürâselât)*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 1888, vr. 148b-149b.

17 Genç, “*Acem’den Rum’a*”, s. 213–215.

hanedanının kulları olduğunu, baba ve dedesinin Şah'ın baba ve dedelerinin hizmetinde bulunduğunu, babası Hüsamüddin Ali'nin, Şah'ın dedesinin [Şeyh Cüneyd] şagirtlerinden olduğunu, zâhirî ilimleri ve bâtını ondan öğrendiğini ve onun sayesinde aydınlandığını ifade ederek açık bir kapı bırakacaktı.¹⁸

Kısacası içinde bulunduğu şartlar İran'a dönmesi için oldukça müsait görünüyordu. II. Bayezid'in Bidlîsî'nin İran'a dönme ihtimalinin olduğunu tahmin etmesi ve bundan dolayı onun İstanbul'dan çıkışına izin vermemiş olması kuvvetle muhtemeldir. İstanbul'dan ayrılma konusunda giriştiği ilk teşebbüsün ardından Diyarbakir'e dönme konusunda almış olduğunu düşündüğümüz olumsuz cevap onu kimsenin dikkatini çekmeyecek bir başka yer olan Mekke'ye gitmeye yönlendirdi. Aslında hamisini kaybeden ve çeşitli nedenlerde bulunduğu yerden uzaklaşmak isteyen birisi olarak Bidlîsî'nin Mekke'ye gitme talebi mazul, nekbete uğramış ulemanın da sıklıkla başvurduğu bir bahane sayılırdı. Onun gerçek niyetinin muhtemelen farkında olan padişah ve karşıt hizip bu isteğini geri çevirdi. Hacca gitme isteğini her defasında yenileyen ve düşmanlarının yoğun baskısı karşısında bir türlü alamayan Bidlîsî, nihayet 1511'de padişahın, oğlu Şehzade Selim meselesi ile uğraşması sırasında Edirne'de onun huzuruna çıkarak bir kez daha hac için izin istedi. Sultanın bu meşgul halinden istifade ederek ona yalvardı. Hatta kendi ifadesiyle “yüzlerce hileye başvurarak” bu isteğini yineledi. Bu kargaşa ortamında nihayet hac iznini koparmayı başardı. 1511 yazında adeta ailesini de geri dönme teminatı gibi İstanbul'da bırakarak oradan ayrıldı.¹⁹

İstanbul'dan ayrıldıktan sonra onun uğrayacağı ilk durak kadim mürşitlerinden biri olan ve kendisi gibi Tebriz'den ayrılan İbrahim Gülşeni'nin bulunduğu Kahire olacaktı. Bidlîsî kendisini hoşça karşılayan ve oldukça fazla ilgi gösteren hatta kendisine bir kitap dahi takdim ettiği Memluk sultanı Kanısav Guri'yi pekâlâ yeni bir hami olarak görebilirdi. Üstelik Tebriz'de iken neredeyse bütün zamanını mürşid-mürîd ilişkisi çerçevesinde birlikte geçirdiği İbrahim Gülşeni'nin de burada oluşu Bidlîsî için avantaj sayılabilirdi. Ancak yukarıda da bahsedildiği gibi daha İstanbul'da iken Tebriz'e geri dönmek gibi bir niyet taşıdığından ve başka hesaplar yaptığından böyle bir düşünce içerisine girmeyecek, Kanısav Guri'nin,

18 Bu kasideden sadece Şeref Han Bidlîsî bahseder. Bkz. Şeref Han Bidlîsî, *Şerefnâme: Tarikh-e Mufassal-e Kurdistan*, haz. V. Veliaminof Zernof, (Tehran: Intisharat-e Esatir, 1377), s. 343–344.

19 Genç, “*Acem'den Rum'a*”, s. 941–943; karşılaştırma için bkz. İdris-i Bidlîsî, *Heşt Behişt*, Nuruosmaniye, nr. 3209, vr. 633b; ayrıca Bidlîsî'nin saray çevresinde karşılaştığı bu zorluklar ile Mekke'ye gidene kadarki yaşamına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Genç, “*Acem'den Rum'a*”, s. 165–217.

güzergâhı üzerinde kendisine yardımcı olunması yönünde verdiği bir beratla bir müddet kaldığı Kahire'den ayrılarak Mekke'ye yönelecekti.

Mekke'ye gelen ve hac vazifesini yerine getiren Bidlîsî, artık İstanbul'dan beri kafasında tasarladığı Tebriz'e dönüp Şah İsmail'in himayesine girme fikrini uygulamaya geçirebilirdi. Nitekim hac görevini yerine getirdikten sonra Mekke'de kalmaya devam etmesi onun bu yönlü bir temayüle sahip olduğuna pekâlâ işaret eder. Kendisinin de belirttiği gibi buradayken Hint ve sair ülkelerden gelen hacılarla görüşüyor, onlarla çeşitli meclislerde çeşitli konular üzerine sohbetler yapıyordu.²⁰ Muhtemelen İran'dan gelen hacı veyahut tüccarlarla da konuşma fırsatı yakalıyor ve sürekli hasretle bahsettiği İran'ın durumuna ve Şah İsmail'in faaliyetlerine dair haberler alıyordu. Uzun süren bir bekleyişin ardından daha İstanbul'da göz hapsinde iken kafasında kurguladığı ve bunun için İran tarafıyla irtibat halinde olduğu ilişkiyi hayata geçirmek için harekete geçmeye karar verdi.

Bidlîsî'ye ait mevcut külliyat arasında tarafımızca tespit edilen biri kısa biri oldukça uzun şikâyetname/tazarru'nâme formu taşıyan iki adet kaside/mektup, onun Mekke'de iken 1512–1513 yılları içerisinde Şah İsmail ile bir bağlantı kurduğunu açık bir şekilde gösterir. İstanbul'daki yazışmaların devamı niteliği taşıyan bu mektuplardan ilki, Şah tarafından kabul edilme talebinde bulunduğu kısa bir kasidedir. İkincisi ise Şah İsmail tarafından bir haberci vasıtasıyla gönderilen mektuba verdiği cevaptır. Bu ikincisi de manzum olarak kaleme alınmıştır ve Şah İsmail'den kendisine gelen mektubun muhtevasına da ışık tutar.²¹

Şah İsmail'e yazdığı şikâyetnâme türündeki kaside, aralarında gerçekleşecek olan yazışmanın muhtemelen ilk halkasıdır. Hayal kırıklığı ve pişmanlık dolu duygularla kaleme aldığı kasidesinde Şah'a şöyle hitap ediyordu:

Yârin kapısından uzak görmediğim bela, çekmediğim ıstırap kalmadı. Gönlüm perişan, gözlerim kan ağlamaklı. Başım senin kapının toprağından ayrıldı, sanki canım tenimden ayrılmıştı. Eğer bir daha senin kapından ayrılırsam başımı gövdemden ayır! İdris sen canı canana son anda yetiştir! İran'ın Behrâm gibi olan serverinin kapısına iltica et ve şiir ve nesirler kaleme alarak onun *duağünü* ol! Ey baht onun cömertlik çılgılığıyla uykundan uyan! Şah'ın sancağı her daim muzaffer olsun! Allah'ın yardımı ondan uzakta olmasın!²²

20 Bidlîsî, Mekke'de iken II. Bayezid'e yazdığı mektubunda görüşüp sohbet ettiği kişilerden ve onların *Heşt Behîşt* nüshalarını temin ederek Hint ve sair memleketlere götürmek istediklerinden bahseder. Bkz. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), E. 5675.

21 İdris-i Bidlîsî, *Cevâb-ı Risâle-i Şâhîye*, vr. 144a-147a.

22 İdris-i Bidlîsî, *Murâsele ila bâ'zı 'uzamâ el-'Acem (Kasâid Münşeât ve Mürâselât)*, Esad Efendi, nr. 1888/3, vr. 148a.

Aslında Şah tarafından nasıl bir tepkiyle karşılaşacağını bilemediğinden İranlı hacılar veya tüccarlarla memleketi Tebriz'e dönmek yerine, biraz temkinli davranarak kaside gönderip zemini yoklamayı hedeflemişti ve İstanbul'da iken başladığı irtibatı sürdürüyordu. Bidlîsî'nin, Şah İsmail'e yazdığı, bu yazışma halkasının sonuncusu olan uzun kaside/mektup, Şah'tan ilk olarak gelen cevabî mektuptan bahsederek bu yazışmaların ikincisinin yani Bidlîsî'nin ilk gönderdiği kasideye gelen cevabın varlığını resmen açıklar. Bidlîsî'nin gelen mektuba verdiği cevap Şah'tan gelen mektubun içeriğine de ışık tutmaktadır. Özel bir haberci ile hediyeler beraberinde gönderdiği mektubunda hem Şah'ın hem de devlet erkânının kendisine duyduğu muhabbet ve buldukları lütuf ve inayetten bahseder. Şah'ın adının ve tuğrasının yer aldığını söylediği bu mektubun oldukça uzun olduğunu belirtir.²³

Elimizdeki kaside/mektuptan anlaşıldığı kadarıyla Bidlîsî'nin Mekke'de ikamet ettiğini haber alan Şah İsmail, bu haber üzerine yazdığı mektubu ve hediyelerini özel bir haberci vasıtasıyla Mekke'ye göndermişti. Şah İsmail mektubunda, Bidlîsî'nin Tebriz'e geri dönmesini istiyor, onu hizmetine kabul ettiğini belirtiyordu. İki taraf arasındaki yazışmaların son halkası niteliğindeki bu cevabî kaside/mektup aynı zamanda Bidlîsî'nin zihin dünyasındaki değişiklikleri gözler önüne seren önemli bir belgedir. Bütün bu mektuplaşmalar ve sağlanan irtibatlar Bidlîsî'nin Mekke'de kaldığı ortalama bir buçuk yıllık süre (1512–1513) zarfında gerçekleşmişti.

Şah İsmail'e övgülerle başladığı, methiyelerle dolu olan söz konusu mektubunda Bidlîsî, onu Hz. Ali gibi civanmert, onun sıfatlarına sahip, Zülfikar kılıcıyla Ehl-i Beyt'in hakkını Mervan'dan alan, sınırsız cömertliğe sahip bir kişi olarak niteler. Adına hutbe okuttuğundan ve para bastırdığından bahsederken "İslam'ın minberi Şah'ın adına okunan hutbe ile süslendi" ifadeleriyle adeta onu İslam'ın koruyucusu ve yegâne temsilcisi olarak görerek onun hükümdarlığının meşru bir zemine dayandığı mesajını verir.²⁴ "Bu zamanda senden başka bir Şah var mıdır ki atının otu ve arpası Tiflis'ten suyu ise Umman'dan gelsin, senin azimet atın Hind ülkesinden kalkınca ikinci adımını Errân ülkesine koyar"²⁵ satırlarıyla adeta Şah'ın egemenlik sahasını kuzeyden güneye, doğudan batıya resmederek güçlü bir şah profili çizer. Daha sonra Şah'ın, Özbek hanı Muhammed Şeybânî'ye karşı kazandığı galibiyetten bahsederek bir fetih müjdesi olarak gelen Şeybânî'nin kesik başının Sultan Bayezid'i dehşete düşürdüğü, Şah'ın heybetinin Rum'da zelzele etkisi yaratıp Kayserin [II. Bayezid] kasrının yıkılıp, Kisranın [Şah İsmail] kubbesinin bina

23 İdris-i Bidlîsî, *Cevâb-ı Risâle-i Şâhîye*, vr. 146a.

24 İdris-i Bidlîsî, *Cevâb-ı Risâle-i Şâhîye*, vr. 144a, 145a.

25 İdris-i Bidlîsî, *Cevâb-ı Risâle-i Şâhîye*, vr. 145a.

edildiği ifadeleriyle Şah İsmail'i över.²⁶ Bütün İran ve Maverâünnehir'in tacının sahibi olduğunu, kılıcı Mısır'a yetiyecek olsa orayı dahi alacağını, Hind Racası ve Rum Sultanı da dâhil doğudan batıya bütün sultanların taçlarını alması gerektiğini dile getirerek tıpkı bir zamanlar Osmanlı padişahlarına biçtiği rolü şimdi Şah İsmail'e biçer.²⁷

Mektubunun sonlarına doğru İran'dan ayrılıp Osmanlıya sığınmaktan, Şah'ın zamanında onun dışında başka birilerine (Osmanlı padişahları) methiye yazmaktan duyduğu pişmanlığı ifade ederek Şah'tan af talep eder, ömrünün kalan kısmını Şah adına kitaplar telif etmekle geçirmeyi ister ve en başından beri içinde sürekli Şah'a gitmek gibi bir düşüncenin olduğunu "yüzünün daima Şah'ın kapısının kıblesinde olduğunu" yineler.²⁸ Bidlîsî, baştan beri İran'dan ayrılmakla büyük bir hata ettiğini ve bundan pişmanlık duyduğunu dile getirirken Osmanlı sarayında yaşadıklarını birkaç satırda özetlemektedir. Kendisini Şah'ın dergâhının kadim bir kulu olarak görerek ondan ayrılıp karanlık çöllere düşmenin reva olmadığını, bu ayrılık süresi içerisinde "şeytan siretliler" ile uğraşmak zorunda kaldığını, "cahil ve dalkavukların esiri" olduğunu söyleyerek Hadım Ali Paşa ve Müeyyedzade'nin başını çektiği hizipten gördüğü zulmü adeta Şah'a şikâyet eder.²⁹ Kendisini hapis olduğu kafesten kurtulan bir kuşa benzeten Bidlîsî, aslında bu satırlarla İstanbul'da yaşadığı sıkıntılı süreci özetlemektedir. Bir kurtarıcı gözüyle baktığı Şah'tan İstanbul'da bıraktığı ailesi ve çocuklarının kurtulması için yardım talep eder. Bunun ardından Şah'ın huzuruna ilim vasfı ve âlim sıfatı taşıyan birisi olarak çıkmak istediğini dile getirir.³⁰

Mektupta Şah İsmail etrafında onun lehine ve Osmanlı aleyhine sürdürülen siyasal polemikler ve Şîî eksenli meşruiyet tartışmaları kendisini hissettirir. Hemen belirtmelidir ki sıradan bir mektup olmanın çok ötesinde, siyasi ve politik bir veçhe taşıyan metinde Bidlîsî, daha Şah'a intisap etmeden önce onun politik egemenlik sahasını çizmiş ve iktidarının meşruiyetini Şîî referanslarla temellendirmiş, oluşturduğu emperyal kurgu içerisinde doğudan batıya, kuzeyden güneye geniş bir coğrafyanın mutlak sahibi şeklinde takdim ederek İslâmî ve İranî referansları şahsında toplayan bir şah profili yaratmıştı. İstanbul'u alması, "Rum kayserinin tahtına ve tacına" sahip olması için adeta onu teşvik etmişti.

26 İdris-i Bidlîsî, *Cevâb-ı Risâle-i Şâhîye*, vr. 145b.

27 İdris-i Bidlîsî, *Cevâb-ı Risâle-i Şâhîye*, vr. 145b.

28 İdris-i Bidlîsî, *Cevâb-ı Risâle-i Şâhîye*, vr. 146a, 147a.

29 İdris-i Bidlîsî, *Cevâb-ı Risâle-i Şâhîye*, vr. 144b.

30 İdris-i Bidlîsî, *Cevâb-ı Risâle-i Şâhîye*, vr. 146b-147a.

Şah İsmail'i İstanbul'daki tahtın yeni sahibi olarak gören Bidlîsî'nin bu düşüncesi "İstanbul şehrinde ol sahib-i devlet, tâc-ı devlet ile salınmalıdır" satırlarıyla Şah'ı İstanbul tahtına oturtan 16. yüzyılın Kızılbaş şairi Pir Sultan Abdal'ın düşünce ve kurgusundan farklı değildir.

Bidlîsî'nin sadece bu satırlarını okuyan birisi onun mutaassıp bir Şîî olduğu hissine kapılabilir. Şîî eksenli çizdiği bu emperyal profilde o, Şah İsmail'i İslam davasının yegâne sahibi, eşiği Kâbe'ye denk olan, Ehl-i Beyt'in haklarının koruyucusu, Çingiz ve Moğol ordularını mağlup eden, heybetiyle Rum'da ve Mısır'da zelzele yaratan, II. Bayezid'in tacının yeni sahibi ve Hz. Ali'nin temsilcisi (Haydar-ı Sâni) olarak resmediyordu. Satırlarından anlaşıldığı kadarıyla Bidlîsî, Şah İsmail'in himayesine giren ve zamanla Şîîliğe entegre olan tüm diğer Akkoyunlu Sünni seçkinleri gibi kendisini Şîîliğe entegre olmuş birisi olarak yansıttı -ki mektubu bu konuda hiçte zorlanmayacağını gösterir- ya da en azından Şah İsmail tarafından bu şekilde algılanması için çok çaba sarf etti.³¹

Bidlîsî tarafından Şah İsmail'e gönderilen kaside/mektupların bir diğer önemli özelliği de 1502 yılında Tebriz'den ayrılmasına bir nebze de olsa ışık tutacak ipuçları barındırıyor olmalarıdır. "Şah'ın dergâhının kadim bir kulu olarak ondan ayrılıp karanlık çöllere düşmenin reva olmadığını" dile getirerek aralarında ciddi bir sorun yaşanmadığını, hatta bir müddet onun hizmetinde kalmış olduğunu açıkça itiraf eder. En azından Tebriz'den ayrılmasına neden olacak Şah karşıtı dinsel bir tartışmaya veya muhalefete girmediğinin de önemli bir kanıtı olabilir. Gerçekten kendisine isnat edilen bu tür bir davranış içerisinde bulunarak Şah İsmail'e ve mezhebine karşı böyle sert bir tutum takınmış olsaydı³², Mekke'de iken onun sarayına tekrar intisap etmeyi aklından bile geçirmezdi. Dolayısıyla Tebriz'e geri dönmek ve Şah'ın himayesine girmek isteği onun en azından Tebriz'den ciddi bir mesele yüzünden ayrılmadığına işaret edebilir.³³

31 Genç, "Acem'den Rum'a", s. 366.

32 Akkoyunlu kronik yazarı ve Bidlîsî'nin de Heşt Behişt Sarayı'ndaki yakın çevresinden Fazlullah ibn Ruzbihan bunun en açık örneğidir. Ruzbihan'ın hem kroniğinde hem de çeşitli yazışmalarında Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyd ve babası Şeyh Haydar ile onların inançları hakkında kullandığı aşağılayıcı ifadeler onun 1501'den sonra İran'dan kaçıp Maverâünnehr tarafına, Özbek hanına sığınmasına neden olmuştur. Mutaassıp bir Sünni olan müellif, *Alam Aray-ı Amini* adlı eserinde Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar ve takipçileri için "gosâleparastân-ı Rum" (Rum'un buzağıya tapanları) ifadesini kullanmış, Safevî hanedanı için çok sivri bir dil geliştirmişti. Bkz. Fazlullah ibn Ruzbihan, *Tarikh-i Alam Aray-i Amini*, haz. Muhammed Akbar Ashiq, (Tehran: Anjuman-e Asar va Mafakhir-e Farhangi, 2003), s. 252.

33 Genç, "Acem'den Rum'a", s. 239-241.

Bidlîsî'nin Şah İsmail'i hamî olarak seçmesi ve bunun gerçekleşmesi için çaba sarf etmesi yaşadığı dönemin siyasal konjonktörünün getirdiği sıkıntılardan dolayı yeni bir hamî bulabilme arayışı olarak okunmalı ve patronaj ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bununla beraber bu kaside/mektubun içeriğinin gösterdiği gibi pekâlâ bir taraf değiştirme şeklinde de anlaşılabilir. Tebriz'den İstanbul'a gelişi ile tekrar Tebriz'e gitmek isteği aynı saikler çerçevesinde okunabilir. Hem Osmanlı hem de İran coğrafyasında yeni hamîler ve zengin patronlar bulmak amacıyla mobilize olan, hamisinden beklediği ilgiyi göremediği için buldukları yerden ayrılan ilim ve sanat erbabının sayısı oldukça fazlaydı. Bu bilgin ve sanatkârların yegâne refah kaynakları, zengin hamîler olduğu için intisapta esas olan hamî ile kulun ortak dünya görüşüne sahip olması değil, haminin zengin ve cömert, himaye görenin ise hüner sahibi olmasıydı. Nitekim önce Sünnî daha sonra bir Şîî hanedanın himayesine giren, kendisi Sünnî olup Şîî hanedandan ya da kendisi Şîî olup Sünnî hanedanlardan himaye gören bilgin ve sanatkârlar mevcuttu. Buna örnek olarak iki Sünnî hanedandan (Akkoyunlu-Osmanlı) himaye gören Bidlîsî şimdilerde, Şah İsmail'in himayesine girmeye hazırdı. Aynı durum Kanunî Sultan Süleyman ile Şîî olan Fuzulî arasındaki hamî-kul ilişkisi için de geçerliydi.

Sonuç olarak Şah İsmail'in parlayan yıldızı, 1512'ye geldiğinde doğuda Kandahar-Belh, batıda Bağdat-Basra hattı içinde büyük bir imparatorluk vücudunda getirmesi hatta yoğun bir takipçi kitlesine sahip olduğu Anadolu'da, politik egemenlik sahasını Fırat'a kadar uzatması, gayri memnun konumdaki Bidlîsî'yi kendisine doğru çekiyordu. 1511-1512 yıllarında Osmanlı-İran arasındaki bu güç dengesi terazisinin İran kefi daha ağır basmaya başlamıştı. 1511 yılından itibaren Şahkulu isyanının sarayda bıraktığı izler ve hemen akabinde başlayan şehzadelerin mücadelesi II. Bayezid'in elini zayıflatmış, doğudan gelen bu ciddi tehdit karşısında çaresiz kalan bir sultan imajını ortaya çıkarmıştı.³⁴ Bu siyasal konjonktör içerisinde bütün olan biteni iyi gözlemleyen Bidlîsî'nin Şah İsmail'den gelen mektuba verdiği cevabında Şah'ın doğudaki amansız rakipleri olan Özbekler karşısında aldığı galibiyetin (Merv 1510), Muhammed Şeybanî'ye ait olup gönderdiği kesik başın İstanbul'da saraydaki yansımaları İran'a, Şah İsmail'in hizmetine dönmeyi bu dönemden itibaren düşündüğünü hatıra getirir. 1506 yılından 1511 yılına kadar İstanbul'da kendi tabiriyle "mahpus" kaldığı bu dönemde Bidlîsî, hem sultan hem de saray çevresi tarafından dışlandı, "adeta bir tutsak" gibi hiçbir yere gitmesine izin verilmediği bir ortamda Şah İsmail'in doğrudan ve dolaylı olarak

34 Bidlîsî'nin İstanbul'daki son yıllarında sarayın içinde bulunduğu atmosfer için bkz. Feridun M. Emecen, *Yavuz Sultan Selim*, (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2010), s. 45-57.

üç büyük galibiyetini iştmişti: Bunlardan ilki, Şah'ın Osmanlı topraklarından geçerek 1508 yılında Alaüddeve'yi cezalandırması, ikincisi Özbek hanı Şeybanî Han'a karşı aldığı galibiyet (1510) ve onun başını keserek gözdağı olsun diye II. Bayezid'e göndermesi, üçüncü olarak doğrudan olmasa bile Şahkulu hareketi (1511) vasıtaıyla Şah'ın güçlenen yenilmezlik imajı.³⁵

Tüm bu saikler dikkate alındığında Bidlîsî'nin neden Şah İsmail'in sarayına; kendisinin de bir zamanlar bulunduğu Heşt Behişt Sarayı'na geri dönmek istediği daha rahat anlaşılacaktır. Bidlîsî'nin gönderdiği cevabî kaside/mektubun Şah İsmail'e ulaşır ulaşmadığını bilemiyoruz. Ancak kendisinin hemen harekete geçmeyişi muhtemelen Şah'tan yeni bir mektup beklemesiyle açıklanabilir. Tam da bu sırada Şah İsmail ile İdris-i Bidlîsî'nin müstakbel buluşmasını, Bidlîsî'nin İran'a dönmesini imkânsız hale getirecek bir hadise yaşandı; İstanbul'daki taht değişikliği ile II. Bayezid'in yerine oğlu I. Selim'in tahta çıktı. Bidlîsî bu taht değişikliğini İran'a dönme arifesinde iken Mekke sokaklarındaki tellallardan öğrendi.³⁶ Tahta geçişinden kısa bir süre sonra yeni padişah Selim bir mektup göndererek onu Mekke'den İstanbul'a çağıracaktı. Onu Mekke'den geri çağırmasında iki faktör etkili olmuş gözükmektedir: Birincisi daha öncesinde çeşitli vesilelerle kendi adına eserler ve kasideler kaleme alan yakından tanıdığı bir âlim ve bürokratı tekrar himaye etmek, ikinci olarak da yapacağı İran sefer öncesinde o bölgeyi iyi bilen birisi olarak onun deneyimlerinden faydalanmak. Şah'tan ve Sultan'dan bir biri ardına gelen bu davetler ikincisinin lehine sonuçlandı. Selim, Mekke'ye gönderdiği elçi ve mektubun ardından Bidlîsî'nin İstanbul'a dönmesini sağladı. İstanbul'daki bu gelişme ve Bidlîsî'nin geri dönmek isteyişi Şah İsmail ile Bidlîsî arasındaki irtibatı akamete uğrattı. Uzun yıllar kafasında kurguladığı düşüncelerin hayata geçmeye başladığı bir anda Selim'den gelen mektuba olumlu cevap vererek Mekke'den ayrıldı. Bidlîsî'nin Şah İsmail'den aldığı cevabî mektubun hemen ardından neden harekete geçmediği sorusuna gelince; mektubunda belirttiği gibi Şah'ın yardımıyla İstanbul'da adeta rehin tutulan çocuklarını getirmek gibi bir düşünce taşıdığından onların da gelmesini sağladıktan sonra hep birlikte Tebriz'e gitmek düşüncesiyle açıklanabilir.

35 II. Bayezid her ne kadar Safevilerle karşı karşıya gelmekten kaçınıp temkinli bir siyaset izlemeyi gerekli görüyorsa da zaman zaman gözdağı vermeyi gerekli gördü. II. Bayezid'in Şah İsmail'e yazdığı gözdağı içeren mektubu için bkz. *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)*, haz. Vural Genç, (İstanbul: Bengi Yayınları, 2011), s. 76–77.

36 Genç, *"Acem'den Rum'a"*, s. 946–948; karşılaştırma için bkz. İdris-i Bidlîsî, *Heşt Behişt*, Nuruosmaniye, nr. 3209, vr. 635a.

Bu ilk teşebbüs başarısızlıkla sonuçlansa bile Şah İsmail, Bidlîsî'yi yanına çekme fikrinden hiçbir zaman vazgeçmeyecek, fırsat buldukça onu yanına davet edecekti. Çaldıran Savaşı'ndan sonra bile Şah İsmail, Urmiye civarında bulunan Bidlîsî'yi yanına çekebilmek için kendi divan erkânından birisini göndermek gibi yoğun bir çaba sarf ettiyse de bu girişimleri de neticesiz kaldı.³⁷ Bir sonraki teşebbüs çok geçmeden birkaç mektup aracılığı ile gerçekleşti. Şah İsmail ve Dîv Ali'nin "Kürdistan ümerasının bir araya getirilip toplanmasına ihtimam göstermesini ve karşılığında her isteğinin yerine getirileceğini ihtiva eden şahlık nişanı ve mektubunu" kendisine gönderdiklerinden bizzat Bidlîsî bahsetmektedir.³⁸ Bidlîsî'nin, Akkoyunlu sonrası hayatı boyunca himaye arayışı içindeyken birden fazla kez *Acem* ile *Rum* dünyası arasında kalıp neticede kendi menfaatlerine uygun bir tercih yapmak durumunda kaldığı açıktır. Ancak bu döneme ait külliyatı okunduğunda Osmanlı lehine aldığı hem ilk (II. Bayezid'in himayesi) hem de ikinci (I. Selim'in himayesi) kararından hiçbir şekilde memnun olmadığı görülecektir. Zengin ve güçlü bir haminin himayesi altında önemli bir konum elde etme hırısını her zaman içinde taşıyan Bidlîsî, yaşadığı hayal kırıklıklarını yanlış aldığı kararlara bağlayarak kendisini eleştirmekten de geri durmadı. Birbirine rakip hatta düşman olan hanedanlar arasındaki 16. yüzyılın başında yaşanan bu himaye arayışı, Akkoyunlu, Osmanlı ve Memlûk sultanları adına eserler telif ettiği gibi Şah İsmail adına da eser telif etme isteği onu kendi çağının ulema ve bürokratları arasında daha farklı bir konuma taşımıştır. Elde edilen yeni bilgiler ve bulgular, şimdiye dek yapılan ancak çeşitli problemler ve romantik yaklaşımlar içeren okumaların uzağında, yaratılan bu çarpık Bidlîsî imajının yeniden ele alınması ve sorgulanmasını elzem kılmaktadır.

37 Bidlîsî, Kürt beyleri ile müşavere etmek için Urmiye'ye geldiği bir anda Tebriz'de bulunan Şah İsmail onu kendi tarafına çekmek için kendi divan erkânından birisini gönderecek, Bradost Kürt ümerası arasındayken Şah'ın adamına gerekli cevabı verdiğini söyleyen Bidlîsî, takip edilir korkusuyla yerini değiştirecekti. Bkz. TSMA. E. 8333/2.

38 TSMA. E. 1019.

Ek 1: İdris-i Bidlîsî'nin Şah İsmail'e Kaside/Mektubu

117 beyitten oluşan bu Farsça kaside/mektup, “Cevâb-ı Risâle-i Şâhîye” adı altında kaydedilmiş olup Bidlîsî'nin diğer birçok eserinin müstensihisi olan Muhammed b. Bilâl tarafından orijinalinden istinsah edilmiştir.³⁹ Müstensih mektubun içinde *memdubun* ima edildiği satırlarda Haydar-ı Sâni ifadesini gördüğünden metnin başlığının kenarına “be Haydar-ı sorhser nevişte/Kızılbaş Haydar'a yazmıştır” kaydını düşmüştür. 145b'deki derkenarlardan birinde Şah İsmail'in, Sultan Bayezid'e gönderdiği Şeybânî Han'ın kesik başının anlatıldığı kısımda müstensih bir kayıt düşerek “*Hakan'ın kesik başını getirmeleri olayı Sultan Bayezid ile Sultan Selim arasında bir fitne çıkardı. Buradan anlaşıldığına göre bu kaside Sultan Selim'in hilafeti zamanında Rum'dan gönderilmiştir. Doğrusunu Allah bilir*” ifadesiyle olayın detayını verirken mektubun Mekke'de iken yazıldığı ayrıntısını tamamen atlamış, Selim zamanında Rum'dan yazılıp gönderildiği gibi bir hata içerisine düşmüştür. Oysa bu kesik baş gönderme hadisesi II. Bayezid zamanında yaşandığı gibi Özbek hanının başını gönderen de bizzat Şah İsmail'dir. Ayrıca Bidlîsî satırlarının sonunda Mekke olduğunu yazmasına rağmen müstensih bu yorumu yaparken bütün bu detayları atlayarak yanlış bir tanımlama içerisine girmiştir.

Kaside/mektubun Farsça'dan Türkçe'ye çevirisi aşağıdaki şekildedir:

[144a] *Cevâb-ı Risâle-i Şâhîye -be-Haydar-ı sorhser nevişte*

- 1- Yaşasın zamanın Şehinşâhı'nın suret ve manası! Dünya bir surettir ve cihanın canı gibi olan mana ise sensin.
- 2- Bu âlemdeki gerçekleri yazmak için Allah'tan sana varlık, senin düşmanına ise yokluk vacip oldu.
- 3- Bu dünya nebi ve velilerin çehrelerinin aynası gibidir, sen bunların arasında bir göz bebeği nurusun.
- 4- Felek dahi Şah'ın fermanına boyun eğer, dönmesi için ondan izin alır, onun için ebede kadar ikbal, saadet ve fırsat hekim içindir.
- 5- Dünya arsası senin ordunun karşısında daracık kalır, mana ülkesini ihsan ordunla fethet!
- 6- Kılıcının hükmü ten ülkesinde cari olunca, canın velayetinde gönüllerin şahlığına otur.

³⁹ Bu kaside/mektuba ilk defa yukarıda bahsi geçen doktora çalışmamızda değinilmiş olup tam Türkçe metin ile Farsça orijinali ise burada verilecektir.

7- Senin yüzünün nuru can gözümüzde bellidir, bu gizli gözlerden ah ü figanı silmiştir.

8- Bu senin velayetin Pîr'in aklı gibi kadimdir, Ali gibi civanmertsin, mülkün ve bahtın gençtir.

9- Şah'ın ortaya çıkışı *şad*⁴⁰ burcundaki güneş gibidir, ancak saadet yıldızları güneşle birleşmiştir.

10- İslam'ın minberi Şah'ın adına okunan hutbeyle süslendi, bak gör ki onun kitabesinde *ayet-i kürsi* vardır.

11- Senin adına basılan sikkede büyük bir iksir mi var ki onun cevherinin nakşından dolayı altın ve gümüş de gülücük saçmaktadır.

12- Senin kılıcının hükmü karada ve denizde geçerlidir, çünkü ordun akan kum gibidir kılıcın da akan su gibidir.

13- Senin kılıcının cevheri savaş gününde serkeşlerin başını zincir gibi mızrakların başına dizer.

14- Sancağın tozun içinde dalgalanmaya başlayınca ölü gibi olan zaferin yüzündeki tozu da silkeleyip attı.

15- Savaşta çıkardığın tozlarla düşmanların gündüzünü geceye çevirirsin, ama senin alayındaki atlarının nallarından bin tane ay parıldar.

16- Senin binitin savaş tozlarının arasında bir gemi gibidir, düşmanın katran gibi kanıyla [gemin] kaplanmıştır.

17- Düşmanın boğazını kestikçe senin kılıcın daha da keskin olur, düşmanın hançeri senin hançerin için ancak bileme taşı olur.

18- [144b] Yedi iklim senin gazabının korkusundan kendisinden geçmiştir, senin kılıcının dalgasından *seb'a*⁴¹ titremektedir.

19- Senin kılıcının dili Dehhâk'ın yılanı gibi titremektedir ki düşmanın beynini yemiş ancak henüz doymamıştır.

20- Düşmanın sancağı [senin karşında] söğüt yaprağı gibi titrer, kılıcından çıkan yıldırımlarla düşmanın kalbi hafakanlara düşer.

21- Okun senin *zihgir*⁴² parmağını öptüğünü görüp kıskanan yayın köşeleri eğilip senin elini öptü.

40 İki gezegen: Venüs, Jüpiter.

41 Yedi gezegen: Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn, Neptün, Plüton.

42 Başparmak.

22- Senin düşman sürünün kelleleri kurtlara yem olunca, artık sürüsü kalmadığı için çobanın bir sürüye sahiplik etmesine ve kurttan korkmasına lüzum kalmaz.

23- Senin mızrağının darbesini yiyen kin dolu düşman, *seretan*⁴³ burcundan doğan *şır'a*⁴⁴ yıldızı gibi olur.

24- Senin bast ü kabz halinden zahir olmuştur Murtazavî sıfatlar, zira hiçbir şah ve velî de korkaklık sıfatı olmaz.

25- Senin cömertlik elinle cennet kapısı açılmıştır, cehennemin kapısı da sen kılıcını kavrayınca kapanır.

26- Senin cömert elinin yaptığı bağış Ehl-i Beyt'in cömertliğini hikâye eder.

27- Senin yüce zatın dokuz tahtlı bir kubbedir, bağış denizinin kabarcıkları ise mavi gök kubbe gibidir.

28- Hızır'ın gemisi senin engin gönlünün cömertlik denizinde boğulur, hayat çeşmesi kaynağını senin avucundaki denizden alır.

29- Maden dahi senin elinin cömertliği karşısında iflas eder, el ve balyoz darbesiyle o madenden [senin madeninden] altın çekerler.

30- Şah'ın bağış ve ihsanı bizim beklentimizden fazla olunca tamah, niye istiyorsun zaten Şah veriyor diye kendi isteme elini dışıyla ısırdı.

31- Cömert elin gülün pençesi gibi altın saçmaya başlayınca goncanın heybesinde geriye hiç nakit kalmaz.

32- Sedef senin inciler saçan elinin şöhretini duyunca kendi sermayesizliğinden dolayı okyanus incisini satın aldı.

33- Şah'ın elini buluta benzetme, çünkü kimse bir bulutun gümüş ve altından ay ve güneş saçtığını görmemiştir.

34- Şah'ın düşmanı nasıl olur da İslam davasında bulunur, asıl iman gerçeği Ehl-i Beyt'i sevmektir.

35- [145a] Senin kılıcın Ali'nin Zülfikâr'ının mazharıdır, Ehl-i Beyt'in hakkını Mervan'dan almıştır.

36- Kılıcının kıvılcımları ve adaletinin suyuyla cihanı gül rengine, mülkü ise bostana çevirdin.

43 Yengeç burcu.

44 Büyük Köpek ve Küçük Köpek takımıyıldızları.

37- Cihan senin kılıcının döktüğü zalimlerin kanlarıyla ateş rengi güle döner.

38- Bu virane mülk senin adalet suyunla doymuş ve yeryüzü mamur ve abâd olmuştur.

39- Nazmın üstadı Kemâl İsmail,⁴⁵ Sultan Celaleddin için söylediği fasih beyanlı medhi sanki senin [Şâh İsmail] için söylemiştir; Kemâl şöyle demiştir ki;

40- Bu zamanda senden başka bir şah var mıdır ki atının otu ve arpası Tiflis'ten suyu ise Umman'dan gelsin.

41- Senin azimet atın Hind ülkesinden kalkınca ikinci adımını Errân ülkesine koyar.

42- Kemâl, keşke duymuş olsaydı Şah'ın fetihlerini; Ermenistan Hoy'undan Şirvân'a kadar gittiğini,

43- Demir kılıcının darbesiyle İskender seddini açtığını, Ye'cüc ordusunu gazaba uğratmak için dizginlerini o yöne çevirdiğini.

44- Senin atın bir yıldırım gibi harekete geçti, bir hamleyle Merv'e hücum etti; Hakan'ın üzerine.

45- Çingiz ve Moğol hanlarının doğu orduları, [o zamanda] Çingiz-i Sâni olan Muhammed Şeybân'a tabi idi.

46- Moğol, Tatar ve Kulmak'ların meydana getirdiği bu güruh, yaşlı genç üç yüz bin askerden oluşuyordu.

47- Şah'ın ordusu Irak mülkünden çıktı geldi, mesafeleri yıldırım gibi çabucak kat etmişti.

48- Hakan'ın Hind'ini ve fağfuri tacını Çingiz Han hanedanından bileğinin kuvvetiyle aldı.

45 Hallâku'l-Me'ânî, Kemâleddîn-i İsmail b. Cemâleddîn Muhammed b. Abdurrezzak-ı Isfahânî, İran'ın Moğol istilası dönemindeki büyük kasidecilerinin sonuncusu olup Moğollar tarafından 635/1237-38 yılında öldürülmüştür. Şiirinde taşıdığı ve ancak birkaç defa okunduktan sonra anlaşılabilir ince manalar dolayısıyla manaların yaratıcısı anlamında "Hallâku'l-Me'ânî" olarak isimlendirilmiştir. Babası gibi Isfahân büyüklerini özellikle de Isfahân'ın Sa'îdiye hanedanını ve Mâzenderân'daki Bâvendî hükümdarı Hüsâmeddîn-i Erdeşîr ve Celâleddîn-i Harezşâh gibi kendi döneminin kimi hükümdarlarını meşhur kasideleriyle övmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Akbar Dehkhoda, *Lughatname*, (Tehran: Intisharat-e Danishgah-e Tehran, 1351), c. 22, s. 163-64.

49- Bir keklük sürüsünün içine şahin gibi düşerek hepsinin kanatlarını uçarken kırıp helak etti.

50- Ceyhun Nehri'ni Tatar ordusunun kanıyla Horasan mülkü arasında kılıcıyla akıttı.

51- Süleymanlık davasında bulunman senin azminden kaynaklanır, tahtın eğerindir, rüzgârının ise atındır.

52- [145b] Savaşın tozunu gören düşmanın korkusu ortaya çıktı, korkakların alnından kaçış izlerini gör ve oku.

53- Senin heybetin Rum'da zelzele yarattı, Kayser'in [II. Bayezid] kasrını yıkıp Kısra'nın [Şah İsmail] kubbesi kuruldu.

54- Senin korkundan Ben-i Asfar'ın ödü yarılır, senin kılıcının korkusundan dolayı benizleri sarıdır.

55- Senin kılıcının zinciri şahların boynunun gerdanlığıdır, şahların sana köle olduklarını gösteren amannameyi lütuf ile onlardan al.

56- Senin kılıç denizinin eğer bir dalgası Mısır'a ulaşacak olsa bilesin ki pramitlerin kubbesi Nil'in kumu gibi akar gider.

57- Hakan'ın [Muhammed Şeybânî] kesik başı senin fethini müjdeledi, senin kudret kılıcının ıslak dili onun [Hakan] kuru ve lal olmuş dilini konuşturmaya başladı.

58- Senin elçin Hakan'ın kesik başını Kayser'in [II. Bayezid] önüne götürünce [kayser] şaşkınlıkla senin bu mesajının düşüncesine daldı.⁴⁶

59- Kısra'nın memleketi ve Hakan'ın tacı senindir, kükreyen aslan gibi velayetin cesaretiyle iç içedir.

60- Sadece Hint racasından ve Rum kayserinden değil, doğudan batıya bütün sultanların tacını ellerinden al.

61- Fetih [güneşi] senin ordunun öncü birliklerinden ayan olmuştur ki o güneşin kılıç ve mızrakları daima ileri atılır.

62- Savaş zamanı gayb ricali senin ordunun sağ ve sol cenahında yer alır, senin muhacirlerin devletinin ensar ve a'vanıdır.

46 Müstensih bu mısranın kenarına şu kaydı düşmüştür: "Hakan'ın kesik başını getirmeleri olayı Sultan Bayezid ile Sultan Selim arasında bir fitne çıkardı. Buradan anlaşıldığına göre bu kaside Sultan Selim'in hilafeti zamanında Rum'dan gönderilmiştir. Doğrusunu Allah bilir."

63- Şah'a layık övgü ve metihler yazmaya Şah'ın adını bereket olsun diye anan benim gibi bir dilencinin kuvveti yeter mi?

64- Bana şevk veren şey Şah'a dua etmektir, Hakk'ın ve Şah'ın adını zikrederek gönlüme huzur vereyim.

65- ...⁴⁷

66- Yüz dil de olsa senin vasfının hakkı verilemez, bu yüzden bu kulun kalemi de tepeden turnağa dil olmuştur.

67- Kur'an'ın içi baştanbaşa Ehl-i Beyt'e olan selam ve esenlikle dolu olduğu için Ehl-i Beyt'in özü olan o Şah'ı övmeye ben layık değilim.

68- Herkes Şah'a dua eder, ben herkesten daha fazla ederim, peygambere naat yazmada herkes Hassân⁴⁸ gibi olamaz.

69- [146a] Ömrümün kalanını Şah'ı methetmekle geçirsem de yine dili kesik olan bu kalemin ayıbından kurtulamam.

70- Bu kara yüzlü kalem Şah'ın zamanında diğerlerinin mehdini yazdı diye utancından yüzünü önüne eğdi.

71- ...⁴⁹

72- Kulun hatası ve kusuru için Şah'ın geniş lütfünden daha iyi bağışlayıcı yoktur, tek ümidim ve sığındığım şey Şah'ın beni bağışlayacağını bilmemdir.

73- Kulluktaki kusurlarım dolayısıyla özür dilemek için gönlüm her gün azim kanadıyla Şah'a doğru uçmak istiyordu.

74- Cömertlik yolundan, gaipten bir kişi geldi; onun kutlu adımı, muradını alamayanların susuz dudakları için bir ırmaktı.

75- Kutlu fal, onun süsünün nurundan bir misaldir, o kutlu falın ünvanı onun tuğrasının büyük adıdır.

76- Şah'ın mektubu yoksa her bir sayfası içinde Kur'an'ın özetle yazıldığı Cebrail'in kanatları mıydı?

47 Bu satırlar istinsah edilmiş metinde boş bırakılmış kenarına şu Farsça kayıt düşülmüştür: "Buradaki bir beyitin üstü çizilmiştir. Bundan dolayı ondan mana çıkarmak mümkün değildi. Açıkçası bu beyitte methedilen kişinin adı verilmiştir."

48 Hassân b. Sabit, Hz. Muhammed dönemi şairlerinden olup Peygamber'e yazdığı ünlü şiirleriyle bilinir.

49 Satır istinsah edilmiş metinde de olmayıp yeri boş bırakılmış yanına şu Farsça kayıt düşülmüştür: "Burada da bir beyitin üzeri çizilmiştir."

77- Elindeki mektup o kadar uzundu ki sanki dokuz gök tabakası onun içinde katlanmıştı ve Şah'ın ismi dünyayı zapt eden bir güneş gibi onun içinde görünüyordu.

78- Şah'ın kâtibinin yazdığı sadece söz değildi, adeta gökte gezen hüma kuşu, kanatlarının gölgesini onun üzerine atmıştı.

79- Senin kâtibinin kalemi, kurtulma kanadından beyan meydanına parmak kanatlarını açan bir hümadır.

80- Onun mührü güneş gibi ışık saçar ve gök gibi yuvarlaktır, Şah'ın kutlu adının güneşi de o [mühürde] dolaşmaktadır.

81- Kötü gözlerin göremeyeceği bir yerde başıma koydum ve katladım, ondan kötü gözlere karşı kendime muska yaptım.

82- Vahiy gibi insanların gözlerinden uzak olan o sayfaları gizlice okudum.

83- Şah'ın elçisinin elindeki mektubu on parmak gibiydi ve Şah'ın bütün erkânının lütuflarını bana getirmişti.

84- Şah'ın ve bütün erkânın bu fakir İdris'e duyduğu muhabbet ve bulunduğu lütuflar, şahlığı kendisine doğuştan verilmiş olan Şah'ın bağış ve rahmetinin, büyüklüğünün nişanesidir.

85- Onları başımın üzerine koyarak onunla iftihar ettim, uyulması vacip olan bu kutlu emre boyun eğdim.

86- [146b] Nasıl ki eman yüzüğü ve eman fermanı bir kişinin eline geçer de onun korkan yüreğine sevinç gelirse, Şah'ın bu mektubu da beni öyle sevindirdi.

87- Ayrılık acısı çeken bir hasta için sevgilinin sohbet müjdesinin gelerek ve beden sıhhatini kazanması ne büyük mutluluktur.

88- Yüce şahlık hükmüyle bu menşurun içinde bu kulun adının kâtibin kalemiyle yazılması ne büyük saadettir.

89- Umut ederim ki Şah'ın kulları ve hizmetçileri bu hakir kulun adını unutmamışlardır.

90- Şah'ın şöhretli adı onun vefa vasfıyla iç içedir, vaadinde duran doğru bir kişi olduğu için Allah onu övmüştür.

91- Senin güneş gibi vakarlı olan hükmün maşruk ve mağripde geçerli ve ışıdamaktadır.

92- Şah'ın dergâhının kadim olan bu gulamının ayrılıp, hicranın karanlık çöllere düşmesi reva mıydı?

93- Gâh şeytan siretli birkaç rindle uğraşmış, gâh dalkavuk ve cahillerin esiri olmuşum.

94- Bela içinde ayrılık acısı çekerken bazen sahile ulaşacağı ümidinden vazgeçmiş, bazen de sergerdan bir şekilde sapkınlığın susuz çöllere düşmüştüm.

95- Şimdi yorgun bir kuş gibi düştüğüm tuzaktan çıktım, ama evlatlarımın ayrılığında gözlerim hala ağlamaklı.

96- ...⁵⁰ mihnet ve tufan deryasından kurtardı.

97- [birkaç kelime yok] [Allah'ın]...emriyle Şah'ın devletinin uğur ve bereketiyle, bütün gamlarımdan uzaklaştım ve müşküllerim halloldu.

98- Her ne kadar ayrılık akşamım şaşkınlığa düşmüşse de *vadi-i eymen*'in kandillerini görmeyi ümit ediyorum.

99- Mahpus olduğum kafesten kaçıp kurtulan kuş benim, evlatlarımın ayrılığının acısından zindanda gibiyim.

100- Kullarının efendisi olan Şah'ın [Şah İsmail] inayeti ve yardımıyla bütün müptelalar belalarından kurtulsa ne olur?

101- Mana Kâbesi'nin şevkinden...⁵¹, Mekke'nin dikenli çöllere düşmü-
şüm.

102- Gözyaşı damlalarından, dizginleri kirpik olan bin kızıl deveyi yola katar eyledim.

103- [147a] Develeri okuduğu şarkılarla yürüten adamdan duyduğum her ses ile gözlerimden sel gibi akan yaşlarla gözyaşı katırı dizdim.

104- Kalbimdeki delikler ve kanlı gözlerimdeki yaşlarla akik vadisinin yollarında seller akıttım.

105- Suret Kâbe'sinden, hac manasına varayım, zira Şah'ın mahallini tavaf etmekle Kâbe'yi tavaf etmek aslında aynı şeydir.

50 İstinsah edilmiş metinde ilk mısranın yeri boş bırakılmış olup "burada bir mısranın üzeri çizilmişti" kaydı düşülmüştür.

51 İstinsah edilmiş metinde ilk mısranın devamındaki yer boş bırakılmış olup "burada bir mısranın üzeri çizilmişti" kaydı düşülmüştür.

106- Gerçi benim gönlümün yüzü daima senin kapının kiblesindeydi ama bu pişmanlık ve üzüntü içinde bulunan kulun daha fazla takati kalmamıştır.

107- Ömrümün geri kalanını Şah'ın devletine dua ederek nesir kitaplar ve nazım divanlar yazmayı ümit ediyorum.

108- Fakirliğimden başka bir hediyem olmadığı için kapısına varınca bilgin Şah'a ilim hediyesi götürüyüm.

109- Feth-i mübin ümidi Ali'nin sancağının bulunduğu kapıdan görünür, şimdi Haydar-ı Sâni [Şah İsmail] cihanın mülkünü fethetmiştir.⁵²

110- Ali'nin hem kılıcı hem de cömertliği sana geçmiştir, şimdi Murtaza'nın ilim sancağıyla cevelden et!

111- Atalarında olduğu gibi senin iktidarın da velayetinden gelir, adalet ve ilim nişaneni bir delil ile ortaya çıkar.

112- Tahtının yanında âlimlerden bir meclis kur öyle bir güruhun toplantısı ki hepsi insanın hası ve özü olsun.

113- Yaratıcı aynı atalarına bir zamanlar verdiği gibi sana da *ilm-i ledün* vermiştir, Hızır gibi hayat suyunu her yandan ilim ehline fişkırt!

114- Din ordusu neden her yandan perişanlık ve zar içindedir, sen dinin şahısın onların gönüllerini tekrar yap!

115- Şahların iki koluna da kuvvet veren mülk ve din, ikiz kardeş gibi oldukça,

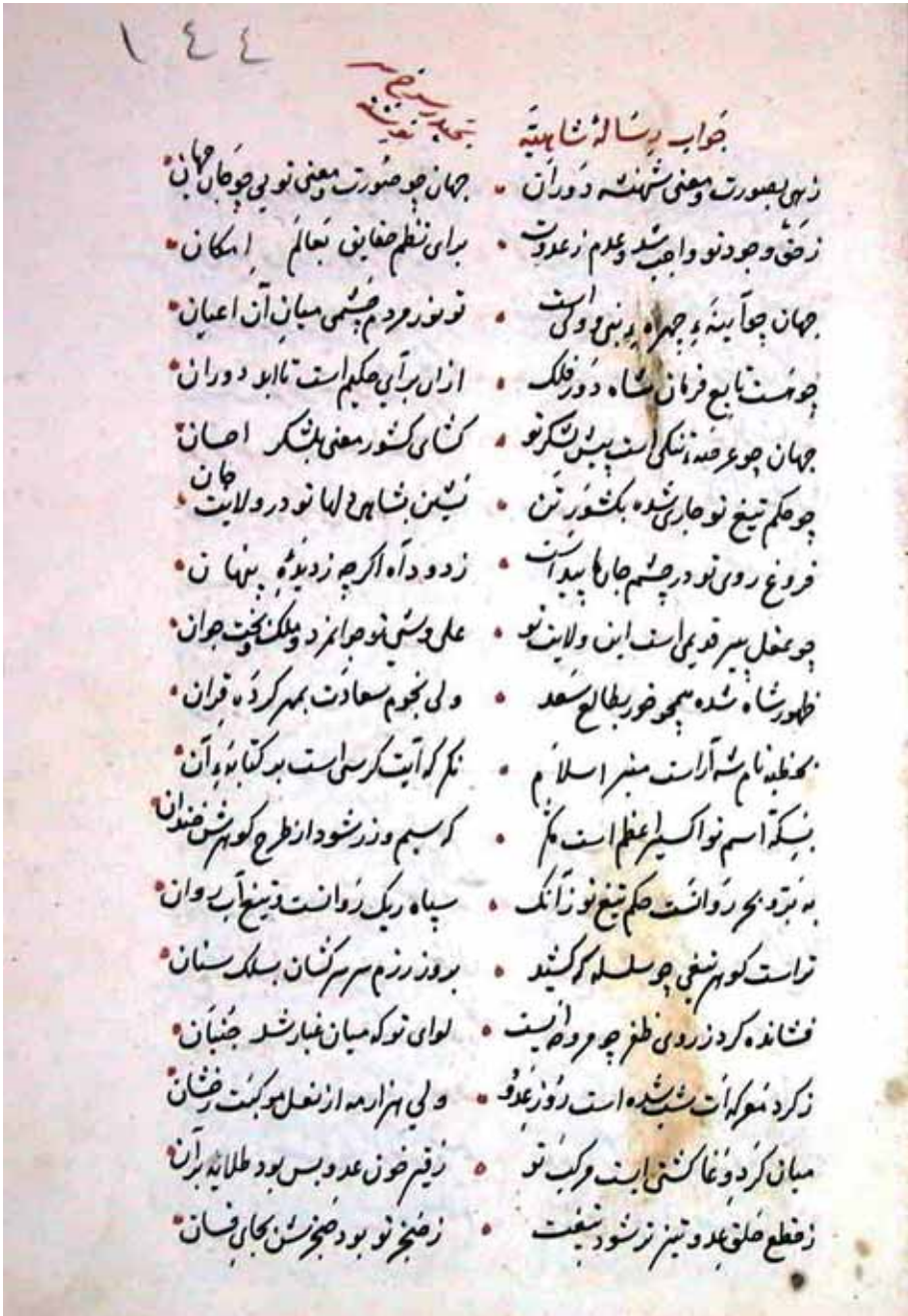
116- Nuh gibi uzun ömürlü, İskender gibi mülk sahibi olasın, Ali'nin adaleatine ve Lokman'ın hikmetine sahip olasın.

117- Kılıç tutan elin mülkü fethetmek için kefiledir, bağış saçan elinin gerçekleştirdiği fetihler ise halkın rızkının güvencesidir.

118- Bitti.

52 Satırın sonundaki Farsça derkenarda müstensih, memduhun adının açıkça zikredildiğini belirtir.

Ek 2: Farsça Metin



زبیم قهر نو بهوش بر هفت اقلیم • کار سبغ ز امواج نیغ تو لر زان •
 زبان شیخ نور زان چو بار خفاک است • که خورد مغز عدد و نمیشود شبعان •
 لو آضمم چو برک خلاف می لرزد • ز برق نیغ نو قلب عدو سنه ر ضفغان •
 ز رشک آنکه جو ایتیر بوش نشخت نو کرد • بدست بوس نو خم گشت گوشه های گمان •
 جو کله کله وضعت شده است طعمه کرک • ز باس که شد این ز باس کله شبان •
 عدو بسینه پر کین که زخم روح نو خورد • بوضع کوکب شعراست طالع ز سلطان •
 ز بسط و قبض نو ظاهر صفات تقوی • که بیج شاه و ولی را بنوده صیف جهان •
 بسط کف سجایت کشاده با بخت • بقبض قبضه بدیغت بهم در نیران •
 نموده دست عطایت سماحتی که نمود • حکایت کرم اهل بیت را داستان •
 جناب امت عالیت طاق نه آورنگ • جناب بحر عطایت چو کبند کیوان •
 غریب جود ز در بادایت گشتی خضر • ز کوه کف نو زاینده چشمه و آب حیوان •
 ز دست جود نو عدل شد دست عدل و زانست • بضر به طاقه و کماز زر کشند از گمان •
 طمع که زید بدندان حویث دست سوال • چو کبچ پاشی شمشاد فروز ز کعب گمان •
 چو دست جود تو شد زرقان چو پنجه کل • نماید نقد نهانی ز غنچه در میان •
 چو در فانی دستت شنید کوشش صوف • ز کم بضاعتی خود خرید در عمان •
 بابر نسبت دستش مکن که نهد و سیم • ندیده ابر کسی قرص مهر و ماهشان •
 چگونه دشمن شه راست دعوی اسلام • چو حبت آل نبی شد صنیعت ایمان •

۱۶۵

شده است بیخ تو منظر ز ذوالفقار علی • که داد آل ستاد از مظاهر مروان
 نمودی از شر تیغ و آب انصافت • جهان برنگ کل و ملک را سر استان
 جهان برنگ کل آنشی است از تیغت • چو بر بخت خود ستمکار کار با طغیان
 از آب عدل تو سیراب ملک و برانه • بسط روی زمین بازگشته آبادان
 اگر چه بدیغت سلطان جلالت آفرینته • کمال نظم سما عیسی در فصیح بیان
 که بود جز تو ز شامان روزگار که داد • قضیم اسب ز غلیس آتش از عمان
 براق عزم تو گامی که بر گرفت از بند • نهاد کام دوم براق صی اتران
 کمال گاشش شتودی فتوح و غنم • که رفت از خوبی ارمن با فخر شروان
 کشود ستم کندر بفریب تیغ حدید • بغهر شکر با جوج صرف کرده عمان
 براق عزم بر انگینت همجو برقی سحاب • بمرقوفت بیک علم بر سر خاقان
 سپاه شرق ز خانان جنگیز مغول • مطیع جنگز ثانی محمد شیبان
 که دس از مغول و از ستار و از فلماقی • شمارت کمر سیصد هزار سپهر جوان
 رسید موکش چون فضا ز ملک عراق • بریده فرخنده در زمان چو برقی جهان
 ستاد هند خاقان و باج فغفوری • بفریبست خود از خاندان منکر خان
 چو شهباز که افتد میان کیرمه کبک • همه ممالک و نکته جناح در طیران
 ز فزون شکر نثار نهر جمونی • میان ملک خراسان بتیغ کرد روان
 تر از عزم رسد دعوای سلیمانی • که تحت خانه وزیر است و باد تو بکران

جانی مدوت شد عمان ذکر در عطا • بخوان نو آیت ادبار از جبین جبان
 فکنده زر زلمه در روم بیست نو کشت • چو طاق کسری از قمر قمری بیان
 شکافت مول نو ناز نه بنوا صفر • ز خوف تیغ نو دارند عفت برقان
 چو غل تیغ پوشد طوفی کردن مغفور • ز لطف خط غلامی ز خسروان ستان
 ز مریخ نو در مصر کر شد سوجی • چو یک نیل روان دان نو کنید بهرمان
 سر بریده خاقان نو بود فتح تو داد • زبان تیغ نو کویاش کرد و طبان
 رسول نو سر خاقان چو پیش قیصر برد • سر نو بگذد بنگ کتاب نو صران
 ترا که ملکت کسری و باج خاقانی است • و لایس بشجاعت فرین چو شیر زیان
 محتواه باج سر را کی مند و قیصر روم • ز سرفی و غرستان باج سر از سلطان
 طلوع فتح عمان از طلوع و پیمت • که هست تیغ و ستانان همه پیش رون
 تراست چمنه و سیره رجال الغیب • مهاجران نوا نصار دولت و اعمان
 کدی هیچی من را کجا رسد کار و سرفه • کم برای نمن نمانی شه بران
 مرا چه درد دعای شهت شوقی انکم • ز ذکر حق کتم و نام شاه مونس جان
 بعد زمان نشان داد داد و صف ترا • از آن شد است سر ایای کلمه بنده زبان
 نیم سزای نشان شده آن نواوه آل • که اهل بیت درود یاست سر سرفران
 دعای شده همه گویند و من ز جمله مژون • ز بهر نعت بنی نیت هر کسی حستان

(Marginal notes in the right margin, written diagonally from top-right to bottom-left):
 که کسری...
 که کسری...
 که کسری...
 که کسری...
 که کسری...

(Marginal notes at the bottom right):
 که کسری...
 که کسری...
 که کسری...

۱۶۲

بدخ شا، گنم حرف کر بقیعه در عجم
 ز شرم کلک سید روی سر به پیش افکند
 ز دم زرد سپاهی کلک برید پستان
 بعهده شاه چون نوشت مدحت در آن

از اصل در بخانی
 یک بیت است قلم زده

شفیخ جرم چه بهتر ز لطف سایل
 بعد از خواهی نغمه سینه کی هر روز
 ابدا مرع اما شد رهین این پیمان
 بیال غم دلم داشت غم این طیران
 ز شاه را کریم واردی رسید از غیب
 بگام نشد لبان کام او چو جوی روان
 فحشه فال نشان ز نور زیور او
 ز اسم اعظم طعراش بر سرش عنوان
 نگار که شهباز جبریل بود طوکارش
 که رسم کرده رفوش فلاحه و رفقان
 شده ز طغی بجلش نه آسمان مطوی
 وز دو چو مهر جهانگیر اسم شه تابان
 نه خوف بود که کلک دبیر شاه نکاشت
 نمای ساید بر ما فکند در سیران
 هاست کلک دبیر نوک جناح جناح
 بجلوه گاه بیان بسط کرده بال بنان
 چو مهر مهر فرورزش سپهر در این
 که شمل سم مایون درو کند جلان
 بسر نهادم و پیچیدم ساختن تعویذ
 نهان ز دیده بدخواه همچو جوزمان
 نهان بدیده کشیده چو صلی آن طوکار
 چو جوی گمان بود از چشم و دمان پان
 بدست فاصد که مثل ده انگشت
 همه لطایف الطاف کنت از ارکان
 نوازش همه از ارکان باین فقره دریس
 همه بشارت رحمت ز شاه نشان
 نهادم آن همه بر فرق انجار و شدم
 مطیع و مایون واجبلاد عان

روح

چه بختی بدل خایین کرده دشمنش • فاد خاتم زنهار و هم فضل زامان
 زهن سعادت بهار چه چون رشتش • نوید محبت و لدار و صحت ابدان
 حکم عالی شاه میان نشورش • جوانم بنده بکلک و سیر کشته نشان
 امید است که خدام شاه بگذارند • کینه بنده خود را بصفحه و نسیان
 فرین وصف وفا کشته نام نامی شاه • ازان صادق و عدل ستوده اش یزدان
 جهنت حکم نوناقد چه سلطت خودشید • بلکه مشرق و مغرب همه در لسان
 روا بود که غلام قدیم در کتبه شاه • جدا افتد بیابان تیره بجران
 که فاد به برزوان دیوسیرت چند • که با سیر کردی معتقد نادان
 که بیخ نبلادت نشسته از ساحل • فاد و گاه بنیه ضلال سرگردان
 چه فرغ خسته زدام کنون بر صسته • ولی ز رفعت اولاد دیده ما کمان
 نجاته داد ز دریای محنت و طوفان
 بامر زمین دولت شاه • کنون جلای شده همه غمها و مشکلم آسان
 چراغ وادی این امید میدارم • اگر چه شام فراغ فاد در میان
 منم چه مرغ زبیده ز محبت قفصی • جزین ز بخت اولاد مانده در زندان
 بیک غایت شاهین کال بنده خویش • خلاص جمع گرفتار از بلا چه زیان
 ز سونق کعبه معنی که • فاد و ام به بیابان کته در غیلان
 هزار ناکه به هر آفتار کرده بر آه • ز فطره های سرشک و هم آزار فرزگان

این کتب در کتابخانه
 شماره ۲۱۰۲
 در کتابخانه
 شماره ۲۱۰۲

زهر صد که شنیدم ز حادی محل • فطرا تشنگ کشیدم روانی از سلیمان
 ز رفته های دل و اشک دیده به خونین • براه واد عمیق است سیلها غلطان
 بود ز کعبه صورت کسبم بعضی ح • طواف کوی شه و کعبه چون بود
 اگر چه روی دل من بقبله در دست • وئی نماند ازین بیس لطافت حرمان
 بود که باقی عمر از دعا دولت شاه • کتب بد نشر نویسم ز نظم هادیان
 مرا جو خفته عزت دست رس پرش • برم هدیه علمی بر شه همه دان
 امید فتح ببینی ز باب علم علی است • کنون که حیدر ز ثانی گت دینگ جهان
 چو ختم شد بنویسند و هم خای علی • نمای با علم علم و رضی جولان
 ایالت ز ولایت رسد جواد است • ز علم و عدل به پیش آرد میان بران
 سپاه تحت مکن ز اهل علم انجمنی • بجمع شمل کرویی فلاحه انسان
 ترا چو علم لئون داده حق جاب آیت • چو خضر آب حیاتی بر اهل علم آفتان
 چو است زار و پریشان سپاه دین شو • نوشا دینی و دین جمع کند دل آستان
 همیشه تا بود از نوامان ملک و دین • مؤدیات دو بازوی صاحبان زبان
 به نوح و بلک سکندر باشی • بعدل و تقوی و حکمت نمان
 خیر من نبوده تیغ تیغ ملک رهین • سنجیک
 فتوح دست علمای بر زرق خلق همان
 م

در اینجا خبر فتح کرمان
 بلخ را با نام جواد است

هر سوره

Şah ile Sultan Arasında Bir Acem Bürokrati: İdris-i Bidlisi'nin Şah İsmail'in Himayesine Girme Çabası

Öz ■ İdris-i Bidlisi, (1457–1520) modern araştırmacıların üzerinde sıklıkla durduğu, günümüz tarih yazımında da hafızalarda canlı kalabilen, devam edegelen bazı tarihsel tartışmaların bugün dahi merkezinde olan 16. yüzyıl Osmanlı dünyasının nadir figürlerinden biridir. Bir bürokrat ve tarihçi olarak o, 15. yüzyıl sonu ve 16. yüzyılın başında önce Osmanlı-Akkoyunlu, ardından Osmanlı-Memlûk ve Osmanlı-Safevi çekişmesinin olduğu oldukça çalkantılı bir dönemde yaşadı ve birbirine düşman olan bu her dört hanedan ile de farklı zamanlarda ilişki kurdu. Çoğunlukla II. Bayezid'in ve I. Selim'in himayesiyle anılsa da aslında, yaşadığı siyasal atmosferde birden fazla hami edinme teşebbüslerinde bulundu. Bunlardan biri de hiç kuşkusuz Şah İsmail'dir. Burada yeni bulunan bir belge üzerinden Bidlisi'nin II. Bayezid'in himayesinden çıkmasının ardından daha İstanbul'da iken planladığı üzere yeni bir hami bulmak adına geldiği Mekke'de Şah İsmail'e intisap etme çabası ortaya konulmuştur.

Anahtar kelimeler: İdris-i Bidlisi, Şah İsmail, II. Bayezid, I. Selim, Osmanlılar, Safeviler.

Bibliyografya

Yayımlanmış Eserler

Dehkhoda, Ali Akbar: *Lughatname*, Tehran: Intisharat-e Danishgah-e Tehran 1351, c. 22, s. 163–64.

Emecen, Feridun M.: *Yavuz Sultan Selim*, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları 2010.

Emecen, Feridun M.: II. Bâyezid'in Tarih Merakı Üzerine Bir Not: Fenarîzâde Alâeddin Ali'nin Anonim Osmanlı Tarihi Derlemesi”, *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan*, haz. Hatice Aynur, Bilgin Aydın, Mustafa Birol Ülker, İstanbul: Ülke Yayınları 2014, s. 331–344.

Esnad va Mukatebat-e Tarikhi-e Iran az Timur ta Shah Ismail Hamrah ba Yaddashtha-ye Tafili, haz. Abd al-Husayn Navai, Tehran: Muassasa-ye Mutalaat-e Islami 1370.

Fazl Allah Ibn Ruzbihan Khunji Isfahani: *Tarikh-i Alam Aray-i Amini*, haz. Muhammed Akbar Ashiq, Tehran: Anjuman-e Asar va Mafakhir-e Farhangi 2003.

Genç, Vural: “Acem'den Rum'a": *İdris-i Bidlisi'nin Hayatı, Tarihçiliği ve Heşt Behişt'in II. Bayezid Kısmı (1481–1512)*”, (yayımlanmamış doktora tezi) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

- Heidarizadeh, Tofigh: “Muhajerat-e Ulema-ye Iran be Impraturi-ye Osmani”, *Majalle-ye Farhang*, 20–21 (Tehran 1375/1997), s. 49–94.
- İnalçık, Halil: *Şair ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, Ankara: Doğu Batı Yayınları 2003.
- İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)*, haz. Vural Genç, İstanbul: Bengi Yayınları 2011.
- Kut, Günay: *Heşt Behişt: The Tezkire by Sehî Beg*, Sources of Oriental Languages and Literatures 5, Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin (ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University 1987.
- Muhyî-i Gülşenî: *Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî*, haz. Tahsin Yazıcı, Ankara: TTK Yayınları 1982.
- Rijâl-e Kitâb-e Habib al-siyar*, haz. Abd al-Husayn Navai, Tehran: Anjuman-e Asar va Mafakhir-e Farhangi 1379.
- Şeref Han Bidlîsî: *Şerefnâme: Tarih-e Mufasssal-e Kurdistan*, nşr. V. Veliaminof Zernof, c. 1, Tehran: Intisharat-e Esatir 1377.

Yazma Eserler ve Arşiv Belgeleri

- İdris-i Bidlîsî, *Cevâb-ı Risâle-i Şâhiye (Kasâid Münşeât ve Mürâselât)*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 1888/3, vr. 144a-147a.
- İdris-i Bidlîsî, *Heşt Behişt*, Nuruosmaniye, nr. 3209.
- İdris-i Bidlîsî, *Murâsele ila bâzı ‘uzamâ el-‘Acem (Kasâid Münşeât ve Mürâselât)*, Esad Efendi, nr. 1888/3, vr. 148a.
- İdris-i Bidlîsî, *Murâsele-i Cevâb-ı Mektûb-ı Seyyidü’s-Sâdât Şeyhulislam Emîr Abdülvehhâb (Kasâid Münşeât ve Mürâselât)*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 1888, vr. 148b-149b.
- Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), E. 1019.
- Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), E.5675.
- Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), E. 8333/2.

Anatomy of a Rebellion in Sixteenth-Century Egypt: A Case Study of Ahmed Pasha's Governorship, Revolt, Sultanate, and Critique of the Ottoman Imperial Enterprise

*Side Emre**

On altıncı Yüzyıl Mısır'ında Bir İsyanın Anatomisi: Ahmet Paşa'nın Valiliği, İsyanı, Saltanatı ve Osmanlı Emperyal Teşebbüsünün Bir Eleştirisi

Öz ■ Bu makale Mısır'ın Osmanlı valisi Ahmed Paşa'nın (ölümü 1524) kısa süren valiliği, isyanı, ve saltanatının mikro-tarihsel bir çalışmasıdır. Çalışma isyanın Mısır ve Osmanlı'yı etkileyen içeriğini ve sonuçlarını araştırır. Bu isyan Mısır'ın Memlûklülerden 1517'de alınması sonrasında etkileri zaman içinde görülen Osmanlı idari sistemine karşı çıkışı göstermesi açısından önemlidir. Dönemin politik tarihi açısından önemi olmasına rağmen bugüne dek bu isyan on altıncı yüzyıl Osmanlı tarihsel çalışmalarında ele alınmamıştır. Ahmed Paşa'nın isyanı Osmanlı emperyal zihniyetine ve hâkimiyetine karşı bir duruşu temsil eder. Bu duruş Mısır'da Memlûk rejimi sonrasında görülen ve devletçe özellikle Mısır bürokrasisinde ve yerel hükümette uygulamaya sokulan "Osmanlılaşma" sorunsalını irdeleyerek alternatif bir yönetim biçimini öne sürer. Makalenin amaçlarından biri isyanın politik içeriğini yorumlamaktır. Bu içerik imparatorluğun merkezini periferisine bağlar ve Osmanlı egemenliği altında Mısır'ın sosyo-politik dinamiklerini tekrar gözden geçirmemize yardım eder. Bu makale, devlet tarafından çerçeveleri belirlenmiş hükümet yanlısı anlatıların yanı sıra Mısır'da yazılmış tarih metinlerinin de karşılaştırmalı analizinin yapılması sayesinde isyanla ilgili bilgilerimize nüans getirmektedir. Devlet odaklı anlatılar eskiden Memlûk hükmünde olan toprakların Osmanlı yönetimine hızlı ve kusursuz bir şekilde geçtiğini savunmaktadırlar. Bu makalede gösterilmiş olduğu üzere, Ahmed Paşa isyanı ve saltanatı Osmanlı'ya karşı güçlü bir muhalefet sesi, Osmanlı'nın Mısır hâkimiyetine ve Mısır'ın Osmanlılaştırılmasına karşı yapılmış olan ideolojik bir kritiği ve meydan okumayı teşkil eder.

* I would like to express my sincere thanks to the anonymous readers of the *Journal of Ottoman Studies* for their insightful comments and support for improving this article.

** Texas A&M University, Department of History.

Anahtar kelimeler: İsyân, On altıncı yüzyıl, Mısır, Ahmed Paşa, Osmanlı tarihi, saltanat, Diyarbekri, İbn İyas, Muhyi, Sultan Süleyman, Sultan Selim, İbrahim Paşa, Hayr Bey, Kasım Paşa, Kara Musa, İbrahim-i Gülşeni, Memlük, *ilm-i cift*, Osmanlılık, Mısır'ın Osmanlılaşması, emperyalist ideoloji, Çerkez, Mısır Kanunnamesi, Bakr-oğlu aşireti, Canberdi Gazali, Arap şeyhleri.

The tenure, rebellion, and sultanate of the Ottoman governor of Egypt, Ahmed Pasha (d.1524)—which occurred during the first decade following the region's 1517 Ottoman conquest—remains in the scholarly margins of historiography today despite its importance in showcasing a public and intense critique of, and challenge against, the Ottoman imperial enterprise in the Arab lands.¹ Ahmed Pasha's career in the Ottoman courts of Sultan Selim and Süleyman began as an illustrious one. Coming from Albanian origins, he was placed in the palace service and steadily rose through the inner palace ranks: first as an *iç-oğlanı* (foreign *devşirme* recruit, youths who served in the sultan's household) during Selim's tenure; then served as *büyük mîr-i âkbûr* (master of the great stable), to be appointed as the governor of Rumelia in 1519, thus becoming one of the highest-ranking officials serving the sultan in military and administrative capacities.² Later on he assisted in the Belgrade campaign of Sultan Süleyman, which resulted in his promotion to one of the vizierial positions of the imperial council in 1521. During the 1522 Rhodes campaign, he served as the commander in chief. As a reward for his military acumen and administrative success, he expected to become the first vizier of the imperial council, following the fall of Piri Pasha. However, he was deeply offended and frustrated when Süleyman appointed his *hâşş oda-başı*

- 1 Scholarship examining dissent and rebellions against the early modern Ottoman state—such as the Celâlî uprisings—is extensive and focuses on a variety of factors, such as demographic shifts/growth/crisis, socio-economic causes, and political developments that resulted in the devastation of Anatolia in the 16th-17th centuries. For an overview, see Oktay Özel, “Population Changes in Ottoman Anatolia during the 16th and 17th centuries: The ‘Demographic Crisis’ Reconsidered”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 36, no: 2 (2004): 183-205. For the revolt, see Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, *XVI. Asırda Mısır Eyâleti* (Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990), 77-81 (*Mısır Eyaleti*.) Research on the early decades of Ottoman rule is scarce. See my forthcoming monograph (under review with a publisher) tentatively titled, *Power Brokers and Pious Entrepreneurs: The Halveti-Gülşeni Order of Dervishes in Mamluk Egypt and the Ottoman Empire, c. 1440-1650 (Power Brokers)*, Chapter Four.
- 2 For Ahmed Pasha's vitae and his revolt see Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhül-Abbâr*, Dördüncü Rûkn; Osmanlı Tarihi; Tıpkıbasım (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2009), 276b-277b (*Künhül-Abbâr*.)

(head of the privy chamber in the palace) and *muşāhib* (companion) İbrahim Pasha to the much-coveted position instead. His frustration was neither entirely baseless or misplaced. Apart from being a confidante to Süleyman, İbrahim Pasha had no prior experience in either administration or the military, nor did he have any credentials to be elevated to the highest appointed office in the government. Ahmed Pasha's career took a fateful turn after he left Istanbul to serve as Egypt's governor. He revolted against Süleyman and declared his own sultanate. His rule ended after he was caught and executed by men loyal to the Ottoman sultan.³ In this article, I re-examine the controversial Ahmed Pasha episode to illuminate the overarching theme of opposition to the Ottoman imperial enterprise, with a focus on the challenges brought against the "Ottoman way" in the early sixteenth century.

One of my goals is to understand the political context that resulted in the revolt which connects the empire's "center" with its "periphery" and rethink Egypt's socio-political dynamics during the first decades of Ottoman rule. In doing so, I analyze several interrelated issues. First, to contextualize the revolt, I focus on the political events as well as the contemporaneous commentary on Ahmed Pasha's appointment to Egypt. Second, I examine the administrative changes he instituted there, with an emphasis on his accomplishments, agendas, and dialogues with different audiences in Egypt and İstanbul. Third, I propose a reconstruction of the revolt and its aftermath; this includes an analysis of the initial grey zone before the actual revolt was declared, during which the scope and impact of Ahmed Pasha's actions remained unclear; the revolt itself, with the groups that participated in it, and how it was put down. Lastly, I evaluate the political repercussions of the revolt and Ahmed Pasha's brief sultanate on the eve of Süleyman's grand vizier İbrahim Pasha's (d.1536) arrival in Egypt.

Revisiting Ahmed Pasha's revolt within two contexts—that of Süleyman's early rule and of the perceptions of observers in the newly conquered province of Egypt—will bring nuance to our understanding of the swift and seamless depictions of the Ottoman imperial success in former Mamluk-ruled territories. As I demonstrate in this article, Ahmed Pasha presented a powerful voice of dissent and critique of Ottoman claims of sovereignty, as well as the implementation of the "Ottoman way" in Egypt. As the sources depict, if it had not been for the pasha's escalating mental instability and loss of favorable public opinion, his 'alternative'

3 For his vitae, see Halil İnalçık, "Ahmad Pasha Khāin." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2014 (EP).

sultanate might have had enough support to sustain itself, thus posing an even greater challenge to the house of Osman and its claims of legitimate sovereignty over former Mamluk and Muslim Arab/Egyptian populations.

A brief analysis of the primary sources

One of the primary historical narratives I utilize for this article was authored by ‘Abdü’ş-Şamed bin Seyyidî ‘Alî ed-Diyârbekrî—an Ottoman judge and historian.⁴ Diyarbekri got acquainted with members of the Ottoman administration while living and working in Cairo between 1517 and c.1540s. Writing at the time of the revolt and İbrahim Pasha’s 1525 expedition to Egypt, Diyarbekri details the revolt, its context, and Ahmed Pasha’s sultanate, but refrains from giving direct references to public opinion that might tarnish the image of Ahmed Pasha’s nemesis, İbrahim Pasha. Additionally, Diyarbekri had been a protégé and close ally of İbrahim Pasha’s treasurer, İskender Çelebi (d.1535), with whose patronage he traveled to and stayed in İstanbul as a guest post-1525. Nevertheless, despite its clear pro-Ottoman agendas, Diyarbekri penned a rare first-hand account of early sixteenth-century Ottoman-ruled Egypt that makes it an insightful source. While Diyarbekri’s text may fall into the chronicle genre, it also provides us with interesting storylines, ones which include not only detailed timelines, but also the mentalities and opinions of people who participated in the events, who were influenced by them, and who impacted their outcomes. As far as investigating the perspectives from the “periphery” goes, Diyarbekri’s chronicle is priceless.

To put Diyarbekri in perspective, I also consult hagiographical and other historical sources. The first of these belongs to the prolific author-dervish of the Cairene Halveti-Gülşenis, Muhyi (d.ca.1606), who wrote the definitive hagiography of the Gülşeniye founder İbrahim-i Gülşeni (d.1534).⁵ Muhyi wrote decades after the revolt, but his perspective on Ahmed Pasha is also complex and complements that of Diyarbekri’s because it involved the participation of Gülşeni and

4 See Benjamin Lellouch’s article on Diyarbekri <http://web.archive.org/web/20121224174414/http://www.ottomanhistorians.com/database/index.htm>. I used two manuscript versions of Diyarbekri’s chronicle: *Nevâdirü’r-Tevarîh*, İstanbul Ali Emiri KTP, Tarih 596 (Diyarbekri I) and *Târih-i Hülefa’ el-Mısr (Kitab-i Tercüme en-nüzhe ez-seniyye fi zikr el-hülefa ve’l-müluk el-Misriyye)*, British Library, MS. Add. 7846, (Diyarbekri II.) The first version reads like an abridged version of the second. I noted the differences between the two versions where necessary.

5 See Side Emre, “Crafting Piety for Success: Gülşeniye Literature and Culture in the Sixteenth Century,” *Journal of Sufi Studies* 2012 (1:1): 35-39.

his dervishes in the revolt: Muhyi gathered information directly from people who survived the revolt and its aftermath. It is important to see how much of Muhyi's information can be corroborated with historical narratives.⁶

The other historical text I investigate here is the *Tarih-i Türkî İbtihâc (İbtihâcü't-Tevarih)*. This sixteenth-century narrative has detailed information on Ahmed Pasha's revolt and the events surrounding it. The *İbtihâc* represents an alternative voice when compared to the mainstream Ottoman chronicles in its critique of the forces that brought down the rebellion, and complements Diyarbekri's and Muhyi's viewpoints.⁷ In the *İbtihâc* we have Ahmed Pasha's monologue of self-defense, which took place shortly before his execution—a one-of-a-kind declaration of his position. In a text that is openly pro-Ottoman, that monologue contributes to the discussion on the unlikely voices of the empire's critiques.

Here a reminder on the contents of these sources is also necessary. None of the chronicles I examined—except for Diyarbekri—relate what Ahmed Pasha did during his governorship and sultanate, and how he was received in Egypt by Arabic and Turkish-speaking audiences. This omission was one of the reasons why I did a cross-analysis of a variety of texts from the sixteenth and seventeenth century—composed within the parameters of distinct genres voicing uniquely positioned authorial concerns and viewpoints, and penned outside the Istanbul-based imperial discursive orbit. I believe that such an analysis allows us to revisit critical, and yet overlooked, episodes of Ottoman history—such as the revolt and the sultanate of Ahmed Pasha—and challenge our perceptions of them to, in turn, rethink our assumptions about the depictions of the Ottoman imperial project in the sixteenth century as a series of unilateral success stories.

A review of references or the revolt in primary sources and historiography

Ahmed Pasha's promotion to Egypt's governorship and his subsequent revolt were explained in Ottoman historical sources with different perspectives. Some authors say that it was an impulsive act of personal frustration and a reaction against the unprecedented promotion of Sultan Süleyman's confidante and slave,

6 Muhyî-yi Gülşenî. *Menâkıb-i İbrâhîm-i Gülşenî ve Şemleli-Zâde Ahmed Efendi, Şive-i Tarîkat-i Gülşenîye*. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi,1982).

7 *İbtihâc*, Süleymaniye Manuscript Library, Hüsrev Paşa, 321 and 322 (*İbtihâc*.) This text is a *zeyl* to Hoca Sadeddin's *Tacü't-Tevarih* and was penned by his elder son Mehmed Efendi (composition date is 1014/1605-6). See Münir Aktepe, "İbtihâcü't-Tevarih," *İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi* (1959): 71-84.

İbrahim, to the grand vizierate in 1523.⁸ Some argue that Süleyman consented to the assignment to prevent further dissent and in-fighting at court.⁹ Others omit İbrahim Pasha's sudden promotion and its impact on Ahmed Pasha's psychology and simply give descriptive explanations of his assignment to Egypt's governorship and his rebellion.¹⁰ Modern-day scholarship, in response to the biased nature of primary sources, argues several points. Es-Seyyid Mahmud says that Ahmed Pasha was devastated by the promotion of İbrahim Pasha to the grand vizierate and asked to be assigned Egypt's governorship. İbrahim Pasha agreed to his wish because he wanted to eliminate unrest in court.¹¹ Shaw says that following the death of Hayr Bey in 1522, Ahmed Pasha used the autocratic position of his predecessor to unite the potentially rebellious Ottoman military with the forces of Mamluk resistance, revolted against Ottoman rule, and established himself as the independent sultan of Egypt in 1524.¹² Hathaway says that the story of Ahmed

8 Anonymous history covering the rule of Sultan Süleyman up to c. 1640, Ankara Türk Tarih Kurumu Library, Y362, fols. 25b-25a. This entry details the frustration of Ahmed Pasha on not being given the grand vizierate and contextualizes his rebellion. The author devotes other entries to Ahmed Pasha: fol. 12a including a brief note on how following İbrahim Pasha's promotion to the grand vizierate, Ahmed Pasha sought Egypt, became a rebel, and was later executed; Celalzade Mustafa, *Ṭabakātü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesâlik* (Wiesbaden, 1981), 112a (Celalzade.)

9 Matrakçı Nasuh, *Süleyman-nâme*, İstanbul Topkapı Sarayı Kütüphanesi (TKS), Revan 1286, fol. 89a.

10 Anonymous short history of Cairo (1517-c. 1699), British Library, ADD 9972, fol. 3a; Abdü'l-Kerim b. 'Abdu'r-Raḥmân, *Târiḥ-i Mısr*, İstanbul Süleymaniye Library, Hacı Mahmud Efendi, 4877 (*Târiḥ-i Mısr*), fols. 6a-7a. Abdü'l-Kerim served as a *katip* under governor of Egypt Mehmed Pasha between 1699-c. 1704/05. He translated Arabic histories into Turkish. *Târiḥ-i Mısr* is about the events between 1517-1682; Salih bin Celaleddin, *Kitab-i Tevarih-i Misr-i Kahire*, Bibliothèque Nationale, Supplement Turc 172, fols. 131b-131a. Salih bin Celaleddin says that he arrived in Egypt in 1543 per orders of the Ottoman Sultan. At the time, Davud Pasha served as Egypt's governor. Salih reviewed and read the available histories of Egypt and translated them from Arabic to Turkish so that the Ottomans could read them and learn lessons from the past. His account focuses on the events between 1543-c.1581 (fol. 131a) and thus picks up where Diyarbekri stopped; *Künhül-Ahbâr*, fol. 361a. For a lengthy entry on İbrahim Pasha, see *Künhül-Ahbâr*, fol.357b-358b. Also see Kaya Şahin, *Empire and Power in the Reign of Sultan Süleyman* (New York: Cambridge University Press, 2013), 46 for Celalzade's references on the rebellion (Şahin.)

11 *Mısır Eyaleti*, 77.

12 Stanford Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Egypt, 1517-1798* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1962), 4.

Pasha's rebellion was that of an autonomy-minded vizier versus the long arm of the imperial household.¹³ Şahin, referencing Celalzade Mustafa's *Ṭabakātül-memâlik ve derecâtül-mesâlik* and relying on the official pro-Ottoman narrative of the events, says that Celalzade did not think that Ahmed Pasha was a suitable candidate for the grand vizierate because he did not respect the Shari'a enough. Providing the context of why Ahmed Pasha rebelled, Şahin says that according to Celalzade, the pasha was not a learned man and also had negative personality traits. Relying on the impressions of Ahmed Pasha's personality, Celalzade omits İbrahim Pasha's promotion from the equation of the possible reasons for the rebellion.¹⁴ Şahin concludes his analysis by saying that the pasha's execution resolved the conflicts in the imperial council, enabling Süleyman to assert his sultanic authority over his men.¹⁵ Alternately, Turan argues that the promotion of İbrahim Pasha had in fact been opposed by numerous parties in court, but that these voices had been silenced in sixteenth-century Ottoman historical sources, such as Celalzade's, which promoted an impeccable and unchallenged image of Süleyman as the universal sovereign, to preclude the perception of the sultan's decision to promote his confidante as misguided.¹⁶ Indeed, as subversive voices revealed, İbrahim Pasha's appointment was seen as the result of the sultan's favoritism and received criticism from a reactionary elite, causing irreversible power alignments in the system: unlucky members of the ruling elite, like Ferhad Pasha and later Ahmed Pasha, faced execution for their explicit rebuttal of and actions challenging the sultan's will.¹⁷

None of these modern-day studies focus on what Ahmed Pasha did during his tenure as a governor and the self-proclaimed sultan of Egypt, or how he was received by the people who were impacted by his actions in Egypt. Likewise, these studies do not cross-reference existing primary texts to examine the circumstances

13 Jane Hathaway, *The Arab Lands Under Ottoman Rule, 1516-1800* (Harlow: Pearson, 2008), 54-56.

14 See Şahin, 28-48 for Celalzade's early career path and its contextualization with the politics of the Ottoman courts of Sultan Selim and Süleyman.

15 Şahin, 46.

16 Ebru Turan, "The Sultan's Favorite: İbrahim Pasha and the Making of the Ottoman Universal Sovereignty in the Reign of Sultan Suleyman (1516-1526)." PhD. Diss., University of Chicago, 2007 (Turan), 179-192; 184-186.

17 For a synopsis of how İbrahim Pasha wrestled for power, see *İbtihâc*, fols. 122b-123b. Also see *Lütfi Paşa ve Tevârih-i Âl-i Osman*, haz. Kayhan Atik (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 252-253 for a brief reference to Ahmed Pasha's revolt, reactions among Ottoman elites, and his death.

that paved the way for the revolt, and the contexts—provincial and imperial—in which it unfolded. Doing so illuminates the complex chain of events with participation of actors from different factions and locales—Egypt and İstanbul. These conditions paint a contentious picture of the early years of Süleyman’s rule and the scope of the Ottoman imperial enterprise, as well as its assumed swift success in the Arab lands. The story of Ahmed Pasha represents how Süleyman arduously established his personal authority and power in one of the empire’s most important provinces. We also have to keep in mind that Süleyman did not set foot in Egypt as the protector of the Muslims living in the realms. Instead he justified and legitimized his sovereignty in the eyes of his newly gained subjects by sending his grand vizier İbrahim Pasha to re-establish order. The inexperienced İbrahim Pasha undertook a mainly administrative mission with the goal to preserve order by introducing the Law Code of Egypt in 1525—*after* the region was shaken by the revolt. In fact, Süleyman’s response to this particular crisis—almost a disaster for the Ottomans—demonstrates how the sultan relied heavily on his men to achieve military and administrative successes that defined the nature of his rulership for the first decades of his tenure.

Süleyman’s campaigns in Belgrade and Rhodes were regarded as definitive military victories that launched the young sultan’s bid for an imperial and universal agenda in the Mediterranean world.¹⁸ As commander in chief, Ahmed Pasha had been an important factor in contributing to the sultan’s image. As the second vizier to Süleyman, he was seen by the Venetian commentators as the chief facilitator of Süleyman’s victories in Belgrade and Rhodes. Therefore for some observers, his sudden assignment to the governorship of Egypt might have been evaluated within the parameters of a larger military plan to attack Portuguese trading routes in the Indian Ocean—a naval campaign that Ahmed Pasha’s successor Süleyman Pasha was later officially tasked with. While Ahmed Pasha’s outstanding military expertise would have made him the rational choice for a logistical post in Egypt, Diyarbekri makes no references to any long-term plans to attack the Portuguese or connect such a plan with the pasha’s assignment to Egypt.¹⁹ The Venetian

18 Pınar Emiralioğlu, *Geographical Knowledge and Imperial Culture in the Early Modern Ottoman Empire*, (Ashgate, 2014) Chapter One. Also see Şahin, 41–45. The chain of Süleyman’s military successes was sealed with the 1526 Hungarian campaign.

19 One of the readers inquired if there was information in the sources about a connection between Ahmed Pasha’s assignment to Egypt and the claim that a fleet was being formed in the Red Sea to prevent the Portuguese advances in the region. He also suggested that Ahmed Pasha could have used such a claim to bolster his claims of

sources, providing an alternative perspective on Ahmed Pasha's appointment, do not refer to Ottoman sources regarding his treachery and the specifics of internal politics at Süleyman's court at the time.²⁰ Other Ottoman commentators present pro-imperial agendas within which the sultan's will, as exemplified by the appointment of İbrahim Pasha first to the grand vizierate and then to the position of the commander in chief (*ser-asker*), was seen as, and later demonstrated to be, the manifestation of God's will.²¹ Accordingly, the mainstream and clear-cut storylines in the majority of Ottoman chronicles, which portrayed Ahmed Pasha as a disloyal, jealous, and treacherous man who betrayed his sultan while he was honored with a high office, present problems that I will respond in the coming sections.²²

Ahmed Pasha's entanglement with the political dynamics in Egypt and with Süleyman's ruling elite

A comparison of available evidence suggests that, contrary to what has been accepted so far, during the first three or four months of his tenure, which had started in 19 Şevval 929/31 August 1523, Ahmed Pasha was not planning definitively to start a revolt in Egypt.²³ Instead, he was preoccupied by investigating the existing local social and political dynamics, preparing to launch a program of administrative change within a short time, and taking necessary precautions to secure his hold on the region by dismissing some of the former administrative and military personnel. However, some of his actions, especially the hard line

sultanhood emphasizing his willingness to wage holy war against Christians while highlighting that the Ottomans lacked the foresight and sense of duty in that context. I was not able to find evidence in the historical and hagiographical sources examined for this project that would allow for a further discussion of this suggestion.

20 Turan, 184-186; 194. For comparison with contemporaneous Ottoman sources, see an online version of Marino Sanudo's (d. 1536) *I Diarii*, vol. 36: <https://catalog.lib.uchicago.edu/vufind/Record/ocm12325858>). I would like to express my sincere thanks to Zahit Atçıl for his guidance in locating the link and providing information about the contents of vol. 36. Sanudo was connected to Ottoman court and depicted events from a Venetian point of view between 1496 and 1533—which complement or challenge the information presented in Ottoman sources.

21 Turan, 241-243.

22 In that context, the *İbtihâc* is a uniquely positioned text: it represents a subversive and critical voice regarding the career of İbrahim Pasha as well as Ahmed Pasha.

23 *İbtihâc*, fols. 121a-122b; *Tārîḫ-i Mısr*, fol. 6a; Muhyi, 387. I consulted <http://www.islamicfinder.org> for date conversions between Gregorian and Hijri calendars.

he assumed with the janissaries of Egypt, were read as proof of secret treachery and were interpreted by his suspicious audiences as preparations for revolt.²⁴ Diyarbekri says that the janissaries knew that ‘in his heart,’ the pasha wanted to rebel. The *İbtihâc* also reveals the same sentiment.²⁵ Diyarbekri says that the pasha also inherently understood that, if he were to cause mischief, the janissaries would not abandon their sultan (Süleyman), shift sides, and declare loyalty to him.²⁶ To establish who first instigated the atmosphere of distrust that resulted in the revolt, the *İbtihâc* departs from Diyarbekri’s viewpoint: it was the janissaries who first decided to rebel against Ahmed Pasha. When he learned of this intention, the pasha decided to confront and control the janissaries by creating a violent schism between his men and the janissaries of Egypt. Interestingly, at this juncture, the *İbtihâc*’s author notes that a popular and influential local Sufi master, Sheyh İbrahim (Gülşeni) was asked by the commanders and notables to interfere and rehabilitate the situation by reforming Ahmed Pasha’s behavior. The result was a temporary success. Sheyh İbrahim interceded and had a conversation with Ahmed Pasha with the goal of putting out the ongoing spark of the fire of harm and injury (“*şerâre-i şer.*”) The pasha agreed to abide by the orders of the sheyh (“*Paşa dahi kabul idub, emr-i şeyhe iṭâ’at iyledi*”).²⁷ Beyond doubt, as historical and hagiographical evidence prove, the Gülşeniye dervish/authors had good reasons to focus on the role their *pîr* played during this critical time.

The circumstances that allowed for this participation found coverage in Muhyi. He commented on Ahmed Pasha’s appointment to Egypt and also devoted substantial space to the events related to him.²⁸ According to Muhyi, when Süleyman appointed his confidante İbrahim Pasha directly “from the inside,” meaning the inner court, and made him grand vizier over all the other viziers, Ahmed Pasha openly rejected the decision, protested, and left the imperial council; Süleyman then assigned him to Egypt and sent him away. The nature of their relationship was tense after that. Muhyi says that initially the pasha ruled with justice in Egypt and was a follower of Gülşeni.²⁹ The evil treachery and spirit of sedition in the pasha’s heart started at a later point, following several conversations with Gülşeni and his son Aḥmed-i Hıyalî—both of whom repeatedly tried to prevent

24 Diyarbekri I, fols. 402a-405b; Diyarbekri II, fol. 313b.

25 *İbtihâc*, fol. 124a.

26 Diyarbekri I, fol. 405b. The same viewpoint surfaces in the *İbtihâc*, fols. 124b-124a.

27 *İbtihâc*, fol. 124a.

28 Muhyi, 386-394.

29 Muhyi, 386-387.

the pasha from overstepping the boundaries of his authority, acting unjustly, and causing sedition.³⁰ Muhyi says that one time Gülşeni likened the imminent arrival of Ahmed Pasha and his men into the Cairo lodge as undesirable as the “arrival of a rotten smell that affected Cairo.” This incident found coverage in Muhyi because of its confrontational nature. The actual revolt was declared later and its circumstances, as well as its progression, were impacted by the participation of the Gülşeniye dervishes.³¹

The İstanbul-based Ottoman commentators are divided on the reasons for the revolt, the details of Ahmed Pasha’s appointment, and his actions during the earlier phases of his tenure. Celalzade says that Ahmed Pasha wanted the governorship³²; Süheyli, referencing ‘Ibn Zunbul, says that Ahmed Pasha was assigned because of his previous services to Sultan Selim and that he had already proven himself a capable and knowledgeable commander. Süheyli depicts him as an able governor who suffered from the evil of sedition and ignorance later on³³; Abdü’l-Kerim b. ‘Abdu’r-Rahman devotes an extensive section to Ahmed Pasha’s tenure and revolt in his *Tārīḥ-i Mısr*. His account is closer in detail to Diyarbekri’s since he also served in Egypt in an official capacity, albeit at a later date.³⁴ While *Tārīḥ-i Mısr* omits references to the circumstances of Ahmed Pasha’s promotion to the governorship, it says that in the initial days of his tenure, Ahmed Pasha ruled to maintain order. The declaration of the sultanate came after the pasha began losing his sanity.³⁵ Unlike *Tārīḥ-i Mısr*, Hadidi gives more details about the events that transpired in Süleyman’s court. He says that first Piri Pasha was relieved of the grand vizierate, after which Ferhad Pasha, who had been one of the respected viziers and senior members of the deceased Sultan Selim’s group of officials and one of the viziers of the dome under Süleyman, was dismissed, and given another post. Hadidi makes no mention of Ferhad Pasha’s execution. He adds that Sultan Süleyman, with divine inspiration, remembered “him” and made “him” the grand vizier and commander in chief to *Rûm*. The identity of “him” is not explained by Hadidi. It probably referred to İbrahim Pasha and in a deliberately ambiguous

30 Muhyi, 388-389.

31 Muhyi, 390. See ft. 24. Also see *Power Brokers*, Chapter Eight for a detailed discussion of Ahmed Pasha’s interactions with Gülşeni.

32 *Ṭabaḳāt*, 112a. Also 110a, 111b-111a.

33 Süheyli, Ahmed bin Hamdam, *Tārīḥ-i Mısr-ı Cedid*, İstanbul Süleymaniye Library, Halet Efendi 621, 53 (Süheyli.)

34 *Tārīḥ-i Mısr*, fols. 6a-10b. See ft. 8 for the author’s brief vitae.

35 *Tārīḥ-i Mısr*, fol. 6a.

manner, since Hadidi carefully omitted direct references to İbrahim Pasha during his narration of Ahmed Pasha's revolt.³⁶

The majority of the İstanbul- and Cairo-based commentators considered Ahmed Pasha's appointment, revolt, and death in connection with İbrahim Pasha's promotion to be dangerous topics, and erred on the side of caution.³⁷ Except for the *İbtihâc*, they kept vows of silence. The *İbtihâc* departing from the narratives we have reviewed so far, says that Ahmed Pasha expected to be directly promoted to the grand vizierate following the retirement of Piri Pasha, behaving with pride and without considering the potentially bad consequences or critically evaluating the situation at hand.³⁸ The *İbtihâc* also adds that Ahmed Pasha, not being able to stomach İbrahim's invasion of and power in the *derûn* and *bîrûn*, with tears of envy, and seeing that his previous deeds were undervalued, chose to leave the court and asked to be given permission to govern Egypt. Without giving names of those involved in the process, the *İbtihâc* says that to get rid of him in İstanbul, Ahmed Pasha was given whatever he had asked for and was granted his wish to go to Egypt. The old and damaged condition of the ships that transported him and his retinue to Egypt is underlined—suggesting perhaps that speeding his departure from İstanbul was a top priority, rather than ensuring a safe arrival.³⁹

According to Diyarbekri, before the dispatch on Ahmed Pasha's promotion reached Egypt, Mustafa Pasha received misleading news that he had been appointed to the grand vizierate; unaware of the real circumstances, Mustafa Pasha was ecstatic at the news.⁴⁰ This was around the same time as İbrahim Pasha's unexpected appointment to office, which Diyarbekri does not mention. However, shortly after the initial wave of auspicious tidings, another dispatch was sent saying that Ahmed Pasha had been appointed to govern Egypt and that Mustafa Pasha was to come back to İstanbul immediately. The dispatch, too, omitted any mention of İbrahim Pasha's appointment.⁴¹ But despite the lack of official information, Mustafa Pasha must have known about İbrahim's appointment; Diyarbekri says that after the arrival of this second dispatch, Mustafa Pasha became increasingly

36 Hadidi, *Tevarih-i Al-i Osman (1299-1523)*. Ed. by Necdet Öztürk (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991), 444 (Hadidi.)

37 See *Künhül-Abbâr*, fol.357b-358b for a detailed treatment of İbrahim Pasha's career.

38 *İbtihâc*, fol. 122a.

39 *İbtihâc*, fols. 123b-123a.

40 Diyarbekri I, fol. 399a; *İbtihâc* omits this detail. See fol. 121a. For Mustafa and Kasım Pasha's joint tenures before the arrival of Ahmed Pasha, see *Mısır Eyaleti*, 72-76.

41 For the ideological reasons behind İbrahim Pasha's appointment, see Turan, 203-209.

pensive and withdrawn from the public eye and displayed an escalating depressive state.

Depressed as he might have been, Mustafa Pasha met Ahmed Pasha en route from İstanbul to Cairo in Bulaq, on 17 Şevval 929/28-29 August 1523. Diyarbekri says that the two had a conversation and departed on good terms.⁴² The *İbtihâc*, alternately, says that Mustafa Pasha avoided greeting Ahmed Pasha on his ship, adding that the latter might have sought to converse with him to pull Mustafa Pasha into his net [of conspiracy] (“*ağına düşürmek.*”)⁴³ Diyarbekri depicts an amicable interaction between the two pashas, while the *İbtihâc*, whose author wrote after the facts, demonstrates a hostile position vis-à-vis Ahmed Pasha before the revolt. The *İbtihâc* further emphasizes that Ahmed Pasha entered Egypt with the intention to rebel and his immediate actions proved that.⁴⁴

The people of Egypt regarded the swift dismissal of Mustafa Pasha, and Kasım Pasha’s abrupt ejection from office after him, as strange events in a chain of extraordinary occurrences. Seen through their eyes, imperial orders arriving from İstanbul perpetuated the spirit of distrust toward the local Ottoman government in Egypt. The joint governments of Mustafa and Kasım Pashas had been received favorably. However, their dismissals were seen as further reminders of the instability and the ad hoc orders emanating from the seat of the empire. The existing Ottoman discourse on just and good government extolled the sultan as a wise and fair ruler thwarted by the perfidy and mismanagement of governors. To critics like Diyarbekri, the confusion of appointments and dismissals reflected the short-sightedness of the Sultan and the government’s lack of a coherent policy in its provinces.⁴⁵ A similar understanding about the short-sightedness of the Ottomans also provided Ahmed Pasha with his primary point of political leverage in Egypt during the revolt: the Ottoman Sultan had failed in his promises, so for the good and prosperity of the people of Egypt, a new and just order needed to be established. Ahmed Pasha’s role as the instigator of this new order depended also on his creation of a proper discourse appropriate to Egypt and its people exclusively. In 1523-24, the Ottoman imperial voice that represented the Ottoman sultan as the sole protector and benefactor of the Muslim people failed to make itself heard in Egypt; this lacuna would be filled by the preamble of

42 Diyarbekri I, fol. 402a-403b.

43 *İbtihâc*, fols.124b.

44 *İbtihâc*, fols. 124b.

45 Diyarbekri I, fols. 400b-400a.

the Law Code and its implementation. However, in c. 1520, Egypt, the former imperial seat of the Sunni and Shi'ite sultanates, lacked a leader who resided in the realms. Ahmed Pasha's actions demonstrated that he would open new horizons of independence from the imperial regulations for the people of Egypt. But his character and the events following his assumption of power gradually constituted a point of controversy among his sympathizers and foes alike.⁴⁶

Ahmed Pasha's unruly and temperamental character, as his critics from İstanbul underlined, added to the negative tone in the literature regarding his capacity to govern well. Hadidi, complementing the Cairene perspective, gives an official Ottoman viewpoint: When Ahmed Pasha, probably upon hearing that his rival Mustafa Pasha had been made grand vizier, was wasted with envy of his felicity, and Süleyman, knowing Ahmed Pasha's genuine natural disposition, assigned him to Egypt.⁴⁷ The majority of the İstanbul-based sources agree on the impulsive, arrogant, and inherently seditious character of Ahmed Pasha prior to the rebellion, which justified his removal from İstanbul.⁴⁸ However, at the time of his arrival in Cairo on 17-19 Şevval 929/29-31 August 1523, that negative picture justified the feelings of a limited segment of the Cairene population, mainly the Ottoman officials, administrative personnel, and the military.⁴⁹ There were clashing viewpoints within the Cairene perspectives regarding Ahmed Pasha. While Diyarbekri, like the rest of the Ottoman military and judiciary attached to the sultan, was mostly against Ahmed Pasha, he also wrote that the Cairene communities were content and even happy with the immediate changes that he launched. Ahmed Pasha's apparent arrogance, reflected by an initial bad omen that had greeted his arrival, his harsh tactics to deal with the janissaries, as well as the first impressions he gave, were pushed aside.⁵⁰

Despite his questionable character and ambiguous agenda, evidence suggests that Ahmed Pasha made several functional changes in the social, religious, and military spheres that were received with wonderment and awe. On the local level, the changes appeared to better the lives of the people of Egypt; viewed by Ottoman and Egyptian audiences outside of Cairo, they were read as preparations for a large-scale revolt with an agenda to secure public support and establish control

46 Diyarbekri I, fols. 403a-404b.

47 Hadidi, 444-445.

48 Celalzade, 83a, 86a, 88a, 110b; also Turan, 190-191.

49 Diyarbekri I, fols. 403a-404a. According to the *İbtihâc* (fol. 123a), the pasha departed from İstanbul on 20 Ramazan 929/ 2 August 1523.

50 Diyarbekri I, fols. 405b-405a.

over the city. So what did Ahmed Pasha do? When and how did his program of change turn into a manifest rebellion against the Ottoman Sultan?

**Program of genuine change or preparations for revolt?
Ahmed Pasha's accomplishments, agendas, and dialogues in context**

The eight-year period of Ottoman experimentation and strategic maneuvering to keep the status quo in Egypt after the region's conquest under the tenures of Hayr Bey, Muṣṭafā, and Kāsim Pashas brought several crises. The rebellion of Ahmed Pasha (d. 1524) was the last large-scale revolt after Canberdi Ghazali's (governor of Damascus) rebellion in 1520 and constituted a serious challenge to the legitimacy of Sultan Süleyman's rule in Arab lands. However, in the three- to four-month period from the beginning of his tenure on 19 Şevval 929/30-31 August 1523 up until the declaration of his rebellion on 2 Safer 930/10-11 December 1523, Ahmed Pasha instigated a series of changes in Egypt's administration and military.

To better put these changes in context and compare what had changed with Ahmed Pasha's rule, let us briefly examine the career and tenure of Hayr Bey, Ahmed Pasha's predecessor first.⁵¹ Born in Samsun, on the Black Sea coast of modern-day Turkey, Hayr Bey was the son of a Circassian *mamlūk*, Muslim Abaza. He was given to al-Ashraf Kā'it Bāy as a gift and was taken in as an emancipated Mamluk.⁵² He belonged to the Mamluk ruling class and served in various military and administrative capacities during the reigns of six Mamluk sultans between 1468 and 1516. In 1504–1505, he was appointed governor of Aleppo. He formed a secret liaison with the Ottomans in 1516, allying himself with Sultan Selim against the Mamluk Sultan Ghawri. On 13 Şaban 923/24 August 1517 after the Ottoman victory against the Mamluks, Selim gave him the prestigious post of the governor of Egypt, a position that was reviewed annually until his death on 14 Zilkade 928/4 October 1522.⁵³ He was considered to be a logical yet risky

51 I thank one of the readers for his suggestion to include Hayr Bey's tenure to compare/contrast the continuities and breaks between the administrative agendas of Hayr Bey and Ahmed Pasha. Such an analysis situates the latter's accomplishments and shortcomings in its proper historical context. I am omitting the details for the brief tenures of Mustafa and Kasım Pashas preceding Ahmed Pasha's governorship because of word count issues.

52 Diyarbekri I, fol. 360.

53 Holt, "Khāir Beg (Khāyir or Khayr Bey)," in *EI*²; Diyarbekri I, fol. 219.

choice to preserve and protect Ottoman interests and sovereignty in the region.⁵⁴ Selim's decision to choose Hayr Bey to the post, following Yunus Pasha's brief appointment and swift dismissal from the same position—due to his corruption and mismanagement—found commentary in the primary literature.⁵⁵ Hayr Bey held the Mamluk title of *mālik al-umarā* (the king of the emirs), and during his tenure the political position of the governor became the highest in the local provincial administration.⁵⁶

According to Mustafa Ali, Selim appointed Hayr Bey against advice alerting him on the treacherous nature of Circassians. Ali relates that Hayr Bey was a munificent, generous, well-mannered, God-fearing and understanding person.⁵⁷

54 For a description of Hayr Bey's tenure, refer to *Mısır Eyaleti*, 66-71. For an analysis, see Michael Winter, "'The Ottoman Occupation,'" 1: 507 in Carl Petry, ed., *The Cambridge History of Egypt*, vol. 1, *Islamic Egypt, 640-1517* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) (Winter, "Ottoman Occupation").

55 Hoca Sadeddin Efendi, *Tācü't-Tevārih*. (İstanbul 1279-1289) 2: 374.

56 The governor (*vali*) of Egypt was in charge of the province (*Mısır Eyaleti*, 101-115, 124-132). He was also the supervisor and representative of the Ottoman authority in the region. The governor followed the Ottoman system and had the right to convoke and dissolve the *divan*. After Hayr Bey's death, the governor of Egypt was appointed from among the *paşa* corps of viziers in İstanbul, *kubbe veziri*. Usually, second viziers were appointed. Later on the assignment was made by promotion to vizierate. The position of *nazırül-emval*, or *defterdār*, was the financial administrator of a province, and accompanied the *beylerbeyi* as the second most important government official. Responsible for the finances of the province, the *defterdār* also monitored the domestic matters that were not discussed in the *divān*. During the absence of the governor, the *defterdār* assumed the governorship in absentia until a new promotion was issued. This took effect after the 1525 Law Code. Beys were responsible for the operation of all provincial branches of the government and with the aid of the corps protected the leading magnets of power against potential rebellion threats. *Sheyhül-arabs* (*Mısır Eyaleti*, 165-172) and *kashifs* (157-165, *kashifs* were the freed slaves of the emirs) also held important positions in the sub-provinces of Egypt. The *kashifs* occupied minor administrative positions and performed functions in the Ottoman hierarchy. The Ottoman military and administrative hierarchy in Egypt was shared by governors, representing the Ottoman sultan, and by the officers of the pre-1517 Mamluk administration with the local Ottoman military. Refer to Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, "*Mısır. Osmanlı Dönemi*," 29:566 and Stanford J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1789* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1958).

57 Andreas Tietze, *Mustafa Ali's Description of Cairo of 1599* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1975) 69-70.

The exact opposite depiction can be observed in an earlier commentator, Ibn Iyas. Ibn Iyas depicted him as a tyrant and an ambitious man who manipulated politics for his personal gain, emphasizing the conflicts within the military. According to Ibn Iyas, Hayr Bey's summary executions, targeting particularly the potentially rebellious Mamluks and Egyptians from the civil population, were notorious.⁵⁸ Hadidi, an Ottoman chronicler writing in post-1524, on the other hand, praises Hayr Bey as a just *mīr-i mīrān* (a commander of commanders who rules over a province, usually a term for Ottoman pashas) who paid regular tributes to İstanbul.⁵⁹ Diyarbekri also criticized some of Hayr Bey's accommodating policies, especially the amnesties and gifts, with regard to the frequently insubordinate *sheyhül-'arab* (the Arab sheykhs).⁶⁰ The viewpoints on Hayr Bey were as diverse as commentaries on his legacy and accomplishments.

As he had previously served as the governor of Aleppo, Hayr Bey was well informed in Mamluk bureaucracy. His extensive responsibilities in Egypt spanned the administrative and martial. He held regular *divans*,⁶¹ had the Friday sermon delivered in Sultan Selim's and later on his successor Süleyman's names, and issued coins under the Ottoman sultan's name. He was an efficient administrator and an astute strategist well aware of the ascendancy of diplomacy, bribery, and the need for a firm military muscle to preserve Egypt under Ottoman rule. Egypt, under his authority, paid regular tribute to İstanbul, received gifts, sent Mamluk soldiers to İstanbul for military campaigns. One of his primary policies was to make treaties and negotiations with the leaders of the bedouin Arab tribes, who were appointed as local tribal governors of the conquered lands and were held responsible for the security and order.⁶²

58 Winter, "The Ottoman Occupation," 507-508.

59 Hadidi, *Tevarih-i Al-i Osman*, 442-443.

60 Diyarbekri I, fol. 236.

61 *Mısır Eyaleti*, 59-60. The provincial government was aided by the military corps, the waged officials of the Ottoman Empire. The key administrative and political positions were given to Ottoman *bey*s (official rank given to Ottoman administrators in the provinces) who were recruited from the corps.

62 Ahmed Feridun Bey, *Munshā'at al-salatin* (İstanbul, 1857-8), 1:438-439; Ibn Iyas, *Badā'i' al-Zuhūr fī Waqā'i' al-Duhūr*. Edited by Muḥammad Muṣṭafā (Leipzig and İstanbul: Bibliotheca Islamica, 1932) (*Badā'i' al-Zuhūr*). *Badā'i' al-Zuhūr* 5: 158-160, 166, 171, 180, 208, 210, 217-218, 226, 236, 256, 258, 266, 281, 290, 367, 373, 430-431. The leaders of these tribes would also deliver an annual tax to the imperial treasury in Cairo.

Despite being an astute strategist, Hayr Bey had two serious challenges during his five-year tenure. The management of the military in Egypt proved a difficult task—a pattern that his successors would have to confront as well. He had enlisted the services of former Mamluk officials, Circassian emirs, and *awlād al-nās* in return for their oaths of loyalty after the conquest. They were given amnesty and recruited as salaried troops. These officials formed a buffer zone between the potentially insurgent Mamluk soldiers and Bedouin Arab sheyhs. They also assisted the governor in controlling the local Ottoman troops as well.⁶³ However, the Ottoman troops were a constant source of trouble in the city. As Diyarbekri relates, in one instance, Hayr Bey had to seek assistance from an unlikely source, a well-known Anatolian Sufi sheyh, a *Rūm ereni* (holy man of the land of Rum, the Ottoman lands) whose identity remained undisclosed, to monitor and accommodate the needs of the Ottoman soldiery in 1518-1519. This tactic seemed to have been influential. On the whole, however, the secondary literature remains ambivalent with regard to the composition, size, and dynamics of the Ottoman military presence in Egypt during Hayr Bey's rule.⁶⁴ From Rumelia and Anatolia, several thousand cavalymen, including *gönüllüyan* (volunteer cavalymen), were stationed under the supervision of Ottoman beys. In addition to that, *kapıkulu* soldiers, janissaries serving as infantry forces, and *çavuşes* (guards) were also garrisoned until 1525 when major changes to the local military structure were made as a result of İbrahim Pasha's Egypt expedition and the subsequent promulgation of the Law Code, following Ahmed Pasha's rebellion in 1524.

Hayr Bey's second challenge, the revolt of Canberdi Gazali, came after Sultan Selim's death on 8 Şevval 926/21 September 1520 and on the accension of Sultan Süleyman, as Selim's only son and successor to the Ottoman throne on 17 Şevval 926/30 September 1520. Hayr Bey's well-documented loyalty to the house of Osman was not contested with Canberdi Gazali's revolt.⁶⁵ Gazali, who had been appointed by Selim as the *beylerbeyi* (governor) of several cities including Damascus, Hama and Hims, Trablus, Jerusalem, Gazze and Ramla in 5 Safer 924/16 February 1518 (shortly before Selim's departure from Damascus in 10 Safer 924/21 February 1518), rebelled after the news of the Ottoman Sultan's

63 *Asırda Mısır Eyaleti*, 63-67. There are several references in Ibn Iyas, *Badā'i' al-Zuhūr*, 5:328-329.

64 Compare *Mısır Eyaleti*, 66 to Winter, "Ottoman Occupation," 510-511.

65 Diyarbekri cites Hayr Bey's loyalty, services, and honors he received from Selim. Diyarbekri I, fols. 147, 150-152, 155, 157, 160-162, 218-219.

death.⁶⁶ Diyarbekri wrote extensive sections criticizing the revolt.⁶⁷ According to him, Gazali had been a tactless and ignorant Circassian who was not content with his tenure in Damascus and made a pact with the devil.⁶⁸ Contrarily, Gazali was also known to be a very popular figure among the Syrian and Egyptian elites and the local populations of Damascus. He was seen as a hero who would eventually reinstate Mamluk rule in Syria and Egypt. Gazali, during different stages of his revolt, sought the aid of several European powers as well as Shah Isma'il and Hayr Bey. Hayr Bey did not follow Gazali or give him support. Hayr Bey kept his pledge of loyalty to the house of Osman and refrained from taking harsh actions against Gazali, instead waiting for the orders of Sultan Süleyman before attacking Gazali. In the meantime, he sent gifts and promises to the Arab sheyhs who had been under Gazali's suzerainty and who were strategically located on Gazali's route to Egypt, to stop him from advancing.⁶⁹ When rumors surfaced that Hayr Bey, like Gazali, had in reality secretly wished to overthrow the Ottoman rule in Egypt, he defended himself vehemently against these claims.⁷⁰ In fact when Sultan Süleyman had sent his *hük-m-i şerif* (*fermân*, imperial edict) to Egypt on 19 Şevval 926/2 October 1520, Hayr Bey followed the protocol and after having read the edict, he prayed for the longevity and prosperity of Sultan Süleyman, whom he referred to with respect as *gazilerin sultanı* (the sultan of the holy warriors).⁷¹

When Canberdi Gazali's revolt was put down and he was executed in 17 Safer 927/27 January 1521, Egypt was far from being stable. During this period, Hayr Bey was also sick and had a difficult time dealing with domestic troubles in Cairo, including the endless skirmishes within the Ottoman military. Regardless of his errors in government, Hayr Bey was regarded as the most successful survivor of the old Mamluk regime⁷² and was praised at his death as a loyal Ottoman governor.⁷³ Hayr Bey was largely known as the preserver of the *nizâm-ı âlem* (world order) in Egypt. When he died on 14 Zilkade 928/4-5 October 1522, eight months after Canberdi Gazali's execution, the situation in Cairo had been

66 Diyarbekri I, fols. 220-221.

67 Diyarbekri I, fols. 303-308.

68 Diyarbekri I, fols. 200, 314-315.

69 Diyarbekri I, fol. 308.

70 Diyarbekri I, fol. 309.

71 Diyarbekri I, fol. 296.

72 P. M. Holt, "Khâir Beg," in *EI*².

73 Mağraççı Naşuh, *Tarih-i Al-i Osman: Dastan-ı Sultan Süleyman*, revan 1286, Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul, fols. 74-75.

intensely chaotic. The conquest of Egypt was an important victory in the Ottoman imperial enterprise on the eastern front, but during Hayr Bey's reign its fruits were still immature. Diyarbekri's message regarding Hayr Bey's tenure are clear: the new conquerors of Egypt and their governors had yet to establish an enduring system of local government that would accommodate and satisfy the religiously and culturally diversified communities into the larger Ottoman polity—a goal that was aimed at by Ahmed Pasha during his short tenure as a governor and his subsequent rebellion.

Ahmed Pasha's changes in management were received warily by observers such as Diyarbekri because they mostly aimed at sending some of the current military and mid-to-high level administrative personnel back to Istanbul.⁷⁴ Historical evidence makes it clear that as soon as Ahmed Pasha set foot in Egypt, he began a swift regime change and micro-managed the process. His agenda was to change what he believed to be dysfunctional in the Ottoman system, and what he labeled as disrespectful toward the former Mamluk establishment—a complete reversal of Hayr Bey's policies.⁷⁵

His primary goal was to promote the idea that he was different in mentality from the Ottoman sultan and Hayr Bey, and that his tenure would be more just. Above all, he sought to receive the support of the people of Egypt. In forming an idiosyncratic discourse, adapting and responding to what he perceived to be the unfulfilled needs of the people of Egypt, Ahmed Pasha first sought to publicize his respect for the established customs and laws of the people of Egypt. Going against the policies implemented by his predecessor Hayr Bey, he first reinstated the four judges of Cairo in their duties and publicly received their opinions regarding a private petition. His actions were perceived as suspicious by the Ottoman authorities: treasurer Derviş Çelebi and Seyyidi Çelebi, a judge of Egypt, left Egypt when Ahmed Pasha started his program of reform. Despite this, the reception by the Egyptian audiences was more than favorable.⁷⁶ Alternately, the *İbtihâc* omits any reference to Ahmed Pasha's program of judicial reform upon his arrival to Egypt, but emphasizes instead how he immediately began preparations for rebellion by pitting his janissaries, *kapu yeniçerisi*, against *Mısır yeniçerisi*—the latter of which

74 Diyarbekri I, fol. 403a-405b.

75 Diyarbekri I, fol. 403a.

76 Diyarbekri I, fols. 403a-405b; Diyarbekri II, fol. 312a.

had their hearts disturbed by the pasha's behaviors and eventually decided that his actions were demonstrating betrayal.⁷⁷

I. Reinstatement of the four judges: A definitive statement for a new Egypt

On 26 Şevval 929/6-7 September 1523, barely a week after his arrival in Cairo and following his first *dīvān*, Ahmed Pasha reinstated the four Egyptian judges, with the Shāfi'ī judge as the chief, into office, during a public session in the castle.⁷⁸ Ahmed Pasha wanted to purchase a piece of high-value real estate with a fee. To facilitate the transaction, he strategically refrained from issuing any orders to confiscate the property. This humble action was the first of its kind by an Ottoman governor. Diyarbekri saw his action as a display of justice and noted the happiness among the people of Egypt.⁷⁹ Ahmed Pasha invited the judges and presented them with a petition for a legal transaction that he wished to be processed through customary religious and judicial channels. Ahmed Pasha asked, in good faith, for the accurate legal opinion and approval of the judges. He was careful to posit his petition in accordance with the established religious customs. While he received accommodating feedback from his audience, his actions also raised some questions as well as a sense of wonderment. His petition regarded the legal acquisition of a lucrative commercial property in Cairo that had previously belonged to a certain well-reputed local luminary, a rich *hoca* (teacher, professor) who had legally acquired the building from Sultan Ghawrī's son. The transaction was completed, witnessed by the judges, after the *hoca* agreed to sell his property to Ahmed Pasha in return for a fair purchase fee.⁸⁰ Ahmed Pasha eventually turned this acquisition into a pious endowment for his descendants and continued to be a patron of the property. If he lacked inheritors, it would go to the poor people and current inhabitants of the *han* (commercial building, khan). He again executed his wishes by consulting the judges, furthermore declaring that, if no one else was available, the supervisor of the endowment would be the chief Ḥanefī judge.⁸¹ The whole transaction and its aftermath were staged for the Cairene audiences to witness Ahmed Pasha's fairness in the delicate issue of property ownership

77 *İbtihāc*, fols. 124b-124a.

78 Diyarbekri I, fols. 405b-405a.

79 Diyarbekri I, fol. 405b.

80 Diyarbekri I, fol. 405b.

81 Diyarbekri I, fol. 410a.

and to demonstrate his just approach to one of the significant problems of the previous governments. The message and the example were clear: even the richest and most politically powerful people were not exempt from the binding laws of the land, the judiciary procedures of the courts, and the customary practices of the people. Ahmed Pasha's idealism thus initially found an approving audience. This picture, however, was eventually tainted by a wave of extensive abuse during the confiscation of the incarcerated ex-Circassian commander in chief Canım Hamzavi's properties under the supervision of the same judges.⁸²

Ahmed Pasha, during his lifetime and after his death, was considered by some to be a talented and efficient commander and administrator who excelled in governance, yet simultaneously condemned by others as a treacherous tyrant, a madman who had abandoned Islamic laws and customs in his ambition for power. It all depended on where and in what context one examined and interpreted his actions. His actions that were criticized in Egypt by non-Egyptian observers, such as Diyarbekri, were largely connected to his efforts to finance his self-protection, or, as his critics claimed, his effective attempts to seize power at the expense of the imperial center.

Despite the confluence of clashing evidence, in the beginning of his tenure in Egypt, Ahmed Pasha received positive public feedback as far as Diyarbekri was concerned. However, his later actions in the six-month period following his promotion demolished that image, causing widespread distrust and suspicion among audiences in İstanbul, Egyptian communities, the local Ottoman administration in Egypt, the military, and the Circassians. In that framework, in the following sections I will examine his declaration of political independence from Sultan Süleyman by assigning a vizier for himself; the evasive nature of his communications with İstanbul; the abrupt measures to dislocate, confuse, and eliminate the local janissaries loyal to the Ottoman Sultan—which resulted in a janissary riot; and finally, his recruitment, use, and betrayal of the Circassians whom he had tried to incorporate into his military. These actions raised suspicions in Egypt and İstanbul as to what he was planning and where his true loyalties lay, and prompted pre-emptive measures by Süleyman and İbrahim Pasha which, according to some, resulted in Ahmed Pasha's defense and the actual revolt.

82 Diyarbekri I, fol. 411a.

II. One or three viziers for a pasha? Building tensions with İstanbul

Ahmed Pasha's motivations in hastily appointing a vizier approximately two months into his tenure find limited reference in Diyarbekri. While declaring that the post of vizierate had been a prestigious and highly respected one during the Mamluk sultanate, Diyarbekri nevertheless does not hesitate to communicate his disapproval of the appointment of Bayezid Çelebi, Ahmed Pasha's *kethüdā* (steward, housekeeper) to the position on 12 Zi'l-hicce 929/21-22 October 1523.⁸³ According to him, the main problem was the choice of the man and not the *bid'at* (innovation, new and unlawful practice) that Ahmed Pasha introduced; he does not comment on the fact that Ahmed Pasha's assigning of a vizier had no precedent in former Ottoman administrations in Egypt: Hayr Bey and Mustafa and Kasım Pashas did not have viziers. For Diyarbekri the problem lay elsewhere: Bayezid Çelebi did not deserve such a high position, and the decision had been a random and hasty choice on Ahmed Pasha's part. Interestingly, Diyarbekri, in adding, "In these times, the post of the vizier is given to whomever comes by" ("*Bu zamanda her kime olursa vezirlik virilür oldı*"),⁸⁴ also voiced a subtle criticism of the assignment outside its context in Egypt. His succinct remark, while not mentioning İbrahim Pasha, nevertheless pointed in that direction. Since he was a protégé of İbrahim Pasha's treasurer and private secretary İskender Çelebi, his comments needed to be very subtle. Diyarbekri was also supportive of Ottoman administration and regulations in Egypt. However, he also realized that Egypt was not an administratively well-integrated province in c. 1523, and different, more flexible venues of governance were needed, as long as the persons assigned had the proper qualifications.

Alternately, the *İbtihāc* details that after declaring his sultanhood, Ahmed Pasha appointed Kadızade Muhammed Bey as his *vezir-i a'zam* (grand vizier), İskender—one of his *kethüdās*—as the second vizier, and İlyas—another *kethüdā*—as his third vizier.⁸⁵ Among the three viziers, Muhammed Bey and İskender began plotting Ahmed Pasha's downfall almost immediately, a scheme which culminated

83 Diyarbekri I, fol. 406b; Diyarbekri II, fol. 314b-314a. The *İbtihāc* names Kara Mustafa as the *kapu kethüda* of Ahmed Pasha (fol. 125b). For a background on the Circassian Mamluk system of government and the Mamluk state, see Jean-Claude Garcin, "The Regime of the Circassian Mamlüks," in Petry, *Cambridge History of Egypt*, 1:290-317; *Mısır Eyaleti*, 33-46.

84 Diyarbekri I, fol. 406b.

85 *İbtihāc*, fols. 128a-129b. For information on Muhammed Bey, see Celalzade, 114a.

in the famous scene in the bath house.⁸⁶ While different points of view disagreed about what Ahmed Pasha was trying to achieve and with whose aid, sources provide us with detailed storylines that complement one another in their descriptions of the progression of events.

While not intending to persuade his readers that Ahmed Pasha was an innocent victim or a scapegoat of political intrigues that were hatched in Istanbul, Diyarbekri convinces us that from the beginning of his tenure, Ahmed Pasha tried to change and provide flexibility to the dysfunctional and deficient Ottoman administration in Egypt. His appointment of a vizier may, on first inspection, thus seem rational and useful. However, since no further commentary exists as to what Bayezid Çelebi did or how the governor and his vizier functioned as a team, a more viable suggestion for why he designated a vizier becomes necessary. I propose that by this unprecedented appointment, Ahmed Pasha was mimicking Sultan Süleyman, who had given a prestigious position to, by all visible criteria, an undeserving member of his personal retinue, an inexperienced confidante. In Ahmed Pasha's situation, as Diyarbekri relates, this undeserving member, Bayezid Çelebi, was also a coward. Three months after his promotion to the vizierate, on 18 Rebiü'l-evvel 930/24-25 January 1524, at the apex of Ahmed Pasha's revolt, Bayezid Çelebi escaped from Egypt, abandoning his sultan, causing Ahmed Pasha intense distress and panic. This may explain why the *İbtihâc* omits mention of Bayezid Çelebi's appointment and focuses instead on his replacement, Muhammed Bey. Muhammed Bey was a well-respected man of whom Diyarbekri approved. He was a religious scholar, a Sufi, and an able commander with Turkish origins who not only fit perfectly into the ideals of the "warrior of faith" (*ğâzi*) paradigm that Diyarbekri repeatedly eulogized in his chronicle, but who also represented the voice of common sense.⁸⁷ Of course, it should be noted that after the declaration of Ahmed Pasha's sultanate, Diyarbekri and Muhammed Bey cooperated in a plot to initiate the fall of Ahmed Pasha.⁸⁸ Therefore, Diyarbekri justifies the promotion of Muhammed Bey, as he was instrumental in eliminating the Ahmed Pasha problem. Despite the hasty appointment of Bayezid Çelebi, Ahmed Pasha failed to duplicate the closeness of Sultan Süleyman and İbrahim Pasha; the message and

86 *İbtihâc*, fols. 129a-131a.

87 Unlike the *İbtihâc*, Diyarbekri doesn't address Muhammed Bey as "Kadızaade Muhammed Bey" and this omission creates confusion about whether there were two beys named Muhammed. The beys that are mentioned in the *İbtihâc* and Diyarbekri are identical.

88 Diyarbekri I, fols. 421a-422b.

declaration of his political autonomy to İstanbul did not get through, but raised a visible red flag regarding his intentions.

Another incident that raised suspicions about Ahmed Pasha was the evasive chain of communications he conducted with İstanbul. On 28 Zi'l-hicce 929/6-7 November 1523, two weeks after appointing a vizier, Ahmed Pasha sent the *subaşı* (police superintendant) of Egypt to İstanbul with an alarming dispatch saying that news had reached him from Syria about Shah Isma'ıl's imminent surge for Anatolia.⁸⁹ He installed one of his own followers in the vacated position. The response dispatch from İstanbul, dated 15 Muharrem 930/23-24 November 1523, instead of bringing relief, created a wave of panic in the governor as it did not reveal the anticipated response. The letter confirmed knowledge of the shah's movements from Baghdad to the Arab lands and included a cautionary note for Ahmed Pasha; but the dispatch made no references to the shah's movement toward Anatolia, a point that Ahmed Pasha had specifically underlined. Ahmed Pasha might have sent the *subaşı* on a reconnaissance mission with the possible intention of getting him out of the way. We do not know the real motivation. Whatever its undeclared purpose had been, this chain of communication with İstanbul distressed Ahmed Pasha, especially since it came after the appointment of Bayezid Çelebi to the vizierate. Ahmed Pasha did not know the political climate in İstanbul well enough to determine his position. His mismanagement in tackling the unrest and eventual riot of the Cairene janissaries loyal to the sultan, which had started in Muharrem 930/November 1523, led to violence and bloodshed that pushed Egypt one step closer towards anarchy.

III. The gray zone on the eve of the revolt: Ahmed Pasha's predicament and confrontation with Cairo-based janissaries and the unruly Circassians

From the day of his appointment, through the first weeks of Şevval 929/August 1523 until the open declaration of his rebellion on 2 Safer 930/10-11 December 1523, Ahmed Pasha refrained from revealing his true intentions to İstanbul or in Egypt. I suggest that this was partly because Ahmed Pasha himself was not fully certain about how to proceed in Egypt and how to position himself with İstanbul. Evidence from Diyarbekri suggests that premeditated rebellion had not been his ultimate goal in the first few months of his tenure. He attempted to divert attention to Shah Isma'ıl and to the threat of possible insurgency in

⁸⁹ Diyarbekri I, fols. 406a-407b.

Anatolia to gain time to make up his mind, to test the audiences in İstanbul and in Egypt, and to receive information on İbrahim Pasha's tenure. Ahmed Pasha's agendas and actions in Egypt were shaped mainly by the course of events in İstanbul. His efforts also aimed to channel the janissaries and Palace personnel (*kapu halkı*) away from Egypt, to recruit Circassians, and to put members of his retinue in strategic military positions in case of an unexpected attack from İstanbul.⁹⁰ Again, all of these could be read as either preparations for a revolt or as preparations for self-defense in case of a strike from İstanbul. In either case, Ahmed Pasha's interactions with the military—both men loyal to him and local personnel—as well as with the Circassians provide the key to understanding the events of the rebellion.

As I examined earlier, the *İbtihāc* details Ahmed Pasha's agenda to provoke conflict between his own janissaries and the local ones immediately upon his arrival in Egypt. Alternately, Diyarbekri says that instead of a carefully laid plan to eliminate the military (*Osmanlı leşkəri*) all at once, Ahmed Pasha resorted to a series of restrictions: First, he enforced a strict curfew after dark. Second, he gave orders to relocate the janissaries, cavalrymen and palace personnel to İstanbul—by force if they were not willing. He threatened to incarcerate those who did not obey his orders. However, we have to note that not only the janissaries or the palace personnel but other people, including the *fellahin* and Jews, were also harassed and incarcerated at that time because they allegedly failed to obey Ahmed Pasha's orders regarding the curfew. The only two parties who were not affected badly were the Circassians and Canim Kaşif—both of whom the pasha pardoned. All of these actions caused suspicions among the janissaries about the intentions of the pasha.⁹¹ Ahmed Pasha's precautions regarding the military and administrative personnel were pursued swiftly, since loyalties shifted too rapidly to allow for hesitation and maintaining control over them remained an arduous task.⁹²

At this juncture, were Ahmed Pasha and the janissaries deadlocked in a clash that signified a calculated confrontation between “İstanbul's appointed governor” and “local autonomous forces?”⁹³ Diyarbekri emphasizes the loyalty of

90 Diyarbekri I, fols. 406a-407b; Diyarbekri II, fol. 312b; Hadidi, 445.

91 Diyarbekri I, fols. 403a-404b. Diyarbekri II, fols. 312a-313b; 313a; 316b-316a. These orders were implemented in September 1523 (Sevval 28, 929/ September 9-Zi'l-kadde 929.) Kaşif's unruly and seditious actions are also noted in Diyarbekri.

92 See Diyarbekri I, fols. 403a and 406a for the controls regarding the salaries of the janissaries aimed to limit their mobility and actions.

93 I thank one of my readers for raising this important question.

the janissaries to the Ottoman sultan as they suspect betrayal in Ahmed Pasha's heart and actions while also underlining how difficult it had been to draw clear lines of loyalty or betrayal among their ranks to the situation they were facing in Cairo. However, Diyarbekri does not say that the janissaries were "autonomous" in their opposition to Ahmed Pasha to eventually actualize a calculated motivation of self-autonomy (or independence) from the Ottoman sultan during Ahmed Pasha's successor Güzelce Kasım Pasha's second governorship (2 Cemaziye'l-ahir 930-Rebiü'l-evvel 931/6 April 1524-December/January 1524). As such, we cannot attribute a certain pattern of hostile behavior by the janissaries directed exclusively against Ahmed Pasha: they would have reacted in the same way if Kasım Pasha had instigated a revolt against the Ottoman sultan as well. The janissaries, as far as Diyarbekri was concerned, do not carry the agenda to break free from either government—Cairo and/or Istanbul.

Kasım Pasha's stipulations during the seven-eight month governorship undid nearly all of Ahmed Pasha's rehabilitations in Egypt. However, despite all efforts, Kasım Pasha's success to maintain law and order, following the chaos instigated by Ahmed Pasha, was limited. The forces of opposition and their range of activities against the local Ottoman government, and Sultan Süleyman's imported military, such as the Arab sheikhs, were fierce. These forces aimed to curb out the local Ottoman forces—imported or local. However, the Bedouin Arab forces failed not because of Kasım Pasha's success in establishing a rapport with the local (and imported) military including janissaries, and forming a unified front of attack against them but because of the sheer numbers in the military contingency that arrived from Istanbul. These forces created fear in the ranks of the anti-Ottoman opposition forces and resulted with their withdrawal from further attempts to control Egypt. The imported military was loyal to the Ottoman Sultan according to Diyarbekri—and not to Kasım Pasha.

Hadidi's perspective, departing from Diyarbekri's and paralleling the *İbtihâc*, connects the displacement and exile of people to Ahmed Pasha's immediate agenda to revolt; in this view, since the pasha had been a traitor from the beginning, he lied about Süleyman's orders regarding the janissaries.⁹⁴ Diyarbekri, alternately, notes the cacophony of opinions about Ahmed Pasha's actions against the janissaries, saying that no one knew exactly what was going on.⁹⁵ Indeed, obedience

94 Hadidi, 446.

95 Diyarbekri I, fols. 407a-407b.

and loyalty problems, especially among the different groups of local military, had risen consistently since 1517, and little had changed by 1523.⁹⁶

Diyarbekri says that a number of additional factors also contributed to the deteriorating relations between Ahmed Pasha and the local military personnel. First on the list was Ahmed Pasha's pardon of the Circassians—which triggered suspicion among the janissaries—and second was the confiscation of the muskets belonging to the local military. Deciding that these acts demanded caution on their part, the janissaries found ways to acquire muskets and waited, knowing that Ahmed Pasha was treacherous. As Diyarbekri relates, Ahmed Pasha also knew that if he were to do something (meaning rebelling or acting violently), the janissaries would likely desert him and disobey his orders. Thus, as a preemptive measure, Ahmed Pasha sent an order to the bey of Sa'id, Ali Bin Omar, saying that the bey should immediately send him one thousand trained black slaves. Explaining that the pasha wished to give the confiscated muskets to the slaves in order to secure their loyalties, Diyarbekri notes the frustration and disapproval of the janissaries, with whom Ahmed Pasha's act did not sit well at all.⁹⁷

By Muharrem 930/November 1523, Ahmed Pasha faced a full-fledged janissary riot instigated with the explicit intention to kill him. Disbanding, hanging, and other severe punishment of the janissaries had fierce repercussions in the city as Ahmed Pasha gave orders to quarantine the citadel, passed orders to execute anyone found in its vicinity, moved the janissaries out from the castle, and opened up the arsenal for inspection.⁹⁸ Here the sources conflict on some of the events. Judging from Diyarbekri's timeline, this particular riot took place after Ahmed Pasha sent the *subaşı* of Egypt to İstanbul—28 Zi'l-hicce 929/6 November 1523. In the *İbtihâc*, a similar riot is referenced after 17 Seval 929/29 August 1523, following Ahmed Pasha's arrival in Egypt. Unlike the *İbtihâc*, Diyarbekri does not mention the involvement of Gülşeni in placating the pasha before or during this particular riot. However, a number of specific references in both sources suggest

96 For a comparison with the immediate post-1517 period, refer to Diyarbekri, fols. 164, 167-168, 261-262.

97 Diyarbekri I, fol. 405b; Diyarbekri II, fol. 313b.

98 Diyarbekri I, fols. 407a-408b. Also see Diyarbekri I, fol. 409b: Ahmed Pasha introduced novel methods to control the rioting janissaries, one of which was to determine the identity of soldiers by restricting the usage of the proper attires of *kul*, *kuloğlu*, *kullukçu*, and 'abd populations. By 20 Muharrem 930/28-29 November 1523, he ordered them not to wear dark red attire so as to differentiate them from the Circassian soldiers.

that this riot was triggered because the janissaries knew about the treachery in Ahmed Pasha's heart in addition to his suspicious actions.

Ahmed Pasha, in times of crisis, used the motto that precaution in all matters was an indispensable condition.⁹⁹ Based on this motto, he did two things in the beginning of his tenure: first, he disbanded and eliminated a substantial segment of the Cairo-based janissaries who had started a riot, and second, he began his systematic manipulation of the Circassians into joining his ranks, keeping a close watch on them, and sacrificing them when he deemed it necessary to put down the rioting janissaries. As his later actions demonstrate, he meant to establish a powerful military base loyal only to him. If he could not trust the janissaries, he would try the Circassians and the Arab tribes.¹⁰⁰

Going back to the particulars of the grey zone on the eve of the revolt, we see that Ahmed Pasha, in addition to his measures against the janissaries, also secured the Circassian constituency as an alternative force. According to Diyarbekri, his strategies of pardoning, inviting, and subsequently recruiting the alienated Circassian military were based on this agenda of mutual profit, but he did not couch his appeal in pragmatic terms, instead using a manipulative, ethnicity-oriented, and emotionally charged tone to secure their allegiance. He repeatedly said that the Ottomans did nothing but violate their rights and persecute and eliminate the Circassians. In the beginning, he tried to recruit the ex-Mamluk soldiers with hopes of establishing a military base he could rely on. However, he also distrusted them, thinking that they could double-cross him for a better deal. In the end, Ahmed Pasha manipulated the Circassians, recruited them, and also persecuted them as per his oft-repeated motto.¹⁰¹ While the Circassians (or ex-Mamluk soldiers) and the Arab tribal constituencies were the two principal human engines Ahmed Pasha used to recruit and feed his military in the earlier and final phases of his revolt, they were dispensable if proven inobedient. The Circassians served the pasha mostly in the urban areas, the Arabs in the rural geography. The Circassians constituted the core of the military force in the city and embodied a prevalent anti-Ottoman spirit. During Ahmed Pasha's tenure, this spirit of Circassian insurgency assumed a more radical and vibrant identity, since the Circassians received permission to kill Ottoman soldiers.¹⁰² Two other units were comprised of aghas

99 Diyarbekri I, fol. 409a.

100 Also see the *İbtihāc*, fol. 124b.

101 Diyarbekri I, fols. 409a; 407b; 417a.

102 Diyarbekri I, fols. 416a; 417b; Diyarbekri II, fol. 320b.

of Egypt, Arab sheikhs, and groups of *Rūmī* soldiers, additional forces who made a limited impact on the outcome of the revolt.¹⁰³

As Diyarbekri relates, Ahmed Pasha, in his speech to the Circassians, made an anti-Ottoman declaration which stood out as his main argument. He revealed to his recruits that he, in fact, had originally been a Circassian and did not hold the Ottomans close to his heart. Ignoring his Albanian origins, Ahmed Pasha emphasized that he had been coerced into becoming a member of joining the Ottoman military for fear of his life. He also revealed that, in Egypt, an epiphany, had revealed the innermost purpose of his life—to unite with the Circassians and become the Sultan of Egypt. While he did not openly state this ambition in his speech, Ahmed Pasha told his audiences that he would reward their allegiance by promoting them. In his speech, Ahmed Pasha not only asked to be unified with his “true” origins and to eliminate the Ottomans, but also carefully manipulated the frustrations of the Circassians to further nurture the anti-Ottoman spirit, which he considered the ultimate driving force of his war.¹⁰⁴ The Circassians, confronted with such an appeal, were in a rather ambiguous position. Despite their acceptance of favors, including wages, attire, food, and rank, they still doubted whether or not they should go forward with the new leader. Even among themselves they were seditious and untrustworthy.¹⁰⁵

IV. Conspiracy staged in İstanbul or not?

As we have seen so far, primary sources have various perspectives about why Ahmed Pasha rebelled. There was also a great deal of ambiguity in Egypt about when the revolt began and how different audiences interpreted the pasha’s actions preceding any open declaration of rebellion. Did the events that led to the revolt give evidence of a conspiracy plot that forced the pasha’s hand? In this section I will examine the chronology of events after the janissary riots of Muharrem 930/November 1523 and analyze Ahmed Pasha’s declaration of the revolt and the events surrounding it.¹⁰⁶

When did Ahmed Pasha declare his revolt? According to Diyarbekri, he announced it openly after finding out about the secret plans made in İstanbul to

103 Diyarbekri I, fol. 412a; Diyarbekri II, fols. 320b; 322a.

104 Diyarbekri I, fols. 415b-415a; Diyarbekri II, fol. 322a.

105 Diyarbekri I, fols. 415b-415a; Diyarbekri II, fols. 323b-323a.

106 Diyarbekri I, fols. 407b-409b.

have him killed by Kara Musa, a high-ranking Ottoman commander in Egypt.¹⁰⁷ However, it still remains uncertain whether Ahmed Pasha had plotted to rebel as he set foot to Egypt, or whether the sultan's order to have him executed pushed the pasha to revolt as a last resort to have a fair fight for his life. My findings indicate that Ahmed Pasha's initial actions, which looked like preparations for a rebellion, might have been part of a defense against a possible plot against his life and an effort to evaluate whether Süleyman's janissaries would follow his own. As I examined earlier, a sense of mistrust festered between the pasha and the Cairo-based janissaries following his arrival in Cairo. While the available evidence makes it difficult to reach a definitive conclusion about what prompted Ahmed Pasha's sedition, we can argue that the Egyptian and Cairo-based Ottoman audiences read his actions, following the riots of 1523, as reflecting one reality: treachery against the Ottoman sultan and revolt, either voluntary or not.

Despite the scope of evidence, to pinpoint exactly when the revolt began is difficult. According to the Ottoman chronicles (Celalzade, Hadidi, the *İbrihâc*), Ahmed Pasha began preparing to rebel as soon as he arrived in Egypt in Shawwal 929/August 1523. Diyarbekri has a different perspective. According to his timeline, Ahmed Pasha's revolt became manifest to his Egyptian audiences around the time of the janissary riots, as coins bearing his title as *Sultan Ahmed* appeared around 12 Muharrem 930/20-21 November 1523.¹⁰⁸ The janissaries interpreted this as a declaration of his revolt. As Diyarbekri notes, in an effort to save his reputation, Ahmed Pasha denied any connection with the event and incarcerated the minting officials, reprimanding them by saying that they had forced his hand to rebel by falsely painting him as a traitor. Diyarbekri criticized the pasha's denials as a ruse. When the pasha asked the minters why they had committed such a serious

107 Diyarbekri I, fols. 411a-412a. Kara Musa, commissioned directly from İstanbul, arrived in Egypt around Muharrem 928/December 1521, during the tenure of Hayr Bey and intense chaos among the local Cairene Ottoman military. He was initially known as the head of the artillery unit but gradually took over as the head of the janissaries, replacing a certain İskender Bey. Diyarbekri notes Kara Musa's power and control over the local military units and his harsh measures against any transgression: Diyarbekri, fols. 262a-263b. The details on Kara Musa, who had been a key figure in the revolt, are related in the coming sections. Kara Musa was also a disciple of Gülşeni. For the connection, see Muhyi, 388; 394. For a detailed analysis of Gülşeni and Ahmed Pasha, see the forthcoming monograph *Power Brokers*, Chapter Eight.

108 Diyarbekri I, fol. 408a; Diyarbekri II, fol. 316a. The minting of coins was not referenced in the *İbrihâc*, Süheylî, alternately, refers to the minting of coins as a direct order from Ahmed Pasha (Süheylî, 53.)

crime, their response sounded as if it had been intended primarily for audiences in İstanbul: Sultan Süleyman's honor, might, and dignity, as the Sultan of Egypt, was found lacking in Egypt; the exact word used by Diyarbekri can be translated as "miserly"—thus the appearance of the Ottoman sultan's name and title on the mint was deemed improper.¹⁰⁹ Was this event a calculated result of Ahmed Pasha's own initiative and planning? Or was he being framed by his enemies?

Let us consider here two possible—and not necessarily mutually exclusive—scenarios to explore the minting of the coins as a crime under Ahmed Pasha's tenure. First, if he had been unaware of such a transgression, his initial impulsive reaction aside, the less-than-severe punishment of the guilty parties revealed that he was not unprepared or severely alarmed by the act: he merely asked the parties involved to amend the situation. Diyarbekri notes the brief incarceration of the culprits, saying that Ahmed Pasha's "rage" was an act.

As Diyarbekri says, two Ottoman beys, Musa (Kara Musa) and Muhammed Beys, who were with him during the interrogation of the culprits, restrained and placated Ahmed Pasha with great difficulty. Ahmed Pasha, with his now manifest public image as a traitor (*hāin*) against the Ottoman sultan, and in a fit of rage because his hand was forced, and might have decided to march to İstanbul—an idea that he brought up several times again after he declared his sultanate. An alternative interpretation of the episode may point to Ahmed Pasha's "expectation" of the possible consequences of the minting of the coins and what that signified—open rebellion against the sultan. The pasha's reasons behind the decision to march to Istanbul are not elaborated. Diyarbekri relates a snide insult by a Rumi mystic¹¹⁰ prompted by the pasha's declaration: "As [Ahmed Pasha] declared his intention to march forward [to Istanbul] one of the *Rūmī* mystics ("*Rūm rindlerinden biri*") said "God forbid! You are behaving like Fāṭima *hātūn!*" ("*Hāṣā senden Fāṭima hātūn dimiş.*")¹¹¹ This derogatory remark reflects how ridiculous his wish must have sounded to the people present at the time. In sum, while Ahmed Pasha's reactions for, or against, the minting of the coins or his outburst to attempt to conquer the seat of the empire do not provide definitive proof of

109 Diyarbekri I, fol. 408a; Diyarbekri II, fol. 316a. Two versions follow the same storyline with variations.

110 This insult was censored in the British Library manuscript and it surfaced in the Süleymaniye manuscript.

111 Diyarbekri II, fol. 316a. I suggest that Fāṭima *hātūn* could be a contemporary reference to a famed prostitute in Cairo.

treachery or declaration of his revolt, they constitute evidence about his ambitions and mental state.

Secondly, if he had indeed ordered the minting of coins and pretended otherwise, as Diyarbekri suspected, at this time Ahmed Pasha either knew of or suspected a plot on his life. The ambivalent tone of a dispatch from İstanbul on 15 Muharrem 930/23-24 November 1523 made matters worse. The dispatch related that the movements of the Safavid Shah roused suspicions of a possible march from Baghdad to the Arabian Peninsula and asked Ahmed Pasha to be vigilant in case of an attack. Arriving after the coin incident, this dispatch prompted Ahmed Pasha into a fit of paranoia. He sent one hundred gold coins to one of his Circassian allies, İnal Bâi, and ordered him to leave for İstanbul. İnal Bâi was threatened with death if he refused to leave Egypt. He was chained and sent to İstanbul with a number of janissaries 16 Muharrem 930/24-25 November 1523. Why did the pasha send him? Was İnal Bâi labeled as the main culprit in the minting episode and sent to İstanbul for punishment? If so, why was he sent with money? Or was he accused of being an insurgent? Was he sent as a messenger? If so, why a Circassian bey and not an Ottoman official? Diyarbekri does not provide answers. He says that when the people of Egypt saw this, they were flabbergasted. For them, this act gave evidence of the pasha's craziness ("*aklinin ziyade noksanın virür.*") Whatever the reasoning behind this act, expelling İnal Bâi with force alienated a large segment of ex-Mamluk and Circassian military backup and sharply decreased public support for Ahmed Pasha on the eve of the declaration of his revolt and sultanate.¹¹²

After İnal Bâi was sent away, Ahmed Pasha announced his intentions to "travel and discover the lands in the East and the West" and urged his military—Circassians and janissaries—to get ready. Following that, he tried to send two more Circassians to İstanbul on 29 Muharrem 930/7 December 1523. Diyarbekri explains his reasoning, which may also reveal why he sent away İnal Bâi as well—to exonerate himself from accusations and, perhaps, to gain time:

He [Ahmed Pasha] escaped from the promise he pledged to the Ottomans and cultivated the Circassians ("*kendüye yakin itdi*".) The pasha thus put a distance between himself and one of them [Ottomans] ("*biri kendüden irak iyledi.*") As such, it was said that the pasha was true to himself. People cast false accusations against him. To be able to absolve himself from those accusations, he called out

112 Diyarbekri I, fol. 409b; Diyarbekri II, fol. 316a-317b.

to the Circassians begs with the intention to send them to Istanbul. But they escaped and hid themselves.

Eventually, when news about his actions started reaching İstanbul, İbrahim Pasha sent a secret order to Kara Musa to eliminate Ahmed Pasha and assume control of Egypt. When Ahmed Pasha discovered the order, he had Kara Musa killed as well as the agha of the janissaries, waged a siege to take control of the citadel, and when he succeeded, declared himself the Sultan of Egypt. Was the revolt declared after the pasha discovered the orders to execute him? Did İbrahim Pasha influence the course of events? If so, how?¹¹³

Here, relying on Diyarbekri, I argue that Ahmed Pasha declared his revolt *before* Kara Musa was sent a secret order to eliminate him and after the attempt to send the two Circassian beys to Istanbul. On 2 Safer 930/9 December 1523, Ahmed Pasha, “with a strong desire in his mind, becoming defiant and power-drunk, and with his head in the clouds,” said: “Here in Egypt I command a large body of the military. Why wouldn’t I be independent? Why wouldn’t I have the *hutba* (sermon performed in the Friday service) read and the *sikke* (currency) cut in my name? Why would I be oppressed and imprisoned under their [the Ottoman dynasty’s] yoke?”¹¹⁴ This statement was an open declaration of his ambitions to become the sole ruler of Egypt. Another visible sign was his shaving of his head and face in the manner and style of the *kalenderî meşreb*. This was seen by the people (“*Arab tã’ifesi*”) as a foolish declaration of arrogance and pride. They insulted his decision to shave in such a style with contempt (“*Her kim gördü ise yuf bunun aklına didiler.*”) References to Ahmed Pasha’s *kalenderî*-style shaving went hand in hand with the depiction of his most treacherous acts and with his gradually declining mental stability, as evidence that carried the rebellion to a new level in the eyes of his audiences.¹¹⁵

113 For an alternative discussion, see Turan, 192-200. Also Celalzade, 113a-113b; Hadidi, 445-446.

114 Diyarbekri I, fol. 410b; Diyarbekri II, fol. 317a.

115 Diyarbekri, fol. 411a; Diyarbekri II, fol. 319b. For an analysis of the meanings and history of the term *kalender* and *kalenderîs* see Tahsin Yazıcı, “Kalandar,” in *EP*. Also, see Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler, XIV-XVII. Yüzyıllar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992). Being a *kalender* surfaces in the poetry of Gulshenis and Mevlevis frequently. It referenced a sense of rebellion vis-à-vis established social order, controversiality, a critique of accepted social norms, and potentially subversive behavior. It is also examined in connection with Alid tendencies. Regarding the usage of sword-shaped headgear in the Mevlevi *meshreb* and

According to Diyarbekri, Ahmed Pasha became aware of a secret imperial decree which ordered his death on 2 Rebiyu'l-evvel 930/8 January 1524—approximately one month after he first declared his ambitions to rule Egypt independently—and during a conversation with an unnamed messenger (*ulāk*) who had traveled to Istanbul and returned to Cairo. Around the same time, Kara Musa, who had suspected an attempt on his own life, anxiously also traveled back to Cairo.¹¹⁶ After this point, the storylines in Diyarbekri and the *İbtihāc* diverge. First, I will examine Diyarbekri to demonstrate the subtle pro-Ahmed Pasha tone of the text convincing us to think that his rebellion took full force *after* the discovery of a conspiracy staged by İbrahim Pasha in Istanbul, thus partially justifying Ahmed Pasha's actions. Next, I will introduce the *İbtihāc*'s version to demonstrate a pro-imperial agenda.

Diyarbekri says that Ahmed Pasha ordered the prompt execution of Kara Musa upon the unsettling discovery of the contents of the secret decree, which said “...when my decree [sultanic decree drawn and sealed by İbrahim Pasha] reaches you, you [Kara Musa], without a moment's delay, and by all means necessary, execute him [Ahmed Pasha] and replace him as the next governor.”¹¹⁷ Ahmed Pasha, after rewarding the messenger, and with intense panic (“*can başına sıçrayub*”), read the decree to some of his trusted men. Promptly, he ordered the beheading of Kara Musa (*İmdi binüb tiz girub varub ol kara yüzlü ve eğri sözlü Kara Musa'nın başın*

mezheb, Gölpinarlı says: “*Çhar-darb olan, Kalenderiliği benimseyen, kendisine intisab edenleri çhar-darb tıraş ettiren, bazen Mevlevi külahı, bazen Kalenderilerin Bektaşilere geçen ve Mevlevilerce Şems'e nisbet edilen on iki terkli (dilimli) Huseyni tac, bazen de külahının tepesini iki yandan ezip üstüne keskin bir hale getirerek adeta Bektaşilerin elifi tacına benzeten ve o tarzda giyen, müridlerine de 'seyfi' denen bu çeşit külahı giydiren...*” (Abdülbaki Gölpinarlı, *Mevlanadan sonra Mevlevilik*, 114-115). The Kalenderiye, a socially non-conformist mystical tradition emerged with Melametiye in the ninth century, had the principle of shunning outward worldly concerns and public approval. However, its followers had a decisively inward orientation of piety with an ascetic bent. One of their most significant signs was the shaving off of the beard, moustache, eyebrows and the head. Theoretically under the influence of the Buddhist and Hindu traditions, members of *kalenderiye* diverged from other Sufis. Their coarse clothing and shawls, black or yellow, woven hats, their clean-shaven appearance, and iron rings worn around their necks, wrists etc.; their musical instruments such as drums; their standards and principles such as refusing to settle down, not performing communal prayers, and living off of charity; as well as their scandalous and obscene behaviors in public, all exemplified their extraordinary orientation and nonconformist way of life.

116 Diyarbekri I, fol. 411a.

117 Diyarbekri I, fol. 412b; Diyarbekri II, fol. 319a.

kesüb getirün).¹¹⁸ The affirmative response from his men also pointed to a violent purge of other people that Ahmed Pasha had not thought necessary before: “*Paşa sağ olsun, anun [Kara Musa] başın kesmek kati kolaydır... amma yalnız anun yalnız başın kesmekle işin bitmez. İş ulaşır işe bırakur. Eldeki düğümü dişe kerem iyle, eyü mü? didi.*”¹¹⁹ In accordance with the suggestion that it was best to put a definitive end to all potential deceit, and plots, Kara Musa—to whom the pasha referred in contempt as the one with the black face and crooked words—was killed by Kara Ferhad.¹²⁰ Diyarbekri is sympathetic to Kara Musa. He says that despite engaging in some kind of business affair with the disciples of Sheyh İbrahim-i Gülşeni (of the Mu’ayyadīya Mosque) and thus becoming a heretic like them, Kara Musa was a plain-spoken and pleasant person (“*sade dil bir hoşca kişi idi.*”)¹²¹

After the elimination of his intended executor Musa Bey, Ahmed Pasha’s purge began. He executed large numbers of janissaries and cavalrymen (4 Rebiü’l-velvel 930/10 January 1524) while ordering the rest into exile in Istanbul to avoid more executions of those who would not fight for his cause. He also simultaneously invited the Circassians to his side to eliminate the remaining military loyal to the house of Osman. In fact, his speech to the Circassians stoked the already existing hatred between them and the Ottomans, emphasizing the atrocities inflicted on them, and giving an open license to the Circassians to kill the enemy that Ahmed Pasha designated.¹²² These orders brought an intense period of brewing anarchy, chaos, and fighting in Egypt that would last until after Ahmed Pasha’s short-lived capture of the citadel and declaration of his sultanate.

To complement Diyarbekri’s perspective, the *İbtihâc* provides another vantage point to understand when the revolt began and whether it was prompted by a conspiracy plot staged in Istanbul: Detailed evidence from the *İbtihâc* strongly suggests that Ahmed Pasha’s enemies in İstanbul actively worked to frame him as a traitor. The *İbtihâc*, omitting information on the minting incident and following the episode about the intercession of Sheyh İbrahim-i Gülşeni to placate Ahmed Pasha’s harsh treatment of janissaries upon his arrival in Egypt, relates that İbrahim

118 Diyarbekri II, fol. 319a. The content and choice of words differ from Diyarbekri I, fol. 412b. The overall meaning is similar in both versions.

119 Diyarbekri II, fol. 319a: “*Paşa ana eytdi: ‘Herçi yare bad yarıkladığı gün tozar didi (Whenever the wound is forked [thus aired], it [its infection] spreads around.)’* Diyarbekri I has a different metaphor: fol. 412b.

120 Diyarbekri I, fol. 413b; Diyarbekri II, fol. 319a.

121 Diyarbekri I, fol. 412a; Diyarbekri II, fol. 320b.

122 Diyarbekri I, fol. 412a-413b; Diyarbekri II, fol. 320b.

Pasha was personally involved in setting up a trap for Ahmed Pasha. First, İbrahim Pasha sent a secret letter to Kara Musa asking about Ahmed Pasha's actions. After receiving Kara Musa's response detailing the preparations for a revolt, İbrahim Pasha sent another dispatch to Kara Musa with an imperial decree intended for Kara Musa's eyes only:

The Sublime Porte appointed Kara Musa as the governor of Egypt and conferred the governorship of Aleppo to Ahmed Pasha. One chavush, as fast as the wind, delivered the secret decree to Kara Musa. This decree ordered him to execute Ahmed Pasha who, in accordance with the saying "every pharaoh has his Moses" ("*li kulli firavunin Musa*"), had become pharaoh-like in his pride and obstinacy ("*tefer'un iden.*")¹²³

The contents of this decree and the subsequent events reveal the depth of İbrahim Pasha's schemes to have Ahmed Pasha killed and how his conniving opened a can of worms in Egypt. According to the *İbtihâc*, upon hearing about a secret decree, Ahmed Pasha's *kapu kethüda* Kara Mustafa immediately traveled to Istanbul—unknown to the pasha—to meet with İskender Çelebi and inquire after the order. Kara Mustafa chose to meet with İskender Çelebi—İbrahim Pasha's boon companion, secretary, and treasurer¹²⁴—because he knew about İskender Çelebi's old and trusting friendship with Ahmed Pasha. Kara Mustafa asked İskender Çelebi whether there was any truth to the reports of this decree. When İskender Çelebi denied its existence, Kara Mustafa consulted *hükem-nüvis* Evliya Mehmed Çelebi to be sure. When he could not get a straight and truthful answer from him, Kara Mustafa suspected the worst and without further delay went to Üsküdar to travel to Egypt as soon as possible. After their conversation, İskender Çelebi realized that word had gotten out about İbrahim Pasha's secret decree to have Ahmed Pasha killed. To suppress the leak, he rushed to Beykoz to find İbrahim Pasha and produced a letter explaining to him that Kara Mustafa was aware of such a decree and that it was necessary to capture him. İskender Çelebi's timely intervention resulted in İbrahim Pasha's urgent order to send another *çavuş* to capture Kara Mustafa. In Antalya, Kara Mustafa met with the *çavuş*, but instead of returning back to Istanbul, the two traveled to Dimyat by sea. After they reached Dimyat, Kara Mustafa tricked and murdered the *çavuş*, stole the decree,

123 *İbtihâc*, fol. 125b. See *Tarih-i Mısır*, fols. 7a-9a for an extended account of İbrahim Pasha's emotional outburst against Ahmed Pasha's actions.

124 See *Tevarih-i Al-i Osman*, Ankara Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi Y362, fols. 16a-17b for İskender Çelebi's vitae. This *tabakât*-type chronicle was composed in 1640.

reached Cairo alone, and returned the document to Ahmed Pasha. This decree bestowed the governorship of Aleppo on Ahmed Pasha and the governorship of Egypt to Kara Musa. After learning that his capture was tasked to Kara Musa, Ahmed Pasha had a decree written to have Kara Musa promptly executed and sealed it with his own *tuğrā* (seal, insignia.) He gathered the *dīvān* (imperial council) the next day (“*Kara Musā'nin katli fermānına müstemil hük-m-i sultāni inşā itdirüb kendisi tuğrāsın çekub, irtesi dīvān itdi.*”)¹²⁵

According to the *İbtihāc* Ahmed Pasha planned to have Kara Musa arrive at the *dīvān*, whereupon he would have the decree read. However, Kara Musa, frightened by the arrival of Kara Mustafa in Cairo, and sensing trouble afoot, escaped. His plans thwarted, Ahmed Pasha sent the agha of the Circassians, Çerkez Ferhad and others, in Kara Musa's pursuit. Kara Musa, wounded by these assailants, took refuge at his house as a last resort, and was finally caught and beheaded there.¹²⁶ Learning of a janissary plot to raid the imperial council, Ahmed Pasha next had the agha of the janissaries brought to him and executed. Not wishing to pursue other executions, the pasha had another decree drawn which said: “I have a big campaign ahead of me. Those who learn about this must send my *ķuls* (slaves, servants) to Cairo.” The decree also asked for the purchase by Ahmed Pasha of horses belonging to the cavalry. Those who did not obey his orders escaped to the Iskenderiye fort. With a plan to evacuate the rebels from the fort, Ahmed Pasha strategically asked the janissaries of Cairo to leave the citadel and travel to Iskenderiye, aid the siege, and recapture the fort. Sensing that this was a ploy to have them leave the citadel unprotected, the janissaries decided to stay and defend the citadel against Ahmed Pasha's forces at all costs. In the end, the extended and bloody siege resulted favorably for Ahmed Pasha: he seized the citadel and declared his sultanate.¹²⁷

V. The sultanate and debates over its legitimacy

In the first week of Rebiü'l-ahir 930/February 1524, Ahmed Pasha, with the aid of the Circassians, seized the city fortress from the janissaries and declared his sultanate (*devr-i Sultān Ahmed*). He chose the home of Mamluk Tura Bāy as his residence and invited the four judges alongside the descendant of the Abbasid caliph to receive blessings. In his ascension speech, he said that the Sultan of

125 *İbtihāc*, fols. 125b-126b.

126 *İbtihāc*, fols. 126b-126a.

127 *İbtihāc*, fol. 127b-128a.

Egypt had to reside in Egypt or else the realms would fall to ruins—perhaps creating a parallel between Tura Bāy’s house and the land of Egypt, both of which he seized by illegitimate means for the better end. Ahmed Pasha said that the ruler ought to be an independent person (*müstakil kişi*) who could monitor and protect the rights and well-being of the Muslim populations. He also argued that the house of Osman could not govern and control Egypt since the sultan ought to be physically present. Accordingly, he questioned the legitimacy of the claims of the Ottoman dynasty to rulership in Egypt.¹²⁸ In the *İbtihac*, different details emerge. According to its account, Ahmed Pasha established his rule with the titular declaration: “O god, may your slave Sultan Ahmed be victorious, *es-sultān Aḥmed bin Üveys el-bahādur*.” *El-bahādur* here refers to the bravery and the heroic character of Ahmed Pasha—a self-eulogizing title that emphasized his courage and bold actions. Following this, Kadızade Muhammed Bey gave him ascension gifts from the Khan of Crimea, Mengli Giray.¹²⁹

However, the legitimacy of Ahmed Pasha’s sultanate was a problematic issue. According to Diyarbekri, a Persian confidante of the pasha named Kadızade (who became the pasha’s chief treasurer), in the presence of the four judges and the Abbasid caliph figurehead, and *without* referring explicitly to any *berāts* (sultan’s order or a deed given for appointment to an office) issued and sent by Sultan Süleyman or displaying one as physical proof, declared that the sultan had handed over the region of Egypt in return for Ahmed Pasha’s services. Muhyi also references a similar incident. However, in his version, Ahmed Pasha produces a *berāt* that effectively stated that whoever ruled Egypt had to do so with an independent hand, or else the affairs of the realms would not be in good order. According to

128 Diyarbekri I, fol. 419b-419a; Diyarbekri II, fol. 328b-328a.

129 *İbtihac*, fols. 128a-129b. One of the readers commented that since Ahmed Pasha’s father was not a sultan, not even a Muslim, the way he depicted his lineage could speak volumes as to how a renegade from nowhere could attain legitimacy. The reader also inquired what kinds of political symbols the pasha could use—given that the Mamluks had sultans from among the ranks of recruits with no privileged backgrounds. As I explained earlier, Ahmed Pasha used *kalenderi* type of shaving to demonstrate his seditious intent. This can be interpreted as a subtle political symbol. Unlike the usage of the term, *el-bahādur*, which neither Diyarbekri nor Ibn Iyas elaborates, this shaving style was instantly deciphered by his Egyptian and Ottoman audiences as proof of his rebellious position—a visible political statement. Other symbols were to assign a vizier to himself as the Sultan of Egypt and the reinstatement of the four judges.

this, Süleyman willingly bestowed independent rulership of Egypt on Ahmed Pasha.¹³⁰ In Muhyi, the four judges consented to the contents of the order and accepted Ahmed Pasha's sultanate—with the exception of Gülşeni, who happened to be in the audience and who challenged the validity of the order despite potential harm to his person.¹³¹ In Diyarbekri, similar reasons were cited but without information on Gülşeni's interference. Among the reasons that justified a strong and independent hand were the unstable condition of Egypt and the utter necessity to ameliorate the current circumstances. Kadızade added that, as per the dictates of the current dire situation, Ahmed Pasha had become the holder of *hüküm* (decree, in Turkish usage denoting rule, dominion, authority, and command) and *hükümet* (government, sovereignty, jurisdiction, and power), henceforth becoming the Sultan of Egypt.¹³² This declaration encapsulated what Ahmed Pasha, according to Celalzade, had initially wanted from Süleyman after having been dismissed and humiliated by İbrahim Pasha's promotion to the grand vizierate in his place.¹³³

However, the process of his ascension as well as the flow of the accompanying argumentation delivered to the audience was regarded with suspicion by the judges. The first voice of objection to Ahmed Pasha's claims to the sultanate came from the chief *Shāfi'î* judge on the grounds that the current sultan, Süleyman, was still alive; hence Ahmed Pasha's claims and position remained void. The *Shāfi'î* judge added that there had been two legitimate and lawful conditions upon which a person could claim rightful rule: either the death of the residing sultan or his willful abandonment and subsequent vacation of office. Therefore, the claims of Ahmed Pasha had been illegitimate since the position was already occupied by another person. The judge also stressed the Mamluk tradition of inheritance of sovereign rule and succession, which says that the new ruler should be one from among the foreign ones (*yabandan bir kişi olmak lazım gele*). In an ensuing argument, Kadızade sealed the issue by saying that Ahmed Pasha became the sultan by virtue of a forceful hand, the might of the sword, and his conquest of the land. Here, the principle of military superiority and forceful domination over an unjust government were emphasized. There was no mention of or justification for rebellion against the Ottoman sultan or usurpation of his authority. The judge, after this point, dared not oppose Ahmed Pasha and kissed his robes in submission. The elites of Egypt in the audience, following the judge, did likewise, saying that

130 Muhyi, 391-392.

131 Muhyi, 392-393.

132 Diyarbekri I, fol. 419a; Diyarbekri II, fol. 328a.

133 Celalzade, 112a.

what had been done was done and now the future needed to be taken care of. Henceforth they celebrated Ahmed Pasha's sultanate, gave their blessings, and had the coins and the prayers issued under the name of the new sultan. Ahmed Pasha was referred to as *el-melikü'l-manşür Sultân Ahmed*: Sultan Ahmed, the sovereign ruler who is aided by God, in the Friday sermons.¹³⁴

In declaring his sultanate, usurping the position by all accepted Sunni Islamic criteria, Ahmed Pasha did not operate alone. He utilized the knowledge and arguments of his Persian confidante, who had not read the order from Sultan Süleyman (as it was not sent in the first place, according to Diyarbekri), but also referred to it in the passive voice. The judges had been coerced into giving their favorable feedback, since, from their viewpoints, the situation was illegal. They saw the situation as a violation of Islamic law, and Ahmed Pasha's claims thus entirely void. Furthermore, despite his required presence in the gathering, the descendant of the Abbasid caliph was referred to neither symbolically or directly.

While receiving the beys and aghas of Egypt at the citadel, Ahmed Pasha followed the Ottoman rules of conduct and ceremony, including giving ascension tips (*cülüs bahşişi*) to his soldiers, duplicating the format of the *divāns* in which he had participated in İstanbul. He also appointed Muhammed Bey, who alongside Musa Bey had been one of his chief commanders, as his grand vizier. Ahmed Pasha's actions after the declaration of his sultanate found detailed coverage in Diyarbekri. For instance, while the author criticized Ahmed Pasha's *kalenderî* style shaving for official occasions, he also favorably noted his just deeds: in one council meeting, the pasha, to encourage an honest work ethic, assigned and increased wages appropriately for his personnel.¹³⁵

On other occasions, the pasha gave evidence of his deteriorating mental stability. In particular, Ahmed Pasha's desire to conquer İstanbul was seen as final proof of his now publicly acknowledged insanity. In Rebiü'l-ahir 930/January 1524, Ahmed Pasha's *kethüdâ* İskender Bey returned from İstanbul with news on the weakness of the Ottoman government. According to his news, which, Diyarbekri says, was a trap set up to reveal Ahmed Pasha's real intentions, Süleyman was pictured in distress, having been encircled by the joint forces of the Shah and Christians, a situation that kindled Ahmed Pasha's obsession to conquer İstanbul. When his intention became public once again, it provoked disbelief and ridicule in the people of Egypt. Diyarbekri relates that one *Rūmî* mystic, upon hearing

134 Diyarbekri I, fol. 420b; Diyarbekri II, fol. 328a.

135 Diyarbekri I, *ibid*; Diyarbekri II, fol. 329a.

the pasha's ideas, mocked and insulted him. His comments were censored in the Süleymaniye manuscript. In the British Library manuscript, they were not: "[He said] Instead of [having dreams to conquer] İstanbul, first you better lie with a donkey. Those who heard this had an amused laugh and said 'Well put!'” (*“İslambol yerine meğer eşek karnına vurdukin ilabi” dimiş. İşidenler sefa sürüb aferin itmışler.*)¹³⁶ While his folly was apparent to the people surrounding him, Ahmed Pasha was determined. Saying that delaying the conquest further would be a disaster, and putting absolute faith in his men (“The miraculous zeal of men of God surely would uproot mountains!”¹³⁷) he readied arms and other necessities for his march. Diyarberkri filters Ahmed Pasha's actions through the lens of his escalating insanity and a sure conviction that one day, such madness would cause his death. To wit, the pasha's observers noted that, while he was swiftly losing public support, his escape to the ranks of the *Kızılbaş* had been imminent since he had *Kızılbaş* agents among his followers and retinue.¹³⁸ From this point onwards, Diyarbekri narrates the events in an involved tone since he was himself taking part in the plot that would lead to Ahmed Pasha's fall.

VI. Conspiracy plot legitimized by divinations: Diyarbekri's manipulation of *'ilm-i cifr* for the sake of holy war against the Sultan of Egypt

The first conspiracy plot to remove Ahmed Pasha from power took place after the secret decree to have him executed surfaced and before the declaration of his sultanate. Diyarbekri relates that one of the pasha's *kethüdās*, Bayezid Çelebi, with the help of his men, tried to recruit *levends* to have the pasha eliminated.¹³⁹ While this move did not provide any results, Diyarbekri relates at length another one that did.

According to Diyarbekri, he and Muhammed Bey, Ahmed Pasha's disgruntled vizier, who had referred to the pasha as “*hāin, 'aṣī, kāfir, dīnsüz ve İslāmsız*” (traitor, rebel, infidel, irreligious, also meaning without belief in Islam) in a private conversation, had secretly designed the primary conspiracy plot to overthrow Ahmed

136 For the censored section, see Diyarbekri I, fol. 420a; for the uncensored section see Diyarbekri II, fol. 330b.

137 Ibid.

138 Diyarbekri I, fol. 421b, 421a; Diyarbekri II, fol. 330b, 330a, 331b, 331a, 332b.

139 Diyarbekri II, fol. 321a-322b.

Pasha's sultanate.¹⁴⁰ However, in the beginning, Diyarbekri says that it was not easy to convince Muhammed Bey. To set the stage for discussion and to build the courage to introduce the idea, Diyarbekri strategically argued for the direness of the situation in Egypt and its only possible solution—the elimination of Ahmed Pasha—by consulting an unorthodox medium: an unidentified *cifr* text.¹⁴¹ To legitimize the information in the *cifr* text, Diyarbekri referred to it as *el 'ilm-i indul'-llāh* (knowledge that exists within God), and presented the textual proof of Muhammed Bey's central role in the history of Egypt. Diyarbekri's presentation of the relevant section was encoded in ciphers and abbreviations:

In such and such year, the ruler of Egypt, who had *elif* as the initial letter of his name, would betray his *padişah* and rebel against him. To put an end to his treacherous rebellion, the one who had *mim* as the initial letter of his name would kill him. That person is a *gāzī* and *müçahid*.¹⁴²

Muhammed Bey received the news from Diyarbekri with awe and fear. After having considered the situation and the prophecy revealed to him, he said that taking action was far too great a responsibility and a burden on his shoulders. The rest of the episode unravels rapidly. Muhammed Bey, despite hesitations, believed in Diyarbekri's commentary about his own prophesized role in ending Ahmed Pasha's sultanate and took action. Alternately in the *İbtihāc*, there is no mention of Diyarbekri in the plot that overthrew the pasha or any references to a *cifr* text: Instead Muhammed Bey and İskender *kethüdā* are the main protagonists.¹⁴³

The preeminence of prophecy and its connection to politics and religion in early modern Christian and Islamic history has been investigated in modern scholarship.¹⁴⁴ Studies on the proliferation of apocalyptic excitement and prophetic texts in circulation, and on the ways that prophecy was utilized as

140 Diyarbekri I, fol. 421a-422b; Diyarbekri, II fols. 332b-333b.

141 Any text pertaining to the world of the unseen, including onomancy, that gives information on hidden truths and encompasses knowledge of events past, present, and future.

142 Diyarbekri I, fol. 422b; Diyarbekri II, fol. 332a.

143 *İbtihāc*, fol. 129a-130b.

144 Ottavia Niccoli, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, trans. Lydia Cochrane (Princeton: Princeton University Press, 1990); Cornell Fleischer, "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Suleyman," in *Soliman le Magnifique et son temps*, ed. Gilles Veinstein (Paris, 1992), 159-177; Cornell Fleischer, "Shadows of Shadows: Prophecy and Politics in 1530s Istanbul," in *Identity and Identity*

an effective medium for political action, provided the field with a novel venue of investigation by uniting the Christian and Islamic worlds, in early modern history of culture, religion, and politics, on the axis of prophecy.¹⁴⁵ Within that framework, the events that transpired during a critical stage of Ahmed Pasha's sultanate in Egypt bear further witness to the relevancy and importance of prophetic texts, specifically texts of *cifr* to determine the future events and provide legitimacy to justify controversial political action.¹⁴⁶ As evidence from Diyarbekri demonstrates, onomancy texts that were in circulation in Egypt in c. 1520s guided the decision-making processes of the elites in the local Ottoman administration and military. Reference to these texts also provided mid-ranking servants of the government, such as Diyarbekri and Muhammed Bey, wisdom and justification for unprecedented political action—and in this case, a *coup*.

In the folios detailing the end of Ahmed Pasha's sultanate, Diyarbekri focuses on how the pasha ended up outside the citadel in a public bath and, after his presence was discovered he realized that he was going to be killed, how he hid in a cowardly manner, taking refuge once again in the castle.¹⁴⁷ Understanding that he faced a sure execution if he had stayed in the city, Ahmed Pasha finally fled for his life, leaving Cairo on 18 Rebiülahir 930/23-24 February 1524 to take refuge with one of the Arab tribes—*Şarkiyya* sheyhs, Bakr-oğlu.¹⁴⁸ Ahmed Pasha's desertion of Cairo ended his twelve-day sultanate. After his escape, the remaining military personnel pledged their allegiance to Muhammed Bey—whose temporary rule began with a public declaration of loyalty to Süleyman. His oath emphasized that Ahmed Pasha had been cruel and unjust to the Muslims of Egypt and that all would be amended now that the Ottoman rule was to be reestablished.¹⁴⁹ Diyarbekri says that Muhammed Bey had the support of the public. The city's daily life slowly returned to normal while Ahmed Pasha remained missing.

Later on, news reached Cairo that he had taken refuge with the Bakr-oğlu tribe, the leader of which pledged his alliance to his cause and promised to keep

Formation in the Ottoman World, ed. by Baki Tezcan and Karl K. Barbir, (Madison: University of Wisconsin Press, 2007), 51-62.

145 Fleischer, "Shadows", 52.

146 For instance, see *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi*, 10. Kitap, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Robert Dankoff (Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 66 for Sultan Selim's reading of *cifr* texts to determine success of Egypt's conquest.

147 Diyarbekri I, fols. 422b-422a.

148 Diyarbekri I, fol. 423b.

149 Diyarbekri I, fol. 423b; Diyarbekri II, fol. 333a-334b.

him safe (“*Hiç gam yeme Mısr senindir..Biz sağ oldukça senun bir kılma zarar degmez.*”)¹⁵⁰ While the tribe elders eventually agreed to turn Ahmed Pasha in, they nevertheless refused to kill him while he was under their protection, as it would have been a defiance of their customs: “He is but like a bird who took refuge [with us.] We are responsible for his well-being. It is not our way to capture and kill him. It is commonly said: Do not make law with blood. Thus we can not break our custom and do as you say.”¹⁵¹ Instead they suggested that Muhammed Bey should prepare to capture the renegade sultan. In the end, Muhammed Bey put down the continuing in-fighting caused by Ahmed Pasha’s men, secured the lives of the ones who gave up fighting on the pasha’s behalf, and marched on towards Ahmed Pasha to put an end to the chaos once and for all.¹⁵²

The final confrontation between Muhammed Bey’s forces and the Arab tribes—most of which were Yemenī—found detailed coverage in Diyarbekri. While this speech could well have been an embellishment by Diyarbekri, its tone is significant in its emphasis of honorable fighting for victory on behalf of the Ottoman sultan. When Ahmed Pasha’s speeches to his forces are considered, this particular one stands out for its clear and forceful imperial message—a feature that cannot be found in the pasha’s discourse.

When the *Rūmī* warriors were somewhat scared by the multitude of the ‘Arab forces (“*Rūm erenleri Arab t̄ā’ifesine nazar idüb gördüler ki t̄āğ ve t̄āş dolu Arab olmuş. Rūm serverleri anların kesretin görüb bir miqdār kendülere korku geldi*”), Muhammed Bey gave them a speech urging a fearless holy war in the name of the Ottoman sultan: “Alas *gāzi mücāhid* brothers! Open your eyes! It is commonly said: fear does not help change your destiny. Abandon fear as it is harmful. This is not a place for fear. It is commonly said: the male lamb is for sacrifice. Give your lives for the sake of our padisah and the zeal of religion [for the sake of Islam’s zeal and for the sake of our sultan.” (“*Hāy gāzi mücāhid kardaşlar! Açun gözünüz bu korku mekanı değildir. Meşhūr misaldir korkunun ecele fā’idesi yokdur. Korkuyu terk idün ziyāde zararı çokdur. Meşhūr misaldir erkek kuzu kurban içündür. Padişahımız uğruna ve din gayretine evvel önünüzde [Islam hamiyetine sultanımız yoluna] can verin.*”)¹⁵³

150 Diyarbekri I, fol. 424b; Diyarbekri II, fol. 334a-335b.

151 Diyarbekri I, fol. 424b-425a; Diyarbekri II, fol. 335a. The two versions have a few divergences but the overall meaning is the same.

152 Diyarbekri I, fols. 425b-426b; Diyarbekri II, fol. 335a-336a.

153 Diyarbekri I, fol. 426b-426a; Diyarbekri II, fols. 335a-337b. The two versions have different wording. My translations are from Diyarbekri I.

While the ensuing clash was intense and caused losses on both sides, it resulted in a victory for Muhammed Bey's forces. Ahmed Pasha was captured.¹⁵⁴ The below quotation voices his thoughts and self-defense in a speech that reads like a soliloquy. In this speech, we hear the voice of Ahmed Pasha for the first time in an unlikely source—a pro-Ottoman imperial text designed primarily to vilify the pasha. Surprisingly, the text provides a previously unknown perspective of the pasha's explanations for his actions—none of which portray him as the “enemy of the Ottoman Sultan or the state.” Not showing remorse for his actual revolt, Ahmed Pasha blames İbrahim Pasha's murderous intentions and plans for his annexation preceding the seditious actions he was blamed for. Relying on the fairness of the system of the four judges he had reestablished in Egypt, Ahmed Pasha explains that when his rebellion failed, he ran for his life. Furthermore, he wanted his fate to be determined by the judges in Cairo and not by the Ottoman forces who captured him. Such a wish—included in a text that clearly has the agenda to depict him as the villain—and when facing certain death no matter what he said or did, shows his determination and faith in what he thought, or hoped, he had achieved: a return to the established ways that honored the customs and laws of the land and the people of Egypt, and not the judicial and administrative innovations brought by the Ottomans. According to the *İbtihāc*, after being handed over as a captive to Mirza Bey, a man loyal to Kasım Pasha, and fearing the worst, Ahmed Pasha said:

It is true that people attributed me the foulness of treachery and I was accused of deserting the path of obedience to the *pādiṣāh* and ascending the peaks of dissent and rebellion. However, I never touched his treasury. I never took one grain, or confiscated, from his property and possessions. Those forsaken ones who pursued the agenda of looting are the ones who afflicted me with this situation. They are the ones who darkened this bright day and obscured my vision which saw the world as it was. Was not the abundant amount of treasure I amassed not enough for those senseless brigands [to plunder]? And did not the unlimited amount of possessions that they took from the city folk at the time of the interregnum suffice that they went ahead and wasted the public treasury, and spread their shameless acts? It is necessary that those unfortunate ones should receive severe punishment. Their chests should be cut into pieces with the daggers that have a hero's wrath. My perseverance in this behavior was not because of treachery or ingratitude. I took this path perhaps because İbrahim Pasha attempted to kill me. He considered my annexation. And since execution was not allowed according to the opinions of the four judges, I took this path to find a way to escape death

154 Diyarbekri I, fol. 426a-427b; Diyarbekri II, fol. 337b.

and to reach the path of salvation. I entrusted my freedom and left the decision to determine my fate in the hands of the judges. My life has a conclusion, an expected death penned by the fate God had written for me. I do not choose to face death fallen on my hands like this. I do not choose to go to them in this degraded position. If you [Mirza Bey] are pleased to complete the task with a respectful treatment, then take my head, and release my head from my body by severing it.’ Mirza Bey kept the word of the pasha and cut off his head.¹⁵⁵

The central role of Muhammed Bey in putting an end to Ahmed Pasha’s sultanate remains mostly omitted in Istanbul-based chronicles. Diyarbekri details the violent events during Muhammed Bey’s brief tenure, saying that after the arrival of Kasım Pasha (who briefly served as Egypt’s governor between Cemazie’l-ahir 930/April 1524-Rebiü’l-evvel 931/December 1524),¹⁵⁶ he promoted Muhammed Bey to serve as the treasurer. Eventually Muhammed Bey was hanged by the pasha’s orders—an unjustified execution which caused intense hatred among the people of Egypt against the new Ottoman regime and its supposed claims of justice.¹⁵⁷

The “Ottoman way” and its critique: a conclusion

The tenure of Ahmed Pasha as the governor and subsequently the Sultan of Egypt lasted nine months and twelve days. His rebellion and rule were both defined as controversial and found mixed coverage in sources penned in Istanbul and Cairo. None of these sources dared to openly question or critique aspects of Ottoman rulership and governance in Egypt. A historical contextualization of this revolt, Ahmed Pasha’s attempt to establish an alternative rulership independent from the Ottomans, and the records of the reactions of the people of Egypt, demonstrate that while he had many enemies in Istanbul and Egypt, some of his policies that attempted to change “the Ottoman way” in administration found positive feedback, as did his critique of Ottoman governance in the post-1517 period.

The “Ottoman way” within the context of Egypt denotes a series of administrative-religious/judicial changes introduced to the existing system that marked departures from the customary and religious laws in practice under Mamluk rule. These departures were criticized intensely. Ibn Iyās, for instance, as the famed Arabic-speaking chronicler of Mamluk-Ottoman Egypt in the sixteenth century,

155 *İbtihāc*, fol. 133b.

156 Diyarbekri I, fols. 427b-431b.

157 Diyarbekri I, fol. 431b.

did not comment favorably on the Ottomans in his *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duhūr* mainly because they implemented changes he saw as ill-suited to the people of Egypt.¹⁵⁸ While Ibn Iyās does not distinguish between Ottoman customary and religious law in his analysis, he finds fault in the applications of both in Egypt, which he sums up as the “Ottoman way.” In fact, both Ibn Iyās and Diyārbekrī repeatedly underline how the people of Egypt reacted to the “Ottoman way” in administration and government, and how public opinion towards the new rulers of Egypt was consistently negative because of the unwelcome changes they brought.¹⁵⁹ Evidence on these changes—which created frustrations, resentment, and confrontations, at times, pitting the inhabitants of cities against one another, and against representatives of the provincial government, causing social tension, confrontations, and judicial disputes—is too profuse to cite here.¹⁶⁰ We can interpret Ahmed Pasha’s critique of the Ottoman imperial enterprise as a direct challenge to the “Ottoman way” being established in the newly conquered region. Ahmed Pasha was aware of the frustrations of the people and used them to bolster his message for a new rulership in Egypt.

As I discussed, one of the main policy shifts he implemented—the reinstatement of the four judges—was a revoking of the “Ottoman way” in the judiciary and a return to customary and traditional applications compatible with Islam as *ehl-i Miṣr* practiced it. Despite clear evidence that some of the changes were well-received, the Istanbul-based sources focus only on the rebellion, citing it as a short-lived nuisance, or as yet another insignificant attempt to challenge the authority of the Ottomans—the architect of which was a madman. However, the duration of the revolt, the factions that were involved, and the scope of violent confrontations between Ahmed Pasha’s men and those loyal to Süleyman, as well as some of the policies implemented, depicts a more complex case. While the revolt was not a success story for the supporters of Ahmed Pasha, it created

158 Gaston Wiet, *Journal d'un bourgeois du Caire* (Paris: Libraire Armand Colin, 1955-60) (Ibn Iyās.) Ibn Iyās, v. 5, 464.

159 For a detailed examination of the “Ottoman way,” see the forthcoming *Power Brokers*, Chapter Seven.

160 There are numerous entries in Ibn Iyās about waqf property-related policy after the Ottoman conquest: for waqf policies under Ḥā'ir Bey, Ibn Iyās, III, v. 5, 211-212; v. 5, 268-269; waqf exploitation and how civil functionaries in Cairo became administrative kings, v. 5, 221-222; waqf exploitation: v. 5, 280-281. Ibn Iyās’s references on waqf-related issues visibly diminish after the accession of Süleymān. A similar tone can be observed in Ibn Iyās regarding the land grants registries and pension payments in the province of Charkieh: Ibn Iyās, III, v. 5, 184.

enough of a reaction that Diyarbekri—as the only source that reflects public opinion—detailed the criticism voiced against the members of the local Ottoman government, especially after the demise of the pasha.

In conclusion, interpreting the transition from Mamluk to Ottoman rule in the years following 1517 from as many contemporaneous viewpoints as possible—Cairene and Ottoman—not only gives the readers a more nuanced understanding of the scope of the Ottoman imperial enterprise in the Arab lands, but also its limits and hidden critiques made by unexpected figures such as Ahmed Pasha—which has remained in the margins of Ottoman historical studies.

Despite its pitfalls, scholarship argues that the post-Ahmed Pasha period in Egypt gives evidence of change in two instances, both of which can be considered as benchmarks not only in the history of Ottoman Egypt, but in the history of the Ottoman Empire as well.¹⁶¹ İbrahim Pasha's Egypt expedition and the subsequent promulgation of the Law Code in 1524-1525 demonstrate how the empire launched a brand-new project for the "Ottomanization of Egypt" after the revolt, simultaneously establishing a powerful imperial ideology of Sultan Süleyman and his ruling elite.

The preamble to the Law Code revealed that a new political and legal discourse for the empire had been laid out for the first time. The mentality behind the formation of this Law Code, which had been conceived as an experiment, would be developed and proliferated in political, cultural, and artistic arenas by Süleyman's intellectual and administrative elite throughout the first three decades of his rule, a move that would pave the way for novel interpretations in a matured imperial identity in the 1550s.¹⁶² Recently, it has also been argued that the preamble developed a novel "political theology" in response to the ideological challenges of early modern Eurasia.¹⁶³ As the textual evidence found in the law code also concurs, contrary to the accepted view of the province as a passive backwater territory that merely served to finance the Ottoman imperial enterprise in the west, Egypt compelled the Ottomans to find new methods and adapt the empire to the province, as well as the reverse.

161 See also Snezana Buzov, *The Lawgiver and His Lawmakers: The Role of Legal Discourse in the Change of Ottoman Imperial Culture*, (Ph.D. Diss. University of Chicago, 2005); Rifaat Abou-El-Haj, "Aspects of the Legitimization of Ottoman Rule as Reflected in the Preambles of Two Early Liva Kanunnameler," *Turcica*, 21-23 (1991): 371-383.

162 For the most recent analysis of the preamble of the law code, see Şahin, 56-58; for the first analysis of the preamble and its translation, see Buzov, 29-45, 197-232.

163 Şahin, 56-57.

While new adjustments and shifts in policy certainly resulted with changes in Egypt in the aftermath of Ahmed Pasha's revolt and his demise, it is also important to note again that not all public opinion was favorable with respect to those changes. Diyarbekri, for instance, talks about the limited scope and success of Egypt's Law Code in addressing the needs of the people of Egypt.¹⁶⁴ Given the expansive scope of complex evidence that both supports and criticizes efforts of Ottomans to allow for a smooth transition from Mamluk to Ottoman rule, critics of the "Ottoman way," such as Ahmed Pasha, find their brief moments of glory before being crushed by the iron hand of the empire which justified and defended Ottoman imperialism and its strong discourse arguing for the punishment of all its challengers in the early sixteenth century.

Anatomy of a Rebellion in Sixteenth-Century Egypt: A Case Study of Ahmed Pasha's Governorship, Revolt, Sultanate, and Critique of the Ottoman Imperial Enterprise

Abstract ■ This article is a study of the brief tenure, rebellion, and sultanate of Egypt's Ottoman governor Ahmed Pasha (d.1524). It investigates the context of the rebellion, its aftermath and impact in Egypt and the Ottoman Empire as an event that showcases a critique of and challenge against the Ottoman imperial enterprise in the Arab lands following the region's conquest from the Mamluks in 1517. Despite its historical significance, the rebellion has remained in the scholarly margins in sixteenth century Ottoman historical studies. This episode illuminates the theme of opposition to Ottoman imperialism with a focus on the opposition against the administrative implementation of the "Ottoman way" in Egypt following the demise of the Mamluk Sultanate. One of the goals here is to interpret the complex political context that resulted with the revolt. This context connects the empire's "center" to its "periphery," allowing us to revisit the socio-political dynamics of Egypt during the first decades of Ottoman rule. A case study of Ahmed Pasha's revolt thus brings nuance to the state/"center"-oriented narratives that obfuscate the socio-political dynamics of the province/"periphery" by doing a comparative analysis of histories written in Egypt. State-centered narratives typically voice a swift and seamless transition into Ottoman rulership in former Mamluk-ruled territories. As demonstrated in this article, Ahmed Pasha presented a powerful voice of dissent and an ideological critique of, and challenge against, Ottoman sovereignty as well as the implementation of the "Ottoman way" in Egypt.

Keywords: Rebellion, Sixteenth-Century, Egypt, Ahmed Pasha, sultanate, Ottoman history, Diyarbekri, Ibn Iyas, Muhyi, Sultan Süleyman, Sultan Selim, İbrahim Pasha, Hayr Bey, Kasim Pasha, Kara Musa, İbrahim-i Gulsheni, Mamluk, divination, Ottoman way, Ottomanization of Egypt, Circassian, imperial ideology, Egypt's Law Code, Canberdi Gazali, Bakr-oğlu tribe, Arab sheikhs.

164 For a discussion, see *Power Brokers*, Chapter Eight.

Bibliography

Primary Sources

- Abdü'l-Kerim b. 'Abdu'r-Raḥmān. *Tārīḥ-i Mısr*, İstanbul Süleymaniye Library, Hacı Mahmud Efendi, 4877.
- 'Abdü'ş-Şamed bin Seyyidi 'Alī ed-Diyārbekrī. *Neṣādirü't-Tevārīḥ*, İstanbul Ali Emiri Library, Tarih 596
- 'Abdü'ş-Şamed bin Seyyidi 'Alī ed-Diyārbekrī. *Tārīḥ-i Hülefā el-Mısr (Kitab-i Tercüme en-nüzbe es-seniyye fī zikr el-hülefā ve'l-müluk el-Misriyye)*, British Library, MS. Add. 7846.
- Ahmed Feridun Bey. *Munsha'at al-salatin* (İstanbul, 1857-8).
- Ahmed bin Hamdam Süheylī. *Tarih-i Mısr-ı Cedid*, İstanbul Süleymaniye Library, Halet Efendi 621.
- Anonymous. *İbrihāc*. İstanbul Süleymaniye Manuscript Library, Hüsrev Paşa, 321 and 322.
- Anonymous. *Short history of Cairo (1517-c. 1699)*. British Library, ADD 9972.
- Anonymous. *Tevarih-i Al-i Osman*. Ankara Türk Tarih Kurumu Library, Y362.
- Celalzade Mustafa. *Ṭabakātü'l-memālik ve derecātü'l-mesālik* (Wiesbaden, 1981).
- Gelibolulu Mustafa Ali. *Künhü'l-Abbār*. Dördüncü Rükün; Osmanlı Tarihi; Tipkibasım (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2009).
- Hadidi. *Tevarih-i Al-i Osman (1299-1523)*. Ed. by Necdet Öztürk (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991).
- Hoca Sadeddin Efendi. *Tācü't-Tevārīḥ* (İstanbul 1279-1289).
- Ibn Iyas. *Badā'i' al-Zubūr fī Waqā'i' al-Dubūr*. Edited by Muḥammad Muştafā (Leipzig and İstanbul: Bibliotheca Islamica, 1932).
- Lütfi Paşa ve *Tevārīḥ-i Âl-i Osman*. Haz. Kayhan Atik (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001).
- Marino Sanudo. *I Diarii*, vol. 36: <https://catalog.lib.uchicago.edu/vufind/Record/ocm12325858>
- Matrakçı Nasuh. *Süleyman-nāme*, İstanbul Topkapı Sarayı Kütüphanesi (TKS), Revan 1286.
- Matrakçı Nasuh. *Tarih-i Al-i Osman: Dastan-ı Sultan Süleyman*, Revan 1286, Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul.
- Mehmed Efendi. *İbrihāc*, Süleymaniye Manuscript Library, Hüsrev Paşa, 321 and 322

Muhyî-yi Gülşenî. *Menâkıb-i İbrâhîm-i Gülşenî ve Şemleli-Zâde Ahmed Efendi, Şive-i Tarîkat-i Gülşenîye*. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi,1982).

Salih bin Celaledin. *Kitab-i Tevarih-i Misr-i Kahire*. Bibliothèque nationale, Supplement Turc 172.

Modern Literature

Abou-El-Haj, Rifaat. "Aspects of the Legitimization of Ottoman Rule as Reflected in the Preambles of Two Early Liva Kanunnameler," *Turcica* vol. 21-23 (1991): 371-383.

Aktepe, Münir. "İbtihâcüt-Tevarih," *İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi* (1959): 71-84.

Buzov, Snejana. *The Lawgiver and His Lawmakers: The Role of Legal Discourse in the Change of Ottoman Imperial Culture*, (Ph.D. Diss. University of Chicago, 2005).

The Cambridge History of Egypt: Islamic Egypt, 640-1517. Carl Petry, ed. Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Emiralioglu, Pınar. *Geographical Knowledge and Imperial Culture in the Early Modern Ottoman Empire*, (Ashgate, 2014).

Emre, Side. "Crafting Piety for Success: Gülşenîye Literature and Culture in the Sixteenth Century," *Journal of Sufi Studies* 2012 (1:1): 31-75.

Evlîya Çelebi Seyahatnamesi. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Robert Dankoff, eds. 10. Kitap, (Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007).

Fleischer, Cornell H. "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Suleyman," in *Soliman le Magnifique et son temps*, ed. Gilles Veinstein (Paris, 1992), 159-178.

Fleischer, Cornell H. "Shadows of Shadows: Prophecy and Politics in 1530s Istanbul," in *Identity and Identity Formation in the Ottoman World*, ed. by Baki Tezcan and Karl K. Barbir, (Madison: University of Wisconsin Press, 2007), 51-62.

Garcin, Jean-Claude. "The Regime of the Circassian Mamlûks" in Carl F. Petry and M. W. Daly, *Cambridge History of Egypt: Islamic Egypt, 640-1517*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 290-317.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlanadan sonra Mevlevilik*, Istanbul, n.d.

Hathaway, Jane. *The Arab Lands Under Ottoman Rule, 1516-1800* (Harlow: Pearson, 2008).

Holt, Peter M. "Khâir Beg (Khâyir or Khayr Bey)," *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2014.

- İnalçık, Halil “Aḥmad Paşa Khā'in.” *Encyclopaedia of Islam*, second edition. Brill Online, 2014.
- Lellouch, Benjamin. <http://web.archive.org/web/20121224174414/http://www.ottoman-historians.com/database/index.htm>
- Mahmud, Seyyid Muhammed es-Seyyid. *XVI. Asırda Mısır Eyaleti* (Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990)
- Niccoli, Ottovia. *Prophecy and People in Renaissance Italy*, trans. Lydia Cochrane (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler, XIV-XVII. Yüzyıllar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992).
- Özel, Oktay. “Population Changes in Ottoman Anatolia during the 16th and 17th centuries: The ‘Demographic Crisis’ Reconsidered”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 36, no: 2 (2004): 183-205.
- Shaw, Stanford. *The Financial and Administrative Organization and Development of Egypt, 1517-1798* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1962).
- Şahin, Kaya. *Empire and Power in the Reign of Sultan Süleyman* (New York: Cambridge University Press, 2013).
- Tietze, Andreas. *Mustafa Ali's Description of Cairo of 1599* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1975).
- Turan, Ebru. “*The Sultan's Favorite: İbrahim Pasha and the Making of the Ottoman Universal Sovereignty in the Reign of Sultan Süleyman (1516-1526)*.” PhD. Diss., University of Chicago, 2007.
- Wiet, Gaston. *Journal d'un bourgeois du Caire* (Paris: Libraire Armand Colin, 1955-60).
- Winter, Michael. “The Ottoman Occupation,” in Carl Petry, ed., *The Cambridge History of Egypt: Islamic Egypt, 640-1517*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- Yazıcı, Tahsin. “Kalandar,” *Encyclopaedia of Islam*, second edition. Brill Online, 2014.

The Deposition of Defterdār Aḥmed Pasha and the Rule of Law in Seventeenth-Century Egypt

James E. Baldwin*

Defterdār Aḥmed Paşa'nın Azli ve XVII. Yüzyılda Mısır'da Hukuk Devleti

Öz ■ Bu makale Osmanlı politik hayatında 17. yüzyılda hukuğun ve hukuki kurumların gittikçe artan önemini göstermek amacıyla Kahire'deki askerlerin 1676'da Mısır Beylerbeyi'ni görevden uzaklaştırmalarını ve buna bağlı olarak yapılan bir mahkemeyi incelemektedir. Mahkemeyi incelerken askerlerin Osmanlı idarecilerinin otoritelerine hukuki sınırlar getirerek onların gelecekteki hareketlerini kısıtlamak istediklerini göstermeye çalıştım. Argümanım askerlerin 'anayasacı' bir hassasiyet gösterdikleridir. Bir başka deyişle hükümet etme işinin kurallara bağlı olduğuna ve bu kuralları yapma ve yürürlükte tutmanın mahkemelerin işi olduğuna dair bir inançları olduğunu ileri sürmekteyim. Bu yaklaşım bize Osmanlı İmparatorluğu'nda 17. yüzyıl boyunca sık görülen isyanları başka bir açıdan görme şansı verir: Bunlar imparatorluğun patrimonyal monarşiden erken modern bürokratik devlete dönüşümünde temel rol oynayan ve henüz oluşmakta olan hukuk devleti kavramıyla doğrudan ilişkilidirler.

Anahtar kelimeler: Osmanlı Mısır, Şeriat Mahkemeleri, İsyân, Köprülü İslahları

* University of Warwick.

I would like to thank the Leverhulme Trust, the Harvard Islamic Legal Studies Program and the Koç University Research Center for Anatolian Civilizations for funding the research and writing of this article. I have benefited from the opportunity to present different versions of this research at several seminars and conferences, and I am grateful to organizers and audiences at: Harvard Law School, the Koç Research Center for Anatolian Civilizations, Zentrum Moderner Orient, the School of Oriental & African Studies, Michael Gilsenan's workshop on Islamic Law in Society at New York University, and Kent Schull and Safa Saraçoğlu's panel at the 2013 Middle East Studies Association meeting in New Orleans. I would also like to thank Baki Tezcan and Mark Philp for reading drafts of the final article.

On 18 February 1676, the Ottoman governor of Egypt Defterdār Aḥmed Pasha was deposed by a group of Cairene soldiers opposed to the fiscal and administrative reforms he had attempted. The soldiers, who were drawn from all seven of Cairo's regiments,¹ forcibly removed him from the citadel and placed him under house arrest before demanding that the Sultan appoint a new governor. Conflict between soldiers and governors was common during the seventeenth century in Egypt and throughout the Ottoman provinces, as was conflict between soldiers and the imperial government in the capital Constantinople. The event of February 1676 was only one of several depositions of governors of Egypt that took place during that century. It is, however, an unusually well-documented deposition. Among the surviving sources is a *ḥujja* (legal certificate) which shows that the soldiers began a legal action at a Cairo court seventeen days after the deposition. This legal action attempted to constrain the actions of future governors: it constituted a further act of resistance to Defterdār Aḥmed Pasha's reform program. The soldiers not only believed that they had a right of legitimate rebellion, they also believed that the Ottoman governor's authority was limited by law, and they were able to use Ottoman legal institutions to enforce these limits.

In this article I use a close reading of this rebellion and the subsequent court case to illustrate the increasing significance of law and legal institutions in Ottoman politics during the seventeenth century. The court *ḥujja* is a rare example of this type of document, because the registers of the institution that produced it have not survived from any period prior to 1741.² Reading this document together with several contemporary accounts of the deposition that

-
- 1 The seven regiments in Cairo were the Janissaries (usually called *Mustahfizān* in Arabic sources), the *'Azebān*, the *Gönüllüyan*, the *Çerākise*, the *Çavuşān*, the *Müteferriḳa* and the *Tüfekçiyān*.
 - 2 Historians working on Ottoman court records almost exclusively use the registers containing copies of the *ḥujjas* issued by the courts, rather than the *ḥujjas* themselves. The register was the court's official archive and so was preserved by the institution; the *ḥujjas* issued to individuals were dispersed and so mostly lost. For reasons that are unclear, the registers of the court where this case took place, *al-Diwan al-'Ali* in the Cairo citadel, were almost all lost, probably long before the creation of the Egyptian National Archive where the few surviving registers now reside. The earliest surviving register dates from 1741-3, and only a handful of *ḥujjas* from dates earlier than this have survived: to my knowledge, seven in the Egyptian National Archive and five in the Prime Ministry Archive in Istanbul. The loss of these records is particularly unfortunate because on the basis of the surviving records it appears that the *Diwan al-'Ali* was where many of the contracts and disputes of the political elite were conducted.

preceded it provides a unique opportunity to see how one of Cairo's frequent political upheavals was played out within the courts. The court case allows us to see the rebellions that punctuated seventeenth-century Ottoman history in a new light: as part of the development of a concept of the rule of law in the early modern Ottoman Empire. The urban social groups represented by soldiers had long believed in their rights, and had often asserted them when they felt that the government threatened their interests. But traditionally, these rights had been understood in terms of a patrimonial bond of mutual obligation between the Sultan as master and the soldiers as his slaves. This bond was expressed symbolically, in particular through practices surrounding food. The Janissaries of Constantinople indicated their displeasure with the Sultan by turning over their soup-cups or by removing the cauldron from the regimental kitchen: by refusing the Sultan's food, they signaled that the tacit contract between them was broken.³ The incident I discuss here demonstrates the rise of an alternative idiom of political negotiation that was legal rather than patrimonial. This legalistic political discourse suited the changed circumstances of the seventeenth-century empire, in which the social base of the ruling class had broadened and slavery was no longer central to political hierarchy.⁴ The emergence of a rule of law was key to the transformation of the Ottoman Empire from a patrimonial monarchy into an early modern bureaucratic state.

The frequent rebellions of soldiers in Constantinople and provincial cities during the seventeenth and eighteenth centuries have played an important role in Ottoman historiography. Older works written within the "Ottoman decline" paradigm saw the rebellions as examples of the corruption of the once-mighty Janissary army and of the weakening of the Ottoman government's control of its

3 Cemal Kafadar, "Janissaries and Other Riffraff of Ottoman Istanbul: Rebels without a Cause?" in *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*, ed. Baki Tezcan and Karl K. Barbir (Madison: University of Wisconsin Press, 2007), 132.

4 Slavery remained widespread within political society in Egypt and the central regions of the Ottoman Empire in the seventeenth century: the imperial household and the households of notables included many slaves. But slavery was no longer the paradigmatic political relationship. Households consisted of diverse types of relationship, of which slavery was only one. This was true in Egypt as much as the central regions; on the inapplicability of the "Mamluk" label to Ottoman-Egyptian households, see Jane Hathaway, "The Military Household in Ottoman Egypt," *International Journal of Middle East Studies* 27 (1995), 39-52.

provinces.⁵ More recent historians have dispensed with the discredited decline paradigm, and have examined rebellions as struggles between different elements of the ruling establishment over status and revenues.

In all cities of the Ottoman Empire, there was a great deal of overlap between the military and the commercial classes: from the mid-sixteenth century on, soldiers increasingly took up trades to supplement salaries that had been eroded by inflation, while urban merchants and artisans increasingly sought regimental affiliation in order to benefit from tax breaks and protection.⁶ It is therefore misleading to understand the rebellions of soldiers as “mutinies,” as the word suggests that the issue was one of military discipline.⁷ Most of the rebellions by soldiers of this period, including the Cairo rebellion discussed here, had little to do with military concerns and instead centered on other aspects of government policy or on factional conflict. These rebellions were assertions of power by a particular social class: urbanites of moderate wealth.

While they cannot be called “mutinies,” these rebellions by soldiers must be distinguished from the “popular” revolts of the urban masses, which have been studied by numerous historians in the context of Ottoman Egypt and Syria.⁸ The

5 Works on Egypt that follow the decline paradigm include P. M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922: A Political History* (London: Longman, 1966); Michael Winter, *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517-1798* (London: Routledge, 1992). The critique of the decline paradigm has been a decades-long project and the literature is too extensive to summarize adequately here; for an overview of the main issues see Cemal Kafadar, “The Question of Ottoman Decline,” *Harvard Middle Eastern & Islamic Review* 4 (1997-98), 30-75.

6 The classic study of this process in the context of Cairo is André Raymond, “Soldiers in Trade: The Case of Ottoman Cairo,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 18 (1991), 16-37. Important studies of this process in other parts of the Ottoman Empire include Cemal Kafadar, “Yeniçeri – Esnaf Relations: Solidarity and Conflict,” MA Thesis, McGill University, 1981; Charles Wilkins, *Forging Urban Solidarities: Ottoman Aleppo, 1640-1700* (Leiden: Brill, 2010).

7 Nevertheless the word “mutiny” has frequently been used in modern scholarship to describe these events: e.g. Jane Hathaway (ed.), *Mutiny and Rebellion in the Ottoman Empire*; Marinos Sariyannis, “Rebellious Janissaries: Two Military Mutinies in Candia (1688, 1762) and their Aftermaths,” in *The Eastern Mediterranean under Ottoman Rule: Crete 1645-1840*, ed. A. Anastasopoulos (Rethymno: Crete University Press, 2008), 255-74.

8 For example: André Raymond, “Quartiers et mouvements populaires au Caire au XVIII^{ème} siècle,” in *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic*, ed. P. M. Holt (London: Oxford

popular revolts were not organized by or around the military class and its institutions, although some lower-ranking soldiers may have participated in them as individuals. The urban crowd that led the typical popular revolt did not represent the interests of the military class; indeed it often protested against the military class's abuse of its privileges. And the language used by contemporary chroniclers to narrate popular revolts was different. Terms such as *al-‘amma* (the masses), with their condescending overtones, were not applied to rebellions by soldiers, who were called *al-‘askar* (the military), the *ehl-i Mıṣır* (people of Egypt) or *Mıṣırluyān* (Egyptians).⁹

Cemal Kafadar and Baki Tezcan have analyzed Janissary rebellions as social movements.¹⁰ Focusing on the rebellions that took place in Constantinople over the course of the seventeenth century, both have portrayed the rebellions as the assertion of the rights of the social group that the Janissaries represented: a group which increasingly converged with the middling merchant and artisan class. The Janissaries believed that the Sultan's authority over them was governed by norms, and they rebelled when they thought that the Sultan or his ministers had violated these norms. Kafadar portrays the Janissaries' understanding of their relationship with the Sultan as a contract of allegiance which imposed rights and duties on both parties: an image which fits with the patrimonial model of Ottoman governance. Either side would use violence if it felt the contract had been breached: this led to a cycle of revolt and repression throughout the seventeenth century. Tezcan argues that the seventeenth century saw the Ottoman Empire transform from a patrimonial system into a limited monarchy governed by law. He claims that the Janissaries came to believe that there were legal limitations on the authority of

University Press, 1968), 104-116; Gabriel Baer, "Popular Revolt in Ottoman Cairo," *Der Islam* 54 (1977), 213-242; Edmund Burke III, "Understanding Arab Protest Movements," *Arab Studies Quarterly* 8 (1986), 333-345; André Raymond, "Urban Networks and Popular Movements in Cairo and Aleppo (End of the Eighteenth – Beginning of the Nineteenth Centuries)," in idem, *Arab Cities in the Ottoman Period: Cairo, Syria and the Maghreb* (Aldershot: Ashgate, 2002), 57-81; James Grehan, "Street Violence and Social Imagination in Late-Mamluk and Ottoman Damascus, ca. 1500-1800," *International Journal of Middle East Studies* 35 (2003), 215-236.

9 The Turkish adjective *Mıṣırlu* (Egyptian), in a similar way to *Osmanlı* (Ottoman), was reserved for members of the military class, and excluded the civilian population of Egypt.

10 Kafadar, "Janissaries and Other Riffraff," 113-34; Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (New York: Cambridge University Press, 2010).

the Sultan: that they were constitutionalists. Tezcan's emphasis on law is intriguing, but it rests on Tezcan's analysis of seventeenth-century chronicles and the prominent role in the rebellions that they accord to the ulema; he does not use any legal treatises or documents.

The deposition of Defterdār Aḥmed Pasha in 1676 lends support to Tezcan's claim that law became central to relations between the imperial government and the military class during the seventeenth century. The surviving ḥujja provides documentary evidence that disputes about the nature of the relationship between the imperial government and the military class, and about the limits of the government's authority, were fought and negotiated in the empire's courts. This ḥujja allows us to begin to examine the contours of this emerging conception of the rule of law. The document is not a constitution: it is not a foundational document setting out a comprehensive set of norms for the conduct of government. Rather, it is a snapshot of a particular moment when certain such norms were being asserted. Although there was no formal constitution, the soldiers who participated in this court case displayed a *constitutional sensibility*: they believed that there were rules for the conduct of government, and that courts were the place to assert and enforce these rules. Law, for my purposes here, consisted primarily of legal institutions and procedures rather than legal doctrine. The soldiers turned to a court of law and used legal procedures to assert their rights. They did not refer directly to legal doctrine; rather, as we shall see, they used legal procedures to create legal doctrines, by giving legal authority to particular customs.

At the same time, the patrimonial model of a tacit contract between Sultan and soldiers described by Kafadar was still current in the late seventeenth century. The emergence of the rule of law did not immediately eclipse older modes of political engagement. Rather, both political idioms coexisted: the disgruntled soldiers of Cairo resorted to patrimonial and legalistic claims on a pragmatic basis in order to pursue their interests.¹¹

The idea of the rule of law has played a prominent role in recent Ottoman historiography. As historians have rejected Oriental despotism as a model for the Ottoman state, they have focused on how Ottoman courts were a key resource for Ottoman subjects seeking to resist abusive behavior by government

¹¹ The patrimonial idiom was also very much alive in the popular revolts described by Raymond, Baer, Burke and Grehan. Although the demand for "justice" was at the center of such revolts, the protesters conceived justice as emanating from the goodwill of the Sultan, rather than as embedded in legal procedures.

officials.¹² What has emerged from this body of scholarship is, however, a weak version of the rule of law. In this model, abuse is committed by provincial officials who exceed the authority granted to them, and the law is a mechanism that allows the imperial government to monitor and discipline these officials. In other words, law is a solution to the classic principal-agent problem inherent in any complex polity: officials do not always follow the commands of the government, and so the government must create mechanisms to correct the resulting injustices and to encourage compliance with its orders.¹³ The model assumes that while provincial officials are corruptible, the imperial government is essentially just. This understanding of the role of law in Ottoman governance reflects the state-centric bias in Ottoman historiography, and replicates the concept found in Ottoman-Islamic political theory of the “circle of justice,” according to which all justice emanates from the Sultan who must cultivate it in order to preserve his rule.¹⁴ The model also assumes that the divide between *‘askerī* and *re‘āyā*, the ruling class and the subject class, was as salient in social life as it was in Ottoman political discourse.

The archival evidence establishes beyond doubt that Ottoman subjects used the courts to bring abuses committed by officials to the government’s attention. But as a paradigm for the rule of law in the Ottoman Empire, I find it limited, for two main reasons. First, within this model the imperial government sets the rules

12 For example: Haim Gerber, *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1994); Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization* (Ithaca: Cornell University Press, 1994); Amy Singer, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994). For a critique of this paradigm see Boğaç Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu, 1652-1744* (Leiden: Brill, 2003), 100-8.

13 This principal-agent problem can be particularly acute in authoritarian regimes, hence the corruption endemic in many modern states in the Arab world. It can lead to rule of law institutions being fostered and supported, if less than whole-heartedly, by these authoritarian regimes. For a fascinating account of the relationship between courts and the Mubarak regime in Egypt, see Tamir Moustafa, *The Struggle for Constitutional Power: Law, Politics and Economic Development in Egypt* (New York: Cambridge University Press, 2009).

14 On the antiquity of this concept in the Middle East see Linda Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization* (New York: Routledge, 2013).

and remains above scrutiny. The legal system is the government's tool, and there is nothing external to the government that can constrain its actions: this is a weak version of the rule of law. Second, it ignores a crucial component of the history of the rule of law in other societies. In other historiographies, relations between the monarch and the elites, rather than relations between the state and ordinary subjects, are central to the story: in English historiography it is the barons, not the peasants, who force Magna Carta on King John. This aspect of the rule of law has been neglected by Ottoman historiography, due to the enduring allure of the classical paradigm of Ottoman governance in which the ruling class were the Sultan's slaves: slaves who did not receive the full protection of the law. It is this aspect of the rule of law that interests me.

The Political Structure of Ottoman Egypt

Here I give a brief overview of the political structure of Ottoman Egypt in the late seventeenth century, so that non-specialists may make sense of the dispute between Defterdâr AĦmed Pasha and the soldiers.¹⁵ The imperial government was represented in Egypt by a governor, who held the rank of Pasha. Governors were appointed from among the imperial elite and generally served terms of one to three years before being rotated to another province or to a position in the capital. The governorship of Egypt was a prestigious position within the imperial hierarchy, and several governors also served as Grand Vizier before or after their postings to Egypt. The governor of Egypt was therefore an outsider: unlike in some other provinces, local or localized elites did not manage to take control of this post during the seventeenth or early eighteenth centuries. The governor was based in the citadel, which sits atop the Muqaţţam hill that was then at the southeastern boundary of the city of Cairo. He brought with him only a small personal entourage, and he could govern effectively only by cooperating with the other two centers of power in Egypt: the military households and the regiments.

The households were patronage networks formed through military slavery (the mamlūk system), kinship and other types of patron-client relations. They were headed by powerful men, some of whom were manumitted mamlūks. Many,

15 For more on political society in Ottoman Egypt, see Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); and Stanford Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798* (Princeton: Princeton University Press, 1962).

but not all, household heads held the rank of bey.¹⁶ The beys monopolized the high offices in the provincial administration, including the posts of *amīr al-hāj*j (commander of the pilgrimage) and *defterdār* (treasurer), and the governorships of the sub-provinces. They also controlled the major rural tax-farms and many of the large *awqāf* (endowments). These positions were the main sources of their wealth.

There were seven regiments in Egypt, the largest of which were the Janissaries and the ‘Azebān. The regiments were institutions that had been implanted by the Ottomans. However, by the late seventeenth century, in connection with their interpenetration with the merchant and artisan communities, the regiments had developed strong corporate identities and would mobilize to defend their corporate interests. Although they took part in Ottoman wars, provided police functions within Cairo, and assisted in the pacification of the Egyptian countryside, the regiments cannot be regarded solely as military organizations: they were also entitlement groups that existed to defend their members’ privileges and interests.¹⁷ The regiments controlled the sources of wealth that the beys did not – the urban tax-farms and the customs-farms at the ports – and regimental officers profited greatly from the coffee trade. The households and regiments should not be seen as separate groups; rather, they were different loci around which power coalesced, and they overlapped with one another. Many regimental soldiers were affiliated with a household; some regimental officers led their own households; beys sought to influence the regiments by placing their protégés in key positions.

Before proceeding it is also worth reflecting briefly on the “local” nature of this military society in Egypt. The beys and soldiers identified as Egyptians, or *Mıṣırluyān*. But this word did not correspond with either ethnic identity or geographical origin. This society was diverse and included slaves from Georgia and Abkhazia, mercenaries and officials from Anatolia and the Balkans, and even the odd European renegade, as well as people born in Egypt. There was a lot of money to be made in seventeenth-century Egypt, due to its agricultural wealth and its position on the coffee and spice trade routes: this made it a magnet for ambitious immigrants. Members of this military society identified as Egyptians because Egypt was where they made their careers. Their use of this marker did not imply any particular identification with the wider population of the province,

16 The title bey was a short form of *sancağbeyi*. Unlike in most other regions of the Ottoman Empire, in Egypt the title did not correspond to control of any particular territory. The number of beys in Egypt was, however, limited to 24 at any one time.

17 See Wilkins, *Forging Urban Solidarities*, for a detailed analysis of how the Janissaries of seventeenth-century Aleppo operated as an entitlement group.

and it certainly did not indicate any commitment to autonomy or independence. The ongoing struggles between Egypt's soldiers and Ottoman governors were over apportioning rights and resources within the Ottoman imperial system.

Defterdār AĦmed Pasha's Reform Program

Defterdār AĦmed Pasha was a protégé of Köprülü Fāzıl AĦmed Pasha, the second of the Köprülü dynasty of reforming Grand Viziers who dominated Ottoman politics in the second half of the seventeenth century. The Köprülü reform program has been discussed elsewhere; here I will summarize its main objectives.¹⁸ These were to rein in the power of provincial elites by placing protégés in key positions; to increase central government revenues by preventing provincial elites from skimming the taxes they collected; and to prune the regimental payrolls of men with dubious military function – i.e. the merchants and artisans who had joined the ranks for the economic benefits that membership offered. The overall goal of the Köprülü reformers was to centralize power in the imperial bureaucracy in Constantinople, and so to reverse the trend of the seventeenth century.

Defterdār AĦmed Pasha was sent by Köprülü Fāzıl AĦmed Pasha to implement this reform program in Cairo. He was not the first governor to pursue the Köprülü agenda in Egypt: this had been ara Ibrāhīm Pasha, the personal lieutenant of Köprülü Fāzıl AĦmed Pasha, who served as governor of Egypt from 1670 to 1672. ara Ibrāhīm Pasha had arrested two leading beys, Yūsuf Bey ahr al-Naqīb and Kan'ān Bey, for embezzling several categories of revenue, including the annual tribute to the imperial government (*irsāliyye*), the Dashīsha endowments and the aramayn endowments.¹⁹ Yūsuf Bey and Kan'ān Bey had been sent to Constantinople, while their property in Cairo was seized and sold to repay the missing revenues. ara Ibrāhīm Pasha had then appointed the *āğā* (commander) and the *bařcavuş* (senior officer) of the Janissary regiment – soldiers who were

18 On the Köprülü dynasty of Grand Viziers see M. Tayyib Gökbilgin and R. C. Repp, "Köprülü," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition. Jane Hathaway summarizes the impact of the Köprülü reforms on the Arab provinces in *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800* (Harlow: Pearson, 2008), 76-8.

19 The Dashīsha endowments were a bloc of endowments founded by the Mamluk Sultans Jaqmaq and Qā'itbāy and added to by the Ottoman Sultans Selim I and Suleyman the Magnificent. Their revenues supported the holy cities of Mecca and Medina. The aramayn endowments were another bloc of endowments that supported the holy cities.

closely connected to the governor and who did not have local power bases – as supervisors of the Dashīsha and Ḥaramayn endowments respectively.²⁰

Ḳara İbrāhīm Pasha's focus on preventing fiscal corruption by the Egyptian elite and cultivating reliable clients within the Egyptian administration was continued by Defterdār Aḥmed Pasha, the next governor but one. Defterdār Aḥmed Pasha arrived in Cairo on 6 Shawwāl 1086 (24 December 1675), and attempted a more ambitious set of reforms that targeted the upper echelons of the financial administration and the regiments. He lasted only a couple of months and failed to push through his reforms. His attempted reforms and subsequent deposition were covered in a rich variety of chronicles: not only the local Egyptian chronicles but also in the imperial court chronicles (*vekāyi'nāmes*) and in unofficial chronicles written in the capital. Defterdār Aḥmed Pasha's tenure was the subject of gossip in Constantinople, as it was an embarrassing failure.²¹

20 On Kara İbrāhīm Pasha's tenure as governor see Hathaway, *Politics of Households*, 148-50.

21 I have used the following accounts of Defterdār Aḥmed Pasha's tenure. The three main Arabic chronicles covering late seventeenth-century Egypt: Aḥmad Shalabī ibn 'Abd al-Ghanī, *Awḍaḥ al-ishārāt fi man tawallā Miṣr al-Qāhira min al-wuzarā' wa'l-bāshāt*, ed. 'Abd al-Raḥīm 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Raḥīm (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1978), 174-5; 'Āli ibn Riḍwān (attrib.), *Zubdat ikhtiṣār tāriḫ mulūk Miṣr al-maḥrūsa*, ed. Bashīr Zayn al-Ābidīn (Cairo: Dār al-Faḍīla, 2006), 156-7 (Note: This is an edition of British Library MS Add. 9972. The edition gives the author as 'Āli ibn Riḍwān based on an inscription on the title page. However both the British Library catalog and P. M. Holt claim that Ibn Riḍwān was the copyist and the author is unknown.); Anon., untitled fragment, Bibliothèque nationale de France, MS arabe 1855 (referred to henceforth as Paris Fragment), fos. 57b-58a. Four Turkish chronicles written in Egypt by officials working there: Meḥmed ibn Yūsuf el-Ḥallāḳ, *Tāriḫ-i Miṣır*, Bibliothèque nationale de France, MS suppl. turc 512, fos. 122a-123a; Anon., *Tevāriḫ-i Miṣır-ı Kāhire haṭṭ-ı Ḥasan Paşa*, Süleymaniye Library, MS Hacı Mahmut Efendi 4877, fos. 106a-109a; Maḥmūd ibn 'Abdullāh ibn Meḥmed al-Baḡhdādi, *İntihāb-i Ḥusnū'l-muḥāzare*, Süleymaniye Library, MS Esad Efendi 2215, fos. 87a-87b; 'Abdülkerim ibn 'Abdurraḥmān, *Tāriḫ-i Miṣır-ı Kāhire*, British Library, MS Add. 7878, fos. 79b-80b. Three chronicles written in Constantinople: Defterdar Şarı Meḥmed Paşa, *Zübde-yi Vekāyiāt: Tablil ve Metin (1066-1116 / 1656-1704)*, ed. Abdülkadir Özcan (Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 1995), 71; Abdurrahman Abdi Paşa, *Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'-nāmesi (Osmanlı Tarihi 1648-1682): Tablil ve Metin Tenkidi*, ed. Fahri Ç. Derin (Istanbul: Çamlıca, 2008), 447; 'İsâ-zâde, *'İsâ-zâde Tārihi (Metin ve Tablil)*, ed. Ziya Yılmaz (Istanbul: Fetih Cemiyeti, 1996), 151-2.

The various chronicles give slightly different accounts of Defterdâr AĤmed Pasha's actions, but the principal features of his reform program were as follows. First, he made a series of promotions and reappointments to reward his allies and prepare the ground for reform. This in itself was not unusual and incoming governors often marked their arrival in this way. Second, he attempted an investigation of regimental payrolls, in order to prune them of people who did not fulfill a useful military function, and so deprive them of the salaries and tax exemptions that came with military status. Third, he attempted to impose new taxes on houses and shops, extending the 'avârız tax regime that had long been regularized in Syria and Anatolia.²² Fourth, he dismissed the Jewish financial officials working in the Egyptian administration.

The place of the regimental payroll investigation and the new tax regime within the Köprülü agenda is clear. Both reforms aimed to improve the imperial government's finances by increasing revenues, through the levying of new taxes and the cancelation of tax exemptions, and by cutting government spending on military salaries. The dismissal of the Jewish financial officials requires a little more explanation. The motives for this act were likely mixed. The incident came at the height of the influence in Constantinople of the militant pietist Kadızadeli movement, and the dismissal of Jews from public office fits the Kadızadeli religious agenda.²³ Some of the chronicles describe the move in confessional terms: they talk of the replacement of Jews by Muslims.²⁴ But at the same time, the removal of these officials was also an instrumental move to prepare the way for a crackdown on revenue diversion. The senior financial positions in Egypt had long been held by Jews: by convention the *şarrâfbaşı* (head financial official) was the formal representative of Cairo's Jewish community, in contrast to the situation in Constantinople where this role was played by the chief rabbi.²⁵ In other words, the

22 For the 'avârız tax regime in Aleppo, see Wilkins, *Forging Urban Solidarities*, 19-112.

23 On the Kadızadeli movement, see Madeline Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age, 1600-1800* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988). On the Kadızadeli's attitude to non-Muslims, see Marc Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe* (New York: Oxford University Press, 2008).

24 AĤmad Shalabî, *Awḍaḥ al-ishārât*, 174; Paris Fragment, 57b; *Zubdat ikhtisâr*, 156. The author of *Tevârih-i Mişr-ı Kâhîre hatt-ı Hasan Paşa* also uses anti-Jewish rhetoric, accusing the Jewish officials of treachery and theft (*hıyânet ve serîke* [sic]), 107a-107b.

25 On the organization and leadership of the Jewish community in Egypt see Jane Hathaway, "The Grand Vizier and the False Messiah: The Sabbatai Sevi Controversy and the Ottoman Reform in Egypt," *Journal of the American Oriental Society* 117 (1997), 668.

Jewish financial officials were an integral part of the Egyptian establishment, and they were in a position to frustrate Aḥmed Pasha's fiscal reforms. He replaced them with the former *köy dellâli* Ibrâhîm Jâwîsh and the *kâtib al-ḥawâla* Şâlih Efendî: allies from within the Egyptian bureaucracy whom he trusted to cooperate.²⁶ This was a pragmatic as much as an ideological move.

Defterdâr Aḥmed Pasha's reform program offended both the regiments and the beys by threatening their incomes and entitlements. As mentioned previously, there was considerable overlap between the regiments and the commercial classes. The payroll investigation and the new taxes hit this group from two sides. Aḥmed Pasha attempted to reduce or cut off their military salaries, while simultaneously increasing taxes on their businesses. Meanwhile, the dismissal of the Jewish financial officials constituted an indirect attack on the beys. The beys controlled the major tax-farms and endowments that were the target of the fiscal reforms of Aḥmed Pasha and his predecessor Ẓâhir Ibrâhîm Pasha. The reformers hoped to prevent the beys from siphoning off funds into their own pockets, and so to increase the proportion of revenue that reached the imperial government in the case of tax-farms, and the holy cities and various public institutions in the case of the endowments. The Jewish officials were the beys' accomplices within the financial administration: their dismissal signaled Aḥmed Pasha's intentions and undermined the beys' ability to carry on as before.

The Deposition

Defterdâr Aḥmed Pasha's plans became known on 3 Dhū'l-Ḥijja 1086 (18 February 1676). Given the far-reaching implications of the proposed reforms for the interests of Egypt's elites, it is not surprising that Aḥmed Pasha encountered determined opposition. Immediately, a crowd of soldiers gathered in Rumayla Square, at the foot of the Muqāṭṭam hill on which stood the citadel, and demanded that Aḥmed Pasha stand down.²⁷ The demonstration quickly turned violent when the soldiers noticed a treasury official called 'Abd al-Fattāḥ Efendî al-Muqāṭa'jî

26 The *köy dellâli* or *dallâl al-bilâd* was the official responsible for recording the title and boundaries of plots of agricultural land. The *kâtib al-ḥawâla* was the official responsible for registering *iltizâm* (tax-farm) transactions.

27 The dating in Hallâḳ is slightly different: he claims the soldiers learned of Aḥmed Pasha's reforms on 5 Dhū'l-Ḥijja, and assembled at Rumayla Square the following morning. Hallâḳ, *Tārîḥ-i Mısr*, fos. 122a-122b.

descending from the citadel.²⁸ The soldiers believed that ‘Abd al-Fattāḥ Efendī was an advocate of the reforms, on the basis that he had traveled to Constantinople with a delegation but had not returned with the group, instead arriving later in the entourage of the new governor: they attacked him and cut off his head. Envoys traveled back and forth between the soldiers and the governor trying to negotiate a resolution.²⁹ But Aḥmed Pasha continued to hold out, and eventually the rebels entered the citadel and deposed him by force, placing him under arrest in the house of a local notable. They then appointed Ramaḍān Bey, one of Egypt’s leading beys, to serve as *qā’immaqām* (acting governor), until a new governor arrived. According to the chronicler ‘Īsāzāde, they forced Defterdār Aḥmed Pasha to sign a *buyuruldu* (order) appointing Ramaḍān Bey to this post.³⁰

The soldiers then sent a petition to Constantinople demanding a new governor. The petition was carried to the capital by a delegation consisting of two members of each regiment, led by Cundī Meḥmed Bey and Delī Süleymān Āḡā, the former chief eunuch of the imperial harem who had retired to Cairo, and who was presumably chosen because of his connections at the palace.³¹ The petition insisted that the soldiers’ had not rejected the authority of the Sultan, but had simply responded to the illegitimate actions of Aḥmed Pasha. The petition employed the idiom of patrimonial monarchy: the soldiers claimed that Aḥmed Pasha had violated the implicit contract between the military and the dynasty, but protested their loyalty and appealed to the beneficence of their Sultan. In this case, the Grand Vizier was not impressed by their entreaty. Cundī Meḥmed Bey and Delī Süleymān Āḡā were both exiled to the Aegean island of Limnos, where the latter would die the following year; the soldiers in the delegation were allowed to return to Cairo. However, the imperial government had little choice but to comply with

28 Hallāk specifies that ‘Abd al-Fattāḥ Efendī was the muqāṭa’ji of the imperial granary (*enbār-i ‘āmiri* or *enbār-i gilāl*). In other words, he was in charge of the granary that received the tax paid in kind from Egypt’s rural provinces and forwarded it to Istanbul and the holy cities. The position was farmed out as a muqāṭa’a, hence its holder was called a muqāṭa’ajī. Hallāk, *Tārīh-i Mısr*, fo. 122b.

29 Most of the chroniclers are silent on the identity of these envoys, but Hallāk identifies them as the *Müteferriḳabaşı*, the lieutenant (*katkhudā*) of the Çavuşān and the translator (*tarjumān*). I discuss the significance of this below in the section on the court case.

30 ‘Īsāzāde *Tārīhi*, 151.

31 On the role of retired imperial harem eunuchs in Ottoman Cairo, see Jane Hathaway’s numerous publications. In particular: *Politics of Households*, 139-64; *Beshir Agha: Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem* (Oxford: Oneworld, 2005); “The Role of the Kızlar Ağası in 17th/18th-century Ottoman Egypt,” *Studia Islamica* 75 (1992), 141-58.

the petitioners' demand for a new governor, appointing 'Abdurrahmān Pasha, at that time serving as governor of Baghdad. Ramaḍān Bey was confirmed as acting governor by 'Abdurrahmān Pasha's *musallim* (representative), who arrived in Cairo on 17 Şafar 1087 (1 May 1676),³² and he remained in office until 'Abdurrahmān Pasha himself arrived on 6 Jumādā'l-ākhar (16 August 1676).

The Court Case

During the interim period between the deposition of Defterdār Aḥmed Pasha and the arrival of 'Abdurrahmān Pasha, the soldiers, in alliance with several beys, pursued a legal strategy in order to limit the actions of future governors. The soldiers and beys did not simply use violence to protect their interests, and nor did they rely solely on an appeal to the Sultan rooted in the patrimonial notion of reciprocal rights and duties.³³ They conceived of the governor's authority as limited by law, and used Ottoman legal institutions to try to enforce this.

The soldiers and beys used a legal action in al-Dīwān al-Ālī, one of Cairo's main courts, to set a precedent about how future governors should behave. The ḥujja (legal certificate) issued by the qāḍī at the conclusion of this legal action has survived at the Prime Ministry Archive in Istanbul.³⁴ It is written in Arabic, as was usual for the vast majority of the Dīwān al-Ālī's records.³⁵ This ḥujja is

32 *Zubdat ikhtişār*, 157; 'Abdurrahmān ibn 'Abdülkerim, *Tārih-i Muşr-ı Kāhire*, 80a.

33 Fortunately for them, as their petition failed to convince the Sultan. The soldiers' legal strategy commenced a mere seventeen days after the deposition of Defterdār Aḥmed Pasha, which was just about long enough for the petition-bearing delegation to have reached Constantinople, but not long enough for news of the exile of Cundi Meḥmed Bey and Delī Suleymān Āġā to have made it back to Cairo. When launching their legal strategy, the soldiers did not know the outcome of their petition: rather, they were using multiple strategies simultaneously.

34 BOA, A.DVN, nr. 76/29, 20 Dhu'l-Hijja 1086 (6 March 1676). The corresponding entry in the court register cannot be traced because, as mentioned above, the registers of the Dīwān al-Ālī have not survived for this period. The earliest surviving register of the Dīwān al-Ālī dates from 1741-3: Egyptian National Archive, Sijillāt al-Dīwān al-Ālī, register 1.

35 In the earliest surviving register of the Dīwān al-Ālī, which dates from the later period of 1741-3, the majority of cases are recorded in Arabic with only a handful of entries in Turkish. The three other seventeenth-century *hujjas* from the Dīwān that I have discovered are also in Arabic: Egyptian National Archive, Hujaj shar'iyya şādira min maḥkamat al-Dīwān al-Ālī min sana 1030 ilā 1272, document 1, 23 Dhū'l-Hijja 1030

a certified copy of the original: the document is signed and sealed at the top by ‘Abd al-Bāqī, the chief qāḍī of Cairo, and ‘Abdullāh, another qāḍī who held the post of *khilāfa bi’l-Dīwān*. The fact that a certified copy of this ḥujja ended up in the archives of the Dīwān-i Hümāyūn (the Imperial Council) in Constantinople shows that the results of this legal action were communicated to the imperial government.

The Dīwān al-‘Āli was located within the citadel compound and was presided over by both a qāḍī and the governor. In this case, there was no governor because the soldiers had recently deposed him. Therefore, Ramaḍān Bey, the acting governor, presided over the case, alongside the judge known as the Qāḍī al-Dīwān. This was the normal procedure: whenever there was no governor present in Cairo, an acting governor chosen from among Egypt’s beys would fulfill his duties including presiding over the Dīwān. In this case, Ramaḍān Bey had been appointed in an unorthodox fashion: not by the *musallim* of the incoming governor but by the soldiers who had forcibly deposed the previous governor and who were now the plaintiffs in this legal action. Ramaḍān Bey was an ally of the plaintiffs and this raises justifiable suspicions about the integrity of the process. I discuss this issue in more detail below.

The plaintiffs in the legal action consisted of five beys leading a large group of regimental officers and other officials. The beys were Muḥammad Bey, the former governor of the sub-province of Jirja in Upper Egypt, Azbak Bey, the *defterdār* (treasurer), Qānṣūḥ Bey, the former acting governor,³⁶ Muḥammad Bey, the former governor of Jidda,³⁷ and ‘Āli Bey, who held no particular office but instead held

(8 November 1621); Prime Ministry Archive, Istanbul, Cevdet Maliye 26058, 18 Rajab 1081 (1 December 1670); BOA, A.DVN, nr. 65/34, 28 Jumādā’l-Ülā 1083 (21 September 1672).

36 Qānṣūḥ Bey had served as acting governor in 1675 in between the governorships of Ḥusayn Pasha ibn Janbulāt and Defterdār Aḥmed Pasha: Aḥmad Shalabī, *Awḍaḥ al-ishārāt*, 173; Paris Fragment, 57b; *Zubdat ikhtiṣār*, 155; *Tevāriḥ-i Mısr-ı Kābire Haṭṭ-ı Ḥasan Paşa*, 106b. In 1669 he had led a force of 1000 from Egypt to take part in the final days of the siege of Candia, earning the sobriquet *Fātiḥ Jarīd* (Conqueror of Crete). See P. M. Holt, “The Beylicate in Ottoman Egypt during the Seventeenth Century,” *Bulletin of the School of Oriental & African Studies* 24 (1961), 242.

37 This may be the Muḥammad Bey identified by Holt as Muhammad Abū Qūra, who led an expeditionary force to the Ḥijāz against the rebellious *sharīf* Ḥammūda in 1668, and was appointed governor of Jidda for the occasion. Holt, “Beylicate,” 238.

the generic title *mīr al-liwā al-sharīf al-sultānī*. The group of regimental officers and officials included twenty-one identified by name, along with a further group of “the great and the small from among the āḡās of the Müteferriḡa and the senior officers of the seven regiments.”³⁸

The plaintiffs declared that according to the ancient custom of Egypt – *al-‘āda wa’l-qānūn al-qadīm* – no one should meet with the governor, nor with any of his aides, unless he was accompanied by a group of three officials: the lieutenant (*katkhudā*) of the Çavuṣān regiment, the official translator (*tarjumān*) and the head of the Müteferriḡa regiment (*Müteferriḡabaşı*). The current holders of all three of these posts were among the plaintiffs. They went on to emphasize that no one should enter the Dīwān (i.e. the presence of the governor) before these three officials, nor remain behind after they had left.

They then claimed that five individuals had repeatedly flouted this rule and consulted with the governor alone. The people they accused were the former *kātib al-aytām* Ibrāhīm Efendī,³⁹ the former commander of the Çerākise regiment Muḡammad, the former *mi‘mārbaşı* Ḥasan Āḡhā,⁴⁰ the former *qāḡī al-Dīwān* Meḡmed Efendī Ṭuruḡçizāde, and a man called Muḡammad al-Iskandarānī. The plaintiffs claimed that these five men had been warned about their conduct but had continued regardless; they therefore demanded that they be banished from Cairo and that Meḡmed Efendī Ṭuruḡçizāde be barred from serving as qāḡī at the Dīwān.

The officers and beys were anxious that people might meet with the governor in secret in order to collude with him against their interests. They had recently decapitated the unfortunate ‘Abd al-Fattāḡ Efendī after accusing him of just such collusion. The five men whom the plaintiffs accused of violating the established

38 The officers and officials identified by name were: the *rūznāmji*, the *tarjumān* (translator) of the Dīwān, the *Müteferriḡabaşı* (the head of the Müteferriḡa regiment), the āḡās of the Gönüllüyān, Tüfekçiyān, Çerākise, Janissary and ‘Azebān regiments, the *katkhudās* (lieutenants) of the Gönüllüyān, Tüfekçiyān, Çerākise, Janissary, ‘Azebān and Çavuṣān regiments, the *başçavuş* (head of the lower-ranking officers) of the Janissary, ‘Azebān and Çavuṣān regiments, two former *katkhudās* of the Janissaries, and two former chief scribes (*kātib kabīr*) of the Janissaries.

39 The *kātib al-aytām* (scribe of the orphans) was responsible for distributing the pensions paid to the orphans of deceased soldiers and officials.

40 The *mi‘mārbaşı* (head architect) was responsible for the supervision and taxation of construction in Cairo.

custom were allies of Defterdār AĦmed Pasha: Ḥasan Āghā had been promoted to the position of Mūteferriġabaşı by AĦmed Pasha on his arrival.⁴¹

The officers and beys were attempting to limit the interactions of future governors with the Egyptian establishment, essentially confining the governor to his own entourage at all times except when supervised by the three officials the plaintiffs named. These were officials whom the soldiers and beys hoped they could rely on to stand up for their interests, report back on anything threatening, and to prevent the governor from hatching intrigues with a small clique of his own choosing.⁴² It is notable that one of the three named officials was the official translator: he may have been included to ensure that the governor could not avoid full transparency by conversing in Turkish.⁴³

The plaintiffs did not mention the specific reforms that Defterdār AĦmed Pasha had attempted, nor did they mention any other potential reforms that might affect their interests. The officers and beys sought to control not what policies future governors might enact, but the processes that governors should follow in arriving at policies. They had a constitutional sensibility: they believed that there were rules by which government should function, and they expected to be represented within the policy-making process.

41 *Tevārīh-i Mişr-ı Kābire hatt-ı Ḥasan Paşa*, 107a.

42 When they were founded in the sixteenth century, the Mūteferriġa and Çavuşān were the regiments most closely connected to the Ottoman governor: recruits for the former were drawn from the imperial palace, while the latter was originally formed from members of the defeated Mamluk army who swore allegiance to the Ottoman Sultan and were assigned to serve the governor. However, by the late seventeenth century this connection had weakened considerably: the Mūteferriġa had grown powerful enough during the century to assert its independence, and both regiments were thoroughly integrated into the patronage networks and household-based politics of Cairo. See Hathaway, *Politics of Households*, 36-8; Shaw, *Financial and Administrative Organization*, 193-6. If the tradition claimed by the plaintiffs was genuine, then its implications may have changed over time, as it became more likely that the holders of the three posts would identify with the local political culture rather than with the governor's entourage.

43 Many members of the Egyptian political class were Turcophone, but Arabic was more widely spoken. Of course, the members of this class were of diverse backgrounds, and their native languages included Georgian, Abkhazian, Serbo-Croat and Kurdish in addition to Arabic and Turkish. But Arabic was the lingua franca of this society. In any case, the presence of the tarjumān would have ensured that neither Turkish- nor Arabic-speakers would be disadvantaged in any discussions.

The procedure that the soldiers and beys performed was a common legal procedure in Ottoman and other pre-modern sharī'a courts. This procedure was called a declaration: *ishhād* or *ikhbār* in Arabic, according to which type of evidence was used. A person or group attended court to make a declaration and have it recorded, thereby establishing a fact. The act of making the declaration with corroborating testimony before witnesses in court, and the qāḍī's acceptance and recording of the declaration, established legally the truth of the fact. The ḥujja resulting from this procedure could then be used as evidence in any future dispute. This procedure was typically used in the courts of Ottoman Cairo to establish that a transaction had taken place, that a debt existed, that someone had appointed a person as his or her agent, or that an artisanal guild had certain accepted practices.

The issue at stake in this case was the accepted practices of Egyptian politics: the correct mode of relationship between the Ottoman governor and the provincial military class. The evidence provided was the testimony of a large group of officers and beys: the practitioners of Egyptian politics.⁴⁴ The authority to which the officers and beys appealed was custom: *al-'āda wa'l-qānūn al-qadīm*. The officers and beys testified that the requirement that the three named officials supervise all meetings involving the governor was the ancient custom of Egypt. Established custom was considered authoritative and enforceable in Ottoman

⁴⁴ The statement of the officers and beys is described in the ḥujja as *khbar* (report) rather than *shahāda* (testimony): they *akhbārū* rather than *ashhadū*. According to Islamic legal theory a statement had to meet certain criteria to be considered *shahāda*. In addition to certain formal qualities regarding the words used, the statement had to be a first-hand report of something the witness had seen with his own eyes or heard with his own ears: not something that he supposed or deduced based on other evidence. The object of *shahāda* therefore had to be a specific event that involved specific people and occurred at a specific time and place: it could not be a state of affairs or an opinion. A statement concerning the ancient customs of Egypt could not meet these criteria and so was considered *khbar* rather than *shahāda*. *Khbar* did not carry the same conclusive weight as evidence as *shahāda*, but it was still influential. When a *khbar* statement was introduced in courts in Ottoman Cairo, it was usually made by a large group of people to give it added weight, as opposed to the two adult Muslim witnesses that were necessary for *shahāda* to be effective. For the criteria applicable to *shahāda* according to an Ottoman manual of Ḥanafī law and its commentary, see 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Shaykhzādah, *Majma' al-anhur sharḥ Multaqā'l-abḥur* (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1998), III: 257-66. This edition includes the text of the manual that was the subject of Shaykhzādah's commentary: Ibrāhīm al-Ḥalabī's *Multaqā al-abḥur*.

legal practice, as long as it did not contravene Islamic legal doctrine. Indeed, the theoretical justification for the imperial law promulgated by the Ottoman Sultans, in a context where Islamic law was held to be supreme, was that it codified customary practice. This was reflected in the word used for imperial law: *qānūn*, which, as the phrase used by the plaintiffs in the case discussed here shows, also meant custom. The ambiguity between these two meanings of *qānūn* is significant and will be discussed in more detail below.

Aftermath

As this court case was a declaration (*ikhbār*) rather than a lawsuit (*da'wā*), the five officials accused by the officers and beys of breaking the rule were not called to defend themselves, nor did the *qāḍī* order any punishment of them. Rather, the *ḥujja* simply states that the proceedings were written up and preserved in order that they may be referred to when necessary: *kutiba dhālika ḍabṭan li'l-wāqi' li yurja' 'ind al-iḥtiyāj ilayh*. The purpose of the court case was to establish the fact that, according to the law, the governor could only conduct government business when supervised by the lieutenant of the Çavuşān, the Mütferriḳabaşı and the translator. The *ḥujja* produced by the court case was to serve as evidence of this fact. The document states that a copy was made in the official register of the Dīwān al-Ālī, to ensure that it was publicly available for reference. The existence of a certified copy of the *ḥujja* in the archives of the Dīwān-i Hümāyūn (Imperial Council) reflects its dissemination to the imperial government in the Ottoman capital.

One of the chronicles tells us that the five officials whom the soldiers and beys accused of breaking the rule they described were banished to Ibrīm in Nubia.⁴⁵ But this was an executive action: according to the chronicle it was accomplished through the issuance of a *buyuruldu* by the acting governor, rather than a *qāḍī's* judgment. The role of the court in the case studied here was to make law, not to enforce law.

We don't know whether future governors obeyed the rule laid out in this *ḥujja*. It would be surprising if all did: the tensions between governors and soldiers that this incident illustrates continued. We know that the imperial government in Constantinople was not happy with the outcome of this dispute. As mentioned above, when Cundī Meḥmed Bey and Deli Süleymān Āġā arrived bearing the

⁴⁵ *Tevārīh-i Miṣr-i Kābire hatt-ı Hasan Paşa*, 108b.

soldiers' petition, they were promptly exiled to Limnos. A couple of years later, Ramađān Bey, the acting governor appointed by the soldiers who presided over the Dīwān in the court case, was appointed to accompany the *irsāliyye*, the annual transfer of tax revenues, to the capital. Protecting the convoy on its journey was an important job that was usually assigned to an Egyptian bey. In this case, however, the selection of Ramađān Bey served an ulterior motive: upon arrival in Constantinople he too was exiled to Limnos, and a ferman was sent to Egypt ordering the seizure of his property.⁴⁶ In this way, the imperial government sought revenge for his crucial enabling role in the deposition and subsequent legal action.

The Rule of Law

We can justifiably wonder whether the legal process in this case was fair. One of the men presiding over the Dīwān al-Ālī – the acting governor Ramađān Bey – had been put there by the officers and beys who brought the case. Alongside Ramađān Bey sat a qāđī, and it was this qāđī who was responsible for evaluating the evidence presented and for issuing the ḥujja. But in the presence of a large group of armed and powerful men who had recently violently deposed the governor and murdered one of his allies, and in the temporary absence from Cairo of representatives of the imperial government, would the qāđī have felt able to follow procedure and perform his role objectively? This is a valid question, for which there is no conclusive answer. The ḥujja itself does not betray any coercion or intimidation, but that, of course, is the nature of legal documents, which necessarily present whatever took place as if it happened in accordance with legal procedure.

Given these uncertainties, in what sense does this incident illustrate an emerging rule of law? It does not demonstrate that a robust rule of law had been established at that point in time: no single incident could demonstrate that. What the incident illustrates is the emergence of a concept of the rule of law which saw the relationship between the imperial government and its provincial servants as governed by law, and which consequently made law central to political struggles. The first point is that legal institutions and legal procedures were the means by which this stage of the dispute was conducted. An Ottoman court allowed a challenge to the governor's authority to be brought before it, and its procedures, derived from the manuals of *fiqh* that structured legal practice throughout the

⁴⁶ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-yi Vekayiât*, 87.

early modern Muslim world, enabled the complainants to assert their conception of correct governance.

The second, important point is that the law was the focus of attention. The soldiers had already demonstrated their ability to defy the governor's wishes, and to effect gubernatorial change, through brute force. They did not, however, think that violence was sufficient to protect their interests on a lasting basis. In the court case, the soldiers and beys sought to ground the justification for their actions and their privileges in law. The terrain on which the negotiation over the governor's powers was carried out, and the language in which it was articulated, was that of law.

The legal domain that was being contested in this case was that of *qānūn*. As mentioned previously, the word *qānūn* meant custom as well as imperial law, and the phrase employed by the officers and beys, which paired *qānūn* with the synonym for custom *'āda*, appears to indicate the former usage. But the ambiguity between these two meanings was central both to the historical understanding of *qānūn-as-law* and to the issue at stake in this court case. Historically, *qānūn-as-law* had been conceptualized as the codification or legitimization of accumulated custom. But how, in practice, did custom become *qānūn-as-law*? In other words, what gave a particular custom the authority of law? Changes in the mechanism by which custom became law are central to the emergence of the rule of law I am tracking here.

Meanwhile, the subject of this dispute – the correct relationship between the Ottoman governor and his provincial servants – was an issue of public law. Public law fell squarely within the domain of Ottoman *qānūn-as-law*. The provincial *qānūnnāmes* issued by the conquering Sultans of the fifteenth and sixteenth centuries were compendiums of public law: they laid out in detail the duties and responsibilities of governors, regiments and other officials in particular provinces, alongside provisions for taxation.⁴⁷

⁴⁷ Public law was not a term used in the seventeenth-century Ottoman Empire, but is useful here as an analytical category. I do not intend it to correspond exactly the scope of public law today; but only to identify the aspects of government and administrative law mentioned in this paragraph. The example of the scope of *qānūn* most relevant to this article is the Egyptian *qānūnnāme* of 1524, published in Ömer Lûtfi Barkan, *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları* (Istanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1943), 355-87.

The officers' and beys' claim that the customs of Egyptian politics dictated that the governor should only conduct business when supervised by the lieutenant of the Çavuşân, the Müteferriğabaşı and the translator was an attempt to define an aspect of public law. Their claim was an assertion that they had the right to determine what qānūn-as-law was, if they could provide evidence. This case, then, illustrates a significant shift in the conception of where lay the authority behind public law and qānūn-as-law. Tezcan argues that the late sixteenth century saw the Sultan's authority to issue qānūn weaken. In the era of the great ḵānūnnāmes, the Sultan's word was law: despite the theoretical fiction that the ḵānūnnāmes codified custom, it was their promulgation by the Sultan that gave them authority.⁴⁸ By the late sixteenth century, however, many writers argued that the Sultan was bound by the qānūn of previous Sultans, in particular by the qānūn of Meḵmed the Conqueror. Such writers held that existing ḵānūnnāmes could be embellished or developed, but not reversed. Tradition now had genuine authority to constrain the actions of the Sultan, to the extent that it had been written in the form of a ḵānūnnāme.⁴⁹

Our case suggests that by the late seventeenth century conceptions of qānūn had moved further along the trajectory suggested by Tezcan. Provincial political figures could now assert what qānūn-as-law was based on their understanding of tradition and custom, regardless of whether what they asserted had ever been formally promulgated by a Sultan.⁵⁰ This took place in a broader seventeenth-century

48 This does not imply that the Ottoman ḵānūnnāmes were not really based on custom. Customary practice was a vast field, which included many mutually contradictory customs. It was promulgation by the Sultan which gave a particular custom the authority of law.

49 Tezcan, *Second Ottoman Empire*, 49-59; for the relationship between Ottoman qānūn and custom see also Tezcan, "The Kanunname of Mehmed II: A Different Perspective," in *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, ed. Kemal Çiçek et al. (Ankara: Yeni Türkiye, 2000), III: 657-65.

50 It is not clear whether the tradition cited by the plaintiffs in this case had ever been formally promulgated. It was not in the Egyptian ḵānūnnāme of 1524; indeed the Müteferriğ corps was not established until the year 964 AH (1554-5). It could have been promulgated at a later date through a ferman, or it could have been a practice that emerged organically at some point. It is noteworthy that in Hallāk's account of the deposition of Aḵmed Pasha it is these three officials who shuttle back and forth between the governor in the citadel and the crowd of soldiers in Rumayla Square, suggesting that they did have a recognized role as intermediaries. The question whether or not this tradition had been formally recognized previously is not of vital importance to the

context in which texts labeled *ḳānūnnāmes* were written by bureaucrats and scholars, rather than in the name of the Sultan.⁵¹ *Qānūn* was becoming a legal literature rather than a set of statutes, and its authority no longer depended on official promulgation. It was becoming a common law, the authority of which was not doubted but the content of which was subject to ongoing debate. In this sense, although its sources and texts were very different, the field of *qānūn* was beginning to resemble *fiqh*, which was also an ongoing debate about the correct interpretation of a law with unquestioned authority.

The fact that the officers and beys were able to prove what *qānūn* was in an Ottoman-Islamic court also suggests a different way of thinking about the relationship between *qānūn* and *sharī'a*. Theoretically, in any pre-modern Muslim context, the *sharī'a* was supreme. Historians have demonstrated that the Ottomans conceptualized *qānūn* as subordinate to the *sharī'a*, in the sense that *qānūn* supplemented and developed the provisions of the *sharī'a*, but did not contradict its core principles and doctrines.⁵² In this case, *qānūn* was subordinate to the *sharī'a* in a different sense. The officers and beys were able to prove what *qānūn* was by relying on the procedures of the *sharī'a*. These were legal procedures that served to evaluate claims and to establish what was legally true, which were drawn from the procedural chapters of *fiqh* texts, and which defined the practice of courts across the Ottoman Empire and in the pre-modern Muslim world in general. The epistemology of the *sharī'a* determined what *qānūn* was; or, more precisely, when somebody made a claim about what the *qānūn* said about a particular matter, he or she had to do so within the epistemological framework provided by the *sharī'a*.⁵³

argument here, because the important point is that in March 1676 it was the soldiers' and beys' court action that gave the tradition its authority.

51 For example, the *ḳānūnnāme* written by Tevḳī'i 'Abdurrahmān Pasha in 1087 AH (1676-7). This has been published: "Osmanlı *ḳānūnnāmeleri*," *Milli Tettebbu'lar Mecmū'ası* 1 (1331 AH), 497-544.

52 For example: Uriel Heyd, "Kanun and Shari'a in Old Ottoman Criminal Justice," *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 3 (1969), 1-18; Richard Repp, "Qānūn and Shari'a in the Ottoman Context," in *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, ed. Aziz al-Azmeh (London: Routledge, 1988), 124-45; Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford: Stanford University Press, 2009); Boğaç Ergene, "Qanun and Sharia," in *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, ed. Rudolph Peters and Peri Bearman (Farnham: Ashgate, 2014), 109-20.

53 We can put this and the previous observation together to suggest that *qānūn* was increasingly approached and understood using the intellectual framework and tools of the

This court case does not represent an established rule of law: it is neither a final nor a comprehensive statement of the bounds of government. What it illustrates is a constitutional sensibility: a consciousness that law constrained the actions of the government and an understanding of public law as external to the government. Events elsewhere in the seventeenth-century Ottoman Empire suggest a similar consciousness: Tezcan shows that the Janissaries involved in the deposition of Sultans sought fatwas (legal opinions) from prominent ulema justifying the depositions on the grounds that the deposed Sultans had deviated from the law.⁵⁴ The case discussed here demonstrates the role of courts and legal procedures, rather than the legal opinions of jurists, in this emerging constitutional mode of political engagement.

This constitutional sensibility put law at the center of the struggle between the governor and the soldiers. The officers and beys wanted to mold the law to their political advantage: they were self-interested users of the law rather than objective legal thinkers. The context of political violence was immediately below the surface during the court case, which took place only seventeen days after the deposition of Defterdār Aḥmed Pasha and the murder of ‘Abd al-Fattāḥ Efendī al-Muqāṭa‘jī. The same was true of the fatwas accompanying the depositions of Sultans discussed by Tezcan. With the political stakes high and the potential for violence ever present, it would be naïve to imagine that the muftis issuing fatwas and the qāḍīs issuing judgments in such situations were guided by legal principles alone and were not affected by political calculations and an instinct for self-preservation.

The officers’ and beys’ determination to bend the law to their purposes demonstrates the law’s significance: while it was not robust enough to be immune to political manipulation, it was too important to be ignored and so was necessarily politicized. The right way to understand the extra-legal maneuvering around the court case by both sides – the soldiers’ placing of their ally Ramaḍān Bey on the bench before launching their court case; the possible intimidation of the qāḍī; and the imperial government’s later punishment of Ramaḍān Bey – is as a form of judicial politics. Judicial politics are a familiar feature of systems where the law plays an important role in structuring and constraining

jurist; a consequence of the increasing prominence of jurists and of what Tezcan calls jurists’ law during the seventeenth century. For Tezcan’s account of the rise of jurists’ law, see *Second Ottoman Empire*, 14-45.

⁵⁴ Tezcan, *Second Ottoman Empire*, 6, 220. For a broader discussion of the role of law in seventeenth-century political discourse in the Ottoman capital, see *ibid.*, 59-78, 156-75.

government. The salience of the liberal/conservative divide on the US supreme court bench is only the most prominent modern example; others include the Mubarak regime's manipulation of the Egyptian Supreme Constitutional Court, and the reorganization of Turkey's state prosecution service in response to the 2013 corruption inquiry targeting members of the previous government. In the USA, the Arab Republic of Egypt and the Republic of Turkey the law constrains government, albeit to very different degrees, and is a central component of political discourse. The reason that judicial politics are significant in these countries is that the law cannot be ignored: it must be manipulated. Egypt in 1676 saw a similar process: a struggle over the meaning and interpretation of the law that was fought by both the government and other social actors both within the courts through legal procedures and outside the courts through less scrupulous means. A crude judicial politics was the inevitable accompaniment of the emerging rule of law.

Conclusion

The seventeenth century saw a transition in which Ottoman government was increasingly subjected to legal checks and oversight: a conception of the rule of law emerged as a model for the relationship between the Sultan and the ruling class that exercised his power. This change accompanied the growing power and assertiveness of certain sections of the ruling class – the military regiments and provincial notables. These groups pushed a legal idiom of governance as a means of consolidating their rising status and protecting their interests and privileges. It coexisted with a patrimonial idiom, which assumed an unwritten contract between the Sultan and his servants, and which had a longer history. While Tezcan portrayed this legal idiom through an analysis of the historiographical and political writing of the period, this article has used court records to analyze the role of legal institutions and legal procedures in brokering political struggle, showing how the courts were involved in the interpretation of public law.

The rise of the legal idiom as an alternative to the patrimonial idiom reflected the broadening of the ruling class. The more distant the make-up of the military regiments became from the sixteenth-century model of a corps of the Sultan's palace-trained slaves, the less relevant the patrimonial notion of a contract of allegiance seemed. Many of the soldiers in Cairo's regiments in the late seventeenth century had never been trained in any imperial institution, let alone the schools of the palace. Most were free-born; many of those who were slaves were not

kapı kulu (slaves of the Porte) but rather belonged to the leaders of Egypt's great households. They had bought their way into the ranks using their own or their patrons' capital. The legal idiom suited the impersonal nature of their relationship with the imperial government better than the fiction of a personal bond of fealty.

The increasing role of law in structuring the relationship between the imperial government and its provincial servants was therefore a key aspect of the transformation of the Ottoman Empire from a patrimonial monarchy into an early modern bureaucratic state. The process involved not only the recognition that the Sultan's authority over his provincial servants was governed by rules. It also involved a new understanding of who had the authority to create and interpret those rules. A public law emerged which, unlike the fifteenth- and sixteenth-century *kānūnnāmes*, was external to the Sultanate. The legitimacy of this public law was still rooted in custom, but the authority to define it no longer rested with the Sultan, and was instead claimed by other sections of the ruling class. This process also involved the political empowerment of courts: the *sharī'a* courts whose *qāḍīs* had long adjudicated disputes among Ottoman subjects. The procedures of these courts became the arbiters of disputes over the interpretation of public law, and enabled provincial soldiers, officers and notables to assert and validate their understanding of their relationship with the imperial government.

The Deposition of Defterdār Ahmed Pasha and the Rule of Law in Seventeenth-Century Egypt

Abstract ■ This article examines the deposition of the Ottoman governor of Egypt by Cairo's soldiers in 1676, and a subsequent court case, in order to illustrate the increasing importance of law and legal institutions in Ottoman politics during the seventeenth century. I show that in the court case, the soldiers sought to constrain the actions of future Ottoman governors by establishing legal limits on their authority. I argue that the soldiers displayed a constitutional sensibility: a belief that the conduct of government was bound by rules, and that courts were the place to establish and enforce these rules. This allows us to see the frequent rebellions in the seventeenth-century Ottoman Empire in a new light: as part of an emerging concept of the rule of law that was central to the empire's transformation from a patrimonial monarchy into an early modern bureaucratic state.

Keywords: Ottoman Egypt, *Sharī'a* Courts, Rebellion, Köprülü Reforms

Bibliography

Archival Documents

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) [Prime Ministry Ottoman Archive], Istanbul:

BOA, Cevdet Maliye, nr. 26058, 18 Rajab 1081 (1 December 1670).

BOA, A.DVN, nr. 65/34 (28 Jumādā'l-Ülā 1083/21 September 1672).

BOA, A.DVN, nr. 76/29 (20 Dhu'l-Hijja 1086/6 March 1676).

Egyptian National Archive, Cairo:

....., Hujaj shar'iyya şādıra min maḥkamat al-Diwan al-Āli min sana 1030 ilā 1272.

....., Sijillāt maḥkamat al-Diwan al-Āli, register 1.

Manuscript and Printed Primary Sources

Abdurrahman Abdi Paşa, *Abdurrahman Abdi Paşa Vekâyi'-nâmesi (Osmanlı Tarihi 1648-1682): Tahlil ve Metin Tenkidi*, ed. Fahri Ç. Derin (Istanbul: Çamlıca, 2008).

Anon., *Tevârih-i Mısr-ı Kâhire hatt-ı Hasan Paşa*, Süleymaniye Library, MS Hacı Mahmut Efendi 4877.

Anon., untitled fragment, Bibliothèque nationale de France, MS arabe 1855 (referred to as Paris Fragment).

al-Baghdādî, Maḥmūd ibn 'Abdullāh ibn Meḥmed, *İntihāb-i Husnū'l-muhāzare*, Süleymaniye Library, MS Esad Efendi 2215.

Barkan, Ömer Lutfi (ed.), "Mısır Kanunnâmesi," in idem, *XV. ve XVI.nci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları* (Istanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1943).

Defterdar Şarı Meḥmed Paşa, *Zübde-yi Vekayiât: Tahlil ve Metin (1066-1116 / 1656-1704)*, ed. Abdülkadir Özcan (Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 1995).

el-Ḥallāk, Meḥmed ibn Yūsuf, *Tārih-i Mısr*, Bibliothèque nationale de France, MS suppl. turc 512.

Ibn 'Abd al-Ghanī, Aḥmad Shalabī, *Awḍaḥ al-ishārāt fī man tawallā Mısr al-Qāhira min al-wuzarā' wa'l-bāshāt*, ed. 'Abd al-Raḥīm 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Raḥīm (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1978).

Ibn 'Abdurrahmān, 'Abdülkerim, *Tārih-i Mısr-ı Kâhire*, British Library, MS Add. 7878.

Ibn Riḍwān, 'Āli (attrib.), *Zubdat ikhtişār tārikh mulūk Mısr al-maḥrūsa*, ed. Bashīr Zayn al-'Ābidin (Cairo: Dār al-Faḍīla, 2006).

‘Îsâ-zâde, *‘Îsâ-zâde Târîhi (Metin ve Tablil)*, ed. Ziya Yılmaz (Istanbul: Fetih Cemiyeti, 1996).

“Osmanlı kânûnnâmeleri,” *Millî Tettebbu‘lar Mecmû‘ası* 1 (1331 AH), 497-544.

Shaykhzâdah, ‘Abd al-Rahmân ibn Muḥammad, *Majma‘ al-anbur sharḥ Multaqāl-abḥur* (Beirut: Dâr al-kutub al-‘ilmiyya, 1998)

Secondary Sources

Baer, Gabriel, “Popular Revolt in Ottoman Cairo,” *Der Islam* 54 (1977), 213-242.

Baer, Marc, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe* (New York: Oxford University Press, 2008).

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

Burke, Edmund, III, “Understanding Arab Protest Movements,” *Arab Studies Quarterly* 8 (1986), 333-345.

Darling, Linda, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization* (New York: Routledge, 2013).

Ergene, Boğaç, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu, 1652-1744* (Leiden: Brill, 2003).

Ergene, Boğaç, “Qanun and Sharia,” in *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, ed. Rudolph Peters and Peri Bearman (Farnham: Ashgate, 2014), 109-20.

Gerber, Haim, *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1994).

Gökbilgin, M. Tayyib and R. C. Repp, “Köprülü,” *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition.

Grehan, James, “Street Violence and Social Imagination in Late-Mamluk and Ottoman Damascus, ca. 1500-1800,” *International Journal of Middle East Studies* 35 (2003), 215-236.

Hathaway, Jane, “The Role of the Kızlar Ağası in 17th/18th-century Ottoman Egypt,” *Studia Islamica* 75 (1992).

Hathaway, Jane, “The Military Household in Ottoman Egypt,” *International Journal of Middle East Studies* 27 (1995), 39-52.

Hathaway, Jane, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

- Hathaway, Jane, "The Grand Vizier and the False Messiah: The Sabbatai Sevi Controversy and the Ottoman Reform in Egypt," *Journal of the American Oriental Society* 117 (1997).
- Hathaway, Jane (ed.), *Mutiny and Rebellion in the Ottoman Empire* (Madison: University of Wisconsin Press, 2002).
- Hathaway, Jane, *Beshir Agha: Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem* (Oxford: Oneworld, 2005).
- Hathaway, Jane and Karl Barbir, *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800* (Harlow: Pearson, 2008).
- Heyd, Uriel, "Kanun and Shari'a in Old Ottoman Criminal Justice," *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 3 (1969).
- Holt, P. M., "The Beylicate in Ottoman Egypt during the Seventeenth Century," *Bulletin of the School of Oriental & African Studies* 24 (1961).
- Holt, P. M., *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922: A Political History* (London: Longman, 1966).
- Imber, Colin, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford: Stanford University Press, 2009).
- Kafadar, Cemal, "Yeniçeri – Esnaf Relations: Solidarity and Conflict," MA Thesis, McGill University, 1981.
- Kafadar, Cemal, "The Question of Ottoman Decline," *Harvard Middle Eastern & Islamic Review* 4 (1997-98), 30-75.
- Kafadar, Cemal, "Janissaries and Other Riffraff of Ottoman Istanbul: Rebels without a Cause?" in *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*, ed. Baki Tezcan and Karl K. Barbir (Madison: University of Wisconsin Press, 2007), 113-34.
- Moustafa, Tamir, *The Struggle for Constitutional Power: Law, Politics and Economic Development in Egypt* (New York: Cambridge University Press, 2009).
- Raymond, André, "Quartiers et mouvements populaires au Caire au XVIII^{ème} siècle," in *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic*, ed. P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1968), 104-116.
- Raymond, André, "Soldiers in Trade: The Case of Ottoman Cairo," *British Journal of Middle Eastern Studies* 18 (1991), 16-37.
- Raymond, André, "Urban Networks and Popular Movements in Cairo and Aleppo (End of the Eighteenth – Beginning of the Nineteenth Centuries)," in idem, *Arab Cities in the Ottoman Period: Cairo, Syria and the Maghreb* (Aldershot: Ashgate, 2002), 57-81.

- Repp, Richard, "Qānūn and Sharī'a in the Ottoman Context," in *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, ed. Aziz al-Azmeh (London: Routledge, 1988), 124-45.
- Sariyannis, Marinos, "Rebellious Janissaries: Two Military Mutinies in Candia (1688, 1762) and their Aftermaths," in *The Eastern Mediterranean under Ottoman Rule: Crete 1645-1840*, ed. A. Anastasopoulos (Rethymno: Crete University Press, 2008), 255-74.
- Shaw, Stanford J., *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798* (Princeton: Princeton University Press, 1962).
- Singer, Amy, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Tezcan, Baki, "The Kanunname of Mehmed II: A Different Perspective," in *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, ed. Kemal Çiçek et al. (Ankara: Yeni Türkiye, 2000), III: 657-65.
- Tezcan, Baki, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (New York: Cambridge University Press, 2010).
- Wilkins, Charles, *Forging Urban Solidarities: Ottoman Aleppo, 1640-1700* (Leiden: Brill, 2010).
- Winter, Michael, *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517-1798* (London: Routledge, 1992).
- Zilfi, Madeline, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age, 1600-1800* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988).

Petitions of the Supplicant Ambassador: British Commercial Representations to the Ottoman State in the Eighteenth Century

Michael Talbot*

Duacımız Elçinin Takrirleri: XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'ne Sunulan İngiliz Ticari Dilekçeleri

Öz ■ Bu makale, 18. yüzyılın ortalarında ve sonlarında İngiliz elçisi tarafından Osmanlı hükümetine sunulan takrirleri, Osmanlı dilekçe sistemi çerçevesinde ve elçinin konsolosluk görevlerine ışık tutmak amacıyla inceleyecektir. Bu belgelerin şekil ve dili değerlendirildikten sonra, iki tip vaka analiz edilecektir. İlk gruptaki vakalar kapitülasyonlar ve diplomatik gelenekler uyarınca İngiliz tüccarlar ve seyyahlar tarafından talep edilen karada ve denizde seyahat özgürlüğü ve mal güvenliğini konu almaktadır. İkinci grup ise kapitülasyonlar ile diğer hukuki uygulamalara konu olan ve İngiliz ve Osmanlı tabileri arasında gerçekleşen daha karmaşık davaları içermektedir. Bu belgelerin incelenmesi diplomasinin uygulamasını görmemize imkan sağlamanın yanı sıra, metin ve geleneğin, kapitülasyonların esnek bir yorumu üzerinden İngiliz tüccarlarının hak ve özgürlüklerini Osmanlı dilekçe sistemi üzerinden nasıl düzenlediğini göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Takrirler; Kapitülasyonlar; Osmanlı-İngiliz ilişkileri; ticaret; tüccarlar

In April 1788, a *takrir*, a formal representation, was presented to the Ottoman government on behalf of the British ambassador in Istanbul, Sir Robert Ainslie.¹

- * Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Mediterranean Reconfigurations (ConfigMed).
- 1 My thanks go to Güneş Işıksel and Antonis Hadjikyriacou for their valuable critiques and comments on the initial drafts of this article. I am also grateful to the anonymous reviewers for their corrections and comments. *Takrir* has been translated in various ways: 'report', for example in Can Erimtan, 'The perception of Saadabad: The 'Tulip Age' and Ottoman-Safavid rivalry' in Dana Sajdi (ed.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee; Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* (London & New York, 2007), 41-62 at 47, 55; 'official petition', in Tuncay Zorlu, *Innovation and Empire in Turkey: Sultan Selim III and the Modernisation of the Ottoman Navy* (London & New York, 2008),

Far from communicating matters of high politics or international intrigue, this document detailed a rather more mundane affair. Submitted to the Sublime Porte by one of the British translators who had rendered the document into Ottoman Turkish, the matter at hand concerned Peter Took, a British silk merchant living in Istanbul. Took wanted to send one Gianni son of Michele, a broker (*simsar*), to look into certain matters of his trade in Bursa, Ankara, and Kütahya.² The ambassador's petition requested that Gianni be granted a travel permit (*yol hükmü*) so as to avoid any interference or attacks (*dahl ve ta'arruz*) on his journey, and to ensure that he should be protected and cared for in accordance with the imperial Capitulations (*ahdname-i hümayun mucebince himayet ve siyanet olunmak*).³ The same document contains the official Ottoman deliberations on the case, and a decision that the matter should be settled so that Gianni's capitulatory right to travel should be protected through the issuing of a travel permit for his journey.

Ainslie's representation on behalf of Peter Took's broker led me to reconsider the nature of the duties performed by a British ambassador in eighteenth-century Istanbul, and led me to a detailed investigation of petitions in both the British and Ottoman archives concerning the activities of British merchants, and particularly into the various sorts of trouble in which they expected to find, or actually found themselves. This article, an off-shoot of my doctoral research into eighteenth-century British-Ottoman relations, will explore a number of these *takrirs* held in the Ottoman Archives in Istanbul that are representative of the

47, 155; 'memorandum', in Edhem Eldem, *French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century* (Leiden, 1999), 85. In a legal sense, it can also refer to a presentation of a claim, 'to set forth a claim (*takrir-i dâva idub*)', as noted in Süleyman Demirci, 'Complaints about Avâriz assessment and payment in the Avâriz-tax system: An aspect of the relationship between centre and periphery. A case study of Kayseri, 1618-1700', *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46:4 (2003), 437-474 at 463. I prefer 'representation', because, as I will argue, *takrirs* encompassed all of these elements: they often contained narrative reports; they were usually petitionary in some form; but were viewed, at least in a diplomatic sense, as a sort of memorandum or *note verbale*. Moreover, there is an oral element to *takrirs*, many of which were presented verbally as well as being written down, something evident in Claudia Römer, 'Contemporary European translations of Ottoman documents and vice versa (15th-17th centuries)', *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 61:1/2 (2008), 215-226 at 219.

- 2 Took was one of the first British merchants to buy raw silk directly from producers in Bursa, rather than through middlemen. William Eton, *A Survey of the Turkish Empire* (London, 1798), 479.
- 3 Başbakanlık Osmanlı Arşivleri [Prime Ministry's Ottoman Archives, Istanbul], A.DVN.DVE (3) 83/48, 22 Receb 1202 (27 Apr. 1788).

wider collection held in the *Düvel-i Ecnebiye*, *Cevdet Hariciye*, and *İbnülemin Hariciye* series, and use them to demonstrate the sort of legal regime under which British merchants operated in the Ottoman Empire. They are a significant set of documents that also place British subjects in the Ottoman Empire within a wider petitionary framework, with the ambassador acting as a 'supplicant' on their behalf for a variety of cases involving their freedom of movement and trade. As noted by James Baldwin in his article on Egyptian petitioners, the study of petitions in early modern Ottoman Empire is still very much in its infancy, although progress has been made through a number of important works on the subject, his own included.⁴ An analysis of these British *takrirs* will therefore provide further examples in understanding the Ottoman petitionary process, especially where foreigners were involved.⁵ From another angle, this article will also build on the research of Edhem Eldem and Maurits van den Boogert into the interplay between trade and diplomacy, and the Capitulations and the Ottoman legal system, by considering the ambassador's role in performing consular functions, on the one hand for British merchants resident in Istanbul, and on the other for British merchants unable to resolve their disputes at the local level in the provinces.⁶

-
- 4 Michael Ursinus, *Grievance Administration (Şikayet) in an Ottoman Province: The Kaymakam of Rumelia's 'Record Book of Complaints' of 1781-1783* (London, 2005), especially 1-46; James Baldwin, 'Petitioning the sultan in Ottoman Egypt', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75:3 (2012), 499-524. A number of other studies have greatly informed my thinking on this subject: Halil İnalçık, 'Şikâyet hakkı; 'Arz-i hâl ve 'arz-i mahzar'lar', *The Journal of Ottoman Studies* 7:8 (1988), 33-54; Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (New York, 1994); Fariba Zarinebaf-Shahr, 'Ottoman women and the tradition of seeking justice in the eighteenth century' in Madeline Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* (Leiden, 1997), 253-263; Boğaç Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652-1744)* (Leiden, 2003); Anton Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans: Kısve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730* (Leiden, 2004). The use of petitions in cases involving both Ottoman subjects and foreigners is also investigated in İsmail Hakkı Kadı, *Ottoman and Dutch Merchants in the Eighteenth Century: Competition and Cooperation in Ankara, İzmir, and Amsterdam* (Leiden, 2012), 68-98.
- 5 For one diplomatic example, see: Michael Talbot, 'Feeding an elephant in eighteenth-century Istanbul', *Tozsuz Evrak*, 5 Sep. 2013, <http://www.docblog.ottomanhistorypodcast.com/2013/09/elephant-istanbul.html>
- 6 Eldem, *French Trade*, 260-283; Maurits van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System: Qadis, Consuls, and Beraths in the 18th Century* (Leiden, 2005), passim.

The study of British diplomacy in the Ottoman Empire has often neglected the Ottoman-language sources, and consequently there has been something missing in our understanding of both the diplomatic and commercial functions of the ambassador. The British embassy in Istanbul was rather different from the other resident European embassies in that it was financed by the Levant Company, a chartered commercial monopoly, from 1579 until 1804.⁷ This has left the British embassy with an unusually rich body of sources in addition to the usual diplomatic correspondence, particularly the registers and accounts ledgers of the Company. However, whilst there are some English and Italian copies of the petitions sent to the Ottoman government by the ambassador, a large number of the versions actually received by Ottoman officials are held in the Ottoman archives in Istanbul. By examining these, it is therefore possible to reconstruct the ambassador's daily activities beyond the gossip and bluster of his official letters to London. Considering them as a petitionary corpus, the *takrirs* provide two important insights into the nature of daily interactions between the embassy and the Sublime Porte.

First, the *takrirs* show how the requests of the ambassador, acting on behalf of British subjects, were translated into an Ottoman legal language by the embassy translators. That is, however the documents might have been phrased in English, or even in their Italian translations (Italian being the diplomatic *lingua franca*), it is this version that would have been read, understood, and acted upon by the Ottoman officials, and therefore the translated Ottoman version is perhaps the most important version. Consequently, it is necessary to see how these documents were constructed, what tone they employed, and what comments they received from the officials who attended to them. What might have been a firm demand linguistically in English became a petitionary request in Ottoman Turkish, an important rhetorical device that at once acted out the Ottoman claim to universal monarchy, and at the same time ensured that the British operated as part of the Ottoman legal framework.⁸ This is a fundamental point: the British merchants,

7 The standard text on this subject remains Alfred Wood, *A History of the Levant Company* (Oxford, 1935). For a reassessment, see: Michael Talbot, 'British diplomacy in the Ottoman Empire during the long eighteenth century', Ph.D. thesis, School of Oriental and African Studies, University of London (London, 2013). Other studies on the eighteenth century and commercial relations in particular include: Ralph Davis, *Aleppo and Devonshire Square: English Traders in the Levant in the Eighteenth Century* (London, 1967); Mübahat Kütükoğlu, *Osmanlı-İngiliz İktisâdi Münâsebetleri* (Ankara, 1974), vol. 1.

8 The idea of universal monarchy, particularly in the sixteenth century, has been much discussed of late, such as in Mehmet Sinan Birdal's *The Holy Roman Empire and the*

although subject to a different sort of law to their Ottoman counterparts through capitulatory law and custom, still had to abide by the formal processes of the Ottoman legal system in certain respects and cases.

Second, these documents provide the opportunity to see the commercial side of an embassy in action. The idea of ‘consular functions’, the specific duties expected of consuls, is essentially a modern one concerning intervention and protection of both individual and corporate rights and interests abroad, and offering various forms of assistance in times of distress or trouble.⁹ It would be problematic to try to impose modern notions of consular functions onto the eighteenth-century diplomatic context, but it is still important to think of ambassadors as exercising a variety of functions, and not just those of a political diplomat. On the other hand, these *takrirs* show the ambassador acting as the head representative of the *İngiltere taifesi*, the ‘British nation’ in certain legal and financial matters with the Ottoman government. This links back to the incorporation of the British into the Ottoman legal system, but also demonstrates that the ambassador had to spend a significant amount of his time dealing with commercial affairs, something that is simply not represented in the diplomatic correspondence. Therefore, the *takrirs* concerning commercial freedoms, rights, and disputes show the daily activity of the ambassador as a consular official as well as the head of his mercantile community. Given the importance of this role as communal protector, we might well expect to see the ambassador and his translators attempting to manipulate the rules governing British activities in their favour; which indeed we do.

After considering the language and form of the *takrirs*, the discussion that follows will examine number of examples of *takrirs* that fall under capitulatory law in two main areas. The first area to be explored will be the freedom of movement and guarantees of safety, and how the texts of both the *takrirs* and the British Capitulations demonstrate a continual need to protect the passage of merchants around the

Ottomans: From Global Imperial Power to Absolutist States (London, 2011), Kaya Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World* (Cambridge, 2013). Much of this discussion has focussed on literary productions that necessarily had limited circulation outside the court, whereas the texts presented to and by ambassadors were part of a working system in which we can see the rhetoric of monarchy applied regularly in daily documents. For a considered perspective on state rhetoric and power, see: Hakan Karateke & Marius Reinkowski (eds.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power* (Leiden, 2005).

9 For an overview, see: Ivor Roberts (ed.), *Satow's Diplomatic Practice*, 6th edn. (Oxford, 2009), 78-79, 259-285

Ottoman realms by land and at sea. These will include a number of fairly standard requests for travel permits, and more pressing cases that demonstrate the dangers faced by British merchants and their employees on their travels. The second set of examples will look at disputes with Ottoman subjects, provincial officials, and the Ottoman state, which almost exclusively involved non-payment of debts. Here, it is possible to view the legal process specified by the Capitulations in action, and the response of the Ottoman government to these cases. In sum, I will use these documents to show Ottoman capitulatory law in action, and to demonstrate that the *takrirs* represented the intersection of legal text and custom in the regulation of the commercial legal regime under which the British operated in the Ottoman Empire. In doing so, this will place *takrirs* as a particular kind of petitionary text, that in some respects followed the conventions of other forms of Ottoman petition, but had their own particular conventions and approaches specific to interactions between the Ottoman state and foreigners. It seems clear that certain provisions of the Capitulations were interpreted in a way to ensure that complex or problematic disputes between Ottoman and British subjects could be easily referred to arbitration in Istanbul, whilst leaving more easily reconcilable cases to the consular and provincial authorities.

Language and form of diplomatic *takrirs*

In order to see how *takrirs* placed the British ambassador and British subjects within the wider Ottoman petitionary framework, it is necessary to consider some of the basic elements of their language, form, and appearance. The diplomatic *takrirs* follow the basic elements of the structural model observed by Reychman and Zajaczkowski in a range of Ottoman state and petitionary documents, and more recently as described by Anton Minkov in his study on the petitions of converts to Islam, Baldwin in the case of Egypt, and, crucially, Eldem in his examination of relations with France.¹⁰ All of these petitions contained certain common features that formed a sort of petitionary syntax.

The process of composition of the diplomatic *takrirs* was the responsibility of the embassy translators (*tercüman*). They would be given an English, or usually Italian text with a request drafted, and then would have to render it into the particular form of Ottoman Turkish necessary for petitionary documents. This

10 Jan Reychmann & Ananiaz Zajaczkowski, *Handbook of Ottoman-Turkish Diplomats* (The Hague, 1968), 140; Minkov, *Conversion to Islam*, 110-144; Baldwin, 'Petitioning the Sultan', 505-506; Eldem, *French Trade*, 270-280.

was a skilled job indeed, and was the basis of livelihood for an entire class of scribe, the *arzuhalcı*, or professional petition-writer. The impressive abilities and heavy demands of the position of embassy translator has been clearly demonstrated by Alexander de Groot and Gilles Veinstein, and it is not necessary here to go too deeply into their wider role.¹¹ The British translators in the eighteenth century, also known as dragomans, were Italian speakers and Ottoman subjects, and were usually from the same families, notably the Timonis and the Pisanis. Having learned their trade from a young age as *giovanni di lingua*, they were very skilled in translating both oral and written communications linguistically and culturally.

The *takrirs* began with a salutation, known as the *elkab*.¹² This almost always consisted of the phrase, ‘Your Highness, my illustrious and felicitous sultan, health unto you’ (*devletlü saadetlü sultanım hazretleri sağ olsun*), in common with other sorts of petitionary documents.¹³ This is an important feature, and immediately placed the petitioner – in this case the British ambassador – as a dependent of the person he was addressing as his patron, and could be underscored in the text by the ambassador referring to himself as ‘this, your supplicant’ (*bu da’ileri*). Of course, the ambassador would never have referred to himself as such in English or Italian; this is a good example of cultural translation. The main body of the petition would then identify its subject by giving certain biographical details, usually the place of residence, name, and profession of the individual on whose behalf the application was being made. As these *takrirs* often concerned commercial affairs, the petition’s subject would usually be described as being ‘from among the British merchants’ (*İngiltere tüccarlarından*), or in the case of travel permits for ships, ‘from among the British captains’ (*İngiltere kapudanlarından*). Private travellers passing through or going about exploring the Ottoman realms without trading would be referred to as ‘from among the British gentlemen’ (*İngiltere beyzadelerinden*).

After these introductory details, the narration of the request could begin. These were usually of a fairly standard form, with the length of the narrative

11 Alexander de Groot, ‘The dragomans of the embassies in Istanbul, 1785-1834’ in Geert van Gelder & Ed de Moor (eds.), *Eastward Bound: Dutch Ventures and Adventures in the Middle East* (Amsterdam, 1994), 130-158; Giles Veinstein, ‘L’administration ottomane et le problème des interprètes’ in Brigitte Marino (ed.), *Études sur les villes du Proche-Orient, XVIe-XIXe siècle: Hommage à André Raymond* (Damascus, 2001), 65-79.

12 Mübahat Kütükoğlu, ‘ELKĀB’ in *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul, 1995), vol. 11, 51-54.

13 Minkov, *Conversion to Islam*, 117-118; Baldwin, ‘Petitioning the sultan’, 505.

dependent on the complexity of the case: this particular captain wishes to set sail; a certain merchant is owed payment on his goods; the wares of a group of traders have been unlawfully seized. Having established the facts, the ambassador, as with all petitioners, would move to make his requests: that a travel permit be issued; that the commercial debt be paid; that the goods be restored. This would almost always be made with the phrase, 'it is petitioned and requested' (*rica ve niyaz olunur*). At the end of the *takrir*, the ambassador would use a standard declaration of deference and inferiority before the Ottoman state, usually 'the rest is for Your Highness, my illustrious and felicitous sultan, to order and command' (*baki emr ve ferman devletlü saadetlü sultanım hazretlerinindir*) or 'the rest is for his highness who commands to command' (*bakiü'l-emr li-hazret min leyhü'l-emr*). The final element of the *takrir* was the mark (*mühür*) of the ambassador. Sometimes this was given by the ambassador's own seal, but most often by a cypher representing his signature, a copy of which can be seen in Figure 1 below.¹⁴ It reads 'the supplicant ambassador of Britain' (*ed-da'i elçi-i İngiltere*), and as such places the ambassador on a different level to other petitioners, who were usually signed as *bende* (servant), but certainly held the same deferential tone as the rest of the document.

Figure 1: *The British ambassador's cypher featured on takrirs, 1734 (l) and 1774 (r)*



BOA, İE.HR 18/1634



BOA, C.HR 18/1643

14 Until the turn of the nineteenth century, ambassadors used their British crests as their seal, but from the time of Charles Arbuthnot (ambassador 1805-1807) they began to use seals with their name in the Ottoman alphabet.

In their basic structural form and language, the *takrirs* submitted by the British ambassador conformed to the wider body of Ottoman petitionary texts, such as *arzuahals*, through their inclusion of a deferential greetings and a clearly formulated textual body, as well as through the tone of language and standard phrases employed. The job of the embassy translator was therefore to fit the various different issues submitted to the ambassador into the template of the Ottoman petition, maintaining the original sense, and on occasion urgency of the original Italian or English text, but always within the linguistic and stylistic boundaries that were expected by the Ottoman bureaucracy. That said, there are clear differences in terms of style between the more formulaic sorts of *takrir*, such as travel permit requests, and those dealing with more complex cases.

Securing freedom of movement

The majority of *takrirs* submitted by the British ambassador in the eighteenth century appear to deal with the right to travel to and from, and within the Ottoman realms. The question of movement was one that featured prominently and frequently in the Capitulations granted to the British, a collection of dozens of *mevadd* (sing. *madd*e, articles) that had been issued from the end of the sixteenth century until 1675.¹⁵ They were also intertextual documents, so that the provisions granted to other friendly nations by the Ottoman state were similarly granted to the British by extension.¹⁶ Crucially, they were more than treaties securing political alliances but through their provisions helped to form and develop the framework of the legal regime under which foreign merchants operated. The

15 For an analysis of the earliest Capitulations granted to the British, see: Susan Skilliter, *William Harborne and the Trade with Turkey, 1578-1582: A Documentary Study of the First Anglo-Ottoman Relations* (London, 1977).

16 There is a rich and developing literature on the Capitulations in theory and practice, but much more work needs to be done on comparing the various documents. Maurits van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System: Qadis, Consuls and Beratlis in the 18th Century* (Leiden, 2005); Viorel Panait, 'French Capitulations and consular jurisdiction in Egypt and Aleppo in the late sixteenth and early seventeenth centuries' in Pascal Firges, Tobias Graf, Christian Roth & Gülay Tulasoğlu (eds.), *Well-Connected Domains: Towards an Entangled Ottoman History* (Leiden, 2014), 71-89; Alexander de Groot, 'The historical development of the capitulatory regime in the Ottoman Middle East from the fifteenth to the nineteenth centuries', *Oriente Moderno* 23:3 (2003), 575-604; Dariusz Kołodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century): An Annotated Edition of 'Ahdnames and Other Documents* (Leiden, 2000).

most important document for this study is the British Capitulations of 1675, specifically the Ottoman text of that document that was absolutely central in regulating commercial relations.

One of the first provisions that the 1675 text records concerns the freedom of movement, granted in 1592 during the reign of Sultan Murad III (r. 1574-1595), decrees in the Ottoman-language text that: ‘In the time of the said [sultan], noble commands were given, saying that at the stopping places and way stations, and at the crossings and places of trade, no-one should trouble them.’¹⁷ By examining instances in which the British embassy translators made direct reference to the Capitulations, it is evident that they were intimately familiar with its provisions and language. Indeed, in the following *takrir* issued in 1733 or 1734, the text of part of this article is quoted word-for-word:

Our man called Lorenzo, one of our dependents, has certain [commercial] affairs with the son of Mihalaki, and needs to send two protected foreign individuals [*müstemin*] on his business to Ankara. A travel permit is requested and petitioned according to custom so that they may not be obstructed in their passage and journey, and so that the collectors of the *cizye* [tax on non-Muslims] may not offend or injure the said two protected individuals in their mission at the stopping places and way stations, and at the bridges and places of trade on their journey from the Exalted Threshold [Istanbul] by demanding payment of the *cizye* or other such pretences.¹⁸

Here the terms of the Capitulations are quoted directly with the phrase ‘at the stopping places and way stations, and at the crossings and places of trade’ (*menazil ve merahilde ve maabir ve benadirde*), and as this did not feature in the English-language text of the same article, this demonstrates that the translators made active use of the Ottoman-language text, and not the English version.¹⁹ It also shows that the translators were very aware of the legal foundations upon

17 TSMA, d. 7018.0002, 1187 (1773/1774), f7r.

18 BOA, İE.HR 18/1634, 1146 (1733/4).

19 In a very good example of important textual differences between the two texts, the English version reads: ‘Our said ancestors of happy memory did then grant their imperial license, and gave into the hands of the English Nation divers especial and imperial commands, to the end that they might safely and securely come and go into these dominions, and in coming or returning either by land or sea in their way and passage that they should of no man be molested or hindered.’ Cited from the official printed text of the original manuscripts, *The Capitulations and Articles of Peace between*

which to base their *takrirs*. Indeed, this particular *takrir* contains a number of important issues relating to the freedom of movement and protection of British subjects, and deserves some further analysis.

The document was presented on behalf of the ambassador, the Earl of Kinoull, by the one of the embassy's translators, most likely the second translator, Antonio Pisani. It does not concern a British merchant, but, 'our man called Lorenzo, from among our dependents' (*etbamızdan Lorençi nam ademimiz*). The term 'dependent' (sing. *tabi* pl. *etba*) was an important capitulatory term that distinguished non-British subjects who were under British protection through their employment or status from British subjects. The document also makes reference to Lorenzo's agents as 'protected foreign individuals' (*müstemin*), which meant that they were foreign non-Muslims granted safe-conduct and protection (*aman*) during their stay in the Ottoman Empire. As the two unnamed agents were *müstemin* and not Ottoman non-Muslims (*zimmi*), they were exempt from paying the particular taxes the Ottoman state collected from its Jews and Christians, known as *haraç* or *cizye*. This was a right explicitly granted in the Capitulations: 'The British and their dependents [*İngiltereli ve eka tabi olunlar*] situated in the Well-Protected Domains, whether they be married or single, may engage in their business, and in going about their trade, the poll-tax may not be demanded from them.'²⁰ This *takrir* represents a particular concern on the part of the British, almost certainly based on previous incidents that Ottoman officials in the provinces would still attempt to impose such charges on these British dependents.

However, the question of *how* to stop provincial officials from demanding *cizye* and engaging in other forms of 'offence' (*rencide*) was not dealt with in the Capitulations. Therefore, a solution had been developed separately through experience, and is an example of another important element of capitulatory law, custom (*mutad*). Maurits van den Boogert has argued that consular practices should be viewed as an integral component of the legal customs element of the 'Islamic Legal Triangle', the other two elements being Islamic law (*şeriat*) and sultanic law (*kanun*), and the issue of travel permits seems to fit in quite neatly with this view.²¹ The fact that the granting of a travel permit (in this particular case, a *yol emri*, lit. road command) was not specifically required by the British

the Majesty of the King of Great Britain, France, and Ireland, etc., and the Sultan of the Ottoman Empire (London, 1679), 6.

20 TSMa, d. 7018.0002, 1187 (1773/1774), f8v.

21 Van den Boogert, *Capitulations*, 58-61.

Capitulations meant that enforcement had to be continually requested in order to ensure the strength of precedent and law.²² This was in contrast, for instance, to the requirements to carry specific passes and passports found in British treaties with Algiers.²³ Moreover, as travel in the Ottoman Empire could be a dangerous business, it was crucial that foreigners and their employees have some sort of written confirmation of their status and right to travel to ensure access to protection or redress.²⁴ The right to travel and the right of exemption from the poll-tax could be easily argued from the text of the Capitulations, but the issuing of a travel permit required the ambassador to participate in the Ottoman bureaucratic system by requesting written confirmation that those rights would not be infringed. Considering the number of merchants and their employees who would need to travel around, this amounted to a lot of paperwork. Yet, in the archives of the central Ottoman administration where the ambassador's *takrir*s are kept, one can only find examples of requests for travel permits for British merchants and dependents resident in Istanbul. This is therefore a concrete example of the ambassador performing consular functions; just as the British consul in Izmir would have requested travel permits for British merchants resident in that city, it was the responsibility of the ambassador to do the same for the merchants in Istanbul.

This duty also applied to the British ships that came to Istanbul. The freedom of movement for ships was guaranteed – with certain exceptions – throughout the Ottoman Empire by the first article of the British Capitulations.²⁵ As with land travel, a ship's captain had to be in possession of a travel permit (usually a *sefine hüküm-ü şerifi*, lit. a noble ship command) to ensure that the Ottoman port and naval authorities and commanders would allow a (theoretically) hassle-free journey. The most basic form of *takrir* in this area concerned the freedom of passage

22 For an overview of the different sorts of travel permits with examples, see: Hamiyet Sezer, 'Osmanlı İmparatorluğu'nda seyahat izinleri (18-19. yüzyıl)', *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 21:33 (2003), 105-124.

23 The National Archives, Kew (TNA), SP108/13, Treaty between Great Britain and Algiers, 5 April 1686.

24 Halil İnalçık, 'Part One: The Ottoman state, economy and society, 1300-1600' in Halil İnalçık and Donald Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* (Cambridge, 1994), 191-192.

25 The Capitulations specifically restricted travel to the Crimean port of Caffa, and by custom non-Muslim ships were prohibited from travelling beyond Jeddah in the Red Sea.

from ‘the Bosphorus Castles’ (*Boğaz hırsarları*, the fortifications at Seddülbahir), as in this example submitted by the ambassador John Murray in 1774: ‘A noble command is petitioned and requested for a permission to sail as is customary [*mutad üzere*] so that the British captain George Massam should not be obstructed in his passage and journey from the Bosphorus Castles.’²⁶ This standard sort of request turns up again and again in the Ottoman archives, and highlights the importance of requesting permission to sail (*izn-i sefîne*).²⁷

The reason for the necessity of securing a sailing permit from the Bosphorus Castles is made clear in another *takrir*, presented a few years earlier:

Our captain John James, one of the British captains, has been bringing and taking goods by sea with his ship. Having paid all of the customs duties and taken a receipt for them in accordance with the imperial Capitulations, he is now seeking to make his return. After the customary inspection at the Bosphorus Castles has been performed, he should not be [searched] even one additional time. A noble command is petitioned and requested for a permission to sail as is customary so that he should not be obstructed in his passage and journey.²⁸

The British merchants were, naturally, obliged to pay various customs and duties on imports and exports, and the Ottoman customs authorities inspected ships to ensure that no prohibited items were being traded and that all duties had been paid. Several articles of the Capitulations insisted that customs and duties be paid only once, and later it became part of capitulatory law rather than custom that Ottoman officials should issue a receipt (*tezkerê*) as proof so as to better avoid disputes.²⁹ However, the problem of ships being checked more than once, with the implication that merchants were being harassed for extra payments, clearly

26 BOA, İE.HR 18/1643, 3 Cemaziyelahir 1188 (10 August 1774).

27 For a discussion, see: İdris Bostan, ‘İzn-i sefîne defterleri ve Karadeniz’de Rusya ile ticaret yapan Devlet-i Aliyye tüccarları 1780-1846’, *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi* 6 (1990), 29-44 at 27-37.

28 BOA, A.DVN.DVE (3) 81/92, 2 Cemaziyelahir 1185 (11 Sep. 1771).

29 One article granted in 1662 to the Earl of Winchilsea – the penultimate set of articles granted – deals with the problem that customs officials would not always immediately issue a receipt for customs paid causing disputes. The issuing of this should therefore be seen indicative of the intention to move the issuing of *tezkeres* from the law of custom to the law of the Capitulations. The specific command was that: ‘an application being made on this injury, they [the customs officials] may not cause any hindrance or delay and may not divert from their presenting the receipt [*eda tezkerelerini eğlendirmeyüb verüb*].’ TSMA, d. 7018, 1187 (1773/1774), f15r.

persisted, as the *takrir* had to emphasise that only one search should be performed. This was again because both the inspection at the Bosphorus Castles and the granting of the sail permit were both according to custom (*mutad üzere*) and not a requirement of the Capitulations (*bir muceb-i ablname-i hümayun*) with the process of the payment of duties.

The examples above demonstrate the importance of the *takrir* in ensuring the enforcement of the customary elements of capitulatory law for the smooth continuance of British trade in the Ottoman Empire. As with most commercial activity, then and now, without the necessary travel permits being issued the merchants and their employees ran the risk of falling foul of or being taken advantage by local officials. Similarly, without the written conformations of sailing permissions that had to be requested by *takrir*, British captains might have been more vulnerable to unscrupulous inspections by customs officials. The examples shown here so far, which represent a large number of the British *takrirs*, were largely formulaic texts aimed at securing a particular permit in order to make the business of commerce that bit easier by going through the motions of the Ottoman bureaucracy. This activity is perhaps not surprising, but it is important to understand just how regular it was.

However, not all of these consular *takrirs* concerned merchants, and not all were preventative or formulaic. In addition to caring for the British merchants who resided in or visited Istanbul, the ambassador was also responsible for any British travellers in the Ottoman Empire, and there were certainly a number of them in the eighteenth and early nineteenth century. As with merchants, *takrirs* had to be presented in order to gain these curious Britons travel permits, such as with the case of William Meyer and his two servants in 1810, who planned to undertake a month's travel from Istanbul to Bosnia, Albania, the Morea, Izmir, the Mediterranean Islands, Crete, Cyprus, Syria, and Egypt.³⁰ Although the *takrir* issued by the ambassador Robert Adair noted that Meyer was concerned about the 'dangerous and perilous' (*mahuf ve muhatara*) journey, it was a fairly standard request for a road travel permit (*yol hükm-ü şerifi*).³¹

However, another case demonstrates that not all *takrirs* presented for issues of freedom of movement were so formulaic. Edward Wortley Montagu was the son of the famous Mary Wortley Montagu, whose husband, also Edward, had briefly been British ambassador in Istanbul in the late 1710s. Having spent a

³⁰ It is possible that this is the William Meyer who later served as British consul at Preveza.

³¹ BOA, C.HR 50/2484, 10 Cemziyelevvel 1225 (12 Jun. 1810).

fair part of his youth abroad, this younger Wortley Montagu had developed a taste for travel, and from the mid-1760s had lived in Egypt and Syria. In July 1770, he found himself in the Ottoman port of Izmir, at a very bad time indeed. Britain had been (correctly) suspected by the Ottoman government of providing military aid to the Russians in their war with the Sublime State, which resulted in a significant amount of ill will towards the British mercantile community, the major consequences of which will be seen shortly. Perhaps as a result of this, Wortley Montagu had hired a Ragusan ship to take him and his retinue to Tripoli in Syria, but on their journey they were detained by the governor of the castle of Foça near Izmir.³² As a result of this detention, and despite the fact that they had not been granted permission (*ruhsat*) for their journey, the ambassador in Istanbul presented a *takrir* requesting that a strong (*müekked*) order be issued at the earliest opportunity (*bir an evvel*) for their release and permission for their journey, to both of which the Ottoman government agreed. This, then, represents a different sort of document to the requests for travel papers. In one respect, it shows that the ambassador was responsible for all Britons of a certain social rank within the Ottoman Empire. But, more importantly, the ambassador in this case was not acting as a local consular official seeking to secure the regular permits for travel and movement for British subjects and their dependents, but as a national consular official in demanding a resolution for a dispute in the provinces that could not be resolved at the local level. As such, the ambassador was expected to intervene in certain kinds of disputes between British and Ottoman subjects in the provinces, most often involving debts of one form or another. Through this, the *takrirs* provide an important insight into the diplomatic and commercial elements of relations between the Ottoman centre and the provinces in the eighteenth century.

Resolving provincial disputes

Edward Wortley Montagu was not the only British subject to experience trouble in Izmir in 1770. A *takrir* presented on behalf of ambassador John Murray spoke of a disturbance of the public order (*ihtilal-ı tanzim*) arising from rumours that the Ottomans and British were now enemies due to the provision of British aid to Russia in their war against the Sublime State.³³ Consequently, the British consul and merchants dispatched a messenger to Istanbul with a document saying,

32 BOA, C.HR 115/5742, 7 Rebiülahir 1184 (30 Jul. 1770).

33 BOA, C.HR 79/3907, undated (but almost certainly 1770).

among other things, that ‘in order to avoid various sorts of damage and harm (*zarar ve ziyan*), and in order to be prepared and ready for any similar danger and peril (*hatar ve tehlike*), they petitioned for guards for the protection and security of their persons (*kendilere himayet ve emniyet için*).’³⁴ Murray pressed the issue, and the Ottoman state agreed to protect the British merchants, as indeed they were obliged to under the first article of the Capitulations, which prohibited any interference or assault (*dahl ve tecavüz*) against them or their goods.³⁵ Such physical assaults against British merchants on this scale were virtually unheard of, and required a special intervention to ensure Ottoman compliance in a period of political tensions. This *takrir* may represent an exceptional case of violence suffered by the British merchants, but in the course of their trade they were faced with plenty of other sorts of dangers and risks.

Disputes over payments and contracts are a possibility in almost any commercial setting, and the trade between Britain and the Ottoman Empire was no exception. The early articles of the Capitulations gave a number of indications about what sorts of commercial disputes might arise. One article granted in 1606 set the provision that any legal disputes involving British subjects must be heard in the presence of the ambassador, a consul, or a translator, but also made the regulation that: ‘lawsuits with a value of more than four thousand *akçes* are to be heard at the Threshold of Felicity, and may not be heard in any other place.’³⁶ Therefore, capitulatory law decreed that it was not appropriate for disputes of a certain level – 4,000 *akçes* – to be dealt with at the provincial level, but had to be resolved by the imperial government and the British ambassador ‘at the Threshold of Felicity’ (*Asitane-i Saadet’te*), i.e. by the ministers in Istanbul. However, by the eighteenth century, 4,000 *akçes* was a rather small amount by the standards of many commercial transactions, with inflation meaning that prices had almost tripled between 1606 and 1770.³⁷ In other words, a dispute worth 4,000 *akçes* in 1770 was worth only a third of its initial capitulatory value. This meant that a huge variety of provincial disputes would, in theory, have to be sent to the Ottoman capital to be heard. It seems unlikely that every provincial dispute over 4,000 *akçes* – that is, 33.3 *guruş* – would have been forwarded, as the costs and

34 Ibid.

35 TSMA, d. 7018, 1187 (1773/1774), f7r.

36 TSMA, d. 7018, 1187 (1773/1774), f9r.

37 Şevket Pamuk, ‘Prices in the Ottoman Empire, 1469-1914’, *International Journal of Middle Eastern Studies* 36:3 (2004), 451-468 at 455.

effort would have far outweighed the value of the case.³⁸ There is certainly no evidence in either the British or Ottoman archival records to suggest that this was done on a regular basis. Consequently, one does find a number of *takrirs* dealing with provincial disputes in Istanbul, but only cases involving large amounts of money that were sufficiently complex or troublesome to warrant central attention. Interestingly, this provision also seems to have been used as a means of circumventing local judicial authorities in difficult cases. These *takrirs* therefore provide important insights into the implementation of capitulatory law and custom in practice, and provide evidence that the literal wording of the Capitulations was up for interpretation by diplomatic actors depending on the circumstances of an individual case, and based on economic as well as political circumstances on the ground.

A number of disputes concerned non-payment on goods, and towards the end of the eighteenth century this more frequently involved British merchants and the Ottoman government. In 1789, a *takrir* was presented by the ambassador on behalf of Messrs Barbaud & Co., one of the main British merchant houses in the Ottoman Empire.³⁹ An order had been placed for a set of new ships' cables (*gomana-ı cedid*) and two anchors (*lenger-çapa*) for the use of the Ottoman navy. The two parties agreed terms of advanced payment (*bahası muaccelen verilmek*), but the money had in fact been withheld, and the British merchants were owed 5,205 *guruş* and 20 *paras* by the Ottoman admiralty. The endorsement above this *takrir* gives a *buyuruldu* (lit. it is commanded) ordering the *Defterdar*, the imperial treasurer, to find out what was going on from the *Kapudan Paşa*, the admiral. A note written underneath the *takrir* by the office of the *Defterdar* summarises the case, and recommends that the admiral be ordered to provide an official explanation (*istilam*), which received another *buyuruldu* ordering it to be done. On the back of the *takrir* is the response of the *Kapudan Paşa*, Cezayirli Hasan, confirming under his seal that the consignment was indeed in the naval storehouse. The endorsement above this short note of Cezayirli Hasan Paşa commanded that the *Defterdar*, the imperial treasurer, be advised of the situation, presumably in order that the bill be paid.

38 By the eighteenth century, the main practical unit of Ottoman currency was the *guruş*, which was worth 120 *akçes*. There was another coin, the *para*, which was worth 3 *akçes*, and thus there were 40 *paras* in the *guruş*. For a full discussion, see: Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire* (Cambridge, 2000), 97 and passim.

39 BOA, A.DVN.DVE (3) 83/58, 1188 (1774/5).

This document thus provides a relatively straightforward example of dispute resolution. The British merchant complained to the ambassador, who complained to the Ottoman government, which investigated the matter through a series of commands. This document also provides a sense of timeframe for such disputes. The *takrir* was presented on 23 Receb 1203, and the first *buyuruldu* was scribbled on 26 Receb. The note of the *Defterdar* is undated, but the *buyuruldu* is dated 28 Receb, whilst the *Kapudan Paşa's* report was given on 1 Şaban with the final *buyuruldu* noted on 2 Şaban. Thus, the entire case was presented and resolved between 19 April and 28 April 1789, a remarkably short period of time that probably reflects the importance of ensuring a continuing supply of naval stores for the Ottoman navy. However, it seems likely that the main reason for a swift resolution is that all the action took place in Istanbul. All of the main figures involved were in roughly the same place, and therefore it was easier for the different parties to take action to ensure the case was being pursued.

Those disputes that arose in the provinces, however, often occurred well outside of the limits of the official view from the capital.⁴⁰ One *takrir* from 1779 demonstrates one sort of problem that occurred from time to time between British merchants and officials in the provinces.⁴¹ In the narrative, it is recounted that the former governor of Baghdad, Abdullah Paşa, had been engaged in the rather important business of guarding the borders and protecting the Ottoman realms (*muhafaza-ı hudud ve muharese-i memleket*), Iraq being in the midst of a rebellion against Ottoman rule at that time.⁴² However, there were few means to pay and supply the soldiers, and so the treasurer, Selim Efendi, took out a loan (*istikraz eylediği*) on behalf of the Ottoman state of 60,000 *guruş* from the British vice consul, who was an Ottoman Armenian called Markar. The loan was described as *ba-temessük*, that is, secured with a written deed, so everything had been done by the book. However, Abdullah Paşa died, and his successor, Hasan Paşa, had still not honoured the debt owed to Markar. In such an event, the letter of the law of the Capitulations required that, as all lawsuits over 4,000 *akçes* should be heard in Istanbul, the case move up to the capital. However, it appears from the

40 For a discussion of Europeans in provincial courts, see: Eyal Ginio, 'Perceiving French presence in the Levant: French subjects in the sicil of 18th century Ottoman Salonica', *Southeast Studies / Südost-Forschungen* 65-66 (2007), 137-164.

41 BOA, A.DVN.DVE (3) 83/16, 1193 (1779).

42 Dina Rizk Khoury, 'Violence and spatial politics between local and imperial: Baghdad, 1778-1810' in G. Prakash & K. M. Kruse (eds.), *The Spaces of the Modern City: Imaginaries, Politics, and Everyday Life* (Princeton, 2008), 181-213 at 189.

takrir that efforts had been made to solve the dispute locally, and only when this had failed had the central British and Ottoman authorities been brought into play.

The language employed in the *takrir* attempted to shift responsibility for the debt from the local governor directly to the Ottoman government. It spoke of Markar as being aggrieved and suffering from his losses (*magdur ve mutazarrır*), which was ‘contrary to the auspicious consent of the requirements of the Sublime State’ (*hilaf-ı rıza-yı yümn-ü iktiza-yı Delvet-i Aliye*), referring to a legal regime that covered both Ottoman and foreign subjects. In requesting that the debt be paid from the funds of the central imperial treasury via the ambassador (*meblag-ı mezkurun hazine-i amire tarafından bu dailerine eda ve teslim olunmak*), the document provides a clear instance of the ambassador acting as a national consular official in place of the actual local consuls. Not only was he warranted, even required to intervene under the Capitulations due to the size of debt in question, but the fact that the provincial officials were unwilling or unable to bring the case to a satisfactory conclusion necessitated his written representation on behalf of a British dependent. He had therefore utilised the 4,000-*akçe* article as a way of removing authority over the dispute from the provincial authorities.

Not all of the commercial *takrirs* concerned disputes over goods or contracts with the Ottoman administration, yet the ploy of assuming central authority over troublesome disputes can be found with regard to private cases too. Bankruptcy was an ever-present problem for those involved in any sort of trade, and the risks of the market, the distance of travel, and differences in legal regime made the regulation of bankruptcy disputes between British and Ottoman subjects potentially rather difficult. When someone reached the stage of bankruptcy, it was very often because the bankrupt was himself owed money by others, and so any distributions to the creditors depended on securing those debts for the benefit of the bankrupt’s estate. One example from 1774/5 concerns the bankruptcy of two Dutch merchants, whose names are given in the *takrir* as Panşo and Seriyes, the Panchaud and Series whose earlier troubles with the Ottoman authorities have been examined by İsmail Hakkı Kadı.⁴³ Their bankruptcy estate was tied up in a legal dispute (*niza*) with their brokers, two Ottoman Jews named Musa and Isak, who were supposedly holding on to a significant amount of the merchants’ money. So as long as the dispute continued, the British creditors of the two Dutchmen could receive no distributions. The *takrir* employed strong language against these

43 BOA, İE.HR 18/1642, 1188 (1774/5). Kadı, *Ottoman and Dutch Merchants*, 114-131. An interesting discussion on similar cases can be found in J. Schmidt, ‘Dutch merchants in 18th-century Ankara’, *Anatolica* 22 (1996), 237-260.

brokers, accusing them of procrastinating with a case of lies (*dava-yı tezvirlерinden imrar-ı vaktıyla*), and speaking of the resulting unjust treatment suffered by the British creditors (*dainlerinin mağduriyet*). It then made a special (*hasseten*) petition and request that the dispute be judged and terminated according to law (*şerian fasl ve kat*), and that the debt certificates (*deyn-temessükâtı*) of over 65,000 *guruş* held by another Jew named Kamondo be drawn up and presented without delay (*bila tahir redd ve teslim*).

As with many bankruptcy cases involving European and Ottoman subjects, this one was complex.⁴⁴ The British ambassador held no right of legal jurisdiction over either the estate of the Dutch merchants or the legal affairs of the Ottoman Jews. The only interest he held in the case was that British merchants were owed money. Here, the British Capitulations, however, provided assistance. One very important article granted in 1603 dealt with the question of legal proofs (*hüccets*), specifically the process through which transactions and other contracts should be registered with the *kazı* (Islamic judge), and particularly what should be done in the event of a dispute where no legal proofs had been registered. The Capitulations are clear: ‘If there are no proofs [registered] with the judges, only false witnesses [*şahid-i zur*] being produced, the case should not be heard.’⁴⁵ Of course, the Dutch Capitulations (of 1612) contained a similar article, and the fact that all capitulatory texts referenced one another meant that this rule applied to all Europeans with capitulatory rights.⁴⁶

This article might explain why the *takrir* uses the term *tezvirat* – lies – to describe the case presented by these Jews in their dispute with the Dutch merchants. It implies that there was no basis to their case because there was no legal proof for their claims, and therefore that the case should be stopped and the Jews forced to pay their debt to the Dutchmen’s estate. In addition, the support of the British ambassador may well have been intended to provide extra weight to ensure that the promissory note be honoured. As Boğaç Ergene’s research into written and oral evidence in early modern Ottoman Islamic courts has shown, written evidence on its own did not necessarily satisfy the burden of proof; rather, it often had to be accompanied by the testimony of witnesses who would validate both the claims

44 For a discussion of bankruptcy in Islamic law, see: Émile Tyan, ‘Iflās et procédure d’exécution sur les biens en droit musulman (mağhab ḥanafite)’, *Studia Islamica* 21 (1964), 145-166.

45 TSMA, d. 7018, 1187 (1773/1774), f8r.

46 Alexander de Groot, *The Ottoman Empire and the Dutch Republic: A History of the Earliest Diplomatic Relations, 1610-1630* (Leiden: Brill, 1978), 241.

and the document.⁴⁷ Does this then mean that the British ambassador could serve, via his *takrir*, as a witness in the local case? Surely not; rather given the sum of money involved, over 65,000 *guruş*, the case had to come to him. This seems to be a clear example of the ambassador invoking the clause of the Capitulations that decreed that cases involving amounts over 4,000 *akçes*, be heard in Istanbul, and in no other place (*gayri yerlerde istima olunmaya*).⁴⁸ Due to the lack of progress of the Islamic court in resolving the dispute between the Dutch merchants and their Ottoman Jewish brokers, the British ambassador used this privilege to bring the case to the imperial court in the hope that he could put pressure for a ruling that would result in the payment of the debt and a distribution to the British creditors. This little document therefore shows how the arguments of *takrirs* had to take into consideration a number of issues of legal jurisdiction. It also demonstrates how an intimate knowledge of capitulatory law and its relation to the other legal systems in the Ottoman Empire helped the British ambassador, through the knowledge of his translators, to present *takrirs* that were legally sound petitions, and not just simple diplomatic representations.

A clearer example of this can be found in a *takrir* presented in October 1769.⁴⁹ Judging by the British correspondence, this was the continuation of a long-term and complicated dispute.⁵⁰ A certain Mustafa Bey, resident of the port of Latakia, had owed a significant amount of money to various European merchants, including 18,000 *guruş* to the former British consul Edward Purnell, and to the governor of the city. As he had not paid his debts, he had been imprisoned in accordance with Islamic law, but the money he owed had not been collected from his assets as he pleaded poverty, and so the new British consul, John Murat, petitioned the governor to secure a collection of the debt for the benefit of all the creditors. The *takrir* argued that, 'the requirements of the noble [Islamic] law and the imperial Capitulations against Mustafa Bey being proved by the said consul' [*konsolos-u mesfurun şer'i şerif ve ablname-i hümayun mucibince mezkur Mustafa Bey'de sübut bulan*], a strong [*müekked*] exalted command is petitioned and requested to be addressed to their excellencies the governor and judge of Arab Latakia that the

47 Boğaç Ergene, 'Evidence in Ottoman courts: Oral and written documentation in early modern courts of Islamic law', *Journal of the American Oriental Society* 124:3 (2004), 471-491, especially 474-5. See also, Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (Albany, 1994), 48-50.

48 TSMA, d. 7018, 1187 (1773/1774), f9r.

49 BOA, A.DVN.DVE (3) 81/73, 1 Receb 1183 (31 Oct. 1769).

50 TNA, SP97/43, John Murray to the Earl of Shelburne, 15 Apr. 1767.

debt be collected within a month.’ The endorsement concurred, and ordered that a legal address be sent to Latakia ‘in order to prevent the said injustices’.

In this case lies a fundamental problem for the resolution of disputes that required negotiation through the different regimes comprising the Ottoman legal system. As with many of the cases that should have been heard directly in Istanbul by virtue of their being worth over 4,000 *akçes*, there had evidently been efforts to solve the bankruptcy dispute in Latakia. This makes sense for two reasons. First, it seems unreasonable to expect that every single dispute over what was a relatively small amount be taken all the way to Istanbul (although this was certainly an example that involved a large amount of money). And second, in this case, because the creditors of Mustafa Bey were a mixture of European and Ottoman subjects, specifically Ottoman Muslims, legal jurisdiction thus fell within the domain of the local Islamic court. In incidences of bankruptcy (*iflas*), the usual practice in Ottoman Islamic law courts was to order the imprisonment of the bankrupt (*müflis*), the rationale being that this would either persuade him to pay his debts, or enable the sale of his assets in order to pay off his estate.⁵¹ This legal regime was referred to in the *takrir*, stating that Mustafa Bey was imprisoned because he had a number of debts (*mezkur Mustafa Bey’de alacakları olduğundan mezkur Mustafa Bey’i habs eylediklerinde*), and that he could only be freed (*itlak*) after a collection for the debts had been made (*baadü’-tahsil*). However, imprisonment evidently had no effect on Mustafa Bey, who instead accused his creditors of being the ones responsible for the whole mess. It is on this basis that the British appealed to the provisions of *şeriat* in demanding a quick collection of the debt from his assets. The requirement of swift justice was also mentioned in the Capitulations, in the article concerning *hüccets*. It states that, ‘if [the British] case matches the legal proof, let action be taken in accordance with the requirements of that legal proof [*muceb-i hüccet-i şeriyeye ile amel oluna*].’⁵² This explains the emphasis in the *takrir* of the case against Mustafa Bey being proven (*sübut bulan*) in accordance with both Islamic law and the Capitulations, and demonstrates knowledge, presumably on the part of the translators, of the most forceful legal argument possible to resolve the case in the favour of the British merchants as quickly as possible.

The four cases of disputes examined here all dealt with slightly different sorts of legal issues. The debt owed by the Ottoman navy to Barbaud & Co.

51 See: Tyan, ‘İflâs’, 145-6.

52 TSMA, d. 7018, 1187 (1773/1774), f8r.

saw the ambassador submit a simple request that payment be made, whilst the non-payment of the loan taken Abdullah Paşa from Markar required a transfer of juridical authority from Baghdad to Istanbul. The dispute between the bankrupt Dutch merchants and their Ottoman Jewish brokers had left British merchants out of pocket, but due to a lack of legal authority the ambassador's representation saw him assert authority over the case due to the high amount involved, and to attempt to discredit the Jews' case in order to see the funds in the bankruptcy estate released. The final example, involving the debts owed by Mustafa Bey in Latakia, saw the ambassador's representation seeking to pressure the Ottoman state through legal arguments to ensure the implementation of justice in the provinces. The cases and locations were different, but all four incidents demonstrate the interplay between capitulatory law and practice and the various systems that comprised Ottoman law. The Capitulations did not provide a written solution for every conceivable legal situation, but instead provided a legal framework that also connected with the larger structure of the Ottoman legal system. In the case of Mustafa Bey, the legal argument played to both the Capitulations and the *şeriat*, and this could not have been possible if those two legal systems were not compatible or interlinked. Indeed, that crucial article in the Capitulations concerning legal proofs seems to be the key here. It states that for any legal affairs, including all manner of trade and matters of surety (*ticaret ve kefalet hususları ve sair umur-u şeriyeleri*) the point of reference was the local *kazı*, who would take the official record (*sebt-i sicil*) of all such matters. Therefore, and as these documents show, *takrirs* concerning legal disputes could not rely on capitulatory law alone, but had also to conform to Islamic law. Yet there was, in a sense, a get-out clause in the form of the rule concerning cases over 4,000 *akçes*. If it seemed that the case was not being satisfactorily resolved in the provincial courts by the Islamic judges, the ambassador could invoke that article in order to ensure the transfer of jurisdiction to Istanbul and the imperial council, as was seen in the case of Markar. This perhaps explains why the limit was never amended to reflect inflation and currency debasement. It remained a useful tool for the ambassador as representative of the British *taife* to intervene in difficult cases of potentially any monetary value. In the provincial cases presented here, the legal process at the local level had stalled, and so by issuing a *takrir* demanding resolution, the ambassador essentially signalled the use of his right to bring such cases to be resolved at the imperial court in Istanbul, in the hope that a good result might be achieved for the British merchants and dependents.

Conclusion

The two sorts of *takrir* examined here reveal two key points about the practice of commercial diplomacy and dispute resolution between the British and Ottoman authorities in the eighteenth century. The necessity to continually request travel permits from the Ottoman authorities placed the British ambassador as a local consular official, performing the same functions for the merchants in Istanbul as the consuls in provincial cities such as Izmir and Aleppo did for British merchants there. The nature of these documents also reveals how important customary law was to the implementation of written provisions. The Capitulations provided the written framework guaranteeing the freedom of movement and protection from corrupt practices, but the mechanisms for ensuring their implementation, not being formally defined in that document, required constant renewal and approval. In this way, the regulation of the Capitulations was not *laissez-faire*, but was continually monitored and regulated via regular written and oral interaction between the representatives of the British and Ottoman authorities, through their translators of course. These sorts of documents provide further evidence for understanding the participation in and legal practices of European ambassadors and consuls within the wider Ottoman written and customary legal systems.

The second sort of *takrir*, those dealing with commercial disputes, allow this legal pluralism to be clearly demonstrated. The different cases examined above made reference to different sorts of legal practice, be they defined by the Capitulations, *seriat*, or custom. Most interesting here from the perspective of the practice of commercial diplomacy was the clever and clearly selective use of the clause in the Capitulations that insisted that cases worth more than 4,000 *akçes* be heard in Istanbul under the authority of the imperial court. This transferred legal authority away from the local governors and judges, and placed it directly in the hands of the Ottoman central government and the British ambassador. This only seems to have happened in cases where the resolution of the dispute was not possible, or going too slowly, at the local level, and enabled the ambassador to circumvent usual judicial process. That most cases of over 4,000 *akçes* were not sent to be heard in Istanbul indicates that this power was not used by the ambassador routinely, but only in exceptional cases where his intervention was deemed necessary to ensure a good outcome for British interests.

In their sum, these *takriirs* demonstrate the legal strictures and loopholes navigated by the British diplomats, and more particularly of the translators who

rendered them into Ottoman Turkish. On the one hand, the regular requests for travel passes developed over time as a solution to an issue of practice not covered in the Capitulations. On the other, the use of the 4,000-*akçe* clause must also have developed over the eighteenth century as a response to increasingly complex commercial disputes in the provinces, as well as to inflationary pressures that drastically decreased the real value of the specified sum. There is much work to be done on how Ottomans and Europeans did commercial and diplomatic business in the eighteenth century, and comparisons with different Europeans and different parts of the Empire will be essential to truly get a sense of what was going on. However, this brief foray into the example of the British in the eighteenth century demonstrates that as well as requiring intricate knowledge on the part of the British embassy translators of both Islamic law and capitulatory practice, the implementation of the provisions of Capitulations relied as much on custom and interpretation as it did on the strictures of text. This furthers our understanding of how ambassadors, officials, and translators operated within a multi-layered legal regime, and in particular how the ambassadors, in seeking to bring complex cases to the Ottoman capital, played a part in the wider drama of central versus provincial authority in the eighteenth century.

Petitions of the Suppliant Ambassador: British Commercial Representations to the Ottoman State in the Eighteenth Century

Abstract ■ This article examines the body of *takrirs* – written representations – from the British ambassadors in Istanbul to the Ottoman government in the mid- and late eighteenth century, aiming to place these diplomatic representations within the wider Ottoman petitionary framework, and to illustrate the role of the ambassador in providing consular functions. It discusses the form and linguistic style of these documents, before analysing the two main types of cases found. The first concerns the freedom of movement and freedom from harassment requested by British travellers on land and at sea, in accordance with the rules of the Capitulations and custom. The second group of cases dealt with more complex legal disputes between British merchants and Ottoman subjects and officials involving the Capitulations and other sorts of legal practices. Examining these documents permits a view of the practice of diplomacy, and demonstrates how text and custom combined through the fluid interpretation of the Capitulations in order to regulate the rights and freedoms of British merchants through the Ottoman petitionary system.

Keywords: Petitions; Capitulations; Ottoman-British relations; Trade; Merchants

Bibliography

Archival documents

- BOA, Bab-ı Asafi, Düvel-i Ecnebiye (A.DVN.DVE), 81/73, 81/92, 83/16, 83/48, 83/58
BOA, Cevdet Tasnifi, Hariciye (C.HR), 50/2484, 79/3907, 115/5742
BOA, İbnülemin Tasnifi, Hariciye (İE.HR), 18/1634, 18/1642, 18/1643
TNA, State Papers (SP), 97/43, 108/13
Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Defterleri (TSMA, d. 7018)

Published works

- Baldwin, James, 'Petitioning the sultan in Ottoman Egypt', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75:3 (2012), 499-524.
- Birdal, Mehmet Sinan, *The Holy Roman Empire and the Ottomans: From Global Imperial Power to Absolutist States*, London: I.B. Tauris, 2011.
- Bostan, İdris, 'İzn-i sefine defterleri ve Karadeniz'de Rusya ile ticaret yapan Devlet-i Aliyye tüccarları 1780-1846', *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi* 6 (1990), 29-44.
- Davis, Ralph, *Aleppo and Devonshire Square: English Traders in the Levant in the Eighteenth Century*, London: Macmillan, 1967.
- De Groot, Alexander, 'The historical development of the capitulatory regime in the Ottoman Middle East from the fifteenth to the nineteenth centuries', *Oriente Moderno* 23:3 (2003), 575-604.
- De Groot, Alexander, 'The dragomans of the embassies in Istanbul, 1785-1834' in Geert van Gelder & Ed de Moor (eds.), *Eastward Bound: Dutch Ventures and Adventures in the Middle East*, Amsterdam: Rodopi, 1994, 130-158.
- De Groot, Alexander, *The Ottoman Empire and the Dutch Republic: A History of the Earliest Diplomatic Relations, 1610-1630*, Leiden: Brill, 1978.
- Demirci, Süleyman, 'Complaints about Avâriz assessment and payment in the Avâriz-tax system: An aspect of the relationship between centre and periphery. A case study of Kayseri, 1618-1700', *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46:4 (2003), 437-474.
- Eldem, Edhem, *French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century*, Leiden: Brill, 1999.
- Ergene, Boğaç, 'Evidence in Ottoman courts: Oral and written documentation in early modern courts of Islamic law', *Journal of the American Oriental Society* 124:3 (2004), 471-491.

- Ergene, Boğaç, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652-1744)*, Leiden: Brill, 2003.
- Erimtan, Can, 'The perception of Saadabad: The 'Tulip Age' and Ottoman-Safavid rivalry' in Dana Sajdi (ed.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee; Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, London & New York: I.B. Tauris, 2007, 41-62.
- Eton, William, *A Survey of the Turkish Empire*, London: For T. Cadell & W. Davies, 1798.
- Gerber, Haim, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, New York: State University of New York Press, 1994.
- Ginio, Eyal, 'Perceiving French presence in the Levant: French subjects in the sicil of 18th century Ottoman Salonica', *Southeast Studies / Südost-Forschungen* 65-66 (2007), 137-164
- İnalçık, Halil & Donald Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- İnalçık, Halil 'Şikâyet hakkı; 'Arz-i hâl ve 'arz-i mahzar'lar', *The Journal of Ottoman Studies* 7:8 (1988), 33-54.
- Kadı, İsmail Hakkı, *Ottoman and Dutch Merchants in the Eighteenth Century: Competition and Cooperation in Ankara, Izmir, and Amsterdam*, Leiden: Brill, 2012
- Karateke, Hakan & Marius Reinkowski (eds.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden: Brill, 2005.
- Khoury, Dina Rizk, 'Violence and spatial politics between local and imperial: Baghdad, 1778-1810' in G. Prakash & K.M. Kruse (eds.), *The Spaces of the Modern City: Imaginaries, Politics, and Everyday Life*, Princeton: Princeton University Press, 2008, 181-213.
- Kołodziejczyk, Dariusz, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century): An Annotated Edition of 'Ahdnames and Other Documents*, Leiden: Brill, 2000.
- Kütükoğlu, Mübahat, *Osmanlı-İngiliz İktisâdi Münâsebetleri*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1974, 2 vols.
- Kütükoğlu, Mübahat, 'ELKÂB' in *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü, 1995, vol. 11, 51-54.
- Minkov, Anton, *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leiden: Brill, 2004.
- Pamuk, Şevket, 'Prices in the Ottoman Empire, 1469-1914', *International Journal of Middle Eastern Studies* 36:3 (2004), 451-468
- Pamuk, Şevket, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- Panaite Viorel, 'French Capitulations and consular jurisdiction in Egypt and Aleppo in the late sixteenth and early seventeenth centuries' in Pascal Firges, Tobias Graf, Christian Roth & Gülay Tulasoğlu (eds.), *Well-Connected Domains: Towards an Entangled Ottoman History*, Leiden: Brill, 2014, 71-89.
- Reychmann, Jan & Ananiaz Zajaczkowski, *Handbook of Ottoman-Turkish Diplomats*, The Hague: Mouton, 1968.
- Roberts, Ivor (ed.), *Satow's Diplomatic Practice*, 6th edn., Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Römer, Claudia, 'Contemporary European translations of Ottoman documents and vice versa (15th-17th centuries)', *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 61:1/2 (2008), 215-226.
- Schmidt, Jan, 'Dutch merchants in 18th-century Ankara', *Anatolica* 22 (1996), 237-260.
- Sezer, Hamiyet, 'Osmanlı İmparatorluğu'nda seyahat izinleri (18-19. yüzyıl)', *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 21:33 (2003), 105-124.
- Skilliter, Susan, *William Harborne and the Trade with Turkey, 1578-1582: A Documentary Study of the First Anglo-Ottoman Relations*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Şahin, Kaya, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Talbot, Michael, 'Feeding an elephant in eighteenth-century Istanbul', *Tözsüz Evrak*, 5 Sep. 2013, <http://www.docblog.ottomanhistorypodcast.com/2013/09/elephant-istanbul.html>
- Talbot, Michael, 'British diplomacy in the Ottoman Empire during the long eighteenth century', Ph.D. thesis, School of Oriental and African Studies, University of London, London: 2013.
- The Capitulations and Articles of Peace between the Majesty of the King of Great Britain, France, and Ireland, etc., and the Sultan of the Ottoman Empire*, London: For J.S., 1679.
- Tyan, Émile, 'İflâs et procédure d'exécution sur les biens en droit musulman (maḥab ḥanafite)', *Studia Islamica* 21 (1964), 145-166
- Ursinus, Michael, *Grievance Administration (Şikayet) in an Ottoman Province: The Kaymakam of Rumelia's 'Record Book of Complaints' of 1781-1783*, London: Routledge-Curzon, 2005.
- Van den Boogert, Maurits, *The Capitulations and the Ottoman Legal System: Qadis, Consuls, and Beratlis in the 18th Century*, Leiden: Brill, 2005.

- Veinstein, Giles, 'L'administration ottomane et le problème des interprètes' in Brigitte Marino (ed.), *Études sur les villes du Proche-Orient, XVIe-XIXe siècle: Hommage à André Raymond*, Damascus: Institut français d'études arabes de Damas, 2001, 65-79
- Wood, Alfred, *A History of the Levant Company*, Oxford: Oxford University Press, 1935.
- Zarinebaf-Shahr, Fariba, 'Ottoman women and the tradition of seeking justice in the eighteenth century' in Madeline Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leiden: Brill, 1997, 253-263.
- Zorlu, Tuncay, *Innovation and Empire in Turkey: Sultan Selim III and the Modernisation of the Ottoman Navy*, London & New York: I.B. Tauris, 2008.

Yasaklanan ve Sansürlenlen Bir Kitabın Macerası: Evliyâ Çelebi *Seyâhatnâme*'nin İlk Baskıları

Uğur Demir*

The Story of a Forbidden and Censored Book: Early Editions of Evliya Çelebi's Seyâhatnâme

Abstract ■ Evliyâ Çelebi's *Seyâhatnâme* (Book of Travels) did not receive much attention until the nineteenth century. From this century onwards, it gradually became a popular work thanks to, first, the *Müntehabât* composed by Hammer in English and then to a compilation of excerpts in Turkish. Encouraged by this interest, Ahmed Cevdet, the owner of *İkdâm* newspaper, set out to publish the ten volumes of the *Seyâhatnâme*. Although incomplete, censored and sometimes incorrect, he managed to publish the first six volumes between 1896-1901. Because of the complaints against the *Seyâhatnâme*, he then had to stop printing and was obliged to lock the printed volumes in storehouses. Although both the *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi* and the first six volumes that Ahmed Cevdet published were banned by government, they helped expanding the *Seyâhatnâme*'s readership. This article discusses the Ottoman Turkish editions of Evliya Çelebi's *Seyâhatnâme*, which were instrumental in conveying the work to large masses and also effectively forming a negative public opinion about both the work and its author.

Keywords: Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*, *İkdâm*, Ahmed Cevdet.

Giriş

XVII. yüzyıl dünya tarihinin en ünlü yazarlarından biri olan Evliyâ Çelebi'nin (ö. 1687), gezip gördüğü yerleri kâğıda dökerek dünya tarihî coğrafya literatürü için hazine değerindeki on ciltlik *Seyâhatnâme* sahibi olduğu bilinmektedir.

* Marmara Üniversitesi.

*Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâme*sî, XVII. yüzyılda İstanbul'a getirildikten¹ sonra özel bir ilgiye mazhar olmuş ve birkaç defa istinsah edilmiş²; yine bu yüzyılda diloğlanlar tarafından da bazı bölümleri Fransızcaya tercüme edilmiştir³. Fakat bu çalışmalar *Seyâhatnâme*'nin geniş kitleler tarafından bilinmesini sağlayamamış ve esere olan ilgi de süreklilik arz etmemiştir. H. 1162/M. 1748-1749'da *Seyâhatnâme*'nin birinci cildini istinsah eden İbrâhim b. Baltacı-zâde el-Hacı Muhammed b. Halil eserin pek fazla bilinmediğini şu şekilde ifade etmiştir: "...pek tuhfe târîh olup amma gayrı târîhler gibi nizâmıla degildir. Eyüce bakılsa pek nâzik vak'a-nûvis şeydir ve İstanbul'da Rakım Efendi'den gayrı bilür olmamak gerek"⁴. Bazı eserlerde kaynak olarak istifade edilse de, Osmanlı entelektüel dünyasında uzun bir süre *Seyâhatnâme*'ye ilmî derinliği olan bir kitap olarak bakılmadığı da bilinmektedir⁵.

- 1 *Seyâhatnâme*'nin İstanbul'a getirilmesi ve sonraki süreç hakkında bk. Pierre A. McKay, "The Manuscripts of the Seyahatname of Evliya Çelebi, Part I: The Archetype", *Der Islam*, LII (1975), s. 279-280; Uğur Demir, "Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâme'si'nin Topkapı Sarayı Kütüphanesi'ne İntikali Meselesi", *Osmanlı Araştırmaları*, 39 (İstanbul 2012), s. 205-216.
- 2 *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâme*sî'nden yapılan istinsah nüshaların katalog bilgileri için bk. *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, I, haz. Ekmeleddin İhsanoğlu-Ramazan Şeşen-M. Serdar Bekar-Gülcan Gündüz-A. Hamdi Furat, İstanbul 2000, s. 103-105; Nuran Tezcan, "Seyahatnâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi (=DİA)*, XXXVII, 18.
- 3 Fransız diloğlanları 1720'den itibaren bir tür mezuniyet ödevi olarak Türkçe, Arapça ya da Farsça bir metni Fransızca'ya çevirmeye başlamışlardır. Cem Behar'ın verdiği bilgilere göre, bu çerçevede *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâme*sî'nin bazı bölümleri de çevrilmiştir (Charles Fonton, *18. Yüzyılda Türk Müziği*, çev. ve yay. haz. Cem Behar, İstanbul 1987, s. 20-21).
- 4 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (=İÜ), Eski Eserler Bölümü, Türkçe Yazmalar (=TY), nr. 4141. *Seyâhatnâme*'nin özellikle Harem ve Enderûn efradı arasında ilgi gördüğü açıktır. Hammer, Sultan II. Mahmud döneminde Dîvân-ı hümâyûn tercümanı olarak görev yapan ve Yunan İsyanı'nda idam edilen Dimitri Murusi'nin *Seyâhatnâme*'yi bir defa gördüğünü ama daha sonra nüfûzuna rağmen ele geçiremediğini kaydetmiştir (bk. Nuran Tezcan, "Evlîya Çelebi Seyahatnamesi'nin Hammer-Purgstall Tarafından Bilim Dünyasına Tanıtılması Hakkında", *Osmanlı Araştırmaları*, sayı: XXXIV (İstanbul 2009), 203-230; Necip Âsım 1928'de kaleme aldığı bir yazısında hâlâ Topkapı Sarayı ağaları arasında *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâme*sî ile ilgili söylentilerin devam ettiğini anlatır ("Evlîya Çelebi Seyahatnamesi", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, VII-VIII, Yeni Seri 1/2, s. 74).
- 5 Osmanlı entelektüel dünyasının *Seyâhatnâme*'ye bakışına dair bk. Uğur Demir, "Müstensihin Kaleminden Seyâhatname'nin İstinsah Hikâyesi", *Evlîya Çelebi Atlası*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2012, s. 171-172; Feridun M. Emecen, "Evlîya Çelebi ve İstanbul", *Evlîya Çelebi Atlası*, s. 65, 67; İsmail E. Erünsal, "Osmanlı Münevverinin Evliya Çelebi'ye Bakışı", *Evlîya Çelebi Atlası*, s. 216-221.

Seyâhatnâme'nin geniş kitleler tarafından ilgiye mazhar olması ve bu ilginin süreklilik göstermesi ancak XIX. yüzyılda önce Avrupa'da daha sonra da İstanbul ve Mısır'daki yeni neşirlerle mümkün olabilmiştir⁶. Bu minvalde öncülüğü de Joseph von Hammer (ö. 1856) yapmıştır.

Seyâhatnâme'nin IV. cildini İstanbul'da bulan Hammer, 1802'de de I, II ve III. ciltleri ele geçirmiştir⁷. 1814'de kaleme aldığı bir tanıtım yazısında *Seyâhatnâme*'yi, "bütün Doğu yazmaları arasında en ilginç olan ve en çok mutlu kılan buluş" sözleriyle dünya ilim âlemine duyurmuştur⁸. Daha sonra yazdığı *Geschichte des Osmanischen Reiches*'de de *Seyâhatnâme*'yi hem "Târih-i Seyyâh" başlığı altında tanıtmış hem de tarihinde kaynak olarak kullanmıştır⁹. Hammer, 1834'de de *Seyâhatnâme*'den seçmelerden oluşan İngilizce bir baskı yayımlamış ve bu bas-kıda Evliyâ Çelebi'ye dair bir giriş yazısı kaleme almıştır¹⁰. Hammer'in İngilizce

6 *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*'ne XIX. yüzyılda ilginin arttığına bir göstergesi Ahmed Midhat Efendi'nin şu ifadeleri olsa gerektir: "Evliyâ Çelebi'nin Seyâhatnâmesi'ni daha çocukluğumda iken bir zât-ı ma'ârif-simâtdan işitmiş idim. Meşhûr-ı âfâk olan ve eseri Avrupa lisânlarına dahi tercüme edilmiş bulunan İbn Batutâya Evliyâ Çelebi'yi birkaç kat fâik tutuyor idi. Sonraları bu kitâbı görmegi emel edinmiş idiysem de vakit bulamamış idim ki mevzû' olduğu kütüphânelere gidüp de tetkik ve tettebbu' edeyim. Lâkin Ahmed Vefik Paşa merhûm ve Şemseddîn Sâmî Beg birâderimiz gibi birçok zevâtdan Seyâhatnâme-i mezkûrün takdîrâtına dair birçok sözler işitmiş idim... Seyyâh-ı müşârunileyhîn kendi mahsûl-i tabkikatı olan haberlerin kâmilen muvâfık olduğunu Ahmed Vefik Paşa ve Cevdet Paşa merhûmlardan işitmiş idim. Bunlar dimişler idi ki 'Sohbetlerine zihinlerin yatmadığı şeyler seyyâhın kendi âsâr-ı tabkiki olmayup, anlar bep mesmû'âtı meyânında dâbildirler... Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi neşr olunsun bitsün de görürsün ki gerek yeni ve gerek eski kütüb-i Osmâniyemiz miyânında Avrupa'nın nazar-ı ehemmiyetini en evvel bu kitâb celb edecek ve en evvel bu kitâb tercüme olunacaktır. İdrisi'yi, İbn Batutâ'yı tercüme ve tab'a lüzûm görmüş olan kadirşinâs Avrupa için Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi alkışlar ile telakki olunacak a'zâm âsârdandır" (Evliyâ Çelebi Mehmed Zillî ibn Derviş, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, İstanbul 1314, s. H-M).

7 Kemal Beydilli, "Joseph Von Hammer-Purgstall (1774-1856) ve Fundgruben Des Orients (Şark'ın Hazineleleri) dergisi", *Kitaplara Vakfedilmiş Bir Ömür İçin Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan*, haz. Hatice Aynur, Bilgin Aydın, Mustafa Birol Ülker, I, İstanbul 2013 s. 125-274.

8 Nuran Tezcan, "Seyahatnâme", s. 18.

9 Joseph von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 1829, s. V-VII. Osmanlı Türçesi'yle yapılan tercümesi için bk. *Devlet-i Osmâniye Târîhi*, IX, çev. Mehmed Ata, İstanbul 1335, s. 3-4.

10 Evliyâ Efendi, *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in The Seventeenth Century*, translated from the Turkish by the Ritter Joseph von Hammer, London 1834. Hammer'in *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi* neşrinin tanıtımı için bk. Nuran Tezcan,

olarak hazırladığı bu baskı ile birlikte Batı'da *Evlüyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*'ne olan ilgi de kısmen artmıştır. Esere ilginin arttığı yerlerden birinin İstanbul olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Hammer'in yayına hazırladığı baskıdan dokuz sene sonra İstanbul'da H. 1259/M. 1843'de yine *Seyâhatnâme*'den seçmelerden oluşan *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi* adlı bir baskı yayımlanmıştır. Hammer'in yayınladığı kısımlar Batı'da, 1843 tarihli İstanbul baskısı da Osmanlı coğrafyasında *Seyâhatnâme*'nin daha fazla okuyucuya ulaşmasını sağlamıştır. Yoğun ilgiye mazhar olan *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*'nin İstanbul'da dört, Mısır'da iki baskısı yapılmıştır¹¹. *Müntehabât* baskıları sonraki dönemlerde yeterli görülmemiş ve *İkdâm* gazetesi sahibi Ahmed Cevdet Bey *Seyâhatnâme*'nin tamamını yayınlamak üzere işe başlamış fakat eserin ancak ilk altı cildini yayınlatabilmiştir¹².

Bu yazıda daha önce iki popüler yazıyla duyurduğumuz¹³ *Evlüyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*'nin baskılarının, belgeler temelinde, nasıl bir anlayışla karşılan-

“Evlüyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'nin Hammer-Purgstall Tarafından Bilim Dünyasına Tanıtılması Hakkında”, s. 203–230. Hammer'in yayına hazırladığı seçmelerden oluşan bu baskıdaki konu başlıkları ile *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi* baskılarının konu başlıkları, bazı benzerliklerine rağmen, büyük oranda farklıdır.

- 11 İstanbul baskıları: Birinci baskı, *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*, İstanbul 1259 (M.1843); ikinci baskı, *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*, İstanbul 1266 (M.1846); üçüncü baskı, *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*, İstanbul 1279 (M.1862); dördüncü baskı, *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*, İstanbul, tarihsiz; Bulak baskıları: Birinci baskı, *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*, Bulak 1264 (M.1848); ikinci baskı, *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*, Bulak 1274 (M.1857).
- 12 *İkdâm* baskıları: *Evlüyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I-IV, müellifi: Evliyâ Çelebi Mehmed Zillî ibn Dervîş, I, İstanbul 1314/1896; *Evlüyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, V, müellifi: Evliyâ Çelebi Mehmed Zillî ibn Dervîş, İstanbul 1315/1897; *Evlüyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, VI, müellifi: Evliyâ Çelebi Mehmed Zillî ibn Dervîş, İstanbul 1318/1901.
- 13 Uğur Demir, “Evlüyâ Çelebi'yi Tam 160 Seneden Buyana Bıkmadan ve Usanmadan Yasaklıyoruz”, *Haber Türk Tarih Dergisi*, sayı: 19 (11 Temmuz 2010); aynı yazar, “Seyâhatnâme'nin Osmanlı Dönemi Baskıları”, *Evlüyâ Çelebi Atlası*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2012, s. 226-229. Eserin II. Abdülhamid döneminde muzır neşriyat sayılması hususunda ayrıca bk. Muhittin Eliaçık, “Evlüyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'nin II. Abdülhamid Döneminde Muzır Neşriyat Sayılması”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3 (İstanbul 2009), s. 47-62. Muzaffer Albayrak da *Seyâhatnâme*'nin baskılarına dair bir makale kaleme almıştır (“Evlüyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'nin Baskı Serüveni”, *Evlüyâ Çelebi Konuşmaları/Yazılar*, haz. M. Sabri Koz, İstanbul 2011, s. 14-37), ancak bu çalışma ciddi hatalarla maluldür. Mesela yazar, Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'in arzını Sultan Abdülmecid'in *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*'ye dair kararı olarak göstermiş ve belgeyi bu şekilde yorumlamıştır (“Evlüyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'nin Baskı Serüveni”, s. 16-17).

diğını ele almak istemekteyim. Bu durum Osmanlı entelektüel zihin dünyasını *Seyâhatnâme* bağlamında anlamak bakımından da önemlidir. Zira ilginç bir şekilde *Seyâhatnâme'nin* ilk baskıları, içinde lüzumsuz, boş bilgiler olduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır. Burada bunun saikleri yanında *Seyâhatnâme'nin* basım mevzuu da konu edilmiştir.

Yasaklanan Bir Kitap: Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi

Bilindiği üzere *Takvîm-i Vekâyi'* gazetesi'nin basımı için 1831'de Takvîmhâne-i Âmire Matbaası kurulmuştur¹⁴. Matbaada sadece gazetenin değil okul kitaplarının da basılması hedeflenmiştir. Bir süre sonra matbaada, masrafları karşılanmak şartıyla sahafların istedikleri kitaplar da basılmıştır¹⁵.

Takvîmhâne Matbaası'nda esnaf malı olarak basılması istenen kitaplardan biri de *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*'nden seçmeleri ihtiva eden *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi* idi¹⁶. İstanbul sahaflarından birkaçı H. 1257/M. 1841'de *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi* adlı tarih kitabının basılması için Takvîmhâne-i Âmire Nâzırlığı'na müracaat etmiştir. Dönemin Takvîmhâne-i Âmire Nâzırı Said Bey'in¹⁷ nezâretinde

14 Bu matbaa ve burada basılan eserler için bk. Necdet Öz, "Tabhane ile Takvimhane'nin Birleşmesi ve Basılan Eserler (1824-1840)", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2012.

15 Takvîmhâne'de ticarî anlaşma ile sahâf mâlî olarak adlandırılan serbest tüccâr kitaplarının basıldığı bilinmektedir (bk. Server Rifat İskit, *Türkiyede Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, İstanbul 1975, s. 34–35). Takvîmhâne'ye bu türden başvurular arşivden izlenebilmektedir. Meselâ bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (=BA), Hatt-ı Hümayûn, nr. 637/31401. İstanbul sahafları ve kitap basımındaki rolleri hakkında bk. İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar*, İstanbul 2013.

16 Evâsıt-ı Rebî'ülevvel 1210/ 24 Eylül-4 Kasım 1795'de Enderûn-ı Hümayûn seferli hânesinde Sabah Bülbülü lakaplı Hâfız Feyzullah tarafından *Seyâhatnâme*'den istinsah edilmiş 499 yapraklı "Muhtasar Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi" adlı bir yazma nüsha için bk. İÜ, TY, nr. 5940. Hâfız Feyzullah'ın hazırladığı *Muhtasar* ile matbu *Müntehabât*'lar arasında seçilen konu başlıklarında büyük farklılıklar mevcuttur. Bu nedenle matbu *Müntehabât*'lar hazırlanırken Hâfız Feyzullah'ın istinsah ettiği metinden istifade edilmediğini söyleyebiliriz. 10 Zilkâde 1281/6 Nisan 1865'de istinsahı tamamlanan ve müstensihî belli olmayan yazma *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi* (bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, nr. 4264) ise matbu *Müntehabât*'tan kopya edilerek hazırlanmıştır.

17 Said Bey, 1843–1849 tarihleri arasında altı sene Takvîmhâne Nâzırlığı yapmıştır. Said Bey'in vefatı için bk. BA, Sadâret Mektubî Kalemî (=A.MKT), nr. 213/60 (24 Şevvâl 1265/12 Eylül 1849).

esnafla yapılan toplantılardan sonra *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*'nin ciltli ve 1.200 adet olarak basılması kararlaştırılmıştır. Ayrıca bu toplantılarda esnafın eseri 7 kuruşa satması, devletin cilt başına 2 kuruş kâr etmesi kabul edilmiştir. Söz konusu kararlar Takvîmhâne Nâzırı tarafından Mâliye Nezâreti'ne bildirilmiş, nezâretin olumlu görüşünü bildiren tahriri sonrasında basım izni Sultân Abdülmecid'in 1 Zilkâde 1257/15 Aralık 1841 tarihli irâdesiyle alınmıştır¹⁸.

Sultan Abdülmecid'in irâdesinden sonra *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*'nin basım işlemleri başlatılmış ve eserin basımı Evâsıt-ı Cemâziyelevvel 1259/8-18 Haziran 1843'de tamamlanmıştır. 143 sayfalık bu baskının, ilk iki sayfası fihrist olup “*Evliyâ Çelebi Târîhi'nden müntehâb işbu târîh-i mergûbe bin iki yüz elli dokuz senesi Cumâdelülâ evâsıtında resîde-i hadd-i hitâm olmuşdur*” kaydı ile sonlanmaktaydı. Bu baskı kısaca, *Seyâhatnâme*'nin ilk cildinde yer alan İstanbul anlatımlarından seçmeleri, sihirbazlık ve talih çeşmesi konulu bahisleri ve son olarak da “Sergüzeşt-i Evliyâ Çelebi” başlığı altında Evliyâ Çelebi'nin kendi hayatını anlattığı bölümleri ihtiva etmekteydi¹⁹.

H. 1259/M. 1843 tarihli *Müntehabât*'ın ilk baskısını kimin yayına hazırladığı, kitap içinde ve ilgili belgelerde belirtilmemiştir. Önemsiz bazı tashih hataları dışında seçme metnin baskıya olabildiğince özen ve dikkatle hazırlandığı görülmektedir. Yayına hazırlayanların ekleme ve çıkarmalar dışında en önemli tasarrufları o günün okuyucusunun anlayamayacağı düşüncesinden hareketle bazı kelimelerin karşılıklarını veya devrinde kullanılan kelimeyi tercih etmiş ve böylece eserin üslubundaki zenginliği tahrif etmiş olmalarıdır.

Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi'nin bu baskısıyla birlikte *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi* ilk defa daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmış; H. 1314/M. 1896'da *İkdâm* gazetesi Matbaası baskısına kadar Evliyâ Çelebi ve eseri, *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi* ile tanınmıştır. Fakat *Müntehabât*'ta seçilen konular ve eserin diline yapılan müdahaleler daha sonraki dönemlerde ciddi eleştirilere uğramıştır. Örneğin Necîb

18 BA, İrâde-Dahiliye (=DH), nr. 49/2402 (1 Zilkâde 1257/15 Aralık 1841). İsmail E. Erünsal'ın tereke kayıtlarından hareketle yaptığı tespitlere göre *Müntehabât* piyasada genelde 5 kuruş civarında bir ücrete satılmıştır (bk. İsmail E. Erünsal, “Osmanlı Münevverinin Evliya Çelebi'ye Bakışı”, s. 217-218; aynı yazar, *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar*, s. 203).

19 1259/1843 tarihli *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*'ye örnek olarak bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 2300, 2430; Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, nr. 1014; Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İ. Hakkı, nr. 2490; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 619; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, nr. 3716; Millet Kütüphanesi, nr. 06 Mil EHT A 1270.

Âsım, *İkdâm* baskısını dikkate alarak *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*'ne dair yazdığı bir tanıtım yazısında *Müntehabât* neşrini, “*Evlîyâ Çelebi*'yi halka tanıtdıran bir takımlarımızın vechinde tebessüm-i istihzâ-kârâne husûle getiren şey, *Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi*' diye tab' edilen bir nüshadır. O intihâbı icrâ eden zât, yalnız birinci cildde bulunan ve sathî nazarlara göre fâ'idesiz, âdetâ birer hezeyân olan hurâfâtı toplayarak o cildi vücûda getirmiş ve işte şu hizmeti (!) ile öyle bir seyyâh-ı muhakkık hakkında halkeca ufacık bir sû-i zann hâsıl olmuştur” şeklinde eleştirmiştir²⁰. Kilisli Rıfat (Kardam) da bir yazısında *Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi* aleyhinde yazmıştır ancak *Müntehabât* sayesinde ilk defa kendinin Evlîyâ Çelebi ve eserini tanıma imkânı bulduğunu da itiraf etmiştir²¹.

Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi, bütün eleştirilere ve eksikliklerine rağmen halkın ilgisine mazhar olmuş ve 1.200 adet tek ciltlik eser kısa sürede tükenmiştir²².

20 *Müntehabât*'la ilgili Osmanlı dönemindeki eleştiriler eserin daha çok olağanüstü olaylarla ilgili bahisleri ihtiva ettiği yönünde olmuştur (bk. Evlîyâ Çelebi Mehmed Zillî ibn Dervîş, *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, İstanbul 1314, s. D-H). Eserle ilgili eleştiriler sonraki dönemlerde de aynen tekrar etmiştir (bk. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Seçen ve Uyarlayan: Yayına Haz. Nihat Özön, İstanbul 2005, s. 22; Nuran Tezcan, “Seyahatnâme”, s. 18).

21 Doktor Rıfat, “Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'ne Dâir”, *Dergâh*, sayı: 15 (İstanbul 1337), s. 36. “O zamâna kadar benim de Evlîyâ Çelebi ve âsârı hakkında bütün bildiklerim Bayezid'deki eski taşbasmacıların tab' etdikleri yüz-yüz elli sahifelik hurâfât-nâmeye müstenid idi. O perîşân sahifeleri kim bilir hangi zâlim bundan belki yetmiş-seksen sene evvel Evlîyâ'nın ilk cildinde çok kere kerhen ve zamânında câri efkâra yem dökmek kabîlinden olmak üzere zikir eylediği Bizans ve menkûlât ve hurâfâtından hulâsa sûretîyle iltibâs etmiş ve adına '*Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi*' demiş idi”. Rıfat Kardam'ın yazısına dair ayrıca bk. Ekrem Karadoğulları, “Kilisli Dr. Rıfat Kardam'ın Evliya çelebi Seyahatnamesiyle İlgili Bir Yazısı”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı 18 (Erzurum 2001), s. 153-162.

22 *Müntehabât*'a halk tarafından büyük bir ilgi gösterilmiş olmasına rağmen, eser İstanbul ilim muhitlerinde beklenen ilgiyi görmemiştir. Zira bu muhitlere mensup kişilerin terekelerinde *Müntehabât*'a nadiren rastlanmaktadır. Ayrıca eserin daha çok halk kitapları satan sahaflarda satılması da bunun bir göstergesi olmalıdır (bk. İsmail E. Erünsal, “Osmanlı Münveverinin Evliya Çelebi'ye Bakışı”, s. 217-218; aynı yazar, *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar*, s. 203). Eserin defaatle basılması devrin önde gelen tarihçilerinden Ahmed Midhat Efendi'yi dahi oldukça rahatsız etmiştir. Zira Midhat Efendi, bir tezkiresinde, “*Evlîyâ Çelebi ve emsalinin yeniden tab' olunarak 'fenn-i târih budur' diye kendilerine arz edilmekte bulunması bu asr-ı terakkinin ve bu mu'âsrinin şânlarına şâyeste olamıyacağı hakikat-ı bâhiresinde bile halkça büyük bir gaflet görüyorum*” diyerek bu tepkisini açıkça ifade etmiştir (bk. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 40-*Tetimme*, yay. Cavid Baysun, Ankara 1991, s. 237). Buna rağmen Ahmed Midhat'ın, *İkdâm*

Rağbetin bu denli fazla olmasında eserin muhtevası önemli bir etken olsa gerektir. Zira bu ilk baskı, İstanbul hakkındaki bilgileri ve halkın ilgisini çekecek hikâyeleri ihtiva etmekteydi. Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey²³, 3 Cemâziyelevvel 1266/17 Mart 1850 tarihli arzında esere halkın ilgisini şu şekilde dile getirmekteydi: "...*bu makûle ekâzîb ve hikâyât-ı bâtilâyı müşt Emil Hamza-nâme ve emsâli bir takım dahi avâm-ı nâsın zihnlerine hadese îrâs eder Hadikatü's-su'adâ ve Ravzatü's-şühedâ*²⁴ ve bunların emsâli kütübün eyâdî-i nâsda bulunmasını men' lâzımeden ise de müddet-i medideden beru bakılmayarak eyâdî-i nâsda tedâvül etmekde bulunmuş ve büyût ü dekâkîn nüshalarıyla dolmuşdur"²⁵.

*Müntehabât'*ın kısa sürede tükenmesi üzerine İstanbul kitapçıları H. 1262/M. 1846'da eserin tekrar basılması için Takvîmhâne Nâzırlığı'na müracaat etmişler ve nâzırlıkta yetkililerle yapılan toplantılarda eserin tekrar basılıp basılmaması, basılırsa nasıl ve ne kadar basılacağı ve fiyatının ne kadar olacağı belirlenmiştir. Buna göre *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi'*nin ikinci baskısının ciltli olması, cildinin 7 kuruşa satılması ve devletin cilt başına 3 kuruş kâr etmesi kararlaştırılmıştır. Yine bu toplantılarda eserin 1.200 adet ve esnaf adına basılmasına karar verilmiştir. Kitapçı esnafı adına basılacak bu ikinci baskının basım masraflarının ne kadar olacağı ve bunların nasıl karşılanacağı da yapılan toplantılarda tespit edilmiştir. Ön hesaplamalara göre 1.200 adet *Müntehabât'*ın toplam baskı maliyeti 8.400 kuruştur. Bunun 4.000 kuruşu peşin, 1.500 kuruş eser basıldığında, geri kalan da aylık taksitler hâlinde ödenecekti.

Alınan bu kararlar Takvîmhâne Nâzırı Said Bey'e sunulmuş ve nâzır, incelemeleri sonucunda eserin basımında sakınca olmadığını taktirle rapor etmiştir. Said Bey'in taktirinden sonra Meclis-i Vâlâ'ya, Meclis-i Vâlâ da basım işlemlerinin maliyetinin gözden geçirilmesi için konuyu Mâliye Nezâreti'ne intikâl ettirmiştir. Mâliye Nezâreti'nden de olumlu yönde taktir gelmiş ve ardından eserin basılması için Sultan Abdülmecid'in irâdesi alınmıştır. Gerekli incelemeler tamamlandıktan

gazetesinde neşredilen *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'*nin dibacesinde Evliyâ Çelebi'yi, eserini ve eserin yayımını öven bir yazısına da yer verilmesi garib bir durumdur.

23 İsmetbeyzâde Seyyid Hacı Ahmed Ârif Hikmet Bey (ö. 22 Mart 1859), 11 Aralık 1846–24 Mart 1854 tarihleri arasında, şeyhülislâmlık yapmıştır (bk. Mahir Aydın, *Ahmet Arif Hikmet Beyefendi: Bir Tanzimat Devri Şeyhüislamı*, Ankara 2013).

24 *Ravzatü's-şühedâ* Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin (ö. 1504–1505), *Hadikatü's-su'adâ* ise Fuzulî'nin (ö. 1556) Hazreti Hüseyin'in şehid edilmesini anlatan eserleridir ve edebiyatımızda "Maktel-i Hüseyin" türünün önde gelen örneklerindedir.

25 BA, İrâde-Meclis-i Vâlâ (=İ.MVL), nr. 165/4875–4 (3 Cemâziyelevvel 1266/17 Mart 1850).

ve padişahın irâdesi alındıktan sonra da *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*'nin basım işlemleri başlatılmıştır²⁶. Eserin ikinci baskısı Takvîmhâne Matbaası'nda Evâsıt-ı Zilhicce 1262/Aralık 1846'da tamamlanmıştır. Bu ikinci baskı, ilk baskı gibi 143 sayfa olup "Târîh" serlevhasının altında "Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi" başlığını taşımaktaydı. Fihrist, ikinci baskıda da eserin girişinde verilmiştir ve eser, "Fenn-i celîl-i târîhden Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi nâm işbu kitâb-ı sıhhat u siyum sâye-i ma'ârif-vâye-i hazret-i mülûkâne Takvîm-i Vekâyi' Nezâretiyle mübâhî nâ'il-i eltâf-ı cenâb-ı şehinşâhî Mehmed Sa'îd'in nezâret-i âcizânesiyle bin iki yüz altmış iki senesi Zilhicce-i şerîfenin evâsıtında resîde-i hadd-i hıtâm olmuşdur" kaydıyla bitmekteydi.

Müntehabât'ın bu ikinci baskısı tamamlanmasına rağmen, satışa sunulmadan önce ilk baskıda karşılaşılmayan bir engel ortaya çıkmıştır. Eser, piyasaya sürülmeden önce tekrar Meclis-i Vâlâ tarafından incelemeye alınmış ve yapılan tetkik sonucunda kitabın satışı yasaklanmıştır. Gerekçe olarak ise eserin basım ve yayıma yakışmayan uygunsuz tabirler ile bazı yalanları ve boş hikâyeleri ihtiva etmesi gösterilmiştir²⁷. Bu gerekçelerle satışı yasaklanan 1.200 adedlik *Müntehabât* baskıları Takvîmhâne deposuna kaldırılmış ve yakılarak imhâ edilmek üzere burada muhafaza edilmiştir²⁸.

Müntehabât'ın 1846'da satışının yasaklanması, İstanbul kitapçılarını başka çözüm yolları bulmaya zorlamıştır. Kitapçılardan birkaçı, talepleri karşılamak üzere eseri Mısır'da Bulak Matbaası'nda bastırmaya karar vermiştir. Bunun için kitapçılardan Sâlih Hâfız Efendi, Mısır'la gerekli bağlantıları sağlamış ve Bulak Matbaası Nâzırı Hüseyin Efendi ile irtibata geçmiştir²⁹. Sâlih Efendi kâğıt, mürekkep, mu-sahhîh ve diğer hizmetlerin masraflarını karşılayarak ve matbaaya onda birlik bir kâr payı vererek iltizam usulüyle eseri bastırmak üzere Hüseyin Efendi ile anlaşmıştır³⁰.

26 *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*'nin ikinci baskının basım süreci için bk. BA, İ.MVL, nr. 165/4875-1 (15 Cemâziyelevvel 1262/11 Mayıs 1846); BA, İ.MVL, nr. 165/4875-2 (21 [...] 1266).

27 BA, İ.MVL, nr. 165/4875-1(15 Cemâziyelevvel 1262/11 Mayıs 1846); BA, İ.MVL, nr. 165/4875-4 (3 Cemâziyelevvel 1266/17 Mart 1850).

28 BA, İ.MVL, nr. 165/4875-2 (21 [...] 1266). "...bir tertîb ya'ni bin iki yüz nüsha tab' etdirmiş ise de mu'abhiren her ne esbâb ve mütâlâ'aya mebnî ise neşr ve fîruhtu men' ve tevkîf birle hark olunmak üzere Takvîmhâne-i âmîre'de kalmış olduğuna...".

29 *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*'yi bastırmak için Bulak Matbaası Nâzırı Hüseyin Efendi ile Sâlih Hafız Efendi'nin irtibata geçtiği, eserin 1264/1848 tarihli birinci Mısır baskısının sonunda belirtilmiştir.

30 *Müntehabât*'ı Bulak Matbaası'na belirli bir kâr payı vererek iltizam usulüyle bastıran kişi Sâlih Hafız Efendi idi (Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları*, İstanbul 2006, s. 585).

Anlaşma sağlandıktan sonra eserin basım işlemleri başlatılmış ve 1.200'den fazla³¹ *Müntehabât* 1 Şaban 1264/3 Temmuz 1848'de bastırılmıştır³².

Bulak Matbaası'nda basılan ilk *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*'nin İstanbul Takvîmhâne baskısıyla içeriği aynıdır³³. “Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi” serlevhası değişmemiştir ve fihrist önceki İstanbul baskısı gibi eserin başında verilmiştir. İstanbul baskısına nazaran Bulak baskısında başlıklar metinden çizgilerle ayrılmıştı. İstanbul birinci baskısındaki bazı eksiklikler Mısır baskısında ikmâl edilmiştir. Örneğin İstanbul baskısında metin içinde olup, fihriste alınmayan bazı başlıklar Mısır baskısında eklenmiştir.

İstanbul kitapçılarında Bulak baskısı satılırken Takvîmhâne baskısı *Müntehabât*, 1849'a kadar bir daha gündeme gelmemiştir. 1849'da ise devrin Maliye Nâzırı Safvetî Paşa bu duruma müdahale etmiştir. Safvetî Paşa, Meclis-i Vâlâ'ya gönderdiği tezkerelerinde Takvîmhâne'de basılan *Müntehabât*'ın satışının yasaklanması nedeniyle devletin on-on iki bin kuruş zarara uğratıldığını, ayrıca yasağın da artık bir anlamının kalmadığını kaydetmiştir. Zira devlet matbaasında basılan ilk baskı *Müntehabât* zaten satılmıştır. İkinci baskının yasaklanması için ileri sürülen gerekçeler onda da mevcuttu ve herkesin elinde zaten ilk baskı bulunmaktaydı. Ayrıca Mısır baskısı *Müntehabât* artık sokak aralarında dahi satılmaktaydı ve bu baskı Takvîmhâne'de basılan ile aynıydı. İstanbul baskısı için ileri sürülen mahzurlar Mısır baskısında da vardı. Bu gerekçeleri sıralayan

31 Takvîmhâne Nâzırı Recâi Bey'in H. 1266/M. 1849 tarihli arzında Bulak Matbaası'nda 1.200'den fazla *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi* bastırıldığı kaydedilmektedir (bk. BA, İ.MVL, nr. 165/4875–2 (21 [...] 1266)). “...*kitâb-ı mezbûrun burada tevkiifinden sonra bazı tüccâr Mısır Matba'ası'nda bir tertîbden ziyâdesini tab' etdirüp Der-sâ'âdet'e nakl ile...*”.

32 Bulak baskısına bir örnek için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İ. Hakkı, nr. 2376, s. 140).

33 Mısır baskısının Takvîmhâne'deki baskı ile içerik olarak aynı olduğu Meclis-i Ahkâm-ı Adliye'nin tavrında de belirtilmekteydi: “...*el-ân Mısır basması olarak esnâf yedinde haylice nüshası bulunarak alınıp satılmakta olup, bu ise Tabhâne-i âmîre'de basılmış iş olduğundan...*” (bk. BA, İ.MVL, nr. 165/4875–5; ayrıca bk. BA, İ.MVL, nr. 165/4875–4. Bulak Matbaası'nda ilk iki baskı aynıdır. Mısır'da ikinci baskı 1274/1857'de yapılmıştır ve bu baskı da 140 sayfadır (bk. Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 671). Bulak'ta basılan 1264/1848 tarihli ilk *Müntehabât*'a örnek için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İ. Hakkı, nr. 2376. Ayrıca bk. İhsanoğlu, *Mısır'da Türkler*, s. 461; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev: Coşkun Üçok, Ankara 2000, s. 244; M. Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Katalogu: L-P*, III, İstanbul 1975, s. 1269.

Safvetî Paşa, yasağın devleti zarara uğratan yanlış bir uygulama olduğunu vurgulamaktaydı³⁴.

Yasağa karşı çıkanlardan biri de Takvîmhâne Nâzırı Recâî Efendi'ydi³⁵. 21 Muharrem 1266/7 Aralık 1849 tarihli tezkeresinde Takvîmhâne Nâzırı İstanbul baskısına yönelik yasağın yanlış ve devlet hazinesini zarara uğratan bir uygulama olduğunu belirterek, eserin bir şekilde esnaf eliyle satılması gerektiğini kaydetmiştir³⁶.

Maliye ve Takvîmhâne nâzırlarının bu itirazları üzerine eser tekrar incelemeye alınmış, eserde satışı engelleyen ifadelerin olup olmadığını incelemesi için Şeyhülislâm Ârif Hikmet Efendi'ye müracaat edilmiştir. Ârif Hikmet Efendi, *Müntehabât*'ı incelemek için bir nüsha satın almış ve eserin bazı bölümlerini mütalaa etmiştir. İncelemeleri sonucunda eserde daha önce belirtildiği üzere yalan yanlış hikâyelerin bulunduğunu, ancak bu tür hikâyeleri ihtiva ederek halkın kafasını karıştıran eserlerin her ne kadar yasaklanması gerekse de halk arasında büyük bir ilgiye mazhar olduklarını ve bunların önünün alınamadığını, dükkân ve sokakların bu tür eserlerle dolu olduğunu, bunların tamamen yasaklanmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Devamında ise bu tür eserlerin satışına şeyhülislâmlıkça resmî bir cevaz verilmesinin yakışık almayacağını fakat daha önce olduğu gibi ancak gözyumulanabileceğini kaydetmiştir³⁷.

Ârif Hikmet Efendi'nin arzından sonra Adliye Nezâreti'nin eserle ilgili görüşü sorulmuştur. Adliye Nezâreti'nden gelen 17 Cemâziyelevvel 1266/31 Mart 1850 tarihli cevabî tezkerede de eserin yasaklanma süreci özetlendikten sonra şeyhülislâmın arzına değinilmiş ve onunla aynı fikirleri paylaştıkları, Takvîmhâne Matbaası'nda basılan *Müntehabât*'ın satışına "ıgmâz-ı ayn" yani göz yumularak müsaade edilmesi gereği vurgulanmıştır³⁸.

Maliye ve Takvîmhâne nâzırlarının itirazları, Şeyhülislâm Ârif Hikmet Efendi ve Adliye Nezâreti'nin olumlu raporları üzerine Meclis-i Vâlâ 28 Cemâziyelevvel 1266/ 11 Nisan 1850 tarihli kararlar İstanbul baskısı *Müntehabât-ı Evliyâ*

34 BA, İ.MVL, nr. 165/4875-4 (3 Cemâziyelevvel 1266/17 Mart 1850).

35 Recâî Efendi, 17 Cemâziyelevvel 1269/ 26 Şubat 1853'e kadar Takvîmhâne Nâzırı olarak görev yapmış ve ondan sonra Naili Efendi nâzır olarak atanmıştır (bk. BA, İ.DH, nr. 267/16699).

36 BA, İ.MVL, nr. 165/4875-2 (21 [...] 1266).

37 BA, İ.MVL, nr. 165/4875-4 (3 Cemâziyelevvel 1266/17 Mart 1850).

38 BA, İ.MVL, nr. 165/4875-5 (17 Cemâziyelevvel 1266/31 Mart 1850).

Çelebi'nin satışına maliyenin zarardan korunması için izin vermiştir³⁹. Kararda *Müntehabât*'ın satışına göz yumulması gerektiği bildirilmiştir. Böylece İstanbul baskısı 1.200 adet *Müntehabât*, Takvîmhâne deposundan yaklaşık üç sene sonra çıkarılarak satışa sunulmuştur.

İkinci baskı da, birinci baskı gibi kısa sürede tükenmiştir. Bunun üzerine H. 1279/M. 1862'de *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi* İstanbul'da Tab'hâne-i Âmire Matbaası'nda üçüncü defa basılmıştır. 115 sayfalık bu baskı, ilk iki baskı 25 satırken 27 satırdı. Ayrıca ilk iki baskıya göre üçüncü baskı daha büyük boydu. Bu da üçüncü baskının sayfa sayısının daha az olmasını sağlamıştır. Fihristin daha önceki baskılardaki gibi eserin hemen başında verildiği üçüncü baskı şu ifadelerle biter: "İşbu kitâb Tab'hâne-i Âmire'de bin iki yüz yetmiş dokuz senesinde basılmışdır"⁴⁰.

Üçüncü baskının da zamanla tükendiği ancak hâlâ esere olan talebin devam ettiği *Müntehabât*'ın 1890'a doğru bir kez daha basılmasından anlaşılmaktadır. Sayfa düzeni, sayısı (104 s.), başlıkların metinden ayrılması ve tezyinatı gibi bazı baskı özellikleri sebebiyle İstanbul'daki baskılara benzeyen fakat baskı yeri ve tarihi bulunmayan bu dördüncü baskının kaç adet basıldığı, baskıların satılıp satılmadığına dair ise bir bilgi bulunmamaktadır⁴¹.

Dördüncü baskısından sonra, tespitlerimize göre *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi* İstanbul'da bir daha basılmamıştır. Fakat İstanbul ve Mısır baskısı *Müntehabât*'lar, Evliya Çelebi ve *Seyâhatnâme*'yi daha bilinir hâle getirmiştir. *İkdâm* gazetesinin *Seyâhatnâme*'nin ilk altı cildini basmasıyla da *Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi* giderek unutulmuştur.

***İkdâm* Baskısı Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi**

Necip Âsım'ın tavsiyeleri sonucu⁴² *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*'nin tamamını yayınlamak üzere *İkdâm* gazetesi sahibi Ahmed Cevdet Bey devletin ilgili kurum-

39 BA, İ.MVL, nr. 165/4875-6 (28 Cemâziyelevvel 1266/11 Nisan 1850).

40 1279/1862 tarihli üçüncü baskı *Müntehabât*'a örnekler için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Ef., nr. 665; Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Tarih, nr. 885.

41 Bu baskıya misaller için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4879; <http://www.archive.org/stream/mntahabtievliy00evli> (27.02.2011). Ayrıca bk. Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, s. 244; Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Katalogu: L-P*, III, 1269; Fehmi Edhem Karatay, *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Basmalar Alfabe Katalogu*, İstanbul 1956, s. 203.

42 Necip Âsım, 1928'de *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*'nin VII ve VIII. ciltlerinin basılması vesilesiyle kaleme aldığı bir yazısında Ahmed Cevdet'e *Seyâhatnâme*'yi basmayı

larından gerekli izinleri aldıktan sonra eserin basımına 1896'da başlamıştır. *İkdâm* gazetesi'nde bastırılan *Seyâhatnâme*, Üsküdar Pertev Paşa Kütüphanesi'ndeki yazma esas alınarak hazırlanmıştır. İlk başta eserin hazırlanması işini Necip Âsım uhdesine almış, o da ilk formayı istinsah etmek üzere Ali Cevad Bey'i görevlendirmiş fakat bir süre sonra Ali Cevad Bey'in bu işi tamamlayamayacağı anlaşılmıştır. Bunun üzerine eseri istinsah etmesi Tıbbiye talebelerinden Kilisli Rifat [Kardam]'a teklif edilmiş, o da bu teklifi kabul etmiş ve Abdullah Nasuh Efendi ile birlikte altı cildin istinsahını, her sene bir cilt bitirmek üzere altı senede tamamlamıştır⁴³. Gazetede *Seyâhatnâme*'nin ilk dört cildi 1896'da, 5. cilt 1897'de, 6. cilt ise dört yıl aradan sonra 1901'de yayımlanmıştır⁴⁴.

Formalar halinde hazırlanan eser, abone usulüyle satışa çıkarılmış, ilk formadan itibaren abone olanların isimleri gazetede yayımlanmaya başlanmıştır. Abone olanlar arasında üst düzey devlet ricalinden, sıradan vatandaşa kadar her sınıftan

kendisinin tavsiye ettiğini belirtmiştir (“Evliya Çelebi Seyahatnamesi”, *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, VII-VIII, Yeni Seri 1/2, s. 72).

43 *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*'nin *İkdâm* gazetesi için Pertev Paşa Kütüphanesi'ndeki nüshasından istinsah edilmesi ve yayıma hazırlanması süreci için bk. Doktor Rifat, “Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'ne Dâir”, s. 36-37; Necip Âsım, “Evliya Çelebi Seyahatnamesi”, s. 72-75. Ayrıca bk. *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, İstanbul 1928, s. A.

44 Kilisli Rifat [Kardam]'ın yazdıklarına göre VI. cildin dört sene aradan sonra basılmasında eser aleyhinde II. Abdülhamid'e sunulan jurnaller etkili olmuş; Ahmed Cevdet, şikâyetler yüzünden bir ara *Seyâhatnâme*'nin basımından vazgeçmeyi dahi düşünmüştür (Doktor Rifat, “Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'ne Dâir”, s. 37). “...*Fakat târîhimizin birçok karanlık noktalarını tenvîr eden mu'azzam bir eser-i târîhinin neşri devr-i Hamidî'nin hâin hafiyelerine menhûs bir fırsat-ı si'ayet verdi. Sarâya jurnâl üstüne jurnâl veriliyor ve pâdişâha bu eserin muzır olduğu, devâm-ı neşri câiz olmadığı fikri telkîn ediliyor idi. Hâlbuki zâten sansür eserin en cânlı noktalarını merhametsizce çıkartıyor... Hatta bir aralık Cevdet Beg kitâbın neşrinden ferâgati bile düşündü, fakat bu ferâgatin de su-i telakkî edilebileceğinden korkdu ve tab' keyfiyeti eksik ve güdük devâm eyledi.*” VI. cildin dört sene aradan sonra basılmasında haricî faktörler de belirleyici olmuştur. Zira bu cilt daha çok Macaristan coğrafyası hakkındaki bilgileri ihtiva ettiğinden Macaristan'ın önde gelen âlimlerinden ve Macaristan Encümen-i Dâniş üyesi meşhur Türkolog Vambéry, *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*'nin bu cildinin basılması için özel bir gayret sarf etmiştir. Hatta bu ciltteki bazı bahisleri Macarca'ya çevirtmiş ve bu çeviriler Macaristan Encümen-i Dânişî'nin diğer üyeleri tarafından da takdirle karşılanmıştır. Bunun üzerine VI. cildin basılması için Macaristan Hükümeti 6 bin Frank destek sözü vermiştir. Vambéry, *Seyâhatnâme*'nin Macaristan tarihi açısından önemine dair bir de dibâce kaleme almıştır (bk. Evliya Çelebi Mehmed Zillî ibn Dervîş, *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, VI, İstanbul 1318, s. B-D).

insan yer almaktaydı⁴⁵. Formalar basıldııkça hangi bahisleri ihtiva ettiklerine dair bilgiler verilmiştir. Örneğin 6 Rebiülâhîr 1314/14 Eylül 1896 tarihli *İkdâm*'da *Seyâhatnâme*'nin birinci cildinin 17. ve 18. fasikülleri şu şekilde tanıtılmıştır: “Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'nin birinci cildinin 17 ve 18'inci formaları neşr olunmuştur. Bu iki cüzün münderecâtı: İcmâl-i saltanat-ı Sultân Mehmed Hân-ı Râbî'; Malta gazâsı; icmâl-i saltanat-ı İbrâhim Hân, pâdişâh-ı müşârunileyh zamânındaki fütûhât; Mustafa Paşa muhârebesi”⁴⁶.

Gazetede, satışı arttırmak ve eserin reklamını yapmak için Evliyâ Çelebi ve *Seyâhatnâme*'yi tanıtıcı yazılar da neşredilmeye başlanmıştır. Mesela Necip Âsım, 20 Muharrem 1314/1 Temmuz 1896 tarihli *İkdâm*'da eser ve müellifi hakkında uzun bir yazı kaleme almıştır. Yazıda eserin birçok konuda çok önemli bilgiler ihtiva ettiği örneklerle izah edilmiş, böyle bir eserin Türk mütefekkirlerinin ilgisine sunulmasının büyük bir hizmet olduğu, zira kendisi de dâhil olmak üzere düşünürlerin çoğunun eserden istifade edemedikleri belirtilmiştir⁴⁷.

Gazetede *Seyâhatnâme*'yi tanıtıcı yazılara daha sonraki sayılarda da yer verilmiştir. 1902'ye gelindiğinde ise bu tür yazılar yayım işlerinden sorumlu devlet dairelerinin dikkatini çekmiştir. Yıldız Sarayı Başkitâbet Dairesi'nden Dâhiliye Mektubî Kalemi'ne gelen 3 Muharrem 1320/12 Nisan 1902 tarihli tezkerede, bir süredir *İkdâm* gazetesi'nde *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi* adlı eser hakkında yazılar yayımlandığı fakat bu eserde zararlı ifadelerin yer aldığı ve bu durumun herkes tarafından bilindiği, buna rağmen Matbûât Dairesi'nin eserin basımına göz yumduğu belirtilmiştir. Ayrıca yine bu tezkerede, II. Abdülhamid'in bu tür eserlerin basımına izin verilmemesi gerektiği yönündeki irâdesi hatırlatılmıştır⁴⁸.

Dâhiliye Mektubî Kalemi'ne, Yıldız Sarayı Başkitâbet Dairesi'nden gelen tezkere üzerine Matbûât-ı Dâhiliye Müdüriyeti'ne, Başkitâbet Dairesi'nden gelen tezkerenin özetlendiği ve Matbûât-ı Dâhiliye Müdüriyeti'nin bu tür muzır ifadeler içeren eserlerin yayımına izin vermemesi gerektiğini belirten 4 Muharrem 1320/13 Nisan 1902 tarihli bir yazı gönderilmiştir⁴⁹.

45 Örnek için bk. *İkdâm*, nr. 880, 23 Receb 1314/28 Aralık 1896.

46 *İkdâm*, nr. 775. Birinci cilt toplam 38 formaydı ve bu formanın basıldığına dair haber *İkdâm*'da 15 Cemâziyelâhîr 1314/ 21 Kasım 1896'da yayımlanmıştır (*İkdâm*, nr. 843).

47 *İkdâm*, nr. 701, 20 Muharrem 1314/ 1 Temmuz 1896. Bu yazı, daha sonra *Seyâhatnâme*'nin birinci cildinin girişine de alınmıştır.

48 BA, Dahiliye-Mektubî Kalemi (=DH. MKT), nr. 585/3-2 (3 Muharrem 1320/12 Nisan 1902).

49 BA, DH. MKT, nr. 585/3-1 (4 Muharrem 1320/13 Nisan 1902).

Hem Yıldız Sarayı Başkitâbet Dairesi'nden hem de Dâhiliye Mektubî Kalemi'nden gelen tezkerelerde içinde, "zararlı" ifadeler bulunan *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâme*'nin basımından dolayı Matbûât-ı Dâhiliye Müdürlüğü suçlanmaktaydı. Bunun üzerine Matbuat-ı Dâhiliye Müdürü Hıfzı Bey, Dâhiliye İdâre-i Matbûat Nezâreti'ne gönderdiği *Seyâhatnâme*'nin basılma sürecinin anlatıldığı 5 Muharrem 1320/14 Nisan 1902 tarihli raporda Yıldız Sarayı Başkitâbet Dairesi ve Dâhiliye Mektubî Kalemi'nden gelen yazıları özetlemiş, uzun süredir *İkdâm*'da *Seyâhatnâme* ve müellifi hakkında yazı yayımlanmadığını belirtmiştir. Eserin basımında kendi kurumunun bir dahlinin olmadığını, basımına dair izni de Matbûât-ı Dâhiliye Müdürlüğü'nün değil Maârif Nezâreti'nin verdiğini iddia etmiştir. Bu nedenle hesap sorulması ve padişahın irâdesinin hatırlatılması gereken merciin Maârif Nezâreti olduğunu yazmıştır. Hıfzı Bey, bundan sonra eserle ilgili *İkdâm*'da bir harfin dahi yazdırılmamasına dikkat edilmesini belirterek raporuna son vermiştir⁵⁰.

Matbûât-ı Dâhiliye Müdürünün raporu üzerine Dâhiliye Mektubî Kalemi harekete geçmiştir. Maârif Nezâreti'ne olayın soruşturulması hakkında 10 Muharrem 1320/19 Nisan 1902 tarihli gönderilen yazıda *Seyâhatnâme* ile ilgili daha önceki raporlar özetlenmiş, eserin basılma iznini Maârif Nezâreti'nin verdiği ve bundan sonra gerekenin yapılması emredilmiştir⁵¹.

Eser aleyhindeki raporlar üzerine Maârif Nezâreti ile Matbûât-ı Dâhiliye Müdüriyeti harekete geçmiştir. İki kurum da müfettişlerini *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâme*'nin bulunduğu *İkdâm* gazetesi deposuna göndermiş ve müfettişler kısa bir tetkikten sonra depoyu içindeki binlerce *Seyâhatnâme* ile birlikte mühürlemişlerdir. Bir nüshanın dahi kaybolması halinde gazete idarecilerinin sorumlu tutulacağına dâir senedi de Ahmed Cevdet'e imzalatmışlardır⁵².

Binlerce *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâme*, imha edilecekleri güne kadar *İkdâm* gazetesi deposunda muhafaza edilecekti. Ancak yasaklanmasının üzerinden bir buçuk sene geçmesine rağmen *Seyâhatnâmelerin* imha edilmemesi gazete sahibi Ahmed Cevdet'i 1904'de harekete geçmeye mecbur etmiş ve Ahmed Cevdet, Dâhiliye Nezâreti'ne hitaben 15 Şevvâl 1321/ 4 Ocak 1904 tarihli bir arzuhal göndermiştir. Arzuhalde yaklaşık bir buçuk sene önce Maârif Nezâreti ile Matbûât-ı Dâhiliye Müdüriyeti müfettişlerinin *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâme*'ni gazete deposunda mühürlediklerini hatırlattıktan sonra maddî imkânsızlıklar nedeniyle artık

50 BA, DH. MKT, nr. 483/35-3 (5 Muharrem 1320/14 Nisan 1902).

51 BA, DH. MKT, nr. 483/35-1 (10 Muharrem 1320/19 Nisan 1902).

52 BA, DH. MKT, nr. 809/75 (25 Şevvâl 1321/14 Ocak 1904).

depo kirasını ödeyemediğini, gerekli parayı bulabilirse depoyu başka bir yere taşımak istediğini ancak *Seyâhatnâme*'ye yönelik yasağın elini kolunu bağladığını kaydetmiştir⁵³.

Ahmed Cevdet'in arzuhali üzerine görüşü alınmak için Matbuat-ı Dâhiliye Müdürlüğü'ne müracaat edilmiştir. Matbûât-ı Dâhiliye Müdürü Hıfzı Bey 18 Şevvâl 1321/ 7 Ocak 1904 tarihli Dâhiliye Nezâreti'ne hitaben yazdığı raporda, bir buçuk sene önce *Seyâhatnâme*'nin kendi müdürlüğü ve Maârif Nezâreti müfettişleri tarafından *İkdâm* gazetesi deposunda mühürlendiğini, bu yasağın gazete sahibini zarara uğrattığının da kabul edilmesi gerektiğini, ayrıca II. Abdülhamid'in 1902'deki irâdesinde *Seyâhatnâme*'nin yasaklanmasını ve depoya kapatılmasını değil *İkdâm*'da artık eserle ilgili hiçbir şeyin yazılmamasının emredildiğini, kendisinin eserin gazete deposunda mühürlenmesine dair bir bilgisinin bulunmadığını belirtmiştir. Yasağın devam etmesi halinde gazetenin zarar edeceğinin açık olduğunu, bundan sonra yapılacakların Maârif Nezâreti'ne sorulması gerektiğini kaydetmiştir⁵⁴.

Hıfzı Bey'in tezkeresinden sonra görüşü sorulmak üzere Maârif Nezâreti'ne müracaat edilmiştir. Dâhiliye Mektûbî Kalemî'nden Maârif Nezâreti'ne gönderilen 25 Şevvâl 1321/14 Ocak 1904 tarihli tezkerede, Ahmed Cevdet'in arzuhali özetlenmiş ve Hıfzı Bey'in yazdığı hususlar hakkında bilgi verilmesi istenmiştir. Ayrıca *Seyâhatnâme*'nin depoda mühürlenmesine dair nâzırlıklarında bir emrin olup olmadığı sorulmuştur. Eser hakkındaki yasağın devam etmesi hâlinde gazetenin zarara uğrayacağı, bunun giderilmesi için yapılması gerekenlerin neler olduğunu belirten bir raporun en kısa sürede hazırlanması da emredilmiştir⁵⁵.

Maârif Nezâreti'nin nasıl bir cevap verdiği ve bundan sonra sürecin nasıl işlediğine dair ise şimdilik başka bir bilgiye sahip değiliz. Konuyla ilgili son bilgiler, Kilisli Rıfat'ın [Kardam] hatıralarına dayanmaktadır ve burada Ahmed Cevdet'in bir süre daha *Seyâhatnâme*'yi kurtarmaya uğraştığı, sonuçsuz kalan çabalarının ardından verilen bir miktar tazminat ile susturulmuş olduğu belirtilmektedir⁵⁶.

53 BA, DH. MKT, nr. 809/75-4 (15 Şevvâl 1321/4 Ocak 1904).

54 BA, DH. MKT, nr. 809/75-3 (18 Şevvâl 1321/7 Ocak 1904).

55 BA, DH. MKT, nr. 809/75-1 (25 Şevvâl 1321/14 Ocak 1904).

56 Doktor Rıfat, "Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'ne Dâir", s. 37. "Günün birinde zâbita *İkdâm Matba'ası'nı basmış ve Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi nüshalarının mevcûdunu ve bütün basılmış formlarını Sarây'a nakl ettirmiş ve eserin devâm-ı tab'ını da men' eylemiş idi. Bir aralık Cevdet Bey eseri kurtarmak için uğraşdı, sonra onun da tazmînât i'tâsıyla iskât edildiği işidildi". Doktor Rıfat'ın iddiasının aksine Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'nin *İkdâm* gazetesi'nde basılan formları Saray'a nakledilmemiş, gazetenin deposunda muhafaza edilmiştir.*

Sonuç

Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi' nin daha çok birinci cildindeki bahislerden seçilerek hazırlanan *Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi*, 1843–1890 tarihleri arasında İstanbul'da dört, Mısır'da iki defa basılmıştır. *Müntehabât*' in kısa sürede altı defa basılmış olması esere olan ilginin yoğunluğunu gösterir. Resmî engellemeler ve yasaklamalar da hesaba katılırsa ilginin fazlalığı daha iyi anlaşılır. *Müntehabât* sayesinde *Seyâhatnâme* ilk defa bu kadar geniş kitlelere ulaşmıştır. Ancak on ciltlik bu eser için *Müntehabât* gibi seçmelerden oluşan ve muhtasar olan bir baskının yeterli olmadığı ise çok geçmeden anlaşılmıştır. Bu eksikliği gidermek, eserin önemine yarışır bir baskı hazırlamak ve on cildini de yayımlamak için 1896'da *İkdâm* gazetesi sahibi Ahmed Cevdet harekete geçmiştir. Ahmet Cevdet'in *Seyâhatnâme*' yi yayımlamak istemesinde *Müntehabât*' a olan ilginin fazlalığı da etkili olsa gerekir. Fakat Ahmet Cevdet de ilk altı cildi yayımladıktan sonra son dört cildi basmaya muvaffak olamamıştır. Eksikliklerine ve sansüre rağmen hem *Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi* hem de *İkdâm*' da basılan altı ciltlik *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi* büyük bir boşluğu doldurmuş, Evlîyâ Çelebi ile eserine olan ilgiyi arttırmış ve bu baskılar sayesinde eser daha bilinir olmuştur.

Yasaklanan ve Sansürlenmiş Bir Kitabın Macerası: Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi' nin İlk Baskıları

Öz ■ *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, XIX. yüzyıla kadar fazla bir ilgiye mazhar olmadı. Bu yüzyıldan itibaren ise önce Hammer' in İngilizce seçkisi, daha sonra da Türkçe seçkilerden oluşan *Müntehabât*' la giderek popüler bir eser hâline geldi. Bu ilgiden de güç alan *İkdâm* gazetesi sahibi Ahmed Cevdet, *Seyâhatnâme*' nin on cildini yayınlamak üzere girişimlerde bulundu ve 1896-1901 yılları arasında ilk altı cildi, eksik, sansürlü ve yanlışlarla malul de olsa yayınlamaya muvaffak oldu. Fakat daha sonra *Seyâhatnâme* aleyhindeki şikâyetler sebebiyle eserin baskısını durdurmak ve basılan ciltleri de depolara kilitlemek zorunda kaldı. Hem *Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi* hem de Ahmed Cevdet' in yayınladığı ilk altı cilt, devlet tarafından yasaklanmalarına rağmen *Seyâhatnâme*' nin daha fazla okuyucuya ulaşmasını sağlamıştır. Bu makalede eserin geniş kitlelere ulaşmasını sağlayan, bununla birlikte eser ve müellifini tahfif edici imajın oluşmasında da büyük etkisi olan *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'* nin Osmanlı Türkçesi baskıları incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Evlîyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, *Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi*, *İkdâm*, Ahmed Cevdet.

Bibliyografya

Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (=BA), A.MKT, nr. 213/60.

BA, DH. MKT, nr. 483/35-1; 483/35-3; 585/3-1; 585/3-2; 809/75; 809/75-1; 809/75-3; 809/75-4.

BA, HH, nr. 637/31401.

BA, İ.DH, nr. 49/2402; 267/16699.

BA, İ.MVL, nr. 165/4875-1; 165/4875-2; 165/4875-4; 165/4875-5; 165/4875-6.

Kaynak Eserler

Devlet-i Osmâniye Târîhi, IX, çev. Mehmed Ata, İstanbul 1335.

Doktor Rifât, “Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi’ne Dâir”, *Dergâh*, sayı: 15 (İstanbul 1337), s. 36-37.

Evlîyâ Çelebi Mehmed Zillî ibn Dervîş, *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, VI, İstanbul 1318.

Evlîyâ Çelebi Mehmed Zillî ibn Dervîş, *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, İstanbul 1314.

Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi, İstanbul 1928.

Evlîyâ Çelebi, *Seyahatname*, Seçen ve Uyarlayan: Yayın Haz. Nihat Özön, İstanbul 2005.

Evlîyâ Efendi, *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in The Seventeenth Century*, trs. Ritter Joseph von Hammer, London 1834.

İkdâm, nr. 880; nr. 775; nr. 843.

Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3716.

Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi, Millet Ktp., nr. 06 Mil EHT A 1254.

Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi, Millet Ktp., nr. 06 Mil EHT A 1270.

Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi, Millet Ktp., Ali Emirî Tih, nr. 885.

Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi, Seyâhatnâmesi, İÜ, TY, nr. 5940.

Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2300.

Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2430.

Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 1014.

Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi, Süleymaniye Ktp., İbrahim Ef., nr. 665.

Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi, Süleymaniye Ktp., İzmirli İ. Hakkı, nr. 2490.

Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi, Süleymaniye Ktp., İzmirli İ. Hakkı, nr. 2376.

Müntehabât-ı Evlîyâ Çelebi, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 619.

- Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*, Süleymaniye Ktp., Tahir Ağa Tekke, nr. 478.
- Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4879.
- Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Ef., nr. 671.
- Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 671.
- Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*, Süleymaniye Ktp., İzmirli İ. Hakkı, nr. 2376.
- Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*, Süleymaniye Ktp., İzmirli İ. Hakkı, nr. 2376, s. 140).
- Müntehabât-ı Evliyâ Çelebi*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4264.
- Necip Âsım, “Evliya Çelebi Seyahatnamesi”, *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, VII-VIII, Yeni Seri 1/2, s. 72-75.

Araştırmalar-İncelemeler

- ALBAYRAK, Muzaffer, “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’nin Baskı Serüveni”, *Evliyâ Çelebi Konuşmaları/Yazular*, haz. M. Sabri Koz, İstanbul 2011, s. 14-37.
- AYDIN, Mahir, *Ahmet Arif Hikmet Beyefendi: Bir Tanzimat Devri Şeyhülislamı*, Ankara 2013.
- BABINGER, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev: Coşkun Üçok, Ankara 2000.
- BAYSUN, M. Cavid, “Evliya Çelebi”, *İA*, IV, 410-411.
- BEYDİLLİ, Kemal, “Joseph Von Hammer-Purgstall (1774-1856) ve Fundgruben Des Orients (Şark’ın Hazinesi) dergisi”, *Kitaplara Vakfedilmiş Bir Ömür İçin Tuhfe: İsmail E. Erünsal’a Armağan*, haz. Hatice Aynur, Bilgin Aydın, Mustafa Birol Ülker, I, İstanbul 2013, s. 125-274.
- DEMİR, Uğur, “Evliya Çelebi’yi Tam 160 Seneden Buyana Bıkmadan ve Usanmadan Yasaklıyoruz”, *Haber Türk Tarih Dergisi*, sayı: 19 (11 Temmuz 2010).
- DEMİR, Uğur, “Müstensihin Kaleminden Seyâhâtname’nin İstinsah Hikâyesi”, *Evliya Çelebi Atlası*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2012, s. 171-172.
- DEMİR, Uğur, “Seyâhatnâme’nin Osmanlı Dönemi Baskıları”, *Evliya Çelebi Atlası*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2012, s. 226-229.
- DEMİR, Uğur, “Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi’nin Topkapı Sarayı Kütüphanesi’ne İntikali Meselesi”, *Osmanlı Araştırmaları*, 39 (İstanbul 2012), s. 205-216.
- ELİAÇIK, Muhittin, “Evliya Çelebi Seyahatnâmesi’nin II. Abdülhamid Döneminde Muzır Neşriyat Sayılması”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3 (İstanbul 2009), s. 47-62.
- EMECEN, Feridun M., “Evliya Çelebi ve İstanbul”, *Evliya Çelebi Atlası*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2012, s. 65, 67.

YASAKLANAN VE SANSÜRLENEN BİR KİTABIN MACERASI:
EVLİYÂ ÇELEBİ SEYÂHATNÂMESİ'NİN İLK BASKILARI

- ERÜNSAL, İsmail E., “Osmanlı Münevverinin Evliya Çelebi'ye Bakışı”, *Evliya Çelebi Atlası*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2012, s. 216-221.
- ERÜNSAL, İsmail E., *Osmanlılarda Sahafılık ve Sahaflar*, İstanbul 2013.
- FONTON, Charles, *18. Yüzyılda Türk Müziği*, çev. ve yay. haz. Cem Behar, İstanbul 1987.
- HAMMER, Joseph von, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 1829.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin, *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları*, İstanbul 2006.
- İSKİT, Server Rifat, *Türkiyede Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, İstanbul 1975.
- KARADIŞOĞULLARI, Ekrem, “Kilisli Dr. Rifat Kardam'ın Evliya Çelebi Seyahatnamesiyle İlgili Bir Yazısı”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı 18 (Erzurum 2001), s. 153-162.
- KARATAY, Fehmi Edhem, *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Basmalar Alfabe Katalogu*, İstanbul 1956.
- McKAY, Pierre A., “The Manuscripts of the Seyahatname of Evliya Çelebi, Part I: The Archetype”, *Der Islam*, LII (1975), s. 278–298.
- Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, I, haz. Ekmeleddin İhsanoğlu-Ramazan Şeşen-M. Serdar Bekar-Gülcan Gündüz-A. Hamdi Furat, İstanbul 2000.
- ÖZ, Necdet, *Tabhane İle Takvimhane'nin Birleşmesi ve Basılan Eserler (1824-1840)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2012.
- ÖZEĞE, M. Seyfettin, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Katalogu: L-P*, III, İstanbul 1975.
- TEZCAN, Nuran, “Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Hammer-Purgstall Tarafından Bilim Dünyasına Tanıtılması Hakkında”, *Osmanlı Araştırmaları*, sayı: XXXIV (İstanbul 2009), s. 203-230.
- TEZCAN, Nuran, “Seyâhatnâme”, *DİA*, XXXVII, 16-19.

Osmanlı Taşrasında Saray Bürokrasisi: Şehzade Selim'in Kazayâ Defteri

Feridun M. Emecen*

Palace Bureaucracy in Ottoman Provinces: Prince Selim's Kazayâ Register

Abstract ■ There is a dearth of documentation regarding administrative practices of Ottoman princes in provinces where they were sent as governors, until the end of the sixteenth century, so that they could gain practical experience. Previously, I had located in Prime Ministry's Archives in Istanbul certain registers (*defter*) produced in princely courts and made some remarks about their format and characteristics. Belonging to a princely court as well, the register under scrutiny here consists of petitions regarding appointments, promotions and other financial dealings as well as answers to those petitions. It covers Prince Selim's (future Selim II) first years as governor of Manisa (1544-1546). After the manner they were presented to the sultan (*kazıyye*), I named such registers as *kazayâ defteri*. Issues included in this register demonstrate us problems that an Ottoman prince had to deal with during his governorship and give us an idea about how princely bureaucracy functioned.

Keywords: Kazayâ register, Prince Selim, princely court, provincial bureaucracy, Manisa court.

Osmanlı tarih araştırmalarında eksikliği hissedilen alışma alanlarından birini taşra bürokrasisi teşkil etmektedir. Taşra teşkilatının ana yapısını anlamakta, hinterlandındaki meseleleri kavramakta ve onun merkezle irtibatını belirlemekte ciddi bir bilgi açığı olmasının en büyük sebeplerinden birini taşradaki idari bürokrasinin ürettiği evrakın mevcut bulunmayışı oluşturur. Nispeten düzenli bir kllyat halinde zamanımıza ulaşan mahkeme sicilleri dışında taşradaki yöneticilerin yani sancakbeyi ve beylerbeyi divanlarında alınan kararlarla alakalı

* İstanbul 29 Mayıs niversitesi.

mutlaka mevcut olması gereken evrak veya defterlerin âkıbeti hususu zihinleri meşgul eden önemli bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Bazı paşaların özel mektuplarıyla resmî yazışmalarına, XIX. yüzyıla ait bir kısım evraka dair birtakım bilgiler mevcut olmakla birlikte, özellikle klasik çağa, yani XV. ve XVI. asra ait taşra belgelerine hemen hemen hiç rastlanmamış olması¹, bunların tahrib edilmiş olabileceği, idarecilerin şahsi evrak şeklinde telakki edip yanlarında götürmüş bulunabilecekleri gibi naif ve temelsiz cevaplarla karşılanmaktan öte daha makul ve kabul edilebilir bir çözümü hak etmektedir. Bu tür taşra belgelerinin eksikliğinin imparatorluk taşrasına merkezde üretilmiş evrak ve defter serileriyle tek taraflı bir bakışa yol açmış olması, hiç şüphe yok ki durumu fark edenler için konunun önemini daha da artırmaktadır.

Şu halde eğer mevcutsa ve bugüne ulaşmışsa bu tür belgeler acaba nerede bulunabilir? Bu sorunun cevabı için akla öncelikle Şer'iyye Sicilleri gelir. Gerçekten de bu defterler taşraya gönderilmiş talimat, ferman v.b. kayıtları ihtiva etmektedirler. Fakat muhtemelen aynı zamanda beylerbeyi divanında kadının da katılmış olduğu meselelerle alakalı bazı kayıtların şer'iyye sicil defterlerinde yer alması mümkündür. Bu kayıtlar söz konusu defterlerin tutuluş mantığı itibarıyla dikkatlerden kaçmış olmalıdır. Mesela İstanbul sicillerinde yine örneklerine pek rastlanmayan veziriazamın ikinci divanına dair kayıtların mevcut olduğu anlaşılmıştır². Benzeri durumun taşradaki eyaletler için de geçerli olmaması için bir sebep yoktur. Bunun dışında taşra evrakının aranması gereken bir diğer yer, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'dir³. Bir kısım müteferrik evrakın burada çıkmasının sebebi, daha ziyade muamele ve bürokratik işlemler dolayısıyla; taşradan merkeze yollanan

1 Burada kastedilen, defter türünün mevcut bulunmaması keyfiyettir. Yoksa mesela bazı Budin beylerbeyilerinin Habsburglar'a veya onlara bağlı beylere gönderdikleri, çoğu Budapeşte ve Viyana arşivlerinde bulunan mektublardan haberdarız (*A Budai Basák Magyar Nyelvű Levelezése 1553-1589*, ed. S. Takáts- F. Eckhart-Gy.Szekfü, Budapest 1915; *The Hungarian Letters of Ali Pasha of Buda 1604-1616*, ed. G. Bayerle, Budapest 1991). Keza Dubrovnik arşivlerinde de bazı sancakbeyi ve Bosna beylerbeyilerinin pek çok özel veya resmi mektubu mevcuttur (F. M. Emecen-İ. Bostan, "Dubrovnik Arşivi'ndeki Osmanlı Belgeleri ile İlgili Rapor", *Bellekten*, LXII/235, 1999, s. 917-920). Ancak bunlar diplomatik yazışmalar tarzında olup bürokratik bir iç çalışmayı yansıtmaz.

2 İstanbul Bab Mahkemesi Sicilleri, nr. 3'teki örnekler.

3 Eyalet divanlarında ruzname, muhasebe defterleri gibi çeşitli defterlerin tutulduğu bilinmektedir, fakat bunlara ait çok az örnek mevcuttur: M. İpşirli, "Beylerbeyi", *DİA*, VI, s. 73; keza sancakbeyi divanındaki muamelat ile merkezdeki evrak arasındaki bağlar için bk. Z. Mete, "Osmanlı Taşrasında Bürokratik Muamelat: Sancakbeyi Belge ve Defterleri", *Osmanlı Araştırmaları*, XIX (1999), s. 181-221.

defterler, bu kategoriye dahil edilebilir. Fakat mahalli ölçekli kayıtların, herhangi bir muamele için değil de doğrudan taşradan merkeze “arşivlenmek üzere” intikal etmiş bulunduğu da düşünülebilir. Bu sonuncu fikri doğrulayan en güzel örnek bundan uzunca bir zaman önce tarafımdan ilk defa tespit edilip adlandırılmış bulunan XVI. yüzyıla ait bir seri defterin varlığıyla tebellür eder. Bundan dolayı Başbakanlık Osmanlı Arşivi’ndeki belge ve defterlerin tamamıyla merkezdeki bürokratik faaliyetleri yansıttığını düşünmek yanıltıcı olacaktır. Dikkatli gözlerle yapılan incelemelerin daha farklı taşra belgelerinin tesbitini sağlayacağına şüphe yoktur.

Taşra evrakını yansıtan defterlere örnek olarak XVI. yüzyılın sonlarına kadar değişik sancaklarda görev yapan şehzadelerin divanında ve saraylarında tutulmuş bulunanlarına dair tarafımdan “Şehzade Divan Defterleri” adıyla hem tanımlayıcı hem de muhtevalarını tanıttıcı yazılar kaleme alınmıştı⁴. Bu yazılardaki tesbitler tekrar edilmeksizin burada kısaca bu defterlerin türleri hakkında bilgi verildikten sonra, esas olarak bunlar içerisinde çok farklı bir yere sahip olan ve benzerine hemen hemen hiç rastlanmayan bir defteri mercek altına alıp bunun idari yönelim, tatbikat ve gündelik hayat açısından hakkında hiçbir şey bilinmeyen “Şehzade Sarayı” kavramı üzerindeki belirsizlik örtüsünü nasıl araladığı, hangi hususlara açıklık getirdiği üzerinde durulacaktır. Bunun sadece merkezdeki sarayın küçük bir modeli olan şehzade sarayı temelli “öğretici bilgiler” ortaya koymak açısından değil, aynı zamanda şehzadenin idari yetki alanı dahilinde sarayla bütünleşen çevre faktörleri, taşra kaynaklı etkiler, nepotizmin mahiyeti vb. gibi birtakım problemler bakımından da taşra idaresiyle merkez arasındaki bağa farklı bir pencere açacağı düşünülebilir.

Konuya girmeden önce kısaca şehzade divanına ait defterler hakkında bazı bilgiler vermek elzem görünür: Tespit edilebildiği kadarıyla taşradan merkeze intikal etmiş olan şehzade divanına ait defterlerin en eskisi, Fatih Sultan Mehmed’in oğlu Şehzade Bayezid (II)’in Amasya’da bulunduğu sırada 24 Cemaziyelahir- 4 Şevval 879 (5 Kasım 1474- 11 Şubat 1475) tutulmuş kayıt defteridir. Bu defterde sadece gündelik olarak divana kaç tane şikâyet mektubu (vakıflarla ilgili olanlar dahil) geldiği, kaç berat, muafiyetname, yol mektubu, şefkatnâme yazıldığı, ne gibi görevler tevcih edildiği belirtilmekte, fakat bunların muhtevaları verilmemektedir⁵.

4 Bunlar için bk. F. M. Emecen, “Taşra Bürokrasisinin Kaynakları: Şehzâde Divan Defterleri”, *Tarih Boyunca Türk Tarihinin Kaynakları Semineri, Bildiriler*, İstanbul 1997, s. 91-100; keza a.mlf, *Osmanlı Klasik Çağında Hanedan Devlet ve Toplum*, İstanbul 2011, s. 83-93.

5 Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, nr. D. 9873.

Bu defterin tertip tarzı burada ele alınacak olan kazaya defteriyle nisbî ölçüde benzerlik arzeder. Söz konusu defter parçası diplomatik açıdan muayyenlik kazanmamış bir bürokratik tarzı yansıtan bir “prototip” hususiyeti arzeder. Defter günlük olarak tutulmuş, gün başlıklarının altında yukarıda bahsedildiği üzere ilgili kısa kayıtlara yer verilmiştir. Mesela Receb ayıyla ilgili kayıt kısmının ilk iki günü şu şekildedir:

“[s.1] **Gurre-i mâh-ı Recebû'l-mücerreb li-sene tis'a ve seb'in ve semân-mie, rûz-ı cum'a, be-makam-ı Amasya**

Mektûb-ı şikâyetciyân: 2

Şefkatnâme: 1

Rûz-ı şenbih 2

Mektûb-ı şikâyetciyân: 1

Mu'âfiyetnâme: 1

Mektûb-ı şikâyetciyân : 8”

Rahatlıkla anlaşılacağı üzere burada şehzadenin divanında bürokratik gerekçelerle ve pratik gayelerle hazırlanmış bir küçük envanter söz konusudur, bu açılardan da ekte yayımladığımız “kazayâ defteri” ile önemli ölçüde farklılık arzeder. Belki de bu prototip defterin daha sonraları zamanla geliştirilmiş halini bu yazıya konu olan kazayâ defteri temsil etmektedir.

Bunun dışında bir başka tür defter, şehzadelerin sancağa çıkışları sırasında tutulan ve maiyetlerindeki personeli, onlara verilen in'am ve caizeleri ihtiva etmektedir⁶. Ancak bunlar taşrada üretilmiş bir vasıf taşımamaktadır. Arşiv çalışmaları sırasında tarafımdan tesbit edilen ve gerçek anlamda taşrada tutulmuş, şehzade divanına, sarayına ait olup merkezdeki bürokratik muamelatla ilgisi olmayan türler ise üç ana kategoride tasnif edilebilir:

Bunlardan ilki, doğrudan şehzade divanında alınan kararların yer aldığı merkezdeki ahkâm defterlerine benzeyen türdür. Bunlar klasik (*geniş şekilli*) Mühimme defterleri formunda değil daha çok (*dar ve uzun şekilli*) maliye ahkâm defterleri tarzındadır, fakat muhteva itibarıyla divandan çıkan her türlü mali, siyasi, sosyal muhtevalı konuları içine alır, şikâyetlere ve yapılan çeşitli başvurulara karşılık divanda çıkan kararları muhtevidir. İkinci tür olanlar maaşlarla

6 İ. H. Uzunçarşılı, “Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri”, *Belleten*, XXXIX/156 (1975), s. 659-696; Ç. Uluçay, “Kanuni Sultan Süleyman ve Ailesi ile İlgili Bazı Notlar ve Vesikalar”, *Kanuni Armağanı*, Ankara 1970, s. 237-241

ilgili hizmetli listelerini muhtevi mevâcib kayıtlarını mündemiçdir. Üçüncüsü ise harcama kalemleriyle ilgili mutfak masraflarının muhasebesinin tutulduğu defterlerdir⁷. Burada incelenecek kazayâ defteri ise bu üç kategorinin tamamen dışında, benzerine pek tesadüf edilmeyen çok farklı bir karakterde tutulmuş olup muhteva yönünden de diğerleriyle alakasız bir türü yansıtır.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, D.BŞM, nr. 23'te mukayyet bu defter Şehzade Selim'in Konya'dan Manisa'ya gelişi ile birlikte Manisa Sarayı'nda tutulmaya başlanmıştır. Başlangıç tarihi 951 Safer ayıdır (Nisan 1544). Ancak asıl gündelik kayıtlar ileride bahsedileceği gibi 12 Cemaziyelahir 951/ 31 Ağustos 1544 başlığı altında yer almaktadır. Bu başlık öncelikle divana mahalli olarak yapılan başvuruları hatıra getiriyorsa da aslında burada daha çok saray çevresindeki hizmetlilerin ve doğrudan şehzadeyi ilgilendiren işlerle ilgili konuların esas teşkil ettiği görülür. Yani defter tamamen şehzade sarayının iç işleri ve idaresine, personeline ait özel bir nitelik taşır. Bu haliyle de bir ölçüde merkezdeki doğrudan padişahı ilgilendiren iç hazine kayıtlarını veya belirli bir tarihe kadar farklı şekilde tutulan küçük ruznamçe, in'am vb. defterleri andırır⁸, fakat tevcih ve ulufe tayini ve terakkilerinin bulunması dolayısıyla yine onlardan esaslı şekilde farklılık gösterir. Bir ölçüde merkezdeki "ruus defterleri" tarzında düzenlenmiştir denilebilir. Hatta onların ilk örneklerinden biri olarak da kabul edilebilir. Zira merkezde mevcut ruus defteri tarzının ortaya çıkışı, bu defterin tarihiyle hayli yakınlık gösterir⁹. Aslında merkezle doğrudan herhangi bir ilişkisi olmayan şehzade kapısını alakadar eden bir özelliğe sahiptir; burada merkezle irtibatlı olan timar teklifleri ve tevcihleri; keza şehzade divanından çıkan mahalli/bölgesel konulara, merkezle irtibata ait hükümler yer almaz. Kısaca defter çok değişik bir tarzda tutulmuştur, şehzadeye adeta veziriazamı mahiyetinde olan lalası tarafından çeşitli konularla ilgili sunulan küçük arzlar, "kazıyye" şeklinde keşideli başlık altında belirtilmiş; bunun üstünde de bizzat şehzadenin kararı "buyruldu" farklı bir kaligrafiyle kaydedilmiştir. Bu

7 Bunlar için bk. F. M. Emecen, "Şehzade Divan Defterleri", s. 87 vd. Bu defterler üzerinde meslektaşlarım Z. Mete ve A. Bilgin ile beraber bir yayın projesi başlatmış ve tesbit ettiğimiz bu tip defterlerin tamamını yayına hazırlamış bulunmaktayız. Mutfak kayıtları ile ilgili defter ise daha önce tarafımdan yayımlanmıştı: "Şehzadenin Mutfak Defteri", *Tarih'in İçinde Manisa*, Manisa 2007, s. 73-114.

8 Mesela merkezdeki inam defteri (hazine ruznamçe kayıtları) ve iç hazine defterine (TSMA, nr. D. 34) benzer kayıtlar da vardır.

9 Merkezdeki divan defterlerinin tarihi gelişimi için bk. F. M. Emecen, "Osmanlı Divanının Ana Defter Serileri: Ahkâm-ı Mîrî, Ahkâm-ı Kuyûd-ı Mühimme ve Ahkâm-ı Şikâyet", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, III/5, İstanbul 2005, s. 107-139.

defterin divanda katibler tarafından yazılmış olduğuna dair karineler de bulunur. Muhtemelen söz konusu defter, küçük tezkirelerin ve bunların üzerinde yer alan buyruhduların sonradan bir araya getirilmiş ve defter formuna sokulmuş toplu sureti olmalıdır. Meselelerin ve şehzadenin olurlarına sunulan konuların hemen çoğunun “kazıyye” başlığıyla verilmekte olması ayrıca dikkat çeker. Birkaç yerde kazıyye yerine keşide başlık, “tafsîl” tarzındadır. Bu sebeple muhteva ve şekil açısından defter, arz tezkireleri defteri değil “kazıyye/kazayâ defteri” adıyla tanımlanmayı daha çok hak eder.

Öte yandan defterdeki “kazıyye, mevâcib, in'am” veya ilgili görev gruplarını ifade eden “cemaat” gibi keşideli başlıkların üzerinde bazı işaretlere de yer verilmiş olduğu dikkati çeker. Bu tür ibareler bürokratik muamele açısından ilgili kaydın özelliğini yansıtmaktadır. Daha çok da kaydı tutan kâtibin bürokratik işlemini alakadar eden işaretler niteliğini taşır. Bunlar stilize şekilde keşide başlık üzerine yatay olarak düşülmüş “ta'yîn”, “nakluhu”, “baki” ve “sahh” kayıtlarıdır. Tayin kayıtlarının çoğu maaş artırımı, terakki gibi kararların üzerinde yer alır. “Nakluhu” tabiri ise genellikle bir görevden bir başka göreve geçiş ile alakalı olmalıdır. Ayrıca birkaç kayıta rastlanan [ki] şeklindeki kısaltma, “baki” kelimesine aittir ve muhtemelen görevde mukarrer tutulanlar için düşülen notu göstermektedir. Ancak tayin ve nakluhu ifadelerinin her zaman yukarıda belirtilen kategorik durumları belirtmediği, bazen memuriyet değişiklikleri ve terakkiler için karışık şekilde birbirinin yerine kullanılabilirdiği de tesbit edilebilmektedir. Daha çok hazineyi ilgilendiren defterdeki bu tür bürokratik muamelelerin, kâtibin daha sonra bunları işleme koyma ameliyesini kolaylaştırma ve kayıtları birbirinden kolayca ayırt etme pratiğinden kaynaklandığı düşünülebilir.

Defteri hazırlayan kalemiye erbabına gelince: öncelikle “paşa” unvanıyla da anılan lalanın ve defterdarın sunduğu tezkirelerin metne esas teşkil ettiği, hatta zaman zaman tezkire kayıtlarının üzerine bunların notlarının bulunduğu görülmektedir. Defterdarın daha çok mali konular ve alım satım meseleleriyle ilgili olarak devreye girdiğine şüphe yoktur. Defterdeki bürokratik işlemleri yapanlarla ilgili olarak divan ruznamecisi olan kâtibin (İbrahim Bey) memleketi olan Edirne'ye gitmek için izin istediği bir arzda, ruznamecinin yerine bu hizmeti “*Paşa hazretleri cânibinden ruznâme yazan Fazlullah*” ve “*bendenüz cânibinden ruznâme yazan İsmail*”in yürüteceği belirtildiğine göre, burada şehzadenin olurlarına sunulan arzları kendisini “*bendeniz*” diye tanıtan defterdarın hazırladığı rahatlıkla anlaşılır (s. 41)¹⁰. Nişancının

10 Burada metin içinde verdiğimiz sayfa numaraları ekte yayımladığımız defterin orijinal sayfalarına işaret etmektedir.

adının Mehmed Bey olduğu ilerideki bir bayram dolayısıyla verilen in'am kayıtlarından ortaya çıkar. Bu kayıtlardan şehzadenin sarayındaki üst düzey divan ve hazine katiblerinin adları sıralanmıştır. Buna göre nişancı Mehmed Bey'den sonra kapıcılar kethudası Mehmed Bey, divan katibleri Mahmud, Mehmed, İsmail beyler, divitdar ve hükkâm kâtibi olarak Hüsrev Bey, ruznâmecî İbrahim Çelebi, mukataacı Kurd Çelebi, tezkireci Süleyman Çelebi, muhasebeci Hüseyin Çelebi, Paşa kâtibi Fazlullah, defterdar kâtibi İsmail, mukataacı yardımcısı Ali, vezzân Muslihiddin ve çadır mehterleri başı Hamza'nın adları sıralanmıştır. Bunlar içinde muhasebeci kadrosunun yeni ihdas edildiğine dair kayıt ilginçtir. Burada muhasebeciliğin ruznameci İbrahim Çelebi'nin uhdesinde olduğu ama iş yoğunluğu yüzünden ayrı bir muhasebeci kadrosunun oluşturularak bunun sipahi oğlanları kâtibi Hüseyin Çelebi'ye verildiği belirtilmiştir (s. 16). Ayrıca defterde bazı ruus defterlerinde rastlandığı gibi divana arz tezkireleri sundukları başlık altında belirtilenler "Paşa" unvanıyla kaydedilen lala ve defterdardır (bk. s. 38 ve 39). Sunulan arzların ve tezkirelerin çoğunda buyruldu kayıtları mevcut olmakla birlikte bazılarında herhangi bir kayıt düşülmemiştir.

Defterin şekli ve niteliği hususundaki bu bilgilerden sonra tarihî zemine dönecek olursak, defterin Manisa'da tutulmaya başlanma tarihi, Şehzade Mehmed'in vefatı üzerine ağabeyisinin yerine Manisa'ya nakledilen Şehzade Selim'in Bursa yoluyla idarecilik yapacağı bu şehre geldiği 17 Cemaziyelevvel 951/6 Ağustos 1544'den yaklaşık bir ay sonrasına rastlar. Fakat defterde 951 Safer ayı ile ilgili tezkirelerin değerlendirildiğine ve bunların da yol ile ilgili meseleler olduğuna bakılırsa, Konya'dan babası ve annesiyle bulduğu ve bir süre kaldığı Bursa ile oradan Manisa'ya gelişi sırasındaki kayıtların da mevcut olduğu görülebilir¹¹. Defter eksik olduğu için bu döneme ait parça kopmuş olmalıdır. Başlıksız olarak "tafsil oldur ki" diye başlayan defterin ilk kaydında, Konya'dan Manisa'ya kadar hizmet eden 17 saraç ve bunların yardımcıları ile nalbantların görev yükseltmeleri ile ilgili arzlarına yer verilmiştir. İlerleyen sayfalarda da Konya-Bursa-Manisa yolculuğu ile ilgili gerek binek hayvanları ve bunları idare eden seyisler, gerekse çadır ve nakil arabaları ile alakalı bir kısmı görev yükseltme, bir kısmı ulufe artırma veya yeni arabacı, seyis istihdam etme gibi konulara sıklıkla rastlanmaktadır. 951 Safer ayını takip eden üç ay için herhangi bir kayda rastlanmamış olması, defterdeki eksiklik sebebiyle olabilir. Defterde aylara göre ana başlık atılmaksızın kayıtlar birbiri peşi sıra verilirken "buyruldu" ibareleri yanına günün tarihi belirtilmiştir. Başlangıç

11 Selim Bursa'da bir süre babası ve annesiyle birlikte kaldı ve vakit geçirdi; Vusulî, onun babasıyla sık sık gezintiye çıktığını, avlara katıldığını yazar (*Selimnâme*, nşr. N. Öztürk, *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 50, 1987, s. 33). Bu hasret giderme, muhtemelen Mehmed'in vefatının verdiği üzüntüyü ailece paylaşmaktan kaynaklansa gerektir.

tarihli olarak yalnızca iki başlık mevcuttur. Bunlardan ilki “*Defter-i tezkire-i arz ki der-mahrûse-i Manisa, vâki şud el-vâki fi 12 Cemaziyelahır sene 951*” (bk. s. 4) ve bir sene sonrasına ait ikincisi “*Defter-i tezkire-i arz el-vâki fi gurre-i Ca sene 952*” (s. 2) şeklindedir. Böylece defterin Manisa Sarayı’nda 12 Cemaziyelahır 951/ 31 Ağustos 1544 tarihinden itibaren nispeten düzenli olarak tutulmaya başlandığı ve 953 yılı Muharremine (Mart 1546), yani Hürrem Sultan’ın Manisa’ya ziyaret için yola çıktığı ama Manisa’ya henüz ulaşmadığı tarihe kadar geldiği ortaya çıkar¹². Sonuncu kayıtlarda “sultan hazretleri” diye anılan Hürrem Sultan’ın Manisa’ya doğru gelmekte olduğu, onu karşılamak üzere giden gruptaki mutfak hizmetlileriyle mehterlerden bazılarını at kifayet etmediği ve kiralanması gerektiği belirtilmiştir (s. 48). Defterin bundan sonraki kısımları hakkında şimdilik herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Bundan dolayı elimizdeki defter Ağustos 1544-Mart 1546 tarihleri arasındaki, bir sene altı aylık kayıtları muhtevidir.

Defterin tutulmasında asıl pay sahibi olan ve tezkireleri alıp şehzadeye ileten, bazen doğrudan tekliflerde bulunan şahıs laladır. Defterdeki bazı kayıtlarda kendisi “Paşa” unvanıyla anılırsa da adı herhangi bir yerde geçmez. Fakat bu dönemde şehzadenin lalasının Konya’ya giderken onun yanına verilen Cafer Bey olduğu tesbit edilmektedir¹³. Lala Cafer Bey’in yeniçeri ağalığından çıkan, daha sonra Şam-Halep taraflarında beylerbeyilikte bulunan Lala Cafer Paşa olduğu tahmin edilir. Kendisi muhtemelen 1550’de Lala Hüseyin Bey’in lala oluşuna kadar bu görevde kalmıştır. Şehzade Selim ile birlikte Manisa’ya gelenlerin sayıları hakkında bilgi yoktur; ancak başka örneklerden hareketler onun Konya’daki adamlarının çoğunu Manisa’ya getirdiği anlaşılmaktadır. Taşıma işiyle ilgili defterde yer alan kayıtlar, eşyaların ve haremın 17 arabayla taşındığını, nakil işinde Anadolu beylerbeyi İbrahim Paşa’nın hizmetkârlarının önemli ölçüde yardımda bulduklarını gösterir. Nitekim 50’si deveci, 33’ü de bunların yardımcısı olduğu anlaşılan 130 kişiye şehzade kapısından çeşitli inamlar ve hediyeler verilmiştir. Konya’dan getirilen at sayısının 415 olması ve bunların 30 seyisle idare edilmekte bulunması dikkat çekicidir. Ayrıca 157 katır da taşıma işinde kullanılmıştır. Özellikle yolculuk için Karaman bölgesinden 230 baş devenin satın alındığı; Manisa Sarayı’ndaki ahırda ise toplam deve sayısının 60 kata, yani 500’e yakın devenin mevcut olduğu;

12 Ancak defterde 951 Cemaziyelahırından itibaren her ay için kayıtlar bulunurken, 952 yılına ait Cemaziyelahır ayı ile alakalı herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Burada bir kopma söz konusu olabilir: bk. Orijinal metin, s. 38-39.

13 F. Emecen-İ. Şahin, “Osmanlı Taşra Teşkilatının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcih Defteri”, *Belgeler*, XIX/23 (1998), s. 59

bunlardan sakat ve hastalıklı olanların ise satılmasına karar verildiği kaydedilmiştir (s.6, 12-13).

Şehzade Selim'in Ağustos ayında Manisa'nın çok sıcak olduğu bir mevsimde şehre gelmesi ve yaylakların da hazır olmamasından dolayı sahil kesimine inerek orada kaldığına dair Vusulî'nin verdiği bilgiyi doğrulayan bir kayıt defterde yer alır. Burada Tarhaniyat (Menemen) taraflarındaki bir saraydan söz edilmektedir ki bu sarayın, Bizans döneminden kalma olduğu tahmin edilebilir¹⁴. Ayrıca saray için kar talebinde bulunulması da sıcakların etkisinden dolayıdır (s. 8). Onu takip eden kış mevsiminin çok sert geçmesi, Şehzade Selim'i rahatsız etmiş olmalıdır¹⁵. Manisa'ya geldiğinde de Şehzade Mehmed'in lalası Halil Paşa'nın onu karşıladığı ve buna karşılık kendisine bir seraser hil'at verildiği, yine Sakız'dan şehzadeyi tebrik için bir elçinin Manisa'ya ulaştığı, ona da hediye takdim edildiği dikkati çeker (s.8).

Şehzade Selim'in sarayı ile ilgili olarak defterdeki kayıtlar birkaç kategoride değerlendirilebilir. İlk olarak şehzadenin ailesi ve haremine dair hizmetkâr tahsisi, günlük ulufelerin artırılması gibi çeşitli vesilelerle yer alan kayıtlar, bazı yeni bilgilere ulaşmayı sağlar. Öncelikle Vusulî'nin belirttiği gibi Selim, Konya'dan Manisa'ya geldiğinde iki kızı henüz yeni doğmuştu. İlk çocuğu İsmihan Sultan, ikincisi ise Gevherhan Sultan idi. Defterdeki Haremi ile ilgili ilk kayıtlarda iki çocuğunun vâlidesine yapılan tahsise rastlanır (s. 9). Daha sonra 10 Receb 951/ 27 Ekim 1544'de muhtemelen üçüncü kızı Şah Sultan'ın doğumu ile defterde "şehzade vâlidesi" olarak belirtilen kadınlarının sayısı üç olarak verildiği gibi, günlük yevmiyelere

14 Tarhaniyat, Bizans döneminde aristokrat bir ailenin (Tarchaneiotai) bulunduğu yerdir. Burada herhangi bir saraydan bahsedilmemekle birlikte, onlara ait olup daha sonra da Saruhanoğulları tarafından kullanılmış bir yazlık ikametgahın mevcut olduğu düşünülebilir (Tarhaniyat hakkında bk. İ. Beldiceanu Steinherr-T.Ganchou, "Tarhaniyat/ Menemen, de Byzance a l'Empire ottoman", *Turcica*, sy. 38 (2006), s. 47-12). Burasının Manisa'ya 20-25 km. kadar uzaklıkta bugün halk arasında Yoğurtçu Kale diye anılan ve bazı kayıtlarda Sosandıra Manastırı diye de geçen yer ile ilgisi tahkike değer. Şehzadelerin zaman zaman Susandırız adlı yaylağa (Sultan yaylası) gittikleri bilinmektedir. Ancak Susandırız yaylasının burası ile irtibatı hakkında ciddi şüpheler vardır (Kale hakkında bk. Emine Tok, *Manisa Yakınlarında Bir Ortaçağ Kalesi: Yoğurtçu Kale*, Manisa 2012, s. 159-181). Evliya Çelebi'nin beyanları yanında Timurtaşoğlu Ali Bey Cami ve imaretinin vakıf gelirleri arasında Susandırız yaylasının mukataa geliri de bulunmakta ve bu vakıfların Gürle civarında olduğu istidlal edilmektedir (F. Emecen, *Manisa Kazası*, s. 100).

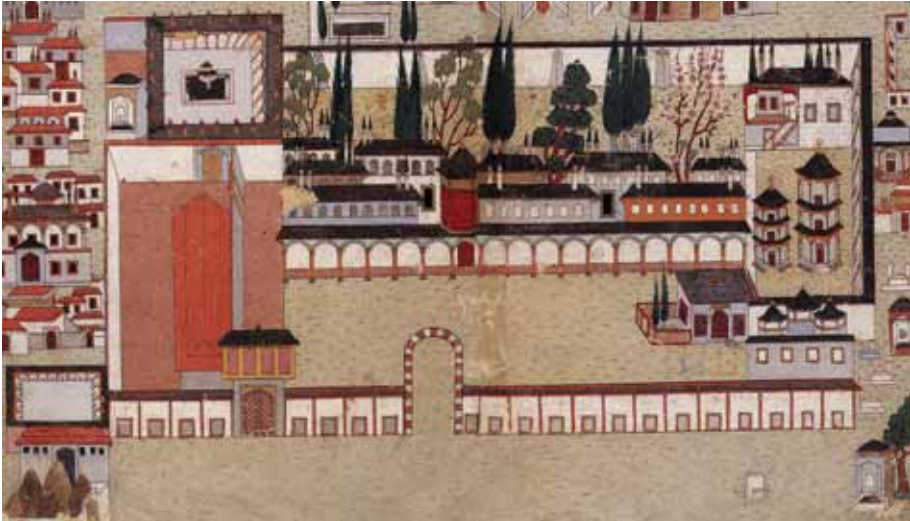
15 "Manisa'nın 1 Numaralı Şer'iyye Sicilindeki Osmanlı Tarihi", nşr. Z. Arıkan, *Osmanlı Araştırmaları*, X (1990), s. 124.

de zam yapılmıştı (s. 11, 40). Şehzadenin haremının son derece mutavazi olduğu da anlaşılmaktadır. Üç kadını dışında 10 cariye sayılmıştır. Haremde bir kethuda kadın, beş ferraş/cariye, üç sazende, iki çamaşırıcı bir külhancı kadın ve bir de çocukların “daye”si bulunuyordu (s. 9, 33). Darüssaade ağası Hüsrev Ağa idi, onun dışında saray ağası olarak hazinedarbaşı Mercan Ağa, kapıağası Hüseyin Ağa ve kiler ağası Murad Ağa'nın adı geçer. Bunlar kendilerine verilen bal şerbetinin, şekerden yapılmış şerbetle değiştirilmesini talep etmişlerdi (s. 10). İlginç olan husus bulunması zor ve pahalı olan şekere olan taleptir. Defterde aile münasebetleri içinde özellikle Şehzade Selim'in Rüstem Paşa ile iyi ilişkiler içinde olduğu görülmektedir. Kızkardeşinin kocası olan Rüstem Paşa'nın talepleri gönderdiği adamına verilen hediyeler bunu açık şekilde ispatlar (s. 9). Hatta şehzadenin özel taciri durumundaki Ali'den Bursa'da istenen avarız vergisinin affı için Rüstem Paşa'ya mektup yollandığına dair bir kayıt bile vardır (s. 36). Üstelik babası da onun yanındaki önemli görevlilere zaman zaman İstanbul'dan in'amlar yolluyordu (s. 26, 44). Yine babasının ona şahin gönderdiğine dair kayıt mevcuttur (s. 21).

İkinci olarak defterde özellikle saray görevli çeşidiyle alakalı tevcih, ulufe artırımları ve yeni istihdamlar dolayısıyla dikkat çekici bilgilere ulaşmak mümkündür. Bunlar ayrıca saray hayatıyla alakalı ipuçları vermeleri bakımından önemlidir. Saraydaki hizmetli sayısı hakkında tam bir bilgi yoksa da kendisinden önce Manisa'ya gelen Şehzade Mehmed'in 500'ü aşkın görevlisi olduğu bilinmektedir. Şehzade Selim'in de bu kadar kalabalık bir hizmetli topluluğu olduğuna şüphe yoktur. Defterdeki çeşitlilik bu anlamda önemli ipuçları sağlar. Harem dışında Enderun halkı, gulamlar, divanda görev yapan bürokratlar ile bunların çoğu ulufesiz olan yardımcılarını, ehl-i hiref topluluğu, mutfak, ahır, bahçe görevlileri ile Manisa Sarayı adeta merkezdeki sarayın bir minyatürü konumundaydı. Sadece çadır mehterlerinin görevli sayısı 54'ü buluyordu (s. 32). Ayrıca çalıcı ve alem mehter görevlileri de mevcuttu. Çalıcı mehterlerin bir mehterbaşı olmak üzere 14 üstad çalgıcı ile bunların yardımcılarını oluşturduğu belirtilmişti (s. 5). Mutfakta çalışan yemek pişiricileri, ekmekçiler, helvacılar, kiler görevlileri hayli kalabalık idi. Bunlardan mesela sadece “tabbahin” denilen aşçı yardımcılarının sayısının 25 olduğu belirtilmiştir. 35 kadar mutfak görevlisinin mevcudu kifayet etmediği için 18 kişilik yeni bir takviye daha yapılmıştır (s. 35). Sarayın Enderun kısmındaki oğlanlar için onlara yazı ve kitabet sanatını öğreten bir hocanın (Muhyiddin Efendi) mevcut bulunması da dikkat çekicidir. Ondan “hat mu'allimi, kâtib-i kütüp” tarzında söz edilmiş olması tanımlama ve görev fonksiyonu bakımından belirleyicidir (s.21, 22, 26). Bundan hareketle sarayda bir kütüphanenin var olduğunu söylemek de mümkündür. Saray tabibi ise Abraham adlı bir yahudiydi,

ayrıca bir cerrah, bir kehhâl (göz doktoru) de görev yapıyordu (s. 15). Padişahın hocası olan Şemseddin Efendi'nin aynı zamanda ders verdiği 6 danışmendi mevcuttu, bütün bunlara saraydan tahsisat veriliyordu (s. 21). Saray hayatı içinde rutin idari işler yapan, gündelik ihtiyaçlara yönelik faaliyette bulunanlar yanında harem halkını ve şehzadeyi eğlendiren kimselerin de yer aldığı anlaşılmaktadır. Özellikle saz çalıp şarkı söyleyenler (sâzende ve gûyende) ile zil, nefir, nakkare çalanlar yanında sarayda tıpkı Topkapı Sarayı'nda olduğu üzere bir arslanhane olduğu kayıtlıdır. Burada arslan sayısı hakkında bilgi olmamakla birlikte 5 arslancının görev yapmakta olması, bu rakamın hiç de az olmadığına işaret etmektedir (s. 40). Bunlarla bazı gösteriler yapıldığını tahmin etmek hiç zor değildir. Ayrıca bizzat şehzadenin huzurunda güreşen pehlivanlar sarayda istihdam edilmişti (s. 46). Pehlivanbaşılık görevi ile güreş gösterisi sırasında dua okuyan bir pehlivan duacısının yani cazgırın maaşlılar arasında yerini almış olması bir başka ilginç tesbittir (s. 38). Pehlivanların bazılarının nefir, nekkare gibi çalgıcılar olması da (s. 24, 47) bu anlamda, bu ocağın gösteri takımı olarak mehterhaneye bağlı olduğuna işaret eder. Zaman zaman ehl-i hiref topluluğu içinde kuyumcu veya saraçların özel yaptıkları eyer takımı, sahan gibi bazı eşyaları şehzadeye sunarak caize bekleedikleri de görülmektedir.

Defterden çıkarılan bir başka önemli husus hakkında hemen hemen çok az bilgi olan Manisa sarayının durumudur. Bu saray son formunu II. Murad'ın tahttan çekilip şehre yerleştiği sırada almıştı. Daha sonra buraya gelen şehzadeler



XVI. yüzyıl sonlarında Manisa Şehzade Sarayı (Talikizâde, *Şemâilnâme-i Âl-i Osman*, TSMK, III. Ahmed, nr. 3592, 10^b-11^a).

saraya yeni ekler yapmış olmalıdırlar. Fakat bunlara dair elde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Saray, Manisa'nın Hatuniye Camii'ne yakın düzlük alanda bağ ve bahçeler içinde yer alıyordu. XVI. asrın sonlarına ait yegâne minyatüründe¹⁶, buranın fazla sayıda müstemilatı olduğu rahatlıkla görülebilir. Şehzade Selim Manisa'ya geldiğinde sarayı biraz harap bulmuş olmalıdır. Nitekim annesi Hürrem Sultan'a yazdığı bir mektupta sarayın duvarlarının su geçirdiğini, rüzgârdan etkilendiğini belirterek tamire ihtiyacı olduğunu bildirmişti¹⁷. Şehirdeki ilk kışının çok sert geçmiş olması sarayın tamiri ve yeni binaların eklenmesi işini gündeme getirdi. Defterdeki kayıtlardan anlaşıldığına göre sarayda öncelikle ağaların oturduğu yerdeki sundurma yükseltilerek genişletildi. Ardından mutfak kısmına yeni bir buğday değirmeni kısmı eklendi. Ayrıca ahırların bulunduğu yerin önünde yeni bir meydan yapıldı. Ardından küçük oda genişletildi, saraya bir orta kapı yapıldı, üzerine bir kasr inşası tamamlandı, ahırın yakınındaki boş alan havlu haline getirildi, ayrıca bir de mehterhane yeri ihdas edildi (s. 36). Özellikle bu sonuncular, Sarayın merkezdeki saraya benzer bir mimari şekle bürünmesini sağlamış olmalıdır. Özellikle inşa edilen kasrın minyatürdeki yerini tahmin etmek ilginç olacaktır. Kasrın ve daha doğrusu saraydaki tadilatın Hürrem Sultan'ın Manisa ziyareti arifesinde tamamlanmış olması da bir tesadüf olmamalıdır. Kasrın inşasında hizmet edenler, bina emini olarak sipahiöğlanları zümresinden Mehmed b. Piri, masraf kâtibi Yusuf b. Velid, Behram b. Musa Çavuş ile saraydarlardan

16 Talikizâde'nin Şemalnâme'sinde yer alan Manisa minyatüründe esas figür Şehzade Sarayı olup burada binanın bütün parçaları hayli gerçekçi bir perspektiften verilmiştir. Bu minyatüre dayalı yapılan tanımlamalarda, Edirne ve İstanbul saraylarında olduğu gibi bir "Kasr-ı âdil" bulunduğu, bunun kare planlı ve kurşun kaplı olduğu, sarayın genel olarak yatay konumda dikdörtgen binalar topluluğu halinde yapıldığı belirtilir. Sarayın etrafı duvarlarla çevrili olup bir revak boydan boya yatay olarak burayı ikiye bölmekte idi. Ön avluda sağdaki küçük binanın Divan kasrı olduğu tahmin edilmiştir. Bazı yazarlar ise bunun hastane binası olduğu görüşündedir. Uzun revak gerisinde yer alan saray binaları arkadaki saray bahçesiyle son bulmaktadır. Yapı grubunun sol kısa kenarındaki kırmızı çatılı binanın harem veya has ahır olduğu beyan edilir. Ancak bu binanın açıldığı kare şeklindeki etrafı revaklı, ortasında havuz olan avlulu binanın Topkapı Sarayı örneğindeki gibi harem yapılanmasıyla benzerlik arzettiği üzerinde durulur. Avlunun sağ köşesinin üstündeki ikiz gibi görünen biri geniş balkonlu (hayat) diğeri kapalı iki binanın harem olmayıp küçük köşkler olma ihtimali öne sürülür. Sol alt köşede yer alan revaklı dikdörtgen bina ile önündeki yüksek girişli, pencereleri tepede olan tek bina tasviri ise önünde saman yığılı olması dolayısıyla ahırları işaret etmektedir (bk. E. Üçbaylar, "Saray-ı âmire (Manisa Sarayı)", *Manisa*, I (1982), s. 39-46; İ. Bilgin, "Manisa Sarayı", *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler*, Ankara 1983, s. 41-54).

17 Bk. F. M. Emecen, *Manisa Kazası*, s. 104; TSMA, nr. E. 6058/1.

Hacı Mustafa b. Mehmed idi (s. 48). Bu bilgiler Manisa Sarayı hakkında sadece mimari açıdan değil bir ikametgâh olarak ihtiyaçlar çerçevesinde nasıl tevsi edilmiş bulunduğunun göstergesidir. Ayrıca Manisa sarayında esaslı mimari değişikliklerin bu dönemde gerçekleştirilmiş olduğunu da ortaya koyar. Merkezdeki bu saray dışında şehzadenin yazın çıktığı Bozdağ'da Gölcük adlı mevkide de bir sarayın bulunduğunu bu defterdeki kayıtlar açık şekilde gösterir (s. 37). Bugün bu sarayın kalıntıları üzerinde bir arkeolojik yüzey çalışması yapılmaktadır¹⁸. Burası Birgi kadılığına yakın olduğu için şehzade yaylağa çıktığında kadı onu karşılamış ve hediyeler sunmuştu. Şehzade Selim yaylağa çıkmadan üç ay önce buradaki sarayın elden geçirilmesini emretmişti.

Defterde bunlar dışında bazı müteferrik konular arasında şunlara değinilebilir. Şehzade bilhassa duacı olarak nitelendirilen bazı dini şahsiyetlere verilen paralarla dua istimdad etmiştir. Bunlar arasında Konya'da Mevlana Türbesi'nde cüz tilavet eden Mevlânâ Şuca Efendi dikkat çeker (s. 46). Ayrıca Sarı Işık adlı bir azizin, Manisa'da ilim ehli olup dini nasihatlarla bulunan Mehmed adlı bir şahsın ve bir hatibin adı geçer (s. 44). Yine İzmir taraflarında ava çıkıldığında uğradığı Samed Baba Tekkesi'ne bir mescit ilave edilmesi için 2000 akçe tahsis edilmiş, bunun 1000 akçesi inşaat, geri kalanı ise orada görev yapacaklar için ayrılmıştır (s. 44). Defterdeki kayıtlar içinde bir diğer dikkat çekici husus, bazı saray görevlilerinin sıralarına gitmek için izin istemeleri keyfiyetidir. Divan ruznamecisi, memleketi olan Edirne'ye gitmek için iki aylık bir izin talebinde bulunmuş; vezzan olan bir diğeri ise yine Konya'ya izine gitmek için icazet almıştır (s. 43). Bunların yanı sıra Menemen'e bağlı Alayuntlu adlı köyden Selime adlı bir kadının da babası olan Saruhanoğulları'ndan Abdurrahman'ın evinde hazine/define sakladığını ihbar ettiğine dair arz dikkati çeker. Şehzade birinin yollanıp durumun tahkik edilmesini istemiştir (s. 43). Bu sonuncu kayıt aradan uzun bir süre geçmiş olmasına rağmen Saruhanoğulları'na mensup bazı aile üyelerinin değişik yerlerde yaşadıklarını gösterir. Ayrıca aile fertlerinin hatırı sayılır ölçüde mal biriktirdikleri de ortaya çıkar.

Netice olarak bu kayıtlar, diğer şehzade divan defterlerinin dışında, tamamen şehzadenin kendi insiyatifindeki konuları; onun merkez dışı idari tasarrufunu gösterir. Aynı zamanda şehzadenin idari yetkilerinin adem-i merkezîyet derecesinde olduğu yolundaki eski tartışmayı ilk anda doğrular¹⁹. Fakat hemen hemen aynı

18 Prof. Dr. Veli Sevin ve Prof. Dr. Necla Arslan Sevin tarafından Bozdağ /Gölcük'te bazı kalıntıların varlığı tesbit edilmiştir: İlk tesbitler için bk. Necla A. Sevin, "Bozdağ ve Gölcük'teki Yok Olan Osmanlı Yayla Sarayları", *Küçükmenderes Harman*, 1/5 (Ödemiş, Mayıs 2012), s. 14-15.

19 Bk. F. M. Emecen, *Manisa Kazası*, s. 40.

yıllardan itibaren başlayan Şehzade divanından çıkan kayıtları havi defterler, keza merkezdeki şehzade tekliflerini ihtiva eden başvurular ve aracılıklar, bunun iddia edildiği ölçüde “merkezkaç” bir yapıyı öngörmediğini açık şekilde ortaya koyar. Ayrıca defterden şehzade kapısındaki personelin menşeyini anlamak ve bunların nasıl ve ne şekilde hizmete alındıklarını tesbit etmek de mümkündür. Bunların bir bölümünün yakın görevlilerin akrabaları, hizmetlileri ve tanıdıkları olması, “nepotizmin” açık yansımaları olarak yorumlanabilir. Fakat bunun ötesinde mahallî unsurların şehzade kapısı vasıtasıyla ileride merkezdeki saraya kadar uzanacak bir yol ve fırsatı da sağlamış olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Klasik çağ boyunca şehzadeler vasıtasıyla taşra-merkez ilişkisinin ve karşılıklı etkisinin, sadece kültürel değil, bürokratik ve siyasi geleneklerin oluşmasındaki rolü bu anlamda önemlidir. Patrimonyal devlet oluşumu teorilerine hevesle sarılmadan önce, en azından taşranın bu etkisinin durumu dikkatle yeniden düşünülmelidir. Taşradan gelerek payitahtta cülus eden ve maiyetindekileri kilit görevlere getiren padişahın iktidarını güçlendirmede bu taşra güçlerin önemli bir faktör olduğu, XVII. yüzyılda taşrayla ilişkisi kesilmiş bir şekilde tahta çıkan padişahların durumu düşünüldüğünde, üzerinde durulması gereken önemli bir teorik zemin sağlar. Bu çerçevede de söz konusu şehzade divanına ve sarayına ait defter külliyyatını, klasik çağ Osmanlı idari yapısının mahiyetini belirlemede göz ardı edilemeyecek ölçüde önemli bir hale getirir.

Bütün bunların dışında söz konusu defter diplomatika özellikleri ile farklı bir türü ortaya koyar ve taşra bürokrasisinin mahiyeti hakkında hayli erken sayılabilecek ipuçlarını aksettirir. Şehzadenin varlığının yerel ölçekteki sosyal ve iktisadi etkileri hakkında da dikkate değer verilere ulaşmak mümkün görünür. Yine Manisa şehir tarihi temelli bir araştırma bakımından defterin önemli bilgileri haiz bulunduğunu belirtmek yanlış olmaz. Bu bakımdan merkezi bürokrasinin benzeri defter serileri açısından hayli farklı bir türü olması hasebiyle defterin tam bir metnini deşifre ederek buraya eklemenin uygun olacağını düşündük. Metni hazırlarken defterdeki ciltleme hatasından kaynaklanan sahife karışıklığını düzelterek verdik. Orijinal metinde s. 2'deki kayıt, tarih sırası itibarıyla s. 35'in önüne; s. 4-5'teki kayıtlar da yine s. 7'nin önüne getirildi. Böylece defterdeki tarih sırasına göre düzenleme yapılmış oldu, sayfeler doğru yerini buldu. Sunulan arzlar, kazıye veya tafsil vb. başlıklar altındaki kayıtların üzerinde yer alan önemli bir bölümü şehzadenin olurunu ve fikrini temsil eden buyrulduklar ve hatlar metinde köşeli parantez içinde koyu hurufatla verildi. Defterin orijinal sayfaları da yine metinde gösterildi. Metin yeni harflere aktarılırken mutedil bir çeviri yazı sistemi tercih edildi. Okunamayan veya defterde tahribat sebebiyle silik çıkan kelimeler de yine

parantez içinde (...) şeklinde belirtildi. Ayrıca defterdeki iptal edilen kayıtları ifade etmek üzere metnin üzerine çekilen “terkin” ifadesi, yine parantez içinde metnin yanına italik olarak eklendi. Metinde bazen sayfa kenarına eklenen ve genellikle yapılan tayinler dolayısıyla o görevin daha önceki hizmetli sayısı ve aldıkları yevmiyeleri gösteren kayıtlar da yine köşeli parantez içinde ilgili ibarenin yanında gösterildi. Burada kullanılan kısaltmaların açılımı köşeli parantez içinde tamamlandı. Ayrıca keşideli başlıklar üzerinde yer alan yatay şekildeki ta'yin, nakluhu, baki ve sahh ifadeleri ilgili başlığın yanına italik olarak eklendi.

Metin: BA, D.BŞM, nr. 23.

(s.3)* [boş]

(s.6) **Tafsîl** oldur ki, mahrûse-i Konya'dan Manisa'ya gelince hizmet eden saraç şâgirdlerinden saraç olmak murâd edenin ve ulûfesiz hizmet edüp saraç olmak murâd edenin ve mezkûr şâgirdlerin yerine şâgird olmak isteyen ve nalband lâzım olup nalbandlık isteyen ve nalbandların şâgirdleri az kalup şâgird olmak isteyen ve hâssa atlara bir seyis dahi lâzım olup hâssa seyisler şâgirdlerinden seyis olmak isteyen bunlardır ki zikrolunur.

Ulûfeli şâgirdlerdir ki saraç olmak murâd edinirler [**üçer akçe ulûfe ile saraç olmak buyruldu, el-vâki' fi-gurre-i Safer sene 951**] *ta'yîn*

Cafer b. Nazar, şâgird, 1; Ferhad b. Kethudâ, şâgird 1; Hüseyin hîş-i Sinan, 1; İlyas b. Yusuf, 1; Hasan b. Hızır, 1; Mehmed b. İsmail, 5, Çavuş şud, becayış-i Mustafa b. Hamza (*terkin*); Hamza hîş-i Kemer Ali, 1; Pervane, Moraî, 1; Mehmed Semendire, 1

Yekûn neferen 8, fî 3.

[cemâ'at-i sarracîn, neferen 35. Mevâcib-i mezbûrân, fî 5, fî 4, fî 3]

Ulûfesiz hizmet edüp saraç olmak isteyen bunlardır [**üçer akçe ulûfe ile saraç buyruldu, fî târihin minhu**] *ta'yîn*

Mehmed b. Esedullah; Kurd b. Yusuf

Ulûfesiz şâgirdlerdir ki hizmet edüp saraç şâgirdi olmak isteyen bunlardır [**birer akça saraç şâgirdi buyruldu, fî târihin minhu**] *ta'yîn*

Cafer b. Abdullah; Mustafa b. Abdullah; Mustafa b. Mehmed, şâgird; Mehmed b. Abdullah; İbrahim b. Abdullah

[cemâ'at-i şâgirdân-ı sarracîn, neferen 14]

Ulûfesiz hizmet edüp bârgîrlere nalband olmak isterler [**üçer akçe ile na'âl olmak buyruldu, fî târihin m.**] *ta'yîn*

* Defterin orijinalinin sonradan yapılan hatalı sayfa numaralandırılması, burada düzeltilmiştir. s.2 ileride s.35'ten sonraya, s. 4-5 ise 6 ile 7. sayfa arasına alınmıştır.

Mehmed b. Ömer; Ahmed b. Üveys

[cemâ'at-i nalbandân-ı bârgîrân-ı tavıla, neferen 2, fi 3]

Ulûfesiz hizmet edüp nalband şâgirdi olmak isterler [**birer akçe ile şâgird buyruldu, fi târihin m.**] *ta'yîn*

Alagöz b. Abdullah; Pervane b. Abdullah

Yusuf b. Abdullah (*terkin*)

[şâgirdân-ı nalbandân-ı kadîm, 1 nefer, fi 1]

Ulûfeli seyis şâgirdidir, üstâd olmak ister [**dört akçe ile seyis buyruldu, fi târihin m.**] *ta'yîn*

Hüseyin b. Haydar, şâgird, 1; hâssa atlara seyis olur

[cemâ'at-i seyisân üstâd-ı hassa, neferen 17, fi 4]

(s.4) **Defter-i tezkire-i arz ki der-mahrûse-i Manisa vâki'** şude el-vâki' fi 12 **Cemâziyelâhır sene 951**

Tafsîl oldur ki Anadolu Beylerbeyisi İbrahim Paşa Hazretleri'nin hizmetkârların ve saraçların ve seyislerin ve deveçilerin ve harbendelerin ve şâgirdlerin beyân eder ki zikrolunur

Ser-bevvâbîn, 1 nefer, nakdiye: 5000. Câme-i çatma, a'lâ serâser, 1 sevb.

Altıbin akçe timara mutasarrıf imiş, dört bin akçe terakki inâyet vech görülür, kendü ze'âmet murâd edinür, paşa bendenüzün oğulluğu imiş.

Cemâ'at-i hizmetkerân ve gayrihu, 24 neferen. *ta'yîn*

Sarrâcîn, neferen 6, fi 500: 3000

Kâtib, 1 nefer, 500

Ser-bölük, 1 nefer, 500

Na'al, 1 nefer, 400

Ulûfeciyân, neferen 9, fi 300: 2700

Bevvâbîn, neferen 6, fi 200: 1200

Yekûn: 8300

Cemâ'at-i seyisân, neferen 6, fi 200, yekûn 1200. *ta'yîn*

Şâgirdân-ı mezkûrîn, 1 nefer, 50, yekûn: 1250

Cemâ'at-i harbendegân, neferen 9. *ta'yîn*

Ser-harbende, 1 nefer, câme-i benek, ednâ, 1 sevb

Harbendegân, neferen 7, fi 200: 1400

Şâgirdân-ı mezkûrîn, 1 nefer, 50

Yekûn: 1450

Cemâ'at-i şütürbânân, neferen 80. *ta'yîn*

Sarbân 1 nefer: câme-i benek, evsat, 1 sevb, nakdiye: 500

Ser-bevvâb neferen 2: câme-i benek, ednâ, 2 sevb

Şütürbânân, neferen 44, fi 200: 8800

Şâgirdân-ı mezkûrîn, neferen 33, fi 50: 1650

Yekûn şütürbânân: 10950

Yekûn nakdiye: 26950, câme: 5 sevb

[Bu ta'yîn olunanlar makbûl olup verilmek emr olundu, fi 12 Cemâziyelâhır sene 951]

- (s.5) **Kazıyye** oldur ki çalıcı mehterlerine beşbin akçe in'âm ve mehterbaşına bir hil'at buyrulmuş, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [mezkûrlara in'âm buyruldu] *ta'yîn*

Ser-mehterân, 1 nefer

Mehterân-ı üstâd, neferen 14

Şâgirdân-ı mezbûrân neferen, 3

Kazıyye oldur ki, mahrûse-i Bursa'da emr-i şerîf ile emânet konulan otak-ı şerîfin gelmesi husûsunda emr-i şerîfiniz neyse inâyet buyrula [getürülmek buyruldu]

Mezbûr otak-ı humâyûnu getürmeye sekiz katar deve lâzımdır

Kazıyye oldur ki, ağaların mevâcibinin müsterekası husûsu arz oluna

- (s.7) **Tafsîl** oldur ki şehzâde-i civân-baht -tâle bekahu- hazretlerinün kadîmden hâssa arabaları altı kıt'a olup ve mahrûse-i Konya'dan dahi beş kıt'a araba düzülüp ve hazret-i pâdişâh-ı âlem-penâh -hullide mülkuhu- cânibinden iki kıt'a araba verilüp ve cümle

on üç araba olup ve ba'zı kimesnelerden dahi Bursa'da dört kıt'a araba alınup cem'an on yedi kıt'a araba olup mezbûr dört arabalara arabacı lâzım olunu gelip mezbûr kimesneler mahrûse-i Bursa'dan Manisa'ya gelince hizmet edüp arabacı olmak murâd edinirler [**üç akçe ulûfe ile arabacı olmak buyruldu. Fi 18 C sene 951**] *ta'yîn*

Cafer Priştine; Hacı Hüseyin Ilıca; Hızır b. Mustafa, kul; birâder-i Mustafa, kul; Yusuf Trabzonî; Mehmed Kastamonî; Hürrem Edirne; Timur Üsküdar

[Cemâ't-i arabacıyân ve neccârân ve haddâdân, neferen 30, fi 4, fi 3. Arabacıyân neferen 26, neccârân neferen 3, haddâd neferen 1; Şâgirdân-ı mezkûrîn, neferen 5, fi 1]

Cemâ't-i sarrâcîn

Mehmed b. İsmail, 5

Âsitâne-i sa'âdetten gelen Çaşnigir başı Sinan Ağa iltimâs edüp çavuşluk sadaka olunup mezkûrun gediği Mustafa b. Hamza'ya tevcih olunmak ricâsın eder, emîr-i âhur bendeleri [**üç akçe ulûfe ile saraç buyruldu, fi 18 C sene 951**] *ta'yîn*

- (s.8) ***Kazıyye*** oldur ki kilerci başı kulunuz (*yırtık*) hâssa-i humâyûn için ikişer yüz dirhemden iki kıt'a şem'-i kâfurî ve ikişer yüz dirhemden üç kıt'a bal mumu ve hâdis olan has odaya bir kıt'a çırağlar için yüz ellişer dirhemden dört kıt'a bal mumu isterler, emr-i şerîfiniz nedir inâyet buyrula ki sâbıkda hâssa-i humâyûn için ikişer yüz dirhemden iki kıt'a bal mumu verilirdi, hâliyâ bu uslûb üzere olması. [**iki kıt'a şem'-i kâfurî 100 dirhemden bey hazretlerine bir dahi kendüler hizmetine bir nefer, 100 dirhem biri kethudâ hatuna ve dört dahi bir nefer ağalara iki dahi birer nefer bostancılara cümle on kıt'a bal mumu oldu, üç kıt'a (?), üçyüz dirhem olup arz olundukda böylece buyruldu, fi 25 C sene 951**]

Ve Saray-ı âmire için dört himl kar isterler ki her himli yirmibeşer akçe olur, emr-i şerîfiniz nedir [**yevmî iki yük himl buyruldu, fi 26 C sene 951**]

Kazıyye oldur ki merhûm ve mağfûr Sultan Mehmed -tâbe serâhu- lalası Halil Paşa'ya hil'at-i serâser mi emr olunur veya ağır kadife çatma mı buyrulur. [*ba*]kî

Ve Sakız'dan gelen elçi kâfirine emr-i şerîfiniz üzerine hil'at ne cinsden verilmek buyrulur. [*ba*]kî

Kazıyye oldur ki sâbıkan Saray-ı âmire saraydârına iki sahan aş ve iki pâre et ve iki zevc fodula ve Saray-ı âmire meremmetçisine iki sahan aş ve iki pâre et ve iki zevc fodula ve altı nefer bostan oğlanına dört sahan aş ve dört pâre et ve altı zevc fodula verilirmiş, hâliyâ girü ricâ ederler [**âdet üzre bunlara ta'âm buyruldu, fi 25 C sene 951**]

Kazıyye oldur ki bostan oğlanlarından Niğbolulu Davud ulûfesiyle baltacı olmak ricâ eder

Fî yevm 1

Kazıyye oldur ki bostan oğlanlarından mahrûse-i Konya'dan Manisa'ya gelince baltacılık hizmetin edüp hâliyâ baltacı olmasın ricâ ederler [**altı nefer gılmân ikişer akçe ile baltacı ta'yîn olundu, fi 26 C sene 951**]

Haydar Yanbolu, 1; Mehmed Niğbolu, 1; Nasuh Siroz, 1; Nasuh Manastır 1; Mustafa Dimetoka, 1; Davud Niğbolu, 1

Mevâcib-i şâgirdân, fi sene 3

(s.9) İzdiyâd ve ibtidâ-i mevâcib-i mezkûrîn an-cemâ'at-i dârüssa'âde-i Enderûnî [**buyruldu, fi 26 C sene 951**] *ta'yîn*

Kethudâ Hatun, 20. y[evm] 15, terakki 5

Ferrâşân, an-cevârî: neferen 5

an-kadîm, neferen 3, fi 5, k[adîm] fi 4; fi 1

an-sâzendegân-ı kadîm, 1 nefer, 5; k[adîm] 2, k. 3

an-cedîd ibtidâ kerde, 1 nefer, 5

Sâzendegân, neferen 3

an-kadîm, neferen 2, fi 4, k[adîm] 2, k. fi 2

an-cedîd ibtidâ kerde, 1 nefer, 4

Vâlîde-i şehzâdegân, neferen 2, fi 8: k[adîm]. fi 4, k[adîm] fi 4.
an-ferrâşân

Câmeşûyân, an-kadîm, neferen 2, fi 3: k[adîm]. fi 2, k[adîm] fi 1

Dâye-i şehzâdegân, 1 nefer, ibtidâ, fi 2

Külhanbân, 1 nefer, ibtidâ, fî 2

Kazıyye oldur ki Seydi Ahmed nâm kimesne sâbıka üç akça ulûfe ile nakkaş olup hızmetten ferâgat edip yerine bir nakkaş dahi lâzım ve ehem olmağın Ali b. Abdullah üstâd nakkaş olup san'atında tamâm mâhir olmağın mezbûrun yerine terakkiyle nakkaş olmasın ricâ eder [**beş akçe ulûfe ile nakkaş buyruldu, fî 3 Receb sene 951**] *nakluhu*

Kazıyye oldur ki kapucu cemâ'atinden çavuşluk sadaka buyrulan meş'aleci Mehmed'in meş'alesin bevvâblar bölük başılarından Yusuf bölükbaşına inâyet olup mezbûr Yusuf bölükbaşının yerine bevvâblardan Mustafa birâder-i Ali'ye inâyet olmasın kapucubaşı bendeleriniz ricâ eder ve mezbûr Mustafa bevvâbın gediğine Ali b. Mehmed bevvâb olmasın Rüstem Paşa Hazretleri sâbıka iltimâs eylemişlerdir [**meş'aleci beş akçe ile kapuculara dört akçe ile buyruldu, fî 3 Receb sene m. ve Yusuf bölükbaşı yerine bölükbaşı olan Kapucu Mustafa birâder-i Ali'ye bir akçe ziyâde buyruldu, fî târihin m.**] *nakluhu*

Mevâcib-i mezbûrın, bevvâbın, fî 4; meş'aleciyân, fî 5

Kazıyye oldur ki cihâz mühimmatıyçün yirmibin akçe verile deyü fermân olunmağın yirmibin akçe der-kise olup Hüsrev, Dârüssa'âde ağası Hüsrev Ağâ'ya teslîm olundu

Kazıyye oldur ki Hazinedarbaşı Mercan Ağâ bendenüz bevvâblardan Mehmed Bosna'nın meş'aleci olmasın ricâ eder. [**yevmî beş akçe ile meş'aleci buyruldu, fî râbi'-i Receb sene 951**] *nakluhu*

Meş'aleciyân-ı kadîm, neferen 7; Mevâcib-i meş'aleciyân fî yevm 5

Kazıyye oldur ki Dârüssa'âde ağası Hüsrev Ağâ bendenüz ulûfesine terakki olmasın ricâ eder, fî yevm 15. [**beş akçe ziyâde olmak buyruldu, fî 4 m.**] *ta'yîn*

(s.10) **Kazıyye** oldur ki, mezbûr cemâ'atlerin (*yırtık*) ba'zı girihte olup ve ba'zının hızmeti kesîr olmağın mezbûrların şâgird olması ricâ ederler.

Şâgirdân-ı tabbâhîn

Yahya b. Abdullah, becây-ı Yusuf ki girihte şud; Mehmed b. Abdullah, ibtidâ; Behram b. Abdullah; Yusuf b. Abdullah [**bu**

dört nefere yevmî buçuk akçe ile buyruldu, fi 4 Receb sene 951]
naklubu

[Şâgird-i tabbâhîn-i kadîm neferen 25. Minhâ girihte neferen 1; bâki mevcûd neferen 24, fi 2 ve 1,5]

Şâgirdân-ı habbâzîn

Malkoç b. Abdullah, becây-ı Kasım b. Abdullah ki girihte şud; Mehmed b. Abdullah, becây-ı Hamza b. Abdullah ki girihte şud; Yusuf b. Abdullah becây-ı Mehmed b. Abdullah ki girihte şud; Hızır b. Abdullah; Mustafa b. Abdullah [**beş nefere birer buçuk akçe ile buyruldu, fi târihin minhû**] *naklubu*

[Şâgirdân-ı habbâzîn-i kadîm, neferen 13. Minhâ, girihte neferen 3; bâki mevcûd neferen 10, fi 2 ve 1,5]

Şâgirdân-ı helvacıyân

Hüseyn b. Abdullah, becây-ı Mahmud ki gaybet kerde; Cafer b. Abdullah, becây-ı Mehmed ki girihte; Mustafa b. Abdullah, becây-ı Mehmed-i diğér ki girihte şud [**üç nefere birer buçuk akçe ile buyruldu, fi târihin minhû**] *naklubu*

[Şâgirdân-ı helvacıyân-ı kadîm, neferen 7. Minhâ girihte neferen 3; bâki mevcûd neferen 4, fi 1,5]

Şâgird-i kilâr

Hasan b. Abdullah, Bosna [**bir buçuk akçe ile buyruldu**] *naklubu*

[Şâgirdân-ı kilâr an-kadîm neferen 4, fi 1,5]

Şâgird-i câmeşûy

Hızır b. Abdullah, becây-ı Mustafa ki gaybet kerde [**bir buçuk akçe ile buyruldu**] *naklubu*

[Şâgirdân-ı [kadîm]-i câmeşûyân, neferen 4; minhâ, girihte 1 nefer; bâki mevcûd neferen 3, fi 1,5]

Kazıyye oldur ki Saray-ı âmire ağalarından kapu ağası ve hazinedârbaşı ve kılarcıbaşı ve Dârüssa'âde ağası Hüsrev Ağa bendelerinizü şimdiye değin aselî hûşâb verilirdi, hâliyâ sükkerî olmasın ricâ ederler [**iki günde hûşâb için bir kıyye sükker mezbûrlara buyruldu, fi 4 (Receb) sene 951]**

(s.11) **Kazıyye** oldur ki şehzâdelere onar akçe ulûfe ibtidâen ve şehzâde vâlidesine dört akçe ulûfesin üzerine (*yırtık*) akçe izdiyâd ve dâyesine iki akçe ulûfe ibtidâen buyrulmasın emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**vech-i meşrûh üzere buyruldu, fi 10 Receb sene 951**] *nakluhu*

Şehzâdegân, 3 nefer; vâlide-i şehzâde, 1 nefer, fi yevm 4; dâye-i şehzâde, 1 nefer

Kazıyye oldur ki tezkere-i şerîfe vârid olup sipâhi oğlanları ağası Yahya Bey'e yirmi bin akçe karz verilsin deyü fermân olunmuş, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**yirmibin akçe bi-tariki'l-karz verilmek buyruldu**] *nakluhu*

Kazıyye oldur ki, altı nefer baltacı oğlanına birer akçe ziyâde buyrulmuş, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**ziyade birer akçe olmak buyruldu, altı nefer [o]ğlanlara, fi 10 Receb sene 951**] *nakluhu*

[mevâcib-i mezbûrîn, 6 nefer, fi 2]

Kazıyye oldur ki, mahrûse-i İstanbul'dan on kıt'a serâser gelsin deyü fermân olunmuş, a'lâ mı evsat mı emr olunur inâyet buyrula [**İstanbul'dan gelmek buyruldu, fi 10 Receb sene 951**]

Kazıyye oldur ki, kâfurî mum işlensin deyü fermân olunmuş idi, hâliyâ bu yerlerde kâfurî mum killet üzerine bulunur, amma iki akçe ulûfe ile mumculuk hizmetin edüp ve dört akçe ulûfe ile arabacılık hizmetin eden Hasan bendenüz ol hizmetin uhdesinden gelür kimesneler olup amma şol şartla ki altı akçe ulûfesi mumculuktan olup ve bir akçe ulûfe ile bir şâgird dahi verilüp bu tarik üzere ihsân buyrulursa kâfurî mum işleyüp yetüştürmesine uhdesine alır, bu bâbda emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**dört akçe harçlık ref olunup yevmî altı akçe ulûfe ile mumcu olmak ve bir akçelik bir şâgird verilmek buyruldu, fi târihin minhu**] *nakluhu*

Şâgird Yusuf, mu'tak-ı Hasan el-mezbûr

Kazıyye oldur ki kasabbaşı olan Mehmed bendenüz mahrûse-i Konya'da ve Konya'dan Manisa'ya gelince hizmet edüp ve hâliyâ gerü koyun getirmek için Konya'ya gitmek murâd edinir, mezbûra bir hil'at verilmek münâsib gibi emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**emr-i şerîf buyruldu ki bir benek kaftan verilmek buyruldu, fi 10 minhu**] *nakluhu*

(s.12) **Kazıyye** oldur ki Tarhaniyat'ta vâki' olan Saray-ı âmirede bundan akdem saraydar olan Hızır b. Hacı bendeleri yevmî iki akçe ile hâliyâ saraydar olmak ricâ eder, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [gurre-i muharremden berü ulûfesi mukarrer olundu, yevmî iki akçe ulûfeleriyle, fi 11 Receb sene 951] *nakluhu*

Kazıyye oldur ki, Konya'da otuz re's davar alınıp üç seyis tutulup bi'l-fiil hizmet ederler ve mahrûse-i Bursa'da bârgîrler ziyâde olup dört nefer seyis dahi Bursa'dan hizmet edüp bi'l-fiil dahi hizmet ederler ve devlet ve sa'âdetle Manisa'ya gelindikde bârgîrler bir yere cem' olup mevcûd dört yüz on beş re's bârgîr olup zikrolunan bârgîrlerin yüz on beş re'si cemâ't-i müteferrikada olup andan ma'âda üç yüz re's tavilada mevcûd olup mezkûr bârgîrlere otuz nefer seyis lâzımdır derler, şimdi mevcûd on dokuz nefer seyis vardır, on bir nefer dahi lâzımdır ki otuz nefer tamâm ola, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula

Konya'dan gelen bunlardır

Çepni-i Konya; Ahmed sipah Konya; Bilal Arap

Bursa'dan gelen bunlardır

Mustafa-i Beyşehir; Hasan b. Piri; İsmail b. Mustafa; Mustafa, şâgird-i Mehter

Manisa'ya geleliden berü hizmet ederler

Yakut Arab; Hasan Yalvac; Yusuf b. Yunus, şâgird; Abdullah Arap

Yekûn: 11 nefer fi 4 [buyruldu, hizmetleri gurre-i Cumâ-delâhırdan berü imiş, ulûfeleri verile, fi 17 Receb sene 951] *nakluhu*

[Mevâcib-i seyisân-ı bârgirân-ı tavila, fi 4. Asıl bârgirân-ı tavila: 415 re's. Minha der-cemâ't-i müteferrika, 115. El-bâki mevcûd der-tavila: 300 re's, beher 10 re's fi 1 seyisden neferen 30; mevcûd seyis neferen 19; lâzım olan seyis neferen 11]

Kazıyye oldur ki, devlet ü sa'âdetle Manisa'ya gelindikde hassa estâr bir yere cem' olup yüz elli yedi re's davar olup her dokuz davara bir seyis lâzım olmağın on yedi nefer seyisten dört re's ziyâde

olur bi'l-fiil on beş nefer mevcûd seyis olup iki nefer dahi ziyâde olmasın ricâ ederler, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula

Lâzım olan bunlardır

Yusuf b. Mustafa, şâgird, 1,5; Haydar b. Mehmed, şâgird, 1

Yekûn neferen, fî 4 [**buyruldu fi-gurre-i Cumâdelâhırdan ulûfeleri verile, el-vâki' fî 17 Receb 951**] *naklubu*

[Mevâcib-i sayisân-ı estâre-i kadîm, fî 4. Asıl estâre-ı hâssa: 157 re's beher 9 re's fî 1 seyisden neferen 17. Mevcûd seyis neferen 15; lâzım olan seyis neferen 2]

- (s.13) **Kazıyye** oldur ki, on üç katar katıra palan ve hassa estâra yüz elli kıt'a kebe ricâ ederler, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula. Ber-vech-i tahmîn beher palan fî altmışardan 3900, kebe beher kıt'a fî 50, 7500, cümle bahâ-i palan ve kebe 11400 akçe olur

Kazıyye oldur ki, İstabl-ı âmirede olan hüddâm için mahlûl buçuğu ricâ ederler, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula ki Âsitâne-i sa'âdette kanundur [**yevmî üç akça mahlûl buçuğu buyruldu, fî 17 Receb sene 951**] *ta'yîn*

[Cemâ'at-ı İstabl-ı âmire neferen 25]

Kazıyye oldur ki, divân-ı âlî sakalarından İbrahim birâder-i Karagöz nâm saka fevt olup mezbûr müteveffânın yerine matbah-ı âmire sakalarından Mustafa birâder-i Ferhad üç akçe ulûfesiyle divân sakası olup ve mezbûrun yerine aşçılardan iki akçe ulûfe ile Mustafa birâder-i Yakub bir akçe ziyâde ile matbah sakası olmasın ricâ eder [**buyruldu, fî târihin minhu, üç akçe ulûfesiyle ve bir akçe terakkıyla aşçı saka oldu**] *naklubu*

Kazıyye oldur ki, on üç katar katırın rahtı tecdîd olup ber-vech-i tahmîn her katıra ne denlü akçe olduğun beyân eder ve yüz elli kıt'a kebe hâs estâr için ber-vech-i tahmîn 50 akçeden ne denlü olduğun beyân eder [**katırların rahtı görülüp gemiler İstanbul'dan alup getürmek buyruldu, fî 17 Receb sene 951**]

Beher katar, fî 1200: 15.600

Bahâ-i kebe berây-ı estâre-i hâssa, 150 kıt'a, fî 50: 7500

Yekûn: bahâ-i rahthâ-i esterân-ı sayisân ve bahâ-i kebe: 23.100

(s.14) **Kazıyye** oldur ki yoğurtçu şâgirdlerinden (*terkin*)

Şâgirdân-ı mâstgerân

Hamza b. Abdullah, 1,5; gaybet kerde

Tâlib: Yusuf b. Abdullah, Avlonya [**bir buçuk akçe ile buyruldu, fi 17 minhu**] *naklubu*

Kazıyye oldur ki, Karaman'da suğla mahsûlünden emr-i şerîf mücebince satun alınan develeri beyân eder

Şütürân-ı mâde ve ner: 230 mehâr fi 1406 ve 2: 323437

Mâde: 175 mehâr; ner 55 mehâr

be-hesâb-ı katar: 32 katar ve 2 mehâr

Mâde 29 katar, 1 mehâr; ner 9 katar, 1 mehâr

Mevcûd şütürân der-ıstabl: 34 katar ve 4 mehâr

Mâde 27 katar; ner 7 katar, 4 mehar

Cem'an, şütürân-ı mâde ve ner

Mâde katar 56, mehar 1: ner 16 katar, 5 mehâr

[**altmış katarı kalıp zâyidi Karacaları ve sakatları ihrâc olunmağın satılmak buyruldu, fi 17 minhu**]

Ve atlarda [ve] bârgîrlerde dahi ba'zı sakat olup amele yaramayıp emr-i şerîf olursa anlardan dahi yoklana, amele yaramayan ihrâc ola [**bunların sakatları ihrâc olmağın satılmak buyruldu, fi 18 minhu**]

(s.15) Saraydârî ve meremmetî-i yaylak-ı Bozdağ der-uhde-i Hacı b. İsmail, fi yevm, 2

Tâlib: Hacı İsmail el-mezbûr

Mezbûr Hacı b. İsmail kadîmü'z-zamândan saraydâr ve meremmetci olup gerü saraydâr ve meremmetçi olmasın ricâ eder [**sene 951 Muharreminin guresinden berü yevmî iki akçe ulûfesi hıznâden verilmek buyruldu, fi 24 Receb 951**] *naklubu*

Kazıyye oldur ki ağalar oturduğu sundurma için cedîd ve yüksek yapılsun deyü fermân olunmuş emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**mübârek bayrama dek tamâm olması emr olundu, fi târihin minhu**]

Mevâcib-i Abraham Yahudi, tabîb, fî yevm 20. İki akçe terakki olması fermân olunmuş [**iki akçe terakki buyruldu, fî 25 Receb sene 951**] *nakluhu*

Şâgirdân-ı ehl-i hiref

Kemâl, şâgird-i ser-zergerân, 1; arabaî-i hassa şud

Tâlib: Memi b. Hızır an-mahrûse-i Bursa [**bir akçe ulûfesiyle şâgird buyruldu, fî 25 Receb sene 951**] *nakluhu*

Yusuf b. Abdullah şâgird-i şimşirger. Mezbûr şimşirgerin bir akçe ile bir şâgirdi olup hizmeti kesîr olmağın mezbûr Yusuf'un dahi şâgird olmasın ricâ eder [**buyruldu bir akçe ile, fî târihin minhu**] *nakluhu*

Ali, şâgird-i postîndûz, 1. Mezbûrun hizmeti kesîr olup buçuk terakki olmasın ricâ eder [**buçuk akçe ziyâde buyruldu, fî târihin minhu**] *nakluhu*

Kazıyye oldur ki, matbah-ı âmire için ihdâs olunan buğday değirmenine buğday pâk edip öğütmeye bir değirmenci lâzım ve ehem olmağın Hamza nâm kimesne bu hizmetin uhdesinden gelir kimesne olup yevmî iki akçe ulûfe ile bir aş ile değirmenci olmasın ricâ eder, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**buyruldu, fî 9 Şaban sene 951**] *nakluhu*

An-cemâ't-i gilmân-ı bağçe-i âmire, Davud Vidin, 1

Mezbûr terakki ile külhancı olmasın ricâ eder [**buçuk akçe ziyâde ile külhancı buyruldu, fî 9 minhu**] *nakluhu*

(s.16) **Kazıyye** oldur ki, Âsitâne-i sa'âdete gelen pişkeş meyve ahvâli hâk-i pây-i şerîflerine arz (*yırtık*)

Kal'aygerî-i evânî-i nühas-ı matbah-ı âmire der-uhde-i Dede Bali ki be-ihtiyâr-hod, fâriğ şud, fî yevm 2

Tâlib: Mustafa, kal'ayger

[**iki akçe ulûfe ve bir aşla kalaycı olmak buyruldu, fî 15 Şaban sene 951**] *nakluhu*

Kazıyye-i kar [**Bozdağ'da görülüp bulunmazsa Bursa'dan gelmek buyruldu**]

Kazıyye oldur ki, muhâsebe hizmetini rûznâmecî bendeniz gözetüp hâliyâ mezbûr rûznâmecî bendenüzün hizmetini kesir olup müstakil bir muhâsebecî lâzım olmağın Sipahi oğlanları kâtibi Hüseyin bendenüz mahal ve münâsib olmağın hâk-i pâ-yı şerîfe arz olundu
Mevâcib-i Hüseyin kâtib-i ebnâ-i sipahiyân, fi yevm 8

[**Matbah-ı âmire ve ıstabl-ı âmire ve ihracât-ı hâssa muhâsebelerin görmeği ve üç ayda bir mevâcibât-ı huddâm mukabili yevmî on akçe ulûfe ile muhâsebecî buyruldu, fi 16 Şaban sene 951**]
naklubu

Kazıyye oldur ki Âsîtâne-i sa'âdette beş akçe ulûfe ile hizmet eden neyzen kulunuza Hazînedârbaşı Mercan Ağa bendenüz matbah-ı âmireden aş olmasını ricâ eder [**mezkûra bir aş verilmek buyruldu, fi 16 minhu**]

(s.17) **Kazıyye** oldur ki mahrûse-i İstanbul'da mesâlih-i mîrî gören Hoca Kemal nâm tâcir için hizmetinden ferâgat eyledi deyü Mehmed Paşa (*yırtık*) bildirüp öyle olsa mahrûse-i Bursa tâcirlerinden Ali Çelebi b. Mustafa Çelebi mesâlih-i mîrîyi eğer akmişeden ve eğer sâir nesneden her ne ise görmeği iltizâm edüp mezbûrun yerine tâcir olmak ricâ eder [**buyruldu, fi 22 Şaban sene 951**]

Kitâbet-i cema'at-i ebnâ-i sipahiyân der-uhde-i Hüseyin Çelebi ki muhâsebeî ve mukabeleî şud, fi yevm 8

Tâlib: Osman Çelebi, divitdâr an-ebnâ-i sipahiyân, fi yevm 8.

Mezkûr Osman'a mezbûr kitâbet verilmekiçün emr şerîf vârid olmuştur [**Divitdâr Osman'a sipahi oğlanı kitâbeti sekiz akçe ile buyruldu, fi 22 minhu**] *ta'yîn*

Divitdârî der-uhde-i Osman an-ebnâ-i sipahiyân, fi yevm 8

Tâlib: Hüsrev an- ebnâ-i sipahiyân kâtib-i ahkâm, fi yevm 8 [**mezkûr Hüsrev kitâbetiyle divitdâr olmak buyruldu, fi 22 minhu**]

Kitâbet-i cemâ'at-i gurebâ der-uhde-i Hamza b. Ömer kâtib ki müteveffâ şud, fi yevm 6

Tâlib: Yunus b. Şeyh Hasan an-cemâ'at-i gurebâ, fi yevm 6 [**ulûfesiyle kâtib olmak buyruldu, fi 6 Ramazan sene 951**]
naklubu

Kazıyye-i câmeihâ-i Müfti Efendi ve hatîb ve nusûs-gûyen-i büzürg
[Mevlânâ Müfti Efendi'ye bir ak sof kaftan çenber atlas sancak ile ve
bir ak sof kaftan mevlânâ câmi-i Sultaniye hatîbine îdiyye için ihzâr
oluna deyü buyruldu, fi 13 Ramazan sene 951]

(s.18) **Kazıyye** oldur ki hâssa atları (*yırtık*) eden üç nefer yarakçılara emri-
şerîfiniz ne ise inâyet buyrula. Şah Kulu, Bali, Şah Bende (*terkin*)

Kazıyye oldur ki, merhûm ve mağfûr mevlânâ Yahşi Halife'nin
kadîmden hizmetkârı ve emekdârı olan Yusuf için üç akçe ulûfe
ile kapıcı olsun deyü Hüsrev Ağa bendenüz elinden tezkere-i şerîfe
vârid olup gerü kapı ağası bendenüz üç akçe ile buyrulmuş imiş
dört akçe ile buyurdular deyü haber vermeğin Âsitâne-i hâk-i pâ-yi
şerîfe arz olundu [yevmî dört akçe ulûfe ile kapıcı olmak buyruldu,
fi 20 Ramazan sene 951] *naklubu*

An-cemâ'at-i bevvâbîn. Yusuf b. Abdullah. 3

Mezbûrun ulûfesine bir akçe terakki olmasın ricâ eder, sâir
kapıcılar dörder akçe iledir [bir akçe terakki olmak buyruldu,
fi 20 Ramazan sene 951] *naklubu*

Kazıyye oldur ki, sabıka mahruse-i İstanbul'dan revgan-ı sade getirilmek
için hükm-i şerîf irsal olunmuşdu [doksan iki kantar yağ imiş,
seksen kantarı mirî için ve altı kantar paşa hazretlerine ve altı kantar
bu bendelerine ta'yîn oluna. Fî 20 Ramazan sene 951]

Kazıyye oldur ki Kuyumcubaşı Mustafa bendenüzün hizmeti kesîr olup
matbah-ı âmireden bir aş olup, kendüye vefâ etmemeyin bir aş
dahi ricâ eder [sâbıka bir aş var imiş bir aş dahi verilmek buyruldu,
fi 20 Ramazan sene 951]

Ta'âm be-cihet-i hayyâtîn. 20 neferen. Sahan 14. güşt pâre-i küçek,
14. Fodula-i harcî 9 çift [üç aş dahi ta'yîn olundu ki yevmî on aş
olur, biri terzibâşı ve kethudâsına ve bölükbaşına, yedisi terzilerine
ve mülâzımlarına birer çift fodula buyruldu, fi 27 N sene 951]

(s.19) **Kazıyye** oldur ki cihâz mühimmâtıyçün gümrük ve hızâne-i âmireden
onbeşbin akçe verilsin deyü fermân olunmuş [içerü Hüsrev Ağa'ya
verilmek buyruldu, fi 11 Şevvâl 951] *ta'yîn*

Be-cihet-i cihâz-ı zevce-i Yahya Bey ağa-yı ebnâ-yı sipâhiyân-ı
sa'âdet [satun alıp Hüsrev Ağa'ya verilmek buyruldu, fi 11 Şevvâl
sene 951]

- Bahâ-i kadife-i çatma-i kırmızı evsat, Bursa, 1 tak, 1205
Bahâ-i kadife-i çatma-i sermâî, evsat, 1 tak, 1105
Bahâ-i kadife-i benek sürh, evsat, Bursa, 1 tak, 655
Bahâ-i kadife-i benek sermâî, edna, 1 tak, 555
Bahâ-i kadife-i benek-i sebz, ednâ, 1 tak, 575
Bahâ-i kadife-i rişte-i Bursa, 2 tak, 704
Bahâ-i kadife-i rişte-i dü-havî, göynek, 2 tak, 545
Bahâ-i kadife göynek, 3 tak, sürh 1, sebz 2, 569
Bahâ-i kadife-i münakkaş-ı Bursa, 1 tak, 665, 1 tak, 565, 1 tak, 565.

Yekûn 15 tak, sermâye: 7725

Cemâ'at-i tabbâhîn

İbrahim Premedi, fi yevm 4, el-bâki mahlûl 1. An-gılmân-ı kiler-i âmire be- Enderun şud. Fî gurri-i N sene 951, fi yevm 3. *ta'yîn*

Pervane Bosna, halife-i tabbâhîn, fi yevm 3. Mezbûr İbrahim'in mahlûl kalan bir akçesin kendüye terakki olmasın ricâ eder [**bir akçe ziyâde buyruldu mahlûlden, fi 11 Şevvâl sene 951**] *nakluhu*

Şâgird Mustafa-i Kastamonu, zerger [**yevmî bir akçe ulûfe buyruldu, fi 11 Şevvâl sene 951**]

Ferhad, fi yevm 3. Mezbûr akdemden gaybet edüp hâliyâ bulunup gelmişdir, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula, kuyumcubaşı bendenüzün şâgird ihtiyâcı varmış

Şâgirdân-ı ehl-i hiref, beher nefer, fi 1

(s. 20)

An-hızmetkârân-ı solakan, Mustafa b. İbrahim, 1,5. ferâgat kerde

Tâlib: Davud Sofya [**bir buçuk akçe ulûfe buyruldu, fi 18 Şevvâl sene 951**] *nakluhu*

An şâgirdân-ı câmeşûy, Mustafa b. Abdullah, 2, ferâgat kerde

Tâlib: Hamza b. Abdullah [**iki akçe ulûfe buyruldu, fi 18 Şevvâl sene 951**] *nakluhu*

Kazıyye oldur ki, sa'âdetle mahrûse-i Konya'ya varıldığı zamanda hâssa saraçlar olmağıçün onaltıbin akçeye bir kervansaray satın alınmış-
dı, hâliyâ paşa hazretlerine ihsân buyrulmuş, mülknâmesin ricâ
ederler.[**muafnâme verilmek buyruldu, fi 28 L sene 951**]

Kazıyye oldur ki, Âsitâne-i sa'âdetde defter emininden sa'âdetlü sulta-
nım hazretlerinin havâss-ı humâyûnlarının vilâyet defterinin sûreti
ihrâc olunmak lâzımdır, öyle olsa sâbıka olan şehzâdelerden dahi
defter ihrâc olundukda mezbûrân defter eminine ve kâtiblerine bir
mıkdâr in'âm olurmuş, devletlü ve sa'âdetlü sultanımın dahi bu
husûsda emr-i şerîfleri ne ise inâyet buyrula [**defter eminine bir a'lâ
döşeme çatma olup kaftan ve kâtiblere bin akçe in'am Çavuş Mustafa
ile gönderilmek buyruldu, fi 3 Za sene 951**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki, Istabl-ı âmire için iki re's ester alınıp mezbûr alınan
esterlere harbende lâzım olmağın mirâhurbası bendenüz mezkûru
harbende olmasın ricâ eder

Memi-i Edirne [**yevmî beş akçe ulûfe ile harbende olmak buyruldu,
yeni kayıtlı, fi 3 Za sene 951**] *nakluhu*

(s.21) **Kazıyye** oldur ki hazret-i pâdişâh-ı âlem-penâh -hullide mülkuhu-
cânibinden şahin getüren kimesnelere emr-i şerîf ne ise inâyet
buyrula [**Doğancıbaşı Süleyman'a bir münakkaş kaftan ve dokuz
nefere altışar yüz akçe verilmek buyruldu, fi 3 Za sene 951**]

Bâzdârân 10 neferen

An-cemâ'at-i bahçe-i âmire

Ahmed Manastır, 1

Mezbûrun kürkçübaşı bendenüz şâgird olmasın ricâ eder
[**mezkûr Ahmed şâgird verilmek buyruldu, fi 3 Za sene 951**]
nakluhu

An-şâgirdân Mustafa b. Ali, ser-kazzâz

Hüseyin b. Abdullah, 1, mezbûr Hüseyin san'atında tamam
mâhir olup ulûfesine terakki olmasın rica eder [**buçuk akçe
ziyâde olmak buyruldu, fi 10 Za sene 951**] *ta'yîn*

Mevâcib-i Mevlâna merhûm Yahşi Halife, fi yevm 70

Mevlânâ Şems Efendi. Hâliyâ Hoca hazretleri için emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**yevmî yetmiş akçe ulûfe ta'yîn buyruldu, medrese[ye] gittiği târihten berü, ve matbah-ı âmireden merhûm Yahşi Halife'ye verdiği aş ve ekmek verile ve bir kile arpa ıstabl-ı âmireden davarlarına verilmek buyruldu, fi 11 Za sene 951**] *nakluhu*

an-matbah-ı âmire, güşt çâryek, 1; ta'âm bakraç 4; fodula 7 zevc; fodula-i has zevc

Kazıyye oldur ki divitdâr ile kâğıd emininin zemistânîsi husûsu arz oluna [**beşer yüz akçe âdet-i zemistânî verile, amma kimesneden akçe alınmaya deyü buyruldu, fi 24 Za sene minhu**] *ta'yîn*

(s.22) Cemâ'at-i gılmân-ı Enderunî

Yusuf kethudâ-i hızâne-i âmire, fi yevm 3

Yunus, kethudâ-i kilâr-ı âmire, fi yevm 3

Mezbûrlara birer akçe terakki fermân olunmuş emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**birer akçe terakki buyruldu, fi 24 Za sene minhu**] *nakluhu*

Kazıyye oldur ki dârüssa'âdette olan oğlanlara kitâbet ta'lîm eden Kâtib Muhyiddin kendüye dirli[k]cik olmasın ricâ eder [**yevmî dört akçe ulûfe buyruldu, fi 24 Za sene 951**] *ta'yîn*

An-cemâ'at-i şâgirdân-ı tabbâhîn ki mevâcib işân kat' şudend fi 22 Şaban sene 951. *ta'yîn*

Abdi birâder-i Solak, 1,5. Becâyeş-i Mahmud b. Abdullah, Arnavud [**bir buçuk akçe ulûfe buyruldu, fi 24 minhu**] *nakluhu*

Hüseyin b. Abdullah, 1,5. Becâyeş-i Mahmud b. Abdi [**kezâlik**] *nakluhu*

Hasan birâder-i Hızır, 2. Mezbûrun mevâcibi mahlûl kalır

Ali-i Göllükesri, şâgird-i tabbâh, 2. *nakluhu*

Mevâcibi kat' olan Hasan birâder-i Hızır'ın mahlûl kalan iki akçesinin bir akçesi kendüye terakki olup üç akçe ile kapıcı olmasın ricâ eder [**yevmî üç akçe ulûfe ile kapıcı olmak buyruldu, fi 24 Za sene minhu**]

Kazıyye oldur ki küçük mirâhur bendenüz kara çulda olan has atlardan birkaç tavila at ricâ eder, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [iki tavila siyah çuldan at verilmek buyruldu, fi 24 minhu]

(s.23) An-cemâ'at-i seyisân-işân-ı hâssa, seyis-i merhûm Mevlânâ Yahşi Halife Hamza-i Bursa, müteveffa şud, 4

Tâlib: İlyas şâgird-i Mehmed, an-şâgirdân-ı seyisân-işân-ı hâssa, fi yevm 1,5

Mezbûr İlyas gerü Mevlânâ Şems Efendi'nin seyisi olmasın ricâ eder [yevmî dört akçe ulûfe buyruldu, fi 24 minhu] ta'yîn

Kazıyye oldur ki, merhûm müteveffâ olan Miralem Hasan Bey'in zimmetinde buğday bahâsından bin akçe ve mevâcibi kusûrundan ikiyüzon akçe cem'an binikiyüz on akçe olur, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [eytam[ı] olmağın, yetimlerinden alınmasın deyü buyruldu, fi 24 minhu] ta'yîn

Kazıyye oldur ki, mezbûr cemâ'ate in'âm buyrulmuş emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula

be-cihet-i cemâ'at-i solakan, beher nefer fi 100

be-cihet-i cemâ'at-i sekbanân, beher nefer fi 50

be-cihet-i cemâ'at-i teberdârân, beher nefer fi 50 [buyruldu, fi 24 minhu]

Kazıyye oldur ki, hâssa saraçlar cemâ'atinden Ömer birâder-i Mehmed bir zevc ve çizme (?) diküp mahruse-i Uşak'ta içerüye teslim eylemiş, hâliyâ ulûfesine bir akçe terakki oluna deyü fermân olunmuş, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [bir akçe terakki olmak buyruldu, fi 24 minhu] ta'yîn

Mevâcib-i Ömer birâder-i Mehmed an sarracîn-i hâssa, fi yevm 4

Mevâcib-i Mustafa, şâgird-i ser-kazgânî, fi yevm 1

Mezbûr Mustafa san'atında mâhir olup bir zevc kapağıyla bedenli sahan işleyüp Hüsrev Ağa'ya teslim edüp ulûfesine buçuk terakki olmasın ricâ eder [buçuk ziyâde olmak buyruldu, fi 24 Za sene minhu] ta'yîn

(s.24) Kitâbet-i cev der-uhde-i Pir Mehmed ki müteveffâ şud, fi 27 Zilkade sene 951. Fî yevm 4

Tâlib: Piri, an-cemâ'at-i ebnâ-i sipahiyân, fi yevm 8. [**yevmî dokuz akçe ulûfe ile arpa kâtibi olmak buyruldu, fi gurre-i Z Sene 951**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki, hızâne-i âmireden onbin akçe çıkarup içerüye teslim olunsun deyü buyrulmuş, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**buyruldu**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki alem mehterleri cemâ'atinden Hamza-i zilce-zen birâderi Yahya Pehlivan nakkare-zen olup fenninde tamam mâhir ve san'atına kadir kimesnedir deyü miralem ağa bendeniz ve alem mehterleri başı mezkûru nakkare-zen olmasın ricâ ederler [**yevmî beş akçe ulûfe ile nakkare-zen buyruldu, fi 2 Z sene 951**] *ta'yîn*

Mevâcib-i nakkare-zen, fi 6

Ve hem alaybeyi bendenüz dîvân-ı âliye gelüp şöyle arz eylediler ki şimdiki sancağ-ı hümâyûndan mâ'adâ bir sancak başı dahi işlensün ki sefer-i hümâyûn vâki' oldukda hâzır buluna [**bir alembaşı ta'yînâtıyla ihzâr olmak buyruldu, fi 2 minhu**]

Kazıyye oldur ki hazînedârbaşı kulunuz sarayda in'amiçün ikişer bin akçe alurlar, şimdiye değin üç def'a ikişer bin akçe verildi [**her ay ikişer bin akçe verilmek buyruldu, fi 2 minhu**]

Kazıyye oldur ki, büyük mirâhur bendenüzün yevmî iki keyl yemi olup küçük mirâhur bendenüz dahi inâyet umar [**bir kile arpa buyruldu, fi 16 Zilhicce sene 951**]

Kazıyye oldur ki has ahur kethudâsının yevmî iki yemi olup, bârgir ahuru kethudâsı dahi, inâyet umar, hâdisdir [**bir keyl arpa buyruldu, fi 16 minhu**]

(s.25) **Kazıyye-i** Yaylak-ı Bozdağ [**Birgi kadısına ve eminine hüküm yazılıp teftiş oluna**]

An-gilmân-ı pişkeş ki an-Ulama Bey âmed ve be-ehl-i hiref şâgird dâdend

İskender Bosna, be-şimşirger

Hüseyin Bosna, be-zerger

Şaban Bosna, be-mataracı

Süleyman Bosna, be-zerkülâh-dûz

Ferhad Bosna, be-uncu [**birer buçuk akçe ulûfe buyruldu, fi 16 Z sene 951**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki, Âsitâne-i sa'âdetten gelen arabacılar husûsunda emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**günde bir kirde et verile, kendüler ala (?), fi 16 minhu**]

Kazıyye oldur ki, çadır mehterleri cemâ'atinden sâbıka zemistânî verildi ise gerü verile deyü fermân olunmuş, sâbıka bir kere yüzer akçe câme bahâ verilüp hâliyâ ulûfeleri birer akçe ziyâde olup ol ziyâde ana bedel olmuştur, sâbıka gelen şehzâdeler âsitânelerinde mehterleri ikişer akçe ulûfe ile olmuştur, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula

Kazıyye oldur ki Mahmud nâm kimesne sâbıka Soğucakkoru nâm koruya korucu olup geçen yıl ve hem bu yıl koruya sâbıkda gelen şehzâdelerden dört akçe ulûfem var idi deyü cevâb edüp amma elinde berâtı olmayıp hâliyâ iki akçe ulûfe ile korucu olmasın ricâ eder [**yevmî iki akçe ulûfe ile korucu olmak buyruldu, fi 22 Muharrem sene 952**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki küçük mirâhur bendenüzün saraçlarına bir saraçhâne lâzım olmağın hâk-i pâ-yı şerîfe arz olundu [**saraçhâne işlenmek buyruldu, fi 22 Muharrem sene 952**]

(s.26) **Kazıyye** oldur ki cihâz için beş bin nakd akçe ve bir kıt'a kırmızı frengi atlas [ve] dört kıt'a çatma ve üç kıt'a münakkaş ve beş kıt'a eyinlik kadife fermân olunmuş, emr ne ise inâyet buyrula [**verilmek buyruldu, fi 22 Muharrem sene 952**]

Kazıyye oldur ki, çadır mehterleri cemâ'atinden bölüğe çıkanlara kanunmuş ki küreden(?) bir bârgir verilirmiş, hâliyâ çadır mehterler bölükbaşılığından ulûfeciler zümresine ihrâc olunan Murad kendüye bir bârgir sadaka olunmasın ricâ eder [**bir bârgir verilmek buyruldu, fi 23 minhu**]

Kazıyye oldur ki ıstabl-ı âmire önünde olan meydan için hemvâr ola deyü buyrulmuş, emr-i şerîfiniz ne ise buyrula [**yaylak vaktinde görüle deyü buyruldu**]

În'âm-ı hazret-i pâdişâh-ı âlem-penâh [arz olundu]

Gılmanân: neferen 3

Minhâ: İn'âm be-ağayân-ı Enderunî, neferen 4; müteveffâ, nefer 1

be-Hüseyn Ağa, ağa-yı der, 1 nefer; be-Mercan Ağa, ser-hâzin, nefer 1; be-Hüsrev Ağa, ağa-yı dârüssa'âde, 1 nefer; be-Murad Ağa, ser-kilâri, nefer 1

be- cemâ'ât-i ehl-i hıref, şâgird dâdend: be-hayyâtîn neferen 4; be-kazzâz, 1 nefer; be-mücellid, 1 nefer; be-savâniyân 1 nefer. Yekûn neferen 7

El-bâki be-cihet-i Enderun, neferen 18. be-hızâne-i âmire nihâdend, neferen 5; be-kilâr-ı âmire, neferen 3; be-oda-i küçek, neferen 10

Mevâcib-i Mevlânâ Muhyiddin hattat-ı mu'allim-i gılmân-ı Enderunî, fî yevm, 4. Sâbıka kâtib olup ferâgat eden Sinan'ın mevâcibinden bir akçe terakki olmasın ricâ eder [Kâtib Sinan'ın ulûfesi inkıtâ' yazılıp ulûfesinden Mevlânâ Muhyiddin'e iki akçe terakki buyruldu, fî 23 minhu] ta'yîn

- (s. 27) **Kazıyye** oldur ki dergâh-ı âliden gelen bevâblara yirmibeş filori ki iki keseye üç bin olur ve Âsitâne-i sa'âdetten dergâh-ı âliye giden bevâblara beşer yüz akçe verilir imiş, bu bâbda emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula

Mevâcib-i Yusuf râh-âbî, fî yevm 2. Mezbûr Yusuf'un mevâcibi kıllet ve hizmeti kesîr olup ulûfesine bir akçe terakki olmasın ricâ eder [bir akçe ulûfesi terakki buyruldu, fî-sâdis-i Safer sene 952] ta'yîn

Mevâcib-i Mehmed b. Abdullah şâgird-i mâstger ki müteveffâ şud, fî yevm 1,5 ta'yîn

Tâlib: Yusuf b. Abdullah [bir buçuk akçe ulûfe ile şâgird olmak buyruldu, fî 6 minhu] ta'yîn

Mevâcib-i Bayezid b. Abdullah şâgird-i sebzeî, fî yevm 1. Mezbûrun mevâcibine bir akçe terakki olmasın ricâ eder [buçuk akçe ziyâde buyruldu, fî 6 minhu]

Kazıyye oldur ki hâssa atlar için otuzbeş şereke ve iki katar katıra ve beş katar deveye raht şereki taleb ederler, emr ne ise inâyet buyrula [**otuzbeş şereki elli olmak bakisi ber-karar olmak buyruldu, fi 6 minhu**]

(s.28) **Kazıyye** oldur ki mehterler cemâ'atinden ulûfeciler zümresine ilhâk olunan Murad nâm kimesne tirkeş bahâ taleb eder emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**hemân içëruden çıkan gılmana verilmek âdet ola deyü buyruldu, fi 13 Safer 952**]

Kazıyye oldur ki matbah-ı âmirede vekîl-harc olan Yahya b. Veli'nin hizmetinde ihmâl ve müsâhelesi olmağın silahdarlar cemâ'atinden altı akçe ulûfeye mutasarrıf olan Arab Hasan mahal ve münâsib olup ve mezbûr hizmetin tamâm uhdesinden gelir kimesne olmağın hâk-i pâ-yı şerîfe arz olundu [**mezkûr Yahya ulûfesiyle silahdar olmak buyruldu ve yerine mezkûr Hasan yevmî yedi akçe ulûfe ile vekil-harc olmak buyruldu, fi 13 minhu**] *ta'yîn*

Mevâcib-i Derviş, kethudâ-i teberdârân ki be-cemâ'at-i çavuşân fermûde, fi yevm 4. *ta'yîn*

Tâlib: Firuz, Hersek an-teberdârân, fi yevm 3 [**yevmî dört akçe ulûfe ile kethudâ-i teberdârân olmak buyruldu, fi 13 minhu**] *ta'yîn*

Tâlib: becây-ı Firuz

Mezbûr Firuz'un gedüğüne kapıcılar cemâ'ati kâtibi olan Hamza'nın birâderi Kurd teberdâr olmasın ricâ eder [**mezkûr Firuz yerine üç akçe ile teberdâr buyruldu, fi 13 minhu**] *ta'yîn*

Mevâcib-i Oruç birâder-i Nasuh an-bevvâbîn ki müteveffâ şud, fi yevm 4

Tâlib: Hüseyin birâder-i Süleyman an-şâgirdân-ı tabbâhîn, fi yevm 2 [**yevmî dört akçe ile bevvâb olmak buyruldu, fi 13 minhu**]

Mevâcib-i Yusuf cüllâh, fi yevm 3

Mezbûr Yusuf ulûfesine bir akçe terakki olmasın ricâ eder [**bir akçe ulûfesine ziyâde olmak buyruldu, fi 13 minhu**] *ta'yîn*

(s.29)

An-şâgirdân-ı câmeşûyân ki gaybet kerdend

Hüseyin, 1,5

Hamza, 2

Tâlib: Yusuf becây-ı Hüseyin [**bir buçuk akçe ulûfe ile buyruldu, fi 20 Safer sene 952**] *ta'ýîn*

Mehmed b. Abdullah, becây-ı Hamza [**iki akçe ulûfe ile buyruldu, fi 20 Safer sene 952**]

Asıl sarracîn-i hâssa neferen 44, şâgirdân neferen 20: yekûn 64.

be-cihet-i mühimmât-ı mirâhur-ı büzürg

be-cihet-i esbân-ı hazret-i mîr -tâle bekahu-, neferen 7, fi 2; neferen 14

be-cihet-i esbân-ı Ağa-i Derviş Dede ve ser-kiler, neferen 3, fi 1; neferen 3

be-cihet-i esbân-ı silahdâr ve çukadâr ve irkebdâr, neferen 3, fi 1; neferen 3

be-cihet-i esbân-ı Mevlânâ Şemseddin Hoca, nefer 1

be-cihet-i esbân-ı mirâhur ma'a veledes, neferen 4

be-cihet-i hizmet-i anbâr-ı cev, nefer 1

be-cihet-i hazîne-i sarracân, 1 nefer

be-cihet-i âvurden-i cev ve kiyâh ve kâh, neferen 5

be-cihet-i kethudâ-i Istabl-ı âmire, 1 nefer, veledes

Yekûn: neferen 33, an-şâgirdân neferen 17; yekûn neferen 50

El-bâki neferen 11, an-şâgirdân neferen 3; yekûn neferen 14

Be-cihet-i mühimmât-ı mirâhur-ı küçek

be-cihet-i esbân-ı Hüseyin Ağa an-dârüssa'âde, 1 nefer, (kadîm)

be-cihet-i gilmân, der-dârüssa'âde-i enderunî neferen 6 beher 2 neferen, fi 1, neferen 2 (kadîm)

be-cihet-i gilmân der-dârüssa'âde-i birunî, neferen 4, beher 2 neferen fi 1, neferen 2 (kadîm)

be-cihet-i gilmân-ı enderunî, neferen 120, bâ-tahmîn, beher 5 neferen, fî 1, neferen 24, kezâlik neferen 18 (hâdis)

be-cihet-i esbân-ı bazdarân an-gilmân-ı hâssa, neferen 4, beher 2 neferen, fî 1, neferen 2: der-nezd-i hazret-i mîr tâle bekahu, neferân 1 nefer; der-nezd-i hazret-i paşa -dâmet ma'âlihu-, neferân 1 nefer (kadîm)

be-cihet-i âvurden-i cev ve kiyâh ve kâh, neferen 2 (kadîm)

be-cihet-i kâtib, nefer 1 (hâdis)

be-cihet-i mirâhur, neferen 2 (kadîm)

Yekûn: neferen 30; an-kadîm neferen 11; lâzım olan neferen 19

(s. 30) Lâzım olan on dokuz nefer saraçlar için bedel bunlardır ki zikrolunur. *tâ'yîn*

an-cemâ'at-i arabacıyân-ı hâssa

Bekir birâder-i Kul, 3,5

Hacı Mehmed, Mora 3

Hasan b. Sadık, 3

Kemal b. Hacı Mustafa, 3.

an-cemâ'at-i seyisân

Turgud birâder-i Davud, 4

Yekûn neferen 4, fî yevm 12,5

an-cemâ'at-i sakayân

Hüseyin Arnavut, 4

an-şâgirdân-ı sarracân

Hüsrev b. Abdullah, 1

Yekûn: neferen 7

Yeni ulûfe ile yazılacak on iki nefer bunlardır ki zikrolunur. *tâ'yîn*

Hasan b. Mustafa; Hasan b. Abdullah; Ali b. Devlet; Ali-i Engürî; Ali b. Kul; Ali b. Ahmed; Hüseyin b. Ali; Hamza b. Ali;

Hasan b. İbrahim*; Emirze b. Yusuf: Bali birâder-i Süleyman Çelebi; Hasan Yitik**. Yekûn: neferen 12, fî 3: 36

Mahlûl şâgirdân-ı sarracân *ta'yîn*

Ahmed birâder-i Behram Çavuş. Becây-ı Hüsrev b. Abdullah ki şâgird ki sarac şud. Derviş b. Murad, ibtida; Veli b. Abdullah, ibtida

Yekûn neferen 3, fî 1: 3

an-cemâ'at-i arabacıyan ma'a şâgirdân: neferen 44

Ser-bölükân: Mustafa birader-i Kul, 5 [**bir akçe ziyâde buyruldu**]; Hacı İvaz b. Ali, 5,5 [**bir akçe ziyâde buyruldu, fî 27 sene minhu**]

Naccarân-ı arabahâ-i hâssa: Mehmed Konya, 3; Hasan b. Abdullah, 4; Mustafa naccâr.

Haddâdân: Muharrem b. İshak, 3

be-cemâ'at-i sarracân-ı raht: neferen 4

Sarrac-ı arabacıyân: Mehmed b. Mustafa, 3

Fî yevm 12,5: yekûn neferen 11

El-bâki neferen 33

(s.31) Hâliyâ yirmi araba olup her arabaya ikişer neferden kırk nefer ve beş nefer dahi ziyâde hastaları için ve gayri için ve dört nefer aşçı ve saka şâgird dahi lâzım olup cümle kırk dokuz nefer kimesne mirahur ağa bendenüz lâzımdır demegin otuz üç nefer mevcûdumuz olup bâki on altı nefer arabacı dahi lâzım geldi. [**buyruldu, fî 27 minhu**] *ta'yîn*

Rıdvan b. Abdullah; Hamza b. Abdullah, tâbi'-i Hoca; Mehmed b. Abdullah; Hüsrev b. Abdullah; Mustafa b. Abdullah; Piri b. Abdullah; Nasuh b. Saraydar; Mehmed b. İsa; Yahşi şâgird-i İvaz; Kasım b. Abdullah; Hasan b. Mahmud; Pir Hasan b. Şeyh Hasan;

* "Terkin" kaydı düşülerek Osman b. Emirhan isminin yerine Hasan b. İbrahim yazılmıştır.

** "Terkin" kaydı düşülerek Nasuh b. Hüseyin isminin yerine Hasan Yitik yazılmıştır.

Mahmud b. Abdullah; Mehmed b. Hayreddin; Abdi b. Ali; Veli b. Ayas*

Yekûn: neferen 16, fi 2: 32

Hâssa dörtyüz bârgirlerin üç nefer nalbandı olup bir nalband dahi lâzımdır *ta'yîn*

Hüseyin b. Hamza, 3

Kazıyye oldur ki, hâliyâ alınan esterlere dahi harbende ve nalband lâzım olmağın mirâhur ağa bendenüz mezkûrları harbende olmasın ricâ eder

Cemâ'at-i harbendegân: Seydi-i Karamanî; İskender Trabzon; Mehmed Yanbolu [**beş akçe ulûfe ile buyruldu fi 27 minhu**]

Cümle katırlarun bir nalbandı olup vefa eylemez deyü bir nalband dahi rica ederler; Ali-i Azizlü, nalband (*terkin*)

Kazıyye oldur ki aşçı şâgirdlerinden kimi girihte ve kimi saka ve kimi bevâb olup gedüklerine birer kimesne dahi lâzım olmağın mezbûrların kilârbaşı kulunuz şâgird olmasın ricâ eder [**beş nefere ikişer akçe ulûfe buyruldu, fi 27 minhu**] *ta'yîn*

Mehmed b. Abdullah, becây-ı Mustafa birâder-i Yakub ki saka şud; Yusuf b. Abdullah, becây-ı Hüseyin birâder-i Hızır ki kat' şud; Hasan b. Abdullah, becây-ı Ali b. Göllükesri ki bevâb şud; Mahmud b. Abdullah, becây-ı Hüseyin b. Abdullah ki bevâb şud; Süleyman b. Yusuf, becây-ı Mehmed b. Abdullah ki girihte şud; Mehmed birâder-i Kul, ibtidâ (*terkin*)

(s.32) **Kazıyye** oldur ki, çadır mehterleri cemâ'ati cem'an elli dört nefer olup mehterbaşı bendeniz hizmetleri ağırdır bu mikdâr ademle kifâyet etmez dahi âdem gerekdir demeğın hâk-i pâ-yi şerîfe arz olundu [**altı nefer dahi ziyâde buyruldu, fi 27 Safer sene 952**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki mehterler cemâ'atinden Murad nâm kimesne bölüğe çıkıp yerine Behram nâm kimesne mehter olmak ricâ eder emr-i şerîf neyse inâyet buyrula [**bir akçe bölükbaşılık buyruldu, fi 27 minhu**] *ta'yîn*

* "Terkin" kaydı düşülerek Hasan Yitik isminin yerine Veli b. Ayas yazılmıştır.

Mevâcib-i Murad ki be-bölük ilhâk şud, fi yevm 5

Mevâcib-i Behram, fi yevm 4

Kazıyye oldur ki, hastalara timar eden Mezid nâm kimesnenin üç akçe vazîfesi olup vazîfesi harcına ve cihet-i ma'îşetine vefâ eylemediği sebebden terakki ricâ eder emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**bir akçe ziyâde buyruldu, fi 27 minhu**]

Kazıyye oldur ki beş nefer divân sakaları olup sakabaşı bendenüz hızmetleri ağırdır bu mikdâr âdemle kifâyet etmez bir kimesne dahi lâzımdır dediği hâk-i pâ-yi şerîfe arz olunur emr-i şerîf neyse inâyet buyrula [**üç akçe ulûfe ile buyruldu**] *ta'yîn*

Mesih birâder-i Mehmed b. Mahmud, 3.

Kazıyye oldur ki, yeniden alınan katırları beyân eder

an-kaza-i Demirci an-yed-i Kurd ve Hacı Abdi, 20 re's, 19060

an-kaza-i Adala, an-yed-i Ebulmüslim b. Alem, 5 re's: 4480

an-kaza-i Lazkiye, 5 re's: 4800

Yekûn: 30 re's: 28340 (beher fi 944)

Cem'an atık ve cedîd yüz re's katır olup harbendemiz vefâ eylemez üç nefer harbende ve bir nefer nalband ve beş nefer şâgird lâzımdır deyü mirâhurbası bendenüz arz eder

Lâzım olan harbende bunlardır: Mehmed Amasya; Hızır Üzeyirlü, Ali Üzeyirlü [**beş akçe üç harbendeye ulûfe buyruldu, fi 12 Ra sene 952**] *ta'yîn*

Nalband, Ali Üzeyirlü [**üç akçe ulûfe ile na'al buyruldu**] *ta'yîn*

Şâgirdân: neferen 10 [**üç nefer şâgird buyruldu, fi yevm 3**] *ta'yîn*

(s.33) **Kazıyye** oldur ki dârüssa'âdede cevârîden on nefer kimesneye birer akçe terakki fermân olunmuş [**birer akçe on nefere terakki buyruldu, fi 12 Ra sene 952**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki kazzâzbaşının hızmeti kesîr olup bir şâgird dahi taleb eylemeğin Hasan b. Abdullah mahal ve münâsibdir deyü kazzâzbaşısı kulunuz arz eder [**bir akçe ulûfe buyruldu**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki, cemâ'at-i hayyâtinden mezkûrların ulûfesi kalîl olmağın terakki ricâ ederler [**birer akçe ulûfeleri ziyâde buyruldu, fi 24 R sene 952**] *ta'yîn*

Şehsuvar b. Şüca Paşa, 3; Ali Arnavud, 3; Mustafa Arnavud birâder-i Kul, 3; Ahmed b. Mustafa, 3; Pervane ütüger 3

(s. 34) **Kazıyye** oldur ki çadır mehterleri cemâ'ati cem'an elli dört nefer olup mehterbaşı bendenüz hizmetleri ağırdır, bu mikdâr âdemle kifâyet etmez, dahi adem gerekdir demegin hâk-i pâ-yi şerîfe arz olundu (*terkin*)

Kazıyye oldur ki yirmi nefer solak ve altı nefer hizmetkâr bendeleriniz Âsitâne-i sa'âdete gelüp şöyle arz eylediler ki dergâh-ı âlîde olan solaklara her senede otuzar akçe kemân bahâ verilir kanundur ve sâir şehzâdeler kapısında verile gelmiştir deyü taleb eyledikleri ecilden hâk-i pâ-yi kimyâ-tâbınıza arz olundu [**otuzar akçe âdet-i kemân bahâ buyruldu, fi 24 R sene 952**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki hâssa arabacılar cemâ'atinden ba'zı müteveffâ olup ve ba'zı ferâgat edip gediklerine birer kimesne dahi lâzım ve ehemm olmağın mezkûrlar ta'yîn olundu [**yevmî ikişer akçe ulûfe ile altı nefer kimesne arabacılar buyruldu, fi târihin minhu**] *ta'yîn*

Hüseyin Mora, fi yevm 4, müteveffâ şud ve becâyeş-i Abdi b. Ali Piri b. Abdullah, fi yevm 3, sarac şud ve becâyeş-i Mustafa b. Hüseyin

Ali-i Niş, fi yevm 3, gaybet kerde ve becâyeş-i Emirze birâder-i Kul

Mustafa-i Bosna, fi yevm, 3, müteveffâ şud ve becâyeş-i Yusuf Üsküdar

Veli b. Ayas, fi yevm 3, gaybet kerde ve becâyeş-i Hasan

Hüseyin b. Mustafa, an-cemâ'at-i nalbandân, fi yevm 4, sarac şud ve becâyeş-i Yusuf Güzelhisar [**na'âl üç akçe ulûfe ile buyruldu, fi târihin minhu**] *ta'yîn*

Mezbûrlar evce (?) eder ki hizmet ederler

Kazıyye oldur ki merhûm Kapıcıbaşı Rıdvan Ağa kulunuzun muhallefatından alınan gulamlardır ki mezbûrlar şâgirdliğe verilmiştir [**üç nefer gulama birer akçe ulûfe buyruldu, fi 24 minhu**] *ta'yîn*

Yusuf Bosna, 1, be-Memi an-matarâi an-sarrâcîn-i hâssa-dâde

Murad Bosna, 1, be-Hayreddin eyerci-dâde

Behram Bosna, 1, be-Hasan nakkaş-dâde

An-cemâ'at-i nalbandân-ı hâssa [üç akçe ulûfe ile na'âl olmak buyruldu, fi târihin minhu]

Mehmed b. Ömer, 3, kat' şud becâyeş-i Hızır Elbasan

Kazıyye oldur ki Âsitâne-i sa'âdetten gulâmlar getüren çavuşa câmeden gayrı bir mıkđâr nakdiye verilmek câiz midir, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula (*terkin*)

(s. 2)*

Defter-i tezkire-i arz el-vâki' fi gurre-i Ca sene 952

Cemâ'at-i kâtibân-ı hızâne-i âmire ta'yîn

İbrahim, rûznâmçeî, 20 [yevmî dört akçe ziyâde buyruldu, fi gurre-i Ca sene 952]

Kurd, mukata'âi, 15 [iki akçe ziyâde buyruldu, fi târihin m.]

Süleyman, tezkireî, 10 [iki akçe ziyâde buyruldu, fi-târih]

Mezbûr bendelerünüzün hizmeti kesîr olup bir vechile müstahıkk-ı inâyet olan bendelerünüzden olup hâliyâ hâk-i pâ-yi sa'âdet-bahşda terakki olmasın ricâ ederler

Kazıyye oldur ki Âsitâne-i sa'âdetten gulâmlar getüren çavuşa câizeden gayrı bir mıkđâr nafaka verilmek câiz midir emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [iki bin akçe harçlık buyruldu] ta'yîn

Kazıyye oldur ki Mehmed nâm kimesne üç yıldan berü tezkire şâkirdliğine hizmet edüp emekdâr ve maslahat-güzâr olup hâliyâ hayme mehterlerine ve sekbânlarla ve solaklara ve cemâ'at-i ehl-i hırefe müstakil kâtib lâzım olmağın hâk-i pâ-yi sa'âdet-bahşdan inâyet ricâ eder (*terkin*)

Kazıyye oldur ki, hâssa atların otları kifâyet etmeyüp Manisa'ya gönderilmek husûsunda emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [Manisa cânibine gönderilmek buyruldu, fi 8 sene 952] naklubu

* Orijinal defterdeki sonradan verilen yanlış sayfa numarası olup burada ilgili yere eklendi.

Kazıyye oldur ki, solaklar kethudâsının yoldaşları ile kadîmden bir sofrâ ta'âmı olup şimdilik verilmeyüp hâliyâ ricâ ederler emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**solaklar kethudâlarına bir sofrâ ta'âm buyruldu, fi 8 minhu**]

(s.35) Cemâ'at-i matbah-ı âmire

Mezkûrların ba'zısının birer ve ba'zısının birer buçuk akçe ulûfeleri olup buçukar akçe terakki ricâ ederler: neferen 35; izdiyâd an-hızâne-i âmire 18 [**otuz altı nefer şâgirdlere buçukar akçe ziyâde buyruldu, fi 8 Ca sene 952**] *ta'yîn*

Şâgirdân-ı kiler ve gayrihu

Hasan b. Abdullah, 1,5 mezbûr bir akçe terakki inâyet umar; Ahmed b. Abdullah, 1,5; Mustafa b. Abdullah, 1,5; İbrahim b. Abdullah, 1,5; Hasan b. Abdullah-ı diğêr, 1,5; Yusuf b. Abdullah, 1,5 şâgird-i mâkiyânî; Bayezid b. Abdullah, 1,5 şâgird-i sebzeî; Karagöz b. Abdullah, 1,5 şâgird-i mâkiyânî; Yusuf b. Abdullah, 1,5 şâgird-i mâstger; Yusuf b. Abdullah-ı diğêr, 1 şâgird-i şem'ger

Cemâ'at-i kiler

Hasan b. Abdullah, 1,5 müteveffâ şud; Nasuh b. Abdullah, 1, becây-ı Hasan, an-mahlûl Hasan b. Abdullah ki müteveffâ şud; Ahmed b. Abdullah, 1 an-mahlûl Hasan b. Abdullah, müteveffâ şud, 0,5 an-hızâne-i âmire, 0,5 becây-ı Hasan

Cemâ'at-i şâgirdân-ı tabbâhîn

Piri b. Abdullah, 1,5; Yahşi b. Abdullah, 1,5; Mehmed b. Abdullah, 1,5; Mehmed b. Abdullah, 1,5; Behram b. Abdullah, 1,5; Mehmed b. Abdullah, 1,5; Veli b. Abdullah, 1,5; Yusuf b. Abdullah, 1,5; Mahmud b. Abdullah, 1,5

Cemâ'at-i helvacıyân

Mustafa b. Abdullah, 1,5; Hamza b. Abdullah, 1,5; İskender b. Abdullah, 1,5; Hızır b. Abdullah, 1,5; Hüseyin b. Abdullah, 1,5; Mustafa b. Abdullah, 1,5; Sefer b. Abdullah, 1,5

An-cemâ'at-i habbâzîn [**buyruldu, fi 8 Ca sene 952**]

Süleyman Serfice, 4, müteveffâ şud; Abdi Halife, 4, becây-ı Süleyman üstâd şud; Mehmed Halife, 2 ziyâde 1, becây-ı Abdi Halife şud; Ali b. Abdullah, becây-ı Mehmed Halife şud, an-mahlûl Abdi Halife, 2 ziyâde 1, an-mahlûl-i Abdi.

An-cemâ'at-i şâgird-i habbâzîn

Mustafa b. Abdullah, 1,5; Pervane b. Abdullah,1,5; Mahmud b. Abdullah, 1,5; Ahmed b. Abdullah, 1,5; Turhan b. Abdullah, 1,5; Yusuf b. Abdullah, 1,5; Mehmed b. Abdullah, 1,5; Mustafa b. Abdullah, 1,5.

(s.36) **Kazıyye** bu bendelerine mukaddem Manisa'ya gitmek buyrulmuş emir nedir [**cemaziyelevvelin yirmisinde Manisa'ya gidilmek buyruldu, fi 8 Ca sene 952**] *ta'yîn*

Mevâcib-i Abdi, mu'allim-i esbân-ı hâssa, fi yevm 0,5; mezbûra bir akçe terakki buyrulmuş emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**ziyâde bir akçe ulûfe buyruldu, fi 8 minhu**]

Kazıyye tâcir Ali Çelebi'nin Bursa'da alınan avâruz ecr için hükm-i şerîf inâyet umar [**Rüstem Paşa Hazretleri'ne mektûb-ı şerîf verilmek buyruldu**]

În'âm-ı hazret-i pâdişah-ı âlem-penâh -hullide hilâfetuhu:- neferen 12 *ta'yîn*

Minhâ: in'âm neferen 2

Der-oda-i küçek nihâde: neferen 5. Haydar, Karagöz, İsfendiyyar, İdris, Muzaffer

Be-cemâ'at-i teberdarân fermûde: Hasan Çerkes, Hüseyin Çerkes, Ferruh Çerkes, Hürrem Çerkes [**yevmî üçer akçe ulûfe ile teberdâr buyruldu, fi gurre-i Ca sene 952**]

Be- müntakil-dâde, 1 nefer, be ser-mûzedüz, fi yevm 1: fi 15 Ca sene 952. *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki Saray-ı âmirede emr olunan binâyı beyân eder [**bu zikrolan husûslar bu bendeleri varınca yapılmak buyruldu, fi 15 minhu**] *ta'yîn*

Küçük odanın vâsi' olması
ve Saray-ı âmirenin orta kapısı yapılıp üzerine bir kasr olmak

ve İstabl-ı âmire kurbunda olan hâlî yere havlu olmak
ve sekbanlar odası yapılmak*

Mehterhâne yapılmak [**buyruldu**]

- (s.37) Mevâcib-i Mustafa b. Hasan neyzen, fi yevm 5. Mezbûra bir akçe terakki fermân olunmuş [**bir akça ziyâde buyruldu, fi 15 Ca sene 952**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki neyzen Mustafa'ya bâride olan Miskalî Hüseyin'e dört akçe ulûfe fermân olunmuş emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**dört akçe ulûfe buyruldu, fi 15 minhu**]

Kitâbet-i cemâ'at-i silahdarân der-uhde-i Ali, fi yevm, 7. Mezbûrun ağasıyla zindegânesi olmayup ve hem ehl-i kalem olmamağın ağası bir ahar kâtib ricâ eder. Tâlib: Yahya b. Veli, an-silahdarân, vekiliharc-ı sâbık, fi yevm 7 [**vekiliharc Yahya'ya ulûfesiyle silahdar olmak buyruldu, fi 15 Ca sene 952**]

Mevâcib-i Ali şâgird-i mukata'aî, fi yevm 7. Mezbûr Ali maslahat-güzâr ve ehl-i kalem ve uslûb-ı defterin tamâm uhdesinden gelir kimesne olup ve mukata'anın ekser hizmetin mezkûr görüp hâk-i pay-i sa'âdetlerinden ulûfesine bir akçe terakki olmasın ricâ eder [**bir akçe ulûfesi ziyâde olmak buyruldu, fi 15 Ca sene 952**] *ta'yîn*

Kazıyye-i buçuk-ı emirhorân, fi yevm, 3 [**bir akçe dahi ziyâde buyrulup her ağaya ikişer akçe bozula, buçuk emr olundu, fi 15 Ca sene 952**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki Ferhad nâm kimesne divân-ı âlîde ve dergâh-ı âlîde hizmetkâr olup bir akçe ulûfe ile cellad şâgirdi olmak ricâ eder [**bir akçe şâgird ulûfesi buyruldu, fi 15 Ca sene 952**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki Hızır b. Bahşayış nâm kimesne kadîmü'z-zamândan bir akçe ulûfe ile Gölcük saraydârı imiş, hâliyâ gerü bir akçe ulûfe ile saraydâr olmasın ricâ eder [**bir akçe ulûfe ile saraydâr buyruldu, fi 15 Ca sene 952**] *ta'yîn*

- (s.38) **Kazıyye** oldur ki hâssa arabacılar cemâ'atinden ba'zı ferâgat edip gedikle-rine birer kimesne dahi lâzım ve ehemmi olmağın mezkûrlar ta'yîn

* Bu kaydın üzeri çizilmiştir.

olundu [bu iki nefer kimesne ikişer akçe ulûfe ile arabacı olmak
buyruldu, fi 15 Ca sene 952] *ta'yîn*

Yusuf Trabzonî, 3. Gaybet kerd becâyeş-i Muzaffer b. Ali

Abdi b. Ali, 2. Gaybet kerd becâyeş-i Hasan Arnavud

***Paşa hazretleri -dâmet-ma'âlibu- arz ettiği kazâyâ bunlardır ki
zikrolunur***

Mevâcib-i Musluhiddin cerrâh, fi yevm 5. Mezkûra iki akçe
terakki fermân olunmuş emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula
[buyruldu, fi 22 Cemaziyelevvel sene 952] *ta'yîn*

Mevacib-i Hasan kehhâl, fi yevm, 9. Mezbûr kehhâle bir akçe
terakki fermân olunmuş emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula
[buyruldu, fi 22 Cemaziyelevvel sene 952] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki pehlivanların du'âcısı olan Hızır b. Abdullah nâm
kimesneye günde iki akçe ulûfe fermân olunmuş emr-i şerîfiniz ne
ise inâyet buyrula [buyruldu, fi 22 Cemaziyelevvel sene 952] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki dergâh-ı âlîde sekbanların otuzar kemân bahâ verilmek
kanunları olmağın bunlar dahi ricâ ederler emr-i şerîf ne ise inâyet
buyrula [buyruldu, fi 22 Cemaziyelevvel sene 952] *ta'yîn*

(s.39) ***Kazıyye*** oldur ki devlet ü sa'âdetle yaylaka müteveccih oldukda
hızâne-i âmire ile hazîne oğlanları ve küçük oda oğlanları mukad-
dem irsâl olunmuşlaridi, hâliyâ gerü üslûb-ı sâbık üzere gönderil-
mek câiz görülmeğın hâk-i pâ-y-i sa'âdet-bahşa arz olundu.

Hâliyâ Birgi kadısı olan Muhyiddin du'âğûylarının pişkeşidir

Mahal (?) katır, 1 re's; destâr-ı Kandeharî, 2 kıt'a; sereng-i
Bursa, 2 tâk; kemha-i Bursa, 2 tâk; kutnu-i Bursa, 2 tâk.

Mahrûse-i Tire'de Lütfi Paşa Medresesi müderrisi olan Mevlânâ
Cafer du'âğûylarına dahi bir hil'at lâzım olmağın anlara dahi bir
beyaz sof münâsib görülüp hâk-i pâ-y-i şerîfe arz olundu.

Mezbûra hil'at bir beyaz sof münâsib görülüp hâk-i pâ-y-i
şerîfe arz olundu.

Defterdar Efendi hazretleri arz eyledikleridir

Kazıyye oldur ki hâs atlar Istabl-ı âmireye sığmayıp beş tavila at alır bir ahır dahi lâzımdır deyü mirâhurbası kulunuz arz eder, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**altı bin akçaya arpa emini yapalım deyü cevâb vermeğin her kimesnenin ulûfesi başına birer yük otluk verilmek buyruldu, fi sâdis Receb sene 952. Meblağ-ı mezkûr mezbûra verilmek buyruldu, fi 6 Receb sene 952**]

Kazıyye oldur ki ağa kullarınızın ve ba'zı kimesnelerin dahi her senede âdet-i otlukları olup hâliyâ divân-ı âlîde gelip taleb eyledikleri ecilden hâk-i pâ-yi sa'âdet-bahşa arz olundu [**her kimesneye otluk verilmek lâzım olanlara ulûfesinin bir akçe başına birer yük otluk verilmek buyruldu, fi 6 Receb sene 952**]

Kazıyye oldur ki meş'alecilerden üç nefer kimesne çavuş olup meş'alelerin ve bârgirlerin vermezler bize in'âm oldu derler emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**bârgirleri ve meş'aleleri yerlerine gelen meş'alecilere verilmek buyruldu, fi 6 Receb sene 952**]

Kazıyye oldur ki aşçılardan ve kapıcılardan çavuş olan ve bölüğe çıkanlar at ve bârgir ve yelek akçesin isterler, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**içeriden çıkan iç oğlanlarına verilip ma'âdâ kimesneye verilmek câiz buyrulmadı, fi 6 Receb sene 952**]

Kazıyye oldur ki iki akçe ulûfe ile helvacı şâgirdlerinden Mustafa altı akçe ulûfe ile ulûfeciler cemâ'atine ilhâk olunup mezbûr bölüğü kabûl etmeyüp dört akçe ulûfe ile turşucu olmasın ricâ eder [**dört akçe ulûfe ile helvacı ve turşucu olmak buyruldu, fi 6 minhu**] *ta'yîn*

(s.40) ***Kazıyye*** oldur ki, sâbıka olan beş nefer en'âmcılardan ziyâde altı nefer kimesne dahi fermân olunmuş emr-i şerîf mücebince ta'yîn olunan bunlardır ki zikrolunur, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**yevmî ikişer akçe ulûfe ile altı nefer kimesne en'âmca ta'yîn olunup ve imam hoca en'âm du'âsın okumak için bir akçe terakki buyruldu, fi 13 Receb sene 952**] *ta'yîn*

An-dânişmendân-ı Mevlânâ Hoca Efendi: Abdurrahman Halife;
Sinan Halife; İshak Halife; Hüsam Halife

Kâtib Mehmed; Sinan Halife

Ve bu cümleye bir du'acı lâzım olup Mevlâna İmam Hoca sâir en'âmıcılardan bir akçe ziyâde ile du'acı olmasın ricâ eder

Mevâcib-i cemâ'at-i ehl-i hıref

An-cemâ'at-i hayyâtîn *ta'yîn*

Sinan ser-hayyâtîn, 10 [**üç akçe ziyâde buyruldu, fi 13 Receb sene 952**]

Hüseyn Macar, kethudâ-i hayyâtîn, 7 [**iki akçe ziyâde buyruldu, fi târihin minhu**]

Behram Çerkes ser-bölük-i hayyâtîn, 5 [**bir akçe ziyâde buyruldu, fi târihin minhu**]

Ali ütöger, 4 [**bir akçe ziyâde buyruldu, fi sâlis-i Şaban sene 952**]

An-cemâ'at-i sâire *ta'yîn*

Mustafa Kastamoni ser-zergerân, 7 [**üç akçe ziyâde buyruldu, fi târihin minhu**]

İbrahim ser-şimşirgerân, 7 [**ziyâde buyruldu, fi târihin minhu, fi yevm 2**]

Mustafa ser-mûzeduzân, 5 [**ziyâde buyruldu, fi târihin minhu, fi yevm 2**]

Mustafa ser-kazzâz, 6 [**bir akçe ziyâde buyruldu, fi târihin minhu**]

Ali kazganî, 5 [**bir akçe ziyâde buyruldu, fi târihin minhu**]

Ser-kemangerân, 3 [**iki akça ziyade buyuruldu, fi târihin minhu**]

Mevâcib-i mezkûrîn *ta'yîn*

Mevâcib-i şehzâdegân neferen 3, fi 10, fi yevm 3. Ziyâde fermûde beher nefer fi 5: yekûn 15 [**buyruldu, fi târihin minhu**]

Mevâcib-i vâlidegân-ı şehzâdegân, neferen 3, fi 8, fi yevm 24, ziyâde fermûde beher nefer fi 6: yekûn fi yevm 6 [**buyruldu, fi târihin minhu**]

Beş nefer arslancılar husûsunda emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**küçük arslan alınmak buyruldu**]

(s.41) Mevâcib-i cemâ'at-i tabbâhîn. *ta'yîn*

Fi'l-asl mevcûd neferen 31. Bu cümle vefâ eylemez bir şâgird dahi ricâ ederler

Mahmud Halife, 4. An-ebnâ-i sipahiyân şud. Becâyeş-i Mustafa an-şâgirdân-ı matbah, fî yevm 2 [**buyruldu fî 13 Receb sene 952, fî yevm 4**] *naklubu*

İbrahim Halife, 4. An-enderûn ref. Becâyeş-i İbrahim an-şâgirdân-ı tabbâhîn, fî yevm 3 [**ziyâde şud, fî yevm 1**] *naklubu*

Mustafa birâder-i Yahya, 2. Halife şud. Becâyeş-i Hüseyin birâder-i Mehmed Kul [**buyruldu**] *[ba]ki*

İbrahim b. Hüseyin, 3. Halife şud. Becâyeş-i Hasan b. Ahmed Bosna [**buyruldu, fî yevm 5**] *[ba]ki*

Mustafa b. Abdullah, 2. Kat' şud. Becâyeş-i Ali b. Hızır Arnavud [**buyruldu fî yevm 2**] *[ba]ki*

Mehmed b. Abdullah, 2. An-ulûfeciyan şud. Becâyeş-i Salih b. İbrahim [**buyruldu, fî yevm 7**] *[ba]ki*

Hüseyin birâder-i Süleyman, 2. Bevvâb şud. Becâyeş-i Mustafa b. Yusuf Arnavud [**buyruldu, fî yevm 7**] *[ba]ki*

Yusuf b. Abdullah, 2 bevvâb şud. Becâyeş-i Receb b. Hasan Kul [**buyruldu fî yevm 2**] *[ba]ki*

Bu sekiz nefer kimesnelere ziyâdeleri mukarrer olundu.

Cafer b. Abdullah, tâbi'-i ser- kilarî, ibtidâ (*terkin, sahb*)

Mevâcib-i habbâzîn

Fi'l-asl mevcûd neferen 14. On dört neferden ziyâde üç şâgird dahi ricâ ederler

Hızır b. Abdullah, 1,5. Müteveffâ şud. Becâyeş-i Mustafa b. Osman [**buyruldu, fî yevm 2**]

Malkoç b. Abdullah, 1,5. Girihte şud. Becâyeş-i İsa b. Yusuf [**buyruldu fî yevm 2**]

Yusuf b. Abdullah, 1,5. Girihte şud. Becâyeş-i Halil b. Behram [**buyruldu, fî yevm 2**]

Ali b. Abdullah, 2. Halife şud. Becâyeş-i Budak b. İbrahim
[**buyruldu fi yevm 2**]

Ahmed b. Abdullah, tâbi'-i ser-kilarî [**bir buçuk akçe ile
buyruldu**] (*sabh*)

Mahmud b. Abdullah, tâbi'-i m. [**kezâlik**] (*sabh*)

Hamza b. Abdullah, tâbi'-i m [**kezâlik**] (*sabh*)

An-cemâ'at-i şâgirdân-ı kiler

Mustafa-i Bosna, 2. Bevvâb şud. Becâyeş-i Veli b. Abdullah,
fi yevm 2 [**buyruldu, fi 13 Receb 952**]

Kazıyye oldur ki rûznâmecî kulunuzun mahrûse-i Edirne'de sılası olup altı yılmış ki varmamış icâzet-i şerîfinizle gitmek murâd ederler, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula, gurre-i Ramazana dek gelmek üzere. Mezbûr rûznâmecî kulunuzun hizmetin görmeğe paşa hazretleri cânibinden rûznâme yazan Fazlullah bendenüze ve bu bendenüz cânibinden rûznâme yazan İsmail kulunuz ta'yîn olunmağičün hâk-i pâ-yi sa'âdet-bahşa arz olundu. Ve sipâhi oğlanları cemâ'atinden Emrullah bendeniz mezbûrun şâgirdi olup bile gitmeğın murâd eder [**icâzet verildi, şâgirdiyle, fi 20 Receb sene 952**]

Kazıyye oldur ki ağa kullarınızın âdet-i otlukları olup kirâsı husûsunda inâd ederler kadîmden kirâsını dahi avârızla buyurdurlarmış derler, amma verilürdü deyü ta'yîn eden kimesne yok, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**kadimden alıgeldikleri eğer (?) ağayân ve sâir ehl-i divan otluğu buyurulup devesiyle taşını gelmiş ise gerü âdet-i kadım üzere otlukların taşıtısız deyü emr olundu, fi 20 Receb sene 952**]

Kazıyye oldur ki vezzân kulunuzun mahrûse-i Konya'da sılası olup icâzet ricâ eder, emr-i şerîf ne ise inâyet oluna [**icâzet verildi**]

(s.42) **Kazıyye** oldur ki hâssa çadırlardan ikişer kapılı yirmi dörder hazîneli münakkaş iki adet divânihâne çadırı köhne olup amelden kalmıştır, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**der-i devlete arz olunup taleb olunmak emr olundu, fi 27 Receb sene 952**]

Ve otuzar hazînelü iki aded hazîne çadırları köhne olup amel-
den kalmıştır, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**bunda işlemek
buyruldu**]

Ve yirmi ikişer hazîneli iki aded kiler çadırları dahi köhne olup amelden kalmıştır emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**bunda işle-mek buyruldu**]

Kazıyye oldur ki sekbanlardan solak olup gaybet edip ve müteveffâ olanların yerlerine yazılacak bunlardır ki zikrolunur, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**on altı nefer kimesnelere ikişer ulûfe buyruldu, fi 27 Receb sene 952**] *ta'yîn*

Ahmed b. Abdullah Rodos. Tâbi'-i Haydar Ağa, becâyeş-i Ahmed ki gaybet-kerde; Yusuf b. Abdullah Arnavud. Tâbi'-i Haydar Ağa, becâyeş-i Muharrem ki gaybet-kerde; Mustafa b. Abdullah Avlonya, becâyeş-i Memi ki solak şud; Bostan b. Abdullah İstanbulî, becâyeş-i Hasan ki solak şud; Ali b. Abdullah Mora, becâyeş-i Mahmud ki solak şud; Yusuf b. Abdullah Vidin, becâyeş-i Mustafa ki müteveffâ şud; Mustafa b. Abdullah, becâyeş-i Derviş ki solak şud; Hamza veled-i Kul, becâyeş-i Memi-i Manastır ki gaybet-kerde; Yusuf b. Abdullah Mora, becâyeş-i Mehmed ki solak şud; Mustafa b. Şirmerd İstanbulî, tâbi'-i Cafer Ağa becâyeş-i Muharrem ki müteveffâ şud; Aydın b. Abdullah İstanbulî ki tâbi'-i Kâtib-i matbah, becâyeş-i Nasuh ki gaybet-kerde; Hızır b. Pir Ahmed İstanbulî, tâbi'-i Cafer Ağa, becâyeş-i Bali ki gaybet-kerde; Memi veled-i Kul İstanbulî, tâbi'-i Hızır Ağa mirâhur-i büzürg, becâyeş-i Husrev Çerkes ki müteveffâ şud

Emr olan elli kişiden üç nefer eksikdür ol üç neferün yerine zikrolanlar tezkire olundu: Hamza b. Abdullah Avlonya; Ramazan b. Abdullah Vidin; Hüseyin Bosna

An-cemâ'at-i gilmân-ı kiler *ta'yîn*

Hasan silahdar şud, fi yevm 2, becâyeş-i Ahmed bevvâb [**bir akçe ulûfe buyruldu, fi 27 minhu**]

Davud külhanân, teberdâr şud, fi yevm 1,5, becâyeş-i Yusuf Arnavud [**bir buçuk akçe ulûfe buyruldu, fi 27 minhu**]

An-cemâ'at-i teberdarân *ta'yîn*

Pervane, silahdar şud becâyeş-i Hasan teberdâr şud; Ali becâyeş-i Davud teberdâr şud [**üç akçe ile buyruldu bu iki nefer**]

(s. 43) An-cemâ'at-i ehl-i hiref

Mustafa Arnavud, ser-postindûz, fi yevm 6 [**bir akçe terakki buyruldu, fi- sâlis-i Şaban sene 952**]

Kazıyye oldur ki cemâ'at-i bevvâbından Hacı Ahmed meş'aleî fevt olup elinde olan mîrî bârgiri hatunu içerüden çıkmış olmağın bârgir taleb olundukda in'âm olundu deyü cevâb edüp vermezler, emr-i şerîf ne ise inâyet oluna [**hatuna bârgir bahâsı nafaka buyruldu, fi târihin minhu**]

Kazıyye oldur ki içerüden çıkan on üç nefer oğlanların on üç adet üsküfleri ki bin yüz beş miskal olup her miskali elli akçeden el-libeşbinikiyüzelli akçe eder hâliyâ taleb ederler, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula. Ve bundan gayri üçer yüz akçe dahi tirkeş bahâsı taleb ederler [**ellişer akçe miskaline bahâları verilmek buyruldu, fi târihin minhu. Âdet-i kemân bahâsı üçer yüzden**]

Kazıyye oldur ki Şair sipahi kulunuza on iki akçe ile müteferrikalık buyrulmuş, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**yevmi on iki akçe ulûfe ile müteferrika cemâ'atine buyruldu, fi-sâlis-i minh**]

Ve gûyende Baba Haydar Acem'e sekiz akçe buyrulmuş, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**sâzende cemâ'atine yevmî sekiz akçe ile buyruldu, fi-târih-i minh**]

An-cemâ'at-i bevvâbın

Hacı Ahmed meş'aleî, fi yevm 5, müteveffâ şud, becâyeş-i İskender bevvâb [**buyruldu**]. İskender bevvâb meş'aleî, fi yevm 4, becâyeş-i Mezid, [**hâliyâ hassa(?) timardan buyruldu**]

Kazıyye oldur ki Istabl-ı âmire kurbunda olan mescidde bundan akdem Mevlânâ Bali imâm olup hâliyâ gene iki akçe imâmet ricâ eder, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**yevmî iki akçe ulûfe ile imâm olmak buyruldu, fi-sâlis-i minh**] *ta'yîn*

Mirâhur-ı küçük yoldaşlarıyla varıp hâssa develere otluk yükledip bârgirlere verilmek buyruldu, fi târihin minhu]

Kazıyye oldur ki içerüden çıkan oğlanlar bârgir taleb ederler emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**küçük mirâhurdan her bir bârgiri getürmek buyruldu, fi Şaban sene 952**]

Kazıyye oldur ki Marmara kazâsına tâbi‘ Alayundlu nâm karye kurbunda Saruhanoğulları’ndan Abdurrahman’ın definesi vardır deyü Selime nâm hatun i‘lâm eder. İş bu mezkûre Selime mezkûr Abdurrahman’ın kızıdır [**Ramazan Kethudâ’ya varup görülmek buyruldu, fi Şaban sene 952**]

Dârüssa‘âde kethudâsının kışlağı bin akçe ziyâde buyrulmuş, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**buyruldu, yazlık dahi bin ola**] 2500; k. 1500, baki 1000

Kazıyye oldur ki Mısır’a gönderilen Seydi Gazi bendeleri Mısır’dan bu cânibe avdet etdükdü beş cenâh şahin ve zağanosa istihdâm için bir doğancı koşulup ve mahrûse-i Antalya’ya geldikde dört nefer hisâr erleri koşulup bu cânibe getürdüler, hâliyâ mezkûrlar icâzet taleb ederler, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**Doğancıya bin akçe ve hisar erlerine altıyüz akçe verilmek buyruldu, fi 10 minhu**] *ta’yîn*

Mehmed, bâzdâr an-Mısır âmed

An-cemâ‘at-i mustahfızân-ı kal‘a-i Antalya

Hacı İlyas, Ali, Lutfi, Ahmed

(s.44)

İn‘âm-ı hazret-i pâdişâh-ı âlem-penâh -hullide mülkuhu-

Gilmân neferen 4

Haydar Çerkes, fi yevm 3, oda-i küçek nihâde; Cafer Çerkes, fi yevm 3, teberdâr; Süleyman Çerkes, fi yevm 2, an-cemâ‘at-i tabbâhîn; Nasuh Çerkes, mu‘allim-i esbân-ı hâssa dâde, fi yevm 2 [**buyruldu, fi 17 Şaban sene 952**]

Nakkaş Ferruh, an-ebna-i sipahiyân-ı dergâh-ı âlî; gulam 1 nefer [**buyruldu, fi 17 minhu**]

Yusuf bin Hasan, fi yevm 3, yerine nihade

Mezbûrların ulûfeleri husûsunda emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula

Kazıyye oldur ki bundan akdem sa‘âdet ile İzmir câniblerine şikâra çıkıldıkda Samed Baba Tekkesi’ne mescid binâ olunmak için iki bin akçe in‘âm olup mezkûr ikibinün bin akçesi mescid binâsına konulup binin dahi murâbahaya verilüp vezâyifine verilmek buyrulup hâliyâ kadıdan arz getürüp yalnız binâsına ikibin sekizyüz

akçe harç olunmuş [beşyüz akçe zâ[vi]yedâra verilmek buyruldu, fi 17 minhu]

Kazıyye oldur ki dârüssa'âde kethudâsına beş akçe terakki buyrulmuş emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula, fi yevm 25, k. 20,5 [Buyruldu, fi 10 minhu]

Kazıyye oldur ki çadır mehterleri başısı Hamza bendenüzün on dört akçe ulûfesi olup bundan akdem iki akçe terakki buyrulmuşdu, kethudâsının dahi sekiz akçe ulûfesi olup ol dahi terakki ricâ eder, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [mehterler kethudâsına yevmî iki akçe terakki buyruldu, fi 2 N sene minhu] ta'yîn

Kazıyye oldur ki hâssa atlardan altı re's yedek atların sıkırlat çukadan olan çulları köhne oldu deyü mirâhur bendeleri yenicek olmak murâd edinirler emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [evvel bahârda hâzır ola deyü emr olundu, fi 2 N sene 952]

Çultar 6, beher çultar fi 6 zirâ', 36 zirâ', beher zirâ' fi 150: 5400. Seksen çulu kırmızı sof isterler

Çultar 6, fi 6 zirâ'dan 36 zirâ' beher zirâ' fi 150: 3780. Kırmızı samırsat çukası isterler

Mezkûr çultarlara bitâne olmak için yetmiş iki zirâ' çuka-i gazzâziye isterler: 2000

Kazıyye oldur ki Mirâhurbaşı Hüseyin Ağa kulunuz âdet-i otluk ricâ eder, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [üç bin akçe buyruldu, fi 2 minhu]

Kazıyye oldur ki mahrûse-i Manisa'da Mehmed b. Abdülkerim du'âgûyunuz ehl-i ilm vâiz hayr du'âsın alacak kimesne olup el-ân câmi'-i şerîfde nasihat eder, bin akçe sadaka olunmak için emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [bin akçe sadaka buyruldu, fi 9 N sene 952] ta'yîn

Kazıyye oldur ki Kirovası'nda Sarı Işık demekle ma'rûf azîz dahi hayr du'âsın alacak azîzdir bin akçe sadaka olunmak için emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [bin akçe sadaka buyruldu, fi 9 N sene 952] ta'yîn

Kazıyye oldur ki müfti efendi du'âgûyunuza ve hatîbe îd-i mübârekte birer sof kaftan verilmek âdetdir emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [birer sof kaftan verilmek buyruldu]

(s. 45) **Kazıyye** oldur ki Mısır'dan gelen kapı oğlanlarına dörder akçe ulûfe buyrulmuş emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**dörder akça ulûfe buyruldu, fi 9 N sene 952**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki geçen yıl at yarakçısına dört yüz akçelik bir benek kaftan ve oğlanların yüzer akçelik ve üzerlerine duran bölükbaşısına üçer yüz akçe verilip bu yıl dahi ricâ ederler, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**Şahkulu'na dörtyüz akçe bölükbaşısına ikiyüz akçe iki oğlana yüzer akçe inâyet buyruldu, fi 9 N sene 952**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki bundan akdem ahrete intikal eden Rıdvan Ağa bendelerinin Hürmüz nâm hizmetkârına bir saraclık düşükdü tevcih olunmak buyruldu, hâliyâ bir deveci gedüğü düşüp deveci ulûfesinden mezkûr Hürmüz bendeleri sarac olmak ricâ eder emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**yevmî üç akçe ulûfe ile sarac buyruldu, fi 10 N sene 952**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki dış kapı oğlanlarına âdet-i kadîme üzere birer hil'at verilüp dârüssa'âdede olan beş nefer kapı oğlanlarına dahi yedişer yüz akçe hil'at bahâ buyrulmuş emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**beş nefere 700 akçeden üç bin beş yüz akçe verilmek buyruldu, fi 12 minhu**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki içerüden çıkan ağalara üçer bin akçe ester bahâ verilmek âdet olup hâliyâ çaşnigirbaşı olan Ali Ağa bendeleri dahi inâyet umar, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula

Kazıyye oldur ki bundan akdem içerden ağalığa çıkan Rıdvan Ağa bendelerine üçbin akçe ester bahâ verilip hâliyâ çaşnigirbaşı olan Ali Ağa bendeleri dahi inâyet umar emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**üç bin akçe ester bahâ buyruldu, fi 16 minhu**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki hâliyâ iki akçe mevâcib ile olan kimesne esbâb kalaylandıkdâ mu'avenet için ırgad tutulurdu, Cafer b. Ahmed nâm şâgirdime bir akçe ulûfe olursa cümle hizmeti edâ edeyin deyü cevâb eder, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**bir akçe ulûfe ile şâgird buyruldu, fi 23 N sene 952**] *ta'yîn*

An-cemâ'at-i şâgirdân-ı tabbâhîn

Kasım b. Hayreddin, 2. Müteveffâ şud, becâyeş-i Memi b. Abdullah; Hüseyin b. Abdullah, 2, girihte şud becâyeş-i Veli

b. Abdullah [**ikişer akçe ulûfe ile iki nefer şâgird buyruldu, fi 23 minhu**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki mirâhur bendeleri bir yem ricâ eder, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**bir at yemi buyruldu, fi târihin minhu**]

Kazıyye oldur ki, hassa altun eyerlerden biri bozulup tekrar işlenme*

Kazıyye oldur ki beş yüz altmış dirhem hâssa altun eyerlerden biri bozulup tekrar işlenmekçün mahrûse-i İstanbul'a göndericek lâzım geldi, ne tavır üzre buyrulur ise inâyet oluna [**arabî işlenmek buyruldu, fi-sâbi'-i Şevvâl sene 952**]

An-şâgirdân-ı habbâzîn

Ali b. Abdullah, 1,5.girihde şud, becâyeş-i Mehmed birâder-i Sinan [**buyruldu fi 7 minhu**] *ta'yîn*

An-cemâ'at-i çakırcıyân

Hasan b. Yahya, 3 müteveffâ şud becâyeş-i Cafer an-atmacacıyân; Cafer an-atmacacıyân, 2 an-çakırcıyân becâyeş-i Eymir [**buyruldu, fi-sâbi'-i minh**] *ta'yîn*

(s.46)

An-cemâ'at-i şâgirdân-ı sarrâcîn-i bâgirân

Derviş b. Murad, 1. Gaybet-kerde, becâyeş-i Abdi b. Abdullah; Veli b. Abdullah, 1. Gaybet-kerde, becâyeş-i Mehmed b. Abdullah; Ahmed birâder-i Kul, 1. Gaybet-kerde, becâyeş-i Mehmed b. Hüseyin [**buyruldu, fi-sabi-i minh, 1 akça ile**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki Rüstem Paşa Hazretleri'nden atlar getüren ademlerin beyân eder, mezbûrlara emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula

Davud, mezbûrlara re'is konulmuştur [**mezkûra bir seraser kaftan ve dörtbin akçe harçlık buyruldu, fi 14 Şevvâl sene 952**]

İki nefer sarac, fi 300, 600 akçe in'âm. Bir nefer seyis, yüz akçe

Mevâcib-i başılık an-cemâ'at-i küştîrân, fi yevm 4. Mezbûr pehlivan başılık sa'âdetlü sultanım hazretlerinin huzûr-ı şerîflerinde Pehlivan Ahmed ile güreşip Pehlivan Ahmed'e terakki in'âm

* Gerisi eksik bırakılmış aşağıda devam edilmiş.

buyrulup mezbûr başlık dahi uhdelerine terakki olunmasın ricâ eder [**bir akçe ziyâde buyruldu, fi 14 minhu**] *ta'yîn*

Tafsîl oldur ki pâdişâh hazretlerinden ulûfesi olup bu cânibe gelen sa-racları beyân eder [**on iki nefer saraca birer akçe terakki buyruldu, fi 14 Şevvâl sene 952**] *ta'yîn*

Ramazan b. Hudaverdi, 7,5; Nazar ser-bölük, 6,5; Memi-i mataracı, 7; Ferhad Sığla, 5,5; Ferhad Dünder, 6,5; Mustafa-i İskenderiye, 5; İlyas b. Musa, 5,5; Musa b. Kul, 5,5; Hasan Trabzonî, 5,5; Sadi b. Süleyman, 5; Mahmud b. Ahmed, 6; Hızır b. Kethudâ, 4

Kazıyye oldur ki mahrûse-i Konya'da sultânü'l-ârifin şeyhül-müdekkıkîn Mevlânâ Celâleddin-i Rumî Hazretleri'nin türbe-i şerîflerinde sa'âdetlü sultanım hazretleri cânibinden yevmî iki akçe vazîfe ile cüz' tilâvet eden Mevlânâ Şücâ du'âgûyunuza bir in'âm sadaka buyrulmuş ki mezbûr türbede tilâvet kıla emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**mezâr-ı şerîf üzerinde cüz' okunduktan sonra izdiyâd olmak için bir in'âm olmak için hızâne-i âmireden Mevlânâ Şüca'a yevmî iki akçe cihet buyruldu, fi 21 Şevvâl sene 952**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki mahrûse-i Konya'da Şeyh Kadı b. İzzeddin Câmî'i evkafi yerinde mîrî cânibinden bir ekmekçi fırını ve bir tavukhâne binâ olunmuştur [**mezkûr tavukhâne ve fırın tevâbî'yle câmî'-i mezbûre hademesiyle vakf olmak buyruldu, ki her cum'a gecesi hayr dua edeler**]

(s.47) Mevâcib-i Yusuf b. Abdullah şâgird-i mâstgirân, girihteşud becâyeş-i Hüseyin b. Abdullah, şâgird-i mâstgirân, fi yevm 1,5 (*terkin*)

an-cemâ'at-i şâgirdân-ı mâstgir

Yusuf b. Abdullah, girihteşud, becâyeş-i Hüseyin b. Abdullah, 1,5 [**buyruldu, fi 6 Za sene 952**] *nakluhu*

Kazıyye oldur ki Hasan nâm kimesne pehlivan nefirzen olup Âsitanê-i sa'âdet-bahşdan dirlik olmasın ricâ eder [**yevmî yedi akçe ulûfe ile boruzen olmak buyruldu, fi 6 minhu**] *nakluhu*

Mevâcib-i cemâ'at-i nefirzenân fi 6 ve 8

Kazıyye oldur ki Sefer b. Ahmed nâm kimesne yevmî üç akçe ulûfe ile gûyende olsun deyü fermân olunmuş, emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**üç akçe ulûfe buyruldu, fi 13 Za sene 952**] *nakluhu*

Kazıyye oldur ki Miskalî Hüsam ve kemânkeş bendelerinizün âdet-i aşları olup ricâ ederler, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**ikisine birer aş buyruldu, fi târihin minhu**]

Mevâcib-i Ahmed b. Pir, şâgird-i postindûz, fi yevm 1. Mezbûr ulûfesine buçuk terakki olmasın ricâ eder [**buçuk ziyâde buyruldu, fi târihin minhu**]

An-şâgirdân-ı tabbâhîn

Mustafa b. Yusuf Arnavud, 2. Girihte şud, becâyeş-i Mehmed b. Abdi birâder-i Devlethan bevâb [**buyruldu, fi târihin minhu**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki hızâne-i âmire ve divân-ı âlî kâtiblerinin âdet-i îdiyeleri olup kadîmden verili gelmiş imiş hâliyâ bunlar dahi ricâ ederler, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**buyruldu, fi târihin minhu**]

Mehmed Bey, tevki'î: 1000; Mehmed Bey, kethudâ-i bevâb: 500; Mahmud Çelebi, kâtib-i divân: 500; Mehmed Çelebi, kâtib-i divân: 500; Hüsrev Bey divitdar ve kâtib-i hükkâm: 500; Nesimi Bey, kâtib-i divân: 500; İbrahim Çelebi rûznâmeî: 500; Kurd Çelebi mukata'â: 500; Süleyman Çelebi tezkireî: 500; Hüseyin Çelebi, muhasebeî: 500; Fazlullah. Kâtib-i hazret-i Paşa: 500; İsmail Bey, kâtib-i defterdar efendi: 500; Ali şâgird-i mukata'â, 200; Musluhiddin vezzân: 400; Hamza-i Niğde, ser-mehterân-ı hayme: 200. Yekûn: 7300

Kazıyye oldur ki kâtib-i kütüb Muhyiddin du'âcınız bir aş ricâ ederler, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**bir aş verilmek buyruldu, fi 4 Zilhicce sene 952**] *ta'yîn*

Cemâ'at-i sekbanân

Yusuf b. Abdullah, Arnavud.

Mezkûr gaybet edüp yerine Hüsrev Çerkes sekban olmak ricâ eder, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula [**buyruldu, fi 4 minhu**], fi 5 Z sene 952, kayd şud *ta'yîn*

(s.48) **Kazıyye** oldur ki sârbân Nasuh'un oğlu İvaz beş akçe ulûfe ile deveci iken yine kendü ulûfesiyle sarac olmasın ricâ eyler ve mezkûrun elinde olan katara mezbûr sarbân Nasuh ulûfesiz kendü hizmetin eylemeği uhdesine almışdır [**sarac bölüğüne ulûfesiyle buyruldu ve**

devesin dahi babası hizmet ettirmek buyruldu fi 4 Zilhicce sene 952]

ta'yîn

Kazıyye oldur ki emr-i şerîf ile müceddeden binâ olunan kasr-ı humâyûna hizmet edüp inâyet ricâ eden bendeleridir ki zikrolunur.

ta'yîn

Mehmed b. Piri, sipahioğlanı emin-i binâ fi yevm 8 [**bir akçe ziyâde buyruldu, fi 4 Z Sene 952]**

Yusuf b. Velid kâtib-i harc-ı hâssa ve kâtib-i binâ-yı mezbûr, fi yevm 7 [**bir akçe ziyâde buyruldu]**

Behram b. Musa Çavuş, fi yevm 3 [**bir akçe ziyâde buyruldu, fi târihin minhu]**

Hacı Mustafa b. Mehmed saraydâr, fi yevm 3 [**bir akçe ziyâde buyruldu, fi târihin minhu]**

Kazıyye oldur ki sâbika olan şehzâdeler hocasına îdiye bir hil'at verilmemiş emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**bir sof kaftan verilmek buyruldu, fi 18 minhu]** *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki sultan hazretleri -dâmet ismetuhâ- devlet ü sa'âdetle bu cânibe müteveccih olduklarında sa'âdetle istikbâle buyurmağa ba'zı matbah tâ'ifesinden ve mehterden ba'zı şâgirdlere bârgir vefâ etmeyüp semerlü kirâ davarına binmek lâzım gelür, binmeğe ta'allül ederler, emr-i şerîf ne ise inâyet buyrula

În'âm-ı hazret-i pâdişâh-ı âlem-penâh -hullide hilâfetuhu- an-yed-i Seydi Çavuş an-merdümân-ı hazret-i Rüstem Paşa -dâmet meâlihu-. Gilmân-ı acemiân neferen 12. *ta'yîn*

Minhâ: be-tabbâhîn dâde, neferen 5, [**birer buçuk akçe ulûfe buyruldu, fi 18 minhu**]; be-habbâzîn dâde, neferen 3 [**birer buçuk akçe ulûfe buyruldu, fi 18 minhu**]; be-ıstabl dâde, neferen 4, be-seyisan-ı esbân-ı hâssa dâde. Şâgirdân-ı kadîm fi 1, şâgirdân-ı kadîm an-habbâzîn fi 2 ve 1,5. An-tabbâhîn fi 2 ve 1,5

Mezbûrlara mevâcib emr-i şerîfinizle ne ta'yîn olunur inâyet buyrula

Kazıyye oldur ki kazzâz başı bendelerinden bir buçuk akçe ulûfe ile Hüseyin nâm bir oğlan şâgirdi olup sanâ'atini tekml edüp bir ibrişim oyan başlığı işleyüp içeriye vermiş bu husûsda emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**ulûfesi üzre buçuk ziyâde buyruldu, fi 18 minhu**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki hâliyâ edviye alınan Davit'e (?) emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**yevmî iki akçe ulûfe buyruldu, fi 18 minhu**] *ta'yîn*

Kazıyye oldur ki Âsitâne-i sa'âdetten oğlanlar getüren Seydi Bey'e iki bin akçe ile bir döşeme çatma hil'at verilmek münâsib gibi emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**buyruldu, fi 18 minhu**] *ta'yîn*

(s.49) **Kazıyye** oldur ki Yahudi Abraham tabîbe bir yem ihsân olunmuş emr-i şerîfiniz ne ise inâyet buyrula [**buyruldu, fi-gurre-i Muharrem sene 953**]

Kazıyye oldur ki sefer-i humâyûn vâki' oldukda bir sancak başı dahi lâzımdır deyü alaybeyi ve miralem bendenüz arz ederler [**işlenmek buyruldu, fi 12 M**]

Câmi'-i Hatuniye hatîbi arz oluna [**bir sof kaftan verilmek buyruldu**]

Kazıyye oldur ki Âsitâne-i sa'âdetten in'âm olup gelen cebehâne-i âmireye hizmet etmek için lâzım olan bunlardır ki zikrolunur

İbrahim ser-şimşirger, fi yevm 9; Yusuf meş'aleî, tâbi'-i Haydar Ağa ser-bevvâbîn, fi yevm 5; Yusuf b. topçu Süleyman, mehter-i sâbık-ı merhûm Sultan Mehmed -tâbe serâhu- der-cebehâne-i İstanbul bude, 4. Hâliyâ iki akçe ile kabûl eder; Abdi

Osmanlı Taşrasında Saray Bürokrasisi: Şehzade Selim'in Kazayâ Defteri

Abstract ■ Osmanlı klasik çağında XVI. yüzyıl sonlarına kadar hanedana mensup şehzadelerin, tecrübe kazanmak üzere gönderildikleri sancaklardaki idari uygulamaları konusunda ciddi bir kaynak eksikliği söz konusudur. Bununla beraber tarafımdan Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde şehzade divanında tutulan bazı defterler ilk defa teşhis edilmiş ve bunların hem şekil hem de mahiyetleri üzerine bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Burada yayımlanan defter de şehzade divanına ait olup daha çok tayin, terfi ve mali konuları ihtiva eden küçük tezkirelerden ve üzerinde yer alan kararlardan oluşmaktadır. Kanuni'nin oğlu Şehzade Selim'in (II.) Manisa'daki idareciliğinin ilk yıllarını (1544-1546) içine alan ve onun görüşüne sunulan tezkireleri ihtiva eden bu kayıtlar "kazıyye" şeklinde sunulduğu için "kazayâ defteri" adıyla tarafımdan tanımlanmıştır. Defterdeki konular Osmanlı taşrasında hanedan mensubu bir idarecinin karşı karşıya kaldığı meseleler ve ilgilendiği hususları anlamak bakımından önemli olduğu kadar, bürokratik olarak taşradaki şehzade divanının işleyişi hakkında da fikir vermektedir.

Anahtar kelimeler: Kazayâ defteri, Şehzade Selim, Şehzade divanı, taşra bürokrasisi, Manisa sarayı

Bibliyografya

Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BA), D.BŞM, nr. 23

İstanbul Bab Mahkemesi Sicilleri, nr. 3

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), nr. D. 34, D. 9873; E. 6058/1.

Yayınlanmış Eserler

Arıkan, Zeki (nşr.): “Manisa'nın 1 Numaralı Şer'iyye Sicilindeki Osmanlı Tarihi”, *Osmanlı Araştırmaları*, X (1990), s. 99-136.

Bayerle, Gustav (ed.): *The Hungarian Letters of Ali Pasha of Buda 1604-1616*, Budapest: 1991.

Beldiceanu Steinherr, Irène - Ganchou, Thierry: “Tarhaniyat/Menemen, de Byzance a l'Empire otoman”, *Turcica*, 38 (2006), s. 47-122.

Bilgin, İlhami: “Manisa Sarayı”, *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler*, Ankara 1983, s. 41-54.

Emecen, Feridun M.: *XVI. Asırda Manisa Kazası*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.

Emecen, Feridun M.: “Osmanlı Divanının Ana Defter Serileri: Ahkâm-ı Mirî, Ahkâm-ı Kuyûd-ı Mühimme ve Ahkâm-ı Şikâyet”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, III/5 (İstanbul 2005), s. 107-139.

Emecen, Feridun M.: *Osmanlı Klasik Çağında Hanedan Devlet ve Toplum*, İstanbul: Timaş Yayınları 2011.

Emecen, Feridun M.: “Şehzadenin Mutfağı: III. Mehmed'in Şehzadelik Döneminde Manisa Sarayına Ait Bir Mutfak Masraf Defteri”, *Tarihin İçinde Manisa*, Manisa: Manisa Belediyesi Kültür Yayınları, 2007, s. 73-114.

Emecen, Feridun M.: “Taşra Bürokrasisinin Kaynakları: Şehzâde Divan Defterleri”, *Tarih Boyunca Türk Tarihinin Kaynakları Semineri: Bildiriler* (İstanbul 1997), s. 91-100.

Emecen, Feridun M. – Bostan, İdris: “Dubrovnik Arşivi'ndeki Osmanlı Belgeleri ile İlgili Rapor”, *Bellekten*, LXII/235 (Ankara: 1999), s. 917-920.

- Emecen, Feridun M. – Şahin, İlhan: “Osmanlı Taşra Teşkilatının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcih Defteri”, *Belgeler*, XIX/23 (Ankara 1998), s. 53-121.
- İpşirli, Mehmet: “Beylerbeyi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VI (Ankara 1992), s. 73.
- Mete, Zekai: “Osmanlı Taşrasında Bürokratik Muamelat: Sancakbeyi Belge ve Defterleri”, *Osmanlı Araştırmaları*, XIX (1999), s. 181-221.
- Öztürk, Necdet (Nşr.): “Kazasker Vusûlî Mehmed Çelebi ve Selim-nâme’si”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 50 (İstanbul 1987), s. 9-108.
- Sándor, Takáts – Ferencz, Eckhart – Gyula, Szekfü (Ed.): *A Budai Basák Magyar Nyelvü Levelezése 1553-1589*, Budapest: 1915.
- Sevin, Necla A.: “Bozdağ ve Gölcük’teki Yok Olan Osmanlı Yayla Sarayları”, *Küçükmenderes Harman*, I/5 (Ödemiş: Mayıs 2012), s. 14-15.
- Tok, Emine: *Manisa Yakınlarında Bir Ortaçağ Kalesi: Yoğurtçu Kale*, Manisa: Manisa Belediyesi Kültür Yayını 2012.
- Uluçay, Çağatay: “Kanuni Sultan Süleyman ve Ailesi ile İlgili Bazı Notlar ve Vesikalar”, *Kanuni Armağanı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1970, s. 237-241.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: “Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri”, *Belleten*, XXXIX/156 (Ankara 1975), s. 659-696.
- Üçbaylar, Enis: “Saray-ı Âmire (Manisa Sarayı), *Manisa*, I (1982), s. 39-46.



بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

دولت منور که درین کتب از دفتر
مستوفی است که در وقت
مجلس آن روز در آن کتب

که در این روز در آن کتب

که در این روز در آن کتب

که در این روز در آن کتب

که در این روز در آن کتب

که در این روز در آن کتب

که در این روز در آن کتب

که در این روز در آن کتب

توضیح در این وقت...
که در این وقت که در این وقت...
که در این وقت که در این وقت...
که در این وقت که در این وقت...

تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱

تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱

تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱

تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱

تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱

تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱

تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱

تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱

توضیح در این وقت...
که در این وقت که در این وقت...
که در این وقت که در این وقت...

تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱

تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱

تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱

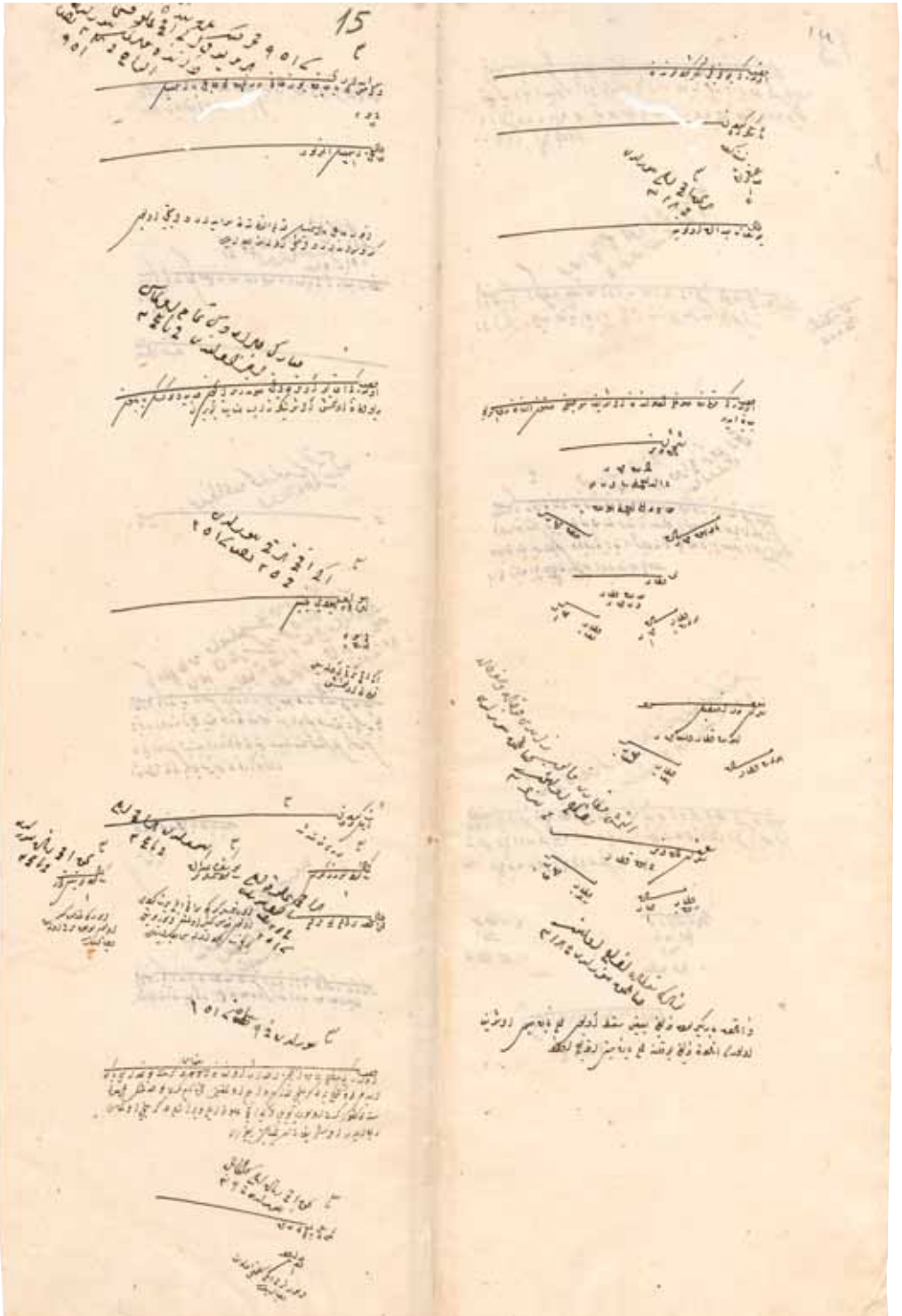
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱

تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱

تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱

تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱

تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱
تاریخ روز پنجشنبه ۱۲۰۱



Handwritten text in Ottoman Turkish script at the top of the left page.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, second block on the left page.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, third block on the left page.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, fourth block on the left page.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, fifth block on the left page.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, sixth block on the left page.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, seventh block on the left page.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, eighth block on the left page.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, ninth block on the left page.

Handwritten text in Ottoman Turkish script at the top of the right page.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, second block on the right page.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, third block on the right page.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, fourth block on the right page.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, fifth block on the right page.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, sixth block on the right page.

...
 ...
 ...
 ...
 ...

...
 ...

...
 ...
 ...
 ...

...
 ...
 ...
 ...

...
 ...
 ...
 ...

...
 ...
 ...

...
 ...

...
 ...
 ...

...
 ...

...
 ...
 ...

...
 ...
 ...
 ...

...
 ...
 ...

...
 ...
 ...

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

Handwritten text at the top of page 27, including a date and a signature.

Handwritten text block in the middle of page 27.

Handwritten text block in the middle of page 27.

Handwritten text block in the middle of page 27.

Handwritten text block in the middle of page 27.

Handwritten text block in the middle of page 27.

Handwritten text block in the middle of page 27.

Handwritten text block at the bottom of page 27.

Handwritten text at the top of page 26, including a date and a signature.

Handwritten text block in the middle of page 26.

Handwritten text block in the middle of page 26.

Handwritten text block in the middle of page 26.

Handwritten text block in the middle of page 26.

Handwritten text block in the middle of page 26.

Handwritten text block in the middle of page 26.

Handwritten text block in the middle of page 26.

Handwritten text block in the middle of page 26.

Handwritten text block at the bottom of page 26.

Handwritten musical notation on page 29, featuring several staves with notes and lyrics in Turkish. The notation includes various rhythmic values and melodic lines. The lyrics are written in a cursive script below the staves.

Handwritten musical notation on page 29, featuring several staves with notes and lyrics in Turkish. The notation includes various rhythmic values and melodic lines. The lyrics are written in a cursive script below the staves.

Handwritten musical notation on page 28, featuring several staves with notes and lyrics in Turkish. The notation includes various rhythmic values and melodic lines. The lyrics are written in a cursive script below the staves.

Handwritten musical notation on page 28, featuring several staves with notes and lyrics in Turkish. The notation includes various rhythmic values and melodic lines. The lyrics are written in a cursive script below the staves.

Handwritten text at the top of page 31, including a date and introductory lines.

Handwritten text block on page 31.

Handwritten text block on page 31.

Handwritten text block on page 31.

Handwritten text block on page 31, possibly a signature or note.

Handwritten text block on page 31.

Small handwritten text block on page 31.

Handwritten text block on page 31.

Handwritten text block on page 31, including a signature.

Handwritten text block at the bottom of page 31.

Handwritten text at the top of page 30, including a date.

Handwritten text block on page 30.

Handwritten text block on page 30.

Handwritten text block on page 30.

Handwritten text block on page 30.

Handwritten text block on page 30.

Handwritten text block on page 30.

Handwritten text block on page 30.

Handwritten text block on page 30.

Handwritten text block on page 30.

Handwritten text block on page 30.

Handwritten text block on page 30.

Handwritten text block on page 30.

این عمل را در هر روز
در وقت صبح و عصر
و در وقت خواب
و در وقت بیدار شدن
بکنند

این عمل را در هر روز
در وقت صبح و عصر
و در وقت خواب
و در وقت بیدار شدن
بکنند

این عمل را در هر روز
در وقت صبح و عصر
و در وقت خواب
و در وقت بیدار شدن
بکنند

این عمل را در هر روز
در وقت صبح و عصر
و در وقت خواب
و در وقت بیدار شدن
بکنند

این عمل را در هر روز
در وقت صبح و عصر
و در وقت خواب
و در وقت بیدار شدن
بکنند

این عمل را در هر روز
در وقت صبح و عصر
و در وقت خواب
و در وقت بیدار شدن
بکنند

این عمل را در هر روز
در وقت صبح و عصر
و در وقت خواب
و در وقت بیدار شدن
بکنند

این عمل را در هر روز
در وقت صبح و عصر
و در وقت خواب
و در وقت بیدار شدن
بکنند

این عمل را در هر روز
در وقت صبح و عصر
و در وقت خواب
و در وقت بیدار شدن
بکنند

این عمل را در هر روز
در وقت صبح و عصر
و در وقت خواب
و در وقت بیدار شدن
بکنند

این عمل را در هر روز
در وقت صبح و عصر
و در وقت خواب
و در وقت بیدار شدن
بکنند

این عمل را در هر روز
در وقت صبح و عصر
و در وقت خواب
و در وقت بیدار شدن
بکنند

این عمل را در هر روز
در وقت صبح و عصر
و در وقت خواب
و در وقت بیدار شدن
بکنند

37

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

تکلیف است
در باب اول از آنکه در نظر

حکومت اول و دوم هر دو
در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

و کذا
در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

38

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

در ایام اول ماه محرم
۲۰۲۵

Handwritten text at the top of page 39, including a date and a signature.

Handwritten text block in the upper middle section of page 39.

Handwritten text block in the middle section of page 39.

Handwritten text block on the left side of page 39.

Handwritten text block on the right side of page 39.

Large handwritten text block in the lower middle section of page 39.

Handwritten text block in the lower section of page 39.

Handwritten text block in the lower section of page 39.

Handwritten text block in the lower section of page 39.

Handwritten text block in the lower section of page 39.

Large handwritten text block at the bottom of page 39.

Small handwritten text block at the bottom left of page 39.

Handwritten text at the top of page 38, including a date and a signature.

Handwritten text block in the upper middle section of page 38.

Large handwritten text block in the middle section of page 38.

Large handwritten text block in the lower middle section of page 38.

Handwritten text block in the lower section of page 38.

Large handwritten text block in the lower section of page 38.

Handwritten text block in the lower section of page 38.

در روزی که در این روزگار
کتابت بود در روزگار
در روزی که در این روزگار
کتابت بود در روزگار

روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار
روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار

در روزی که در این روزگار
کتابت بود در روزگار
در روزی که در این روزگار
کتابت بود در روزگار

روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار
روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار
روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار

روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار
روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار

در روزی که در این روزگار
کتابت بود در روزگار
در روزی که در این روزگار
کتابت بود در روزگار

روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار
روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار

روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار
روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار

روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار
روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار
روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار

روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار
روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار

روزگار را در این روزگار
کتابت بود در روزگار

Handwritten entries on page 47, including:

- Top section with a horizontal line and text: "بسم الله الرحمن الرحيم..."
- Middle section with a horizontal line and text: "تاریخ... ۹۵۵..."
- Bottom section with a horizontal line and text: "تاریخ... ۹۵۵..."

Handwritten entries on page 46, including:

- Top section with a horizontal line and text: "بسم الله الرحمن الرحيم..."
- Middle section with a horizontal line and text: "تاریخ... ۹۵۵..."
- Bottom section with a horizontal line and text: "تاریخ... ۹۵۵..."

سجلت ۵۰۵ - ۵۰۴
۴۹

از یک سو

...

...

...

...

...
...
...
...
...

...

...
...
...
...
...

...

...

...

...
...
...
...
...

...

...

...

...

Tenkidli Olmayan Yeni Bir Neşrin Tenkidi

Güneş Işıksel*

Osmanlı dış ilişkilerine değin kaynakların yayınının, diplomatika gibi tarihin yan-bilimleri ve Osmanlı diplomasisinin anlaşılması için önemli olduğunu söylemek sıradan görünse de, ilk yüzyıllar ölçeğinde kalındığında bile, diplomatik yazışmaların eleştirel yayınlarının sayısının iki elin parmağını geçmediğini belirtir ve bu tür yayınların, yukarıda değinilen alanlar dışında, Osmanlı nesri ve inşasının gelişimi, söz varlığının dönüşümü, hat sanatının evrimi vb. konularda araştırmacılara bir yığın veri sağladığını anımsatırsak, belki, önemden kastımızın ne olduğu belirginleşir.¹

* Collège de France, Paris. gunes.isiksel@college-de-france.fr.

1 Tayyib Gökbiğın, « Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar Külliyyatında Kanuni Sultan Süleyman Devri Belgeleri », *Belgeler* I/2 (1964), s. 1-120; *agy.*, « Venedik Devlet Arşivindeki Türkçe Belgeler Koleksiyonu ve Bizimle İlgili Diğer Belgeler », *Belgeler* V-VIII/9-12 (1968-1971), s. 1-151; Anton C. Schaendlinger (ve Claudia Römer), *Die Schreiben Süleymāns des Prächtigen an Karl V., Ferdinand I. und Maximilian II. aus dem Haus-, Hof- und Staatsarchive zu Wien*, Wien, 1983 ; Boško Bojovic, *Raguse (Dubrovnik) et l'Empire Ottoman (1430-1520). Les actes impériaux ottomans en vieux-serbe de Murad II à Selim I^{er}*, Paris, 1998; Hans Theunissen, « Ottoman-Venetian Diplomats: The Ahd-names. The Historical Background and the Development of a Category of Political-Commercial Instruments together with an Annotated Edition of a Corpus of Relevant Documents », *Electronic Journal of Oriental Studies*, I (1998) n° 2, s. 1-698; Dariusz Kołodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th - 18th century) : an Annotated Edition of Ahdnames and Other Documents*, Leiden, 2000; Sandor Papp, *Die*

Bu yazının konusunu oluşturan, Hacer Topaktaş ve H. Ahmet Arslantürk'ün derlediği *Kanuni Sultan Süleyman Dönemi Osmanlı-Leh İlişkilerine Dair Belgeler (1520–1566)* adlı yayın üzerinde uzunca durmak gerekiyor çünkü emek verilerek ortaya konmuş bu yayında kayda değer eksikler ve de kolaylıkla düzeltilebilecek bazı yanlışlar var.² On yedi sayfalık giriş ile dört sayfalık kaynakçanın³ ardından Topaktaş ve Arslantürk (buradan itibaren T & A, yazarların soyadları), Varşova Eski Vesikalar Arşivi'nin (AGAD) Türkçe ve Tatarca fonlarında saklanan Kanuni Sultan Süleyman döneminde yazılmış 122 adet name, mektup vb.nin çevrilyazılarını vermişler. Metnin en sonunda, yine aynı fonlarda korunan altı defteri yayınlamışlar. Son iki sayfada da “Belge Listesi ve Tarihleri” çizelgesi sunulmuş.

Verleihungs-, Bekräftigungs- und Ertragsurkunden der Osmanen für Ungarn und Siebenbürgen: eine Quellenkritische Untersuchung, Wien, 2003. Osmanlı diplomatikası üzerine bir bibliyografya vermeyecek olsak da, konuyla ilgili önemli bir girişi içeren şu yapıt örnek gösterilebilir: Gisela Procházka-Eisl, Claudia Römer, *Osmanische Beamtenschreiben und Privatbriefe der Zeit Süleymâns des Prächtigen aus dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien*, Wien, 2007.

- 2 Hacer Topaktaş ve H. Ahmet Arslantürk (eds.), *Kanuni Sultan Süleyman Dönemi Osmanlı – Leh İlişkilerine Dair Belgeler (1520-1566)* (İstanbul: Okur Kitaplığı, 2014), 326 s., ISBN 978-605-4877-08-9.
- 3 Bu kaynakçanın belgelerin içeriğiyle büyük ölçüde ilgisiz XVII. ve XVIII. yüzyıllara değin başlıkları kapsadığını ve XVI. yüzyılda Osmanlı-Lehistan ilişkileri ile ilgili önemli pek çok birincil kaynak yayını – bunlar, yayınlanan belgelerin önemli bir kısmının Latince veya İtalyanca çevirisini sunar – ve çalışmayı içermediğini belirtelim. Özellikle : M. Dogiel, *Codex Diplomaticus Regni Poloniae et Magni Ducatus Lituaniae*, Vilna, 1758 ; Stanisław Górski (der.), *Acta Tomiciana, : epistole, legationes, responsa, actiones, res geste Sigismundi I Regis*, Poznań, 1852-1951 ; Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria romanilor*, vol. I/ supplement 1- vol II/1 -3, Bucuresti, 1891; Edmund Winkler, *Elementa ad Fontium Editiones*, Romae, 1960-1992 ; Mihail Guboglu, *Catalogul documentelor turcești*, București, 1965 ; Ilie Corfus, *Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone, secolul al XVI-lea*, București, 1979. Yine, T & A'nın yayınladığı bazı belge ve defterlerin üzerlerinde daha önce çalışıldığını anımsatalım: Gilles Veinstein, « L'occupation ottomane d'Ocakov et le problème de la frontière lithuano-tatare (1538-1542) » *Passé turco-tatar, présent soviétique, Mélanges en l'honneur d'Alexandre Bennigsen*, Ch. Lemerrier-Quelquejay, G. Veinstein et E.S. Wimbush (der.), Paris, 1986, s. 221-237 ; *agy.*, « Prélude au problème cosaque », *Cahiers du monde russe et soviétique*, XXX, 1989, s. 329-362 ; *agy.*, « Marchands ottomans en Pologne-Lituaniae et en Moscovie sous le règne de Soliman le Magnifique », *Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. XXXV (1994), s. 713-738 ; *agy.*, « La politique hongroise du sultan Süleymân et d'Ibrâhîm pacha à travers deux lettres de 1534 au roi Sigismund de Pologne », *Actes du VIIe symposium du CIEPO*, Ankara, 1994, s. 333-380 ; Yücel Öztürk, *Özüden Tuna'ya Kazaklar*, İstanbul, 2004.

Kişi ve yer adları diziniyle en azından bir tane ayrıntılı haritanın derlemenin içinde bulunmamasının yalnız biçimsel düzlemde değil, içeriğin anlaşılmasıyla da ilgili zorluklar çıkardığını düşünüyorum. Dizin ve harita(lar) olsa idi, belgelerde Liyopoli, Lov veya Lovo biçiminde belirtilmiş ve bazen de hiç okunamamış (örn. Belge 72) yer adının Lwów; Mankirman'ın Kiev, Aksu'nun Bug nehri veya Turla'nın –derlemede bu ırmağın adı sıklıkla yanlış okunup Torlu, bazen Tuzlu ve Tuzla olarak da verilmiş– Dinyester olduğu görülürdü. Kişi adları dizini de, her halde, ilk kozaklardan Bernard Pretwicz (1500-1562) ve Dimitri Vychnevetsky'nin (1516-1563) veya hassa tüccarı Andriya Kalkokondil'in etkinliklerini izleyebilmemize yardımcı olacaktı.⁴ Biçim ve sunuma değin kuşkusuz en önemli eksiklik, -bu tür yayınlar için olmazsa olmaz- belgelerin ön ve arka yüzlerinin tıpkıbasımlarının cilde eklenmemiş olması. Bu tıpkıbasımlar, araştırmacıların çevriyazıları denetlemelerini ve belgelerin biçimsel-görsel özelliklerini tanımlarını sağlayacaktı.

T & A, harf çevirisi yerine çevriyazı yapmış olmalarını bildirseler de –“metinlerin inşasında basit transkripsiyon yöntemi tercih edilmiştir”(s.33)– uygulamalarının ne olduğunu yeteri kadar anlatmamışlar. “Çalışmada takip edilen yöntem” isimli başlığın beşinci maddesinde, belgelerin “çok farklı zamanlarda ve farklı ellerden çıktığı için bir yazım birliğine” sahip olmadığı iddia edilmiş ve “[b]u yüzden bazı kısımlarda yazım birliği de sağlanmamıştır” (a. y.), denmiş. Her ne kadar konu Osmanlı dilinin tarihi gelişimi olmasa da, bu önermenin pek bir geçerliliği olmadığını düşünüyorum. Belgelerin “çok farklı zamanlarda ve farklı ellerden” çıkması neden bir “yazım birliğine” engel olsun? Belgelerin hepsi Arabî harfle ve çok büyük çoğunluğu Osmanlı Türkçesiyle yazılmış. Kaldı ki, bunların “çok farklı zamanlarda” yazıldığını savlamak – ilk belgenin 1525, sonuncusunun da 1565 yılından olduğu göz önünde tutulursa – gerçekten güç. Derleyicilerin basit transkripsiyonlarında bir yazım birliğine ulaşamamış oldukları durumlar ise hiç de az değil: Kral Zygmunt II'nin nâmı belgelerde aynı harflerle yazıldığında bile August, Ogust veya Ogüst ya da Agust veya Agüst olarak verilmiş. Tahrir mahalli de, sözkonusu İstanbul olduğunda, kâh *be-makâmi Konstantiniyye*, kâh *bi-makâmi Konstantiniyye* olmuş. Bu şehrin sıfatı da ya (Konstantiniyye)tül-mahrûse ya da (Konstantiniyye) el-Mahrûse olarak ayrı biçimlerde yazılmış.

4 İlkini soyadının değişkenleri : Pretficz, Pretwic, Pretwitz, Prethwicz, Prettwicz. Dönemin Osmanlı belgelerinde (*Mühimme Defteri* III, 3, 79, 83, 961 ; *Mühimme Defteri* IV, ° 517) Dimitraş olarak geçen diğer ünlü Ko/azak'ın adı farklı Doğu Avrupa tarih yazımlarında Wışniowiecki (ukr), Wyszneweckyj (leh) ; Batı Avrupa'dakilerde ise Dmytro Vyshnevetsky biçiminde sesletilir.

Kitabın giriş yazısı, derleyenlerin ellerindeki belgelere ilgilerinin diplomatikadan çok olaylar tarihi olduğunu düşündürüyor. Derleyiciler, iki devlet arasında başlangıcından XIX. yüzyıla kadarki ilişkileri ele aldıktan –bu noktada, XVI. yüzyıla ilgili içeriğin sonraki yüzyıllarla ilgili olana göre nedense daha az olduğunu belirtmeliyiz– ve Polonya’da bulunan Osmanlılarla ilgili fonları tanıttıktan sonra, girişin son bir buçuk sayfasında belgelerin “cinsi, muhtevası ve AGAD içindeki yeri”ne değin bilgi veriyorlar. Bu bir buçuk sayfalık tanıtımın, özellikle belgelerin hem türü, hem de içeriği ile ilgili kısımların daha fazla geliştirilebileceği düşünce-sindeyim. Örneğin, belgelerin içeriği altbaşlığında bölge coğrafyasının 1540’lardan başlayarak yüzyıllarca vazgeçilmez unsuru olacak Zoparog Kozak/Kazaklarının eylemlerinden; Macaristan-Erdel sorununun Lehistan ile ilintisinden; Osmanlı ticaret tarihinin en az bilinen konularından hassa tüccarlarının tecim ve diplomasi alanındaki etkinliklerinden veya Osmanlı Devleti’nin ilk kestiği sınırlardan biri olan Leh hududu ve bununla ilgili sınır diplomasisinden daha fazla söz edilebilirdi.

Benzer saptamalar yazarların neredeyse hiç üzerinde durmadıkları belge türleri konusunda da yapılmalı. Yazarlar, ellerindeki belgeleri name, mektup, hüküm, ‘arz, hüccet vs. diye tasnif etmedikleri gibi her birinin hangi sınıfa girdiğini de belirtmemişler. Rasgele bir örneklendirme yapacak olursak: Yazarların, “Kanuni Sultan Süleyman’dan Kral Zygmunt August’a” (n° 65) olarak sundukları belge bir name; bir diğer belge fethname (n° 40 veya n° 95); “Kaymakam İbrahim Paşa’dan Kral Zygmunt August’a” biçiminde adlandırdıkları yazı bir mektup (n° 55); “Tüccar Müslihiddin’den Kral Zygmunt August’a” diye eksik tanımladıkları ileti bir ‘arz (n° 54); “Kanuni Sultan Süleyman’dan Özi Kadısı ve Niğbolu Sancak Bey’i Ahmed Bey’e” olarak sundukları metin bir hüküm (n° 67) ve “Aydos Kadısı Huzurunda Verilen İfade” ise, belli ki, bir hüccet (n° 69).

Belgelerin diplomatik özelliklerine ilişkin üzerinde durulması ve bunların bu yayında aldıkları biçimle ilgili değinilmesi gereken daha birçok nokta var. Aşağıdaki yanlış-doğru çizelgesinde bunların bir kısmına değin yorumlarımızı getirsek de yazarların, belgelerin boyutlarını bildirmemeleri, temhid ve irsâl (*iussio*) rükünlerini atlamaları, ve bunlardan da önemlisi pençe ve mühürlerle belgelerin arka yüzündeki ibareleri tümüyle görmezden gelmeleri yayındaki ciddi eksikler. Bu çerçevede son bir saptama, derleyecilerin metin (*contexte*) içinde bir-iki istisna dışında –bu ise bir tutarsızlık örneği– kullanmadıkları noktalama işaretlerinden noktayı ısrarla belgenin tarihinden (*datatio*) sonra koymaları. Mahall-i tahrir rükününden (*locatio*) sonra belgenin sona erdiğini bildiren tetimme mimlerine dikkat edilirse, noktanın metnin en sonuna konulması gerektiği görülür.

Yanlış-Doğru Çizelgesi⁵

1. Belge. Leh kralının adı belgede Sincirmendos biçiminde yazılmış iken Sigismundos olarak okunmuş. Elçi İstanislavmi ise Stanisław Odrowąż'dır. Derleyicilerin *eyyâm-ı vâlidim zamanlarında* diye okudukları ibare *atam ve dedem zamanlarında* biçiminde okunmalı.

2. Belge. Derleyiciler, 'ahdnâmenin çevriyazısında Kołodziejczyk'in yayınından yararlanmış olsalardı, tahmîd rüknünden başlayan bir dizi okuma yanlışını yapmamış olacaktı (Kołodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations*, s. 222-224). Örneğin, elçinin adı İzaslavafi (?) değil, ilk belgede olduğu gibi İstanislavmi. Ancak, en büyük sorun, belgenin tarihlendirilmesinde: T & A, belgenin tarihini *isne ve selasin* yerine *isne ve sittin* olarak okusalar veya en azından Abrahamowicz'in katalogunu doğru kullanmış olsalardı bu fahiş hatayı yapmayacaklardı. Metinden önce verdikleri bilgi kısmı ve kitabın sonundaki "Belge Listesi ve Tarihleri" bölümünde de bu tarihlendirme yanlışları düzeltilmeli.

3. Belge. Leh kralının adı belgede Sicizmundoş. 11. satır Kral Yanoş (János Szapolyai/Zápolya) mutemed ademini gönderiyor.⁶ 23. satır: sultan, iki devlet arasındaki barışın uzatılması bağlamında "eğer beş yıldır ve eğer on yıldır tâ südde-i sa'adetime ağır elçin gelib" anlaşma düzenlenene dek sınır sorunları çıkmaz diye belirtiyor; "Eğer beş yıldır ve eğer on yıldır mabeynde sa'adet-bahşime 'eazz elçin gelib" ifadesi düzeltilmeli. 27. satırda "Budun tahtı ... fethimiz ile alınıp feth olunmuştur" biçiminde bir çevriyazı var: *Fethimiz değil kılıcımız* diye okunmalı.

4. Belge. Kralın ismi Osmanlıca belgede Sizmondos, Sigismundos değil. 13. satır: Leh Kralı, elçisi "Yovan'ı divançeye" (!) değil ama "Yovani Dadançe'yi" [Jan Tęczyński] İstanbul'a yollamış. 17. satırda *faizü'n-nûrunda* değil *faizü's-sürurumda*. T & A tarihlendirmede yine bir yanlış yapmışlar: 935 Muharremi'nin evâhiri, miladi 5-14 Ekim 1528'e tekabül eder, 28 Ekim-6 Kasım'a değil. Tahrir mahallinde Konstantiniyye'nin ilk vasfı *mahmiyye* atlanmış.

5. Belge. Leh kralının adı belgede adı Sicizmundos. Sözkonusu Yoronimo, Hieronimo Łaski'dir. 13. satırda sultan, "[...] memleketlerinin yer gök götürmez leşkerimiz" değil *leşkerlerini* cem' ediyor. Yazarların tereddütte kaldıkları *deniz yüzleri* (?) ibaresini ben de öyle okudum. Ancak gelen elçilerin kral adına yaptıkları iletiden söz edilirken, divanhane "istida eylediklerin" bildirip değil "istida

5 Bu çizelgenin elimde bulunan belgelerin okunması sonucunda oluştuğunu ; dolayısıyla, T&A'nın yayınının tüm belgelerini kapsamadığını belirtmem gerekir.

6 Satırdan kasdolan T&A'nın yayınındaki satır sırası.

eylediğinizi” bildirip diye yazmış olmalı. Belgenin sonunda sultan, muhatabına ordusunu Erdel’e doğru sürmeyeceğini taahhüt ettiği yerde orduya “*bilâ-visâk emr*” ettiğini değil *durmak emr* ettiğini bildirmiş.

6. Belge. Bahsi geçen Boğdan voyvodası Petru IV Rareş’dır. Tarihlendirmede yine hata var: Rebiyülevvel’in evâsıtı derleyicilerin sehven yazdıkları gibi ayın 21. ilâ 30’u arası değil, 11.den 20. günüdür. Dolayısıyla doğru tarih 23 Ekim-1 Kasım 1531 olarak düzeltilmeli. Bunlardan önemlisi, T & A, İbrahim Paşa’nın mühür ve pençesinden söz etmiyorlar. Ancak bu pençe ve mühürler, Uzunçarşılı’nın 1930’lu yıllarda işaret ettiği gibi hem siyasi tarih hem de diplomatika açısından pek önemlidir. Mührün çevriyazısı için bkz. Abrahamowicz, *Katalog Dokumentow Tureckich*, Warszawa, 1959, s. 23.

7. Belge. 18. satır: İnşallahü’l-aziz değil, e’azz. En sonda, Leh tarafından olan *lâyh ve sâmih abbâr*, değil *lâyh ve sânih âsarı*.

8. Belge. İbrahim Paşa kendi vasıflarını sayarken, kendinin sultanın serasker-i *sâmî-mürettibi* değil, *sâmî-mertebeti* olduğunu bildiriyor. Kralın adı, belgede, Sigismund değil, Sicizmundo olarak geçiyor. Söz konusu edilen elçi ise Petri Plaski (Piotr Opalinski). Köşeli parantezde okunamamış uzun ibâre – okunamayan yer bu kadar uzun olduğunda başka bir işaret bulunmalı idi veya not edilmeliydi —: “*vilâyet-i Tatar hânı olan cenâb-ı emaret meab eyâlet nisâb Sahib Girây Hân edamallahü teâlâ mealiyebu hazretleri*”. Hemen sonraki satırda Sahib Girây “*pâdişahımız hazretlerinin oğulları menzilesinde*” biçiminde tanıtılmış olamaz, Kırım hânı, sultanın “*...oğulları mertebesinde*” dir. Önceki belgedeki yanlış yine- lenmiş: İnşallahü’l-aziz değil, e’azz. Metnin sonunda bir dizgi hatası var: “*ri’âyet etmelir*” için değil “*ri’âyet etmeleri*” için. Derleyiciler, yine, İbrahim Paşa’nın pençe ve mührünü es geçmişler.

9. Belge. Divanhane bu kez kralın adını Siyizmundo yazmış. Sultanın kapısının vasıfları arasında celilül’-mikdâr yok *mi’zâr* var. Leh kralının elçisi, “Andriya nâm elçi”, Krakovi kastellanı (*kasztelan*) – yani beyi – Andrzej Tęczyński’dir. Tarih kısmında *Cemâziyelevvel* diye yazdıkları ay belgede *evvelül’-cumadeyn*.

10. Belge. 27. satırda sultan, Zapolya’ya ayinleri üzere *kronasını* –yani tacını– *giydiriyor*; *Ferenduşu gidermiyor* ve Erdel beyini böylelikle Macar kralı nasbediyor. 31. satırda Şarlken “Türk ile *mübtela*” değil, *mukabil* olurum diyor. 35. satırda, okunamayan ifade eden köşeli parantezin az öncesindeki sözcükler de sanki yanlış okunmuş. Doğrusu: “*ahirü’l-emr, leşker-i derya [misâl] ile kendi tahtı*”. 53. satırda “*pâdişahlar arasında olan âsâkiriniz*” değil “*âdetiniz*” üzere; 55. satırda, İbrahim

Paşa bahsettiği bilgileri sultanın “izz-i huzûr-ı *fâ'izu'n-nura*” değil *fâ'izi'l-hubûruna* sunmuştur. Diğer okuma yanlışlarına da işaret edelim: 57. satırda *dostluğun* değil *dostluk*; 63. satır *aramızda* değil *aralarını*; 65. satır *kendüsüne* değil *Engürüs'e*; 67. satırdaki *leşkeriyle* değil *leşker-ile*. Bu belge aslında sultanın, ikbalindeki İbrahim Paşa'yı nasıl tanımladığını gösterdiği için pek önemli. Okunamadı anlamındaki ilk köşeli parantezinin içine bu uzun ibâre yerleşiyor: *paleng-i intikâm, asâfû'z-zamân, melâz-ı ehl-i imân, hüccetül-hâmi âle'l-insân, masdâr-ı elîâf-ı bî-intiha, mazhâr-ı evâtıf-ı Allahü Teâlâ, ez-zev'ül-alâ-i zemin ve'l-cenâb, devlet-i nurül-Hüdâ be-ufûk-ı saâdet, şemsül-alâ, el-gâzî fî sebilillâh, el-mücahid li vechüllah, mübarizü'd-devlet ve'd-dünya ve'd-din, nizâmül-mülk, kaimmakâm-ı saltanât, serasker-i sâmi-mertebet ve vezir-i âzam-ı cenâb-ı hilafet meâbım İbrahim Paşa.*

11. Belge. Bazı okuma yanlışlarına işaret edelim: 19. satır *isen* değil *iseniz*; *idiyse* değil *ideğün*. 29. satırdaki *fırsat* değil *fursat*. Mohac *livasında* değil *ova-sında* (aynı satır). 30. satırda, *halâs-ı helâk* değil, *hlâs-ı helâk*. 44. satırda *Hakk subhânehü ve teâlâ* ve peşi sıra da *inayeti* atlanmış . Sultana göre, Ferenduş ve ağabeyi Şariken, hile ve hüda ile Hıristiyanların *ellerinden alup* değil *mallarını alduğu* (52. satır). Osmanlılar “Engürüs serhaddatı” değil *serhaddını* geçiyorlar (54. satır). Bir sonraki cümlede de “çesarlık dav'a edenlerin” nice oldukları Osmanlılarca “malum *olub*” değil *olmayub* diye okunmalıydı. Aynı satırda, İbrahim Paşa *yürüsen* leşkerleri değil *yüz bin* leşkeri cem ediyor! 75. satırda ıslah *olasınız* değil ıslah *ederse*. Mektubunun sonunda, İbrahim Paşa, hazır ve müheyya *oluveririz* diyor (84. satır): *oldururuz* değil. Paşa mektubunun en sonunda da Ferenduş'u dünyanın (*ber* değil) *bir* bucağına kaçacak olsa bile *çula* değil *çöpe* muhtaç etme tehdidini savuruyor (86. satır). Derleyeciler, gene, pençe ve mührün çevriyazısını vermeyi ihmal etmişler.

12. Belge. 12. satırda bezirgânlar *konup* değil *dönüp* gelirken baskına uğruyorlar. On dördüncü satırda sultan, Kamaniçe'de bezirgânlarının *mezbur*lar değil *hırsızlar* tarafından basılıp katledilmelerinden müşteki. 21. satırda bi'l-fiil *hıyanet* değil *hayatta*. Okunamadı anlamındaki köşeli parantezden önce *deyürdüb* okunuyor – itiraf ettirip anlamında. En sonda da, suçluların cezalandırılması talep edilirken siyasetleri ne ise “âdetinizi *icra eyleyesiz*” denmiyor; bunun yerine *adetiniz üzere icra eyleyesiz* kolaylıkla okunabiliyor. Miladi tarihe geçirmede yanlış var: 941 Muharrem'in evâsıtı 23 Temmuz-1 Ağustos 1534 arasındadır, bunların on gün öncesi değil.

13. Belge. Kralın ismi Osmanlıca belgede Sizmizendos, Sigismundos değil. 13. satırda aslında *Vidin'in beyi oğlu* gibi birinden değil de, daha tanınmış bir

kişiden söz ediliyor. Bu isim doğru okunamayınca cümlenin geri kalanında yanlışlar birbirini kovalıyor. Doğrusu: *Venedik Beyi oğlu Lovize'yi* [Alvise Gritti] *bazı müfsidlerin katl eylediklerin...* Öte yandan, İbrahim Paşa sultana tabiiyetlerini bildiren Kızılbaşları sayarken bunların *misâli tevâbi ve levahıkdan* bahsediyor, *eş-yası tevzi ve levahıkdan* değil. Acem seferinde alınan ülkeleri sıraladıktan sonra da *vekilân-ı padişahîden* değil de “*ve Gilân padişâhı*”ndan söz ediyor. Mektubun yazıldığı miladî ay Mayıs değil Yanarus (Ocak). Vezirin pençe ve mührü bildirilmemiş.

14. Belge. Derleyiciler divanhanе'nin namenin arkasındaki “Leh vilâyeti beylerine ve vezirlerine” ibaresini yani irsâl rüknünü atlamış. 11. satırda *ise* değil *isüz* [iseniz]; 14. satırda *onun* değil *ol pîrin*; 17. satırda *işitdim ki* değil *işte kim*; 20. satırda *evvelinden* değil *ol yönden* 21. satırda *gece* değil *gibi*.; 27. satırda: *oğul oğluna kız kıza* değil: *oğul oğluna kız kıza* diye okunmalı. Sultan, 38. satırda Leh ayanına güven vermek için “*nizâm ve inayetim*” değil “*nazârım ve inayetim*” üstünüzde diyor. Öte yandan, T & A, İbrahim Paşa'nın unvanlarını, yine, eksik okumuş (bkz 10. belgeyle ilgili düzeltme). En sonda da belgenin kaleme alındığı yer ve peşi sıra mimler atlanmış: *be yurd-ı Göktepe, mim*.

15. Belge. Bu belgenin neşri de sorunlu. Öncelikle bu bir name değil, mektup. Dolayısıyla, metinde yazarların belirttiğinin aksine tuğra yok. Buna karşın, mektubun sağında, İbrahim Paşa'nın pençesi ve mührü var – ancak, gene, atlanmış. 3. satırda okunamayan ancak köşeli parantezle geçirtilen uzun ibare: *inhâ olunan oldur ki hâliyâ sahib-kırân-ı zemin ü zamân hazretlerinin asitâne-i sa'âdet nişânlarında*. 8. satırda ikinci bir *imdi* yok, ancak *idi* var:. Sonraki sayfada okunamayan ve köşeli parantez içinde *bilâ-darb* (?) olması tahmin edilen ibarenin doğrusu: *doğru dostlarının*.

16. Belge. Hassa tacirleri – ancak aralarında bir Yahudi yok – Lehistan'a vardıklarında *Danye nâm Yahudi* fevt olmuyor, *Vilne [Vilnius] nâm şehirde* ölüyorlar.

17. Belge. 9. satırda Kral “biz berüden siz *ona rûdan*” ilerleyelim değil, diğer yandan anlamında *anarudan* diyor. 12.satırda *yürürüm* değil, *yürüdüm* okunmalı. Köşeli parantez öncesi *hani* diye tahmin edilen ibare galiba *hem-an*. Aynı satırda *müfside* değil *müfsid*. 18. satırda bahsedilen vilayet *Polye* değil *Pulya* (Puglia). Sayfanın sonunda elçiden bahsederken Celâlzade'nin ikinci çoğul şahsa geçmesi anlamsız: dolayısıyla, *eylemeniz* değil *eylemeğın*. Elçinin faaliyeti tanımlanırken kullanılan “merasim-i risalet-*ebedi* hüsn-i âdâbla kema yenbağı *nereye* getirüb” ise yanlış. Elçi Erasmo Kratkowski, “merasim-i risâlet *edip* ... kema yenbağı *mektubu*” getirmiştir.

18. Belge. Sultan, Leh kralına iltifat ederken *velâyet* değil *delâil* sahibi olduğunu söylüyor. Namenin konusu kâfirler ise Breşlav [Breslau] menşeli olsa gerek ve sultan “*Praşlo kafirlerini dahi kim katl eylemiş*” diye değil bu “*kafirler dahi kimi katl eylemiş*” diye başlayarak muhatabından hesap soruyor.

19. Belge. Fesad çıkran “Leh Beği Soroji” değil Horoji (chorażego). Bu ise bir özel ad değil; Lehçe bayraktar demek. Kastedilen kişi ise diğer belgelerde Pan Horos diye de anılacak meşhur Kozaklardan Mikołaj Sieniawski. Adı geçen Özi ırmağı, bilindiği üzere, Dinyeper’dir. Mektubunun sonunda sultan, “mezbur *sicil* akçesin kimin” aldığını değil *yetimin* akçesini kimin aldığını kraldan soruyor. Bu belge ise *be yurd-ı Seçav*’da kaleme alınmış. Mahall-i tahrir rüknü gibi tetimme mimleri de atlanmış.

20. Belge. Belgede ilk okunamayan ibare *elçin ile bile*; ikincisi ise *burkulab* [kale komutanı]. Sonraki tümcede firar eden Todor, ehl-i iyâlini kralın ülkesindeki adı belirtilmemiş bir “*kal’anda kapmıyor*”, bunları bir *kaleye koyuyor* ve sonrasında *incâ* değil *ilticâ* ediyor. Bahsi geçen Çetine isimli yeni Boğdan voyvodası ise Çekirge (Lăcusta) lakablı Ştefan V. Sultan, nâmenin sonunda, krala “fukara *senden havf* edip” kaçıyor diye yazdırmamış: doğrusu, fukaranın *fetret sebebinden* kaçması. Bu namenin de *be yurd-ı Purud suyu*’nda yazıldığı belirtilmemiş.

21. Belge. Mallarına el konulan ancak adı okunamamış hassa tüccarı : Andriya (Andria Kalkokondil). Ancak, 10. satırda, Andriya’ya bu kötülüğü yapanlardan sultan “*iyi komşular*” diye bahsetmeyeceğine göre, ibarenin doğrusu “ol husus için *alıklomuşlar* ise” olsa gerek. 14. satırda yanlış bir “basit transkripsiyon” örneği: *anda* (yer belirler) *onda* (iyelik belirler) diye yazılınca cümle, yok yere, anlamsızlaşıyor. Leh eşkiyanın “kimi sudan ve kimi *kurâ*” tarafından değil *kara* tarafından geliyorlar. En sonda sultan ehl-i yaramazların *sekidilmesini* değil *sindirilmesini* talep ediyor.

22. Belge. Kralın elçisinin adı *Veled-i Mosli* [?] değil *Vilamovski* (Jakub Wilamowski). Hassa tüccarı Andriya – bu kez ismi doğru okunmuş – *Monsu* [?] *kal’asına* değil *Mosku vilâyetine* [çarın ülkesine, belki de Moskova’ya] gönderiliyor. 9. satırda *olunacak husûsu* değil, *olunmak husûsunun*. 11. satırda ise *husûsu* değil *husûs*. Mektubun sonunda “elçiniz ile *ağır* [?] *ciddi* her ne denilmiş”ten değil “*ağız haberi*”nden bahsediliyor. Elçilerin sözlü olarak verdiği bilgileri Osmanlılar *ağız haberi* olarak nitelendirirlerdi. Ondan bir satır önce de “yerine *getirilip*” yazılmış, *getirilip* olmalı.

23. Belge. 7. satırdaki Todoros, Fiodor Adaszew. 13. satırda “dostluk muktezasından *olan* oldu” değil “*umulan* oldu” diye okunmalı.

24. Belge. Leh prensinin adı belgede Agustus Zismondus biçiminde geçiyor, August Azmundos değil. Belge ise Konstantiniye’de değil, diğer başkent Edirne’de hazırlanmış.

25. Belge. Kralın unvanları arasında *sahibü’l velâyet* yok *sahibü’l delâ’il* var. Bahsi geçen Ermeni’nin ismi *Odrik* [?] değil *Avedik*. İstanbul kadısı *nakl-i şer’î* (?) değil *na’y-i şer’î* verse gerek.

26. Belge. Elçinin adı *Yakob veled-i Moyiki Sakarnar* değil, *Yakob Vilamovski* (bkz belge 22) ve sonra gelen de unvanı, *Sekreter*. Okunamayan ibare *mülk* kaleleriniz. Sultan iade edilecek esirlerin “milletini” saydıktan sonra bi’l-cümle Leh reyasından her ne kadar kimesne *almışlar* yazdırmış, *imişler* değil. Tarihlemede yine hata var. Belge *evâsıt-ı Cemaziyelahir*’de yazılmış – ve bu doğru okunmuş— ancak sonra belge, her nedense, ayın *evâhiri* olarak tarihlendirilmiş ve miladi tarihe çevirilirken de hata oluşmuş. .

27. Belge. 19. satırda Boğdanlılar arasından *fesâd-ı tâmları* olanlardan değil *fesadbaşlarından* bahis var. Namenin sonlarına doğru sultan diyor ki “her memleketde eğerçi ehl-i fesâd eksik olmaz”.

28. Belge. 7. satırdaki ibare elçi “gelip şöyle arz *eylediği*” değil “*eyledi ki*” diye okunursa cümle düşük olmayacağı gibi anlamsızlığını da yitirir.

30. Belge. Bu belge Abrahamowicz katalogunda 60 değil 61 numarada kayıtlı.

31. Belge. 3. satır “maslahatın görmek”; 4. satır “ilam etmemizi işaret *etmişsiz*”. 5. satır “*Cemaziyevvel’inin*” değil “*Cemaziyelahir ayının*”; 4. satır *bizler* değil *sizler*. Mektubun sonunda Osman Şah’ın pençesi atlanmış.

32. Belge. Elçinin adı *Yakimo Velafonski* değil, *Yakomo Vilamovski* (bkz belge 22). Okunamayan, daha doğrusu, yanlış okunan bir diğer isim: Yanoş Kral’ın oğlu İstefan. Peşi sıra İstefan’ın *âbâsı* değil *annesi* (Izabela Jagiellonka) söz konusu. 20. satırda da aynı kelime *atası* değil *anası* okunursa metin anlam kazanır. Ancak Izabela Jagiellonka sultanın *sümüvv-i âtifet me’aline* değil *müsmire-i ‘atıfeti-ile muhassilü’l-amel* olsa gerek. Bir sonraki satırda İstefan ve Izabela’nın dergâha « ita’ât ve *istimâlet* »inden değil « ita’ât ve *istikâmeti* »nden söz ediliyor. Aynı sayfada okunamadığı için boş bırakılan yerlerin ilkine « memleketimize girüb » ikincisinde ise « aciz » sözcükleri yerleşiyor. Sonraki sayfada okunamayan ve köşeli parantezle

geçştirilen ibare ise: bir *haberiniz zahir olmadı. İmdi zikr olunan*. Aynı sayfada yine okunamayan yerde yazan *dostluk ve [musâlahâ]* değil *dostluğumuz kemakân*.

33. Belge. İlk satır da *dergâhı kamyâb*; ikincide de *turuk*'u *turef, meveddet zişan*'ı *meveddet-resân* ve *gayb-ı meveddeti* '*ayin-i meveddet* olarak düzeltilim. Mektubun sonunda Osman Şah'ın pençesi yine atlanmış.

34. Belge. Okunamayan il, Ginezo değil Kedmen (Kodymy).

35. Belge. Belgede Aksu olarak geçen ırmağın bugünkü adı Bug'dur. Belgede okunamayan ve köşeli parantez içinde bırakılan kelime *bilesince*. Hemen alt satırda gönderilen *ademler ve Karaylı ...* diye devam eden ibare *ademlerimizle* biçiminde okunursa cümle anlam kazanır; adı *Bedleyoz ve Alçak* (!) olarak okunan Leh beyi ise Borvaleciki (Przewalski). Okunamayan mevziin adı Germiş veya Germeze değil yine 34. Belgedeki gibi Kedmen.

37. Belge. 10. satırda adı Proşdomonşka olarak okunan Leh elçisi Yaroş Domaşki (Jarosz Domański) 12. satırda *hâdise bâ'is Tatar* taifesinde yönelme eki atlanmış: *hadiseye bâ'is Tatar*. İki satır sonra imlâ hatası cümleyi anlamsız kılıyor: Cankirmân Kalesi'nin "*hakimi ne* haber göndermişler" değil "*hakimine* haber" göndermişler. Bundan bir satır sonra Tatar taifesi "*yokdur* hakaret etmiş iken" ibaresinde *yokdur* aslında *bu kadar* diye okunuyor ve cümle açıklık kazanıyor. Ancak, bu belgede eksik okumaların ardı arkası kesilmiyor: 25. satırda *edesiniz ki* değil *edeydiniz ki*. Okunamadığı için boş bırakılan ilk kelime *kulundan* ; ikincisi *ayin-i saltanât*. Hemen onun ardından gelen kelime *muktezasinca* değil *mucibince*. Ertesi satırda mezbur ademiniz *Hasan icâzetimizle* gönderildi değil *hüsni icâzetimizle*. İki satır sonra *olunup gönderildi*'nin arasındaki *bile* atlanmış. Sonra okunamayan ibarenin tümünü ben de okuyamadım ancak *takrir ve* kısmı okunuyor. Ancak bundan sonra okunamayan yere *ümididir ki* yerleşiyor. Her ne kadar bir sonra okunamayan kelime gerçekten pek okunaksız olsa da, ondan sonra ki *hod*; onun ardından gelen « kat'â *anlamamışdır* » değil, *anılmamışdır* olsa gerek.

41. Belge. 9. satırda İstanbul kadısı *nakl-i şer'î* değil *na'y-i şer'î* yani ölüm ilâmı veriyor.

42. Belge. Okunamayan özel isim Mikola.

43. Belge. Okunamayan ve *kumlukda* olduğu tahmin edilen yer adı *Kamanis* (Kam'ianets, Kamanıçe).

45. Belge. Bu belgedeki köşeli parantezlerde okunamayan özel isimler oldukça fazla. İlkinde *Yaçko, Manlu ve Çerkeskirman*. Bir sonraki satırda söz edilen kale ise

Cankirman değil *Mankirman* (Kiev). Ondan sonra okumadığı için boş bırakılan yerde ise şu uzun ibare var : *boy beylerinden Presbit [Pretwicz], Vladomirski, Bruski [Pronsky] ve Ban Horos Bayraktar* (bkz belge 19). Bir sonraki satırda yukarıda adı geçenler *başı* değil *baş* olup fesad ediyorlar. 13. satırda “Müslümanlardan *olan* avretten 32 nefer kimesne esir...ibaresinde *olan* yerine *erden* okunmalı : erkeklerden ve kadınlardan anlamında. Metnin sonuna doğru *gâibâne*’den sonra temkin için soru işareti konmuş; ben de *gâibâne* okudum.

49. Belge. Belgenin başındaki *Hüve* atlanmış. Soru işareti ile imlenen ibare « *üzere Bozala* geldikde » (!) değil, “*üzereyiz. Ele geldikde*”. Metnin sonunda kralın alacağı tedbirler *zimmetimize* değil, *zimmetinize lazım gelir* diye okunduğunda, anlamlı oluyor.

51. Belge. 9. satırda sirkat edilen *garbî* değil ‘*arabî* at. *Bağa* diye tahmin edilen ve soru işaretiyle imlenen misk türü *nâfe*. Hemen ardından çalınanlar arasında *örfiyye* yok ancak ‘*arakiyye* var.

52. Belge. T & A sonraki belgelerde doğru okudukları *koyun odasını* burada *koyun ödleri* diye okumuşlar; Peşi sıra, « *küffâr* zabt eden âdemlerinizden » ibaresinde *küffâr* yerine *kenâr* okunmalı.

53. Belge. Üçüncü satırda elçi İstanislav Lapka, sanki iki kişiden söz ediliyormuş gibi, İstanisla ve Libka olarak yanlış okunmuş. Aynı satırda *buyruğu, buyurduğu* diye okunmuş. Okunamayan ilk yer ismi Kiev yakınlarındaki Demidovic. Pretwicz dolaysız anlatımında « Onlar için bende değildir » demiyor olsa gerek, « *and* için » diyor. Sonra da meşhur Kozak, « *geleyim göndereyim* » değil « *Kili’ye* göndereyim » diyor.

54. Belge. T & A belgeleri karıştırmışlar : AGAD k. 68 t. 107 nr 215 olarak verdikleri belge aslında t. 108 nr 216. Bu belgede ısrarla, üç kez, *lûbekleri* (?) diye okunan ibare *Lov* [yani, Lwów] *Beyleri*.

60. Belge. T & A, 9. satırda *ayıtmıştı etmiş* diye okumuşlar. 16. satırda okunması gereken *zirî* değil *zirâ* ve *mağrur* değil *ma’zur*.

62. Belge. 6. satır: “*ben* Moskov vilâyetine giderken” yerine “*bu* Moskov vilâyetine giderken”; 7. satır: “Lih vilâyetine tâbî ‘*Akkerman*” yerine pek tabii ki *Mankerman* (Kiev) – Akkirman bir Osmanlı sancağı—; 12. satır: “iki *kuşak* Bursa beneğin” yerine “iki *donluk* Bursa beneğin”. 13. satır: “Buyurdum ki” ibaresinden önce *imdi* atlanmış; 16. satır: “rençberlere *kazâen* bi-vechin min-el vücûh hayf olmağa” ibaresinde *kazâen* yerine *kat’a* okunmalı.

63. Belge. 7. satır: “Rûm padişahısın [*ne kadar*] düşmana vardın”. Köşeli parantez içindeki ibare atlanmış; 12. satır: “*bu bizim demezsin*” yerine “*bunda durmazsın*”; 14. satır: “barışmak *istersen*” değil “*istersin*”; 15. satır: *oğluğu* yerine *oğulluğu*; 17. satır: “*Pîrî Ahmed Paşa*” değil “*zirâ Ahmed Paşa*”; 33. satır: *seğirdip* yerine *sindirip*.

65. Belge. 12. satır: “vilayetinizin zâdelerinden”de *bey* sehven atlanmış; sonra okunamayan yer adı Lubla (Lublin) ; 20. satır: “nevveralâlâhû merkadehum”da, aradaki *teâlâ* unutulmuş.

67. Belge. Tanımda hata. Belge Kanuni Sultan Süleyman’dan Özi Kadısı ve Niğbolu Sancak Bey’i Ahmed Bey’e Kral Zygmunt August’a diye tanımlanmış. Oysa, hüküm ilk ikisine yönelik.

68. Belge. 8. satır: “belinde olan yüz yigirmi aded gayr-ı sof” da *belinde* değil *bile*; peşinden gelen “*ve yetmiş aded muhayyer*” atlanmış; 14. satır: “kulum çavuş” ibaresinde Mustafa arada kaybolmuş (bkz. Belge 70).

69. Belge. T & A’nın Aydos kadısı huzurunda verilen ifade olarak sundukları belge bir hüccet. 13. satırda *me’suldüm* diye okudukları ibare *muştuladım*. İki satır sonra *muştuladım*, *müjdeledim* diye okunmuş.

70. Belge. 5. satırda “berhûrunuza [?]” yerine “*pürhubûrunuza*”; 9. satır sonunda “her kişininin *dahi varıp*” yerine “*hakkı verilip*” ve 11. satırda okunamayan ibare, *konak* olmalı.

72. Belge. 7. satır: “Leh beylerinden” değil, *Lov* [yani, Lwów] *beylerinden*; 11. satır *yavuşağı* değil *banoşu* (ban=bey); 16. satırdaki “*Lumo* nam şehir”, yine *Lov*; bir sonraki satırda *şehirlide* değil *şehr-i Lovda*; 19. satırda “tüccar götürü *bârını*” değil *bahârını* bazar ediyor; 20. satırda otuz miskal *icni* herhâlde dizim hatası, yerine *inci*.

73. Belge. 35. satır: Manyaş tevakkuf ederse “aliverile *katılanmaz* ise” de *katlanmaz* diye düzeltelim, boğun eğmez anlamında.

74. Belge. 14. satır: “bunun kulunu *ihtilal* edip” değil, *idlâl* edip.

75. Belge. 10. satır “*makbûzu* onat vechile hak üzere teftiş...edip”, ibaresinde makbuzu *bu husûsu* ile ikâme edince tümce anlam kazanıyor.

76. Belge. 7. satır: *kullanıp* yerine *katlanıp* (bkz Belge 73); 8. satırda, *ederse* değil *etdiyse*; 14. satırda konu edilen elçi Oşanski (Andrzej Ocieski).

79. Belge T & A metnin Kıpçakça-Tatarca özelliklerine dikkat etmediklerinden, sıkça okuma yanlışı yapıp, okuyamadıkları kelimelerin sonunda bolca soru işareti koymak zorunda kalmışlar. Basit bir yanlışı: tüm *niçinler niçik* okunmalı. İlk satırda hatalar başlıyor; cümlelerin doğrusu: *Padişâh birle kendü beyleri birle kengerüb yiberligen bitikdir. Leh Kralı'na malum ola ki.* 3. satır *Beylerimizden ki Bolu sancağı beyi* değil, *Niğbolu sancağı beyi.* 7. satır *gelmeye* değil *gelince.* 10. satırda okunamayan kelime *takegygi.* 18. satırda okunamayan kelime *kalaba.* Peşi sıra *buluşluk* değil *buluşarak* ve *gönderseniz* değil *göre durasınız.* Sonraki satırda *istenilen* değil *üstünden,* *tekemmülüğü* değil *tekmekliği* (deymekliği); yine aynı satırda *bendegândan* değil *yanadan.* 21 satırda, okunamayan kelime *tinglayalı* yani dinleyeli. 23. satır *yararımız* değil *yürürmüz;* satırın sonunda *olayın* değil *olurdu.* Sonraki satırda *bu kula revâdır ki* değil *bu kadar var ki.* Sonraki satırda okunamayan kelime *kolundan...*

84. Belge. 11. satır: “vez[ir]leri[?] ademleri” yerine “*varan* ademleri”; 14. satırda: “tayfalık” değil *dalgalık;* 31 satır *olanlara* değil *olmuşlar.*

87. Belge. 5. satır: “elçi gönderirim” değil “gönderdim”; 9. satır: *aliverin* değil *urın;* 20. satır: “içlerinde bir iki” değil *içlerinden.*

93. Belge. 9. satırda: *Torlu'dan Özü suya varınca:* her ne kadar ilkinin Turla olduğunu önceden belirttiysek de bir daha altını çizelim. *Özü suya* değil *suyuna.*

95. Belge. 109. satır: “size dahi” değil, “siz dahi” ve 110. satır: *sezâfar* değil *serefrâz*

96. Belge. 6. satır: “Lemsum nam *nehrin* beyi” değil, *şehrin* beyi; 17. satır: “benim ilime ve *künime* ve kal'alarım” da *günüme* diye okumak daha doğru olacaktır; “iki canibin *güzeşte ayakları*” yerine “*erişen ziyanları*”; 54. satır: *şimdilerin* değil *şimdiye dek;* esirlerini kralın âdemleri Memâlik-i Mahrûsemde *kan-bahâ tâleb* etmeye” de kan yerine *bulıcak* diye okununca cümle mantıklı hâle gelir ve belgenin ‘ahdnamelerin önemli bir maddesine atıfta bulunduğu kolaylıkla görülecektir.

98. Belge. 4. satır “yarar ve mu'temed ademiniz *bir nev' şaki* ile padişahımız” ibaresindeki adem bir tür eşkiya değil Bronoşki [Stanisław Bronicki]; 13. satır Tuzla suyu değil Turla; 24. satır “bâ'is-i *hempâ* ihtimâli”nde *hempâ hebâ* okunursa cümle açıklık kazanacak; 30. satır “bakarları ve öküzleri”nde *bakarları* değil *bak-raçları;* 33. satır: “*Nemçe* beyinin” değil *nice* beyin; 37. satır: “iktidâr *itdirmeyüb*” değil *edemeyüb;* 38. satırdaki *ise ol* değil *eyle olsa* biçiminde okunmalı.

99. Belge. 19. satır: “emr-i şerif *olunmağın*” değil *olmamağın*; 51. satır, *tarafından* değil *tarafeynden*; 52. satır “müşahade *etmekle*” değil, *etmeğimle*; 57. satır “hakkından *gelinip*” değil *gelinmeğe*.

100. Belge. 36. satırdaki “Levahalska [?]” Novacelska olmalı; iki satır sonraki Veleşav Bey de Vişnevik [Vychnevetsky].

101. Belge. 19. satır : “tecdid *etdikleri*” değil *etdüğünüz* ; “silsile-i *ittihâdları* kat’ etmeyüp” de *ittihâdii* olarak okunmalı.

102. Belge. 6. satır “selâtîn-ı gerdûn-karâr”da sıfat *gerdun-medâr* okunmalı ki sec’ ile keyvan-iktidâr ile ses uyumu tam olsun. Herhalde *kemâ yenaegi* bir dizim hatası.

103. Belge. 2. satırda Leh kralının elçisi ülkesine giderken *Bağdad*’dan değil *Boğdan*’dan geçse gerek. T & A, namenin arka yüzündeki kolaylıkla okunan “*Boğdan’a varınca yol üzerindeki kadıllara*” ibaresini de– diplomatikada bu ibarelere *iussio* denir— es geçmişler.

104. Belge. 2. satırda sözü edilen kişi *Menlik* değil *Filek* sancakbeyi.

110. Belge. 10. satırda “bu cânibe gelire ruhsat verilmez” ibaresi hiçbir şey ifade etmez, hâl bu ki *canibden tecavüze* biçiminde okunursa bir anlam kazanır. Yazarlar yine namenin arkasındaki *Leh kralına* ibaresini atlamışlar.

111. Belge. T & A’nın okuyamadıkları ibare *ve illa*. Yazarlar gene namenin arkasındaki *Leh kralına* ibaresini atlamışlar.

113. Belge. Leh Kralı, isyancı Boğdan boyarlarını *Alanlu [?] nâm* kalede değil ancak *el’an Lov* [Lwów] kalesinde hapsedmiş olsa gerek.

115. Belge. İsyancı Boğdanlılar hakkında sultan *şemşir-i şehâb te’sir-i merhukundan gaybet* ettiler değil *şimşir-i şehâb te’sirimiz havfından gaybet* ediyorlar diye yazdırmış olsa gerek. Metnin sonlarına doğru da Leh sınırındaki Osmanlı çobanlarından bahsederken Kanunî bunların ‘*adet-i ağnâmdan kaçır bu’d mahalleri* olmamalarını değil; onun yerine *kaçmağa mecalleri* olmamasını temenni ediyor. Namenin en sonunda sultan Leh elçisinin şerayit-i elçiliği yerine getirdikten sonra *Hasan işareti* ile değil *hüsn-i icâzet* ile gönderildiğini bildirmiş.

116. Belge. Yazarlar yine namenin arkasındaki *Vilâyet-i Leh krâlna* yazısını atlayıvermişler. *Sulh u salah, sulh u salâh* olsa gerek.

119. Belge. Sultanın uzun uzadıya adlarını saydığı zimmî tüccarlardan birinin adı *Averik* değil *Avedik* ve diğerinin ki de *Nuhtameş [?]* değil *Tohtamış*. Hacı

Mehmed'in malları arasında elli pare *işlik* yok ama *aşlak* (açık renk sincap kürkü) var. Hemen ardından okunamayan kelimeler ise *Kanev nâm kasabadan*. Yazarların yerine biz belirtelim bu hüküm 6 Numaralı Mühimme defterinde de kayıtlıdır.

120. Belge. Bu belgede adı geçen ırmaklar *Torlu* ve *Morş* değil, *Turla* ve *Mureş*. Metnin sonlarına doğru okunamayan ibareler [...] *zıkr Tatarların* değil ve *zıkr olunan Tatarların*. İkincisi ile *mûmâ-ileyh* [...] *mümkın* değil *mûmâ-ileyh-ile be-gayet mümkın*.

121. Belge. Bu belgede adı geçen ırmaklar yine *Turla* ve *Mureş*. Osmanlılar 15. satırda seğirdim *edinmiyor ediyorlar*. Şehzade Selim bu mektubu Amasya'dan değil sancağı olan Kütahya'dan yolluyor.

123. Belge [Defter]. Hıristiyan esirlerden ikincisinin adı Odaki (?) değil Evdokya; ardından gelen Istasye de Astaysa olsa gerek. T & A, Nikola, Kostadin ve Todori'nin mesleklerini *kürkçü* yazmakla haklı da olabilirler haksız da zira bunların mesleği *kürekçilik* de olabilir.

124. Belge [Defter]. An yed-i Mehmed alt başlığında ilk sözcük *örftıyye* değil *'arakiyye*; okunamayan ise *gu-i kendürek*.

127. Belge [Defter]. Bu belgede çoğu zaman, 314. sayfadan itibaren, *kıymet ber vech-i tahmin* ibaresi kes yapıştır işlemi yüzünden *yekûn* olarak sunulmuş. Ayrıca, *An yed-i Mihail* alt başlığından önceki cümle oldukça eksik okunmuş: *Bu zıkr olan esbablar ve tutsaklar Cankermân beğindedir* yerine “*Bu zıkr olan esbâb ve tutsaklar Özi iskelesinde şayka ile alınub el'an Mankirman beğindedir olarak*” düzeltilmeli. Daha sonraki altbaşlıklarda okuma yanlışları da var: Seyyid Yusuf Bin Mehmed'in *esb borkü* (!) değil *esb-i Türkisi* çalınmış. Aynı kişinin çukalarının saydaçı (*numeratif*) *aded* değil *arşın*. T & A Ahmet Ağa ve Radik alt başlıklarını hepten atlamışlar.

Seyfi Kenan (ed.),

İSAM Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi, Ahlâk, Hukuk, Felsefe, Kelâm,

İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, 285 s., ISBN 978-605-4829-07-1

İSAM Konuşmaları, 2010-2011 yılları arasında İslâm Araştırma Merkezi (İSAM) tarafından seri halinde düzenlenen konferansların yazıya geçirilerek bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. Eserde yer alan yazılar, farklı coğrafya ve kültürlere mensup bilim adamlarının, tarihten siyasete, ahlâktan hukuka ve felsefeden kelâma, geniş bir yelpazede verdikleri konuşmaları ihtiva ediyor. Kitap, bu konferansları ve sonrasındaki kitaplaşma sürecini yöneten editörü Seyfi Kenan'ın, oturumların düşünsel arka planını, hazırlık sürecini, içeriklerini ve hedeflerini açıkladığı bir önsözle başlamaktadır (s. 13-21). “Osmanlı, İslâm ve Beşerî Bilimler Çalışmalarında Açıklık ve Disiplinlerarasılık” başlıklı bu yazı, henüz girişte okuyucuya, muhtevaya yönelik bir bakış açısı kazandırmaktadır.

İSAM Konuşmaları toplamda on konuşmaya yer veren iki ayrı bölüm halinde düzenlenmiştir. Bunlardan, “Osmanlı Düşüncesi, Ahlâk ve Hukuk” başlığını taşıyan ilk bölüm, Metin Kunt'un “XVI. Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Saltanat ve Hükümet Ayrışması” konuşmasına yer veriyor (s. 25-33). Burada Kunt, sülale devleti olarak nitelediği Osmanlı'nın yönetim biçimini ve kurumsal yapısını

siyaset sosyolojisi açısından ele almaktadır. Bu doğrultuda devlet yönetimine kimlerin girdiğini ve nasıl yükseldiklerini tespit eden yazı, kurumsal değişim ve oluşumların niteliğini belirlemeye çalışmaktadır. Osmanlı'yı yapı ve işleyiş bakımından Habsburg hanedanı ile kıyaslayan Kunt, her sülale devleti gibi hükümdar ve ailesinin yüceltildiğini, güç ve egemenliğin ise Dîvân-ı Hümâyün üzerinden yürütüldüğünü kaydeder. Osmanlı devlet yapısının Fatih zamanında diğer İslâm devletlerinden ayrılarak özgün bir yapı oluşturduğunu da dile getiren Kunt, beylerbeyliğinin bölgeselleştirilmesini ve vezirliğin niteliğindeki değişiklikleri buna örnek göstermektedir.

İlk bölümün ikinci başlığı olan “İstanbul Kültürü ve Estetiği”, Beşir Ayvazoğlu tarafından verilen bir konferansa dayanmaktadır (s. 35-50). Kültürlerin keşiştiği önemli bir şehir olan İstanbul'u, dünü ve bugünü ile mukayese eden yazı, şehrin farklı devirlerde yaşadığı terkipleri çeşitli açılardan irdelemektedir. Buna göre Osmanlı devri İstanbul'u, yani Türk İstanbul, bütün önceki İstanbul'ları temsil ettiğinden, bu kültürleri ayırıştırmaya çalışmak, öncekileri ortaya çıkarmak için sonrakini tahrip etmek veya edilmesine göz yummak yanlış ve son derece tehlikelidir. Ayvazoğlu bu terkiibi Yahya Kemal'in ifadesiyle şöylece özetlemektedir: “İstanbul'da kendisinden önceki kültürleri de özümseyerek en yetkin ifadesine ve ince ölçülerine ulaşan Türk kültürü, benzersiz bir sentez ve modeldir. Nitekim Mimar Sinan'ın eklediği payandalar kaldırılırsa Ayasofya çöker”. Yazıda İstanbul mimarisinin fikrî temelleri hakkında da çarpıcı bilgiler verilmektedir. Meselâ, şeddâdî ve devâsâ binalar yapmaktan kaçınmanın ve mesken mimarisindeki mütevaziliğin sebebini, Osmanlı'nın medeniyet perspektifinde, dünyaya ve tabiata bakışında aramak gerektiğini söylemekte, mimari ve estetiği, inancın ve dünya görüşünün bir sonucu olarak göstermektedir. Ona göre İstanbul'un şehir estetiğini belirleyen hususlar ise şunlardır: Tepeler, âbideler ve çevreleri, taş, ahşap ve yeşilin müthiş uyumu, yeşil dokunun sırrı, cadde ve sokaklar, evler, manzarayı bölüşmek ve beşerî doku. Bu ölçüler, XVIII. asrın başlarından itibaren kaybedilmiş, sadece abideleri örtmekle kalmayıp şehrin sonsuz mekânla irtibatını da kesen kâğır ve betonarme binalar ile birlikte, dinamik bir süreç halindeki şehir anlayışından donmuş bir şehir anlayışına geçilmiştir. Ayvazoğlu'nun İstanbul anlatısı ister istemez günümüzde her gün dikine yükselen binaların istila ettiği, belli bir plan ve estetikten yoksun, kontrolsüz biçimde büyüyen şehir hakkında acı bir tebessüm duyulmasına sebebiyet vermektedir.

Bu kısmın üçüncü yazısı Martha Mundy'ye ait olan “Ethics and Politics in the Law: On the Forcible Return of the Cultivator” başlığını taşımaktadır (s. 51-75).

Mundy, Osmanlı hukuk sisteminde (*kânun*) ahlâk ve siyasetin birleştiği bir hususu; kullanım hakkı bağlamında, toprağını işlemeyen çiftçinin toprak yöneticisi tarafından buna zorlanmasını, sosyal adalet ve insan hakları ilişkisi açısından, tarihi süreci dikkate alarak inceliyor. Kitabın dördüncü yazısı Colin Imber tarafından verilen “How Islamic was Ottoman Law” adlı konferansa dayanmaktadır (s. 77-90). Osmanlı hukuk sisteminin şer’î hukuka uygunluğunu sorgulayan yazı, hocası Ömer Lütfi Barkan’dan sonra bu alandaki düşünceleri şekillendiren Halil İnalçık’ın tezlerini de eleştirmektedir. Sıradaki konuşmada Viorel Panaite, Fransa Milli Kütüphanesinde bulunan bir belgeden hareketle Batılı tüccarların Osmanlı ülkesindeki hukukî statülerini kavramaya odaklanmaktadır (s. 91-135). Mezkûr belge François Savary de Brèves tarafından Akdeniz’deki Fransız konsoloslari için bir rehber olarak kaleme alınmıştır. Çeşitli dokümanlar ihtiva eden bu yazma, yabancıların Osmanlı devletindeki yasal statüsü, sultanın Fransa kralına verdiği kapitülasyonlar, Batılı tüccarlara Doğu Akdeniz ülkelerinde, konsoloslara ise Akdeniz limanlarında verilen imtiyazlar, Hıristiyan esirlerin Dârü’l-İslâm’da korunmaları ve Akdeniz’deki korsanlık faaliyetleri hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.

Kitabın ilk bölümünün son konuşmasında Hedda Reindl-Keil, oldukça ilgi çekici ve bir o kadar da az bilinen bir konuyu; Osmanlı yöneticilerinin 16. ve 17. yüzyıllardaki yaşam tarzlarını, lüks tüketim alışkanlıklarını ve hediye (*pîşkeş*) alış-veriş usullerini, arşiv belgeleri ve seyahat notları etrafında ortaya koymaktadır (s. 137-151). Hediyelerin dönemlere göre değiştiğini belirten konuşmacı, yüksek rütbeliler, eşit statülüler ve alt kademe arasında bir ağ oluşturmaları dışında şahsın kariyerine ve yükselmesine de yardımcı olduklarını belirtir. Alıcının toplumsal konumunu pekiştiren bir unsur olarak armağan, Osmanlı hediye sisteminde gösteriş amaçlı lüks tüketimin en önemli kısmını teşkil eder. Bu dönemde minder ve yastıklar da lüks tüketim malzemesi sayılmakta, bunların sayısı, kalitesi ve oturlan yerin yüksekliği, şahsın kalitesini simgelemektedir. Büyük aynanın seçkinlik alameti sayılması, porselenin hediye olarak dini bakımdan sakıncalı olan altın kap ve tabakların yerine geçmesi de yazıda değinilen ilginç detaylardır.

İSAM Konuşmaları’nın ikinci bölümü, “Felsefe ve Kelâm” üst başlığını taşımakta olup başlıca dört konuşmadan meydana gelmektedir. Bu kısmın ilk yazısında John Edmund Hare, ahlâkın temeline dair önemli izahlardan olan ve “bir şey tanrı emrettiği için iyi ya da kötü olabilir”, şeklinde özetlenen ilâhî buyruk teorisini (*divine command theory*) ve buna yöneltilen üç itirazı gözden geçirmektedir (s. 153-163). Teoloji ile ahlâk felsefesinin kesişim noktalarını analiz eden yazılarıyla tanınan Hare, ilahi yardım ihtiyacını, “Allah’ın ahlâkî talepleri ile

birleŖme” Ŗeklinde izah etmektedir. O, ahlâkî boŖluđu (*moral gap*) izah için çeŖitli filozofların yaptıkları yorumların altını çizmekte ve dinin yardımı olmadan bunu aŖmanın mümkün olmadığını belirtmektedir.

Bu bölümün diğer yazıları ise İslâm kelâmının ilk döneminde teoloji ve toplum iliŖkisini prosogorafya tarzında incelediği çalıŖmaları ile tanınan Josef van Ess’in farklı zamanlarda verdiği üç ayrı konferanstan oluŖmaktadır. Mehmet Bulğen tarafından çevrilen konuŖmaların orijinal metinlerinin de eserde yer alması, okuyucuya mukayese imkânı sunmaktadır (bk. s. 167-225). “Teoloji ve Toplum” baŖlıklı ilk konuŖma, van Ess’in altı cilt olarak yayınladığı “Hicrî II. ve III. Asırda Teoloji ve Toplum” adlı eserinin yöntemi ve süreci hakkında açıklamalar yapmaktadır. GiriŖte, kendisini oryantalist değil “bir medeniyetle uğraŖan kiŖi” ya da “İslâm araŖtırmacısı” olarak tanımlayan van Ess, hayatından kesitler eŖliđinde, akademik kariyerinin baŖlangıcı, baŖta H. Ritter olmak üzere hocaları, oryantalistlerin İslâm’a bakıŖı ve Mu‘tezile’ye olan ilgisi hakkında bilgiler vermektedir. Bahsi geçen eserde, ilk iki asrın rûhî evrenini inŖa etmeye çalıŖtıđını kaydeden konuŖmacı, düşünce tarihî araŖtırmalarının yöntemine dair ufuk açıcı tespitler yapmaktadır. Ona göre tarihçinin görevi rivayetlerden ve metin parçalarından hareketle bir kontekt inŖa ederek -yani hermenötik yaparak- üzerinde çalıŖtıđı fragmanı hayata döndürmektir. Bir metni yorumlamak onunla diyaloga girmek; her metnin kendine göre bir konuŖma yolu ve her insanın da kendine göre bir okuma Ŗekli vardır. Bu karŖılaŖmadan ortaya çıkan Ŗeyse meŖhur “ufukların kaynaŖması”dır. Bu doğrultuda İslâm’ın ne olduğuna dair etraflı görüŖler ortaya koyan ilk topluluğuğun Mu‘tezile olduğunu kaydeden van Ess, farklı eğilimleri birleŖtiren bu grubu, erken dönemin önemli teologları olarak niteler. Mu‘tezile’nin sapkın olmadığını da vurgulayan konuŖmacı, onların Hıristiyanlıkta ortodoksi diye bilinen yeni bir Ŗey kurmaya çalıŖtıklarını ancak baŖarılı olamadıklarını belirtir.

Van Ess “Niçin Kelâm” baŖlıklı konuŖmasında, çok kültürlü ve dinli bir yapıda nasıl ve niçin sorularına cevap verebilmek için vahyin yanında aklın da bulunması gerektiğinden hareketle, kelâmın ortaya çıkıŖı ve serüveni üzerinde durmaktadır (s. 248-266). Ona göre mezhepleri anlamak için alıŖıldık kalıpların dıŖına çıkmak, kiŖi ya da akımları bir süreliğine bırakıp kavramlara yođunlaŖmak gerekir. Meselâ; “i‘tizâl” kavramı, aslında dinî bir fırka ile değil kendisini dini terimlerle ifade eden ve i‘tizâlî bir slogan haline getiren politik bir hareketle karŖı karŖıya olduğumuzu bildirmektedir. Buradan hareketle Mu‘tezile’yi oluŖturan siyasi, tarihî ve kültürel Ŗartlara değinen van Ess, ilk temsilcileri ve önemli fikirlerine yođunlaŖırken, bu alandaki kaynak problemine de iŖaret eder. Onların sadece zât-sıfat iliŖkisine

odaklanan teologlar değil kozmoloji ve doğa bilimine ilgi duyan bilim adamları olduklarını da vurgular. Bu doğrultuda Dırâr, Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm, Câhız, Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi isimlere yer veren van Ess, sonuçta “Niçin Kelâm” sorusunu şöyle cevaplar: “Kelâm ilginç, düşünceyi proveke edici, İslâm’ın dışına ihraç edilebilen perspektifler açtığı için aşırı tutuculuktan ayrılır ve geçmişi canlı tutmak gerekir”.

Josef van Ess’in ve kitabın son konuşması; “İslâm ve Aydınlanma” başlığını taşımaktadır (s. 267-285). Girişte aydınlanmanın bir metafor olduğunu ve muhataba; “siz karanlıklar içindesiniz ve muhtaç olduğunuz ışığı biz veririz” anlamına geldiğini ifade eden konuşmacı, Avrupa’da kutsal metin ve gelenek eleştirisi bağlamında ortaya çıktığını belirtir. İslâm’da devrimsel bir hareket veya kolektif bir his olarak aydınlanma olmadığını söyleyen van Ess, İsmâîlîleri ya da Alevîleri İslâm’ın aydınlanmış versiyonu olarak görmenin yanlışlığını dile getirir. Ona göre bireysel bir tecrübe olarak İslâm’da aydınlanmadan bahsedilebilirse de bunu ateizmle karıştırmamak gerekir; zira İslâm’da herkes tanrının varlığına inanır. Ona göre İbnü'l-Mukaffâ gibi yeni dinin kurucu metni olan Kur’an’ı eleştirenler, aydınlanma kavramı içinde değerlendirilebilir. O, erken dönemde insan özgürlüğü, kötülük ve nübüvvet meselelerini tartışan İbnü'r-Râvendî’yi de bu çerçevede ele alır. Bu bağlamda sûfiyyetü'l-Mu'tezile adında pek de bilinmeyen bir gruba da yer veren van Ess, ticaret ve siyasetle ilgilenmeyen bu kişilerin peygamberi bile fazla dünyevî bulup eleştirdiklerini kaydeder. Hz. Muhammed’i değil Sokrat’ı ideal edinen Ebû Bekir er-Râzî de akideye aykırı fikirler ileri sürmüş, sözgelimi; tanrının beş ezeli ilkedden biri olduğunu söylemiş, peygamberlere ise güvenmemiştir. Van Ess, Batı aydınlanmasının radikal fikirleri sevdiğini belirtirken, bahsi geçen bu kimselerin ise mühlid, zındık ya da en azından bid’atçı olarak nitelenerek itibarsızlaştırıldıklarını ifade etmektedir.

İSAM Konuşmaları, ihtiva ettiği konu yelpazesinin genişliğine rağmen okuyucuyu bir noktada birleştirerek mesajını iletmeyi başarıyor. Buna göre sosyal ve beşerî bilimlerde nitelikli sonuçlara ulaşmak için disiplinler arası çalışmalar yapmak ve geçmişi çok yönlü estetik ve kültürel bir birikim içinde ele almak gerekir. Belli bir muhatap kitle düşünülerek tertip edilen konferansların kitap haline getirilmesi ise sözün kalıcılığını ve daha geniş kesimlere ulaşmasını sağlıyor. Ayrıca dünyanın dört bir yanından alanında uzman akademisyenlerin İSAM çatısı altında buluşması ise bu kurumun önemini ve bilgi ile varoluşsal bağının uzun yıllar devam edeceğini gösteriyor.

Osman Demir

Emilio Sola Castaño,

Uchalí: el Calabrés Tiñoso, o el mito del corsario muladí en la frontera,

Barcelona: Edicions Bellaterra, 2011, 512 pp., ISBN 978-847-2905-19-1

Due to the dearth of personal narratives and the lack of printing press in the Ottoman Empire, it is extremely difficult to reconstruct the lives of Ottoman grandees. Emilio Sola's *Uchalí* is extremely valuable in this regard, because it provides minute details on the life of enigmatic Ottoman Grand Admiral, Uluc Ali, a.k.a. Dionisio Galea, a Calabrian renegade whose unfortunate capture by corsairs when he was a young boy paved the way for an exceptional success story in Mediterranean borderlands. Quickly rising through corsair ranks, this son of a poor fisherman would first be Governor-General of Tripolitania, then of Algeria, reaching the zenith of Ottoman naval establishment with his appointment as the *Kapudan Paşa* in 1572.

A product of the author's life-long engagement with testimonies from borderlands (not only those of the Mediterranean, but also those of the Far East), the book is the result of an extensive archival research in Simancas, Venice, Florence and Naples. Sola's meticulous handling of documentation in such geographically dispersed archives is remarkable. He does not merely list the data gathered from these sources. By closely following the editorial style in numerous spy reports, merchant letters and official correspondence at his disposal, he reproduces the language of the time, thus creating in the end a work of as much literature as history. This reproduction makes a very enjoyable read; however, extracting facts from his book proves extremely difficult. His choice to vaguely cite documents altogether at the end of each subchapter, rather than using footnotes for each fact mentioned in the text, makes it even harder to clarify the imprecise points in his text, to deal with the ambiguities that are the result of his literary style.

Moreover, although his work includes detailed information on Uluc Ali, this book is not a biography *sensu stricto*. It deals with the Calabrian corsair through the letters and testimonies of a variety of intermediaries who were straddling cultural, religious and linguistic boundaries and through official correspondence that rely on the testimonies of these intermediaries. Based on these intermediaries' reports, Sola could not help delve into the activities of each of these go-betweens, whom he labelled in his previous work as "*los que van y vienen,*" those who come

and go, and follow their itineraries along the Mediterranean littoral. The end product is a panoramic sketch of sixteenth-century Mediterranean borderlands with all their chaotic cosmopolitanism which defies every categorization that the authorities of the era established, and following them, contemporary historians are inclined to take for granted.

The book is something of a culmination of Sola's life-long research on Mediterranean go-betweens. In his comprehensive narrative, one finds spies gathering information, saboteurs trying to torch enemy arsenals, agents undertaking secret negotiations between renegade Ottoman pashas and the Habsburg government, corsairs ravaging enemy coasts, merchants tying imperial capitals through trade and finance, ransom agents negotiating the liberation of prisoners-of-war, slaves plotting for their freedom, mercenaries frequenting Mediterranean ports for lucrative contracts, turncoats working for several masters, exiles looking for a possibility to return, rebels seeking military help in foreign capitals, engineers peeping at enemy fortifications, moles compromising state secrets, couriers selling official letters entrusted to them, and pilgrims and clerics pursuing extracurricular missions of diplomacy and espionage.

Most importantly, one finds several renegades. By closely studying their testimonies, Sola aptly demonstrates these converts' vacillation between their past and present, their ongoing connections with their families, friends and compatriots; he shows how these *homines æconomici* used such connections in order to further their interests. I believe his work will gain further meaning if read within the theoretical framework put forth in Natalie Rothman's *Brokering Empire* (Ithaca, 2011). Rothman's argument that such "trans-imperial subjects" had a vested interest in consolidating boundaries, articulating imperial categories of difference, and refashioning themselves as indispensable intermediaries between empires is extremely relevant with the data contained in the book.

While relying on handwritten reports on the Ottoman Empire, *avvisi*, Sola does not leave any detail out; he rather gives us a complete picture of what was on the news market about the Ottomans in Europe at the time. This comprehensive approach to what he termed *vox-pop* (rumors) led him to deal with a wide range of issues such as frontier negotiations between the Ottomans and the Venetians, random corsair raids in the Mediterranean, fire, plague epidemic or grain shortage in Istanbul, etc. Moreover, his reliance on diplomatic correspondence, mainly of the Venetian baili in Istanbul, allowed him to reconstruct interesting diplomatic encounters in sixteenth-century Ottoman capital. Long descriptions of diplomatic

quarrels and ceremonies, myriad diplomatic problems arising from corsair raids, trade-related conflicts between the baili and the Jewish community in Istanbul and several other issues are covered in detail even though most of the time these are only tangentially connected to the main plot.

In spite of its literary value and the original style, the book is not easy to read. It has a confusing language and a complex syntax that often switch between Spanish and Italian while quoting a primary source. Moreover, there are too many details for a non-specialist. Sola includes every bit of information he lays his hands on; and he does this justly because all this information is highly valuable and original for students of sixteenth-century Mediterranean. However, it makes the text hard to read from cover to cover.

In an effort to reconstruct what he calls *literatura de avisos* (or *literatura de la frontera*), Sola reproduces the language of the time through the pen of Mediterranean go-betweens. It is sort of a pastime for him to transcribe long documents in full, always in Spanish, sometimes translated from French or some variant of Italian. Apart from including full-length documents in this work, he has moreover published them on his website archivodelafrontera.com, a treasure trove of primary sources where researchers can find hundreds of similar archival documents. However, it should be noted that Sola has an unorthodox method of reproducing these documents. Instead of transcribing them as a normal text, he divides them into verses, making each unity of meaning, each sub-sentence that refers to a specific data, a separate verse. This could at first be a little bit confusing, but once one gets used to it, it proves extremely useful in quickly deciphering the meaning of the text. Moreover, he adds headlines on the side informing the reader of what comes next in the text.

Sola's work is a *magnum opus* not only because it is one of the few detailed biographies of an Ottoman pasha. Even though the biographical aspect of the book merits applause, I believe its strength lies rather in that it allows us a glimpse through the daily realities of Mediterranean borderlands. It moreover carefully scrutinizes the vernacular diplomacy that took place at the hands of small-scale go-betweens as well as Mediterranean-wide epistolary networks and flows of information in sixteenth-century Mediterranean. Finally, it shows us the *Zeitgeist* of sixteenth-century Mediterranean borderlands where conflict is coupled with cooperation, enmity with amity, religious fervor with careful calculation of material interests, and most importantly, rhetoric with reality.

Emrah Safa Gürkan

Hatice Aynur-Aslı Niyazioğlu (eds.),

Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar,

İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, 191 s., ISBN 978-605-6141-14-0

Kitâbet hizmetin emr it mükâtib kulun olayın

Cihânun beğlüğinden yeg bilürem Hak bilür anı

Âşık Çelebi

Âşık Çelebi (ö. 979/1572), klasik edebiyatçılar beyninde daha çok tezkiresiyle adından söz ettirir. Bununla beraber, bir de onun unutulmaması gereken ‘şairlik’ özelliği de vardır. Bundan bir kaç yıl önce meşhur *Âşık Çelebi ve Meşâ’irü’ş-Şu’arâ’sı* üzerine, onun tezkiresini görünen ve bilinenden öteye götüren ve daha da önemlisi şairliğini de içine alan derinlikte edit bir kitap yayımlandı: *Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar*.

Son dönemlerde bir konu üzerindeki çalışmaları derleyen edite kitapların sayısında artış olduğu gözlemlenmektedir. Bu, akademik toplantılarda sunulan bildirimlerle temayüz eden değerli bilgi ve tespitlerin makaleye dönüştürüp yayımlama fikri, bu toplantılarda ortaya çıkan birikimlerin daha sonra kaybolup gitmemeleri için belki de en güzel metotlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı akademiyasındaki ‘publish or perish’ (yayımla veya yok ol) söylemini bu noktada hatırlamak, *Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar*’ı ortaya koyan bu metodun önemi açısından gereklidir.

Eser, eski edebiyat sahasındaki mutat yıllık toplantılar dizisinden birinin, Haziran 2009’da yapılan “16. Yüzyıl Osmanlı Kültür Dünyasında Bir Biyografi Yazarı: Âşık Çelebi ve Tezkiresi: Âşık Çelebi Sempozyumu” bildirimlerinin makaleye çevrilerek kitaplaştırılmış halidir. Hollanda Araştırma Enstitüsü, Koç Üniversitesi ve Yıldız Teknik Üniversitesi işbirliği ile 2009 yılında İstanbul’da Âşık Çelebi ve tezkiresinin ele alındığı bu sempozyumda konuyu farklı yönleriyle değerlendiren on bildiriden sekizi bu kitapta yer almaktadır (s. 7).

Eski Türk Edebiyatı sahasında çalışanların hemen hepsinin vazgeçilmez kaynaklarından bir olan *Meşâ’irü’ş-Şu’arâ*, Âşık Çelebi’yi *Divan*’ından önce meşhur etmiş önemli bir kaynaktır. Bir Osmanlı biyografi yazarı ve aynı zamanda şair olan

Âşık Çelebi'nin bu eseri, Hatice Aynur ve Aslı Niyazioğlu tarafından Âşık Çelebi ile aynı metotla, hem şair hayatı, hem de eserinin tanıtılıp incelenmesi noktasında hazırlanmış ve ilim dünyasının istifadesine sunulmuştur. Bu eser sayesinde Âşık Çelebi ve eseri, tamamen yeterli olmasa da gerekli ölçüde mercek altına yatırılmış ve gün yüzüne çıkarılmıştır. Bu değerli eser için zihnen ve bedenen uzun soluklu gayretlerde bulunan editörlere teşekkür ederiz.

Âşık Çelebi Kimdir? *Meşâ'irüŝ-Şu'arâ* neden önemlidir? Asıl adı Pir Mehmet olan Âşık Çelebi 926/1520'de Kosova'da doğmuştur. 976/1568 yılında tamamlanan eser, II. Selim'e sunulmuştur. Şiir tarihine ilişkin değerli bilgiler sunan uzun mukaddimesinden başka, edebiyat tarihinin biyografik kaynakları açısından oldukça mühim olan eserde, I. Murat'tan itibaren 1568'e kadar yaşamış 426 şairin hayatı ele alınmıştır. Kısa biyografilerde verilen bilgiler diğer tezkirelerdekilere pek farklı değildir. Eserin asıl önemli tarafı, Âşık Çelebi'nin bizzat şairinden öğrendiği veya yakınlarından duyduğu sağlam bilgiyi geniş bağlamda vermesi, ki bunu önsözünde belirtmiştir, ve âdeta bir psikolog edasıyla şairleri ve olayları tahlil etmek suretiyle anlatmasıdır. *Meşâ'irüŝ-Şu'arâ*'nın bir başka orijinalliyi onun 'ebced'e göre dizilmiş ve secinin hem sanatkârane hem de sade ifadeler, hatta Türkçe kelimelerde bile başarıyla kullanılmak suretiyle kendine has bir yazı dili bütünlüğü göstermiş olmasıdır.

Âşık Çelebi'nin biyografisi ile meşhur eseri *Meşâ'irüŝ-Şu'arâ*'sı üzerine olan bu kitap, önsöz ve girişin kurduğu önem çerçevesi ve mahiyet işareti ışığında üç ana bölümden müteşekkildir. Eserin önsözü, bu kitabın sebep-i vücudunu ortaya koymak ve kitaba bakışı bütüncülleştirmek açısından önem taşımaktadır. Buna göre, bu çalışma, tezkire yazarı Âşık Çelebi ve eseri üzerinden hareketle onları, 'daha ulaşılır', 'daha anlaşılır' ve 'daha bilindik' kılmayı hedeflemektedir. Önsözde, böyle bir kitabın yazılmasının arkasında yatan nedenin, "Âşık Çelebi'nin tezkiresinde ele aldığı konulara ve dolayısıyla Osmanlı kültürel ve edebiyat alanına yakın okuma yapmak, aktardığı meseleleri görüntülemek ve bu zor ve ulaşılmaz tezkireye bir adım daha yaklaşmak" olduğunun altı çizilir (s. 9).

Önsözde ayrıca, Âşık Çelebi ve eserinin öneminden ve ayırt edici özelliklerinden bahsedilir. Buna göre Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irüŝ-Şu'arâ*'sı içinde yer alan ayrıntılı bilgiler eseri, araştırmacılar nezdinde 'daha önemli' kılmıştır. Aynur, Osmanlı'da Türkçe yazan şairlere dair biyografik ilk eserler arasında Âşık Çelebi tezkiresinin "bilgi yoğunluğu" ve "çeşitliliği" bakımından "daha muteber" olarak görülmesinin eserin alamet-i farikalarından biri olduğunu vurgulamıştır (s. 8).

Kitabın Giriş'i Hatice Aynur ve Aslı Niyazioğlu'nun (s. 11-16) birlikte kaleme aldıkları "Âşık Çelebi ve Tezkiresine Nüfuz Etme Denemesi" başlıklı yazıdan oluşur. Bu makalede öncelikle Cumhuriyet döneminden bu güne araştırmacıların tezkirelerle kurdukları ilişkiler bağlamında üç ana eğilimin ortaya çıktığı vurgulanır. Birinci grupta Fuad Köprülü, Ali Nihad Tarlan, Ağâh Sırrı Levend, Sadettin Nüzhet Ergun gibi tezkireleri anlamakta ve yorumlamakta zorluk çekmeyen isimler yer alır. Bu gruptakilerin ortak niteliği tezkirelerde yer alan bilgiye ve tezkirelerin diline vâkıf olmaları ve birikimleri sayesinde soru sormakta ve konu yaratmakta güçlük çekmemeleridir. İkinci grupta Âşık Çelebi ve diğerlerinin yazdığı tezkire metinlerini anlayıp, onlardan hareketle yeni bir şeyler söylemeyi isteyen Harun Tolasa, Mehmet Çavuşoğlu, Âmil Çelebioğlu, Haluk İpekten gibi çoğu genç yaşta hayata veda eden ikinci nesil araştırmacılar bulunur. Üçüncü grupta ise söz konusu metinlerle kültürel mesafesi iyice açılmış, dolayısıyla bu metinleri anlayabilme, yorumlayabilme ve onlara ulaşabilme konusunda çok zorlanan araştırmacılar bulunmaktadır. Bu noktada Âşık Çelebi tezkiresine ulaşma konusundaki söz konusu zorluk, 1971 yılında yapılan Meredith-Owens baskısıyla nispeten aşılmış ve Filiz Kılıç'ın tezkire üzerinde yaptığı doktora tez çalışmasının 2010 yılında basılmasıyla metne yapılan atıflar artmış, bir başka deyişle kaynağın kullanılabilirliği genişlemiştir. Aynur ve Niyazioğlu, kitabın içinde yer alan yazılar hakkında verdikleri kısa bilgilerle "Giriş"i sonlandırır.

Birinci bölümde, "Âşık Çelebi ve *Meşâ'irü's-Su'arâ*", "Rüyalar, Dervişler ve Aşk", "Şairler ve Edebiyat Dünyası" konulu üç yazıdan ibarettir. Eserin türüne ilişkin olan ilk makale, Hatice Aynur tarafından kaleme alınmıştır (s. 19-55): "Kurgusu ve Vurgusuyla Kendi Kaleminden Âşık Çelebi'nin Yaşamöyküsü". 'Osmanlı geleneğinde kendi hayatından bahsetme' konusu yeterince ele alınmış değildir. Bu nedenle Âşık Çelebi'nin tezkiresine kendi ismini madde başı olarak almadığı halde, hayatına ait parçalara eser boyunca yer verdiğini belirten makale, bu yönüyle bir örnekliliği işaret etmektedir. Makalede, tezkirede ve divanda yer alan Âşık Çelebi'ye ait parçalar, Aynur tarafından bir araya getirilerek Âşık Çelebi portresi yazılmıştır ki bu, hayat hikâyesini farklı bir şekilde kaleme almak, demektir. Bu yazı ayrıca, Âşık Çelebi'nin kendisini nasıl gördüğünü, hayatındaki hangi noktaları öne çıkardığını ortaya koyan bu yazı, diğer tezkire yazarlarının biyografilerinin yazılmasında sunduğu yöntem bakımından da önem taşımaktadır.

Birinci bölümün ikinci yazısı, eser üzerine büyük bir çalışmaya sahip olan Filiz Kılıç'a aittir (s. 57- 68), "*Meşâ'irü's-Su'arâ*"nın Nüshaları, Nüshaların

Şeceresi Oluşturulurken İzlenen Yöntem ve Karşılaşılan Zorluklar” başlıklı yazısında Kılıç 2010 yılında yayımlanan doktora tezinden hareketle tezkirenin tenkitli metnini oluşturma sürecine, bu süreçte karşılaştığı sorunlara değinmekte ve eserin çeşitli kütüphanelerde kayıtlı olan nüshalarını tanıtmaktadır. Bu yazı, tenkitli neşirlerde izlenen yola güzel bir örnek teşkil etmesi bakımından önemlidir.

“Rüyalar, Dervişler ve Aşk” isimli ikinci bölümünde farklı konularda yazılmış üç makale yer alır. Yazılardan ilki Aslı Niyazioğlu’na aittir (s. 71-84). Niyazioğlu, “Rüyaların Söyledikleri” başlıklı bu makalede *Meşâ’irü’ş-Şu’arâ*’da Osmanlıların hayat anlayışları ile rüya anlatıları arasındaki ilişkiyi ele alınır ve rüya anlatılarının dönemlerin kaygı, özlem ve korkularını dile getirdiği belirtilir. Yazar, tezkirede on iki rüyaya yer verildiğini, bunlar arasında dördünün gaybdan haber verdiğini, böylece geleceğin rüyayı görene malum olduğuna işaret edildiğini söyler ve bunlar arasından seçtiği biri ‘iyi’ diğeri ‘kötü’yü haber veren iki rüyayı inceler. Niyazioğlu şiir-rüya-hayat hikâyesi anlatımının bizim için ayna işlevi gördüğünü, ama bu aynanın, görünürü aynıyla yansıtan modern dönemin aynaları değil, saklı olanı gösteren erken modern dönemin ideal aynaları olduğunu söylemekte, bunlardan hareketle Osmanlı toplumunun korku ve beklentilerinin haritasının çıkarılabileceği üzerinde durmaktadır. Bu yazı, değerlendirmede kullanılan yöntem ve varılan sonuçlar noktasında dikkat çekici olmakla birlikte, yine bir erken dönem dinamiği olarak rüya anlatımı ve tasavvuf ilişkisi bakımından değerlendirilmiş görünmemektedir.

“*Meşâ’irü’ş-Şu’arâ*’da Toplum-Tanımsız Sapkın Dervişler”, Helga Anhetshofer’in “ışık” terimi üzerinden kurduğu bir makaledir (s. 85-101). Yazar, çalışmasında toplumda sapkın dervişler olarak bilinen grup hakkında Âşık Çelebi’nin ne düşündüğünü ortaya koymak amacıyla tezkirede ışık teriminin kaç kez ve hangi bağlamlarda geçtiğini belirleyerek kullanılan ilgili ifadelere de değinmiştir. Işık teriminin eski edebiyat bağlamı üzerinde durmak, bu makaleyi zenginleştirebilecek bir yön olarak burada vurgulanabilir.

İkinci bölümdeki “Aşk, Âşıklar ve Maşûklar: *Meşâ’irü’ş-Şu’arâ*’da Aşk İlişkileri” başlıklı son yazı Jan Schmidt’e ait olup Berat Açıl tarafından Türkçeye çevrilmiştir (s. 103-113). Schmidt makalede, ‘yetişkin erkeklerle oğlanlar arasındaki aşk ilişkisi’ gibi tartışmalı ve tabu olan bir konunun modern öncesi Osmanlı toplumundaki durumunu, Batı’da yapılan çalışmalara da değinerek Âşık Çelebi tezkiresinden hareketle değerlendirmektedir.

Kitabın “Şairler ve Edebiyat Dünyası” isimli üçüncü bölümünde de üç makale yer almaktadır. Buradaki ilkyazı Zeynep Altok’un “Âşık Çelebi ve Edebî Kanon” başlıklı çalışmasıdır (s. 117-132). Altok bu makalede Âşık Çelebi’de ve çağdaşlarında bir edebî kanon kurgusu olup olmadığı sorusuna Âşık Çelebi tezkiresinden yola çıkarak cevap aramaktadır. Sonuçta bu metinlerde bir edebî kanon kurgusu bulunduğunu söylemenin zor olduğunu, Osmanlıda ancak on yedinci yüzyıl ve sonrasında kanon benzeri hegemonik yapıların, başka bir deyişle bir tür edebî kanonun varlığından söz edilebileceğini belirtmektedir. Tezkirede edebî kanonun görünmeyişi yüzyıllara alakalı olmakla beraber, eserin ‘tür olarak’ da buna müsait olmayacağı düşünülebilir.

Tübâ İsen-Durmuş “Edebî Hâmilik İlişkileri: Kaynak olarak Âşık Çelebi Tezkiresi” makalesinde (s. 133-145) Osmanlı edebiyatındaki patronaj (hamilik) sistemini değerlendirmektedir. Yazar, Osmanlıdaki himaye sistemi terminolojisi, bunların farklı kullanımları, şiirin hâmilere sunulma şekli ve ritüeli ve şuarânın hâmilik ilişkileri üzerinde durarak doyurucu örneklerle makaleyi tamamlamıştır.

Üçüncü bölümün son makalesi Ali Emre Özyıldırım’a ait (s. 147-165) olan “Garîb Ma’nâlar, Acîb Hayâller Latîfi ve Âşık Çelebi Tezkirelerinden Hareketle Belâgat Terimi olarak ‘Garîb’ Sıfatı” başlıklı makaledir. Yazar, burada 16. yüzyılın iki tezkiresinde “garîb” ve bu sığata eş ve onu tamamlayıcı olan “acîb” kelimesinin kullanımları üzerinde durmaktadır ve tezkirelerin Osmanlı edebiyatına ait terimler konusunda önemli ipuçları barındırdığını ve bu yönleri ihmal edilmemesi gereken kaynaklar olduğuna işaretle semantik yaklaşım sergilemektedir.

Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar, Hatice Aynur tarafından hazırlanan “Meşâ’irü’ş-Şu’arâ ve Hadâ’iku’l-Hakâ’ik’e Göre Âşık Çelebi’nin Yaşamının Kronolojisi” ve “Âşık Çelebi Tezkiresiyle İlgili Yayınlar Kaynakçası” başlıklı iki eki takiben “Kaynakça” ve “Yazarların Özgeçmişleri” ile tamamlanmaktadır (s. 167-191).

Bizatîhi *Meşâ’irü’ş-Şu’arâ*’nın kendi metodolojisiyle (tezkire) ve yeni ve modern bakışlarla Osmanlı kültür tarih ve edebiyatının farklı pencerelerini açan ve bu vesileyle yine *Meşâ’irü’ş-Şu’arâ*’yı ‘daha ulaşılır’, ‘daha anlaşılır’ ve ‘daha bilindik’ kılmış olduğu muhakkak olan bu kitap oldukça takdire şayandır. Eser, aynı zamanda, eski edebiyat sahasındaki birçok konuya disiplinlerarası yaklaşımlarla değinmiş olma özelliği taşımaktadır. Eserde, metinsel ve bağlamsal yönden bütünlük göze çarpmakta, kronoloji ve bibliyografya, konu üzerinde çalışmak

isteyenler için *MeŖâ'irüŖ-Ŗu'arâ*'nın güncellenmiŖ yol haritası iŖlevini görmektedir. Fikrimizce, eserde ÂŖık Çelebi'nin eserinin kendi içyapısı, dinamikleri, kapsadığı alan, öz-anlatı teknikleri, edebiyat tarihi bakımından önemi, metodolojisi, biyografî çalıŖmalarındaki yeri, diğerk tezkirelerden farkı ve edebi değerinin bahsedilen bütünsellikte ağırlık merkezini oluŖturması oldukça yerinde olurdu. Takdire Ŗayan bu çalıŖma, bahsedilen konular üzerindeki birinci el çalıŖmalara yol açacak birinci el yorumlama çeŖitlemeleri olarak değerlendirilebilir.

Vildan S. CoŖkun

Marwa Elshakry,

Reading Darwin in Arabic, 1860-1950,

Chicago: The University of Chicago Press, 2013, 440 pp.,

ISBN 978-022-6001-30-2

Marwa Elshakry'nin baŖlığını *Darvin'i Arapça Okumak* olarak çevirebileceğimiz kitabı, baŖlığının ima ettiği gibi sadece evrim teorisiyle ilgili Arapçada yapılan tartıŖmalardan ibaret değildir. Esasında Elshakry kitabında Arapça basın ve yayında Darwin'in fikirleriyle ilgili tartıŖmaları takip etmekle birlikte, söz konusu tartıŖmaların içerisinde oluŖtuęu ve Ŗekillendięi genel siyasi, dini ve kültürel geliŖmelere de geniŖçe yer vermektedir. Elshakry'nin kitabı bu özellikleriyle hem metinlerle yüzleŖen hem de metinlerin içerisinde üretildikleri bağlamı esas alan 1860'lardan 1950'lere kadar yaklaşık yüzyıllık modern Arap düşünce tarihine ıŖık tutmaktadır.

Elshakry, Arapçadaki Darwin okumalarını çeviri çalıŖmaları, bilim tarihi ve düşünce tarihinde mevcut teorileri ve yaklaŖımları kullanarak incelemektedir. Bu yaklaŖımlar çerçevesinde Arapça Darwin okumalarını Darwin'in kendi metinleriyle karŖılaŖtırarak okumaktan ziyade, Arap düşünürlerinin Darwin'in fikirlerini nasıl iŖlediklerini ve kendi siyasi, kültürel ve dini kaygıları doğrultusunda evrim hakkındaki fikirleri nasıl dönüŖtürdüklerini göstermeye çalıŖmaktadır. Burada Darwin'in orijinal eserlerinin çalıŖmanın bir parçası yapılmamasının bir nedeni, Elshakry'nin yazar merkezli yaklaŖımdan ziyade okuyucu merkezli yaklaŖımı önemsemesidir.

Kısacası, yazar merkezli yaklaşımlarda bir düşüncenin yayılmasında genellikle yazarın niyetinin ne kadar anlaşıldığı ve sonraki yorumcuların metnin aslına ne kadar sadık kalıp kalmadıkları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla okuyucunun, veya fikirleri alımlayanların söz konusu esere ne kadar katkı yaptıkları, onu nasıl dönüştürdükleri pek dikkate alınmaz. Dikkate alındığı zamanlarda da, yaygın olan yazar merkezli yaklaşımdan dolayı söz konusu katkılar genelde sapma veya yanlış anlama olarak arz edilmektedir. Gittikçe köhneleşen modern düşünce tarihi yazımında daha çok yazar merkezli yaklaşım esas alınarak, Batı'da üretilen fikirlerin Batı-dışı toplumlara nasıl yayıldığı araştırılmaktadır. Son zamanlarda post-modern, post-yapısalcı veya post-kolonyal gibi farklı isimlendirmelerle tezahür eden yaklaşımlarda ise Batı dışı toplumlardaki düşünürlere Batıdaki meseleleri pasifçe alımlayan taklitçiler olarak, ya da Batı'daki orijinallerinden farklılaşan sapmalar olarak değil de kendi şartlarında bu tartışmalara özgün katkılarda bulunan üreticiler olarak görülmektedir. Bu minvalde, her okumanın metni yeniden inşa etmeden ibaret olduğunu okuyucuya hatırlatan Elshakry, Arap düşünürlerin Darwin okumaları veya evrim teorisiyle ilgili düşünceleri kendi bağlamları esas alındığında daha anlamlı bir çalışma ortaya çıkabileceğine inanmaktadır. Bu yaklaşımla Elshakry kitabında Darvini fikirlerinin farklı dönemlerde nasıl ifade edildiklerini araştırmaktadır.

Bilim tarihi çalışmalarından da faydalanan Elshakry, evrim düşüncesinin yayılmasını pozitivist yaklaşımdan ziyade bilimin sosyal inşacı teorilerini temel olarak araştırmaktadır. Dolayısıyla yazar, evrim teorileriyle ilgili tartışmaların serüveninin genel olarak dini ve siyasi söylemlerden bağımsız olarak anlaşılamayacağına vurgu yapmaktadır. Kısacası bilimsel fikirlerin alımlanmasında ve dönüştürülmesinde bilimle toplum arasındaki ilişkinin belirleyici olduğunu ve bilimsel düşüncenin mevcut toplumsal ve siyasi gelişmelerden bağımsız olarak kavranamayacağını evrim düşüncesinin modern Arap tarihindeki izlerine bakarak göstermektedir.

Bir bütün olarak kitapta son zamanlarda giderek öne çıkan global tarih yazımının etkileri de görülmektedir. Dolayısıyla yerel tarih yazımının ötesinde bir çabaya rastlanmaktadır. Arapça evrim tartışmalarının Mısır ve Suriye yoğunluklu takip etmekle birlikte, Elshakry ilgili tartışmaları anlatırken döneme damgasını vuran teknolojik gelişmeler, emperyalizm ve kolonyalizm, misyonerlik faaliyetleri, doğu sorunu, oryantalizm gibi siyasi ve sosyal gelişmelerin tabii olarak Mısır ve Suriye'yi çokça aşan boyutlarına işaret etmektedir. Ayrıca, Elshakry zaman zaman Çin ve Hindistan gibi ülkelerde evrimle ilgili gelişmelere de atıfta bulunarak

Arapça evrimle ilgili gelişmelerin dünyanın diğer bölgeleriyle gösterdiği benzerliklere işaret etmektedir.

Kitaptaki genel yaklaşımları ve metodolojiyi bu şekilde değerlendirdikten sonra şimdi de kitabın içeriğine bir göz atabiliriz. Kitap bir giriş, yedi bölüm ve bir son sözden oluşmaktadır. İlk iki bölümde misyonerlerin faaliyetlerine ve matbaanın evrim düşüncesinin yayılmasındaki etkisine ağırlık veren Elshakry, bu çerçevede 1870'lerden itibaren basılmaya başlanan *el-Muktataf* isimli popüler bilim dergisinin Darwin'in fikirlerinin Arapçaya aktarılmasındaki rolünü incelemektedir. Söz konusu dergi, Suriye Protestan kolejinde mezun olan Yakup Sarruf ve Faris Nimr adlı Hristiyanlar tarafından çıkarılmıştır. Kolej de Amerikalı misyonerlerin Beyrut'taki misyonerlik faaliyetlerinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Yazar, misyonerlerin bilime, Doğuların dinini değiştirmenin stratejik bir aracı olarak ilgi gösterdiklerini belirtmektedir. Bir başka deyişle, misyonerler bölgedeki insanların bilime gösterdiği ilgiyi görünce, kendileri de bilimi bir araç olarak kullanmaya başlamışlardır. Bu amaçla önceleri ortaöğretim düzeyinde okul açan misyonerler, daha sonra açtıkları okulu yükseköğretim düzeyinde eğitim veren Suriye Protestan Koleji'ne dönüştürmüşlerdir. Kolej'de Amerika'da ve Avrupa'da basılan birçok dergiyi okuma imkanı bulan Sarruf ve Nimr, söz konusu popüler bilim dergilerinde çıkan yazılardan seçtikleri parçaları Arapçaya aktararak faydalı bilimleri yaymak istemektedirler. Önceleri Beyrut'ta yayınlanan dergi, Protestan Koleji'nde Darvinci bir hocanın düşüncelerinin dergide yayınlanması gerginliğe neden olunca, bu durumdan duyulan rahatsızlık sebebiyle bir süre sonra dergi Kahire'de yayınlanmaya başlanmıştır. Söz konusu gerginlik Darwin üzerinden günümüze dek süre gelen din ile bilim arasındaki ilişkinin tabiatı hakkındadır.

Evrim düşüncesinin yarattığı rahatsızlığı göz önüne alan Sarruf ve Nimr'in evrim fikirlerini seçici bir şekilde işlediklerini ve dini düşünceye uygun olarak yansıtmaya çalıştıklarını görülmektedir. Bu bilimsel bilginin genel olarak toplumdaki ve kültürden bağımsız bir şekilde anlaşılacağı göstermektedir. Buna göre bilimsel teoriler yayıldıkları bölgelerde mevcut geleneklerle uyularak dönüştürülmektedir. Dolayısıyla Darwin'in fikirlerinin çok hızlı yayılmasının arkasındaki nedenlerden biri de Elshakry'ye göre geleneksel düşünceyle rahatlıkla uyuşabilmesidir.

“Materyalizm ve Karşıtları” başlıklı üçüncü bölümde, Elshakry *el-Muktatafta* Avrupa'daki bakteriler ve mikroplarla ilgili araştırmalara dayanarak yaratma fikrini savunan yazılara karşı, doktor Şibli Şümeyyil'in hayatın kendiliğinden ortaya çıktığı şeklinde materyalizmi savunmasıyla ortaya çıkan tartışmaları incelemektedir.

Katolik olan Şümeyyil Beyrut'taki eğitiminden sonra Fransa'ya gitmiş ve daha sonra uzmanlık sınavları için İstanbul'a uğramıştır. Elshakry'ye göre İstanbul'da genç Osmanlılarla karşılaşması Şümeyyil'in materyalist fikirlerini arttırmış, onu Alman materyalizmiyle tanıştırmıştır (s. 104). Bilim tarihi çalışmalarında tartışmalı deneylerin profesyonel, sosyal ve ahlaki normlar kullanılarak ikna yoluyla sonlandırıldığı fikrini hatırlatan Elshakry, Avrupa'daki hayatın başlangıcıyla ilgili deneylerin de tartışmalı olduğunu, dolayısıyla Sarruf, Nimr ve Şümeyyil örneklerinde görüldüğü gibi bu tartışmaların kesinlik arz eden delillerden ziyade mevcut eğilimlerden alımlandıklarını belirtmektedir (s. 106-7). Suriye Protestan Koleji hocalarından İbrahim el-Hurani de Şümeyyil'e reddiyeler yazmış, aynı zamanda evrim teorisinin dini inanca arz ettiği tehlikelere dikkat çekmiştir. Elshakry'ye göre Şümeyyil'in materyalizmine karşı en etkili reddiye de Cemaleddin Afgani'nin ilk olarak Hindistan'daki tabiatçılara karşı yazdığı risalenin Muhammed Abduh'un gözetiminde Arapçaya çevrilmesiyle sağlanmıştır. Aslında kitap boyunca değişik dillerden yapılan tercümelemler, Kalküta'dan İskenderiye'ye, New York'tan Beyrut'a, Paris'ten İstanbul ve Kahire'ye kadar uzanabilen entelektüel tartışmalar gittikçe globalleşen düşünce dünyasının en önemli göstergesidir.

Sarruf, Nimr ve Şümeyyil gibi Hristiyan Arapların yanı sıra, Elshakry, dördüncü ve beşinci bölümlerde, Hüseyin el-Cisr ve Muhammed Abduh gibi Müslüman düşünürlerin çalışmalarını da ele almaktadır. Sosyal bilimciler arasında yaygın olan görüşe göre modern bilim, dini düşüncenin zayıflamasına neden olmuştur. Bu yaygın kanaatin aksine bilim tarihçilerinin revizyonist tarih yazımına göre aslında dini düşüncenin zayıflaması şöyle dursun, evrim düşüncesiyle birlikte doğal teolojinin yeniden canlandığı belirtilmektedir. Dolayısıyla Cisr ve Abduh gibi bazı Müslüman düşünürler *el-Muktataf* gibi popüler bilim dergilerini okumakta ve söz konusu dergilerde yayınlanan modern bilimin argümanlarını, misyonerlere ve kolonyal güçlere karşı İslam'ı savunmaya çalışırken kullanmaktadırlar. Ayrıca bu savunma esnasında gelenekteki bazı tartışmalar yeniden gün yüzüne çıkmaktadır. Örnek olarak, Gazali'nin filozoflara eleştirisi ve İbn Rüşd'ün savunması gündeme gelmiş, bunun üzerine Ferah Antun ile Abduh arasında konuyla ilgili tartışmalar yaşanmıştır.

Kitabın son iki bölümünde yirminci yüzyılın ilk yarısında Arap dünyasında evrimle ilgili gelişmelerin kaderine yer verilmektedir. Elshakry daha çok Seleme Musa ve İsmail Mazhar üzerinden evrim düşüncesinin yeni yorumlarına ve yansımalarına vurgu yapmaktadır. Daha önce de not ettiğim gibi, bu bölümlerde de Darwin'in Arapça okumaları üzerinden siyasi ve sosyal dönüşümün tarihine yer

veren Elshakry, genel olarak dünyada ve özellikle Mısır'daki siyasi gelişmeleri ve bunların evrim düşüncesine yansımaları ele almaktadır. Burada Sa'd Zağlul ve partisinin Mısır'ı bağımsızlaştırma çabaları, yine tek parti dönemi Türkiye'sindeki gelişmelerin kısa da olsa Mısır'daki yankılarını görmekteyiz. Ayrıca evrimci sosyalizm ve transendental evrim anlayışının zamanla Arap düşünürler arasında yaygınlaştığını okumaktayız.

Elshakry'nin eseri genel olarak karşılaştırmalı tarih yazımına yer vermekle birlikte, kısaca işaret edilen bazı ilişkiler derinlemesine incelenememiştir. Örneğin Arap düşüncesinin Türk düşüncesiyle irtibatlı olarak gelişimine bir kaç defa işaret edilmiştir. Son dönem Osmanlı'da Ahmed Midhat gibi düşünürlerin çalışmaları Sarruf ve Nimr gibi Arap yazarların çalışmalarıyla paralellik arz etmektedir. Yine o dönemde kendisi de Şümeyyil gibi doktorluk eğitimi alan ve değişik yayınlarla bilimi popülerleştirmeye çalışanlardan Abdullah Cevdet'in çalışmaları Şümeyyil'inkilerle genel olarak örtüşmektedir. Ayrıca Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra Mısır gibi Arap ülkelerinde yaşamak zorunda kalan Mustafa Sabri, Mehmed Akif, Zahid Kevseri gibi düşünürlerin söz konusu tartışmalarla ne derece ilişki kurdukları merak edilmektedir. Bu nedenle gerek Darvinci fikirleri çalışan gerekse Türk-Arap düşünce tarihine yoğunlaşan akademisyenleri bu konularda yeni araştırmalar beklemektedir.

Son olarak bu değerli çalışmanın siyah beyaz görsel materyalle zenginleştirildiğini belirtilmelidir. Ayrıca kitabın sonunda geniş bir bibliyografi ve indeksin olduğunu hatırlatılmalıdır.

Elsahkry kitabında Albert Hourani gibi çağdaş Arap düşüncesini reformistler ve muhafazakarların çatışması ya da Hristiyan ve Müslümanların kavgası olarak sunan yaklaşımları daha sofistike bir anlatımla eleştirmektedir. Bu bağlamda eser, çağdaş Arap tarihini sosyo-kültürel ve ekonomik yönden derinlemesine inceleyen Timothy Mitchell ve Khaled Fahmy'nin çalışmalarına, düşünce yönüne yapılan katkılarla tamamlamaktadır. Elshakry, hem karşılaştırmalı hem de global bilim ve düşünce tarihi çalışanlara Arapça Darwin okumalarını zengin bir materyal ışığında sunmaktadır. Dolayısıyla kitap bilim tarihi, entelektüel tarih, ve çağdaş Arap düşüncesi konularını çalışanların ilgisini çekecektir. Özellikle de Suriye ve Mısırdaki evrim düşüncesi, eğitimin yaygınlaşması, matbaanın etkileri gibi konular üzerinde çalışanların gözden kaçırmamaları gereken bir kitaptır.

İsmail E. Erünsal,

Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar,

İstanbul: Timaş Yayınları, 2013, 584 s., ISBN 978-605-08-1180-3

Temelde arşiv belgelerine dayanarak hazırlanan *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar*, Osmanlı İmparatorluğu'nda sahaflığın ekonomik ve sosyal tarihine ışık tutmak üzere hazırlanmış. Erünsal'ın kendi tabiriyle, "bu çalışma Türkçede bir meslek grubu için yapılan ilk indeks denemesidir" (s.26).

Osmanlılarda sahaflığın, kitapçılığın ve bağlantılı bir konu olarak matbaacılığın tarihine dair yayınları içeren literatürün kısıtlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu alanda Server İskit ve Selim Nüzhet Gerçek'in basın-yayın üzerine yazdığı ilk dönem eserlerden başlamak üzere¹, Osmanlıların kitapla ilişkisinin zayıf olduğu, kitap telifinin ve satışının yeterli olmadığı söylenegelmıştır.

Bunun yanında Osmanlıların kitap ile ilişkisi ve dolayısıyla sahaflık mesleği ya romantik bir nesne olarak, yahut da Osmanlı modernleşmesi bahsi altında incelenmiş, bu mesleğin bidayeti, Osmanlıların kitapla ilişkileri az sayıda çalışmaya konu olmuştur. Kemal Beydilli'nin Mühendishane'nin kuruluşunu ve burada yer alan matbaanın faaliyetlerini ele alan *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi* adlı eseri ve Orlin Sabev'in İbrahim Müteferrika ve ilk Osmanlı matbaasına dair incelemesinin (*İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni: Yeniden Değerlendirme*) yanısıra, bazı irili ufaklı makale çalışmaları olmakla beraber, Osmanlıların kitapla ilişkisi, Osmanlılarda sahaflık, sahaflık mesleği gibi konularda mufassal bir eserden bahsedememekteyiz

İsmail E. Erünsal tarafından geniş kapsamlı bir indeks olarak hazırlanan *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar*, pek çok detayı içerdiği kadar mecburen bazı konuları dışarıda bırakmıştır. Örneğin yazar yabancı literatürü yeri geldiğinde çok yerinde kullanmasının yanında, yapılması muhtemel bazı karşılaştırmaları da yapmaktan geri durmuştur. Bu vesile ile kitabın çok geniş bir zaman aralığında bir meslek kolunun arşiv belgelerine dayanarak, nasıl gözüktüğünü resmettiğini söyleyebiliriz. Yazar belgeler arasında rastladığı pek çok detayı, incelikle işlemiş

¹ Server İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bakış*, Devlet Basımevi 1939; Selim Nüzhet Gerçek *Türk Matbuatı*, Devlet Basımevi, 1939.

ve belirli başlıklar, paragraflar halinde ele almış; her başlık üzerine belgelerde rastladığı bilgilerin tamamına yakını zikretmiştir.

Araştırmasına İslâm dünyasında verrakların tarihini kısa bir şekilde özetleyerek başlayan yazar sonrasında imparatorluk içinde sahaflığın nasıl bir seyir izlediğini işliyor. Edirne, Bursa ve imparatorluğun diğer şehirlerindeki sahafların durumuna değindikten sonra kitabın ana konusu olan İstanbul sahaflarını, muhtelif alt başlıklar altında incelemeye başlıyor.

Önce sahaflar'ın bulunduğu çarşı(lar)ın nereler olduğunu, müşterilerini, ilim ve kùltür hayatına katkılarını inceliyor. Sonrasında sahaflar ile ilgili düzenlemeleri ele alıyor. Sonrasında ise sahaflara gelen kitaplar, sahafların sattıkları kitaplar, sahaf müzayedeleri gibi alt başlıklara eğiliyor.

Sahafların ekonomik durumlarını ve kitap fiyatları ile bu fiyatların zaman içinde nasıl değiştiğini kitabın ikinci yarısından itibaren işliyor.

Belgelerde rastladığı mevzular üzerinden kitabı şekillendiren yazar, pek çok alt başlık-üst başlık içeren kitapta, belgelerin cevap verdiği soruları da büyük bir titizlikle daima zikretmiş. Bu sayede okuyanın meseleyi yerli yerine koymasına yardımcı olmuş.

Toplamda 580 sayfalık bir hacme sahip kitabın son 200 sayfası ise dizin, kaynakça, ek belgeler ve tablolardan oluşuyor.

İsmail E. Erünsal, özellikle kismet-i askeriyye, mülga beledi kassamlığı ve beytülmal kassamlığına ait defterlerde yer alan sahaflara dair belgelerin tamamını incelemiş ve bu incelemelerinin neticesinde oluşan soruları cevaplamış, ortaya çıkan gerçekleri aktarmaya çalışmış. Bir araştırma sorusunun cevabını aramaktan ziyade, bir araştırma alanına dair, özellikle ilgili arşivler içinde neler bulunduğu, bunların nasıl bir seyir izlediğini aktarmaya çalışmış diyebiliriz. Ama bundan daha ileride, kitabın ele aldığı zaman dilimi olan 16. yüzyıl ile 20. yüzyıl başları arasındaki değişimleri, farklı kıyaslamalara da tabi tutarak anlamlandırmaya çalışmış. Dönemsel olarak sahafların nasıl değişmeler yaşadığı, ekonomik olarak nasıl bir seyir izledikleri, kitap satışlarının, kitap fiyatlarının hangi kıstaslara göre değiştiği gibi ekonomik sorulara cevap bulmaya çalıştığı gibi, sosyal hayatta sahafların nasıl bir yere sahip oldukları, hangi kökenden geldikleri, meslek olarak nasıl bir yapıları olduğu gibi bu meslek koluna dair pek çok detayı da incelemeye çalışmış.

Kitabın temelde İstanbul üzerine yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Fakat bu yazarın bir tercihi değil, belgelerin kendisini götürdüğü nokta olmuş. Kitabın

ilk kısımlarında ve ilgili yerlerde, Bursa ve Edirne gibi imparatorluğun önceki başkentlerine dair mevzulara değinilse de, kitabın ele aldığı zaman aralığında genel yargılar ortaya koymaya yardımcı olacak kadar fazla belgeye rastlayamamış. Bu nedenle çalışmanın genel planının İstanbul sahafları üzerine oturduğunu, hatta yine belge eksikliğinden ötürü yeterli malumat elde edemediği ilk dönem İstanbul'unun değil, İstanbul'un 16. yüzyılın ortalarından sonrasını incelediğini söyleyebiliriz.

Yazarın bu nevi bulgular neticesinde, konunun muhtevasını belirlemiş ve çerçevesini çizmiş olmasından rahatlıkla, kitabı hazırlarken konuya dair önyargılar ve hipotezlerin kısıtlayıcılığından uzak bir bakışla belgelere eğildiğini ve belgelerin verdiği imkanlar ölçüsünde, onların temsil imkanlarına göre yargılar ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Kitap, tarih disiplini üzerinden ekonomik tarih ve sosyal tarih alanlarına dair fazlasıyla malumat içeriyor. Bunun yanında, daha kavramsal-olgusal bir çizgide, meslek gruplarının yapısı, ekonomik buhranların bir esnaf grubuna etkisi, matbaanın doğuşu ve eğitim kurumlarının sektöre sosyal-ekonomik etkileri gibi farklı soruları üretmemize ve kısmen başlangıç noktalarına dair, soruların cevaplarına dair mühim detaylar içeriyor.

Kitabın temelde ekonomik değerlendirmeler yaptığı kısımlar (kitap fiyatları, sahafların ekonomik durumları) bol bol grafik ve şema ile desteklenmiş. Bu sayede değişen ekonomik yapının, esnaf grubunun ekonomik değişiminin daha rahat görülmesini sağlıyor. Bu noktada yazarın salt sahafların verilerine dayanmayıp, aynı süre içinde Osmanlı Devleti'nin yaşadığı ekonomik sıkıntıları, paranın değişen değeri gibi konuları da aynı ciddiyetle ele alıp, ilgili karşılaştırmalar yapmış olmasını kitabın bu noktadaki en dikkat çekici özelliklerinden biri olarak zikredebiliriz. Zira ilgili geniş dönem açısından salt belgeler üzerinden yapılacak bir araştırmada özellikle 18. yüzyılın ortalarından itibaren akçe üzerinden kitap fiyatlarında anormal değişiklikler yaşandığı ve düzenli bir artış olduğu şeklinde bir tablo görülmektedir. Fakat aynı dönemde Osmanlı parasının dalgalı yapısı ile kıyasladığımızda fiyatların değerinin aslında neredeyse sabit kaldığını fakat paradaki değişmelerin akçe üzerinden fiyatlara yansımalarını görüyoruz. Bu durumu yazarın ifadesiyle aktarırsak; "1740-1910 yılları arasında akçe bazında kitap fiyatları sürekli artmıştır, fakat bunun sebebi akçenin gümüş oranının düşmesidir. Ekonomik şartların da alım gücünü etkilemesi dolayısıyla dönem dönem kitap fiyatlarında önemli dalgalanmaların meydana geldiği tespit edilmiştir" (s.339).

Yazar sahaf terekelerinin sayısından hareketle incelediği belgeler ile gerçek yaŖamdaki sayısal oranın nasıl bir mütakabiliyeti olduğuna dair oluŖabilecek soruyu kabaca Ŗu Ŗekilde cevaplıyor: Ŗevket Pamuk'un incelemelerine göre tereke kayıtlarının yaklaşık 1/10 gibi bir temsiliyeti olduğunu, fakat sahaf gediğinin izin verdiği sahaf sayısı ile karŖısına çıkan belgelerin sayısını karŖılaŖtırdıđında, kendi araŖtırma alanı açısından belgelerin gerçek miktara oranla yaklaşık 40/100 gibi bir temsiliyete ulaŖtıđını, bu nedenle bu belgeler ıŖıđında, Osmanlıda sahaflık ve sahaflara dair genele Ŗamil olabilecek yorumlar yapılabileceğini söylüyor.

Kitabın ortaya koyduğu önemli noktalardan biri de sahafların matbaanın ve matbu kitabın yaygınlaŖmasından sonra yaŖadıđı deđiŖimleri izlememize imkan vermesidir. Daha evvel Jale Baysal'ın yaptığı indeksleme alıŖması vesilesi ile Osmanlı'da (her ne kadar ilk matbaa 1729 yılında kurulsada) matbaaların ve kitap basımının yaygınlaŖmasının 1820'li yıllarda baŖladıđını biliyoruz². Bu kitap basımının ilgili esnaf grubuna nasıl yansıdığını ise ilk kez bu kitap sayesinde görebiliyoruz. Erünsal, 19. yüzyılın ortalarından itibaren sahafılığın Ŗekil deđiŖtirmeye baŖladıđını, sahaf-kitapçı, sahaf-yayıncı gibi ayrı dalların ortaya çıktığını, hatta sadece matbu kitap satan kitapçıların açıldığını, aynı zamanda Anadolu'da (eğitimin de Anadolu'ya yayılması ile beraber) hem İstanbul'da basılmıŖ kitapları satan, hem de kendileri kitaplar basan sahaf-kitapçıların ortaya çıktığını ifade ediyor.

Kitabın, kitapçıların ve sahafların yavaŖ yavaŖ deđiŖmesinin tek baŖına ve bir anda gerekleŖmediđini, bunun zaman içinde, farklı siyasal ve sosyal olayların da etkisiyle olduğunu söyleyebiliriz. Yazar, hakkında çok geniŖ bir literatür bulunan bu mevzuya dair yorum getirmekten ziyade, meselenin sahaf terekeleri üzerinden nasıl izlenebileceğini göstermeye alıŖmıŖ ki, bu noktada hem bir meta olarak kitabın muhtevasının deđiŖmesi, hem bir esnaf grubunun mahiyetinin deđiŖmeye baŖlamasını bu nevi ilk elden belgelere dayanarak göstermiŖtir. Kitap bu özelliği ile, literatürde önemli bir boŖluđu dolduracaktır.

Kitaptaki incelemeleri dikkate aldığımızda sahaf terekelerinden çıkan kitapların hem fiyatları hem de nitelikleri sebebiyle daha mahdut bir çevreye hitap ettiğini, sahaflarda genellikle ulemanın veya maddi gücü kuvvetli bir kesimin alabileceği kitaplar satıldığını görmekteyiz. Bu durumun istisnası ise destanlar,

2 Jale Baysal, *Müteferrika'dan birinci meŖrutiyete kadar Osmanlı Türklerinin bastıkları kitaplar*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi, 1968.

halk hikayeleri ve Kur'an cüzleridir. Matbaanın yaygınlaşması ve eğitim sisteminin değişmeye başlaması sonrasında ise kitapların durumunu yazar şu şekilde özetlemektedir; “öyle gözüküyor ki matbaa kendi okuyucusunu yaratmış sahaf kitapçılar da okuyucu kitlesine yeni basılan eserleri ulaştırmada önemli bir rol üstlenmişlerdir” (s.143).

Kitap, Batıda yaşanan gelişmelerle karşılaştırmaya fazla girmiyor diyebiliriz. Fakat bunu bilinçli bir tavır olarak anlamamızı sağlayacak şeyler mevcut; özellikle ilk kısımda yaptığı varraklar incelemesi ve sonrasında yer yer gösterdiği referanslar, İngilizce, Almanca ve Fransızca literatürde konuya dair kapsamlı bir çalışma yaptığını gösteriyor. Fakat tüm bu birikime rağmen yazar, kitabın temel amacı olan indekslemeden öteye gitmeyi tercih etmemiş. Yine de, şu karşılaştırmanın dikkat çekici olduğunu düşünüyorum; “15.-16. Asırlarda batı'da matbaanın yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan yazma-basma eser fiyatları arasındaki 1/5 ve 1/15 oranındaki farklılık Osmanlı kitap pazarında da oluşmuş mudur? Maalesef önce Müteferrika, Üsküdar, Mühendishane ve Takvimhane-i Amire matbaalarının daha sonra da 19. asrın ortalarına doğru yaygınlaşan matbaaların bastıkları kitapların fiyatlarında Batı'daki oranlarda bir ucuzlama görülmez” (s.191).

Osmanlılarda Sahafılık ve Sahaflar kitabının, bir esnaf grubunun Osmanlı imparatorluğundaki tarihini ele alan ilk eser olması dolayısıyla başlı başına dikkate değer bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. Sadece bir ekonomik sektör olmasının yanında eğitim ile doğrudan ilişkisi olan bir sektör olarak sahaflar, sadece bir esnaf biriminden öte, sosyal hayatın ve ilim hayatının da önemli bir parçası olduklarından, haklarındaki bu çalışmanın çok yönlü etkileri olduğu şimdiden rahatlıkla söylenebilir.

Kitabın ele aldığı dönemin fazlasıyla uzun olması ve bu sektörün pek çok detayına değinmeye çalışması yer yer belgeler ve isimler arasında kaybolmaya sebep olabiliyor. Fakat, kitabın pek çok farklı alanda yeni soru işaretleri açıcı ve hatta bunu teşvik edici bir niteliği olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu nedenle literatürde çok büyük bir boşluğu doldurmasının yanında, şimdije değin nostaljik bir öge olarak ele alınan yahut, ezberler üzerinden hareket edilen bir alanda daha ciddi çalışmaların önünü açacağına inanıyorum.

Mehmet Erken

Pascal W. Firges, Tobias P. Graf, Christian Roth, and Gülay Tulasoğlu (eds.),
Well-Connected Domains: Towards an Entangled Ottoman History,
Leiden: Brill, 2014, 307 pp., ISBN 978-9004-274-68-6

This edited volume is a collection of 14 essays, all but two penned by young academicians with a fresh look and innovative approach to Ottoman history. It grew out of a series of workshops in Heidelberg, Princeton, Istanbul and Cambridge as well as a three-day international conference in Heidelberg, all part of a research project entitled “Dynamic Asymmetries in Transcultural Flows at the Intersection of Asia and Europe: The Case of the Early Modern Ottoman Empire” under the umbrella of Heidelberg University’s Cluster of Excellence “Asian and Europe in a Global Context”. The main paradigm of the book is the well-connectedness of the Ottoman Empire, i.e., “the interconnectedness of various regions, groups, and ideas, across several continents and centuries.” Under the influence of new methodological approaches such as connected history, entangled history, *histoire croisée* and transcultural history, this work openly criticizes the Eurocentric historiography that takes Europe as the standard field and relegates non-European fields to mere “area studies.” Moreover, by studying Ottoman Empire not only as a European, but also a “world” empire which had political, economic and religious interests beyond its borders and which participated in and helped shape major historical trends and developments, it accentuates the obsolescence of the civilizational approach, or in editors’ terms, “the bloc paradigm,” i.e., a Pirenian approach to trans-regional history with an unbridgeable divide between a Christian-European and an Islamic-Ottoman bloc.

Part I points out to the interconnectedness of war, trade and diplomacy. The doyenne of Ottoman socio-economic history, Suraiya Faroqhi, opens this part with a concise but informative overview, a panorama one shall say, of Ottoman Empire’s trade relations beyond their borders, pointing out the linkages which, managed by Muslim and non-Muslim merchants of the empire, connected the Sultan’s realm with the world around it.

By focusing on two raids undertaken in 1624 and 1625 by Ottoman corsairs who not only seized European ships but also attacked the Ottoman port of Isken-derun, Joshua M. White demonstrates how this act of maritime violence resulted in a round of diplomatic negotiations between Ottomans and Europeans and, at

the failure of the former to force their vassals to uphold the obligations set forth by the *'abdnames*, between Europeans and North African regencies.

We know how European jurists developed an international maritime law; but our knowledge of how Ottomans perceived their sovereignty on the sea is rather limited. In another article that deals with privateering and maritime law, Michael Talbot analyzes how Ottomans perceived and reacted to British violations of their territorial waters during the numerous British-French wars between 1690 and 1790. According to this, Ottomans espoused a *mare clausum* approach and extended their maritime boundaries into the open sea with the intention of acquiring a stronger legal basis for the prosecution of privateers and compensation for their merchants.

In the last article of Part I, Viorel Panaite analyzes unpublished documents related to French consulates in the Ottoman Empire and located in the *Manuscrit Turc 130* at *Bibliothèque Nationale de France*. By providing us with details regarding the appointment, status, privileges, functions and the jurisdiction of French consuls, these documents help us bridge the divergence between theory and practice in Ottoman diplomatic history. This is no small feat given that most works in this area repeat the same theoretical information deriving from the formulaic *'abdnames* and shy away from a systematic study of how diplomacy was actually practiced, especially so when it comes to that conducted in provincial capitals.

Part II deals with the construction and management of identity. Nur Sobers-Khan delves into the social language of slavery and attempt to recreate the “penetrating gaze” of the slave owner, i.e., how he articulated the category of “slave” in early modern Istanbul. Searching for a common language and a shared lexicon across various genres of texts (*itkname*, *şeriyye sicils*, *şürut/sükuk* as well as contemporary works of physiognomy, love poetry and advice literature), she seeks to reconstruct the social meaning of urban Ottoman slavery and illuminate the complex social and psychological relationship between the slave owner and the slave.

In the next article, Gábor Kárman seeks to explain the divergence of the image of the “Turk” in Jakab Harsányi Nagy’s writings. While this Transylvanian diplomat and author presented a dark picture of Turks in his diplomatic correspondence between Istanbul and Transylvania, fifteen years later he made a volte-face and depicted the Turks with a more positive light, as reliable, credible

and pious people in his *Colloquia Familiaria Turcico Latina seu Status Turcicus Loquens*.

Tobias Graf aptly argues that conversion, an act that entailed the convert's "civil death," did not necessarily bring a "social death." A diligent archival research enabled him to shed light on ethnic/geographical solidarity among the renegades in sixteenth-century Istanbul. The new Ottoman/Muslim identity of these converts converged with the former one and they did not completely broke off ties with their past; they instead lived ambiguous "half-lives".

Christian Roth concentrates on the sultan's duty to guarantee justice for all his subjects and tries to account for the imbalance between the frequency with which non-Muslims resorted to sharia courts in Salonica, a port city with a mixed urban population and in Patmos, one of the islands in the Aegean Archipelago with homogenous Orthodox rural communities. According to him, this twenty-to-one difference attests to a difference in the levels of juridical integration of non-Muslims in two regions in the eighteenth century. While in Salonica non-Muslims appealed to the Islamic court in much greater absolute numbers than those in Patmos did, they were still underrepresented in relation to their share of the city's population.

Part III suggests a new approach to the issue of Ottoman modernization efforts in the long nineteenth century, one between Eurocentric teleology that refuses "extra-European" agency and the revisionist extremism that denies global influences and sees the reform process as strictly driven by and a reaction to internal problems of the empire. This approach accentuates the well-connectedness of the challenge brought the Ottomans by the long nineteenth century and the reformist responses to it.

Pascal W. Firges makes an important corrective to the prevalent assumption that it was the Ottoman demand that brought several French military missions to Istanbul in the 1790s. The Revolutionary governments also had a stake in those missions as well; they not only tried to strengthen the military of the Ottomans who were fighting with Austria and Russia until 1791-2, but also sought to form a defensive and offensive alliance with the Sultan against France's many enemies.

Gülay Tulasoğlu rejects the top-down view of modernizing reforms and puts the provinces at the center by arguing that fiscal pressures imposed by the capital compelled the local authorities to implement reforms in order to increase tax revenues. By a case study on the quarantine in 1830s Salonica, a reform undertaken

without the intervention of the center and some years before it was executed in Istanbul, Tulasoğlu also accentuates the role played in the reform process by the British consul Charles Blunt who resorted to a variety of strategies ranging from friendly advice to open threats in order to force the introduction of land-based quarantine in Salonica.

In another article that deals with nineteenth-century Salonica, Sotirios Dimitriadis sheds light on the interplay between the Ottoman administration and local elites regarding the transformation of the urban landscape between 1870s and 1912. He highlights how rigid communal and social barriers eroded in the nineteenth century and gave way to a growing sense of recognition and inter-class solidarity between different urban elites who negotiated the modernization of their city with the imperial center.

Another corrective to centralist approaches to Ottoman modernization is Maximilian Hartmuth's study of a civic initiative for the systematic collection of antiquities and the attempt of founding a museum by a Bosnian Franciscan friar named Ivano Frano Jukić. This far-sighted yet failed project is a testament to the relative openness of the Ottoman-Habsburg border and the centrality of frontier regions for cross-cultural exchanges and the Ottoman adaptation of Western institutions and ideas. Moreover, Jukić's activities as a literary person and a cultural entrepreneur show that not all of empire's Slav intellectuals were secessionists as has long been presumed by Balkan historiography. There were also those who strove for change within the existing system; in short, all civic actions are not necessarily anti-state or nationalist.

In the final article of the book, Aylin Koçunyan contextualizes the First Ottoman Constitution within the framework of earlier legal reforms in 1839 and 1856 which initiated a constitutional debate in the Empire. Drawing attention to the plurality of agents with different ethnic, religious, cultural, ideological and legal backgrounds, she emphasizes how the creation of communal constitutions served as laboratories for Ottoman constitutionalism and how empire's non-Muslim subjects and their constitutional legacy played an important part in shaping Ottoman constitutional discourse and drafting the *Kanun-i Esasi*. Moreover, she states that foreign agency in the making of Ottoman legal reforms should not be reduced to British impact alone; these reforms incorporated elements from a wide range of foreign legal systems, not exclusively Western European, but also including states that were founded on former Ottoman territories.

Two common problems in edited volumes, especially those that spring from conferences, are the lack of coherence between the articles and the problems with scholarly standards. This book suffers from neither. In spite of the fact that fourteen articles deal with different time periods spanning from sixteenth to nineteenth centuries and with different subsections of Ottoman history (political, diplomatic, social, economic, cultural, legal, military, urban), all of them are “well-connected” with the general theme of the book and each is a scientifically solid work based on diligent archival research and offering alternative vistas to studying Ottoman history. It seems like the three-year-long research project achieved a meaningful end.

Emrah Safa Gürkan

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 Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tabir Defteri 953 (1546) Tarihli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973), s./ pp. 520-26.
2. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tabir Defteri*, s./ p. 159.

Üç ve Daha Çok Yazarlı / Three or More Authors

1. Bekir Topaloğlu v.dğr./and others, *İslâm'da İnanç Esasları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), s./ p. 25.
2. Topaloğlu v.dğr./and others, *İslâm'da İnanç Esasları*, s./ p. 36.

Osmanlıca / Ottoman Turkish

1. Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti'ş-Şekâik*, nşr. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), s./ pp. 600-1.
2. Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik*, s./ pp. 607-8.

Batı Dilleri / Western Languages

1. Daniel Jeremy Silver and Bernard Martin, *A History of Judaism* (New York: Basic Books, 1974), I, 39.
2. Baruch Spinoza, *Ethic*, trans. W. Hale White (Oxford: Oxford University Press, 1930), s./ pp. 15-19.
3. Jeremy and Martin, *A History of Judaism*, I, 39.
4. Spinoza, *Ethic*, s./ pp. 25-31.

Arapça Eserler / Arabic Works

1. İmâmül-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâni'l-edille fi usûli'l-i'rikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), s./ pp. 181-83.
2. Cüveynî, *el-İrşâd*, s./ pp. 112-36.
3. Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (Tefsîru'l-kebîr)*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire, y.y./no dates, 1934-62), I, 45.
4. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 35.

MAKALE / ARTICLE

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, makalenin tam adı, derginin adı, (varsa) cilt numarası (romen rakamı ile), (varsa) sayı numarası, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar(lar)ın soyadı, makalenin kısaltılmış adı, sayfa numarası.

First Citation: author(s) first name and last name, title, journal title, (if applicable) volume number (in Roman numerals), (if applicable) issue number, date of publication, page number.

Subsequent citations: author(s) last name, short title, page number.

1. Ahmet Kavas, "Doğu Afrika Sahilinde Osmanlı Hakimiyeti: Kuzey Somali'de Zeyla İskelesi'nin Konumu (1265-1334/1849-1916)," *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5 (2001), s./ pp. 109-20.
2. Orhan Şaik Gökyay, "Tokatlı Molla Lütü'nin Harname'si," *Türk Folkloru Belleten*, I (1986), s./ p. 155.
3. Kavas, "Doğu Afrika Sahilinde Osmanlı Hakimiyeti," s./ p. 125.
4. Gökyay, "Tokatlı Molla Lütü'nin Harname'si," s./ p. 173.
5. Paul Mendes-Flohr, "Mendelssohn and Rosenzweig," *Journal of Jewish Studies*, XXIII, 2 (1987), s./ p. 204.
6. Mendes-Flohr, "Mendelssohn and Rosenzweig," s./ p. 210.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ / ENCYCLOPEDIA ENTRIES

1. Ömer Faruk Akün, "Âli Mustafa Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1989, II, 416.
2. Akün, "Âli Mustafa Efendi," s./ p. 417.

ARŞİV BELGESİ / ARCHIVAL DOCUMENTS

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.
2. BOA, İ. Mes. Müh., 2079.

TEZ / DISSERTATION

1. Sedat Şensoy, "Abdülkahir el-Cürçani'de Anlam Problemi" (doktora tezi/doctoral dissertation), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s./ p. 122.

ONLINE KAYNAK / ONLINE RESOURCES

1. Alane D. Oestreicher, "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise" no. 192, Vital Articles on Science/Creation; (Erişim 27 Mart 2003/ Accessed in March 27, 2003).

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 İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yayınları 2007.

Ögreten, Ahmet: *Nizam-ı Cedid'e Dâir Islâhât Lâyihaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Özen, Şükrü: "Hilâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII (Ankara 2004), s./ pp. 527-38.

Yazma Eserler / Manuscripts

İcâzetnâme, Süleymaniye/Reşid Ef. 1017, vr. 266a.

Mecmu'â-i Vekayi ve Nizamât, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no. 3381.

Nuri Efendi, *Târih-i Nuri*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, no. 239.

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.