

OSMANLI ARAŞTIRMALARI

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES



SAYI / ISSUE 49 • 2017

OSMANLI ARAŞTIRMALARI
THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

İSAM 

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ



OSMANLI ARAŞTIRMALARI

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

İstanbul 2017

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

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

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

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

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

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul, Tel. (0216) 474 08 50 Fax (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr dergi.osmanli@isam.org.tr
© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017

Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies

Sayı / Issue XLIX · yıl / year 2017

Sahibi / Published under the auspices of
Yazı İşleri Müdürü

TDV İşlâm Araştırmaları Merkezi ve İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi adına
Prof. Dr. Raşıt Küçük – Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez
Prof. Dr. Ahmet Kavas

Yayın Kurulu /
Editorial Board

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

Yayın Danışma Kurulu /
Review Board

Prof. Dr. Engin Deniz Akarlı (İstanbul Şehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Evangelia Balta (Yunanistan)
Prof. Dr. Kemal Beydilli (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Birinci (Polis Akademisi, Ankara)
Prof. Dr. Suraiya Faroqi (Bilgi Üniversitesi-İstanbul)
Prof. Dr. Pal Fodor (Macaristan)
Prof. Dr. François Georgeon (Paris Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü)
Prof. Dr. Şükrü Hanioglu (Princeton Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet İşşirli (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

Doç. Dr. Emrah Safa Gürkan

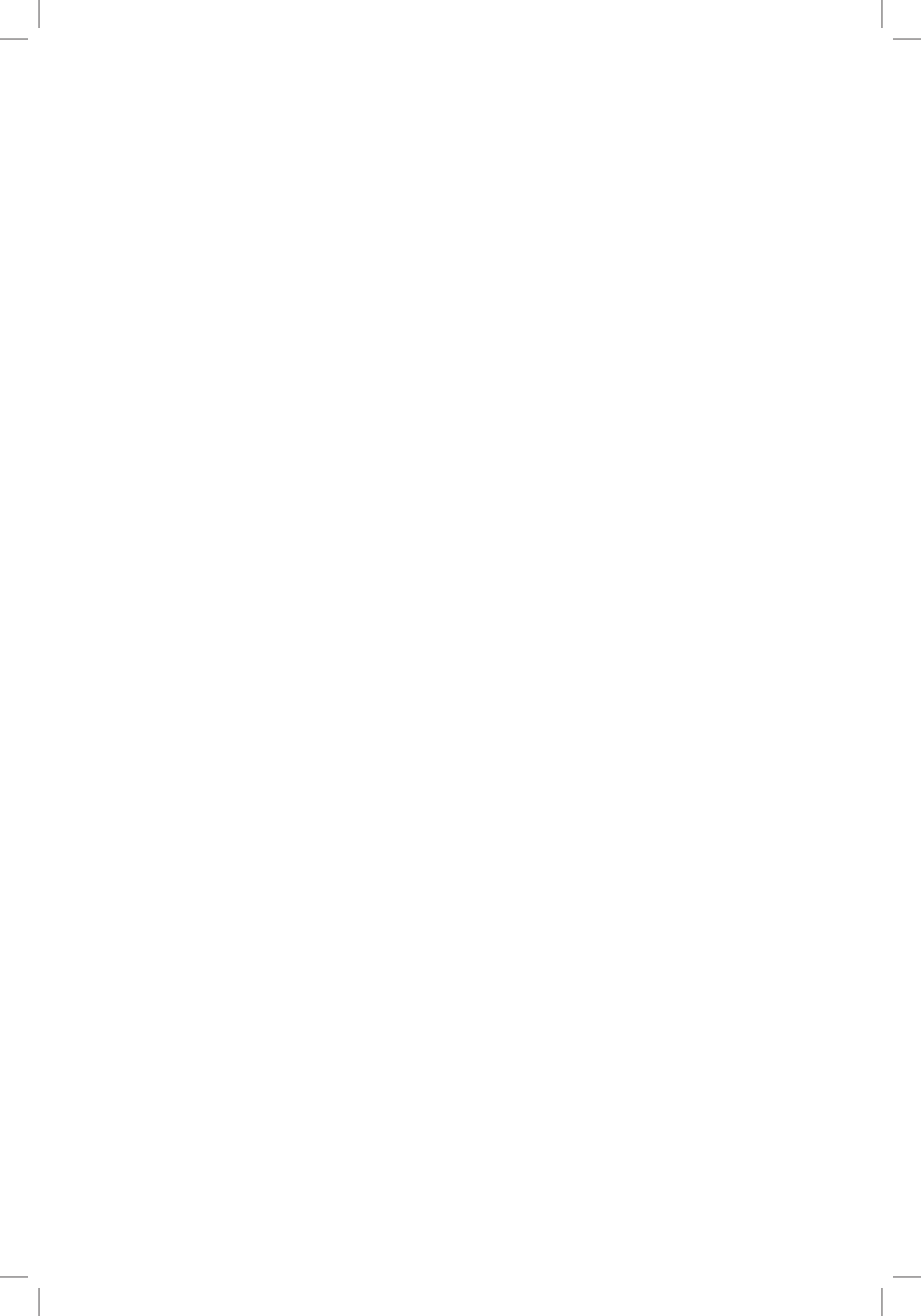
Yay. Kur. Sekreteri / Sec. of the Ed. Board
Sekreter Yrd. / Ass. Sec. of the Ed. Board

Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul Ökten
Yrd. Doç. Dr. Özlem Çaykent, Cengiz Yolcu,
Abdullah Güllüoğlu, Sinan Kaya

Teknik Redaksiyon / Control
Style editor
Tashih / Correction
Sayfa Tasarım / Design

Nurettin Albayrak
Adam Siegel
Mustafa Birol Ülker – Prof. Dr. Bilgin Aydın
Ender Boztürk

ISSN 0255-0636



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Hocaların Hocası Halil İnalıc'ın Ardından • 3

SEYFİ KENAN

In Memoriam: With Halil Hoca at the Quads of the University of Chicago • 7

FARIBA ZARINEBAF – LINDA DARLING – PALMIRA BRUMMETT – DANIEL GOFFMAN

Tarihçilerin Kutbu Halil Hoca'nın Ardından • 15

AKŞİN SOMEL

Menteşe Bey'in İsmi, Menşe'i ve Menteseoğulları'nın Vakıflarına Dair /

On the Name and the Origin of Menteshe Beg and the Waqfs • 25

VEDAT TURGUT

Osmanlı Tarihinin İlk Büyük Savaş Anlatımı: Osmanlılarla Karamanlılar
Arasındaki Frenkyazısı Muharebesi (1386/1387) / The Earliest Narrative of a
Major War in Ottoman History: The Battle of Frenkyazısı between the
Ottomans and the Karamanids (1386/1387) • 57

FERİDUN M. EMECEN

Yeni Bir Belgeye Göre XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mülâzemet Sistemi /

Ottoman *Mulâzemet* System in the First Half of the 16th Century in the
Light of a New Document • 89

ERCAN ALAN

XVI. Yüzyıl Osmanlı Bürokrasisinde Mâliye Ahkâm Katipleri /

Clerks of Maliye Ahkam Bureau in Ottoman Bureaucracy in the 16th Century • 125

RIFAT GÜNALAN

Crimean Scholars and the Kadizadeli Tradition in the 18th Century /

18. Asırda Kırımli Âlimler ve Kadızadeli Geleneği • 155

MYKHAYLO M. YAKUBOVYCH

**Bir Osmanlı Paşasının Padişahlık Rüyası: Sokulluzâde Hasan Paşa ve
Resimli Dünya Tarihi / Sultanate Dream of an Ottoman Pasha:**

Sokulluzâde Hasan Paşa

and His Illustrated World History • 171

TÜLÜN DEĞİRMENCI

Coffeehouse Sociability: Themes, Problems and Directions /

Kahvehane Sosyalleşmesi: Temalar, Problemler ve Yollar • 203

ÖZLEM ÇAYKENT – DERYA GÜRSES TARBUCK

**İslâmî Kitap San'atlarında Standartlaşma: Usta-Çırak İlişkisi ve İcazet Geleneği /
Standardization in the Islamic Arts of the Book: the Master-Apprentice Relationship
and the Tradition of Licensing • 231**

İRVİN CEMİL SCHICK

Sultan Abdülmecid'in İnşa Ettirdiği Muvakkithaneler /

Clock Rooms Constructed during the Reign of Sultan Abdulmecid • 267

ŞEFAATTİN DENİZ

XIX. Yüzyıl Osmanlı Başkentinde Entelektüel Bir Acem:

Mirza Habib İsfahanî ve Terekesi / A Persian Intellectual in the 19th Century

Ottoman Capital: Mirza Habib Isfahani and His Tereke • 293

FİLİZ DİĞİROĞLU

Arnavutluk Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı/Türk İmgesi /

The Image of Ottomans/Turks in the History Schoolbooks in Albania • 343

BÜLENT BİLMEZ

DEĞERLENDİRME / REVIEW ARTICLE

II. Murad'ın Eşi Sırp Prensesi Mara Branković (1418-1487)

Kemal Beydilli • 383

Siyasetin Hizmetinde Ortodoks Azizleri: Orta Çağdan Modern Çağa Balkanlarda Dinsel Algular ve Milliyetçilik

Selçuk Akşin Somel • 413

A Critical Review of an Epistle Attributed to Idris-i Bidlîsî: Risâlat al-Khilâfa wa Âdâb al-Salâtîn wa al-Wuzarâ

Vural Genç • 429

KİTÂBİYAT / BOOK REVIEWS

Mehmet Uğur Ekinci, *Keşerî Mecmuası – 18. Yüzyıl Saz Müziği Külliyyatı (CD ilâveli)*

Cem Behar • 435

Reuven Amitai & Michal Biran (eds.), *Nomads as Agents of Cultural Change: The Mongols and Their Eurasian Predecessors*

Kahraman Şakul • 442

Elias Muhanna (ed.), *The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies*

Serkan Şavk • 446

Yaron Ayalon, *Natural Disasters in the Ottoman Empire: Plague, Famine, and Other Misfortunes*

Barış Taşyakan • 451

Yavuz Selim Karakişla, *Eski Hayatlar Eski Hatıralar (Osmanlı İmparatorluğu'nda Belgelerle Gündelik Hayat: 1760-1923)*

Duygu Tanıdı • 456

Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*

John J. Curry • 459

Hilmi Kacar, *A Mirror for the Sultan: State Ideology in the Early Ottoman Chronicles, 1300-1453*

Lâle Özdemir • 466

İlhan Başgöz, *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk*

Merve Eski • 469

Heather Keaney, *Medieval Islamic Historiography: Remembering Rebellion*

Ali Cebeci • 475

Hacer Topaktaş, *Osmanlı-Lehistan Diplomatik İlişkileri: Franciszek Piotr Potocki'nin İstanbul Elçiliği (1788-1793) (Prof. Dr. Halil İnalçık Takdimi ile)*
[*Ottoman-Polish Diplomatic Relations: Istanbul Embassy under Franciszek Piotr Potocki (1788-1793) (with introduction by Prof. Dr. Halil İnalçık)*]

Kahraman Şakul • 481

Ebru Sönmez, *İdris-i Bidlisi Ottoman Kurdistan and Islamic Legitimacy*

Vural Genç • 484

Ahmed Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*

Seyfi Kenan • 490

VEFEYÂT / OBITUARY

Nurettin Albayrak'ın Ardından

Orhan Bilgin • 493



© Bilkent Üniversitesi

Prof. Dr. Halil İnalçık (1916-2016)



Hocaların Hocası Halil İncalcık'ın Ardından

*Seyfi Kenan**

Dergimizin kurucularından Prof. Dr. Halil İncalcık Hocamız, 25 Temmuz 2016'da vefat etti. Acımız ve kaybımız sonsuzdur. Sadece bir tarihçiyi değil, aynı zamanda çok kıymetli bir insanı ve bilim adamını; bir duruşun, ilim tarzının ve ifadesinin âbidesini de kaybettik. Bir âlimin vefatının, bir âlemin de ölümü gibi olduğunu bir kez daha derin teessürle anladık.

Haklı olarak “Hocaların Hocası” olarak anılan Halil İncalcık, 1916'da sıkıntılarla dolu Osmanlı İstanbul'unda dünyaya geldi. Temel eğitimine Cumhuriyet'in ilanına denk gelen yılda, 1923'te Ankara Gazi Mektebi'nde başladı ve orta tahsilini Ankara Gazi Muallim Mektebi'nde tamamladı. Lise eğitimini ise Balıkesir Necati Bey Muallim Mektebi'nde bitirdi. İlk gençlik yıllarını ortaokuldan lise sona kadar öğretmen okullarında geçirmesi, onda öncelikle güçlü bir eğitimci ve öğretmen zihniyetinin oluşumunu sağladığında şüphe yok. Daha sonra üniversite yıllarından başlayarak bir asırlık ömrünün son anlarına kadar devam edecek tarihçiliğinin şekillenmesinde ve etkinliğinde bu gençlik yıllarında aldığı temel eğitim etkili olmuştur.

1936'da Ankara Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi, Yeni Çağ Tarihi bölümünde yüksek öğrenimine başladı. Mezun olduktan sonra 1940'da aynı fakültede asistan oldu. *Tanzimat ve Bulgar Meselesi* teziyle 1942'de doktorasını tamamladı. 1952'de profesör oldu. Uzun yıllar aynı fakültede Osmanlı ve Avrupa tarihi üzerine dersler verdikten ve pek çok öğrenci yetiştirdikten sonra 1972'de emekli oldu. Chicago Üniversitesi Tarih bölümüne “Osmanlı Tarihi Üniversite

* Marmara Üniversitesi.

Profesörü” olarak davet edilince Amerika’ya gitti ve 1973’de ünlü *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600* adlı eseri yayımlandı. Yirmi yılı aşkın bir süre boyunca orada da dersler vermeye, eserler yazmaya, tezler yönetmeye ve de kendi ismini yüceltecek pek çok öğrenci yetiştirmeye devam etti.

Amerika’daki çalışmalarını sürdürürken Türkiye ile irtibatını kaybetmeyen Halil İnalçık, 1980’de İstanbul’da ilim dünyasına ayak basan ve *Osmanlı Araştırmaları* adını taşıyan dergimiz kurucuları arasında yer aldı. 1986’da Chicago Üniversitesi’nden emekli oldu ve 1993’de yurda dönerek Bilkent Üniversitesi Tarih bölümünü kurdu ve yirmi yılı aşkın bir zaman süresince burada da dersler verdi ve pek çok öğrenci yetiştirdi. Ölümüne kadar bu görevde kaldı, bilime, eğitime ve tarihe adanmış ömrünü burada itmam etti. Bilkent Üniversitesi 2003’de Halil Hoca’nın çeşitli arşivlerden topladığı belge ve defterlerin nüshalarını, yarım kalmış araştırma metinlerini ve çeşitli dergi ve kitap koleksiyonu başta olmak üzere, bazı önemli Osmanlı arşiv kaynaklarını da araştırmacıların kullanımına sunduğu *Halil İnalçık Center for Ottoman Studies* adlı araştırma merkezini kurdu.

Halil Hocamız, 20. yüzyılın sona erdiği yıllarda Cambridge Uluslararası Biyografi Merkezi tarafından dünyada sosyal bilimler alanında sayılı 2000 bilim insanı arasında gösterildi. 2002’de T. C. Kültür Bakanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülü’ne lâıyk görüldü. Columbia, Princeton, Pennsylvania ve Harvard üniversitelerinde ziyaretçi profesör olarak dersler veren Halil İnalçık, Osmanlı Türkçe’sinin imparatorluğun kuruluşundan sonuna kadar bütün çağlardaki tezahürüne ve kavramsallaştırılmasına katkıda bulundu. İyi düzeyde İngilizce, Fransızca, Almanca ve orta seviyede Arapça, Farsça ve İtalyanca biliyordu. Çalışma alanları arasında Osmanlı siyasi, sosyal ve ekonomik tarihinin yanı sıra Osmanlı hukuku, toprak rejimi, timar sistemi, şehir tarihi, çözülme ve reform dönemlerinde sosyo-ekonomik değişim ve dönüşümler yer almıştır.

Halil İnalçık’ın hayatında belirlediği en önemli hedefi, Türklerin tarihini yabancı gözüyle değil, Türk gözüyle yazmak oldu ve ömrü boyunca bunu gerçekleştirmeye çalıştı. Ana kaynağı arşiv belgeleri oldu. Böylece elindeki verilerin ve arşiv belgelerinin ışığında olguya sadık ve hakkaniyetli bir tarih anlayışı izledi. Osmanlı tarihinin, dünya tarihi içinde saygın bir yer edinmesindeki en önemli katkının İnalçık Hoca’ya ait olduğu yadsınamaz.

Yaklaşık on yıl önce *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları* kitabının yayına hazırlanmasında ona yardımcı oluyordum. Bir araya geldiğimiz, telefonda

konuştuğumuz, bazen de Ankara'ya gittiğimde mutlaka kendisini ziyaret ettiğim anlar oluyordu. Uzunca bir aradan sonra kendisini ziyaret etme fırsatı bulduğum bir defasında kendisine sormuştum: "Hocam nasılsınız?" Bu sıradan soruya hiç unutamayacağım şu nükte dolu cevabı vermişti: "Seyfeciğim, iyiyim, yürüyebiliyorum ve çalışmalarına devam edebiliyorum. Galiba Yüce Allah Osmanlılar'ı sevmiştir, çünkü onlara uzun bir ömür verdi, zira yeryüzünde [aynı hanedan idaresi altında] en uzun yaşayabilen imparatorluk onlara nasip olmuştu. Ben de Osmanlılar'ı çalışıyorum, araştırıyorum, bu sebeple galiba beni de seviyor ve böylece bana da uzun bir ömür veriyor." Bu cevabında galiba haklıydı. Bir asırlık ömürden sonra sevdiği ve hakkaniyetle özel bir emek verdiği Fatih'in dünyasında yerini aldı; haziresine defnedildi.

Bizler de kendisini rahmet ve minnetle yâd ediyoruz ve bizler de -Hoca'ya imtisalen- kendimiz için Yüce Yaratıcı'dan, merhum hocanın bütün eserlerini okuyabilecek ve arkada bıraktığı evrakını değerlendirebilecek, yarım kalan projelerini itmam edebilecek kadar uzun bir ömür diliyoruz. Kimbilir, dilemenin makbuliyetindeki sır belki de hocanın isminde gizlidir!

Halil Hocamızın bütün eserlerini burada tek tek ta'dâd etsek küçük bir kitapçık olur. Bu nedenle sadece başlıca eserlerine yer vermekle yetineceğiz:

- *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, Ankara: TTK, 1943.
- *Hicri 835 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid*, Ankara: TTK, 1954.
- *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara: TTK, 1954.
- *Kanûnnâme-i Sultâni ber Müceb-i Örf-i Osmani: II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasaknâme ve Kanûnnâmeler*, Ankara: TTK, 1956 (R. Anhegger ile birlikte).
- *The Ottoman Empire: the Classical Age, 1300-1600*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1973.
- *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehmed Hân İzladı ve Varna Savaşları (1443-1444) Üzerinde Anonim Gazavâtnâme*, Ankara: TTK, 1978 (M. Oğuz ile birlikte).
- *Tursun Beg, The History of Mehmed the Conqueror*, Chicago-Minnesota: American Research Institute, 1978 (R. Murphey ile birlikte).
- *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*, London: Variorum Reprints, 1978.

- *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi / Social and Economic History of Turkey (1071-1920)*, Ankara: Meteksan, 1980 (editör, O. Okyar ile birlikte).
- *Studies in Ottoman Social and Economic History*, London: Variorum Reprints, 1985.
- *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*, İstanbul: Eren, 1993.
- *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Bloomington: Indiana University Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture Joint Series Volume 9, 1993.
- *The History of the Black Sea Trade: the Register of Customs of Caffa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- *Süleyman the Second and his Time*, İstanbul: Isis Press, 1994 (editör, C. Kafadar ile birlikte).
- *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (1300-1600 arasında Halil İncalick yazdı, editör, D. Quataert ile birlikte).
- *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History*, İstanbul: Eren, 1995.
- *Essays in Ottoman History*, İstanbul: Eren, 1998.
- *Osmanlı*, İstanbul: Yeni Türkiye Yayınları, 1999 (editör, N. Göyünç, E. İhsanoğlu, Y. Halaçoğlu ile birlikte), 12 Cilt.
- *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*, İstanbul: Eren, 2000.
- *Şâir ve Patron, Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003.
- *Osmanlı Uygarlığı/ Ottoman Civilization*, İstanbul: Kültür Bakanlığı, 2004 (editör, Günsel Renda ile birlikte), 2 Cilt.
- *Doğu Batı Makaleler I*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005.
- *Tanzimat / Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara: Phoenix Yayınları, 2006 (editör, M. Seyitdanlıoğlu ile birlikte).
- *Turkey and Europe in History*, İstanbul: Eren, 2006.
- *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2007.
- *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016.

In Memoriam: With Halil Hoca at the Quads of the University of Chicago

Fariba Zarinebaf – Linda Darling***

*Palmira Brummett*** – Daniel Goffman*****

It is a great honor to be able to pay tribute to the immense achievements of a great scholar, teacher, and mentor whose enormous intellectual energy and depth of knowledge have made a lasting impact on the field of Ottoman-Middle Eastern studies as well as world history.

Professor İnalçık transformed the field of Ottoman studies from an obscure and exotic sub-field into one of the leading historical disciplines that covers the history of the greater Middle East and North Africa as well as the Balkans from the late medieval to the modern period. He set the tone of debate and critical inquiry from the early modern to the modern period. Very few leading historians of these fields have failed to read and engage the scholarship of Professor İnalçık. His own scholarship covers a broad expanse of territory, from the history of Crimea, Albania, and Anatolia in the fifteenth century to Bulgaria in the nineteenth century. His works on the Ottoman land tenure system, taxation, trade, and provincial administration remain crucial for any serious scholar who is trying to tackle these issues in a specific space and time. Young scholars from the Balkans, the Middle East and Turkey seldom take issue with the primary findings of Professor İnalçık and instead try to build on his works. He has set the agenda for a critical analysis and understanding of a crucial time period in world history. Professor İnalçık has engaged leading historians like Fernand Braudel and

* Fariba Zarinebaf (Associate Professor of History, University of California-Riverside)

** Linda Darling (Professor of History, University of Arizona, Tucson)

*** Palmira Brummett (Visiting Professor of History, Brown University)

**** Daniel Goffman (Emeritus Professor of History, DePaul University)

IN MEMORIAM

Immanuel Wallerstein. His ability to grasp and understand the leading debates in European history as well as world history and his attempts to incorporate these debates into Ottoman history by responding to these scholars in a constructive manner is inspiring in a discipline where regionalism and national boundaries are often dominant and limiting.

Professor İnalçık's works on the origins of the Ottoman Empire, the rise of the Beylikate, and state formation built on the works of his mentors, Fuad Köprülü and Ömer Lütfi Barkan but went beyond their findings. He continued the debate that Barkan had started on the social and economic transformation of the Ottoman Empire and focused his lens on rural as well as urban history. His firm belief in locating and making available Ottoman documents has had an enormous impact on the direction of the field from one that was philologically based to one that is also theoretically informed by the Annales school of French historiography among others. Professor İnalçık continued the debate that Barkan started on the social and economic transformation of the empire and focused his lens on the rural as well as urban history. His ability to acquire enough linguistic skills and grasp the works of Byzantinists as well as Balkanists made his contributions to the field even more important. He was able to understand the crucial aspects of pre-Ottoman history and trace continuity and change in a very effective manner. His findings on early Ottoman history are unquestionably also important for the medievalists in both Byzantine and Middle Eastern history. He helped organize one of the most important archives in the world, the Başbakanlık Archives in Istanbul and fought hard to open it to foreign scholars in the field.

At the University of Chicago, he worked with scholars like William McNeil and trained more than twenty students, many of whom have made an important impact in the field of Ottoman studies. Every week, a group of graduate students would line up before his office to receive his advice. He would start his paleography classes with documents that he would have us read and then will lecture on important terms like the 'kadi' for an hour. He had a passion for the archives that he instilled in us. Below, some of his former students will also share their own experiences with Halil *Hoca*.

(Fariba Zarinebaf)

* * *

Professor İnalçık graduated from Teachers' College in Balıkesir in 1935 and was admitted to the newly established Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi of Ankara University where he studied Ottoman history with the eminent historian Fuad Köprülü. After he graduated he remained as a Research Assistant and later Professor with the faculty, whose mission was to provide a scholarly framework for Atatürk's "Turkish historical thesis," an essential element in national identity and in the development of a new global status for Turkey. From this beginning Professor İnalçık acquired his conviction of the need to correct distorted views of the Turks prevalent in scholarly as well as popular writing. He developed skills in textual analysis through seminars with Paul Wittek in London, with a group of fellow students who later became leading Ottoman historians in their respective countries. A third influence was the institutional and socioeconomic emphasis of the French Annales school brought to Turkey by Ömer Lütfi Barkan.

Although heavily indebted to these scholars methodologically, Professor İnalçık retained a critical attitude to their conclusions, seeing their work as initial steps on a path that demands further development. His exploitation of the voluminous Ottoman archival and documentary records enabled him to supplement, verify, and critique the view of events presented in historical chronicles, expand the description of Ottoman institutions and their effects on the people of the empire, and better understand the empire's place in the larger Mediterranean world. Professor İnalçık's doctoral thesis, concentrating on the social effects of the nineteenth-century Tanzimat land reforms in Bulgaria, was the first of a series of works on landholding and agricultural production in the Ottoman Empire that include the publication of the earliest landholding register in the archives, that for Albania in 1432, a long series of articles on landholding and taxation, and culminating in his exposition of the basis of Ottoman landholding in *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, published by Cambridge University Press in 1994. Since that time scholars have published innumerable studies based on Ottoman landholding records that provide detailed information on population, agrarian production, taxation, and economic activity all over the empire.

Professor İnalçık's discovery of the wealth of economic information in the Islamic court records of Bursa, beginning in the 1460s, led to detailed research on industrial production, trade, craft organization, and urbanism. Again, his example has been followed by historians in all the former Ottoman lands who

IN MEMORIAM

are employing Islamic court records as a basis for local social and economic history. Professor İnalçık studied many other documents relating to socioeconomic history, including a custom register from the Crimea and law codes regulating landholding, trade, and taxation. Moreover, he was instrumental in the preservation of the court records of both Bursa and Istanbul, which have become pilot projects for efforts to conserve, publish, and computerize the court records of Turkey as a whole. In the 1970s Professor İnalçık founded the *International Association for the Social and Economic History of Turkey*. This organization's triennial meetings bring together researchers in Ottoman history from all over the globe. To promote research in Ottoman history, Professor İnalçık initiated or supported efforts toward the systematic publication of archival documents such as the registers of governmental edicts (*mühimme*) and revenue surveys (*tahrir*), as well as several journals devoted to Ottoman studies. At Ankara University from 1943 to 1971, at the University of Chicago from 1972 to 1986, and finally at Bilkent University, Professor İnalçık has trained generations of students to follow in his footsteps, using detailed archival research and critical textual study toward a clearer elucidation of Ottoman history and institutions and a better understanding of the empire's place in the wider world.

It was a privilege to have been mentored by Professor Halil İnalçık, who is without a doubt the greatest Ottoman historian of the modern era. Not only is he unmatched in his readings and interpretations of the Ottoman language and Ottoman paleography, but, unlike most of us, he was also able to communicate effectively with other disciplines and historians, use their methodologies and historiographies, and convey to them the pertinence and example of the Ottoman world. He, more than anyone else, is responsible for the surging interest in the Ottoman empire in fields as disparate as Renaissance Studies, Economics, Imperial Studies, and Postcolonial Studies.

Linda Darling says: "Although I did not originally intend to become an Ottoman historian, I found Professor İnalçık's classes to be the most interesting and challenging courses in my graduate program, and so I became a convert. He knew so much and could recite it in detail, virtually without notes, providing names, dates, and bibliographical references. I found that he cared deeply about his students' work and generously shared references, offprints, and documents on any subject. Unlike some of my other professors, he was also in touch with important European historiographical trends and situated his material

comparatively and theoretically; he was a truly global scholar. I soon learned that he had colleagues in many countries around the world with whom he was in constant interchange.

He tirelessly encouraged Ottoman studies in the Balkan countries and the Arab lands--after all, Ottoman history is their history, too--and in countries such as Austria and Russia which through historical chance have collections of Ottoman manuscripts and documents--and even in countries like America and Japan where diligence and wealth made for influential scholarship. He was always behind in his work because Ottoman historians all over the globe sent him dissertations and manuscripts to review, and because every major project in Middle Eastern history, from the Cambridge History of Islam to the Encyclopedia of Islam to each new journal in the field, sought him out as a contributor. In order to fulfill his intellectual obligations he amassed thousands of notes and photocopied documents on hundreds of different topics, stored methodically in envelopes, which he would pull out whenever he had to write an article or give a lecture. This habit was what enabled him to be so prolific and at the same time detailed and original. What made his example valuable to me is the standard he set for breadth and depth of scholarship, the combination of accurate detail and comprehensive scope, and a concern not just for one little corner of the field but for the health of the field as a whole.”

Daniel Goffman wrote: “I came to Ottoman history quite late, having matriculated into the graduate program at the University of Chicago in early modern European history. I began my drift into Ottoman studies only in my second year and at the suggestion of another teacher, Arcadius Kahan. He reasoned that the very best historian at Chicago was Halil İnalçık, and that I should work with him for this reason and because of my love for archival work. I never looked back. Both intimidating and wonderful about working under Halil Bey was the sense that he himself was an Ottoman. The Ottoman Empire may be dead, but Halil İnalçık is perhaps the last living representative of that society. I became aware of this fact very early, in the first paleography class I took with him. The three students in the class were attempting, without much success, to read an Ottoman decree from the late sixteenth century. Halil Bey saw our difficulties, wrote out the decree in his own hand, and told us to come back the next day with a translation. There was a problem, though. His handwriting was as difficult to decode as was the original. It was only later, while reading letters from the early twentieth

century, that I understood that his Ottoman cursive was from that era; one of the most difficult of all Ottoman scripts.

Halil Bey was a real Ottoman. His exercise did work. By using one version against the other, and the second version against the first, I was able to come up with a rough translation of the decree, and take an important first step toward reading and interpreting these difficult materials. At a later point in my education, Professor İnalçık read a chapter from my dissertation. He told me that my interpretation of the events was wrong. I asked him why. He replied that he could not explain, but that the Ottoman world simply had not operated as I described it. Of course, after further reading and thinking, I realized he was right. One lesson I learned from that incident was that not only was Professor İnalçık a brilliant archivist, historian, and thinker, but also that he represented something that is priceless and irreplaceable: that is, he was perhaps the last representative of a great and deceased civilization. None of the rest of us can simply say “no, that is not correct” on the basis of personal experience combined, of course, with an unrivaled understanding of historical methodology, paleography, and interpretation.”

Palmira Brummett states: “Professor İnalçık struck me, from the first, as a formidable scholar. That is why I chose him as my advisor, and, indeed, he proved to be a formidable mentor. What Professor İnalçık communicated in his seminars was that Ottoman history was endlessly absorbing, philology was immensely important, and understanding the intersections of economies and societies was the work of a lifetime. He taught us endurance, and the meaning of hierarchy. He worked us through our documents. After a seminar with Professor İnalçık, students used the word “document” in a different way. I absorbed some of my *hoca’s* lessons better than others. But his influence on my scholarship has been far-reaching. He taught me to see beyond the notion of trade as a simple exchange and to probe its varied and intriguing dimensions. He developed my sense of appreciation for the historical contexts of events and for the meaning of “civilization.” Professor İnalçık, for his graduate students, was also a human archive. I never posed a question that he could not answer by saying, “I remember some interesting documents on that subject.” Often enough, he jotted a note on one of the numerous pieces of paper that he kept stuffed in his pockets and, the following week, he would produce a document illuminating the very question I had asked. As a scholar, I have long since abandoned the effort to duplicate İnalçık’s impressive memory or his apparently tireless energy. But as

part of the University of Chicago's scholarly silsila, I like to think I share some of the qualities Professor İncalçık, exhibited then: intense intellectual curiosity; attention to the historiographic question; and the delight in testing interpretative boundaries."

Fariba Zarinebaf says: "I last met Halil Hoca in Ankara on June 23, 2014. Together with Linda Darling and Oktay Özel, we visited him in his house at Bilkent University. We had a wonderful visit and a long conversation about the state of the field, our projects, the students we were training and the numerous projects he was working on. His desk had several piles of books on it. He loved to hear from his students and kept track of what some of us were doing. We also had a tour of the *Halil İncalçık Center for Ottoman Studies* at Bilkent University, where he preserved his notes, archives, and ongoing projects. In fact, he had become even more productive than when he was teaching. He gave us each a box full of his new books.

I used to call him from time to time in the morning when we would have a nice chat about what I was doing and seek his advice. He also loved academic gossip and had a great sense of humour and could be quite down to earth. He often invited us to his house for lunch in Istanbul and personally oversaw the preparation of the food. Sometimes, he would take me to lunch with the archivists to introduce me to them so that they would help me out. When I was teaching at Bilkent University together with Halil Bey, we often used to get together for lunch on Sundays and pour over a Ru'us register we were working on. It was a great honor to have been both his student and his colleague at Bilkent University. He created a great graduate program at Bilkent University, which has trained a good number of students, some of whom later joined leading graduate programs in the US. Halil Bey enjoyed mentoring students and was excited to learn about new research in the field. What impressed us most were the numerous projects he was still finishing up and publishing every year. Even though, I studied with him for several years at the University of Chicago, I still find myself referring to his articles foremost when I am writing a chapter or an article, especially on the history of Istanbul. Halil Hoca had an amazingly active mind and was never beholden to old paradigms and had a vision for Ottoman studies at home and abroad that he implemented with great success.

We will miss his intellectual energy immensely and will continue reading his valuable and innumerable contributions to the field of Ottoman history."

IN MEMORIAM



Halil İnalçık'ın Bilkent'teki evinde, Linda Darling,
Halil İnalçık, Oktay Özel, Fariba Zarinebaf



Halil İnalçık Osmanlı Araştırmaları Merkezi'nde (İhsan Doğramacı
Bilkent Üniversitesi), Nil Tekgül, Özer Ergenç, Oktay Özel,
Linda Darling, Fariba Zarinebaf, Kayhan Orbay

Tarihçilerin Kutbu Halil Hoca'nın Ardından

*Akşin Somel**

Höchstes Glück der Erdenkinder sei nur die Persönlichkeit
İnsanoğlu için olabilecek en büyük saadet ancak şahsiyettir

(Goethe)

Kutbü'l-müverrihin, günümüz Türkçesiyle tarihçilerin kutbu, Halil Hoca ile ilk karşılaşmam 1993 yılının Nisan ayına rastgelmişti. O zaman Almanya'dan yeni dönmüş, Bilkent Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'ne yeni girmiş tecrübesiz bir öğretim görevliydim. Osmanlı tarihçiliğinde gerçek bir kutup yıldızı olan Halil İnalıcık'ın benimle görüşmek istediğini duyduğumda şaşırılmıştım; benim gibi çiçeği burnunda bir doktoralıyla ne görüşeceğini doğrusu kestiremiyordum. Kendisiyle İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nin bir odasında biraraya geldiğimizde önce benden kariyerim hakkında bilgi aldı, sonra tarihsel ilgilerimi ve geleceğe yönelik araştırma projelerimi sordu. Söylediklerimi dikkatle dinledi, biraz düşündükten sonra hiç ummayacağım bir teklifte bulundu; "tarih bölümünü birlikte kuralım mı?" diye sordu. Kendisi Osmanlı kuruluş ve klâsik döneminden, ben ise ondokuzuncu yüzyıl devresinden sorumlu olmak üzere ikili bir yapı oluşturacak, iş birliği yapacaktık. İnalıcık gibi dünya çapında bir otoritenin bu teklifini büyük bir heyecanla kabul ettim. Halil Hoca Tarih Bölümü başkanı olacak, ben de ona yardımcı olacaktım.

* Sabancı Üniversitesi. Bu yazının müsveddesini inceleyerek geliştirilmesinde yardımcı olan Sayın Senail Özkan'a ve Tezer Somel'e çok teşekkür ediyorum.

Hoca o zaman 77 yaşındaydı; University of Chicago'dan emekli olduktan bir süre sonra Bilkent Üniversitesi'nin kurucusu İhsan Doğramacı, Hoca'yı Türkiye'ye davet etmiş, üniversitesinde uluslararası bir Tarih Bölümü'nün kurulması hususunda yardım istemişti. İncalcık bu daveti kabul etmiş, Chicago'daki evini büyük ölçüde tasfiye ederek birçoğu nadir eserlerden oluşan on binlerce ciltten müteşekkil kütüphanesini de Ankara'ya nakletmişti. Söz konusu kütüphane transferi hususunda Halil Hoca'nın bir şartı vardı; Bilkent Kütüphanesi dahilinde kitap koleksiyonuna ayrı bir kısım tahsis edilmesini istiyordu. Bu koşul kabul edilmiş ve üniversite kütüphanesi içerisinde itinayla yalıtılmış, özel soğutucular tarafından havasının nem ve ısı ayarları milimi milimine sabit tutulan bir *İncalcık Collection* tesis edilmiştir. Sözü geçen koleksiyon, Bilkent Tarih Bölümü hocaları ve doktora öğrencilerinin yanı sıra ilgilenen her araştırmacının istifadesine sunulmuştur. Halen de Ankara ve hatta Türkiye çapında dikkate değer bir araştırma kütüphanesi işlevi de görmektedir.

Bilkent Tarih Bölümü'nün kuruluş sürecine geri dönecek olursak; bölüm resmen kurulduğunda doğal olarak İncalcık'ın bölüm başkanı olmasını bekliyordum. Ancak kurallar gereği yaş haddi nedeniyle Halil Hoca'nın böyle bir görevi üstlenmesinin olanaksız olduğu ortaya çıkınca bu görev ister istemez bana düştü. Altı yıl boyunca bu görevi vekâleten yürütürken kendisiyle etkin bir biçimde teşrik-i mesaimiz oldu. Özellikle ifade etmek isterim ki bu süre zarfındaki yoğun işbirliğimiz süresince kendisi benim için emsalsiz bir akademik örnek teşkil etmiştir. Eğitim yaşamımda bana hocalık yapmamış olmasına karşın bu ortak mesai boyunca kendisinden ve hayat tecrübelerinden öğrendiklerimin değeri her türlü tasavvurun ötesindedir.

Halil İncalcık bir muhacir ailesinin çocuğuydu. Babası Kırım Tatarı, annesi Çerkes kökenliydi. Doğduğu yıl Harb-ı Umumi'nin henüz devam ettiği, Osmanlı İmparatorluğu'nun Almanya ve Avusturya-Macaristan safında dört cepheye çarpıştığı dağdağalı bir zamana denk düşüyordu. Cumhuriyet'in ilk yıllarında ailesi Ankara'ya yerleşti. Babası uzaklarda olduğundan İncalcık'ı annesi büyüttü. Gençliğinde çeşitli yaramazlıklar yaptığını, – bir gün evden kaçıışı ve annesinin onu Hergele Meydanı'nda kabadayılarla güreşirken yakalaması gibi – zaptedilmesi güç bir çocuk olduğunu ve daha başka gençlik hatıralarını şen kahaahalarla bir sonbahar akşamı kampüs lojmanının balkonunda birlikte çay içerken nakletmişti. Gazi Mustafa Kemal Ankarası'nın inkılapçı ikliminde yetişen İncalcık'ın gençlik

formasyonu Cumhuriyet'in yeni kurulduğu, Tek Parti rejiminin otoriterliğinin hissedildiği bir çağa aittir.

Bu çerçevede Halil Hoca'nın canlı bir Atatürk hatırasını aktarmak istiyorum. İncalcık, Ulus'daki Gazi İlk Mektebinde öğrenci iken ders esnasında aniden sınıfın kapısı açılır, içeriye resmi görevliler, bir köpek – herhalde Atatürk'ün Fox adlı köpeği – ve ardından da Mustafa Kemal girer. Anlaşılan bu sürpriz bir teftiş ziyaretidir. O sırada tarih dersi işlenmektedir ve duvarda kocaman bir Arabistan yarımadası haritası asılıdır. Halil, sınıfın kısa boylularından olduğundan en ön sırada oturan öğrencilerden birisidir. Gazi Paşa, doğrudan karşısında gördüğü Halil'e yönelerek sorular sormaya başlar. Önce, hangi bahsi öğrendiklerini sorar. Halil, İslamiyetin ortaya çıkışını işlediklerini söyler. Bu cevap üzerine Reiscumhur, İslamiyetin nereden geldiğini sorar. Halil de Arabistan yanıtını verir. Bunu duyan Mustafa Kemal, Halil'e Arabistan nasıl bir yerdir diye sorar. Tam da bir iki gün önce dersin öğretmenini sınıfta çocuklara Arabistan'ın büyük bir yarımada olduğu, kenarlarında sıradağlar bulunduğu, içerlek bölgelerinin ise tepsi gibi düz olduğunu anlatmıştı. Atatürk'ün sorusu üzerine Halil bir an şaşalar, sonra karşığı duvarda Arabistan yarımadasını görünce hocasının söylediklerini hatırlar ve büyük bir coşkuyla “bir tepsi gibidir!” diye haykırır mı?

Bu ve buna benzer deneyim ve anıların İncalcık'ta kuvvetli bir Atatürkçü kişilik ve zihin formasyonu yarattığına kuşku yoktur. Öte yandan gerek aile, gerekse eğitim ortamında düşünsel birikimini zenginleştirecek nitelikte farklı kültürel çevrelere mensup dikkate değer kişiliklerle karşılaşmış, söz konusu kişiliklerin doğrudan veya dolaylı etkileri İncalcık'ın entelektüel ufkunu ve eleştirel zihnini genişletmesinde faydalı olmuştur. Halil Hoca'nın anlattığına göre aile dostlarından birisi Ahmet Caferoğlu imiş. Bilindiği gibi Caferoğlu erken Cumhuriyet Türkiye'si'nin önde gelen Türkologlarından ve Azerbaycan kökenli Türkçü aydınlarından. Zamanın Türkçü-Turancı akımında önemli bir yeri vardı. Yine Rusya'dan göç etmiş bir Tatar devlet adamı olan Sadri Maksudi Arsal ve ailesi İncalcık'ın Batı kültürüyle tanışmasında etkili olmuştur. Genç İncalcık'ın yine aile çevresinden olan ve fakat Caferoğlu ve Sadri Maksudi'nin belki de tam zıddı diyebileceğimiz diğer bir şahsiyet Eşref Edip Fergan imiş. 2. Meşrutiyet ve erken Cumhuriyet devirlerinin tanınmış İslamcılar arasında bulunan Eşref Edip, 1908-1925 yılları arasında *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* dergilerinin editörlerinden biriydi. İlkeli dinî duruşu ve muhafazakârlığı nedeniyle Tek Parti rejiminde köşesine çekilmek zorunda kalmış; ancak koşulların değişmesiyle 1948'de yeniden

Sebilürreşad ı yayınlamaya başlamıştır. İncalcık lise öğrenimini Balıkesir İlk Öğretmen Okulu'nda görmüştü. Buradaki hocalarından birisi Abdülbaki Gölpınarlı imiş. Halil Hoca, Gölpınarlı'nın da etkisiyle Osmanlı vakayinamelerini ve Evliya Çelebi seyahatnamesini okumaya başladığından söz ederdi. Bir edebiyat öğretmeni olarak Gölpınarlı'nın İncalcık'a klâsik Osmanlı kültürü ve tasavvuf düşüncesi konularında kuvvetli bir tesir yaptığını söyleyebiliriz.

Halil Hoca, o sıralarda yeni açılmış olan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne girdiğinde ilk başta Sinoloji ile ilgilendiğini, bir Sinolog olmak istediğini belirtir. Ne var ki çok sayıda Çince ideogramı ezberlemek kolay değildir; öte yandan Osmanlı tarihinin doğru dürüst araştırılmamış olması onu Osmanlı araştırmalarına yöneltecektir. Esasında İncalcık'ın Sinoloji gibi Akdeniz coğrafyasından uzak bir sahaya ilgilenmiş olması başlı başına ilginç bir olgudur; Halil Hoca'nın daha çok gençken bile dünya tarihine merakını ve entelektüel alakalarının genişliğini göstermektedir.

İncalcık, tarih lisansını Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde tamamladıktan sonra buraya asistan olarak girmiş ve tarih doktorasını da aynı fakültede vermiştir. İlginçtir ki Halil Hoca'nın Osmanlı araştırmalarına adım atışı, tarihçilik dünyasına kalıcı damgasını vurduğu Fatih çağı ve Osmanlı klâsik devri gibi konulardan değil, bilakis ondokuzuncu yüzyıl Tanzimat modernleşmesi üzerinden olmuştur. Yayımlanan ilk akademik makaleleri doğrudan Tanzimat hakkındadır. *Tanzimat ve Bulgar Meselesi* başlıklı doktora tezi ilk önemli eseridir ve 1941'de basıldığında geniş yankılar uyandırmıştır. Bu çalışması, ilk defa Osmanlı tarihçiliğinde köylü ve toprak meselesi konusuna etraflıca değinilmesi ve üstelik de gayri Müslim Sırp ve Bulgar köylülüğünün Niş ve Vidin'deki gospodarlar tarafından tâbi tutuldukları haksızlıkların sebep olduğu siyasi patlamalara ışık tutması açısından öncü nitelikte bir araştırmadır. İncalcık'ın bana anlattığına göre doktora tezi yayımlandığında o zamanın Bulgaristan Büyükelçiliği'nden diplomatlar fakülteye gelerek söz konusu incelemesi kapsamında kendisiyle görüşmek istemişlerdi.

Balkanlardaki toprak rejimi ve köylü sorunu İncalcık'ı öylesine cezbetmiştir ki meselenin künhüne vâkıf olabilmek amacıyla yüzyıllar ötesine yönelerek Rumeli fütuhâtı dönemindeki toprak düzeni üzerinde çalışmaya başlamıştır. Bu ise hocamızı Osmanlı devlet yapısı ve idari düzeninin şekillenme sürecini incelemeye yöneltmiştir. İşte İncalcık'ı dünya çapında bir Osmanlı tarihçisi kılan “Timariots chrétiens en Albanie”, “Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na”, “Ottoman methods of conquest”, “Osmanlılarda Raiyyet Rusûmu”, “Centralization and

Decentralization”, “Military and Fiscal Transformation” gibi makaleleri ve *Suret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid* ve *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar* gibi şaheserleri bu bağlamda mütalaa etmek doğru olacaktır. İncalcık Hoca, ileriki yıllarda çok çeşitli tarih konularında eserler üretmesine rağmen, toprak ve köylü meselesine olan ilgisini hayatının sonuna değin sürdürmüştür. Örneğin 1995 sonrasında gerçekleşmesi için hayli didindiği önemli bir proje, Tanzimat’ın ilk yıllarına ait olup kırsal nüfusun mülkiyet yapısının ve mali gelirlerinin ayrıntısıyla kayıtlı bulunduğu Temettüat Defterleri’nin bilgisayar programları yardımıyla mufassal bir veri tabanına dönüştürülmesi girişimiydi.

Doktora tezinden başlayarak 1950’li ve 60’lı yıllarda Halil Hoca’nın çağdaşı olan bir çok diğer Türkiyeli tarihçi arasında temayüz etmesini sağlayan iki husus bilhassa önemlidir. Birincisi, tarihi belgeleri olduğu gibi kabul etmek yerine kritik bir akılla tahlil ederek vesikaların ardında yatan etkenleri ortaya çıkarma gayreti. İkincisi, yabancı literatürü mümkün mertebe yakından takip ederek tarihçilik alanında gerçekleşen uluslararası yenilikleri kavramaktı. İncalcık’ın birinci yabancı dili Fransızca’ydı ve pek çok uluslararası yayını Fransızca versiyonundan takip ediyordu. Ancak bunun yanısıra araştırma literatürünü okuyacak düzeyde Almanca da öğrenmişti. Projeleri açısından önem arzeden Bulgarca, Sırpça, Rusça makaleleri ve kitapları mümkün mertebe tercüme ettiriyordu. Yine bu devrede öğrendiği İngilizce, Chicago Üniversitesi’ndeki hocalığı esnasında mükemmel bir seviyeye erişmişti.

Halil Hoca’nın Osmanlı tarihi, Balkan incelemeleri ve Ortadoğu araştırmaları alanında uluslararası isim ve çevrelerle yakın ilişkiler kurduğu ve bu ilişkilerin dar mesleki sınırları aşarak kuvvetli bir insanî boyut kazandığı da vurgulanmalıdır. Bu bağlamda Paul Wittek, Bernard Lewis ve Fernard Braudel gibi isimler zikredilebilir. Balkan incelemelerinde Nedim Filipović, Olga Zirojević, Dušana Bojanić, Nikolay Todorov, Vera Mutaçieva, Evgeniy Raduțev gibi isimler belirtilmelidir. İnsanlık suçlarından mahkûm Sırp lider Slobodan Milođević’in Yugoslavya’yı NATO ile savaşa sürüklediği dönemde İncalcık Hoca yokluk ve sıkıntı içinde sürünen bazı Yugoslav meslektaşlarına maddi destek vermiş, hatta bazılarını lojmanında bir müddet ağırlayacak derecede insanîyet sergilemiştir.

Öte yandan bilimsel açıdan o zamana değin egemen olan görüş ve anlayışlara cesaretle karşı çıktığını ve bundan ötürü bazı uluslararası tarihçilerle de çatıştığını biliyoruz. Halil Hoca’nın bu konuda bana naklettiği canlı bir hatırası da Bavyeralı şarkiyatçı Franz Babinger’le ilgilidir. Bilindiği üzere Babinger Fatih

Sultan Mehmed'i konu alan *Mehmed der Eroberer und seine Zeit* ("Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı") başlıklı eserini 1953'de yayınlanmıştı. Büyük ölçüde Venedik kaynaklarına dayanarak yazılmış bu çalışmada Babinger, Fatih'i zalim, gaddar ve hatta sadist bir hükümdar olarak betimlemişti. Söz konusu eserin basımından bir sene sonra İncalcık Osmanlı kaynaklarına dayanarak yayınladığı *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar* başlıklı araştırmasında Babinger'in Fatih ile ilgili iddialarını belgesel kanıtlarla çürütmüştü. Ayrıca bir Amerikan akademik tarih yayınında Babinger'in eserindeki bazı kronolojik hataları ortaya koymuştu. Bu eleştirileri hazmedemeyen Babinger'in kıpkırmızı yüzü ve iri kıyım cüssesiyle şarkiyat kongrelerinde "İncalcık nerede?" diye kendisini hiddetle aradığını gülerек anlatırdı.

Halil İncalcık'ın akademik yaşamı, 1972'de Ankara Üniversitesi'nden emekli olup Chicago Üniversitesi Tarih Bölümü'ne geçmesiyle yeni bir merhaleye girmiştir. Bu dönemde İncalcık artık uluslararası akademik camianın ayrılmaz bir parçası olmuştur. Halil Hoca'nın söz konusu devrede Osmanlı tarihçiliğine yaptığı en büyük katkılardan birisi o zamanlara değin İslam Tarihi ve Ortadoğu araştırmaları bünyesinde marjinal bir konumda bulunan Osmanlı araştırmaları sahasına disiplinler bağımsızlık ve itibar kazandırmak ve küresel anlamda Osmanlı Tarihi'ni kendi başına egemen ve özgün bir araştırma dalı olarak kabul ettirmek oldu.

İncalcık'ın tâ 1940'lardan beri artan bir ilgiyle takip ettiği köy ve toprak konusu hiç şüphesiz ona mezkûr başarıyı kazandıran önemli etkenlerden birisidir. Mevzu bahis ilgi, tam da Soğuk Savaş döneminde dünyadaki pek çok entelektüel arasında güçlenen çeşitli Sol akımlar ve bu çerçevede sosyal ve ekonomik tarihçiliğe artan temayüllerle kayda değer bir uyum arz ediyordu. Bildiğim kadarıyla İncalcık hiç bir zaman Solcu olmamıştır; aksine, siyasi anlamıyla Marksizme karşıtlığını sıkça ifade etmiştir. Esasında İncalcık, gençlik formasyonunun temelini teşkil eden Türk milliyetçiliği ve devlete bağlılık çizgisinden pek kopmamıştır. Öte yandan kritik aklı ve engin entelektüel birikiminin Halil Hoca'ya sağladığı evrensel ufuk, onu her türlü siyasal ve akademik bağınazlıktan kurtarmıştır. Özünde hiç de hoşlanmadığı Marksizmi ve Marksist tarihsel yaklaşımları nispeten geç bir yaşta incelemiş ve Chayanof'un tarımsal üretim kuramlarından da esinlenerek köylülük, toprak meselesi ve klâsik dönem Osmanlı üretim tarzına dair "Çift-Hane" birimi gibi özgün kuramsal bir model önermiştir ki bu model günümüzde dünya tarihçiler câmiasınca büyük ölçüde kabul görmektedir.

Halil Hoca ömrünün son aylarına değin çalışmaktan, araştırmaktan ve üretmekten geri durmamıştır. Öyle ki son yıllarında telif ettiği eserleri yeni baskılar halinde kitapçı raflarında yerini almakta ve çok satanlar arasında bulunmaktadır. Kendisini 2015 sonlarında ziyaret ettiğimde bana yığınla üst üste birikmiş dosya kümelerini göstererek yakın gelecekte kaleme alacağı makale ve kitap projelerinden bahsetmişti. Üretken olmaya çok önem veren İnalçık'ın zihnime nakş olmuş çarpıcı bir insan ömrü benzetmesi şudur: ona göre kişi ömrü bir resim tablosuna benzer. Tabloda neyin nerede bulunması gerektiği veya hangi konuların hangi zenginlikte, incelikte veya yalınlıkta tasvir edildiği, ayrıca kullanılan malzemenin niteliği, yani kalem, pastel, suluboya veya yağlıboya mı yoksa bunların bileşiminin mi kullanıldığı söz konusu ömrün nasıl geçmiş olduğunun bir yansıması gibidir. Anladığım kadarıyla Halil Hoca kendi hayatına da bu perspektiften bakmaktaydı; vefat ettiğinde arkasında nitelikli ve kalıcı yapıtlar bırakmak kaygısını ruhunda barındırmaktaydı. Umarım burada sözünü etmiş olduğum birikmiş kıymetli proje malzemelerine öğrencileri ve yakınları sahip çıkar ve bu değerli birikim kaybolup gitmez.

Yaşama inanılmaz derecede bağlıydı; son zamanlara kadar lojmanında kendisinden yetmiş beş-seksen yaş küçük olan gençlere, yüksek lisans öğrencilerine seminerler vermekteydi. Burada güttüğü amaç genç kuşaklarla yakın temas içinde kalmak; onların nasıl düşündüklerini; neler hissettiklerini öğrenmek ve böylelikle de Türkiye'nin geleceği hakkında tahminler yapabilmektir. Kendisine aykırı düşünce ve görüşleri öğrenmeye ve anlamaya gayret ederdi. 1990'lı yıllarda Kürt sorununun tartışılmasının henüz hassas kabul edildiği ve terörün tırmandığı bir devrede İnalçık'ın lojmanında teröre destek veren gazeteler gördüğümde hayli şaşırıldığımı hatırlıyorum; şaşkınlığımı gören Halil Hoca söz konusu yayınların Türk siyasal yaşamında olumsuz da olsa belirli bir durumu yansıttığını ve dolayısıyla hakkında bilgi edinilmesi gerektiğini vurgulamıştı. Halil Hoca'nın hiç unutmadığım ve bana her zaman ders niteliğinde olacak bir sözü de şuydu: "Akşinciğim, hepimiz öğrenciyiz."

İnalçık'ın kişiliği ile ilgili olarak halen gözümün önünde kalmış bir diğer niteliği ruhunun derinliklerinde barındırdığı tevazuydu. Kendisi bir muhacir çocuğu olarak çok da rahat koşullarda yetişmemişti. 1950'li yıllardan başlayarak akademik câmiada yıldızı parlamaya başlamış, 1970'lerle birlikte dünyanın en seçkin tarihçilerinden birisi konumuna erişmişti. Böylesi bir akademik şöhretle paralel olarak özellikle ileri yaşlarında dünyanın her tarafından dört başı mamur

profesörler kendisini ziyarete gelmekte, uluslararası bir kongre için yurt dışına gittiğinde oranın basını bir röportaj koparabilmek için etrafında adeta pervane olmakta, başta Cumhurbaşkanı olmak üzere Türk siyasetçileri görüş almak üzere onunla temas kurabildiklerinde bunu bir ayrıcalık olarak algılamaktaydılar. Sözü-nü ettiğim bu tarifi güç ilgi yoğunluğuna karşın en azından kendisini tanıdığım yıllardaki Halil Hoca dış görünüş itibarıyla kalender meşrep, duruşu itibarıyla hafif çekingen, kendisiyle tanışmak isteyen kimseyi reddetmeyen, davranışlarında kibir izi görülmeyen bir şahsiyetti. Birilerini eleştireceği veya karşı çıkacağı zaman bunu güler yüzlülükle, bazen ince bir istihza ile gerçekleştirirdi. Hocanın bu özelliğiyle ilgili olarak bir anım şudur: İncalcık için son yıllarda Bilkent Otelinde düzenlenen kalabalık doğum günü partilerinden birisinde tanınmış bir şair Halil Hoca şerefine düzmüş olduğu bir kasideyi coşkuyla okumuştur. Kaside Hoca'yı tarihin gelmiş geçmiş en büyük tarihçisi olarak nitelendirmekte, eserlerinin hakikati, doğruluğu, güzelliği, erdemi vs. vs. içerdiğini vurgulamaktaydı. Şair eserini hevesle okurken "İncalcık en güzel yazar, en güzel yorumlar, en güzel öğretir, en güzel vs. vs." derken Hoca araya atılıp "ama mübalağa etmez" demez mi?

İkinci bir Halil İncalcık veya Halil İncalcık benzeri bir akademik kişiliğin bundan böyle artık dünyaya geleceğini pek sanmıyorum. İncalcık Hoca'nın Osmanlı tarihçiliğindeki ihatasına benzer bir akademik fenomenin ortaya çıkması çok zor gibi görünüyor. İncalcık'ın yetiştiği zamanlarda Osmanlı tarihine ilişkin araştırma literatürü sınırlı olup konu ve yüzyıl bazında bir uzmanlaşma henüz pek gelişmemişti. Buna ilaveten 1930'lar öncesinde Osmanlı devlet arşivlerini akademik câmiyaya açmak doğrultusunda herhangi bir resmî çaba söz konusu değildi. Halil Hoca'nın 1937 sonrasında çağdaş anlamda tasnif sürecine giren Osmanlı arşivlerini kullanmaya başlayan ilk tarihçi kuşağından olduğu söylenebilir. Unutulmamalıdır ki modern Osmanlı tarihçiliğinin kurucuları olarak kabul edilen Fuat Köprülü, Ömer Lütfi Barkan ve İsmail Hakkı Uzunçarşılı ilk araştırmalarında devletin merkez arşivlerinden ziyade vakıf arşivleri ve eski kütüphaneleri kullanmak durumundaydılar. Dolayısıyla genç akademisyen İncalcık açısından Osmanlı tarihçiliği neredeyse her alanda ciddi boşluklarla malûldü. Böylesi koşullarda İncalcık günümüz tarihçiliğinde egemen olan uzmanlaşma baskısından azade olarak neredeyse her konuda orijinal araştırma yapabilme özgürlüğüne sahip olmuştur.

Halil Hoca'yı daha sonraki Osmanistlerden ayırt eden kritik bir özellik Osmanlı yazılı edebiyat ve kültürünü son demlerinde yakalayabilmiş olmasıdır. Harf İnkılabı öncesinde eski yazıyı akıcı bir şekilde okuyup yazmayı öğrenmiş olan

İnalçık, Balıkesir’de hocası olan Abdölbaki Gölpınarlı’dan klâsik Osmanlı literatürünü okumuştı. Bu tarz bir kültür altyapısı kendisine Osmanlı kaynaklarına rahatlıkla ve derinlemesine nüfuz etme olanağını sağlamıştır. Yirminci yüzyıl ortalarında ve sonrasında yetişen bir Osmanlı tarihçisinin mevzu bahis kültür altyapısına ve derinliğine – tüm dil becerilerine ve kişisel gayretine rağmen – erişebilmesi pek mümkün gözökmüyor.

Tarih disiplininde akademik verimin ve üretkenliğin, bilgi ve tecrübe birikiminin olgunluk seviyesine eriştiği yaşlılık çağında olduğu söylenebilir. Bu açıdan Halil Hoca’nın vefatı sadece insanî değil, özellikle bilimsel bakımdan da çok ağır ve yerine konulması mümkün olmayan bir kayıptır. Aziz dostum Halil İnalçık’ı gerek tarihçi, gerekse insanî kişiliğiyle tanımış olmak benim için ömür boyu sürececek bir ayrıcalık olacaktır.



Menteşe Bey'in İsmi, Menşe'i ve Mentешеoğulları'nın Vakıflarına Dair

Vedat Turgut*

On the Name and the Origin of Menteshhe Beg and the Waqfs

Abstract ■ Menteshhe Beg gave his name to the *beylik* founded in ancient Caria region from the last quarter of XIIIth century. Nearly any results have been obtained from the studies regarding the name and the origin of Menteshhe Beg and from where they came to that region. The information that Byzantine historian Pachymeres had given regarding that Menderes Turks had helped Osman Gazi could not be understood clearly due to the perception of that *beyliks* were independent from each other. Therefore the dimensions of the struggle made by the Turks against Knights Templar for Rhodes Island could not be comprehended easily. This study binds the origin of Menteshhe Beg to the Kayir/Kir Khan, the leader of Khwarezmians who took service with Seljukids after the Battle of Yassıçemen in the light of waqf documents and shows that the *beylik* had come to that region from the vicinity of Sakarya River. Besides, the data about Sasan Beg who had significant role on the conquest of Western Anatolia was assessed. The possibility of that Kayir Khan bound Western Anatolia *Beyliks* and the Ottomans under his leadership by means of his other sons aside from Menteshhe Beg makes us think that Khwarezmians that lost their state after Mongol invasion and battle of Yassıçimen took a principal role for the foundation of a global state. The fact that the name of Kayir Khan's father was Nu'man may show that not only *Karesioğulları* but also many of governing class of *beyliks* had relation with *Danishments*. On that sense this study can be regarded as the first step of the attempt to reframe the matter of the Turkification of Western Anatolia.

Keywords: Menteshhe Bey, Numan oğlu Kir Bey, Kayir Han, Khwarezimshah, Danishments.

* Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi. Maddi ve manevi katkılarından dolayı VAKAR'a teşekkür ederim.

Menteşe Bey'in menşe'i konusunda başta Wittek ve Uzunçarşılı olmak üzere tarihçiler tarafından yapılan tetkiklerden kesin bir neticeye ulaşılamamıştır. Wittek, önemli değerlendirmelerde bulunduğu eserini, Pachymeres ve Chalcondyles gibi Bizans, Hammer'den naklen Vertot'un St. Jean Şövalyeleri tarihi hakkındaki eserinde bulunan bir pasaj dolayısıyla Batılı ve nihâyet Yazıcızâde Ali, Enverî, Eflâki ve Şikâri gibi Doğulu müelliflerin eserlerine dayandırır.¹ O, Mentese Bey'in bölgeye nereden geldiği ve babasının kimliği hakkında değişik rivâyetler üzerinde durduktan sonra, bunların tenkide muhtaç olduğunu belirtirken, Uzunçarşılı da Menteshelilerin ibtidalarının kat'i olarak bilinemediğinin altını çizer.² Aile şeceresi hakkında en güvenilir belge olarak bir kitâbeyi gösteren Wittek ve Uzunçarşılı, Ahmed Gazi'nin 1391 tarihli mezar taşındaki şu bilgilere dikkat çekerler: “*Ahmed Gazi ibn İbrahim ibn Orhan ibn Mesud ibn Mentese ibn Ablistan ibn Karabey/Kuru Bey*”. Wittek kitabedeki üst ata ismini Kara, Uzunçarşılı ise Kuru şeklinde okumuştur. Dikkat edilirse Uzunçarşılı ve Wittek, faaliyetleri hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadıkları ailenin üst atasının ismini okuma konusunda yazıdaki bozukluğa bağlı olarak ihtilafa düşmüşlerdir. Wittek, Mentese isminin sadece bir kitâbede bulunup diğer belgelerde olmamasından hareketle ismin sonradan idhal edilmiş olabileceğinden başka, Elbistan'ın bir yer ismi olması dolayısıyla ailenin menşeinin buradan çıkmış olabileceğini düşünmektedir.³ Bu yazıda evkâf tahrir defterlerindeki bazı kayıtlar üzerinden Mentese Bey'in soyunun Kayır (Kır) Han'a dayandığı, dolayısıyla Batı Anadolu beylikler dünyasının Harzemşahlar ile yakın bağları bulunduğu gösterilmeye, beyliğin tarihi gelişim süreci de buna uygun olarak yorumlanmaya çalışılacaktır. Pachymeres tarafından “ikinci Kudüs” olarak tavsif edilen bölgenin fatihi Sasan Bey'in türbe vakfı ile ilgili kayıtlar da aşağıda ele alınacak olan tesbitleri tamamlayıcı bir öneme sahiptir.

Pachymeres'in eserinde zikrettiği Mantachias ve “cesur” manasına geldiğini belirttiği Salampakis, iki ayrı kişi olarak ele alınmıştır. Salampakis'in “Sahil Beyi”

1 Paul Wittek, *Menteşe Beyliği*, çev. O. Ş. Gökyay, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), s. 48-52; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Türk Tarihi Vesikalarından II. Kitap, Kitabeler*, (İstanbul: Devlet Matbaası 1347-1929), s. 168-177; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoynlu, Karakoynlu Devletleri*, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), s. 70-71; Uzunçarşılı, “Menteşeoğulları”, *İA*, VII, s. 727.

2 Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 48-52; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri...*, s. 70; Uzunçarşılı, “Menteşeoğulları”, s. 724.

3 Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 40-52, 56vd; Uzunçarşılı, *Kitabeler*, II, s. 169-177; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri...*, s. 70-83; Uzunçarşılı, “Menteşeoğulları”, s. 725.

manasında Mentеше Bey'in unvanı olduğuna yönelik Wittek tarafından ortaya konan görüş, kabul görmüşe benzemektedir. Ancak, Pachymeres'in manasını da verdiği Salpakis/Salampakis'in Süleyman Bey şeklinde anlaşılması da pek tabiidir.⁴ Öte yandan okunaksız mezar taşından dolayı Kara/Kuru şeklinde takdim edilen şahsın adınının Kır Bey/Kır Han (Kayır Han) şeklinde okunması, Mentеше Bey'in köklerini, aynı adı taşıyan ve 1230'da Yassıçemen savaşından sonra Alaeddin Keykubad'a sığınan Harzemşahlara mensup emirlerden Kırhan/Kayır Han'a dayandırılabilir.⁵ Bütün bu bağlantıları kurarken, Sakarya Nehri havâlisinde kurulmuş olan bazı vakıf kayıtlarından hareket edildiği belirtilmelidir.⁶ Söz konusu kayıtlarda Mentеше Bey ve kardeşi Süleyman Bey'in Bolu'daki Viranşehir'e bağlı Kırdivanı'nda Turbeyioğlu Umur Fakih'e yaptıkları vakıf kaydında baba adlarının da Kır Bey şeklinde geçmiş olması oldukça ilgi çekicidir.⁷ Burada hemen kitabedeki, Mentеше Bey'in en üst ata isminin Karabey/Kurubey şeklinde verildiği hatırlanmalıdır.

Bolu Sancağı Evkâf Defteri'nde münderiç kayıtlarda Kır Bey'in babasının ismi "Nu'man" olarak geçer.⁸ Kır Bey'in bölgenin fethindeki önemi, bir divana isminin verilmiş olmasından anlaşılır. Bu divanın, defterde bazen "Kayır Divanı" şeklinde verilmesi önemli açılımları beraberinde getirmektedir.⁹ *Nu'manoğlu Kır Bey*'in de Bolu'ya bağlı Gerede ve Bender-i Ereğli'de iki adet vakıf kaydında ismi geçmektedir. Gerede'de muhtemelen oğlu olan İsmail ile beraber Çağa Cuma Camii hatibi için 131 akçe hâsıllı bir zemin vakfeden Kır Bey, Ereğli'de bir çiftlik ve beş adet zemini Mevlana Hüsameddin adına vakfetmiştir.¹⁰ Çankırı'ya bağlı Kurşunlu'nun Kır Han isimli bir köyünün bulunması da bu bağlamda önemlidir. Kır Han Köyü'nde Hacı Murad-ı Veli soyundan gelen ve Seyyid Mahmud

4 Pachymeres, *Bizanslı Gözüyle Türkler*, haz. İ. Biter Barlas, (İstanbul: İlgı Yayınları 2009), s. 59, 100-101; Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 29-30.

5 Kayırhan ve bağlantılar konusunda ayrıca bkz. F. M. Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), s. 27-28, 42-43.

6 Konunun özeti için bkz. Vedat Turgut, "Batı Anadolu Beyliklerinin Menşei Meselesi", *Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 2/3 (Nisan 2016), s. 55-89.

7 TADB. TTD. EV. 547, v. 93b.

8 Bender-i Ereğli Nahiyesi'nde Numanoğlu Kır Bey tarafından vakfedilen çiftlik ve altı adet zeminden 255 akçenin hâsil olduğuna dair kayıt için bkz. TADB. TTD. EV. 547, v. 213a; Turgut, "Batı Anadolu Beyliklerinin Menşei Meselesi", s. 65.

9 TADB. TTD. EV. 547, v. 27b.

10 TADB. TTD. EV. 547, v. 72b-73a, 213a; Turgut, "Batı Anadolu Beyliklerinin Menşei Meselesi", s. 66.

Hayrânî¹¹ ile bir bağı bulunan Elvan Seydi Zaviyesi adına bir vakıf kaydı yer alır.¹² Keza Konya'da Kır-âbâd ve Kır-İli şeklinde kaydedilen nahiyeye, Alaüddin Keykubâd zamanında hizmete alınan Harzem Emiri Kayır/Kır Han'ın etki sahasının Selçuklu başkentine kadar uzandığını gösterir.¹³ Giresun-Bulancak ve Piraziz taraflarında da Kayırhan isminde bir köyün varlığı,¹⁴ bu isimle anılan yerleşim birimlerinin ne kadar geniş bir alana yayıldığının en önemli göstergesidir. Teke Sancağı dâhilinde "Sultan" Korkud'un vâlidesi Nigar Hatun tarafından vakfedilen bir köyün adının da Kayır olduğuna değinilmelidir. Bu köyde bazı yerlerin umerâdan Budak Bey¹⁵ tarafından da vakfedildiği görülmektedir.¹⁶ Aşık Paşa'nın yerleştiği dönemde Gülşehri olarak da anıldığı belirtilen Kırşehri'nin adının¹⁷ da Kayır Han'dan esinlenildiği üzerinde düşünülmelidir. Burada ele alınması icâb eden diğer bir kayıt, Kütahya Sancağı dâhilinde yer alan Uşak'taki *Kuzucuk nâm-ı diğer Kayırhan* adlı köyün Ahi Seydi Ahmed'in atası Ahi Seyyid Mustafa için Aydınoğlu İsa Bey tarafından vakfedildiğine dairdir. Söz konusu vakıf daha sonra

-
- 11 Anadolu'nun çeşitli yerlerinde adına çok sayıda zaviyeler kurulmuş olan Mahmud Hayranî'nin neredeyse bütün menâkıbnâmelerin ortak bir siması olarak sunulduğunu belirtmek yanlış olmaz. Bu bakımdan, müstakil bir çalışma olarak ele alınması daha doğru olacaktır.
- 12 TADB. TTD. EV. 578, v. 102b. Şeyh Elvan Zaviyesi'ne ait dört müdlük yerden 140, imamete meşrut iki müdlük yerden ise 130 akçe hâsıl sağlandığı anlaşılmaktadır. Elvan Seydi'nin Mahmud Hayrânî evladından olduğuna dair rivâyetler Osmanlı belgelerine dahi yansımıştır. İki önemli zâta dair Anadolu'nun pek çok yerinde vakıflar yapıldığı anlaşılmakta olup, Elvan Seydi'nin Mehmed Neşri'nin Cihannümâ'sında Geyikli Baba'nın tarikâtinden olduğunu belirttiği kişi olması çok önemlidir. Aşıkpaşazâde'de Ebu'l-Vefa şeklinde verilen bu bilgi, Barkan tarafından "Seyyid Ebu Elvan" şeklinde verilmişse de sonradan buna pek dikkat edilmemiştir. Bkz. Mehmed Neşri, *Cihannüma*, I, haz. F. R. Unat-M. A. Köymen, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995), s. 168-169; Ö. L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devrinin Türk Dervişleri ve Zâviyeleri", *VD*, II (1942), s. 290; Osmanlılar ve Anadolu beyliklerinin Elvan Seydi, Mahmud Hayrânî ve Hacı Murad-ı Veli üzerinden Vefâiyye, Yeseviye ve Bayezid-i Bistâmî ile olan bağlantısı ayrı bir çalışmanın konusudur.
- 13 TADB. TTD. EV. 564, v. 5a, 7a; Ö. L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân", s. 329.
- 14 Feridun M. Emecen, *Doğu Karadeniz'de İki Kıyı Kasabasının Tarihi, Bulancak-Piraziz*, (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2015), s. 42, 87, 90, 121, 126, 137, 175, 246.
- 15 Budak Bey'in adına Çankırı Sancağı Evkâf Defteri'nde de rastlanır. Bkz. TADB. TTD. EV. 578, v. 99a.
- 16 TADB. TTD. EV. 567, v. 15b, 37a; Behset Karaca, *Teke Sancağı*, (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2010), s. 369-370.
- 17 İlhan Şahin, "Kırşehir", *DİA*, 25, s. 481; Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsîyye fî Menâsıbü'l-Ünsîyye*, haz. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995), s. 102.

Germiyanoglu Süleymanşah Çelebi ile oğlu Yakub Çelebi tarafından da muaf/müsellem tutulmuştur.¹⁸

Kır Bey'in Menteşe Bey, Süleyman Bey, Mehmed Bey, Kemal (Kemaleddin İsmail) Bey ve Seyfi (Seyfeddin) Bey adlarında beş oğlunun olduğu yine vakıf kayıtlarından anlaşılmaktadır.¹⁹ Bunlardan 1261 yılında Batı Anadolu'da önemli bir uç gazisi olarak tebâruz eden Gazi Mehmed Bey ile aynı kişi olması muhtemel olan Kır oğlu Mehmed Bey, Mustafa Seydi adına Bender-i Ereğli'de 12 çiftlik yeri vakfetmiştir. Aynı vakıf için Toman Bey (Osman Gazi?)²⁰ de biti vermiştir.²¹ Kır oğlu Seyfi Bey ise, Gerede'ye bağlı Taceddin Divanı'nda 126 akçelik bir yeri Bayezid Fakı'nın atası Dünder için vakfetmiştir. Buradaki Seyfi'nin, Ahi Evran'ın adına "Menâhic-i Seyfi"²² adlı eseri te'lif ettiği Kırşehir Valisi Seyfeddin Tuğrul olması kuvvetle muhtemeldir.²³ Kemal Bey ise, Mudurnu'ya bağlı Fınducak Köyü'nde 15 müdlük yerden hâsıl olan 373 akçeyi Mustafa ve Mehmed adına vakfetmiştir.²⁴ Burada zikredilen Kemal Bey'in yukarıda Kır Bey ile beraber vakıf kurduğu belirtilen İsmail ile aynı kişi olduğu düşünülebilir. Kemaleddin İsmail Bey, Selçukluların hizmetinde arzül-ceyş

18 TADB. TTD. EV. 560, v. 233b.

19 Bolu Evkâf Defteri'nde "Kayır oğlu İbrahim Bey" elindeki yerin, Yıldırım Bayezid tarafından vakfedildiğine dair olan kayıt da son derece önemlidir. "Karye-i Muslibiddin Kayır oğlu İbrahim elinde dutadutduğu yerini Bayezid Hüdâvendigâr vakf etmiş. İsfendiyar zamanında 15 müdlük yerdir. İmdi Mevlana Alaüddin Fakih mutasarrıfâr, yılda iki hatim okuya deyü mukayyed der defter-i atik. Haliyâ İsa Fakih mutasarrıf bâ-berât-ı cedid-i âlişan." bkz. TADB. TTD. EV. 547, v. 168b. Bu kayıt, Kayır Bey'in en erken Murad Hüdâvendigâr veya Orhan Gazi döneminin yerel beylerinden biri olduğunu düşündürür. Ancak Anadolu'nun pek çok yerinde Kayır Han'ın ismi ile müsemma yerleşim birimlerinin varlığı göz önüne alındığında, Kayır Han'ın isminin parlatılmasının gerekliliği geçerliliğini korur. Bolu'da tesbit edilen bu kayıt dışında, "Kiroğlu" şeklinde kaydedilen diğer beyler üzerinden Anadolu beyliklerinin menşei meselesini çözümlenebilmek de ihtimal dahilinde görünür.

20 Konu hakkında bkz. V. Turgut, "Osman Gazi'nin Kimliği ve Cihanşümûl Bir Devlete İsminin Verilmesinin Sebepleri Üzerine", *Akademik İncelemeler Dergisi*, II/1 (2016), s. 83-120.

21 TADB. TTD. EV. 547, v. 207a; Turgut, "Batı Anadolu Beyliklerinin Menşei Meselesi", s. 68. Gazi Mehmed Bey'in Aydınogulları ve belki Germiyanogulları'nın atası olabileceği fikri, ayrı bir çalışmada ele alınacaktır.

22 M. Ali Hacıgökmen, "I. Alaeddin Keykubat Dönemi Emirlerinden Atabey Bedreddin Gühertaş (Gevhertaş) (D?-Ö. 1262), *Ankara Üniversitesi, DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, XXX/50 (2011), s. 126.

23 TADB. TTD. EV. 547, v. 64b; Turgut, "Batı Anadolu Beyliklerinin Menşei Meselesi", s. 70.

24 TADB. TTD. EV. 547, v. 232b-233a.

görevini ifa ederken, 1277 yılında Memlük Sultanı Baybars'ın eline geçen Selçuklu ricâli arasında zikredilir.²⁵

Menteşe Bey'in Menderes havalisine deniz tarafından değil,²⁶ Sakarya Nehri'nin doğusundan geldiğini gösteren diğer bir kayıt da Mentеше Bey'in veya onun oğlu Kirman'ın damadı olup, Efes, Tire, Birgi, Piriene ve Ayasuluğ'u (Efes) ilk defa fetheden Sasan Bey'in türbe vakfıdır. Mentеше Bey'in damadı olan Sasan Bey hakkında kaynaklarda verilen bilgiler oldukça sınırlıdır.²⁷ Sasan Bey'in türbesi için Bolu'daki Gökçesu Köyü'nde 439 akçe hâsılı olan bir zeminin vakfedildiği görülmektedir.²⁸ Burada türbenin köyde olup olmadığı bilinmemekte olup, zeminin sadece bir akârâtı gösterdiği de düşünülebilir. Hüdâvendigar Sancağı'na bağlı Yarhisar'da “*sâbıkan karye*” olduğu belirtilen Sasan isminde bir mezrâ'nın da bulunduğu burada değinilmelidir.²⁹ Sasan Bey'e bağlı olan Türkmenlerin Sasan Bey'in ölümünden sonra Rumeli'nin fethi sırasında Süleyman Paşa'nın emrinde faaliyet gösterdikleri, Süleyman Paşa'nın Bolayır'daki vakıf köylerinden birinin “Sasanî/Sasanlar” ismini almasından hareketle söylenebilir. Mentеше Sancağı

25 Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1998) s. 412, 474, 546; İbn Bibi, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye, Selçuknâme*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2014), II, s. 464, 566-568; Baybars, *Baybars Tarihi*, çev. M. Şerefüddin Yaltkaya, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), s. 86.

26 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri...*, s. 70; Uzunçarşılı, “Menteşeoğulları”, s. 724.

27 İlk Osmanlı kaynaklarından Enverî, Aydınoğlu Mehmed Bey'den önce Menderes havâlisinin Mentеше Bey'in damadı Sasan Bey/Sasa Bey adındaki bir gazi tarafından fethedildiğini haber verir. Enverî'de verilen bu bilgileri, Pachymeres gibi Bizans kaynakları da teyid eder. Wittek, fetihler sırasında Tire'den Girit'e kaçan bir kâtibin, Sasan Bey adındaki bir “İranlı” tarafından Efes'in 1304'te ele geçirildiğini belirttiğinden bahseder. Mentеше Bey'in ölümünden sonra Sasan Bey'in müstakil bir şekilde hareket etmeye başladığı düşünülebilir. Rodos'un fethini müteakib kısa süre içinde şövalyelerin eline geçmesi hadiseleri sırasında Sasan Bey'in Aydınoğlu Mehmed Bey ile mücadeleye giriştiği bilinmektedir. Bunun için bir süre Hıristiyanlarla ortak hareket eden Sasan Bey'in sonunda yine Onlara karşı gaza ederken mağlub olarak hayatını ve beyliğini yitirdiği belirtilmektedir. Enverî, *Düsturnâme*, haz. M. Halil Yananç, İstanbul: Türk Tarih Encümeni Külliyyatı, 1928), s. 17; Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 32-43; Pachymeres, *Bizanslı Gözüyle Türkler*, s. 76-77, 100-101; Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Nilüfer Epçeli, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005), V, s. 68; Himmet Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, (Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1968), s. 21-26; Uzunçarşılı, “Menteşeoğulları”, s. 724.

28 TADB. TTD. EV. 547, v. 25a; Turgut, “Batı Anadolu Beyliklerinin Menşei Meselesi”, s. 67.

29 TADB. TTD. 80, v. 218a; BOA. TD. 23, s. 107; Vedat Turgut, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Coğrafyası'nda Vakıflar ve Şehirleşme (16. yy. Bilecik ve Çevresi)*, (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebâli Üniversitesi Yayınları, 2015), s. 196, 260.

içinde Bozüyük, Söğüdüzü, Söğüdcük gibi yer isimleri de ailenin bölgeye Sakarya Nehri'nden indiklerini düşündürür.³⁰ Bu noktada isimlerin onomastik açıdan değerlendirilmesi, durumu çok daha farklı bir noktaya ulaştırabilir.

Onomastik Bir Tartışma

Kır Bey/Kayır Han'ın baba isminin Nu'man olarak kaydedildiğine yukarıda değinilmişti. "Nu'man" ismi, "kan" ve kan gibi kırmızı olduğu için "gelincik çiçeği" manasına gelir. Bu bağlamda ismi, "kana dayalı soy", "asalet" manasında değerlendirmek de mümkündür.³¹ Nu'man adı, "toprak" manasında "berr" ile beraber kullanıldığından Hz. Ali'nin "Ebû Tûrab" unvanını anımsatır. Tarihte Nu'man ismiyle bilinen önemli şahsiyetlere bakılacak olursa, ilk akla gelen İmâm-ı Âzam Ebu Hanife Nu'man bin Sabit'tir. Yine Seyyid Danişmend Gazi etrafında gaza faaliyeti ile meşgul olarak Anadolu'nun Türkleşip Müslümanlaşmasında önemli hizmetleri dokunan Süleyman b. Nu'man önemli bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar.³² Turtuşi'nin *Siracül-Mülûk* adlı siyasetnâmesinde geçen Numan b. Münzir bir diğer örneğimizdir.³³ Hacı Bayram Veli'nin asıl adı da Nu'man bin Ahmed'dir.³⁴ Anadolu'da Elbistan'a yerleşip burada adına vakıflar te'sis edilen Dede Kargın/Ġarkın'ın esas isminin de Nu'man olduğu son zamanlardaki

30 VGMA, Defter: 990, Sayfa: 160, Sıra: 158; BOA. TD. 12, s. 224; BOA. TD. 75, s. 398; BOA. TD. 434, v. 208a; BOA. TD. 490, s. 493; BOA. MAD. 2, s. 32a-b. Ayrıca bkz. TADB. TTD. EV. 569.

31 Burada asil kandan kastın Hz. Ali ve dolayısıyla Hz. Muhammed'e mensubiyet olduğu düşünülmelidir.

32 Danişmend Gazi Destânı'nın bu önemli kahramanları hakkında bilgi için bkz. *Danişmend Gazi Destanı*, haz. Necati Demir, (Ankara, Hece Yayınları, 2006). Aşağıda Kayır Han ile olan bağlarını tartışacağımız beyliklerin, Danişmend Gazi'nin hatırasına saygı duyduklarını düşündüren önemli bir kayıt hakkında bkz. TADB. TTD. EV. 571, v. 55. "Karye-i Güllüce tabi-i Birgi. Vakf-ı Umur Bey ve İsa Bey ber evlad-ı Tayi Seydi ve ber muceb-i ahkâm-ı Sultan Mehmed Han mescid-i mezkûrun evlâdına meşrûat olup ve hâliyâ padişahımız berâtrıyla mutasarrıf olup müstehak mahal olan bunlardır ki zikrolunur. (Sekiz nefer evlad-ı vakıf)". Defterin transkripsiyonu için bkz. M. Akif Erdoğan, *Kanuni Sultan Süleyman Devri Aydın İli Evkâf Defteri (Metin ve İnceleme)*, İzmir 2016, s. 74. Kastamonu'da da "Tayi Sultan" adına kurulan zaviye için önemli miktarda akarat vakfedildiği görülmektedir. Bkz. TADB. TTD. EV. 554, v. 25a-26a, 119b; TADB. TTD. EV. 555, v. 169b-170a, 228a, 233a. Danişmend Gazi'nin babasının adının Seyyid Toylu Taylu Danişmend olduğu hakkında bilgi ve vakıfları için için bkz. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 112-117.

33 Muhammed b. Turtuşi, *Siracül-Mülûk*, haz. Said Aykut, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2005), s. 233.

34 Nihat Azamat, "Hacı Bayram Veli", *DİA*, 14, s. 442-447.

araştırmalarda ortaya konulmuştur. Nu'man Dede'nin Baba İlyas Horasanî ve Hacı Bektaş Velî'nin müşidi olduğu tahmin edilmektedir.³⁵ Bu noktada Menteşe Bey'in baba adının "Ablistan" şeklinde okunduğunu hatırlamakta fayda vardır. Dede Ğarkın Nu'man'ın, hem Kır Bey, hem de Baba İlyas ile bağlantılı olduğunu düşünmek için diğer önemli sebebimiz, Kır Han'ın öldürülmesinin ardından Baba İlyas İsyanı'nın patlak vermesidir.³⁶ Dolayısıyla, Kır Bey'in ölümünün Baba İsyanı'na zemin hazırlayan koşullardan biri olmasından öte, isyanın direkt sebebi olarak önerilmesi daha mâkûl görünmektedir.³⁷ Buraya kadar örnekleri verilen şahsiyetlerin tamamının kökeni Acem/Pers coğrafyasına dayanmaktadır. Buradan Nu'man adının Acem ve Irak-ı Acem coğrafyasında sıkça kullanıldığı sonucu çıkarılabilir. Ayrıca Nu'man adına sahip olan bu önemli zâtların hemen hemen hepsinin "seyyid" olarak kaydedildikleri müşâhede edilmektedir.

Kır Bey ismi ise, "*saygın, itibar sahibi genç*" anlamında ele alınabilir. İsmi, Bizans imparatorları için kullanılan "kyr" ve eski İran kültüründe önemli bir yeri olan "kayra" kelimesiyle de yakından ilişkili olduğu düşünülebilir. Şöyle ki; "kyr" kelimesi taht, taht sahibi manasında olup, bir anlamda hâkimiyet kaynağını Tanrı'dan alan kişiler için kullanılırdı. "Kayra" kelimesi, yüksek tutulan veya sayılan birinden gelen lütuf, inâyet manasına gelmektedir. Bu anlamıyla evrendeki bütün olayları ilahî sebebe dayandıran, insanların ancak "Tanrı" kayrasıyla kurtulabileceğini ileri süren "providansiyalist" öğretinin Türkçedeki karşılığının da "kayracılık" olarak önerildiğini belirtelim. Bu durumda ismin anlamı "Allah'ın seçtiği, dilediği kimse"dir. Koruma, himmet anlamlarıyla "kayırma" kelimesi de "kayra"dan türemiş olabilir. Bu düşünceden ve Bolu Sancağı'nda bir divanın bazen "*Kır*" bazen ise "*Kayır*" şeklinde yazılmış olmasından hareketle Harezmi ünlü kumandan Kayır Han ile Kır Bey'in aynı kişiler oldukları dahi tahmin edilebilir. Sözlüklerde "*kayır*", "*iri taneli kum türü*" olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamıyla Kayır isminin de Nu'man faslında açıklandığı üzere "*Ebu Turâb*" ile bağlantılı olduğu düşünülebilir. Celalzâde Salih Çelebi'nin, Süleyman Paşa'nın Rumeli'deki

35 Ahmet Y. Ocak, *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Ğarkın ve Emirci Sultan (13. Yüzyıl)*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Yay, 2011), s. 45-46.

36 Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsîyye fî Menâsibü'l-Ünsîyye*, s. XLI; Ahmet Y. Ocak, *Dede Ğarkın ve Emirci Sultan*, s. 45-46; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 420-427.

37 Baba İsyanı hakkında geniş ve çeşitli bilgiler için bkz. A. Y. Ocak, *Babailer İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Alt Yapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011); Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 420-426; W. A. Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. Azer Yoran, (Ankara: Onur Yayınları, 1988), s. 176-183.

gaza faaliyetlerinden bahsederken, bölge halkının bu gaziler hakkındaki görüşlerini “*bu kavm ki kavm-i Kayır gibi hep bayırı ve sayırı vesair emâkini tuttular...*” şeklinde açıklaması da son derece ilgi çekicidir. Burada gazilerin kum taneleri gibi sayılamayacak kadar çok olduğu anlatılmaya çalışılmış olacağı gibi, Kayır Han’a bağlı Türklerin torunları oldukları bilincine de işaret ediyor olabilir. Kayır Han’ın Cüveynî’nin *Tarih-i Cihangüşâ*’sında geçen Kayır Buku ile aynı kişi olma ihtimali de bulunmaktadır. Kayır Han, Harzemşah Celâleddin Mengüberti’nin Yassıçimen Savaşı’nda I. Keykubâd’a yenilmesinden sonra Tatvan ve civarında diğer Harezmi kumandanlar ile beraber konaklarken, Erzincan valiliği ile Selçuklu hizmetine alınmış, Keykubâd zehirlenerek öldürülmeden evvel onu Sivas valiliği’ne atamıştır. Onun Selçuklu hizmetine girmeden evvel Harzemşahlardan mı yoksa Eyyübilerin mi hizmetinde olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Yassıçimen hezimetinden sonra Harzemlilerin onun etrafında toplanması ikinci ihtimâlî zayıflatır. Veliahd tayin edilen İzzeddin Kılıçarslan’a bağlılığını son ana kadar korumaya çalışan ünlü kumandan, Sadedin Köpek’in etkisiyle Gıyaseddin II. Keyhüsrev tarafından Kayseri Zamantı’daki (Pınarbaşı) hisara hapsedildi ve bir süre sonra burada vefat etti. Onun başına gelen bu olaylardan sonra Harezmliler, Selçuklu hizmetinden çıkarak güneye indiler ve Anadolu-Suriye ticaret yolunu sekteye uğratabilecek faaliyetlerde bulundular. Burada Eyyübilerin birbirleriyle olan mücadelelerine de karışan ve 1241’de Kudüs’ün Haçlıların elinden yeniden alınmasında önemli roller üstlenen Harzemlilerin, daha sonra Batı Anadolu’da kurulacak olan beyliklerin temelini teşkil ettikleri anlaşılmaktadır. Harzemlilerle beraber Moğol İstilâsının önünden gelen Baba İlyas ve müridlerinin de Kır Bey’e revâ görülen bu olaydan sonra isyan bayrağı açtıkları kesindir.³⁸ Bu görüşümüz, aşağıda tafsilatlı olarak ele alınacaktır.

38 Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 378-380, 383, 389, 404-408, 417; Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), s. 42; Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikleri Dünyası*, s. 42-44, 171; Emecen, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), s. 23; Celâl-zâde Sâlih Çelebi, *Hadikatü’s-Selâtin*, haz. Hasan Yüksel, H. İbrahim Delice, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), vr. 37b-38a/s. 42; C. Cahen, *Anadolu’da Türkler*, terc. Yıldız Moran, (İstanbul, E Yayınları 1994), s. 139; Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşâ*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2013), s. 275, 279, 379-380; Mustafa Kılıç, “Celaleddin Harizmşah’tan Sonra Anadolu ve Suriye’de Harizmliler”, *Eyyübiler, (Yönetim, Diplomasi, Kültürel Hayat)*, ed. Önder Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), s. 231-247; M. F. Köprülü, “Harzemşahlılar”, *İA*, VI/I, İstanbul 1977, s. 290-292; Muammer Gül, “Harezmi Türklerin Anadolu ve Yakınoğ’udaki Rollerini ve Tesirleri”, *Belleterin*, LXXI/257, (2006), s. 100-101; Hasan Geyikoğlu, “Anadolu’da Kalan Harezmliler (Horzumlular)”, *Türk Kültürü*, 354/10 (1997), s. 53-54.

Menteşe Bey'in isminin anlamı ve kökeni hakkında yapılan tartışmalardan ise, kelimenin Türkçe olduğu sonucu çıkmış gibi görünür. Kaynaklardaki Menteş Baba, Hacı Bektaş Veli'nin kardeşi Menteş ve Menteşe Bey gibi örneklerden hareketle yaygın olarak kullanıldığı görülen bu ismin, kapı ve pencereleri birleştirmeye yarayan Farsça bend-keşeden bozma olduğu fikri bir yana bırakılırsa, “benzer” kelimesinden türediği veya “*ince altın ve gümüş bilezik*” manasına gelen Türkçe bir kelime olduğu fikri öne çıkmıştır. Oysa Kır Bey'in çocuklarının isimleri incelendiğinde Kemal Bey (İsmail), Süleyman Bey, Mehmed/Muhammed Bey ve Seyfi Bey'in dinî literatürden Arapça isimler olduğu aşıkardır. Daha önce P. Wittek'in de ortaya koyduğu üzere Menteşe isminin yazılışı “Menteşâ” imlâsıyla yani “elif” harfiyle olmuş, bunun “Menteşe” şeklindeki kaydı ise modern dönemlerin bir icadı olarak belirlenmiştir.³⁹ Bu konu hakkında, Türklerin Arap harfleriyle karşılaştıkları ilk dönemlerde “-e” ve “-a” seslerini “elif” harfi ile verdiklerine yönelik bir açıklama, Menteşe Bey'in kardeşlerinin isimlerinin kökeni zaviyesinden bakıldığında yeterli değildir. Şu halde “Menteşâ” isminin de Arapça olup olmadığı üzerinde durulmalıdır. Bu ismin Arapça “men” ve “teşâ” kelimelerinin birleşiminden ortaya çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu kelimelerin Âl-i İmran sûresinin 26. ve 27. ayetlerinde beş defa geçtiği müşahede edilmektedir. Ayet aynen şöyledir: “*Kulillabümme mâlike'l-mülki tu'te'l-mülki men teşâü ve tenziü'l-mülke minmen teşâü ve tuizzu men teşâü ve tuzillu men teşâü bi-yedike'l-hayr, inneke alâ külli şeyin kadir. Tûlicu'l-leyle fi'n-nehâri ve tûlicu'n-nehâr fi'l-leyl ve tubricü'l-hayya mine'l-meyyiti ve tubricü'l-meyyite mine'l-hayy ve terzuku men teşâü bi gayrı hisâbin*”; meâlen: “*De ki: Ey Mülkün sahibi Allah'ım, dilediğine mülk verirsin ve dilediğinden de mülkü çeker alırsın ve dilediğini aziz edersin ve dilediğini zelil edersin! Hayr yalnız senin elindedir, muhakkak ki sen her şeye kaadersin. Geceyi gündüzün içine sokarsın ve gündüzü gecenin içine sokarsın ve ölüden diri çıkarırsın ve diriden ölü çıkarırsın ve dilediğine de hesapsız rızık verirsin.*”⁴⁰ Gerek Selçuklu ve gerekse Osmanlılarda cülûs sırasında okunan ayetlerin başında gelen bu ayetlerdeki “men teşâ” kelimesi “Allah'ın dilediği kimse” manâsında ele alınabilir. Ayetlerin anlamı, “melikü'l-umerâ” olan Menteşâ Bey'in mülk yani egemenlik sahibi bir aileden gelmesinden dolayı, isminin Arapça kökenli olabileceği açıklamasına bir üstünlük kazandırır. Ayrıca ismin bu anlamı, babası Kayır Han'ın isminin anlamıyla da örtüşür.

³⁹ Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 26-28.

⁴⁰ Âl-i İmrân Sûresi, 3/26-27. Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Mealî*, haz. Düccane Cündioğlu, (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993), s. 52. Men teşâ kelimesi, aynı anlamlarda olmak üzere birçok ayette “men yeşâ” ve “men-neşâ” şeklinde de verilmiştir.

Kuruluş ve “Osmanlılaşma”

Menteşe Bey'in Karia (Muğla ve civarı) bölgesini tam olarak ne zaman fethettiği tesbit edilememektedir. Ancak İmparator VIII. Mihail'in kardeşi Johannes'i Menderes havalisine gönderdiği 1269 yılında Karia'nın sahil limanları olan Strobilos, Stadia ve Trachia bile çoktan Türklerin eline geçmişti. Bu limanlar, Uzunçarşılı tarafından bölgenin Türklerin eline geçmesinde istinad noktası olarak gösterilmişse de Wittek, bu görüşe karşı çıkmıştır. Onun bu görüşündeki haklılığını Sakarya Nehri civarındaki vakıf kayıtları açık bir şekilde göstermektedir.⁴¹ VIII. Mihail 1278'de bu defa oğlu Andronikos'u Menderes havalisine gönderdiğinde Karia ve Antiochia'nın sonunun çoktan geldiğine şahit oldu. Kaystros, Priene, Milet ve Magedon Türkler tarafından alınmıştı. Yeni tahkim edilmiş olan Tralles (Aydın) “cesur” manasına gelen Salampakis (Süleyman Bey) ve Mantachias (Menteşe Bey) tarafından kuşatıldığında şehir halkı açlık ve susuzluğa sonuna kadar direndiler. Susuzluklarını gidermek için sahip oldukları hayvanların damarlarını keserek kanlarını içen şehir halkı, bu suretle ölen hayvanlarının etiyle açlığa bir nebze dayanabilmişlerse de susuzluğa dayanamayacaklarını anlayınca Türklere bir harabe bırakmak niyetiyle şehri surlarıyla beraber yıkmaya başladıkları sırada kırıldılar. Şehrin komşusu Nyssa (Sultanhisar) da aynı akıbete uğradı.⁴² Menteşe Bey'in tam olarak ne zaman öldüğü bilinmemektedir. Ancak onun Uç'ları dizginlemek için harekete geçen Moğol-Selçuklu güçlerinin bir seferi sırasında şehid edildiği ve kabrinin Fethiye'de olduğu rivâyeti vardır.⁴³ Bu sıralarda VIII. Mihail, Müslümanlara katılmak için deniz yoluyla Kırım'dan hareket eden Koutzimpaxis'in bir kaza sonucu Bithynia'ya düşmesiyle mürted olup, kendi hizmetine girmesini siyasetine uygun görmüştü. O, muhtemelen Kır Bey'in oğlu Süleyman Bey'in kızıyla Koutzimpaxis'in evlenmesini sağlayarak Müslümanların akınlarını durdurma planları yapıyordu.⁴⁴ Ancak Türklerin kendilerini zafere taşıyacak bir lider bulma konusunda hiç zorluk çekmedikleri anlaşılıyor. Nitekim Bithynia sınırında Sakarya Nehri havâlisinde faaliyet gösteren Osman Gazi, çevresine çok sayıda alp-gazi toplayabilen karizmatik bir lider olarak ortaya çıkmıştı. Öyle ki

41 İ. H. Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri...*, s. 70, Uzunçarşılı, “Menteşeoğulları”, s. 724; Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 26.

42 Pachymeres, *Bizanslı Gözüyle Türkler*, s. 59-60; Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 26; Uzunçarşılı, “Menteşeoğulları”, s. 724-725; Erdoğan Merçil, “Menteşeoğulları”, *DİA*, 29, s. 152.

43 BOA. TD. 338, s. 130; Ahmet Yiğit, *XVI. Yüzyıl Menteşe Livası Vakıfları*, (Ankara: Barış Platin, 2009), s. 101.

44 Pachymeres, *Bizanslı Gözüyle Türkler*, s. 76-77; Turgut, “Batı Anadolu Beyliklerinin Menşei Meselesi”, *Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 2/3 (2016), s. 68.

Menderes havalisinden dahi Osman Gazi'nin akınlarına yardım etmeye gelen gaziler, 1302 yılındaki Bapheus (Koyunhisar) Savaşı'nda General Mouzoloun'un Osman Gazi'ye yenilmesinde önemli rol oynadılar. Bu zaferden sonra Sakarya Nehri'nin batısına akın yapmayı bir süredir durdurmuş olan Umur Bey'in oğlu Ali Bey ve Nusret Bey,⁴⁵ Osman Gazi ile ortak hareket etmeye başladılar. Bu ortaklık müteakip yıllarda Ali Bey'in oğlu Şahin Bey'in Paşa unvanı ile Orhan Gazi'nin oğlu Murad Hüdâvendigâr'a "lala" olmasıyla daha üst noktalara taşınacaktır.⁴⁶ Pachymeres'e göre Türkler, Anadolu'nun batısına gruplar halinde dağılıyor ve düşmanlara düzensiz görünen savaş taktiğiyle etrafa korku salıyorlardı.⁴⁷

Osman Gazi'nin liderliğindeki Türkler de Bursa, İznik ve İzmit'e giden yolları tutarak şehirleri açlık ve susuzlukta teslim olmaya zorluyordu. Bizans imparatoru'nun, 1304 yılında Sgouros komutasında gönderdiği ordu da Osmanlılar tarafından bozguna uğratıldı. Germiyanoglu Alişir, bu sıralarda Denizli'de bulunan Tripolis'i ele geçirmiş ve akınlarını Philadelphia'ya (Alaşehir) kadar uzatarak şehri kuşatmıştı. Menteşe Bey'in damadı Sasan (Sasa) Bey ise, Menderes'ten Efes'e kadar olan sahil mıntokasını fethetmişti. Sasan Bey'in ortaya çıkışı, imparator adına Menderes bölgesini ele geçirdikten sonra hükümdarına karşı isyan eden Alexios Phlantrop'un ölümünün ardından olmuştur. Tire'yi açlığa ve susuzluğa mahkûm ederek ele geçiren Sasan Bey, Efes'e de anlaşma yoluyla hâkim olmuş ve çevresinde toplanan gazilerle Menteşe Bey'den bile daha güçlü hale gelmişti.⁴⁸

Osmanlılar ile ortak hareket eden Kır Bey oğlu Menteşe Bey ve damadı Sasan Bey'in,⁴⁹ Sublaion üzerindeki tahkimatın zayıflamasından bi'l-istifade Rodos'u hedef yapacak olan fetihleri gerçekleştirmiş oldukları görülüyor. Esasen, 1284 yılında Bizans donanmasının teçizâtının ekonomik sebeplerden dolayı karşılanamayarak

45 Bursa'nın fethine katılan ve Okçu Baba diye anılan Murat Paşa'nın Karacabey (Mihaliç)'de de vakıfları vardır.

46 Pachymeres, *Bizanslı Gözüyle Türkler*, 72-77; Halil İncalcık, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), s. 32-34; Turgut, "Vakıf Belgeleri Işığında Umur Bey ve Lala Şahin Paşa'nın Menşei ve Osmanlılar ile İttifakına Dair", *Osmanlı Araştırmaları*, 47 (2016), s. 5.

47 Pachymeres, *Bizanslı Gözüyle Türkler*, s. 80.

48 Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 38-44; M. Çetin Varlık, *Germiyanogulları Tarihi*, (Ankara: Sevinç Matbaası, 1974), s. 38-39; İncalcık, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları*, s. 34-38.

49 Sasan/Sasa Bey'in Batı Anadolu'daki faaliyetleri hakkında bkz. S. Runciman, "Anadolu'nun Ortaçağlardaki Rolü", *Belleter*, VII/27 (1943), s. 550; Donald Edgar Pitcher, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Tarihsel Coğrafyası*, çev. Bahar Tırnakçı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), s. 53-59; İ. H. Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri...*, s. 104; Uzunçarşılı, *Kitâbeler...*,II, s. 117; Himmet Akın, *Aydınogulları Tarihi...*, s. 21-27.

lağvedilmesi, Türk denizcilerinin Ege Denizi'nde serbestçe hareket etmesine olanak vermiş ve bu denizdeki en önemli adaların başında gelen Rodos'un iç kale dışındaki her yeri 1300 yılında Türklerin eline geçmişti. Chios/Sakız Adası da sık sık Türk akınlarına mâruz kalıyordu. 1304 yılına kadarki bu hızlı Türk fütûhâtına karşı Bizans imparatoru, Roger de Flor'un komutasındaki Katalan Bölüğü'nü hizmetine aldı. Kapıdağı'ndan yola çıkan Katalanlar, önlerine çıkan Karesi Türkleri'ni mağlub ettikten sonra Germiyan, Saruhan, Aydın ve Menteşe Türklerini de bozguna uğratarak bölgedeki Türk fetihlerini kısa süreliğine sekteye uğrattılar. Liderleri Roger'in öldürülmesinden sonra Katalanlar, Balkanlarda kendilerine katılan Türkopollerle beraber Bizanslılar aleyhinde faaliyete başladılar. Öte yandan, kutsal topraklardan kovulduktan sonra mallarına el koyulan Tapınak Şövalyeleri'nin yerine ön plana çıkarılan Hospitaliers, St. Jean Şövalyeleri adıyla Rodos'u kendilerine merkez yapmak gayesiyle 1306 yılında adayı Türklerden aldılar. Rodos'u ele geçirmek için 1310 yılında harekete geçen Türk donanmasının başında kimin olduğu tam olarak anlaşılmasa da seferin başarısız olduğu bilinmektedir.⁵⁰ Şövalyelerin bu başarısı Tapınak Şövalyeleri'ne ait mülklerin kendi tarikatlarına bağışlanmasını sağladı.⁵¹ Bu mücadeleler sırasında Aydınoğlu Mehmed Bey'in daha önce müşterek hareket ettiği Sasan Bey'in elindeki yerleri ele geçirerek kendi beyliğini kurduğu anlaşılmaktadır. Sasan Bey'in ele geçirdiği yerlerin, Kayır Han soyundan gelmediği için kendisinde kalmadığı söylenebilir. Kayıroğlu'na damat olan Sasan Bey'in, yine bir Kayıroğlu olması kuvvetle muhtemel olan Mehmed Bey'e fethettiği yerleri kaptırdığı düşünülebilir. Aydınoğulları'nın ve -belki- Germiyanogulları'nın Kayır

50 XVII.-XVIII. Yüzyıl Batılı tarihçileri, 1310 yılındaki bu Rodos Seferi'nin başındaki Türk büyüğünün Osman Bey olduğunu ileri sürmektedirler. Bkz. Ziver Bey, *Rodos Tarihi*, çev. Harid Fedai, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2013), s. 51; Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 55; İ. Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, (İstanbul: Sümer Kitabevi, 1971), I, s. 8; Enveri, *Düstûrnâme, Medhal*, haz. M. H. Yınanç, (İstanbul, Devlet Matbaası, 1932), s. 17, 22. Rene Aubert Vertot, *Historie de Chevaliers Hospitaliers*, (Paris 1737), II, s. 101 vd.; 1772 baskısı için bkz. https://books.google.com.tr/books?id=HF9WAAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=Histoire+des+Chevaliers+Hospitaliers+de+S.+Jean+de+J%C3%A9rusalem+volume+2&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEWjFw8i3zrDQAhULaxQKHfJ_ASYQ6AEIPzAE#v=onepage&q&f=false.

51 Tapınak Şövalyeleri, Katalanlar ve Hospitaliers'lerin kutsal topraklardan kovulmalarından sonraki faaliyetleri için bkz. Yusuf Ayönü, *Katalanların Anadolu ve Trakya'daki Faaliyetleri, (1302-1311)*, (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınevi, 2009); Zachariadou, "The Catalans of Athens and the Beginning of the Turkish Expansion in the Aegean Area", *Studi Mediavali*, XXI/3 (1980), s. 821-838; Zachariadou, "Atina Katalanları ve Ege Bölgesinde Türk Yayılmasının Başlaması", çev. Serdar Çavuşdere, *TAD*, 45 (2009), s. 235-254; Ebru Altan, "Templier ve Hospitalier Şövalye Tarikatlarının Kuruluşu", *Belleken*, LXVII/245, s. 87-94.

oğlu Mehmed Bey (Gazi Mehmed Bey) ile birbirlerine bağlanması, fetihlerde “kavm-i Kayır” önderliğini belirginleştirir.⁵²

Pachymeres, Menteşe Bey'den Germiyanlı olarak bahsediyor ki bu, el-Ömerî'de bulunan Menteşe ve Aydınoğulları'nın Germiyanoğulları'na tâbi olduklarına yönelik söylemi destekler.⁵³ Menteşe Bey'in ölümünden sonra halefi olan damadı Sasa(n) Bey'den başka Kırman ve Mesud adlarında iki oğlu tesbit edilmiştir. Sasan Bey'in Kırman'ın damadı olması da muhtemeldir. Bundan başka 1400 yılında vefat ettiği bilinen ve türbesi Selçuk'ta (Efes) bulunan Menteşe oğlu Hacı Umur'un Menteşe Bey'in evlâdından olduğu belli ise de hangi kolundan geldiği bilinmemektedir. Hacı Umur, ismini Bolu'da bir kahraman olarak tanınan Lala Şahin Paşa'nın atası Umur Bey'den esinlenilerek almış olmalıdır.⁵⁴ Menteşe Sancağı'nda bir kestaneliği vakfeden Menteşeoğlu Turud Fakih'in de Menteşe Bey'in oğlu olup olmadığı konusunda da henüz net bir şey söylemek mümkün değildir.⁵⁵ Menteşeoğulları'nın asıl toprakları olan Muğla, Balat, Milas, Beçin, Bozöyük, Marin, Çine, Tavas, Pırnaz, Megri (Fethiye) ve Köyceğiz'in idaresi ise Mesud Bey'in elindeydi. 1300 yılında Rodos'u ele geçiren Türk donanmasının Mesud Bey'in emrinde olduğu kanaati hâkimdir. Mevlanâ'nın torunu Ulu Arif Çelebi ile yakın ilişki kurduğu bilinen Mesud Bey'in tesbit edilebilen iki oğlunun isimleri İbrahim ve Orhan Bey'dir.⁵⁶

Orhan Bey, Osman Gazi'nin oğlu Orhan Gazi ile çağdaş olduğundan kimi zaman birbirlerine karıştırılmıştır. İki Orhan'ın da İbrahim adında oğulları vardır ve taşıdıkları unvanlar dahi aynıdır. Orhan Bey, Rodos'u geri almak için giriştiği seferlerle meşhûrdur. Milas ve Beçin'de yaptırdığı camilerin kitâbesinde unvanı “Şücaüddin” olarak belirlenen Orhan Bey'in yanında “*El-Harezmi*”! adında büyük bir âlimin bulunduğu ve hükümdar ile arasına giren soğukluğun giderilmesi konusunda İbn Battuta'dan aracılık istediği anlaşılmaktadır. “Emir-i Kebir” unvanı

52 Bu bağlantı ayrı bir çalışmada tafsilatlı olarak ele alınacaktır.

53 Pachymeres, *Bizanslı Gözüyle Türkler*, s. 100; Şihabeddin b. Fazlullah el-Ömerî, *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım, Mesâlikül-Abbar*, çev. D. Ahsen Batur, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014), s. 160-162; İbn Fadlullah el-Ömerî, *Mesâlikül-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, (Thk. Kâmil Süleyman el-Cubûrî), (Beyrut: Dar Al-Kutub Al-İlmiyah, 2010), III, s. 222.

54 Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 42-43, 94; Turgut, “Vakıf Belgeleri Işığında Umur Bey ve Lala Şahin Paşa'nın Menşei...”, s. 1-19; Uzunçarşılı, “Menteşeoğulları”, s. 725, 727; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 71, 83.

55 TADB. TTD. EV. 569, v. 112a.

56 Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 56-57; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 71-72; Uzunçarşılı, “Menteşeoğulları”, s. 725; Merçil, “Menteşeoğulları”, s. 152.

ile anılan Orhan Bey'in kızını Aydınoğlu Süleymanşah ile evlendirdiği ve İbrahim Bey adındaki oğlunun da Ahmed Gazi, Mehmed Bey ve Musa Bey adlarında üç oğlu olduğu bilinmektedir.⁵⁷ İbrahim Bey, donanmasının Venedik tazyikine uğraması sonucunda, onlarla Balat'ta bir kilise kurulması ve konsolos ikâmesi konusunda anlaşmıştı. Onun ölümünden sonra oğullarından Musa Bey, Mehmed Bey ve Ahmed Bey kendilerine ait bölgelerde hüküm sürmeye başladılar.⁵⁸ Rodos Şövalyeleri ve Kıbrıs kralı ile muharebelerde bulunan Ahmed Gazi'nin beyliğin pek çok yerinde vakıf eserleri bulunmaktadır ki buna aşağıda değinilecektir.⁵⁹

Kosova Savaşı'ndan sonra Yıldırım Bayezid'in Anadolu harekâtı sırasında Ahmed Gazi vefat etti ve Mahmud Bey'in elindeki yerler Osmanlı topraklarına katılırken, helalleşmek amacıyla Bergama Kazası'ndaki bazı yerler kendisine mülk olarak verildi.⁶⁰ Onun, Candaroğlu İsfendiyar Bey'in yanına kaçmasından sonra, mülk köyünün İlyas Bey'in vârisleri tarafından tasarruf edildiğine bakılırsa, İlyas Bey'in belki de Mahmud Bey'in oğlu olduğu sonucuna varılabilir. Ancak, Mahmud Bey'in kardeşiyle aynı adı taşıyan bir oğlunun olabileceği de düşünülmelidir.⁶¹ Latinlere karşı gaza faaliyetleriyle meşgul olan İlyas Bey,⁶² Çelebi Mehmed'in duruma hâkim olmasından sonra bağımsızlığını kaybetti. Bunun en önemli göstergesi Şövalyelerin İzmir'deki kalelerinin yıktırılmasına karşılık Menteşeli'ndeki Bodrum'a (Halikarnas/Petromion) kale yapmalarını buyuran Çelebi Mehmed'in hükmüne karşı çıkmamasıdır.⁶³ Onun Çandarlı İbrahim Paşa'ya bir köyü temlik etmesi, Çelebi Mehmed ile İlyas Bey arasındaki ilişkinin

57 Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 57-69; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 72-74; Uzunçarşılı, "Menteşeoğulları", s. 725-726; İbn Battuta, *Seyahatnâme*, çev. A. Sait Aykut, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), I, s. 411-412; Merçil, "Menteşeoğulları", s. 152.

58 Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 68-71; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 74-76; Uzunçarşılı, "Menteşeoğulları", s. 726-727; Merçil, "Menteşeoğulları", s. 152.

59 Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 87-90; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, Ankara 2015, s. 309-316; Uzunçarşılı, *Kitabeler*, II, s. 158; Uzunçarşılı, "Menteşeoğulları", s. 728; Merçil, "Menteşeoğulları", s. 153.

60 "Karye-i Çöki, Bayezid Hüdâvendigâr Menteşe ili istihlâli için Mahmud Bey'e temlik etmiş...". "Karye-i Değirmencik ki Tepecük demekle meşhûrdur, merhûm Bayezid Hüdâvendigâr Menteşe oğlu Mahmud Bey'e istihlâl için mülklüğe vermiş...". BOA. TD. 453, v. 53b, 54a, 60a; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 76; Uzunçarşılı, "Menteşeoğulları", s. 727-728.

61 TADB. TTD. EV. 580, v. 135b-136b.

62 İlyas Bey hakkında bilgi için bkz. Feridun M. Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, s. 223-232.

63 Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 97; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 79; Uzunçarşılı, "Menteşeoğulları", s. 730.

boyutlarını daha da belirginleştirir.⁶⁴ Hekim Mehmed Şirvânî'nin, onun adına "İlyasiye" adını verdiği bir tıp kitabı te'lif ettiği bilinmektedir. Mahmud oğlu Hekim Mehmed'in daha sonra Osmanlı hizmetine girdiği Balkanlar'daki vakıflarından anlaşılır.⁶⁵

Menteşeoğulları'nın Vakıfları

Menteşeoğulları'nın hayrâtına dair vakfiyelere günümüzde maalesef ulaşılamamaktadır. Sadece Ahmed Gazi'nin Milas'taki tımarı ve cami evkâfı içinde yer alan bazı mahalleri işaret eden ibareler, Hacı Ömer Ağazâde Hacı İsmail Ağa Vakfiyesi içinde yer almaktadır. Buradan da vakfin akaratı hakkında malûmat edinmek mümkün değildir.⁶⁶ Bununla beraber Mentеше Sancağı mufassal evkaf defterlerinde Mentешеoğullarından İbrahim Bey, Ahmed Gazi, Mehmed Bey'in oğulları Mahmud Bey ve İlyas Bey'in hayratlarına ait akar kayıtlarına ulaşılabilmektedir. Mentеше Bey'in kardeşi Süleyman Bey ile Bolu Sancağı'nda bir vakıf için verdiği bitiyeye yukarıda değinilmişti. Ayrıca Mentеше Bey'in Fethiye'deki (Mekri) türbesine ait akar kaydına göre, türbe için çeşitli mahallerde vakfedilen 17 parça yerden hâsıl olan 5,5 müd mahsulden sağlanan 400 akçeyi Hamza Fakih'in tasarruf ettiği tesbit edilebilmektedir.⁶⁷ Mentеше Bey'in oğlu Orhan Bey'in Milas'ta Hacı İlyas Mahallesi'nde Selahaddin Camii olarak bilinen küçük camii ve Peçin'de Ahmed Gazi medresesi karşısında yine bir camii bilinmekle beraber, evkaf defterinde bunlara dair herhangi bir kayda rastlanılmamaktadır. Orhan Bey'in oğlu İbrahim Bey'in Balat'taki camii için vakfettiği akarattan ise toplam 4080 akçe hâsıl olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁸ İbrahim Bey'in oğlu Ahmed Gazi'nin Menteseili'nin birçok yerinde vakıflar tesis ettiğine yukarıda değinilmişti. Onun Balat'ta yaptırdığı mevlevihâne zaviyesi için çeşitli yerlerde vakfettiği akarattan toplam 4000 akçe hâsıl sağlandığı kaydedilmiştir.⁶⁹

64 BOA. TD. 338, s. 12-13; Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 24, 125-126.

65 Wittek, *Menteşe Beyliği*, s. 99-104; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, s. 56-57; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 80-82; Uzunçarşılı, "Menteşeoğulları", s. 730-731; Turgut, *Yitirilen Mirasımız: Balkanlarda Kurulan Osmanlı Vakıfları (Fethinden XVI. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, (Eskişehir: Türk Dünyası, 2016), s. 273; TADB. TTD. EV. 548, v. 203b; TADB. TTD. EV. 561, v. 292b.

66 VGMA, D. 618/1, s: 167, sıra: 129.

67 BOA. TD. 367, s. 130, krş. Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 101; TADB. TTD. EV. 569, s. 89.

68 Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 73; BOA. TD. 367, s. 15 ve Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 26, 127.

69 BOA. TD. 367, s. 14, 17, krş. Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 25, 126-127, 129.

Ahmed Gazi'nin Peçin'de bina ettirdiği medrese, imaret ve camii ile Milas'taki camii için vakfettiği akarattan ise XVI. yüzyılın ortalarında toplam 70.468, yüzyılın sonlarında ise 73.928 akçe hâsıl sağlandığı hesaplanmaktadır. Söz konusu hâsılın Peçin'e bağlı Bozcaöyük, İsravalos'a tâbî Karaova, Mekri'ye tâbî gebran cemaati, Köyceğiz'deki günlük ağaçları mahsulü, Peçin hamamı ve serhânesi, Yıva Köyü'ndeki çeltik arki ile Bozcaöyük Köyü'ndeki Akdoğan ve Ağaçluöyük çiftlikleri, Tekürnabar'nda ve Bozcaöyük Korusunda birer pâre yer ve Peçin Ovası'nda 10 pâre yer, Varvil Tuzlası'ndan 7,5 müd tuz geliri, Balat'taki hamam-ı cedid mukataası ve Acısu'da iki pâre yerden sağlandığı anlaşılmaktadır. Milas yağhânesinde camilerden yakılmak üzere 6,5 batman yağın yanısıra Marmaris Limanı'ndan senelik 7500 akçelik gelir de vakfedilmişken, limandan sağlanan gelirin daha sonra kesildiği belirtilmektedir. Vakıf karyelerden Bozcaöyük'ün, XVI. yüzyılın ortalarında 36 neferden müteşekkil nüfusundan vakıf için 9682 akçe sağlanırken, bu meblağın yüzyılın sonlarına doğru 10 neferden sağlanan 9600 akçeye düştüğü anlaşılmaktadır. Peçin Ovası'nda mütemekkin olan 93 neferden sağlanan 26.400 akçelik gelir, yüzyılın sonlarında 26.433 akçe olarak kaydedilmiş, cemaatin nüfusu ise 78 nefere düşmüştür. Karaova Köyü'nün nüfusu da 132 neferden 77 nefere düşerken hâsılı 4343 akçeden 4300 akçeye yuvarlanmıştır. Mekri'ye tâbî gebran cemaatinin nüfusu ise 7 neferden 14 nefere yükselmiştir. Köyceğiz "günlük" ağacından hâsıl olan 8000, Peçin'deki hamam kısıtından hâsıl olan 1420, serhânenen hâsıl olan 435, çeltik arkından hâsıl olan 12.000, yukarıda zikredilen çiftlikler ve çeşitli yerlerden 3455, Varvil Tuzlası'ndan toplam 4600, Balat'taki cedid hamam mukataasından 100 akçe, vakfın diğer akar kalemleri arasında kaydedilmişlerdir. Vakfın hâsılından 5000 akçe bâkıyye kalırken, yüzyılın sonunda gelir fazlasına rastlanmamaktadır.⁷⁰

Defterde vakfın masraf kalemleri de ayrıntılı olarak verilmiştir. Vakıf hâsılının Karaova, Varvil tuzlası ve Peçin hamamı gelirlerinden elde edilen 8863 akçesi mütevellî ve câbiye ayrılmıştır. Müderris için tayin edilen cihet yevmî 15 akçeden 50, senevî 5400 akçeden 18.000 akçeye yükseltilmiş olup, ilk sayımda İbrahim ikinci sayımda ise Ali müderris olarak kaydedilmiştir. Vakfın nezâreti de müderrise meşrut olup, bu cihetten ayrılan 720 akçenin yanı sıra birer müd hinta ve şâ'ir de tedris ciheti olarak kaydedilmiştir. Talebe için ayrılan mikdar ise yevmî beş akçeden senevî 1800 akçe olarak tesbit edilmiştir. Bundan başka Peçin Camii imameti için yevmî 4, senevî 1440; 10 nefer huffâzı için yevmî 10, senevî 3600;

70 BOA. TD. 367, s. 41-48, krş. Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 51-57; 155-160; TADB. TTD. EV. 569, s. 1-7.

Ahmed Gazi'nin türbesinde görevli 15 nefer eczâhan için senevî 8100; Peçin ve Milas Camii ser-mahfili için yevmî birer; Peçin ve Milas Camii tarifi için yevmî birer; Peçin Camii te'zini için yevmî üç, senevî 1080; Peçin Camii ve medresesi kayyumları için yevmî birer; tabbah için senevî 900; meremmetçi için yevmî bir; mu'id için yevmî bir; kitâbet için yevmî dört akçeden senevî 1440; Milas Camii imameti için yevmî üç, senevî 1080; yedi nefer huffâzi için senevî 2250; te'zin için yevmî bir; Peçin ve Milas camii noktacıları için birer; Milas Camii kayyımı için bir; meşihât için iki; türbedâr için senevî 180; rakabe için ise 1440 akçe cihet tayin edildiği anlaşılmaktadır. Milas'taki eski hamam kütünden hâsıl olan 100 akçe de hitâbet için ayrılmış olup, buna Peçin memlehâsı salyanesinden 800 akçenin zammolunduğu anlaşılmaktadır. Padişahın hassından da vakıf için senevî 1080 akçenin hitâbet ciheti için ayrıldığı kaydedilmiştir. Varvil Tuzlası'ndan ayrılan 800 akçe, Milas yağhanesinden yılda üç batman yağdan senevî 1440, Çine'deki bir harimden hâsıl olan 10 akçenin de eklenmesiyle hitâbet cihetine tayin olunan cihetin toplam 2134 akçeyi bulduğu hesaplanmaktadır. Peçin Camii hatibine de senevî 360 akçenin yanı sıra Menteşe Livâsı haslarından 1080 akçenin cihet tayin edildiği tesbit edilmiştir. İmaret ve medreseye müteallik damlara, suyolunu arıtmaya, anbar hıfzına ve ölçekçiye ayrılan senevî 270 ve imaret tabhına ayrılan senevî 12.600 akçe de vakfın masraf kalemleri arasında yer almaktadır. Yüzyılın sonunda vakfın gelirlerinden bâki olan miktarın 15.821 akçe olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹

Ahmed Bey'in Peçin nefsinde bir de mescid bina ettirdiği görülmektedir. Bu mescid için Acısu nâm-ı diğeri Aytemür karyesinin gelirlerini vakfeden Ahmed Bey, 17 nefer ile mütemekkin olan köyden hâsıl olan 3550 akçenin 720'şer akçesini tevliyet, cibâyet ve imamet, 360'ar akçesini te'zin ve eczâhana şart etmiştir. İmam için ayrıca Milas tahinhânesinden yevmî bir akçe tayin olunmuştur.⁷² Ahmed Gazi, Fethiye'de de bir cami ve medrese bina ettirmiş olup, bu hayrâtının Latinlerle yapılan mücadeleler esnâsında harab olması sebebiyle önce Hacı İvaz tarafından Seki Yaylası ve Üzümlü'de birer medrese halinde yenilediği, bunların da harab olmasından sonra Hızır Bâli adında bir zâtın Döğeri Kasabası'nda, Çalış adında diğeri bir zâtın ise Seki Yaylası'nda vakfı yeniden ihyâ ettiği kaydedilmiştir. Medrese için Müderris nâm-ı diğeri Arab arkı denilen çeltik arkından hâsıl olan

71 BOA. TD. 367, s. 41-48, krş. Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 51-57; 155-160; TADB. TTD. EV. 569, s. 1-7.

72 BOA. TD. 367, s. 48, için Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 61, 160-161; TADB. TTD. EV. 569, s. 9.

3500 akçenin yanısıra ikisi şehir kurbunda ve biri Seki'de olan üç yerden 110, Amas Köyü'nde bir bağdan 30, Dodurga'da Hacı Erbegioğlu demekle meşhur bir incir bahçesinden 30, Seki'de Atmaca bahçesi demekle maruf bir bahçe evi ve eşcârından 40 ve tuzla gelirinden senevî 1800 akçe olmak üzere toplam 5450 akçe vakfedilmiştir. Tuzla gelirinin daha önce 3600 akçe olduğu ayrıca belirtilmiştir. Seki'deki medrese hücreleri için Çalış tarafından Kirişburnu'nda yaptırılan hamamın harab olduğu ve hücreler için sadece Elviz Köyü'nde 600 akçe hâsıl olan bahçenin akar olarak kaydedildiği anlaşılmaktadır. Mekri (Fethiye) Camii için ise şehir içindeki iki pâre yerden hâsıl olan 200, Seki'deki bir pâre yerden hâsıl olan 100, balıktan 60, tuzladan 1680, Sevdik Köyü'ndeki bir bahçeden 200, Amas Köyü'ndeki iki dönüm bağ ve bir pâre diğer bağdan 130 akçe olmak üzere toplam 2370 akçe vakfedilmiştir. Tuzla gelirlerinden 360'ar akçenin hitabet, te'zin ve ser-mahfil, 300'er akçesinin ise muarrif ve kayyum için ayrıldığı kaydedilmiştir. Caminin aydınlatılması için Mekri yağhanesinden iki batman yağın verildiği de anlaşılmaktadır.⁷³ Görüleceği üzere Ahmed Bey'in vakıfları bölgenin en büyük vakıfları arasında ilk sıralardadır. Sahip olduğu sosyo-ekonomik fonksiyonlarla bölgenin sosyal ve fiziki yapısında çok önemli bir yere sahiptir.

Hüdâvendigâr Livâsı'na bağlı olan Bergama'da vâki Değirmenciler nâm-ı diğer Depecük, Şüblüce ve Çöki köylerinin, Menteşeilî'ndeki mülklerine karşılık Mahmud Bey'e temlik edildiğine yukarıda değinilmişti. Bu temlikin, Timur Vak'ası'ndan sonra mensûh olduğu görülmektedir. Osmanlıların vaziyete yeniden hâkim olmasından sonra tekrar mülk hâline getirilen köylerden Depecük demekle meşhûr olan Değirmenciler Köyü, Mahmud Bey'in kardeşi İlyas Bey'in vârisleri üzerine kaydedilmişken, Fatma Hatun vârislerinin Mahmud Bey'in vârislerinden hisselerini satın aldıklarını iddia etmeleri üzerine yapılan tahkikat sonucunda köyün $\frac{3}{4}$ hissesi Fatma Hatun vârislerine, $\frac{1}{4}$ hissesi ise İlyas Bey vârisleri üzerine tapulandırılmıştır. Fatma Hatun her ne kadar Uzunçarşılı tarafından Mahmud Bey'in vârisleri olarak tanıtılsa da belgeden, köyün hisselerini Mahmud Bey'in vârislerinden satın alan kişi olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu hisseler, İlyas Bey'in vârisleri olan Hüsnâ Paşa ve Sultan Paşa ile Fatma Hatun'un vârisleri olan Hamzaoğlu Emir Paşa ve Sultan Paşa'dan Timurtaş Paşa'nın oğlu Mustafa Bey'in oğlu Anadolu Beylerbeyi Kethüdâsı Mehmed Bey tarafından satın alınarak Bolu'da bina ettirdiği camiine vakfedilmiştir. Köyde meskûn olarak kaydedilen 70 neferden 3380 akçe hâsıl elde edildiği anlaşılmaktadır. Ahalisinin

73 BOA. TD. 367, s. 126-127, krş Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 101-102, 222-223; TADB. TTD. EV. 569, s. 85, 90.

perakende olmasından dolayı hariçten ziraat edilen ve 1400 akçe hâsılı bulunan Çöki Köyü de Mahmud Bey'in Timur'a iltica etmesinden sonra mensûh olmuş ancak daha sonra mülkiyeti mukarrer tutulmuştur. İlyas Bey'in vârisleri Şahi, Mahi ve Emir Paşa nâm hatunlar tarafından tasarruf edilen bu köy de Timurtaş Paşa'nın evlâdından Mehmed Bey'in Bolu'daki camiine vakfedilmiştir.⁷⁴ Şıblüce Köyü ise Mahmud Bey'in vârisleri tarafından Bayezid Paşa'nın kardeşi Hamza Bey'e satılmış ve Hamza Bey de 1604 akçe hâsılı ile mukayyed olan köyü Bursa'daki imaretine vakfetmiştir.⁷⁵

Ahmed Gazi'nin kardeşi Mehmed Bey'in oğlu Mahmud Bey'in oğlu olması muhtemel İlyas Bey'in de Menteşeili'nde çok sayıda vakfın altına imza attığı görülür. Onun Balat'ta bina ettirdiği medrese ve imareti için vakfettiği Bafa nâm-ı diğer Mersendükapu ve bu köye tâbi Mürted, Çukurcalu, İlisuluk, Karaviran, Amanlar ma'a Bademalanı ve Cullahlar, Alacalar ma'a Mandalyat, Değirmenderesi, Kızılkilise, Papaslık ve Bafa ile müteferrik cema'atten 27.390 akçe hâsıl sağlandığı anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise mezkûr köylerde meskûn bulunan yaklaşık 420 neferden 27.000 akçe sağlandığı hesaplanmaktadır. Burada hesabın kabaca yuvarlandığı tahmin edilebilir. Çerçin Köyü'nün hâsılı ise her iki sayımda da 23.000 akçe olarak hesaplanmıştır. Son sayımda köyün nüfusu perakende olanlarla beraber 212 neferdir. İlyas Bey'in vakfına bundan başka hâsılı 5000 akçe olan Balat hamamı ve şehir içinde müteferrik akarât kayıtlarına alınmıştır. Vakfın toplam hâsılı yarım yüzyıllık zaman içinde 54.816 akçe ile 55.816 akçe arasında değişmektedir. Vakfın toplam masrafı ise her iki sayımda da 35.919 akçe olarak hesaplanmış olup, bâki kalan nakit akçenin 18.897 akçeyi bulduğu anlaşılmaktadır.⁷⁶ Vakıftaki görevlilerinden her birinin cihetleri de ayrıntılı olarak gösterilmiştir.⁷⁷

İlyas Bey'in Peçin nefsinde de bir medrese bina ettirdiği anlaşılmaktadır. Bu medresenin tasarrufunun Müderris Sinan b. Yakub'un elinde olduğu belirtilmekte ve vakfın toplam hâsılının 4125 akçeyi bulduğu hesaplanmaktadır. Toplam hâsılın 2625 akçesi Muğla nefsindeki hamamın 7/8'inden, 1500

74 BOA. TD. 453, v. 53b-54a, 60a; TADB. TTD. EV. 580, v. 135b-136b; Uzunçarşılı, "Menteşeoğulları", s. 728.

75 TADB. TTD. EV. 580, v. 141a-b.

76 BOA. TD. 367, s. 5-12, krş. Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 14-24, 119-125; TADB. TTD. 156, v. 75b-80a.

77 BOA. TD. 367, s. 5-12, krş. Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 14-24, 119-125; TADB. TTD. 156, v. 80a-b.

akçesinin Peçin'de müteferrik yerlerde bulunan 4.5 çiftlik yerden sağlandığı anlaşılmaktadır. Vakfın bir sehminin hâlâ mülk olduğu ayrıca belirtilmiştir.⁷⁸ İlyas Bey'in Milas civarında bina ettirdiği zaviyesi için de 200 akçelik yerleri vakfettiği görülmüştür.⁷⁹ İlyas Bey bundan başka Tavas'ta da bir zaviye bina ettirmiştir. Cafer bin Durali'nin tasarrufunda olduğu kaydedilen bu zaviye için Altunboğa Çiftliği, 1120 akçe hâsılıyla Paşacuk Köyü'nde 3.5 müdlük bağ ve 600 akçe hâsılı ile bir değirmen vakfedilmiş olup, toplam hâsıl 1720 akçe olarak hesaplanmıştır.⁸⁰ İlyas Bey'in Mazon'a bağlı Hisarcık Köyü'nde bina ettirdiği caminin hitabet cihetine akar vakfettiğine dair kayıt da burada anılmalıdır.⁸¹ Mazon'da Şahin Bey'in değirmeninden hâsıl olanın nisfının da camide görevli olan hatibe şart olduğu belirtilmektedir. Değirmenin hâsılı ilk sayımda mukayyed değilken, ikinci sayımda 1100 akçe olarak belirlenmiştir.⁸² Onun Fethiye'de Ahi Saltık adına bina ettirdiği zaviye için de Fethiye'de 350 akçe hâsılı olan bir pâre yer ve Amas Köyü'nde 150 akçe hâsılı olan iki pâre bağı vakfettiği tesbit edilmektedir. Zaviyenin toplam hâsılı 500 akçe olup, Hacı Memi ve Mustafa tarafından tasarruf edilmektedir.⁸³

İlyas Bey hakkındaki en önemli ve ilginç bilgi, Onun tarafından Osmanlı veziriazamı Çandarlı İbrahim Paşa'ya Balat'a bağlı Kızılöyük Köyü'nü temlik ettiği dair bilgidir. Temlik edilen bu köy, İbrahim Paşa'nın oğlu Çandarlı Halil Paşa'ya ve Ondan da oğlu Mahmud Çelebi'ye intikal ettikten sonra mensûh olmuş, Sultan II. Bayezid tarafından yeniden Mahmud Çelebi'ye verilmiş ve o da İznik'teki imaretine vakfetmiştir.⁸⁴ Çandarlı İbrahim Paşa'nın vakıflarına ait köy kayıtları bundan ibaret değildir. Onun Çine'ye tâbi Dalama nefsi ve Dalama'ya bağlı Eleklü, Güderenlü, Yortuç, Eymilli, Alacaatlu, Mesudlu ve buna bağlı Kuru,

78 BOA. TD. 367, s. 53, krş. Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 61-62, 164; TADB. TTD. EV. 569, s. 14.

79 BOA. TD. 367, s. 59, krş. Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 168; TADB. TTD. EV. 569, s. 20.

80 BOA. TD. 367, s. 115, krş. Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 95-96, 212; TADB. TTD. EV. 569, s. 72.

81 BOA. TD. 367, s. 36, krş. Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 149.

82 BOA. TD. 367, s. 36, krş. Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 149; TADB. TTD. EV. 569, s. 113.

83 BOA. TD. 367, s. 131, krş. Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 106-107, 226; TADB. TTD. EV. 569, s. 91.

84 BOA. TD. 367, s. 80-84, krş. Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 24, 125-126; TADB. TTD. 156, v. 80b-81b.

Şehnâlu ve Kavacık köyleri ile Gireniz Cemaati'nden sağlanan gelirleri de İznik'teki evkafına vakfettiği görülmektedir. Her ne kadar bu köylerin İlyas Bey tarafından temlik edildiği belirtilmese de Kızılıöyük Köyü için tesbit edilen durumun bu köyler için de geçerli olduğu düşünülebilir.⁸⁵

Sonuç

Sonuç olarak, Menteşeoğulları'nın ibtidâlarının ve antik Karia bölgesine hangi cihetten ne zaman geldikleri hususunun açıklığa kavuşturulması vakıf belgeleri ile mümkün görünmektedir. Numan oğlu Kır Bey'in; Giresun, Çankırı, Bolu, Uşak, Denizli ve Antalya gibi Anadolu'nun birçok yerinde gerek Kır, gerekse Kayır namı ile anılan bazı köy ve divanlara isminin verilmesinden, Anadolu'nun uç bölgelerinin Türkleşmesinde çok önemli bir isim olarak öne çıktığı anlaşılır. Sayılan coğrafi birimler üzerinden çizilecek hat, Menteşeoğulları'nın Karia bölgesine geliş güzergâhlarını da belirler. Kayır Han'ın oğullarından olup, Pachymeres'in zikrettiği Menteşe Bey ve Süleyman Bey'in de Karia bölgesinin fethi için Sakarya Nehri civarından hareket ettikleri ortaya çıkar. Dolayısıyla Bizanslı müellifin kaydettiği Salampaksides bir unvan değil, ayrı bir şahsiyettir. Bolu'da Menteşe Bey'in damadı Sasan Bey'in türbe vakfıyla ilgili kayıt da bu tesbitleri kuvvetlendirmektedir. Böylece, Bafeus Savaşı sırasında Osman Gazi'nin etrafındaki Menderes Türkmenlerine dair aynı tarihçi tarafından verilen bilgi de daha anlaşılır bir hale gelmektedir. Bölgede vakıf kuran Kayır Han'ın diğer oğullarının tarihi kimliklerini belirleme konusunda da bazı tahminler yapmak mümkündür.

Öyle anlaşılıyor ki, Kayır Han'ın Zamantı Kalesi'nde hapse atılıp ölüme terk edilmesinden sonra Anadolu'yu terk ederek Eyyûbilerin hizmetine giren Harzemliler, Kudüs'ün geri alınmasındaki önemli rollerinden sonra yeniden Selçukluların hizmetine girmişlerdir. Bunların torunları, Tapınakçı bakiyyelerinden olan Katalanların Batı Anadolu'daki rövanş mücadelesini bir şekilde savuşturmuşlar ve uçlardaki Türkleri teşkilatlandırarak kendileri için yeni yurtlar açacak fırsatı da bulmuşlardır. Dönemin olaylarını Memlük, İlhanlı veya Bizans zaviyesinden değerlendiren çağdaş kaynakların, Kayır Han ve mahiyetindeki Harzemlilerden çok az bahsetmiş olmaları, devletlerini yitirmiş olan bu kalabalık topluluğun güçlerini yeniden toparlayarak büyük bir cihan devletinin temellerini atacaklarını tahmin edememiş olmalarındandır. Osmanlı Devleti'nin

85 BOA. TD. 367, s. 130, krş. Ahmet Yiğit, *Menteşe Livası Vakıfları*, s. 78, 187-190; TADB. TTD. 156, v. 92a-94b.

kuruluş sürecini ele alanlar tarafından sürecin oldukça mucizevî bulunması, bu durumu oldukça doğal kılar. Bununla beraber, Mevlana Celâleddin, Hacı Bektaş Velî, Baba İlyas Horasanî, Şeyh Edebali, Hacı Murad-ı Velî, Seyyid Mahmud Hayranî, Seyyid Elvan, Ahi Evrân, Tapduk Emre ve Yunus Emre gibi pek çok ulu şahsiyetin Moğol İstilasası sonucunda Harzemlilerin inkırazıyla Anadolu'ya geldikleri de unutulmamalıdır. Köprülü'nün sarih bir şekilde ortaya koyduğu üzere, böyle cihanşümul bir devleti kurmak için gerekli olan siyasi, içtimâî ve etnik âmilleri Anadolu coğrafyasında mevcuttu. Köse Mihâl ve Gazi Evrenos gibi ihtidâ etmiş olan gazi aileler üzerinden esas âmil gücün Bizans ve Balkanların Slav aristokratlarından sağlandığına dair görüşleri, durumun ters-yüz edilmiş abartılı yorumları olarak değerlendirmek icab eder.

Menteşe Bey ve ailesinin antik Karia bölgesini ele geçirdikten sonra bölgedeki imâr faaliyetlerine hemen başladıklarını söylemek şimdilik mümkün değildir. Mentешеoğulları'ndan Ahmed Gazi ve İlyas Bey'in vakıfları, gelirleri en fazla olan ve dolayısıyla en büyük vakıflardır. Yıldırım Bayezid'in Anadolu seferleri sırasında Mahmud Bey'e Bergama'ya bağlı bazı köyleri vakfetmesi, cebren gerçekleştirdiği siyasete karşı oluşabilecek tepkileri dizginleyebilmek amacıyla matuftur. İlyas Bey'in Sadrazam Çandarlı İbrahim Paşa için temlik ettiği Kızılöyük Köyü de Şövalyelere İzmir mukabelesinde Bodrum'da kale yapmalarını emir buyuran Çelebi Mehmed'e bağlılık boyutlarının belirlenmesinde önemli bir yere sahiptir. Beyliklerin birbirleriyle olan bu yakınlığına dair vakıf belgelerinde bunun gibi pek çok örnek mevcuttur. Yukarıda belirtildiği üzere, Aydınoglu İsa Bey'in, dedesinin ismini taşıyan Kayırhan Köyü'nde kurduğu vakıf bu cümledendir. Yine onun tarafından Murad Hüdâvendigâr'ın ruhuna Kur'an tilâveti yapılması için Kocaeli'de kurulan vakıf, Germiyanoglu I. Yakub Bey'in oğlu Musa Bey'in Hamidoğulları'nın merkezi Eğirdir'de kurduğu mevlevihâne vakfı, Molla Şemseddin Fenâri için hem Teke Bey hem de Germiyanoglu II. Yakub Bey tarafından verilen temliknâmeler ve Germiyanoglu II. Yakub Bey'in Sadrazam Bayezid Paşa için verdiği temliknâme, Osmanlılar ve Batı Anadolu beylikleri arasındaki ilişkilerin son derece girift olduğunu göstermektedir⁸⁶

86 TADB. TTD. EV. 560, v. 49a-50b; 53a, 233b; Afyon Müzesi, Kadı Sicilleri, No: 505/144; BOA. KK. 3357, s. 4; Süleyman Gönçer, "Değerli Bir Belge Bir Vakıfnâme", *Afyon Taşınar Halkevi Mecmuası*, 89-91/(1942), s. 110-113; M. Ç. Varlık, *Germiyanogulları Tarihi*, s. 47-51;

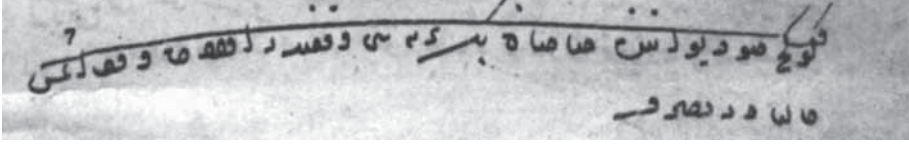
MENTEŞE BEY'İN MENŞE'İ

Menteşe Bey'in İsmi, Menşe'i ve Menteşeoğulları'nın Vakıfları'na Dair

Öz ■ XIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Antik Karia bölgesinde kurulan beyliğe adını veren Menteşe Bey'in ismi, kökeni ve bölgeye nereden geldikleri hususu üzerinde günümüze kadar yapılan araştırmalardan bir netice çıkmış değildir. Bizanslı tarihçi Pachymeres'in Menderes Türklerinin Osman Gazi'ye yardım ettiklerine dair verdiği bilgi, beyliklerin birbirinden bağımsız oldukları algısından dolayı tam olarak anlaşılammış, XIV. yüzyılın hemen başında Bizans'ın Anadolu tarafındaki topraklarına hızla yayılmış olan Türklerin eski Tapınakçılara karşı Rodos Adası için verdikleri mücadelenin boyutlarının anlaşılması da mümkün olmamıştır. Elinizdeki çalışma, vakıf belgelerinden hareketle Menteşe Bey'in menşeiini Yassıçimen Savaşı'ndan sonra Selçukluların hizmetine giren Harzemlilerin lideri Kayır/Kır Han'a bağlarken, beyliğin kurulduğu bölgeye Sakarya nehri havalisinden geldiğini göstermektedir. Onunla beraber Batı Anadolu'nun fethinde önemli roller üstlenen Sasan Bey hakkında yeni önermeler getirilmesini sağlayacak veriler de değerlendirilmiştir. Kayır Han'ın Menteşe Bey'den başka, isimleri tesbit edilen diğer oğulları vasıtasıyla Batı Anadolu beylikler dünyası ve Osmanlıları şahsında birleştirme ihtimali, Moğol İstilâsı ve Yassıçimen Savaşı'ndan sonra devletlerini yitirmiş olan Harzemli bakıyyelerinin, cihanşümul bir devletin kurulmasında başat rol üstlendiklerini düşündürür. Kayır Han'ın baba isminin Nu'man oluşu ise, sadece Karesioğulları'nın değil, beylikler dünyasını teşkil eden yönetici zümrenin büyük çoğunluğunun Danişmendliler ile olan bağlantısını da akla getirmektedir. Çalışma bu yönüyle Batı Anadolu'nun Türkleşmesine yeni bir çerçeveye çizme çabasının ilk adımı olarak ele alınmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Menteşe Bey, Numan oğlu Kirbey, Kayır Han, Harzemşahlar, Danişmendliler.

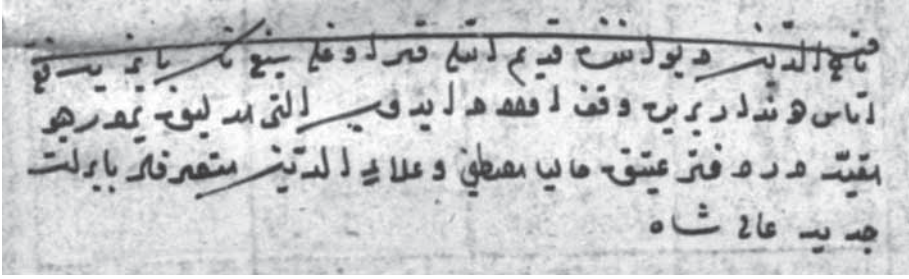
EKLER



1. TADB. TTD. EV. 547, v. 25a;

Karye-i Gökçesu Divanı'nda Sasan Bey Türbesi Vakfıdır.

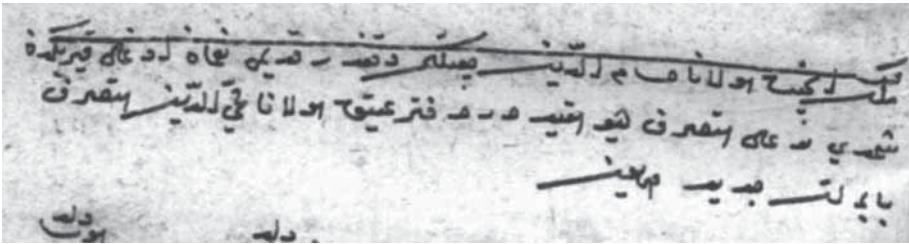
Evvelden vakıf imiş. Haliya der-tasarruf.



2. TADB. TTD. EV. 547, v. 64b;

*Karye-i Taceddin Divanı'nda kadim-i ıssı Kıroğlu Seyfi Bey, Bayezid Fakı atası
Dündar yerine vakf-ı evlad idüib altı müdlük yerdir deyu mukayyed der-defter-i atik.*

Haliya Mustafa ve Alaüddin mutasarrıflar ba-berat-ı cedid-i âlişân.

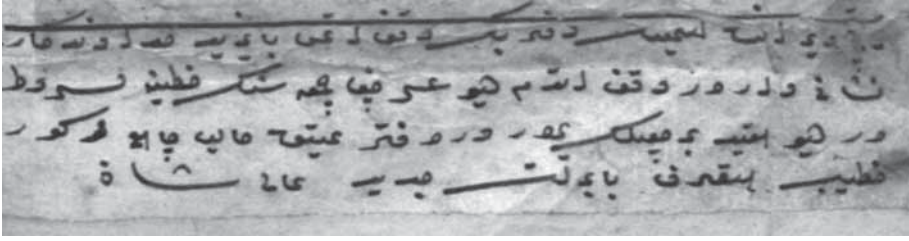


3. TADB. TTD. EV. 547, v. 213a;

*Karye-i Müлк içinde Mevlana Hüsameddin Çiftliği vakıfdır kadimî,
Nu'man oğlu Kır Beyden. Şimdi Bu Ali mutasarrıf deyu mukayyed der-defter-i atik. Mevlana*

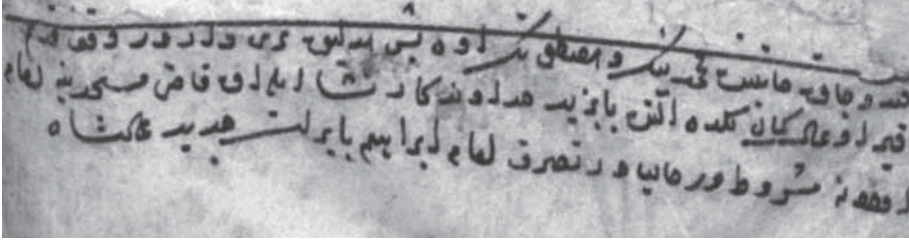
Mubiyiddin mutasarrıf ba-berât-ı cedid-i hümayun.

MENTEŞE BEY'İN MENŞE'İ



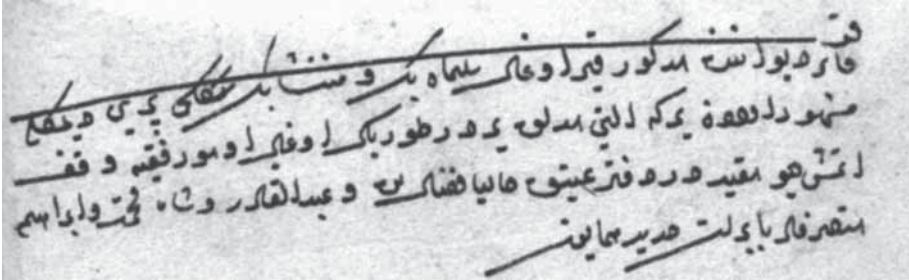
4. TADB. TTD. EV. 547, v. 72b-73a;

Karye-i Akçaviran'da İsmail ve Kır Bey vakfetmiş. Bayezid Hüdâvendigâr nişânı vardır vakfetedüm deyü öşrü Çağa camisinin hatibine meşrûtdur deyü mukayyed bir çiftlik yerdir der defter-i atik. Hâliyâ cami-i mezkûr hatibi mutasarrıf bâ-berat-ı cedid-i âlişân.



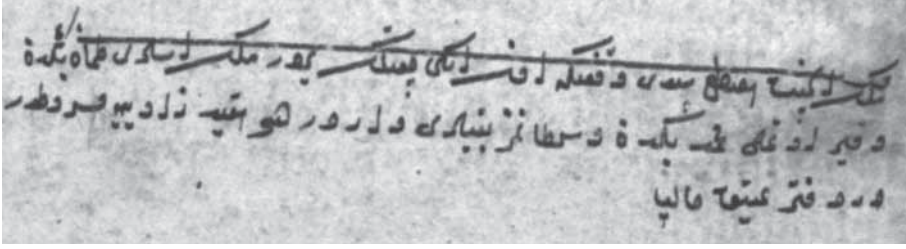
5. TADB. TTD. EV. 547, v. 232b;

Karye-i Fınducak cânibinde Mehmed'in ve Mustafa'nın onbeş müdlük yeri vardır. Vakf-ı kadîm. Kiroğlu Kemal Bey'den elinde Bayezid Hüdâvendigâr nişânı ile Akkadı Mescidi'ne imam olana meşrûtdur. Hâliyâ der tasarruf-ı İmam İbrahim bâ-berât-ı cedid-i âlişân.



6. TADB. TTD. EV. 547, v. 93b;

Karye-i Kayır Divanı'nda mezkûr Kiroğlu Süleyman Bey ve Menteşe Bey, Beylikçi Yeri dimekle meşhûr olan yer ki altı müdlük yerdir. Turbeyi oğlu Umur Fakî'ya vakfetmiş deyu mukayyed der-defter-i atik. Haliya Fazlullah ve Abdülkadir ve Şah Muhammed ve İbrahim mutasarrıflar ba-berat-ı cedid-i hümayun.



7. TADB. TTD. EV. 547, v. 207a;

Karye-i Müllk içinde Mustafa Seydi Vakfı ki oniki çiftlik yerdir. Müllk-i issileri Toman/Duman Bey'den ve Kiroğlu Mehmed Bey'den ve Sultanımız bitileri vardır deyu mukayyed der-defter-i atik. Zaviyeye meşrüttur der-defter-i atik, haliya.⁸⁷

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

- Afyon Müzesi, Kadı Sicilleri, No: 505/144.
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), MAD. 2.
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), TD. 12.
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), TD. 23.
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), TD. 75.
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), TD. 434.
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), TD. 490.
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), TD. EV. 338.
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), TD. EV. 367.
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), TD. EV. 453.
Tapu Arşiv Dairesi Başkanlığı (TADB), TTD. 80.
Tapu Arşiv Dairesi Başkanlığı (TADB), TTD. 156.
Tapu Arşiv Dairesi Başkanlığı (TADB), TTD. EV. 547.
Tapu Arşiv Dairesi Başkanlığı (TADB), TTD. EV. 548.
Tapu Arşiv Dairesi Başkanlığı (TADB), TTD. EV. 554.

⁸⁷ Bu belge için ayrıca bkz. Vedat Turgut, "Osman Gazi'nin Kimliği Meselesi ve Cihanşümûl Bir Devlete İsmnin Verilmesinin Sebepleri Üzerine", *AİD*, C. II, S. 1, (Sakarya 2016), s. 107.

- Tapu Arşiv Dairesi Başkanlığı (TADB), TTD. EV. 555.
Tapu Arşiv Dairesi Başkanlığı (TADB), TTD. EV. 560.
Tapu Arşiv Dairesi Başkanlığı (TADB), TTD. EV. 561.
Tapu Arşiv Dairesi Başkanlığı (TADB), TTD. EV. 564.
Tapu Arşiv Dairesi Başkanlığı (TADB), TTD. EV. 569.
Tapu Arşiv Dairesi Başkanlığı (TADB), TTD. EV. 571.
Tapu Arşiv Dairesi Başkanlığı (TADB), TTD. EV. 578.
Tapu Arşiv Dairesi Başkanlığı (TADB), TTD. EV. 580.
Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Defter: 618/1, S. 167/129.
Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Defter: 990, S. 160/158.

Yayınlanmış Eserler

- Akın, Himmet: *Aydinoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yay., 1968.
- Âşıkpaşazâde: *Tevârih*, (Atsız Neşri), İstanbul: Ötüken Yay., 2011.
- Ayönü, Yusuf, *Katalanların Anadolu ve Trakya'daki Faaliyetleri, (1302-1311)*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2009.
- Azamat, Nihat: "Hacı Bayram Veli", *DİA*, 14, (İstanbul 1996), s. 442-447.
- Barkan, Ö. Lütfi: "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devrinin Türk Dervişleri ve Zâviyeleri", *VD*, II (1942), s. 279-386.
- Baybars: *Baybars Tarihi*, çev. M. Şerefüddin Yaltkaya, Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Cahen, Claude: *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, terc. Yıldız Moran, İstanbul: E Yayınları, 1994.
- Celâl-zâde Sâlih Çelebi: *Hadîkatü's-Selâtin*, haz. Hasan Yüksel, H. İbrahim Delice, Ankara: TTK Yayınları, 2013.
- Cüveynî, Alaaddin Ata Melik: *Tarih-i Cibân Güşâ*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Danişmend Gazi Destanı*, haz. Necati Demir, Ankara: Hece Yayınları, 2006.
- Danişmend, İ. Hami: *İzablı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Sümer Kitabevi, I, 1971.
- Elvan Çelebi: *Menâkıbü'l-Kudsîyye fî Menâsibü'l-Ünsîyye*, haz. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, Ankara: TTK Yayınları, 1995.
- Emecen, Feridun M.: *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikleri Dünyası*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

- Emecen, Feridun M.: *Doğu Karadeniz'de İki Kıyı Kasabasının Tarihi, Bulancak-Piraziz*, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Emecen, Feridun M.: *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi, 1300-1600*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Düsturnâme* (Haz. M. Halil Yinanç), İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Enveri: *Düsturnâme, Medhal*, (Haz. M. H. Yinanç), İstanbul: Türk Tarih Encümeni Külliyyatı, 1932.
- Geyikoğlu, Hasan: "Anadolu'da Kalan Harezmliler (Horzumlular)", *Türk Kültürü*, 35/410 (1997), s. 51-60.
- Gordlevski, W. A.: *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. Azer Yoran, Ankara: Onur Yayınları, 1988.
- Gönçer, Süleyman H.: "Değerli Bir Belge Bir Vakıfnâme", *Afyon Taşpınar Halkevi Mecmuası*, 89-91 (1942), s. 110-113.
- Gül, Muammer: "Harezmliler Türklerin Anadolu ve Yakınoğu'daki Rollerini ve Tesirleri", *Belleten*, c. LXX/ 257 (2016), s. 95-118.
- Hacıgökmen, M. Ali: "I. Alaeddin Keykubat Dönemi Emirlerinden Atabey Bedreddin Gühertaş (Gevhertaş) (D?-Ö. 1262)", *Ankara Üniversitesi, DTCTF Tarih Araştırmaları Dergisi*, XXX/50 (2011), s. 119-137.
- İbn Battuta: *Seyahatnâme*, I, çev. A. Sait Aykut, İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları, 2000.
- İbn Bibi: *El-Evâmirül-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye, Selçuknâme*, II, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: TTK Yayınları, 2014.
- İnalçık, Halil: *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Jorga, Nicolae: *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005, V.
- Karaca, Behset: *XVI. Yüzyılda Teke Sancağı*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Kılıç, Mustafa: "Celaleddin Harizmşah'tan Sonra Anadolu ve Suriye'de Harizmmliler", *Eyyübiler, (Yönetim, Diploması, Kültürel Hayat)*, ed. Önder Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 231-247.
- Kofoğlu, Sait: *Hamidoğulları Beyliği*, Ankara: TTK Yayınları, 2006.
- Köprülü, M. Fuat: "Harzemşahlar", *İA*, V/I, (İstanbul 1977), s. 290-292.
- Köprülü, M. Fuat: *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara: TTK Yayınları, 1991.
- Mehmed Neşri: *Cihannüma*, I, haz. F. R. Unat-M. A. Köymen, Ankara: TTK Yayınları, 1995.
- Merçil, Erdoğan: "Menteşeoğulları", *DİA*, 29, (Ankara 2004), s. 152.
- Muhammed b. Turtuşı: *Sinacül-Mülük*, haz. Said Aykut, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

- Ocak, A. Yaşar: *Babailer İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Alt Yapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar: *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Yahut Vefâtiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan (13. Yüzyıl)*, Ankara: Gazi Üniversitesi Yay., 2011.
- Pachymeres: *Bizanslı Gözüyle Türkler*, haz. İ. Biter Barlas, İstanbul: İlgi Yayınları, 2009.
- Pitcher, Donald Edgar: *Osmanlı İmparatorluğu'nun Tarihsel Coğrafyası*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Runciman, Steve: "Anadolu'nun Ortaçağlardaki Rolü", *Belleten*, VII/27 (1943), s. 550.
- Şahin, İlhan: "Kırşehir", *DİA*, 25, (Ankara 2002), s. 481-484.
- Şihabeddin b. Fazlullah el-Ömerî: *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım, Mesâlikül-Abbar*, çev. D. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2014. krş. için İbn Fadlullah el-Ömeri, *Mesâlikül-Ebsâr fi Memâliki'l-Emsâr*, III, thk. Kâmil Süleyman el-Cubûrî, Beyrut: Dar Al-Kutub Al-İlmiyah, 2010.
- Turan, Osman: *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1998.
- Turgut, Vedat: "Vakıf Belgeleri Işığında Umur Bey ve Lala Şahin Paşa'nın Menşei ve Osmanlılar ile İttifakına Dair", *Osmanlı Araştırmaları*, 47 (İstanbul 2016), s. 1-38.
- Turgut, Vedat: "Batı Anadolu Beyliklerinin Menşei Meselesi", *Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 2/3, (2016), s. 55-89.
- Turgut, Vedat: "Osman Gazi'nin Kimliği ve Cihanşümûl Bir Devlete İsminin Verilmesinin Sebepleri Üzerine", *Akademik İncelemeler Dergisi*, II/1 (2016), s. 83-120.
- Turgut, Vedat: *Yitirilen Mirasımız: Balkanlarda Kurulan Osmanlı Vakıfları (Fethinden XVI. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, Eskişehir: Türk Dünyası Vakfı Yayınları, 2016.
- Turgut, Vedat: *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Coğrafyası'nda Vakıflar ve Şehirleşme (16. yy. Bilecik ve Çevresi)*, Bilecik: Bilecik Şeyh Edebâli Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Uzunçarşılı, İ. Hakki: "Menteşeoğulları", *İA*, VII, s. 724-731.
- Uzunçarşılı, İ. Hakki: *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara: TTK Yayınları, 2011.
- Uzunçarşılı, İ. Hakki: *Anadolu Türk Tarihi Vesikalarından II. Kitap, Kitabeler*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1347-1929.
- Uzunçarşılı, İ. Hakki: *Osmanlı Tarihi*, I, Ankara: TTK Yayınları, 2015.
- Varlık, M. Çetin: *Germiyanoğulları Tarihi*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1974.
- Vertot: *Historie de Chevaliers Hospitaliers*, Paris, 1737, II, s. 101 vd.; 1772 baskısı için bkz. <https://books.google.com.tr/books?id=HF9WAAAAAYAAJ&printsec=frontcover&q=Histoire+de+Chevaliers+Hospitaliers+de+S.+Jean+de+J%C3%A9rusalem+volum>

e+2&chl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwj Fw8i3zrDQAhULax QKHfJ_ASYQ6AEIPzA
E#v=onepage&cq&f=false.

Wittek, Paul: *Menteşe Beyliği*, çev. O. Ş. Gökyay, Ankara: TTK Yayınları, 1999.

Yazır, Elmalılı Hamdi: *Kur'an-ı Kerîm ve Meâli*, haz. Düccane Cündioğlu, İstanbul:
İslamoğlu Yayıncılık, 1993.

Yiğit, Ahmet: *XVI. Yüzyıl Mentеше Livası Vakıfları*, Ankara: Barış Platin, 2009.

Zachariadou, Elizabeth: "The Catalans of Athens and the Beginning of the Turkish Ex-
pansion in the Aegean Area", *Studi Mediavali*, XXI/3, 1980, s. 821-838; krş. için
Zachariadou, "Atina Katalanları ve Ege Bölgesinde Türk Yayılmasının Başlaması",
çev. Serdar Çavuşdere, *TAD*, 45/(2009), s. 235-254.

Ziver Bey: *Rodos Tarihi*, çev. Harid Fedai, Ankara: TTK Yayınları, 2013.



Osmanlı Tarihinin İlk Büyük Savaş Anlatımı: Osmanlılarla Karamanlılar Arasındaki Frenkyazısı Muharebesi (1386/1387)

Feridun M. Emecen*

The Earliest Narrative of a Major War in Ottoman History: The Battle of Frenkyazısı between the Ottomans and the Karamanids (1386/1387)

Abstract ■ The first narrative of a major pitched battle based on Ottoman sources dates back to the reign of Murad I. A detailed book of victory/conquest (*zafernâme*/*fetihnâme*) on the Battle of Frenkyazısı, which took place between the Ottomans and the Karamanids a couple of years before the Battle of Kosovo (late 1386 – early 1387), survived in the history of Neşri, one of the early Ottoman chronicles penned in the fifteenth century. This battle was not touched upon by Âşıkpaşazâde, another early Ottoman chronicler. İbn Kemal and İdris-i Bitlisi, two historians writing later than Neşri, however, mentioned it in their works. Moreover, some anonymous Ottoman chronicles and Behiştî described the battle briefly. It should also be added that Neşri, İbn Kemal and İdris-i Bitlisi did not rely on each other; their account should rather be based on an another text. On the other hand, the *Karamannâme* of Şikarî, a sixteenth-century source reflecting the Karamanid point-of-view, presents an alternative approach. Şikarî's narrative is consistent with Ottoman narratives along general lines, if not in detail. The information included in these chronicles has a special significance because the Battle of Frenkyazısı demonstrates the transformation in classical Ottoman warfare before the Battle of Kosovo. These texts point to the emergence of a divergence between the Ottoman system based on infantry and classical Turcoman tactics. Finally, the battle paved the way for the Karamanid acknowledgement of Ottoman superiority.

Keywords: Ottoman-Karamanid relations, Ottoman warfare, the Battle of Frenkyazısı, Murad I, Karamanlı Alaeddin Beg, Konya.

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Anadolu'da Selçuklu hakimiyetinin inkiraza uğramasıyla doğan beylikler içinde en önemli yere sahip olanı hiç şüphe yok ki onun mirasını üstlenme iddiasıyla da hareket eden Karamanoğulları Beyliği'dir. Aslında basit bir "beylik"ten çok müesseseleriyle tekemmül etmiş bir "devlet" yapılanması içinde olduğu anlaşılan Karamanoğulları, Osmanlı beyliğinin de içinde bulunduğu Batı Anadolu beyliklerinden hayli farklı bir tarihî sürece sahip olarak gelişme göstermişe benzemektedir. Her şeyden evvel Karamanlılar merkezi bir siyasî teşekkül olarak Selçuklular'dan sonra bütün Anadolu beyleri üzerinde üstünlük iddiasını açık şekilde sürdüren ve hatta bunu başlangıçta kabul ettiren kudret sahibi beylik veya daha doğru tabirle bir "devlet" özelliğini haiz olmuştur. Onların güçlü bir beylik olarak sivirmeleri sonucu, bölgedeki siyasî kararsızlıkların nispeten ortadan kalktığı daha dengeli bir ortam doğduğu da söylenebilir.

Karamanoğulları'nın merkezî konumda olmalarının ve bunun tabii bir sonucu olarak bu kesimde metbûiyet iddiasını sürdüren büyük devletlerin (mesela önce İlhanlılar sonra Memlükler) baskılarını dâimâ üzerlerinde hissetmelerinin, siyasî ve askerî bakımdan onları zamanla belirsizlikler ve zorluklar içinde bıraktığını düşünmemek için bir sebep yoktur. Bu durum bastırdıkları paralara kadar da yansımış gözükmektedir.¹ Osmanlılar ile olan rekabette bu belirsizliklerin – özellikle gelecekteki varlıklarını idame açısından– Karamanoğulları için sürekli hatırdan tutulacak bir anlam kazanmaya başladığını iddia etmek ve ilişkileri bir de bu çerçeveden okumak bilinen yaklaşımlara, yorumlara muhtemelen farklı bir vecheye verecektir.

Bu yazıda Karamanoğulları üzerinde başlayan Osmanlı baskısının ilk görünür hadisesi olan ve önemli bir siyasi kırılmaya yol açan Frenkyazısı Savaşı üzerinde durulacaktır. Bu savaş sadece siyasi anlamda değil, aynı zamanda en erken Osmanlı kroniklerindeki ilk mufassal meydan savaşı anlatımı olmak itibarıyla da Osmanlı tarihçilik anlayışı içinde farklı bir yer edinmektedir. Bu savaşın orijinal anlatımını ihtiva eden metin, II. Bayezid dönemi başlarında ortaya çıkan ve derleme bir Osmanlı kroniği olduğu bilinen Neşri'nin *Cihannüma* adlı tarihi içinde yer almakta; ilk dönem Osmanlı savaş usulleri hakkındaki bilgileri belirli bir yere oturtacak önemi haiz görünmektedir. İki Anadolu beyi arasındaki bu meydan muharebesi, Osmanlıların temsil ettiği ve piyadenin de ağırlıklı rol oynadığı

1 Karaman paralarında kendi beylerinin adları yanında mesela Memlük sultanının adı da vardır. Tesbit edilebilen ilk paranın 1315 yılına ait olduğu ve İbrahim Bey ile Memlük sultanı el-Melikünnasır'ın adını taşıdığı bilinmektedir: Genel olarak bk. Cüneyt Ölçer, *Karamanoğulları Beyliği Madeni Paraları*, İstanbul 1982.

yeni savaş sistemiyle Karamanlıların ananevi süvariye dayalı çarpışma usullerinin şimdilik yazılı metinlere akseden ilk karşılaşması olarak burada takdim edilmek istenmektedir. Ayrıca olayın bizatihi bu özelliği yanında ilk Osmanlı tarihçilerinin hadiseye bakışları ve ele alış biçimleri, eldeki ilk orijinal metne aradan geçen zaman zarfında kendi dönemlerindeki anlayışlara uygun olarak nasıl müdahale etmiş buldukları gibi hususlar üzerinde de yeni bazı argümanlar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İlk Osmanlı-Karaman Siyasî İlişkilerine Giriş

Frenkyazısı Savaşı'na geçmeden önce ilk Osmanlı Karaman münasebetlerinin tarihi seyrine kısaca göz atılacak olunursa, iki beyliğin XIV. yüzyılın ilk yarısındaki durumunu ve bu savaşın nasıl bir kırılmaya yol açtığını anlamak daha kolay olacaktır: Karamanlıların Konya'ya tam olarak hakim olduktan sonra esas itibarıyla Selçuklu varisi gibi hareket ederek Anadolu beylikleri üzerinde baskı oluşturdukları ve onların kendilerine bağlı olması gerektiği yolunda meşruiyet arayışları içinde buldukları bilinmektedir. Bu tür hak iddiaları, Selçuklular'ın soyundan gelmekten çok (yani irsî değil) siyasî bir mirasın ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Bu bakımdan Karamanlıların diğer beylikler ve bu arada giderek bulunduğu bölgede büyüme eğilimi gösteren Osmanoğulları'na karşı olan tutumlarını Osmanlı tarih yazımının etkisinin dışında olarak daha "serinkanlı bir anlayışla" değerlendirmek elzem görünür.

1357'de veya 1361'de Alaeddin Ali Bey'in Karamanlı tahtına geçişiyle Karamanoğulları tarihinde yeni bir devir başlamıştır.² Bu dönem aynı zamanda gücünü önemli ölçüde ikameyi başarmış olan Osmanoğulları için de farklı bir devreye işaret eder. Nitekim Osmanlılar ile Karamanoğulları arasındaki ilk ciddi siyasî münasebetlerin bu zamana denk düştüğüne dair bilgiler, artık literatürde yavaşça yerini alacaktır.³ Feridun Ahmet Bey'in *Münşeat*'ındaki 1 Rebiülahır 767

2 Onun dönemi ve mücadeleleri için bk. Yahya Başkan, "Karamanoğulları Beyliği Alaeddin Ali Bey Dönemi, 1357-1398", *Karaman Tarihi ve Kültürü*, III, Karaman Valiliği, (baskı yeri ve tarihi yok), s. 381-462.

3 Orhan Bey döneminde de bazı mektuplaşmalara dair kayıtlar varsa da bunların mevsukeyi hakkında kesin hüküm verilememektedir. Bunların çoğunun aradaki dostlukla ilgili olmaları ve hitaplardaki bazı karineler, tarihi çizgiye uyum gösterir (Mesela bk. Feridun Bey, *Münşeatü's-Selâtin*, İstanbul 1274 I, 66, 80-85, 86-87; I. Beldiceanu-Steinherr, *Recherches sur les actes règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I*, Monachii/Müniç 1967, s. 149-151, 154-155, 157). Orhan Bey'e ait ilk mektupta oğlu Süleyman

(16 Aralık 1365) tarihini taşıyan I. Murad'ın Alaeddin Ali Bey'e Rumeli yakasına gaza için geçtiğini bildiren Farsça mektubu "dostane" ilişkiler bakımından manidardır.⁴ Bu haberleşmelerle başladığı anlaşılan "resmî nitelikli" yaklaşımlarda, Alaeddin Ali Bey'in genişleme siyaseti ve beylikler üzerinde otorite tanıtmaya çalışmaları belirleyici olmuşa benzemektedir. Anadolu'da diğer beylikler gibi "durağan" değil genişleyen iki beyliğin birbirine rakip olmaması bu şartlar altında şüphesiz beklenemezdi. Her iki beyliğin genişleme politikalarından rahatsız oldukları anlaşılan küçük beylikler bu iki güç arasındaki ilişkilerde ve çatışmalarda anahtar rol oynamışlardır.

Buldukları bölgede hakimiyetlerini kurup Rumeli yakasına gazaya giderek şöhret kazanan Osmanlılara karşı Karamanlılar'ın takındığı "düşmanca" tavır ile ilgili kaynaklara akseden ilk bilgilerin I. Murad devrine rastlaması dikkat çekicidir. Osmanlı Karamanlı münasebetlerinde daha 1361'de Osmanlı karşıtı bir ittifakın Karamanlılar tarafından oluşturulduğuna dair bazı rivayetler mevcuttur.⁵ Ancak o yıllardaki şartlara bakıldığında bunun sebebi müphemiyet içinde kalır. Bazı tarihçiler bunu I. Murad'ın Hamidoğulları'na ait Yalvaç, Karaağaç gibi yerleri satın

Paşa'nın Gelibolu'ya geçip Trakya fetihlerinden bahis vardır ve Karamanoğlu'nun bu gazaya katılma isteğine olumlu cevap verilmiştir. Bu mektuba karşılık gelen cevapta Karamanoğlu kardeşlerinin kendine yönelik hareketi sebebiyle asker yollama niyetini gerçekleştirememekten dolayı üzüntülerini beyan etmiştir.

- 4 Bu mektupta I. Murad Alaeddin Bey'e biraderim şeklinde hitap ederken onu "noyan-ı a'zam" şeklinde de anar ki bu unvan Moğol etkisinin "serpintileri" olarak çok önemlidir. Ayrıca bu ilk döneme ait mektupların mevsukiyeti bakımından da şüpheleri nisbi de olsa giderici bir işarettir. Yani bu mektubun doğru olma ihtimali yüksektir, yalnız tarihinde bir hata olması muhtemeldir. Mektubun yazılışı itibarıyla I. Murad'ın tahta cülusu sırasına 1361 veya 62'ye denk düşmesi daha uygun olacaktır (*Münşeat*, I, 90-91). Zira mektupta Edirne'ye kadar olan Trakya arazisi üzerindeki kalelerin ele geçirilmesinden bahsedilir. Ayrıca bu mektubun analizi için bk. I. Beldiceanu-Steinherr, *Recherches sur les actes règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I*, s. 169-170.
- 5 Mesela ilk devir belgeleri konusunda ciddi şüpheler uyandıran Feridun Bey'in münşeat mecmuasında I. Murad'ın tahta çıkmasından sonra Edirne'nin fethi münasebetiyle "Acem şahı Üveys'e" (Celayirli Şeyh Üveys: ö. 1374: bk. V. Minorsky, "Üveys", *IA*, XIII, 133-134) yolladığı mektuba karşı taraftan verilen Rebiülevvel 763/ Aralık-Ocak 1361-62 tarihli cevapta Murad'ın tahta çıktığında bazı zorluklarla karşılaştığından ve bu meyanda Karamanoğlu'nun fesadından söz edilmektedir (*Münşeat*, I, 91-92). I. Murad'ın tahta 1362 Martında çıktığı genel olarak kabul edilmektedir. Böyle olunca burada yer alan tarih problemleri hale gelir. Ancak bu tarihi hemen reddetmeden önce I. Murad'ın cülusu meselesini yeniden düşünmek gerekir kanaatindeyim.

almasına bağlar.⁶ Alaeddin Bey bunu hazmedememiş ve I. Murad Balkanlar'da iken Karaağaç, Eğridir ve Yalvaç'ı işgal etmiştir. Bu hadise kroniklerde nispeten "tarihsiz" bir devre olarak yani kronolojik çerçeveden bağımsız şekilde yerini aldığına göre ciddi bir karıştırmanın veya anakronik yaklaşımların yahut meşruiyet bahanelerinin dayanağı olacak şekilde muhayyel bir ifadeye istinat edebilir. Fakat aşağıda temas edileceği gibi üzerinde yeniden düşünmeyi hak edecek önemdedir. Bundan sonra kaynaklarda Eretnaoğlu Mehmed ile Turgud, Varsak oymakları dahil oluşan ittifakın hedefinin Bursa ve İznik olduğu nakledilir ki bunun da Osmanlı siyasetinin meşru zeminlerde önünü açmaya yönelik manevra olmak üzere özellikle zikredilmiş bulunma ihtimali yüksektir.

Aslında 1359'dan itibaren Karamanlılar Latinler'in elindeki Gorigos'a (Silifke-Kız Kalesi) yönelik sefer tasarlamakta ve bu yöredeki gelişmelere dikkatlerini yöneltmiş bulunmaktaydılar. Alaeddin Ali Bey'in bütün Türkmen beyliklerini topladığı bir gövde gösterisine dönüşen nihai sefer, yıldızı artık hayli yükselmiş bulunan Osmanlılar ile olan rekabet açısından da belirleyici bir özellik taşıyor. 1367'de bütün Türkmen beylerinin gözü önündeki bu seferde uğranılan başarısızlık, Osmanlıların söz konusu rekabette birden öne çıkmalarına vesile teşkil etmiş olmalıdır.⁷ Kanatime göre bu ilk münasebetler ve rekabet ortamı ile münasebetlerdeki düşmanlık ve Osmanlı gücünün giderek daha fazla hissedilmeye başlanmasında bu olay âdetâ bir dönüm noktası olmuştur.⁸ Zira olayların seyri bu tarihten sonra Karamanlılara karşı onlara sözde inkıyat göstermiş görünen diğer komşu beyliklerin başkaldırıcı hareketlere tevessül etmeleriyle daha da açık hale gelmiştir. Nitekim Eretnalılar ve Hamidoğulları ile Germiyanlar'ın faaliyetleri bu anlamda dikkat çeker.

6 Sait Kofçoğlu, "Hamidoğulları", *DİA*, XV, 473-474. Konuyla ilgili ayrıca bk. F. M. Emeçen, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*, İstanbul 2015, s. 73-74.

7 Şehabettin Tekindağ, "Karamanlılar'ın Gorigos Seferi (1367)", *Tarih Dergisi*, 6 (1954), s. 161-174.

8 I. Murad'ın Germiyanlılarla başlayan akrabalık ve toprak kazanımı, düğün meselesi, kız vererek akrabalıklar tesis etme siyaseti dikkat çekicidir. Karamanoğlu ile de aynısını yapmış, kızını (Nefise/Melek Sultan) Alaeddin Bey'e vermişti (nikah akdi ve hediyeleşme ve cehiz/kalın, başlık ile ilgili resmî yazışmalar *Münşeat*, I, 104-105'de yer alır. Fakat buradaki tarih yanlış olmalıdır. Zira Nefise Hatun'un Karaman/Larende'deki medresesi kitabesinde inşa tarihi 783(1381-82)'tür. Evliliğin 1370 dolayında olması daha makuldür: Faruk Sümer, "Alaeddin Bey", *DİA*, II, 321-322). Muhtemelen Murad güçlü beyliklerle akrabalık bağı tesis etme politikası izliyordu. Bunun altında yatan sebepler, birlikte hareket edebilme ve zamanla Osmanlı gücünü hakim kılabilmek anlamına dayanıyor olabilir.

Özellikle tarihi kayıtlara inanmak lazım gelirse Germiyan ve Hamidoğulları arazilerinin Osmanlılara intikali meselesi, bir ölçüde Karamanlıların tavrını test etmeye yönelik önemli bir gelişme olmuştur ve tarihen de yukarıda sözü edilen dönemden ziyade bu son devirle ilişkili bulunmalıdır. Nitekim *Münşe-at*'taki mektuplarda bu hadiseye dair bilgiler olması, yaşanan rekabetteki temel sebepler bakımından söz konusu "satın alınan topraklar" meselesinin/çekişmesinin belirleyiciliğini nispeten ortaya koyar. Doğru olma ihtimali yüksek olan bu yazışmalarda Seydişehir hâkimi Mahmud Bey'in, I. Murad'a ait olan ve vaktiyle Hamid-ili beyi Hüseyin Bey'den satın alınmış bulunan Beyşehir, Seydişehir, Yalvaç ve Karaağaç'ın Karamanlılar tarafından yağmalanması hadisesini Osmanlılara bildirdiği mektup bu açılardan manidardır. Alaeddin Ali Bey'in bu harekete girme iddiasını "bu toprakları vaktiyle I. Murad'dan satın almış olmasına" bağlaması önemlidir.⁹ Alaeddin Bey savaştan az önce, bu hareketinin sebebini açıklamak için "pederim" diye hitap ettiği I. Murad'a gönderdiği bir mektubunda, Hamid-ili hâkimi Hüseyin Bey'in Seydişehir ile Beyşehir'i I. Murad'a satarken Karaağaç, Yalvaç ve etrafındaki bazı yerleri de kendisine sattığı iddiasında bulunmuştu. Yani kendisine ait bu topraklarda Osmanlılara tabi Seydişehir hâkimi Mahmud Bey'in işgalci konumunda olduğunu ileri sürüyor, ona karşı hareketinin sebebini bu "şer'i/kanunî hakka" bağlıyordu.¹⁰ Böylece Osmanlı kroniklerinde Frenkyazısı Savaşı'nın gerçek sebebini bu olayla doğrudan bağlantılı olarak anlatılması –kronik yazarlarının kendi argümanları açısından- makul bir meşru gerekçe sunar.

Osmanlı-Karaman ilk savaşı, muhtemelen bu gelişmelerin ardından Konya önlerinde vuku bulmuştur. Aşağıda değerlendirilecek olan bu ilk büyük meydan savaşındaki Osmanlı başarısı, 1367'de Karamanlıların Gorigos seferiyle başlayan sürecin son halkasını oluşturmuşa benzemektedir. Zira Karamanlılar ilk defa Osmanlı üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalmışlardır. Böylece vasal bir statüyü de kabullenmişlerdir ki bu da onların imajını sarsacak ölçüde ağır sonuçlara yol açmış olmalıdır. Karamanlılar için Osmanlılar büyük ihtimalle bu tarihten sonra gerçek anlamda bir "tehlike ve tehdit" unsuru haline geldiler ve mücadeleyi ısrarla sürdürecekleri bir döneme girdiler. Bundan dolayı neticeleri itibarıyla bu

9 Mahmud Bey'in Karamanoğlu Alaeddin Ali'den şikâyet mektubunda tarih yoktur: (*Münşe-at*, I, 109-110). Ancak bunun hemen sonrasında I. Murad'ın seferberlik emri evâhir-i Ramazan 788 (1386 Ekim ortası) tarihini taşır ki, Frenkyazısı Savaşı'nın hemen arifesini işaret eder (I, 110; krş. I. Beldiceanu-Steinherr, *Recherches sur les actes régnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I*, s. 226).

10 *Münşe-at*, I, 110.

ilk savaşın mahiyeti son derece önemlidir. Osmanlı Karamanlı mücadelesinin kaynaklara ayrıntılı olarak yansıyan ilk görünür olayı “Frenkyazısı” Savaşı, siyasi sonuçları itibarıyla Karamanlıları bir süre için de olsa Osmanlı vasalı yapmakla kalmamış, ayrıca askerî açıdan Osmanlı üstünlüğünün niteliğini -bilhassa I. Kova öncesi taktik ve uygulama bakımından- açık halde göstermiştir.

Frenkyazısı Savaşı'nın Anlatımı

Savaş ve I. Murad'ın Karaman hareketi ile ilgili en geniş bilgi Osmanlı tarihçisi Neşri'nin, onunla çağdaş sayılabilecek İdris-i Bitlisi'nin, İbn Kemal'in (Kemalpaşazâde) ve alternatif bir anlatımla Şikârî'nin eserlerinde yer alır. Ayrıca onlarla çağdaş Behiştî Ahmed Çelebi de muhtemelen Anonim Osmanlı tarihlerinden birini esas alıp yüksek bir edebî dille süslemiş gözükmektedir.¹¹ Bunların dışında ayrıntılı tasvirlerle rastlanmaz.¹² Mesela ilk Osmanlı tarihçilerinden Âşıkpaşazâde ve Oruç Bey bu seferden hiç söz etmezler. Âşıkpaşazâde'nin bu tavır ilginçtir, bu olayı anlatmaması eğer teknik bir sebebe mebni değilse o vakit bunun altında başka ahlakî veya siyasî sâik aramak gerekir.¹³ Bunu şimdilik bir

-
- 11 Behiştî Ahmed Sinan, *Târîh-i Âl-i Osmân*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Ktp., Şevket Rado Yazmaları, nr.293. Behiştî'nin bugüne kadar bilinen eseri Yıldırım Bayezid'den II. Bayezid dönemi ortalarına kadar gelen kısım olup yakın zamanda yayımlanmıştır: *Târîh-i Behiştî: Vâridât-ı Sübhânî ve Fütûhât-ı Osmânî (791-907/1389-1502)*, II, haz. Fatma Kaytaç, Ankara 2016. Eserin Osman, Orhan ve I. Murad devrini ihtiva eden söz konusu yazma nüshası da yine F. Kaytaç tarafından yayıma hazırlanmıştır. Bu yazmadaki Frenkyazısı Savaşı'yla ilgili bilgiyi benimle paylaştığı için kendisine teşekkürü borç bilirim.
- 12 Mesela geç dönem tarihçilerinden Hoca Sadeddin Efendi, İbn Kemal ve İdris-i Bitlisi'nin eserlerini görmüş olarak konuyu ele almış olmakla birlikte daha muhtasar bir anlatımı tercih etmiştir: *Tâcü't-tevârih*, İstanbul 1279, I, 103-108. İdris-i Bitlisi'nin Türkçe tercümesine bile bakıldığında *Tacü't-tevârih*'le hemen hemen aynı olduğu anlaşılacaktır: *Heşt Bihîşt* (Abdülbaki Sadi Efendi tercümesi), haz. M. Karataş-S. Kaya-Y. Baş, Ankara 2008, I, 364-371; ayrıca *Heşt Bihîşt*'in orijinal kısmı için bk. Nuruosmaniye Ktp., nr. 3209, 150b-153a. Ayrıca eserlerini II. Bayezid döneminde veya hemen sonrasında kaleme almış olan diğer bazı tarihçilerin mensur ve manzum eserlerinde de bu savaştan kısaca bahsedildiği bilinmektedir (Mesela bk XV. yy. tarihçilerinden Kemal, *Selâtin-nâme*, haz. N. Öztürk, Ankara 2001, s. 65-66). Bunlar da daha çok Neşri'yi ve İdris-i Bitlisi'yi esas almış görünmektedir.
- 13 Âşıkpaşazâde'nin bu savaş ile ilgili Ahmedî'nin yazdıklarını görmemiş olması beklenemez. Bu kaynağı kullandığı halde niçin bu savaşı sessizce geçiştirdiği konusu üzerinde tekrar düşünmeyi hak ettirecek önemdedir. Bunda Fatih Sultan Mehmed

tarafa bırakarak Âşıkpaşazâde'nin de gördüğü ve kullandığını bildiğimiz ilk Osmanlı tarihçisi olan Ahmedî'den başlarsak, onun Karamanlılarla olan bu savaşı anlattığını, ancak şiir diliyle kaydettiği bu mücadele hakkında hayli yetersiz bilgi verdiğini görürüz. Mesela savaşın sebebi zikredilmemiştir ve “Karaman şahının Murad Bey ile ceng etmek istediği” ibaresiyle söze başlanır.¹⁴ Ahmedî'nin tezi, Karamanoğlu'nun yanına “Tatar/Moğol, Varsak, Turgud, Türk, Rum, Şam'ın” yer alması, onun Murad'a düşmanlık göstermesidir. Murad bunu işitince harekete geçmiş, kimseden yardım istemeksizin onlarla harp etmiş, hepsini bozguna uğratmış ve Karaman Beyi kaçıp gitmiş, bunun üzerine Murad da kâfir memleketlerine yeniden yönelmiştir. İlginç olan husus Ahmedî'nin Karamanlılar ile Memlükleri ilişkilendirecek ölçüde Osmanlı karşıtı müttefikler içinde “Şam”ı da zikretmekte olmasıdır. Bunun Yıldırım Bayezid döneminin, Memlük karşıtı havasından mülhem bulunma ihtimali yüksektir. Yıldırım Bayezid'in Memlükler'in idaresi altındaki Malatya'ya kadar uzandığı düşünülecek olursa, bu atmosferin Ahmedî'ye böyle bir eklentiyi yapma fırsatı vermiş olması mümkün görünmektedir.¹⁵ Ahmedî ile çağdaş olan Osmanlı dışı bir kaynak olarak *Bezîm ü Rezm*'de savaşın ayrıntısına girilmeksizin “Osmanoğlu'nun karınca sürüsü gibi kalabalık ordusunun Karaman'a yürüdüğü” haber alındığı, bunu duyan Kadı Burhaneddin'in Karamanoğlu ile savaşmak için Develi'ye kadar gelmişken onurlu bir hareketle Osmanlılar tarafından ezilmiş olan bir ülkeye girmediği, bu sırada Karaman elçisinin gelip özür dilediği, bir anlaşma yapıldığı ve Kadı Burhaneddin'in geri döndüğü anlatılır.¹⁶ Ayrıca Osmanoğlu'nun bu harekattan sonra Eğridir'i alıp geri

dönemindeki kul asıllı idarecilerle Karaman menşeli grup arasındaki rekabetin etkisi olabilir. Âşıkpaşazâde'nin Zeyniyye tarikâtı mensubu olarak başka hassasiyetlerin peşinde koşmuş olma ihtimali de yüksektir.

14 *Osmanlı Tarihleri*, İstanbul 1939, s. 15-16.

15 Burada hemen Ahmedî'nin bu kısımları yazarken eserini Yıldırım Bayezid'e takdim etmiş olduğunu hatırlatmalıyız. Yani Ahmedî, Yıldırım Bayezid'e uğraşa girdiği Memlükler'in zaten Osmanlı karşıtı ittifaklarda bulunduğunu ima etmiş oluyordu. Ankara savaşından sonra Ahmedî söylem değiştirmekle birlikte yazdığı kısımlarda herhangi bir tadilata girişmemiş, eserini Emir Süleyman'a takdimi sırasında onu övücü ve Yıldırım'ı suçlayıcı imalara yer vermiştir. (Bunun için bk. F. M. Emecen, “İhtirasın Gölgesinde Bir Osmanlı Sultanı: Yıldırım Bayezid”, *Osmanlı Araştırmaları*, 43 (2014), 74-75).

16 Aziz b. Erdeşir-i Esterâbâdî, *Bezîm ü Rezm*, trc. Mürsel Öztürk, Ankara 1990, s. 292-293: Kadı Burhaneddin, bu sefer vesilesiyle Osmanlılarla bir anlaşması varmış gibi müttefikane hareket etmiş şekilde görünmekten kaçınmıştır. Gerçekte I. Murad ile pek iyi bir ilişki içinde olmadığı açıktır. Muhtemelen Osmanlılar daha önce hareket ederek

döndüğü ifade edilir. Bu kısa bilgiler Frenkyazısı Savaşı'nın çağdaş ve Osmanlı dışı bir kaynaktan teyidi anlamına gelir.

Geç tarihli “erken Osmanlı tarihlerine” dönersek: eserini Fatih Sultan Mehmed döneminde kaleme alan Şükrullah, I. Murad'ın Ankara'ya uzanıp orayı almasının ortaya çıkardığı tepkileri anlatır ve “Karaman-ili” beyinin düşmanlık gösterdiğini söylemekle yetinir. Karaman Beyi'ne yönelen Murad onunla ceng eder, kimseden yardım almaz, Karaman çerisinden Varsak, Tatar, Türkmen'den sayısız insan toprağa düşer, kılıçtan kurtulan Karamanlılar kaçar. Murad da çerisini alıp Bursa'ya döner.¹⁷ Dönemin bir başka devlet adamı ve tarihçisi Karamanî Mehmed Paşa ise kısaca onun Karamanlılarla savaştığını her nereye yönelse galip geldiğini ifade ederek hiçbir ayrıntıya girmez.¹⁸

Hicri 824 (1421) tarihli olup Çelebi Sultan Mehmed'e sunulduğu ileri sürülen tarihî *Takvim*'lerden birinde, Murad'ın Kütahya, Germiyan ve Hamid'i alması hicri 780'e (1378-79); hemen ardından Karaman Beyi Alaeddin'in onun tarafından bozguna uğratılması, barış yapılması ve Beyşehir'nin alınması 787 (1385) yılına tarihlenir.¹⁹ 835 (1431-32) tarihli *Takvim*'de ise Murad'ın Konya'yı kuşattığı haberi vardır, savaştan söz edilmemektedir, herhangi bir tarih de verilmemektedir.²⁰ 843 (1439-40) tarihli *Takvim*, savaştan hiç bahsetmez. Bununla beraber Hicri 858 (1454) yılına ait *Takvim*'de biraz ayrıntı vardır. Burada I. Murad'ın Alaeddin üzerine yürüyerek Konya'yı kuşatıp Karaman Beyi'yle anlaşığı ve

Karaman ülkesine girmiştir. Kadı Burhaneddin belki de Osmanlılarla burada karşılaşmak istemediği için geri dönmüştür. *Bezm ü Rezm*'de ona söylenen şu sözler ilginçtir: “Osmanoğlu Karaman ülkesine gelip oranın yakıp yıkımıyla meşgul, biz oraya hareket ederken kendi gücümüze güvendik, başkasından destek almadan onunla savaştık dedik. Fakat onların karşısına güçlü bir düşman ve üstün bir hasım dikilmiştir. Bu durumda onlara saldırıp öç almak çirkin bir hareket olur, böyle bir hareket şerefimiz üzerinde kara leke gibi kalır”. Yaşar Yücel ise Kadı Burhaneddin'in kendisi için kazançlı olabilecek seferden vazgeçmesini Karamanoğlu'nu daha fazla yıpratarak I. Murad'ın Karaman ülkesine tamamen hakim olmasını kolaylaştırmak istemesine bağlar. Kadı Burhaneddin'in Karamanoğlu ile anlaşmasını, Osmanlı seferi sırasında olmuş gösterir ve Samagar, Caygazan gibi Moğol boylarının Karaman ordusunda yer almalarını buna delil olarak serd eder (*Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti, 1344-1398*, Ankara 1970, s. 82-83).

17 “Behcetüt-tevârih”, *Osmanlı Tarihleri*, s. 55.

18 *Osmanlı Tarihleri*, s. 347.

19 *Osmanlı Tarihine Ait Takvimler*, Atsız neşri, İstanbul 1961, s. 26-27, 55; krş. Osman Turan, *İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihi Takvimler*, Ankara 1984, s. 19, 55.

20 *Osmanlı Tarihine Ait Takvimler*, s. 69.

Beyşehir’ni aldığı tarih, 778 (1376-77) olarak verilmiştir.²¹ Ruhi’ye atfedilen *Oxford Anonimi*’nde ise Neşri ve Âşıkpaşazâde hatta Oruç ekolünden ayrı bir çizgiyi izlemek mümkün görünür. Burada Neşri ve İbn Kemal kadar olmasa bile Murad’ın Karaman seferi hakkında ayrıntılı sayılabilecek bilgiler mevcuttur. Niş hadisesi anlatıldıktan sonra Karaman seferine geçilir. Aslında Neşri’nin eserinde de Niş bahsi, sıra itibarıyla doğru yerde bulunur.

Şimdi bu kısa tahlillerden sonra, elimizde Frenkyazısı Savaşı’yla alakalı, olayı en ayrıntılı anlatan beş Osmanlı kaynağı ve ayrıca geç tarihli olmakla birlikte Karamanlılar zaviyesinden konuyu nakleden Şikârî’nin eseri kalmış görünmektedir. Bunlara bir ölçüde *Münşeât* içinde yer alan ve bu savaşın sebepleriyle kısaca oluşumunu bildiren I. Murad’ın beşaret-nâmesi de eklenebilir.²² Kaynaklar içinde Neşri ve İbn Kemal, diğer eserlerden ayrılarak muhtemelen bu olaylara şahit olmuş biri tarafından kaleme alınmış, ancak bugüne ulaşmamış bir başka metni aktarmaktadır. Aynı şekilde eseri geniş ölçüde Hoca Sadeddin tarafından esas alınan İdris-i Bitlisî de yine Neşri’deki metinden ziyade İbn Kemal’in aktarımına daha yakın olarak bu ana metni kullanmıştır. Bu kaynağın Ahmedî’nin kayıp durumdaki *Gazanâme* adlı eseri olup olmadığı konusu henüz kesinlik kazanmış değildir.²³ Ekte aynen tercümesini verdiğimiz beşaret-nâme metni ise çağının dilini ve üslubunu aşan bir mahiyet arz etmekte ayrıca Yıldırım Bayezid’i ön plana çıkarıp I. Kosova savaşı sonrası idam edilen kardeşi Yakup Çelebi’nin adını hiç zikretmeyerek şüpheleri üzerinde toplamaktadır. Her şeye rağmen buradaki metnin sonradan “ayıklanarak süslenmiş” olsa bile ana zeminde doğru sayılabilecek bir anlatım gösterdiği düşünülebilir. Üstelik bu beşaret-nâmeye muhatabından gelen cevapta da tarihî anlatım hatası yoktur.²⁴ Muhtasar olan bu beşaret-nâmeyi aşağıdaki değerlendirmede diğer bilgilerle yer yer karşılaştırarak kullanmayı tercih ettik.

21 Atsız, “Hicri 858 Yılına Ait Takvim”, *Selçuklu Araştırmaları*, 4 (1975), s. 261.

22 I. Murad’ın Ahmed Celayir’e yolladığı Farsça beşaret-nâme metni içinde savaş tarihi 25 Şevval 788/ 19 Kasım 1386 şeklinde verilir ve tarihi kaynaklara uygundur (I, 110-112; I. Beldiceanu-Steinherr, aynı eser, s. 237-240).

23 H. İnalçık, bu kısmın *Gazanâme*’den nakledildiğini yazar: *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481)*, İstanbul 2010, s. 99. Ona göre bu gazanâme 1386-1389 yılları arasında kapsamaktadır. Ahmedî ve bu gazanâme hakkındaki daha detaylı bilgi için bk. H. İnalçık, *Has-bağçede Aş u Tarab: Nedimler Şâirler Mutribler*, İstanbul 2011, s. 88-104.

24 Ahmed Celayir’in cevabında, Murad’ın kendi ülkesindeki durumu sorması üzerine, iç olaylardan bahsetmesi mektuplaşmanın varit olma ihtimalini güçlendirmektedir: *Münşeât*, I, 112-113.

Neşri'nin Kaynağında Frenkyazısı Savaşı ve Diğer Anlatımlar

Öncelikle savaşı daha ayrıntılı nakleden beş Osmanlı kaynağından ilk olarak *Oxford Anonimi*'ni ele alırsak, buradaki ilgili metnin Neşri'nin yer verdiği savaş ile ilgili kısmın kötü sayılabilecek bir özeti olduğunu görürüz. Fakat bazı yerlerde farklılıklar da yok değildir. Seferin sebebi, I. Murad Bursa'da iken Karamanoğlu'nun düşman olduğuna ve bazı yerleri vurduğu haberinin gelmesine bağlanır. I. Murad hemen asker toplamaya girişir, yeni veziri Ali Paşa ile müşavere eder, askeriyle Kütahya'ya gelir. Orada iken Karaman'ın elçisi barış teklif eder, fakat padişah razı gelmez, çünkü elçi ona bazı yersiz, ileri geri sözler (mühmelat) söylemiş ve I. Murad'ı kızdırmıştır. Bunun ardından I. Murad askeriyle Karaman toprağına girer. Murad'ın barışmadığını elçisinden haber alan Karamanoğlu da derhal asker toplar; iki taraf Frenkyazısı denilen yerde karşılaşır. Burada bir meydan savaşı yapılır. Murad'ın ordusu merkez, sağ kol ve sol kol olarak düzenlenmiştir. Anonim bu noktada savaşın tafsilatına yer vermez. Süslü cümlelerle galibiyetten söz eder. Murad Konya'ya gelir, ordusundaki “Laz kâfiri” Konya halkına çok “fesat” eder, Konya halkı aman diler, Karamanoğlu da elçiler yollar. Zira Karamanoğlu'nun hanımı I. Murad'ın kızıdır, babasına elçi olarak gönderilmiştir. I. Murad damadı adına kızı tarafından dile getirilen özürleri kabul eder. Ertesi günü Alaeddin Bey hisardan çıkıp Murad'ın elini öper sulh yapılır. Padişah askeriyle çekilir ve Beyşehir üzerine gelir, orayı alır. Sonra Bursa'ya döner. Bu bahiste Biga'nın, bu hadisenin vuku bulduğu yıl olan 766 (1364-65)'da; Kütahya'nın, bazı Germiyan kalelerinin, Hamid-ili'nin ve Beyşehir'nin 783'de (1383); Zağra, Serez ve Karaferye'nin 787'de (1385) Osmanlı eline geçtiği de belirtilir. Ancak bu bahiste olayların kronolojik sıra dahilinde yerleştirilip birbirine bağlanmasında şekli bir hata yapıldığı, bundan dolayı tarih kayıtlarında bir takdim tehir olduğu veya Karaman seferi anlatımı bittiği için geriye dönülerek diğer olayların özetlendiği yahut bu hadisenin araya sonradan eklendiği söylenebilir. Yani *Oxford Anonimi* kronolojik olarak olayları karışık vermiştir.²⁵

25 Y. Yücel-H. E. Cengiz, “Ruhi Tarihi-Oxford Nüshası”, *Belgeler*, XIV/18 (1992), 388-89. Bu bahsin sonunda: “*Hem o yıl Biga feth olundu yedi yüz altmış altıncı yılda Kütahya ve bazı kıla-i Germiyan ve vilâyet-i Hamid ve Beyşehir feth oldu yedi yüz seksen üçüncü yılda Zağna ve Siroz ve Karaverye nevahileri birle feth oldu...*” şeklindeki ibarelerde tarihlerin önceki mi yoksa sonraki hadiseye mi ait olduğu karıştırılabilir. Ancak Neşri'nin tarihi takip edildiğinde bunların sonrasına ait olduğu ortaya çıkar (krş. *Cihannümâ*, nşr. N. Öztürk, İstanbul 2013, s. 85, 89, 91).

Oxford Anonimi'ne benzer şekilde olayı ayrıntılarına pek girmeyerek veren Behiştî, metnini âdetâ bir "edebî gösteri" haline sokmuş, hadiseyi "münşîâne" ifadelerle kurban etmiş görünür. Behiştî büyük ihtimalle bir Anonim'in metnini esas alıp olayı tasvir ederken "şahnâme" tarzında son derece süslü bir dil kullanmış ve metnini kendine ait şiirlerle bezeli halde takdim etmiştir. Süslü ifadeler çıkarıldıktan sonra olay temelli olarak geriye kalan bilgiler ise hayli muhtasardır: Karamanoğlu'nun Osmanlılara Hamidoğulları'ndan intikal eden topraklara saldırması, Osmanlı ordusunun Kütahya'da toplanması, gelen elçilere verilen cevaplar, Konya'ya yakın bir "yazı" da iki ordunun karşı karşıya gelmesi, Yıldırım Bayezid'in başarısı, Timurtaş'ın Karamanoğlu Alaeddin Ali Bey'i bozguna uğratması, on iki gün süren Konya kuşatması ve sonunda iki tarafın anlaşması fazla ayrıntıya girilmeksizin verilir, savaş tasviri şiirler eklenerek süslü ifadelerle yapılır, orduların tertibi ve savaşın cereyan tarzı üzerinde pek durulmaz.²⁶

Oxford Anonimi'nin bu itinasız özetine, Behiştî'nin edebî kaygıları öne alan metnine karşılık diğer üç metin yani Neşrî ile İdris-i Bitlisî ve İbn Kemal'in yazdıkları hayli önemlidir. Bunlar içinde de eserini daha sonra kaleme aldığı bilinen İdris-i Bitlisî ile İbn Kemal'in Neşrî'nin metnini görmüş olma ihtimali yüksektir. Nitekim İbn Kemal'e sipariş edilmeden biraz önce Farsça bir Osmanlı tarihi kaleme alan İdris-i Bitlisî'nin ana kaynakları içinde Neşrî'nin *Cihannüma*'sının da bulunduğu bilinmektedir.²⁷ Bununla beraber İdris-i Bitlisî'nin süslü cümleleri altında yatan ana metin Neşrî'deki anlatıma göre hayli muhtasar kalmıştır. *Heşt Bihîşt*'i de görmüş olarak İbn Kemal'in, Neşrî'nin ayrıntılı bilgilerini kendine has üslubuyla eserine dahil etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat Frenkyazısı Savaşı anlatımı için Neşrî'nin metniyle yapılan karşılaştırmada daha muhtasar olarak hadiseyi nakleden İdris-i Bitlisî ve İbn Kemal'in, olayları doğrudan ondan almak yerine bizzat Neşrî'nin kaynağını kendilerine göre uyarlamış olmaları da mümkündür. Yani her üç tarihçi de ortak bir metni kendi tarzlarına uygun olarak eserlerinde kullanmışlardır. Metinlerde hadisenin nakli itibarıyla fazlalıklar veya

26 *Tarih-i Âl-i Osman*, Şevket Rado yazmaları, nr. 293, vr. 180b-188b. Burada savaşın tarihi olarak sehven 780/1378-79 yılı verilir. Ancak bunun bir istinsah hatası olma ihtimalini de gözden uzak tutmamak lazımdır.

27 İdris-i Bitlisî 1506'da eserinin ilk versiyonunun takdim ederken İbn Kemal eserini 1511'de II. Bayezid'e sunmuştu. İdris-i Bitlisî'nin kaynakları için bk. Vural Genç, *Acem'den Rum'a: İdris-i Bitlisî'nin Hayatı, Tarihçiliği ve Heşt Behişt'in II. Bayezid Kısmı (1481-1512)*, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora tezi, İstanbul 2014, s. 409. İbn Kemal'in Neşrî'yi daha çok kullandığı konusu, kaynakları ve İdris-i Bitlisî'nin eseriyle mukayesesi için bk. Genç, *Acem'den Rum'a*, s. 462-466.

ayrıntılarda küçük farklılıklar yok değildir. İdris-i Bitlisî ve İbn Kemal'in süslü anlatımı karşısında Neşrî daha sade sayılabilecek bir ifadeyle metni aktarmış görünmektedir. Kısaca İdris-i Bitlisî ile İbn Kemal'in Neşrî'nin metnini görmüş olma ihtimalleri yüksekse de onların tercihinin buradaki metin değil orijinal kaynağın bizatihi kendisi olduğu istidlal edilmektedir.

Bu meyanda önce Neşrî'nin naklettiği metni ele almak icab etmektedir:²⁸ Burada öncelikle I. Murad'ın Niş ve etrafındaki kaleleri alıp Sırplarla sulh yaptıktan sonra Edirne'ye döndüğü ve Karamanoğlu İbrahim Bey'in Osmanlı topraklarına saldırdığı haberinin geldiği, bunun üzerine hemen Bursa'ya gittiği belirtilir. O sırada Bursa'da bulunan Mısır/Memlük elçisiyle görüşen I. Murad 788 (1386) baharında Karaman-ili'ne sefer düzenlemeye karar verir.²⁹ Karamanoğlu bunu işitince hemen Tatar, Türkmen, Varsak, Turgut, Bayburt'tan leşker devşirir. Tatar/Moğol ulusu beyi Teberrük, Samagaroğlu Hızır, Barambay, Çağazan, Suga/sonra Tula, Tosboğa gibi diğer Tatar beyleri de onun yanına gelmiştir. Sonra Alaeddin Bey bununla da kalmaz ve I. Murad'a elçi yollar, elçinin sarf ettiği tehditkâr cümlelere karşı Murad hayli sinirlenir. Gece gündüz gaza ile meşgul olduğunu, kendisi gazada iken Karamanoğlu'nun Müslümanları incittiğini, "ahd u amana" sâdik biri olmadığını, gazaya mani olduğu için üzerine yapılacak seferin meşru bulunduğunu, savaşa hazırlanması gerektiğini belirtir. Haberi alan Karamanoğlu bunun üzerine hemen beyleri teker teker çağırır onlara durumu bildirir. Samagaroğlu Hızır, Teberrük, Babukoğlu Ali, Dilencioğlu Pir Ali yer öpüp yanında olduklarını söylerler. Böylece ittifakı sağlam hale getirirler.³⁰

28 Neşrî'nin eserindeki bu bahis için bk. *Cihannüma*, s. 91-100.

29 Savaşın tarihi konusunda tereddüt olduğunu da ifade etmeliyim. Savaşın tarihini *Münşeât*'ta yer alan beşaret-nâme 25 Şevval 788/ 19 Kasım 1386 Çarşamba günü olarak gösterir (tarih çevrildiğinde bu gün çarşamba değil pazartesiye denk düşer. Çarşamba olduğunda 21 Kasım tarihini esas almak gerekecektir). Fakat bu sırada Osmanlı ordusunda vezir olarak Çandarlı Ali Paşa'nın adı geçer. Çandarlı Ali Paşa'nın vezir oluşu babasının 1387'deki vefatı üzerinedir. Tartışmalı olan Niş'in fethi tarihiyle bunu birleştirenler savaşın 1386'ya değil 1387'ye tarihlenmesinin doğru olacağını düşünürler: Tarihle ilgili ilk tartışma için bk. İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1995, I, 249; Beldiceanu-Steinherr, aynı eser, s. 237-238. Savaşın 1386-87 kışına doğru gerçekleşmesi mümkün görünür. Zira Murad Karaman bölgesinde savaştan sonra bir süre kalmıştır. Neşrî ve özellikle Şikârî'nin anlatımı bunu açık şekilde ortaya koyar. 1387'de kış vakti bu bölgeden ayrılmış olması makul gözükür. *Münşeât*'taki tarihi Murad'ın bölgede bulunduğu zaman itibarıyla değerlendirmek mümkündür. Bu mektuba Ahmed Celayir'den gelen cevabın tarihi ise 790 senesinin Rebiülevvel ayı başına (10-20 Mart 1388) denk düşer. Bu durum 1387 senesi başları ile ilgili tahminleri güçlendirir.

30 *Cihannüma*, s. 93-94.

Murad Kütahya'ya geldiğinde Karamanoğlu'ndan yeni bir elçi ulaşır ve barışmak isteğini iletir. Fakat bu defa Murad daha önce kendisini tahkir ve tehdid ettiği için artık vaktin geç olduğunu, asker topladığını, savaşın kaçınılmaz bulunduğunu, zaten Karamanoğlu'nun sürekli ahdini bozduğunu, gazaya giderken arkadan onu vurduğunu söyler: “*ben gazaya meşgulken il urup Müslümanları incitmiştir. Ben anın gibi varıp ilden at ve eşek ve dana tulpu sürmezem, gelsin uğraşalım, hiç arada yoksula zıyan gelmesin*”. Bu sözlere karşı Karaman elçisi askerlerinin savaş için yeterli bulunduğunu, barış taleplerindeki asıl amacının arada kalacakların zarar görmemesi olduğunu, aslında kendi askerinin onlardan aşağı olmadığını dövüşe hazır bulduklarını yüksek perdeden ifade edince I. Murad çok kızar. Yine gazaya mani olma noktasında onları suçlar, bu yüzden o yıl gazadan kalındığı, bari hazır böyle iken Karamanoğlu'nun “şerrini gidereceğini” belirtip elçiyi huzurundan kovar.³¹ Hemen sonra üç merhalede Karahisar'a gelir. Burada birkaç gün oturur ve veziri Ali Paşa gelip onunla burada buluşur.³²

Karaman elçisi gelip durumu beyine haber verir. Karamanoğlu'na yönelik I. Murad'ın sarf ettiği, dana ve buzağıyı kovmaktan başka artık elinden iş gelmez şeklindeki sözlerinden kastın Alaeddin Bey'i ortadan kaldırıp Konya ve Larende'yi almak olduğu kanaatine varılır. Alaeddin Bey hemen Turgud, Tatar ve Türkmen'e haber salar, I. Murad'ın amacının Larende'yi zapt etmek olduğunu, bunun yerine kendilerinin karşı atağa geçip Bursa'yı hedef almaları gerektiğini bildirir. Elçiye Osmanlı askerinin sayısını sorar, 70.000 kişi olduğunu öğrenince kendi askerinin ondan fazla olduğuna kanaat getirip rahatlar.

31 *Cihannüma*, s. 94; benzeri ifadeler için krş. *Heşt Bihîşt*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3209, 151a-b.

32 Ali Paşa, babası Çandarlı Halil Paşa'nın Serez'de vefatının ardından gelerek orduya katılmıştır: İ.H. Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi*, Ankara 1974, s. 31. Çandarlı Halil Paşa'nın vefat tarihiyle ilgili ona ait mezar taşı kitabesinde yer alan kayıtlar problemlili gözükür. Tahribata uğramış kitabedeki Farsça atılan tarihin 789/1387 olduğu görüşü hakimdir. Fakat bu durum Neşri'nin verdiği Karaman seferi tarihiyle uyumsuz. Üstelik Neşri'nin kaynağı savaş sırasında Osmanlı birliklerinin nizamını belirtirken, Murad ile buluştuğunu belirttiği Ali Paşa'nın adından bir daha hiç bahsetmez. Bu durum Murad ile buluştuğu halde Ali Paşa'nın savaşta bulunup bulunmadığı konusunda tereddüde yol açar. Yukarıda 27. dipnotta tartıştığımız savaşın tarihi açısından bu kitabenin belirleyici olduğu görüşü ortaya atılmıştır. Hatta S. Reinhart, bu savaş için Niş'in fethini 1386 bahar veya yaz aylarına çekerek daha sonraki gelişmeler tahtında 1387 bahar veya yaz aylarını teklif eder: “Niş'ten Kosova'ya: I. Murad'ın Son Yıllarına İlişkin Düşünceler”, *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, ed. E. Zachariadou, İstanbul 1997, s. 194-195. Fakat bunun biraz daha geriye çekilmesi gerektiğini düşünmekteyim (bk. 29. not).

Neşrî'nin kaynağı bu hususları dile getirdikten sonra meydan savaşının nasıl cereyan ettiğini anlatmaya başlar. Buradaki münderecat her şeyden önce bir Osmanlı kroniğindeki ilk büyük meydan muharebesinin tafsilatlı bilgilerinin ihtiva etmesi bakımından son derece önemlidir. Bu kısım doğrudan savaşa şahit olmuş birinin nakline veya savaş sonrası hazırlanmış bir zafer-nâme metnine benzer. Önce Neşrî'nin kaynağında savaşın nasıl vuku bulduğuna göz atalım: Kaynakta savaşın anlatımı üç başlık halinde sıralanmıştır. İlk başlıkta “*tertîb-i asker-i Gazi Murad Han*” denilerek Osmanlı ordusunun düzeni ve savaş tertibi verilmiştir ki bu daha önce kaynaklarda hiç rastlanmayan bir şekil özelliği gösterir. İkinci başlıkta ise “*tertîb-i cüyûş-ı Karaman*” denilerek önce Karaman birliklerinin düzeni, ardından da savaşın cereyan şekli aktarılmıştır. Üçüncü başlık savaşın sonunda Murad'ın Konya'yı muhasara etmesi dolayısıyla “*muhasara-i Konya*” şeklinde verilmiştir. Kısaca buradaki metin Osmanlı kroniklerindeki ilk müstakil ve mufasal meydan savaşı anlatımı olmak dolayısıyla ayrı bir hususiyeti haiz görünür.

Neşrî'nin kaynağının anlatımına göre, I. Murad ordusuyla Konya yakınında bulunduğu anlaşılan Frenkyazısı adlı düz araziye kondu.³³ Karamanoğlu da bir konak kadar uzaktaydı. O gece iki tarafın çerisi de öncü birlikler (talía ve karavul) çıkarttı, birbirini sabaha kadar gözledi. Sabah olunca ordular karşılıklı olarak tertip aldı. Osmanlı ordusunun düzeni şu şekilde idi:

- 1) Murad kendi adamlarıyla ortada durdu. Yaya askerini önüne, atlıları geriyeye koydu. Böylece merkezî ana güç oluşturulmuş oluyordu.
- 2) Büyük oğlu Bayezid sol cenahta, Firuz Bey, Hoca Bey ve Kastamonu askeriyle duruyordu, onların yanında Murad'ın vasalı olarak orduya çağırılmış Laz/Sırp askerleri de vardı. Bunlar bu kolun ucunda yer aldı.
- 3) Sağ kolda küçük oğlu Yakup Çelebi ile Karesi beyi Eyne Subaşı,³⁴ Eğridir subaşısı Kutlu Bey,³⁵ yine Murad'ın Rumeli yakasındaki vasalları “Sarac”

33 Burası III. Haçlı seferi sırasında Konya'ya giren (1190) Haçlı birliklerinin toplandıkları yeri ifade etmek üzere bu adı almış ve hatırası da uzun süre devam etmiş olmalıdır.

34 Kendisi daha sonra Kosova savaşına da katılacaktır: Neşrî, *Cihannüma*, s. 122.

35 *Cihannüma*'nın F. R. Unat-M. A. Köymen neşrinde (*Kitâb-ı Cihannüma*, Ankara 1987, I, 225-227) “Eğridir subaşısını Kutlu Bey'le sağ cenah edinip” tarzında geçen ibare ilk versiyonu izleyen nüshalarda “Eğridir subaşısı Kutlu Bey” tarzındadır (N. Öztürk neşri, s. 97-98). Unat-Köymen neşrinde muhtemelen bir fazlalık vardır, fakat bu durum anlamı hayli etkileyecek derecede önemlidir. Zira Eğridir'in fethini Esterâbâdî Frenkyazısı Savaşı sonrasına koyar (*Bezm ü Rezm*, s. 293). Ama bu sırada Eğridir'in

ile “Köstendil” bulunuyordu. Bu hıristiyan birlikleri yine bu kolun ucunda yerleşti.

- 4) Leşker sürücü Kara Timurtaş, Germiyan askeriyle ortada, göğüste durdu.
- 5) Ahmed Çavuş ile Sivrihisar subaşı Timurtaş ise askerin ardında yerleşti.
- 6) Yayabaşları Saruca Paşa,³⁶ İncecik Balaban, Tovuca Balaban, İlyas Bey ve Müstecab Subaşı³⁷ da yaya askerleriyle sağ ve sol kollara dağıtıldı.

Bu ordu tertibine bakıldığında öncelikle I. Murad'ın bizzat durduğu merkezde kendine has yaya birliklerinin bulunduğu ve bu merkezin diğer sağ-sol kollarının bunları takviye eden yayalarla çevrildiği hemen anlaşılır. Yaya birliklerinin ordunun ana güçleri içinde önemli bir yer edinmiş olduğunu bu düzen açık şekilde gösterir. Bununla beraber Celayirli Ahmed'e gönderilen beşaret-nâme metninde Timurtaş Paşa Rumeli emirülümerası, Saruca Paşa ise Anadolu beylerbeyi olarak belirtilir. Üstelik Yakub Çelebi'den hiç söz edilmez, Yıldırım Bayezid'in adı öne çıkarılır.³⁸ Fakat bu bilgiler Neşri'nin yukarıda sıraladığımız ordu düzeni ile ilgili listesiyle çelişir gibidir; burada resmî mektubun dilinin gerçek anlatıma galip gelme ihtimali hatıra gelir. Resmî anlatım bu farklılığı daha şekli hale getirmiş olmalıdır. Aslında Hem Saruca ve hem de Timurtaş Paşa'nın adları her iki metinde de belirtilir. Fakat henüz klasik anlamda Rumeli ve Anadolu beylerbeyi terimlerinin oluşmadığı göz önüne alınırsa, Neşri'nin metindeki bu paşaların görevleriyle ilgili tanımlamaların orijinal metne dayandığı ve doğru olarak kendi döneminin unvanlarını gösterdiği hemen fark edilir. *Münşeat*'daki mektubun ise bu anlamda görev tanımlamalarını bilinen unvanlara dönüştürdüğü söylenebilir.

Ordunun diziliminde Şehzade Bayezid kolunda Kastamonu askerlerinin yer alması, vasallık bağlarıyla alakalı olmalıdır. Bu koldaki beylerden Firuz Bey Ankara emiridir ve I. Murad'ın Rumeli'ye geçtiğinde Anadolu muhafazasında bulunan beş beyden biri olacaktır. Hoca Bey de Akşehir subaşılığı görevine getirilecektir. Sağ koldaki Şehzade Yakub Çelebi'nin yanındaki Kutlu Bey Eğridir subaşıdır. Bu tertibe dikkat edildiğinde Osmanlı birlikleri içinde Germiyan,

Osmanlı kontrolü altında olduğu açıktır. Belki I. Murad kendisine tabi olan Eğridir'i savaş sonrası Karamanlılar'dan geri almıştır.

36 Daha sonra Kosova savaşı arifesinde kendisinden “Rumeli yayabaşısı Ulu Bey Subaşı ki Saruca Paşa demekle maruf” diye bahsedilir: Neşri, *Cihannüma*, s. 103.

37 Kosova savaşı sırasında kendisinden “sekbanbaşı” olarak söz edilir: Neşri, *Cihannüma*, s. 103.

38 *Münşeat*, I, 108-110.

Candar ve Hamidoğulları'na ait askerlerin mevcut bulunduğu anlaşılır. Germiyan birlikleriyle orta hatta duran Kara Timurtaş Paşa Kütahya, Uşaklı, Sandıklı bölgelerinin idaresidir. Diğer Timurtaş ise Sivrihisar ve Sakarya hattının emiri durumundadır.³⁹ Öte yandan I. Murad'ın Sırp vasallarının hem sağ hem de sol kolun ileri "ucunda" yani en son kısmında yer almış olmaları dikkat çekicidir. Sırp birlikleri 1371'den sonra Osmanlı vasalı haline gelen Lazar'ın yolladığı kuvvetler olmalıdır. Ayrıca savaşa yine I. Murad'ın vasalı olan Konstantin Dejanovic (Köstendin/Köstendil), Marko Kralyevic'in ve "Sarac" diye Osmanlı kroniklerinde adı geçen Vidin prensi Stratsimir'in (Sracimir) askerlerinin katıldığı istidlal edilmektedir.⁴⁰

Burada verilen bilgiler bir ölçüde yeni bir sistemin ortaya çıktığının ilk habercisidir. Gerçi Osmanlı ordusunun merkezi ve bunun sağ ve sol kolları ile alışılmış/bilinen bir tertibi hemen fark edilir, ancak buna bağlı olarak ayrıca bir ön grubun daha oluşturulduğu görülür. Bu ön grupta Kara Timurtaş Paşa'nın birlikleri vardır. Bu kısmın sağ ve sol cihetleri yaya güçlerince takviye edilmiştir. Bu durumda yayaların öncü kuvvetler şeklinde yerleştirilmiş olduğu ortaya çıkar. Ancak bu düzen klasik anlamda daha sonra görülecek olan kuvvetli bir merkez ve iki kanatta atlıların yer aldığı bir sistemi çağrıştırmamaktadır. Ordunun tertibindeki bu biraz da karışık gibi görünen durum sonradan metni kullanan bazı tarihçiler tarafından muhtemelen kendi dönemlerindeki gelişmiş tertibe uygun bir tarzda anlatılmış, Rumeli ve Anadolu askerlerinin sağ ve sol koldaki yerleşme nizamları esası içinde kurgu yapılmıştır. *Münşeât*'taki beşaret-nâme metni yanında aşağıda zikredilecek olan İbn Kemal'in ordu düzeniyle ilgili anlatımı bu kurguya güzel bir örnek oluşturur.

39 Neşri, *Cihannüma*, s. 105. Bu sırada vezir Şahin Lala'nın vefatı üzerine beylerbeyiliğinin (Rumeli) Kara Timurtaş'a verildiği kaydının (*Cihannüma*, s. 102) ardından bu defa Kütahya merkezli bölgenin idarecisi olarak da onun gösterilmesi dikkat çeker. Burada bir tenakuz veya takdim-tehir söz konusudur. Timurtaş Paşa için ayrıca bk. F. M. Emecen, "Timurtaş Paşa, Kara", *DİA*, XLI, s. 185-186.

40 Sırp despotu Lazar'ın Karaman seferi arifesinde ve sonrasında Osmanlı vasalı olmadığı ve Neşri'nin burada bir kurgu yaptığı görüşü için bk. S. Reinhart, "Niş'ten Kosova'ya", s. 224-225. Ancak bu metin Reinhart'ın ifade ettiği gibi Neşri tarafından kurgulanmış değildir. Neşri'nin döneme şahit olan kaynağından yansımaktadır. Bu bakımdan bu bilgileri karışık kronolojik argümanlara kurban etmemek gerekir. Stratsimir için bk. A. Kuzev, "Die Beziehungen des Königs von Vidin Ivan Sracimir zu den osmanischen Herrschern", *Etudes balkaniques*, III (1971), s. 121-124. Sarac'ın Dobruca bölgesi Tatarları'nın başı olduğu da ileri sürülür.

Neşri'nin müdahale etmeden aktardığı kaynağındaki “orijinal” ordu tertibi, bir Osmanlı kroniğindeki ilk mufassal bilgi olma özelliği taşımaktadır. Bunu daha sonra 1389'daki I. Kosova savaşı takip edecektir. Burada bir parantez açarak 1329'daki Pelekanon ve 1371'deki Çirmen savaşlarıyla alakalı Osmanlı kaynaklarında çok az ya da hiç bilgi bulunmadığını hatırlatmalıyız. Böyle olunca Frenkyazısı Savaşı'nın Osmanlı kaynakları temelli olarak geniş şekilde nakledilen ilk muharebe olduğu açık şekilde ortaya çıkar.

Metinde her iki tarafın asker mevcudu konusunda sadece 70.000 rakamı geçer. Kaynağa göre bu rakam Osmanlı tarafına aittir, Karamanoğlu ise bundan daha fazla askeri güce sahip olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte ordu mevcutlarının 20.000'i geçme ihtimali hiç yoktur. Rumeli yakasından Osmanlılar ancak 2000 civarında vasal güçleri getirebilmişlerdir. Bu rakam nispeten de olsa asker sayısı açısından bir fikir verir. İki taraf birbirine yakın askeri güçlerle karşı karşıya gelmiş olmalıdır. Bununla beraber asker sayısının o dönemler için önemli rakamlara tekabül ettiği düşünülebilir.

Neşri'nin kaynağı Karaman birliklerinin düzenine ikinci başlıkta yer verirken bunların Tatar, Türk, Varsak, Turgud, Baybur'un atlı birlikleri olduğunu “koşun koşun” geldiklerini bildirir. Alaeddin Bey ortada durmuştur. Samagar, Cağazan, Barambay, Tula (ve Suga), solda yerleşmiştir. Türk/Türkmen atlıları sola kuvvetlerinin kanadında bulunmaktadır. Ahi Teberrük ve Savcı Ağa sağda durmuştur, Varsaklar da bunların kanadında yer almıştır. Buradaki anlatımda Karamanlıların tamamının atlılardan oluştuğu izlenimi edinilir. Atlı birliklerin grup grup belirli bir düzen içinde Osmanlı ordusuna karşı yürüyüşe geçtiği de anlaşılır. Karaman ordusunun yelpaze şeklinde ortada Alaeddin Bey olduğu halde Osmanlı ordusuyla karşı karşıya geldiği açıktır. Fakat bu basit düzendeki atlı birliklerin görünüşüyle Osmanlı ordusunun durumu karşılaştırıldığında, Osmanlı tarafının hayli farklı ve daha sofistike denilecek tarzda bir şekle sahip olduğu hemen fark edilir. Atlı birlikleri ilk karşılayacak ve durduracak olan Osmanlı yaya birlikleri olacaktır. Çağdaş Bizans kaynağı Kantakuzenos'un beyanları çerçevesinde söz konusu değişimin ilk emarelerinin Orhan Bey döneminde 1329'daki Pelekanon savaşında ortaya çıktığı tesbit edilmiştir.⁴¹ Şimdi Frenkyazısı Savaşı'yla açık şekilde bu tertibin tam anlamıyla yerleşmiş olduğu söylenebilir.

41 Pelekanon savaşı için bk. F. M. Emecen, “İlk Osmanlı Savaşları ve Taktikleri”, *Osmanlı Klasik Çağında Savaş*, İstanbul 2015, s. 15-25.

Tekrar savaşın anlatımına dönersek, saldırıya ilk geçenler Karamanlılar oldu ve sol koldaki Samagar ileri yürüdü. Onu Osmanlı tarafından ön safta ortada duran Timurtaş Paşa karşıladı. Teberrük de sağ koldan hareket etti, Tatar ve Varsaklar ok yağdırarak onu koruma atışıyla destekliyorlardı. Şehzade Bayezid bunu görünce hemen babasından izin istedi, Murad ona izni verince sol kanattaki askerleriyle “ıldırım gibi” yetişti. Onun hücumu kalkışı üzerine arkasından sol kanadın ucunda yer alan Firuz Bey, Hoca Bey ve sağ koldaki Kutluca Bey, Eyne Subaşı saldırıya geçti. Ayrıca ordunun en önünde ortada yer alan Timurtaş Paşa ile art kısımda bulunan Çavuş Bey ve Sivrihisarlı Timurtaş hamle yaptı. Saruca Paşa, İlyas Bey ve Müstecab da yaya askerleriyle ileri yürüdü. Bu basit anlatıma göre Osmanlıların hücum düzeni taktik olarak bir çevirme hareketine benzemektedir. Sol koldan hücumu bu kanadın ucundaki birlikler desteklerken, hemen ardından sağ kanat birliklerinin yürüyüşü vuku bulmuş, aynı anda ortadaki birlikler de doğrudan bir yarma hareketına girişmiş olmalıdır.

Savaşın cereyanı hakkında kaynakta ayrıntı bulunmaz. Sadece büyük bir çatışmanın başladığı, Karamanlıların bu toplu ve ağır hücumu dayanamayıp dağıldıkları, önce ilk saldıran Samagar, Tula, Barambay, Çağazan, Suga, Teberrük, Kazan ve Tosboğ'a'nın kaçtıkları, onları Tatar ve Varsak grubunun izlediği, Karamanoğlu Alaeddin Bey'in kendi birlikleriyle yalnız kaldığı belirtilir. Ancak o da tam karşısında olan Timurtaş Paşa'nın saldırısı üzerine çekilmek zorunda kalmıştır. Ordunun ağırlıkları Osmanlı askerlerince yağma edilir. I. Murad Karamanoğlu'nun eşyalarını ve harp aletlerini Timurtaş Paşa'ya hediye eder. Anlaşılacağı üzere bu çevirme ve ortadan yarma hareketi Karaman atlı birliklerinin savrulmasına ve bir daha toparlanamamalarına yol açmış, etrafının çevrileceğinin farkına varan Alaeddin Bey ise hemen çekilerek esir düşmekten kurtulmuştur.

Kaynakta savaşın üçüncü safhası olarak Konya muhasarası gösterilir. Buna göre Alaeddin Bey kaçıp Konya kalesine kapanınca I. Murad burayı muhasara eder. Fakat kimsenin kendi emri dışında saldırmasına izin vermez. Bununla beraber Sırp çerisinden birkaç asker bu emre uymadıkları için cezalandırılır. I. Murad on iki gün surların karşısında hareketsiz durur. Karamanoğlu perişan olup elçi yolladıysa da bunu kabul etmez. Bu durum karşısında I. Murad'ın şehri ele geçirip kendisini ortadan kaldırmayı düşündüğünü zanneden Alaeddin Bey, hanımı olan Murad'ın kızı Sultan Hatun'u elçilikle yollar. Onun vasıtasıyla barışa yanaşan Murad, damadının gelip itaat arz etmesini ve elini öpmesini ister. Alaeddin Bey sabahleyin I. Murad'ın otağına gelir, “elini öpüp ayağına baş” koyar. I. Murad da yine memleketini iklimini ona bağışlar. Oradan göçüp Beyşehir alır, Antalya

ve İstanoz'u (Korkuteli) alma niyetinden vaz geçip Bursa'ya döner. Sonra Tekeoğlu da sultanla barışmayı tercih eder.⁴² Neşri'nin kaynağının bu savaş tasvirinin genel hatlarıyla doğru olma ihtimali yüksektir.

İdris-i Bitlisi'nin metninde daha muhtasar olmakla ve isimler hatalı kaydedilmekle birlikte, bir-iki farklı ayrıntıyı bulmak mümkündür. Bu ayrıntılardan en önemlisi Kara Timurtaş Paşa'nın 2000 Sırp yardımcı kuvvetiyle savaşa katılmak üzere orduya ilhakı konusudur.⁴³ Burada verilen rakam mesela onunla büyük benzerlik arzeden İbn Kemal'in eserinde mevcut değildir. İdris-i Bitlisi'nin diğer anlatımları ise İbn Kemal ile nispeten paralellik gösterir, fakat daha muhtasar görünür. Mesela savaş kısmından çok az bahsedilmiş,⁴⁴ ayrıntılara hiç girilmemiş, süslü üslup öne çıkarılmıştır. Burada Timurtaş Paşa tek bir şahıs olarak yer alır ve Anadolu beylerbeyi olarak tanımlanır. 2000 zırhlı Sırp askerini o getirmiştir. Kütahya sahrasına gelindiğinde gelen elçinin tavrına ve Murad'ın sözlerine temas edildikten sonra elçinin küstahça sözleri üzerine kovuluşunu geniş olarak anlatan İdris-i Bitlisi, ordu düzenine geçer. Ona göre Murad, ordunun kollarını iki oğluna Yıldırım ve Yakub Çelebi'ye vermiş kendisi yeniçeri ve batıdan gelen mütefikleri ve yakınlarıyla ortada yerleşmiştir. Sağ kanatta Yakub Çelebi'nin yanında Saruca Paşa, Balaban Bey, İlyas Bey ve Müstecab Bey olup bazı Anadolu ümerasıyla bulunmaktadır. Sol kanatta Yıldırım'ın yanında ise Firuz Bey, Kastamonulu Hoca Bey ve 2000 zırhlı Sırp birliği yer almaktadır. Kara Timurtaş Paşa kendi hassa askeri ve Rumeli ümerasıyla ordunun arkasındadır. Taktiğe göre sağ veya sol kanattan herhangi bir talep gelirse bunlar hemen o tarafa yetişmek üzere ihtiyat kuvveti durumundadır.

İdris-i Bitlisi'nin bu tertip ile ilgili anlatımının Neşri'nin nakliyle benzerliği olmadığını söylemek mümkündür. Zira o kendi dönemindeki düzene göre böyle bir sunuş yapmışa benzemektedir. Savaş anlatımında ise Yıldırım Bayezid'i öne çıkarması bu anakronizminin açık yansımasıdır. İdris-i Bitlisi'ye göre, Yıldırım Bayezid'in saldırıya başlayıp üstünlük sağlamasından cesaret alan Osmanlı beyleri hemen harekete geçmiş, bunlardan biri olan Timurtaş ise Alaeddin Ali Bey'e tesadüf ederek onu bozguna uğratmıştır. Hatta bu yüzden Alaeddin Bey'in savaş meydanında kalan malları ona bağışlanmıştır. Bu noktada İdris-i Bitlisi diğer kaynaklarda bulunmayan bir bilgiye de yer vererek başarısından dolayı Timurtaş Paşa'nın Rumeli beylerbeyliği ile vezirlik rütbesini aldığını ve bunun bu şekilde yapılan ilk

42 *Cihannüma*, s. 96-99.

43 *Heşt Bihişt*, vr. 151a.

44 *Heşt Bihişt*, vr. 151b-152a.

rayin olduğunu belirtir. Ancak bu bilginin ana metne dayanıp dayanmadığı anlaşılabilir. Üstelik Neşri'nin aktardığı metinde de böyle bir bilgi bulunmaz. Bunun İdris-i Bitlisi'nin şahsi yorumuna dayandığını düşünmek daha uygun olur. İdris-i Bitlisi'nin metni, orijinal kaynağa sadık bir temelde ilerleyen Neşri'nin anlatımına göre daha sofistike bir mahiyet arz eder. Aynı durum İbn Kemal'in eserinde de görülür. Onun anlattıklarında ise İdris-i Bitlisi'ye nispetle bazı ayrıntı farklılıkları mevcuttur. İbn Kemal'e geçmeden önce İdris-i Bitlisi'nin Konya kuşatmasıyla ilgili verdiği bilgilerin hem Neşri ile hem de İbn Kemal ile benzerlik gösterdiğini, ancak tek önemli farkın I. Murad'ın kızı ve Alaeddin Ali Bey'in hanımı olan Sultan Hanım'ın adının "Sabiye" olarak kaydedilmesi olduğunu belirtelim.⁴⁵

Esas itibarıyla İbn Kemal'in konuyu ele alış şekli, yukarıda anlatılanlarla örtüşen bir genel çerçeveyi haizdir.⁴⁶ Ancak İbn Kemal, satın alınan toprak meselesini öne çıkarmaksızın Alaeddin Bey'in fesat başı olduğunu belirtir ve onu Osmanlıları arkadan vurmaya suçlar. Savaş kararı alınınca İsfendiyaroğlu'ndan Germiyan'dan ve Las'dan (Sırplar) askerlerin geldiğini beyan eder. Karamanlıların gücünü belirtirken Turgud, Varsak, Tatar ve Türkmen gruplarını sayar, ileri gelen beyleri arasında ise Teberrük Bey, Samagaroğlu Hızır Bey, Dilencioğlu Pir Ahmed Bey ile Babukoğlu Ali Bey'i zikreder. Halbuki İdris-i Bitlisi, bu beyleri Turgudlu, Tatar ve Türkman Cemaati, Samagarlu, Bayburdlu, Eski-İllü diye vermiştir. İbn Kemal'e göre, I. Murad Karaman elçisinin sahte barış teklifini reddettikten sonra Kütahya'dan üç günde Karahisar'a gelir, oradan Konya önlerine ulaşır. Frenkyazısı'nda durur. Buraya kadar Neşri'deki metni takip ettiği anlaşılır. İbn Kemal savaşın tasviri kısmında farklı bilgilere yer verir. Ona göre Osmanlı ordusunun sağ kolunda Yakub Çelebi, Kastamonu askerleriyle İlyas Bey, Müstecib Subaşı, İncek Balaban vardır. Sol kolda ise Bayezid Han yanında Las/Sırp askerleriyle⁴⁷ Firuz Bey, Hoca Bey durur. Merkezde yeniçerilerin başında "yeniçeri ağası" Saruca Paşa vardır. Kendisine bağlı yayalarıyla I. Murad'ın önünde bir "set" gibi

45 *Heşt Bihışt*, vr. 152b. Larende'de 1382 tarihli medresesi bulunan bu hanımın adı kitabede Sultan Hatun diye geçer. Nefise ve Melek Hanım şeklinde de anılır. Bak. dipnot 8.

46 Kemalpaşazâde (İbn Kemal), *Tevârih-i Âl-i Osman*, III. Defter, haz. Abdullah Satun, İstanbul 2014, s. 54-71.

47 Gerek Neşri gerekse İbn Kemal'de rastlanmayan ilginç ayrıntı, sadece Heşt Bihışt'te ve ondan naklen Hoca Sadeddin Efendi'nin *Tâcü't-tevârih*'inde (I, 104) yer alır. Bu da Sırp ve Bulgar destek birliklerinin Rumeli beylerbeyisi Kara Timurtaş Paşa ile birlikte 2000 zırhlı atlı olarak savaşa gelmiş olmaları keyfiyetidir ki bundan yukarıda söz edilmişti.

durmaktadır. Ordunun ardında ise Kara Timurtaş Paşa'nın birlikleri yer almıştır.⁴⁸ İdris-i Bitlisî ile karşılaştırılacak olursa burada bazı farklılar olduğu hemen anlaşılacaktır. Mesela İdris-i Bitlisî, Hoca Bey'i Kastamonu askeriyle Yıldırım Bayezid'in yanında gösterirken İbn Kemal bunları İlyas Bey'in emrinde Yakup Çelebi kolunda zikretmiştir. Saruca Paşa konusunda da farklılıklar vardır. İdris, onu yine Yakup Çelebi kolunda gösterir, fakat İbn Kemal'e göre o yeniçerilerle birlikte merkezdedir.

Anlaşılabileceği üzere bu noktaya kadar Neşri Tarihi'nde yer alan metne kıyasen hem İdris-i Bitlisî hem de İbn Kemal daha muhtasar bir anlatımda bulunmuşlardır ve üstelik ordunun yerleşim düzenini de farklı bir şekilde vermişlerdir. Muhtemelen İbn Kemal, tıpkı İdris-i Bitlisî gibi, kendi dönemindeki ordu yerleşme nizamını, Neşri'de bu hususta biraz da karışık olarak verilen ayrıntılar çerçevesinde, kendisine göre yeniden düzenlemiş gözükmektedir. Ancak bunu yaparken Neşri'deki metinde yer alan tertibi değiştirdiği, Neşri'nin metninde geçmeyen "yeniçeri" lafzını kullandığı, Timurtaş Paşa'nın ordunun göğüs kısmında yer almasını ordunun ardında diye tarif ettiği, dolayısıyla istifade ettiği metni eksik bıraktığı hemen dikkati çeker. Hatta İdris-i Bitlisî'de olduğu gibi Neşri'nin zikrettiği iki Timurtaş'ı tek bir şahsa indirdiği ve onu da ordunun ardına koyduğu görülür. Onun Kara Timurtaş olarak gösterdiği ve ordunun artçı birliklerinin kumandasını üstlendiğini söylediği şahıs, Neşri'nin kaynağına göre Sivrihisar subaşı Timurtaş'tır. İbn Kemal savaşın anlatımı bahsinde hem İdris-i Bitlisî'ye hem de Neşri'nin metnine nispetle daha fazla ayrıntı vermiştir. Ancak bu ayrıntıların Neşri'deki metne bağlı bir genişletme olduğu ileri sürülebilir.

İbn Kemal'e göre Karaman ordusunda Turgut ve Varsak atlıları saf saf durmuş, iki koldan yürüyüşle hücumu geçmiştir. Buna karşı da sağ ve sol koldaki Osmanlı birlikleri hareket etmiştir. Bu esnada Samagaroğlu Hızır, bir "yılan gibi" süzülüp harp alanının bir kenarından ansızın çıkmış ve doğrudan I. Murad'ın bulunduğu merkezi hedeflemiştir. Timurtaş kendi alayıyla ordunun arkasında beklemektedir, bu saldırı üzerine kendisine haber yollanarak hemen harekete geçmesi istenmiştir. O da bulunduğu yerden çıkıp saldıranların önünü kesmiş ve onları dağıtmıştır. Bunu gören Teberrük Bey, Tatar ve Varsak atlıları ile bir büyük yığın halinde saldırıya geçmiştir. Onun arkasından ise okçu atışlarıyla bu hücumu destek verilmiştir. Bu saldırıyı Osmanlı tarafından Şehzade Bayezid karşılamış ve durdurmayı başarmıştır. Bu sırada I. Murad'ın sağ cenahındaki askerler hemen

48 İbn Kemal, III. Defter, s. 63-64.

savaşa iştirak etmiş, Karamanlıların sol koluna saldırıp bu cepheyi çökertmiş, Turgut atlıları ve Türkmenleri dağıtmıştır. Böylece Karamanlıların hem sağ hem de sol kolları tamamen bozulmuş etrafta neredeyse kimse kalmamış, Alaeddin Bey bu durumu fırsat bilen Timurtaş Paşa'nın ani hücumuyla zor durumda kalınca kaçarak Konya kalesine kapanmıştır.⁴⁹

49 İbn Kemal, III. Defter, s. 66-68. Bunun devamında Murad'ın Müslüman halkı incitmek için kat'i emir verdiği, hiç kimsenin malına dokunulmadığı, ancak birkaç Sırp askerinin ordudan uzaklaşarak Müslüman köylüleri sıkıştırıp onlardan zorla yiyecek maddeleri aldıkları, bazılarını eziyet ettikleri, bu şikâyetlerin ulaşması üzerine I. Murad'ın bunları herkesin gözü önünde cezalandırdığı, Konya civarında 12 gün kaldığı sonra kızının aman dilemesi üzerine Alaeddin Bey'i affettiği ve böylece Karamanlıların bir bakıma Osmanlı vasalı haline geldiği vurgulanır. Alaeddin Bey için şunları yazar: I. Murad, “..*sâbika tabt-ı eyâletinde olan vilâyette emâret emrini yine kendüye mukarrer etti..*” (I, 68-71). İdris-i Bitlisî bu kısımda aynen şunları yazar: “...Las ordusundan bazılarından böyle bir el uzatma hadisesi zuhura gelmişti. Adaleti sağlamak ve o zulmü def etmek için reaya ve acezeye el uzatan bu birkaç kişi de idam edilmişti. Zulm edebilecek diğerleri için ibret olmuştu. Memleket ahalisi Sultan'ın adaleti ve merhameti sayesinde refaha kavuştular. Konya şehrindeki birkaç hücumun ardından Karaman valisi Sultan'ın hisarı fethedeceğini, kendi hükümetini ve hanedanını kökünden sökeceğini anlamıştı. Zira hisardaki asker ve muhafızlar arasında bir zayıflık baş göstermişti. Sultan'ın galip geleceği aşıkardı. Her ne kadar yaptıklarından ötürü pişmanlık duysa da, giriştiği kötü işlerden dolayı özür dilese de kurtulacağını ümit etmiyordu. Yine de Sultan'ın melek huylu oluşuna ve iyi ahlakına güveniyordu. Kusurunun affedilmesi için *iftiharul-havâtin*, *bakiyyetu'l-havâkin* Sultan Hatun'u –ki Sabiye Sultan idi- aracı olarak seçmişti. Onun yanına da ehl-i fazıl kimselerden, ulemeden ve imamlardan oluşan bir güruhu tayin etmişti. Sabiye Sultan, hilafet ve merhamet-şiar babasının hizmetine varınca babasının evladına karşı olan şefkat duygularını kıpırdattı. [Sabiye Hatun] kocasının toz içinde bıraktığı Sultan'ın kalp ve gönül aynasını ağlama ve sızlama ile parlattı. Lütufkâr Sultan *akrabalarınızı ziyaret ediniz* mazmunu gereğince evladının bu yalvarışlarını dikkate alarak onun kocası olan Ali Bey'in bütün eski suçlarını bağışladı. Cezalandırmaktan vazgeçip ona ihsanlarda bulunmaya meyl etti. Şöyle kararlaştırıldı: Ali Bey hisardan dışarı çıkacak, Sultan'ın elini öptükten sonra anlaşma şartları yenilenecekti. Karaman eyaleti eskiden olduğu gibi yine ona verilerek akranlarından daha imtiyazlı bir konuma getirilecekti. Sultan ahdine vefa göstermede bütün meliklerden daha sadık olduğu için Ali Bey onun bu sözlerine itimat ediyordu. Böylece sultanların sığınağı olan onun bargâhını öpmeye yöneldi. Sultan onun utançlık içinde olan tozlu yanağını parlattı. Kahr ve intikam atının dizginlerini cezalandırma yönünden kendi kendi lütuf ve merhamet eliyle çekti. Bu korku cenderesinden çıkarıp emn ü emana vardırırdı. Miras olan memleketini yeniden ona bağışladı. Karaman hükümetinin anahtarlarını ona geri verdi. Ahd ü peymanı yenileme ve ittifak temellerini sağlamlaştırmaya koyuldu...” (vr.152b: Bu kısmın ve ayrıca ekteki mektubun tercümesini yapan Vural Genç'e teşekkür ederim).

Bu ifadeler fark edileceği üzere Neşri'nin kaynağındaki savaş tasviriyle yer yer örtüşse de ondan biraz daha ayrıntılıdır. İbn Kemal savaşı, daha düzgün ve ayrıntıları hazf etmeyerek nakletmeye itina göstermiştir. Onun anlatımı, Neşri'nin daha kısa kestiği anlaşılın kaynağındaki bilgilerle aynı zeminde ilerler. Bu bakımdan İbn Kemal, Neşri'yi doğrudan değil muhtemelen onun kaynağını ondan bağımsız olarak görmek suretiyle ve yer yer kendisine göre genişleterek bu kısmı yazmıştır. Buradaki her iki anlatım da netice itibarıyla öncesindeki ve sonrasındaki savaş sistemleriyle karşılaştırıldığında Osmanlı ordu sisteminin benzerlerine göre giderek farklılaştığını ve başarıların da bir ölçüde buna dayandığını düşündürmektedir.

Şikâri'nin Alternatif Savaş Anlatımı

Bütün bu anlatılan seferin ve savaşın yegâne kaynağı Neşri'nin metnine karşı, savaşın Karamanlıların bakış açısıyla kaydedildiği geç tarihli bir eser olan Şikâri'nin *Karamannâmesi*, alternatif bir anlatım sunsa da Karamanlıların mağlubiyetini üstü kapalı şekilde kabul eder. Bu ilginç alternatif metinde olaylar ters yüz edilerek barış isteyenlerin Osmanlılar olduğu noktası öne çıkarılır ve Murad'ın bu savaştaki perişanlığı söz konusu edilir. Güvenilir olmamakla birlikte bu metinden bazı önemli bilgiler elde edilebilir; ama bu olayın en doğru anlatımının yine de Neşri'deki metinde olduğu ve büyük ihtimalle bir görgü şahidinin ifadelerinin yer yer abartılı da olsa esas teşkil ettiği gerçeğini hatırdan uzak tutmamak gerekir.

Şikâri, olayları çok karışık ve takdim tehirlerle nakleder. Onun bu ilk savaşın sebeplerini izah ederken Germiyan ve Hamid-ili beyinin aradaki siyasi manevralarına vurgu yapması önemli görünür. Burada Kütahya ve Eğridir'in ele geçirilmesi, Hamid-ili'ne Osmanlıların tamamen hakim olmasının ortaya koyduğu gerilime temas edilmekte olması ilginçtir. Şikâri'nin metninde Karamanlı üstünlüğü bu vesileyle de sık olarak tekrarlanır. Orada I. Murad'ın "gazâyâ mâni" olan Karamanlılar tezine karşı, "küfrân-ı nimet" eden Osmanlı iddiası ön plana çıkarılır. Çünkü Şikâri'ye göre Osmanlı hanedanının kurucu atası Osman Bey'in ortaya çıkışında Karamanlılar'ın rolü vardır. "Bî-asıl" olan yani soyu belli olmayan yahut önemli bir asaleti bulunmayan Osman'ı Karamanoğlu korumuştur, hatta onu Germiyanlılar birkaç defa esir almış, her defasında Karamanlılar'ın araya girmesiyle kurtulmuştur. Karamanlılar onu tabl ve alem sahibi yapmışlardır. Şimdi ise Osman'ın ahfadı iyiliğe karşı düşmanca davranmaktadır. Alaeddin Bey

Osmanlıların düşmanca hareketlerini işitince şöyle demiştir: “iyiliğe iyilik olsa öküze bıçak olmazdı”.⁵⁰

Şikârî yapılan savaşı birkaç safhada anlatmayı tercih eder. Ona göre önce çarhacılar çatışmış, sonra Turgutoğlu Ali Bey meydana çıkarak Murad’ı suçlamış, “Kostantin tekfurundan” iki kafir beyinin çerileriyle gelmesini kınamış,⁵¹ Müslüman olana kafir askerinin yardım etmesinin uygunsuz olduğunu söylemiştir. Bu anlatılanlar Osman Bey’in Balkanlı vasallarının orduda bulunduğunu ifade eden Neşrî’nin kaynağının anlatımını destekler. Alaeddin savaş sırasında Moğol beylerine, Osmanlı kumandanlarından Kutlu ve Timurtaş’ı hedef almalarını tembih etmiştir. Bu isimler Neşrî’de de geçmektedir. Savaş tavsifinde ise Şikârî Karamanlılar’ın üstünlüğünü vurgular, savaşta Timurtaş yaralanmıştır. Onu gören Germiyanoglu harekete geçer, fakat Karaman tarafında onu Bulgar ve Gülnar askerleri karşılar. Gögezoğlu, Germiyan beyi Alişir’i zor durumda bırakır, fakat Alişir’in imdadına Hamidoğlu İlyas Bey yetişir. Bu anlatım yine Neşrî’nin kaynağıyla paralellik arz eder. Zira Osmanlı ordusunda Germiyan birlikleri, Timurtaş’ın idaresindeki orta kesimde yer almıştı. Neşrî’nin kaynağında Hamidoğlu zikredilmemekle beraber, Eğridir subaşısının askerlerinin mevcudiyeti, Hamid-ili’ne ait bir kısım birliklerin Osmanlı ordusunda hazır bulunmuş olma ihtimalini kuvvetlendirir.

Şikârî Osmanlı kaynaklarının aksine bu çarpışmaların üç gün boyunca sürdüğünü, dördüncü günü Kosunoğlu ile Davud Bey’in saldırıya geçtiğini, Alaeddin Bey’in ise cenge girmeksizin mücadeleyi uzaktan seyretmekle yetindiğini bildirir. Ona göre Murad Bey “zebun” olur, yenilir sulh ister, fakat Davud Bey sulhü önler, bozulan askere son darbeyi vurma fırsatının yakalandığını söylerse de Alaeddin Bey buna izin vermez. Murad ile anlaşmaya taraftar olur, bunun karşılığında Osmanlı ailesinden bir “oğlanı” rehin alır ve Beyşehir kalesine hapseder,⁵²

50 Şikârî, *Karamannâme*, nşr. M. Sözen-N. Sakaoğlu, İstanbul 2005, s. 208.

51 Metindeki ibare “tefkur-ı Kostantin’den iki kâfir beyi” şeklinde olup ilk anda Bizans imparatorunun kastedildiği zannedilir. Ancak bunların Sırp askerleri olduğu ve yanlış bir tanımlamayla metne dahil edildiğine şüphe yoktur. Yani Şikârî de Osmanlı ordusundaki Sırp yardımcı kuvvetlerden bahseder ve iki bey olarak tanımlı daha açık hale getirir (*Karamannâme*, s. 209).

52 Şikârî bu arada Murad’ın kardeşi Mustafa’dan söz eder, ama Mustafa Murad’ı Karamanoğlu ile savaşmaktan alıkoymaya çalışır, hatta Karamanoğlu ile buluşur (*Karamannâme*, s. 208). İlerleyen sayfalarda Şikârî Beyşehir’de hapsedilen “oğlanı”ı Murad’ın kardeşi olarak tanıtır. Bu durumda hapse atılanın Mustafa olması düşünülebilir. Fakat bu hadisenin bir senaryodan ibaret olduğu açıktır.

ardından da geri çekilmesine müsaade eder. Şikârî bu şekilde savaşı Karamanlıların başarısıyla nihayetlenmiş olarak anlattıktan sonra başka çarpışmalara da yer verir.

Aradan iki yıl geçtikten sonra yeniden Murad'ın, Germiyanoğlu ile Eşrefoğlu'nun çağrısı uyarınca geldiğini yazar. I. Murad, Germiyanlılarla birleşip Akşehir'e gelmiştir. Alaeddin'e haber ulaşınca "İbn Osman"ın ahde vefasızlığından dem vurur, hatta bu yolda mektup yazar, burada bir de fetvaya yer verir. Mektupta "müslümanın müslümana kılıç çekmesinin dinen yanlış" olduğuna vurgu yapılmaktadır.⁵³ Bununla birlikte Murad bunu dinlemez, fetvaları parçalar, cenge hazırlanır. Murad savaşta zor duruma düşerse de Moğol beylerinden yardım ister. Moğol beyleri (Galince, Esen, İsa) Alaeddin'in de kendilerinden yardım isteği karşısında kimi tercih edeceklerini söylerler ve sonunda Murad'ı seçerler, savaşa ağırlıklarını koyarak Alaeddin'in yenilmesine yol açarlar. Savaş yedi gün sürer. Alaeddin yenilince Konya'ya döner ve kaleye kapanır. Murad gelip Konya'yı kuşatır, ancak Alaeddin'in yardım istediği birlikler (Davud Bey, Kaya Beyoğlu Erdoğan, Kosunoğlu) yetişir, kendisi de askeriyle dışarı çıkar ve Konya önlerinde Osmanlı ordusunu dağıtır. Murad yine muhasara altındadır, bu defa Süleyman Paşa onun için yine "bî-asıldır ve han oğlu değildir" deyip eğer fırsat bulsalar babalarını bile katledecek tıynetle olduklarını "mürüvet" yani insaniyet/yığıtlık nedir bilmediklerini söylerse de Alaeddin âlicenablık gösterip yenilmiş birine kıymanın "mürüvet" olmayacağını ifade eder ve Murad'a bir kurtulma fırsatı tanır. Murad da askerleriyle buradan çıkıp kaçar. Sonra Akşehir önüne gelir, Sultandağı'na çıkar, buradan sürekli Konya'yı takip etmeye başlar. Alaeddin Bey, oğlu Mehmed ile düğün ve eğlence meclisindedir, Timurtaş Paşa Karamanoğlu üzerine varmaktansa Beyşehir'i vurup rehin olarak orada tutulan Murad'ın kardeşinin (Mustafa ?) kurtarılması fikrini ileri sürer. Murad, Kutlu ve Timurtaş ile Beyşehir'e gelip kaleyi alır, kardeşini kurtarır, ayrıca bu civarda dört parça kale daha alır, sonra Bursa'ya döner. Şikârî bu vesileyle Germiyanoğlu ile Alaeddin'in konuşmalarına yer verir. Germiyan beyi şöyle söylemiştir: "*Sultanım bu hususta suç senindir, bir çoban iken Yörük oğlu iken tabl ve alem verdin, ben dört kere habs eyledüm, muradım helâk etmekte, sen benimle onun için ceng eyledin...*"⁵⁴

53 "Müslüman Müslümana kılıç çekmek hangi kitapta vardır? Müslüman kâfir askerinden yardım alıp Müslümanlar kırmağa gelmek hangi mezhepde vardır.. fetvâları yanında olan ulemalara okudasin göreler din-i Muhammed'e eyledüğün fiiller var mıdır?" (*Karamannâme*, s. 210).

54 *Karamannâme*, s. 211-213.

Kısaca anlaşılacağı üzere Şikârî'de yer alan ve iki parçalı olduğu anlaşılan metin aslında birbiriyle aynı hadiseyi naklediyor olmalıdır. Şikârî ikinci metinde Alaeddin Bey'in mağlubiyetini ve Murad'ın Konya'yı muhasarasını kabul eder bir anlatım ile ama olayları Karamanlıların lehine gelişmiş şekilde aktarmayı tercih etmiş görünür. Verdiği bilgilerde Neşrî'nin kaynağıyla yer yer örtüşmeler vardır, bununla beraber hadiseyi iki ayrı olay halinde aralarında iki yıllık bir fasıla olduğu halde göstermekte bulunması söz konusu bilgilerin güvenilirliğini önemli ölçüde sarsmaktadır. Yine de bu metin karşı tarafın bakışı itibarıyla olayın nasıl algılanmış olduğunu anlamak bakımından iyi bir örnek oluşturur. Öte yandan Karamanlılar'ın Osmanlılara bakışındaki küçümsemeye yönelik ibarelerin devamlı tekrar edilmesi hayli manidardır. Bu ise iki rakib beyliğin üstünlük mücadelesinde devreye soktukları propagandanın mahiyeti hakkında son derece açıklayıcıdır.

Netice olarak Osmanlı savaş tarihinde bugüne kadar önemi pek farkına varılmamış olan Frenkyazısı Savaşı'yla başlayan gelişmeler, Anadolu'da I. Murad'ın üstünlüğünü teyid ettiği gibi beylikleri onun vasalı haline getiren süreci de başlatmıştır. Bunun en çarpıcı örneği Frenkyazısı Savaşı'ndan bir-iki yıl sonra Murad'ın I. Kosova savaşına giderken içlerinde Karamanlı askerlerin de bulunduğu bütün vasallarının ordusunda bulunması keyfiyetidir. Sadece bu durum bile *Karamannâme*'nin hadiseleri nasıl kendi zaviyesinden çarpıtarak vermiş olduğuna iyi bir örnektir. Karamanoğulları'nın üstünlüğünü meşru zeminlerde vurgulamaya itina eden *Karamannâme*'ye karşılık Osmanlı tarafında da Karamanlılar'ın Osmanlılara tâbi bir durumda oldukları argümanı geliştirilmiştir. Özellikle Karamanoğulları'nın gücünün kırıldığı ve ortadan kalktığı zamana ait Osmanlı kroniklerindeki temel söylem, onların daha ilk dönemlerdeki hareketlerinin "isyan" olarak nitelenmesidir. Gayet iyi bilindiği gibi özellikle de hiç olmazsa 1386'ya kadar olan devre için Karamanoğulları'nın tâbiliği diye bir husus söz konusu değildi ve karşılıklı rekabet ve savaşlar da Karamanlılar için bir "metbuya karşı isyan" hususiyeti taşımıyordu. Öte yandan Frenkyazısı Savaşı aradaki mevcut dengeye bir son vererek, Karamanoğulları tarihi açısından tam bir dönüm noktası oldu; Osmanlı hakimiyetinin ilk kuvvetli adımlarının atılmasının önünü açtı. Sonraki dönemlerde Osmanlılar -kısa ara dönemler hariç- diğer bütün Anadolu beylikleri üzerinde kati bir merkezi otorite kurdularsa da Karaman beyliğini kendi başına tâbilik ve bağlılık şartıyla yerinde bırakmayı, askeri ve stratejik gerekçelerle uygun gördüler. Bu durum ancak İstanbul'u alan Fatih Sultan Mehmed'in yeni siyasetinin devreye girişiyle değişecektir.

EK:

Münşeatü's-Selâtin, I, 108-110: **Ahmed Celayir'e Yollanan Frenkyazısı Beşaret-nâmesi.**

“Cennet-mekân Sultan Murad Han Gazi Hazretleri Tarafından Karamanoğlu Ali Bey'in İnhizamında Bağdad ve Azerbaycan Hâkimi Sultan Ahmed Celâyiri'ye Yazılmış Olan Nâme-i Hümayûn Süretidir”

[s. 108] Bismillahirrahmanirrahim. *Yardım ancak Allah katındandır. Doğrusu Allah güçlüdür, hakimdir.*¹ Hamd ü sena sebepsiz bağışlarda bulunan o bağışlayıcı hazrete, (vâhib-i bi- illet), *kellemtuhu*'nun (Onunla konuştum) sebebine (illet-i kellemtuhu) farz ve lazımdır ki bu cömert bedenimizi [s. 109] *Gerçekten biz seni yeryüzünde bir halife yaptık*² hilatiyle süslemiş, yüce himmetimizi fesadları def ve beldeleri feth yolunda bütün kullardan daha fazla imtiyazlı konuma getirmiştir. Din-i metin-i Muhammedî'nin desteğinin ve Şeriat-ı mübîn-i Ahmedî'nin geleneginin *salat ve selam onu vaz' edenin üzerine olsun* bereketiyle bizim kutlu hareketimizi büyük fetihlerin ve sevinçlerin gerçekleşme sebebi yapmıştır. Birçok memleketi *kefere-i fecerenin* tasarrufundan çıkarıp fethettikten sonra bizim etrafımızda olan İslam hâkimlerinin çoğu itaat halkasını boyunlarına takmakla ve bizim sınırsız ihsan ve inamlarımızdan faydalanmakla müşerref oldular. Âl-i Germiyan ile kutlu oğlu Yıldırım Bayezid *Allah onun ömrünü uzatsın* arasında evlilik vuku bulunca Karamanoğlu Ali Bey de bu duruma gıpta edip türlü tazarrularda bulunarak kendisini benim evlatlarım zümresine dâhil etmişti. Böylece bizim bu konuda ona olan kutlu itimadımız artmış oldu. Bunun üzerine hemen Rumeli gazasına yönelme emri verdim. Yolun daha yarısında iken adı geçen Ali Bey'in bu akrabalık bağıni kopardığı, Hamid hâkiminden satın aldığımız bazı belde ve köylerin tamamını yağmalayarak korkunç bir edepsizlik yaptığı haberi geldi. *En iyisi geri dönmek* tercihini göz önüne alarak Karaman beldelerine vardık. Onun bu meşru olmayan davranışlarına kayıtsız kalmayıp *Bir kötülüğün cezası da onun misli bir kötülükledir* muktezası gereğince onu mükâfatlandırmak için Hak'tan nusret talep ettik. 788 senesi Şevval ayınının 25. Çarşamba günü bu yola baş koyup sadece ilahi lütuflara sarılarak mücahitlerle, kutlu evlatlarla, Rumeli ve Anadolu beylerbeylerinin, sair ümeranın ve yüce soylu zaimlerin askerleriyle, yeniçeri ve azapların saflarıyla *-Allah onlara yardım etsin ve desteklesin-* Mahmiye-i Konya'ya iki fersah mesafede zafer alametli sancaklarımızla

1 Kur'an: 8/10.

2 Kur'an: 38/26.

hazırlandık. Müşîr-i ekrem, veziriazam Ali Paşa'yı *-damet maalibu-* ordunun önüne tayin ettik. Karamanoğlu Ali Bey'in de savaşa girişmesi fırsatını kolluyorduk. [Ali Bey] ordusunun sağ ve sol kanadını Turgudlular, Varsağlılar, kalabalık Türkler ve çirkin görünümlü ayaktakımı ile doldurmuştu. Veziriazam ise ordunun en ön saflarında elindeki gürzü düşmanlarından esirgemiyordu. Sıra Rumeli beylerbeyi yeminü'd-devle Timurtaş Paşa'ya *-dame uluvvuhu-* geldi. O da bu yolda dakika ziyan etmeyerek mertçe savaştı. Sol kanattan Anadolu beylerbeyi Saruca Paşa *-dame ikbaluhu-* hiç durmadı. Bizi kötü amelli düşmanın zamanından çıkardılar.³ Ali Bey sağ ve solunun dağılmış ve yenilmiş vaziyette olduğunu görünce baş aşağı olmuş sancaklarıyla ordunun *kalbine* hücum etmek istedi. Yardım bulmuş kutlu evlat Yıldırım Bayezid Han *-Allah onun ömrünü arttırsın ve kadrini yükseltsin-* yıldırım gibi parlayan kılıcıyla düşmanların üstüne vardı. Şahlara yakışır bir hamle ile onları mağlup ederek Konya Kalesi'nin içine kadar onları kovaladı. Düşman yenilmiş bir şekilde hisara kaçınca saadet alametli gaziler sınırsız ganimete kavuştular. Bütün ümera ve askerlere kalenin etrafını muhasara etmelerini ferman ettik. Ali Bey hemen yalvaran dilini uzatıp, şefaet talep eden elini bizim merhamet eteklerimize dolayarak özür diledi. Biz de *kavmin vaktiyle aziz olan ve sonra zillete düşen insanlarına rahmet ediniz* mazmunu gereğince onun hatasını bağışladık. O vilayeti tekrar ona verdik. Beş vakit namazda *hidayetiyle bizi (bu nimete) kavuşturan Allah'a hamdolsun!*⁴ manasını dilimizden düşürmeyip saltanat karargahına geri döndük. Bu beşâretnâmeyi 'umdetül-emâcid ve'l-ekârim Abdülkerim Çavuş *-zide kadrubu-* eliyle *nime'l-meâb* canibine gönderdik ki bu durumdan haberdar olasız ve oranın ahvalini bildiresiz ki onunla teselli olalım. Günlerin ve gecelerin dönüşü [s. 110] o kutlu talihli şehriyarın meramına uygun olsun! Cömert olan Allah'ın lütfuyla.

el-cevab (Ahmed Celayir'in cevabı)

...âli-hazret, felek-menzilet, Süreyya-mertebet, padişah-ı gerdûn-pâye, hü mâ-sâye ve şehinşâh-ı hurşîd-vâye, lutf-pîrâye noyan-ı a'zam, hü davendigâr-ı muazzam, melik-i mülükü'l-ümem, sultanu'l-Arab ve'l-Acem, hakanü't-Türk ve'd-Deylem, gıyasü'l-islam ve'l-Müslimîn, el-kâim bi-emrillah, el-gazi fi sebilillah, el-müeyyed min indillâh Ebu'n-nasr Sultan Murad...

3 Metindeki ifade bu şekildedir. Burada muhtemelen düşmanın baskısından, tehlikesinden kurtulma anlamı söz konusudur.

4 Kur'an: 7/43

Bu *tahiyat* 790 senesinin Rebiyülevvel ayının başında kaleme alındı. Yani kötü akıbetli kardeş olan Hüseyin'in hezimete uğratılmasından sonra.

(Satırların devamında iki taraf arasındaki dostluğun devamı temennileri var. Uzun zaman o taraflardan haber beklerken ansızın sultanın elçisi Abdülkerim Çavuş'un Karamanlıların yaptığı küstahlıklar karşısında alınan intikamı bildiren haberlerle geldiğini beyan ediyor.)

Öz ■ Osmanlı tarihinin kaynaklara dayalı ilk büyük meydan savaşı anlatımı I. Murad devrine kadar iner. I. Kosova savaşından hemen önce Osmanlılarla Karamanlılar arasında meydana gelen Frenkyazısı Savaşı (1386 sonu 1387 başları) ile ilgili ayrıntılı bir "zafernâme/fetihnâme" metni, XV. asra ait ilk Osmanlı kroniklerinden Neşrî tarihinin içinde yer alarak bugüne ulaşmıştır. Yine erken Osmanlı tarihçilerinden Âşıkpaşazâde'nin muhtemelen farklı saiklerle temas bile etmediği bu savaşla ilgili metin, Neşrî'nin yanında ondan biraz sonra eserlerini kaleme alacak olan İbn Kemal ile İdris-i Bitlisi'nin eserlerinde de yer almaktadır. Onlarla çağdaş Behiştî'nin eserinde ve Anonim Osmanlı kroniklerinden bir kısmında daha muhtasar olarak savaştan söz edilmektedir. Bununla beraber Neşrî, İdris-i Bitlisi ve İbn Kemal'in eserlerindeki anlatımlar birbirinden mülhem değil müşterek bir başka metne dayalı olmalıdır. Karamanlılar tarafından hadiseye bakan XVI. asra ait Şikarî'nin *Karamannâme*'sinde ise alternatif farklı bir metne yer verilir. Burada anlatılanlar, ayrıntılar bakımından değil ama ana hatları itibarıyla diğer metinlerle kısmen de olsa örtüşür. Kroniklerdeki bilgiler, I. Kosova savaşı öncesi, Frenkyazısı muharebesinin Osmanlı klasik savaş sistemi içindeki değişimini göstermesi bakımından ayrı bir kıymeti haizdir. Her şeyden önce bu metinlerden öğrenilen husus, Osmanlı tarafının piyadeye dayalı gücü ve sistemi ile klasik Türkmen savaş taktikleri arasındaki farklılaşmanın ortaya çıkışıdır. Ayrıca savaşın siyasi sonuçları, Karamanlıların Osmanlı üstünlüğünü kabul etmelerinin yolunu açmıştır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı-Karaman ilişkileri, Osmanlı savaş sistemi, Frenkyazısı Savaşı, I. Murad, Karamanlı Alaeddin Bey, Konya.

Kaynaklar

- Atsız, Hüseyin Nihal: "Hicri 858 Yılına Ait Takvim", *Selçuklu Araştırmaları*, 4 (1975), s. 223-83.
- Atsız, Hüseyin Nihal: *Dokuz Boy Türkler ve Osmanlı Tarihleri*, İstanbul: Arkadaş Basımevi 1939.
- Atsız, Hüseyin Nihal: *Osmanlı Tarihine Ait Takvimler*, Atsız neşri, İstanbul: Küçükaydın Matbaası 1961.
- Aziz b. Erdeşir-i Esterâbâdî: *Bezm ü Rezm*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1990.
- Başkan, Yahya: "Karamanoğulları Beyliği Alaeddin Ali Bey Dönemi, 1357-1398", *Karaman Tarihi ve Kültürü*, III, Konya [Karaman Valiliği]: (baskı yeri ve tarihi yok), s. 381-462.
- Behiştî Ahmed Çelebi: *Târih-i Behiştî: Vâridât-ı Sübhânî ve Fütûhât-ı Osmânî (791-907/1389-1502)*, II, haz. Fatma Kaytaç, Ankara: Türk Tarih Kurumu 2016.
- Behiştî Ahmed Sinan: *Târih-i Âl-i Osmân*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Ktp., Şevket Rado Yazmaları, nr. 293 .
- Beldiceanu-Steinherr, Irene: *Recherches sur les actes règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I*, Monachii/Münih: Societatea Academică Română 1967.
- Emecen, Feridun M.: "İhtirasın Gölgesinde Bir Osmanlı Sultanı: Yıldırım Bayezid", *Osmanlı Araştırmaları*, 43 (İstanbul 2014), s. 67-92.
- Emecen, Feridun M.: "İlk Osmanlı Savaşları ve Taktikleri", *Osmanlı Klasik Çağında Savaş*, İstanbul: Timaş Yayınları 2015, s.15-25.
- Emecen, Feridun M.: "Timurtaş Paşa, Kara", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XLI (Ankara 2012), s. 185-86.
- Emecen, Feridun M.: *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2015.
- Feridun Bey: *Münşeatü's-Selâtin*, I, (İstanbul, 1274).
- Genç, Vural: *Acem'den Rum'a: İdris-i Bitlisî'nin Hayatı, Tarihçiliği ve Heşt Behişt'in II. Bayezid Kısmı (1481-1512)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Hoca Sadeddin Efendi: *Tâcü't-tevârih*, I (İstanbul, 1279).
- İdris-i Bitlisî: *Heşt Bihîşt* (Abdülbaki Sadi Efendi tercümesi), M. Karataş-S. Kaya-Y. Baş (haz.), Ankara: Betav Yayınları 2008.
- İdris-i Bitlisî: *Heşt Bihîşt*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3209.

- İnalcık, Halil: *Has-bağçede Ayş u Tarab: Nedimler Şâirler Mutribler*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2011.
- İnalcık, Halil: *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481)*, İstanbul: İSAM Yayınları 2010.
- Kemal: *Selâtin-nâme*, haz. N. Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu 2001.
- Kemalpaşazâde (İbn Kemal): *Tevârih-i Âl-i Osman*, III. Defter, Abdullah Satun (haz.), İstanbul: Çamlıca Yayınları 2014.
- Kofoğlu, Sait: "Hamidoğulları", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XV, (Ankara, 1997) s. 473-474.
- Kuzev, Alexander: "Die Beziehungen des Königs von Vidin Ivan Sracimir zu den osmanischen Herrschern", *Etudes balkaniques*, 7/III (1971), s. 121-124.
- Mehmed Neşrî: *Cihannümâ*, N. Öztürk (haz.), İstanbul: Bilge Kültür Sanat 2013.
- Mehmed Neşrî: *Kitâb-ı Cihannüma*, R. Unat - M. A. Köymen (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1987, I.
- Minorsky, V.: "Üveys", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, XIII, s. 133-134.
- Ölçer, Cüneyt: *Karamanoğulları Beyliği Madeni Paraları*, İstanbul: Yenilik Basımevi 1982.
- Reinert, Stephen W.: "Niş'ten Kosova'ya: I. Murad'ın Son Yıllarına İlişkin Düşünceler", E. Zachariadou (ed.), *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997, s. 183-230.
- Sümer, Faruk: "Alaeddin Bey", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, II (Ankara 1989), s. 321-23.
- Şikârî: *Karamannâme (Zamanın Kahramanı Karamanîlerin Tarihi*, Metin Sözen, Necdet Sakaoğlu (nşr.), İstanbul: Karaman Valiliği – Karaman Belediyesi Yayınları, 2005.
- Tekindağ, Şehabettin: "Karamanlılar'ın Gorigos Seferi (1367)", *Tarih Dergisi*, 6 (İstanbul 1954), s. 161-174.
- Turan, Osman: *İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihi Takvimler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1984.
- Uzunçarşılı, İ. H.: *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1995, I.
- Yücel, Y. - Cengiz, H. E.: "Ruhi Tarihi-Oxford Nüshası", *Belgeler*, XIV/18 (Ankara 1992), s. 359-472.
- Yücel, Yaşar: *Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti, 1344-1398*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1970.

Yeni Bir Belgeye Göre XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mülâzemet Sistemi

Ercan Alan*

Ottoman Mulâzamat System in the First Half of the 16th Century in the Light of a New Document

Abstract ■ *Mulazemet* was a prerequisite for joining the Ottoman ilmiye establishment. This paper is a study of a *mulazemet* register dated 906-911 Hijri (1501-1506), the earliest *mulazemet* register found so far. It shows that the *mulazemet* system gained its shape and form in the reign of Bayezid II. Although it is known that *mulazemet* system was in use since the end of the 15th century, how it was applied has remained obscure. It is generally accepted that *mulazemet* system was systematized by Ebussuud Efendi in the second half of 16th century during the reign of Suleiman the Magnificent. Beginning with İsmail Hakkı Uzunçarşılı, several researchers have studied different aspects of the issue, still, the development of the *mulazemet* system has remained in the dark. A detailed analysis of this register shows that *mulazemet* was already a systematized practice during the reign of Bayezid II.

Keywords: Bayezid II, Ilmiye, Kadiasker of Rumelia, Ruznamce register, Qadâ, Qâdi, Madrasa, Mudarris, *Mulazemet*, 16th century.

Daha çok, ilmiye mesleğindeki intisap süreçlerini ve mesleki kariyere başlangıç aşamalarını ifade eden bir terim olarak mülâzemet medrese mezunlarının müderris ya da kadı olmak için isimlerinin deftere kaydedilmesiyle başlayan kadı veya müderrislik adaylığı süreci ile fiili olarak kadı ve müderrislik yaparken “müddet-i örfiye” olarak da adlandırılan muayyen görev sürelerini dolduran kadı

* Bitlis Eren Üniversitesi

ve müderrislerin yeni bir göreve atanıncaya kadar İstanbul'da geçirdikleri mazuliyet ve mesleki gelişim/egitim sürecini ifade etmektedir.

Osmanlı ilmiye teşkilatını inceleyen çalışmalarda mülâzemet sisteminin ortaya çıkışı ilgili farklı görüşler ileri sürülse de bu husus dönemin belgelerine dayalı olarak tartışılmış değildir. Uzunçarşılı'dan İnalıcık'a kadar konu üzerinde araştırma yapmış olan tarihçiler bu konuda ya bir fikir beyan etmemiş ya da bazı ipuçlarından hareketle sistemin ortaya çıkışı hakkında çeşitli tahminlerde bulunmuşlardır. Osmanlı mülâzemet sistemi hakkındaki ilk bilgiler, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın araştırmasına dayanmaktadır. Fakat Uzunçarşılı, eserinde mülâzemet usulünün ortaya çıkışı ile ilgili bir tartışmaya girmemiş ve mülâzemet usulünün Ebussuud Efendi'nin Kanuni döneminde yaptığı düzenlemeyle sistemleştirildiğini ifade etmiştir.¹ Halil İnalıcık, kadılık sistemini incelediği bir makalesinde, Mustafa Cezar tarafından yayınlanan bir belgeye atfen mülâzemet sisteminin Ebussuud Efendi'nin düzenlemelerinden önce de mevcut olduğunu ileri sürmüştür.² Mehmet İpşirli, *Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik (XVII. Yüzyıla Kadar)* başlıklı doçentlik çalışmasında sistemin ortaya çıkışı ve mülâzım verme usullerini ayrıntılı olarak incelemiş fakat sistemin ortaya çıkışıyla ilgili bir yorumda bulunmamıştır.³ Mülâzemet hakkındaki son araştırmalardan birisi de Yasemin Beyazıt'a aittir.⁴ Beyazıt, Fatih Kanunnamesi'ne istinaden XV. yüzyılın son çeyreğinden

- 1 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu 1984), s. 45-53.
- 2 Halil İnalıcık, "Kazasker Ruznamçe Defterine Göre Kadılık", *Adalet Kitabı* (Ankara: T.C. Adalet Bakanlığı, 2007), s. 127-132. Mustafa Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler* (İstanbul: İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi Yayınları, 1965), s. 375-378.
- 3 Mehmet İpşirli, "Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik (XVII. Yüzyıla Kadar)", (Doçentlik Tezi), İstanbul Üniversitesi, 1982. İpşirli'nin bu çalışmasının yayımlanmış hali için bkz. "Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik (XVII. Yüzyıla kadar)" *Bellekten*, LXI (1997), s. 597-699. Mehmet İpşirli ruznamçe defterlerinin en eskisi olarak bu makalede incelenen deftere işaret etmiş fakat defter ve sistemin teşekkülü hakkında bir yorumda bulunmamıştır: "Bu defterlerin en azından XVI. yüzyıl başlarından itibaren tutulduğunu ve devamlı gelişerek düzenli bir şekil aldığını söylemek mümkündür. XVI. yüzyıl başlarına ait sadece mülâzemet kayıtlarını ihtiva eden bir defter bulunmaktadır (TSMA, nr. D. 5605/1-2)." Mehmet İpşirli, "Kazasker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 25, s. 143-144.
- 4 Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlmiye Mesleğinde İstihdam* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), s. 31-32. Ayrıca bkz. Yasemin Beyazıt, "Osmanlı İlmiye Bürokrasisinde Şeyhülislamlığın Değişen Rolü ve Mülâzemet Sistemi (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)", *Bellekten*, CLXXIII(2009), s. 423-441.

itibaren mesleğe giriş mekanizmasına mülâzemet sisteminin getirildiğini söyler. Beyazıt ayrıca Mecdi'nin *Hadaikuş-Şakaik* adlı eserindeki kayıtları inceleyerek I. Selim döneminde mülâzemet uygulamasının yürürlükte olduğunu göstermiştir.

Osmanlı belgelerinde mülâzemet ve mülâzım tabirleri ilk olarak Fatih Kanunnamesi'nde geçmektedir. Kanunnamenin, “Bâb-ı Evvel Merâtib-i A'yân ü Ekâbir Beyânındadır” başlığı altında ilmiye mesleğiyle ilgili düzenlemelere yer verilirken mülâzımlar hakkında “Ve ibtidâ yeni mülâzım yirmi akça medreseye, andan yirmi beş, andan otuz, andan otuz beş, andan kırk, andan kırk beş, andan elli akçaya vâsıl olurlar. Elli akça müderris cümle ağaların üstüne oturur. Sahn'a varduktan sonra beşyüz akça kadı olup, andan kadı'asker olurlar.”⁵ ifadesi yer almaktadır. Bu ifadelerden ilmiye mesleğindeki mülâzemet uygulamasının Fatih döneminden itibaren var olduğunu anlamaktayız, ancak uygulamanın sistematik olarak yürütüldüğüne dair bu döneme ait herhangi bir belge tespit edilememiştir.

Osmanlı ilmiye sınıfına has bir uygulama olarak başlangıcını Fatih dönemine bağlayabileceğimiz mülâzemet sistemi, Kanuni döneminde Ebussuud Efendi tarafından sistemleştirilmiştir. XVI. yüzyılın ortalarına doğru ilmiye sistemine girişte yaşanan sıkıntıları gidermek ve kanunlara aykırı bir şekilde ilmiye mesleğine girmek isteyenleri engellemek için Kanuni Sultan Süleyman 944 (1538) tarihinde çıkardığı bir fermanla dönemin Rumeli kadıaskeri Ebussuud Efendi'yi mülâzemet sistemini düzenlemekle görevlendirmişti. Ebussuud ise yaptığı düzenleme ile ulemanın payesine göre belli sayıda mülâzım vermesini ve bu kişilerin ayrı bir deftere kaydedilmesini ve her yedi yılda bir nevbetin uygulanmasını kanunlaştırmıştır.⁶ Burada Ebussuud'un getirdiği yenilik mesleğe yeni giren mülâzımlar için ayrı bir defter tutulması ve hangi derecedeki ulemanın ne kadar mülâzım vereceğinin bir düzene konulmasıdır.

Ebussuud Efendi'nin yaptığı düzenlemenin en önemli sonuçlarından birisi, ilmiye mesleğine yeni girecek mülâzımlar için ayrı bir defter (ruzname)

5 Fatih Sultan Mehmed, *Atam Dedem Kanunu Kanunnâme-i Âl-i Osman*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2013), s. 11.

6 Nev'îzâde Atai, *Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmiletü's-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), s. 184, Alper Yıldırım, “Müstakim-zade Süleyman Saadeddin'in Devhatü'l-Meşayih, Osmanlı Şeyhülislamlarının Biyografileri Adlı Eserinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi”, (Yüksek Lisans Tezi), Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 118, ayrıca Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-Beyân Fî Kavânin-i Âl-i Osmân*, haz. Sevim İlgürel (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), s. 203.

tutulmaya başlanmış olmasıdır.⁷ Ebussuud'dan sonra tutulan bütün mülâzemet defterlerinde sadece mesleğe yeni giren mülâzımlar kaydedilmektedir. Ancak bir medrese ya da kazadan munfasıl olduktan sonra mülâzemette bulunan kadı ve müderrislerin kayıtlarının tutulduğu defterler ayrı bir seri teşkil etmekte olup bu ayrımın başlangıcı da Kanuni dönemidir. İlmiye mesleğine giriş niteliğindeki ilk mülâzemet kayıtları Rumeli kadıaskerliği tarafından tutulurken, bir kazadan ya da medreseden munfasıl olup İstanbul'a gelen kişilerin mülâzemet işleri ise eğer görev yeri Anadolu kazaskerliğine bağlı ise Anadolu kazaskerliği tarafından, Rumeli kazaskerliğine bağlı ise Rumeli kazaskeri tarafından yürütülür ve görevden ayrılma ve yeni göreve tayin işlemleri ruznamçe defterlerine kaydedilirdi.

Medreseden mezun olup ilmiye mesleğine girecek “yeni mülâzımların” işlerinin takibinden ve mülâzımların deftere kaydedilmesinden Rumeli kadıaskeri sorumlu idi. Bu durum hem dönemin yazarlarının eserlerinde hem de arşiv belgelerinde açıkça görülmektedir. III. Mehmet'in tahta çıkışından sonra 1004 (1595) tarihinde Rumeli kadıaskerine gönderilen bir fermanla mülâzım alınması için kendisinin görevlendirildiği yazmaktadır.⁸ Burada, mülâzemet işlerinin Rumeli kazaskerine havale edilmesinden bu işten sorumlu kişinin Rumeli kadıaskeri olduğu anlaşılmakta ve mülâzımların kaydedildiği defter hakkında “mülâzemet defteri” tabiri kullanılmaktadır.⁹ Mülâzemet kayıtlarını içeren ruznamçe defterlerinin tamamında Rumeli kadıaskerliği yapmış kişilerin mührünün bulunması mülâzemetten sorumlu kadıaskerlerin Rumeli kadıaskerleri olduğunu ayrıca teyid etmektedir.

Kanuni döneminden günümüze ulaşabilmiş ilk mülâzemet defteri 951-959 (1544-1556) tarihlidir. Bu makalenin konusunu teşkil eden defter ise, 951-959 (1544-1556) tarihli mülâzemet ruznamçesinden 43 yıl önce düzenlenmiş olup mülâzemet sisteminin II. Bayezid dönemindeki durumunu ortaya koymaktadır.

7 Kanuni dönemi düzenlemelerini yansıtan ilk mülâzemet defteri 951-959 (1544-1556) tarihli olup sırasıyla Ebussuud, Çivizade Şeyh Muhyiddin Mehmed ve Bostan Efendi dönemlerine ait mülâzım kayıtlarını içermektedir.

8 Bu durum Gelibolulu Mustafa Âli tarafından “bir dânişmend mülâzım olup Rumeli Kadıaskeri'nin defterine lâhık ...” şeklinde açıklanmaktadır. Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-Abbâr Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, haz. M. Hüdayi Şentürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), II, s. 74. Ayrıca Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telbisü'l-Beyân fî Kavânin-i Âl-i Osmân*, s. 202 ve Nîmeti Efendi Kanunnamesi'nden nakille Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 48 bu bilgiyi teyid etmektedirler.

9 BOA, *Mühimme Defteri*, No: 73, hüküm: 740.

Araştırmamıza konu olan defter, mülâzemet kayıtlarını içeren en eski tarihli defter olup Topkapı Sarayı Arşivi'nde 5065/1 numarada kayıtlıdır. 906-911 (1501-1506) tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva eden defter 7 varaktan oluşmaktadır. Defter, yüzyıllar boyunca sürecek mülâzemet uygulamasının bilinen sistemli ilk örneğidir.

Defterdeki mülâzemet kayıtları altı bölüm başlığı altında toplanmıştır. Birinci bölümde yeni mülâzımlar, ikinci bölümde Rumeli medreselerinden mazul mülâzımlar, üçüncü bölümde Rumeli kazalarından mazul mülâzım kadılar, dördüncü bölümde Anadolu medreselerinden mazul mülâzımlar, beşinci bölümde Anadolu kazalarından mazul kadılar altınca bölümde ise Acemler ve müteaccimler kayıtlıdır.

Bu defteri Kanuni dönemi mülâzemet defterlerinden farklı kılan en önemli husus hem mesleğe yeni giren mülâzımların hem de bir kaza ya da medreseden ayrıldıktan sonra yeni bir göreve atanana kadar mülâzemet devam eden ulemanın kayıtlarının aynı defterde tutulmuş olmasıdır. Defterde mesleğe yeni girenler için bu ilk mülâzemet dönemi zikredilirken “yeni mülâzımlar” tabiri kullanılmış, munfasıl kadı ve müderrisler için ise ayrı başlıklar açılmıştır.¹⁰ Bu sebeple Fatih Kanunnamesi'nde ve XVI. yüzyılın sonunda çıkarılan İlmîye Kanunnamesi'nde bahsi geçen “yeni mülâzım” tabirinin mesleğe yeni giren mülâzımları, munfasıl olup mülâzemet devam eden gruptan ayırmak için kullanıldığını söyleyebiliriz. Defterde yeni ve munfasıl mülâzımların kayıtlarının aynı defterde tutulmuş olması, Anadolu ve Rumeli kadıaskerlik daireleri arasında işlerin taksim ve yürütülmesi noktasında henüz bir ayrışmanın oluşmadığını düşündürmektedir.

Altı ayrı başlık altında düzenlenmiş olan defterin ilk bölümü “Tafsîl oldur ki mevâlî-yi müteveffâdan kalan ve gayrıdan mülâzım olup hâliyâ mevcûd olan yeni mülâzımları beyân ider.” başlığını taşımaktadır. Başlıktan anlaşıldığına göre defterin bu bölümü kadı ve müderrislerden vefat edenlerle, görevinde terakki edenlerin verdikleri mülâzımlar için tutulmuştur. Defterdeki kayıtlar kronolojik bir sıra takip etmemektedir. Buradan anlaşılıyor ki bu mülâzemet defteri eldeki belgelerin derlenmesiyle sonradan oluşturulmuştur.

Defterin yeni mülâzımlara tahsis edilen bölümünde önce altı müderris ve kadının isimleri verilerek bunların vefatı dolayısıyla kalan talebelere alınan yeni mülâzımlar kaydedilmiştir. Bu bölümün sonunda “Bu zikr olunan müteveffâ

10 TSMA, d. 5605/1.

mevâliden kalan cümle tâlib-i ilimler sene tis'a ve tis'a mie Muharreminin 10. gününde pâye-i serîr-i âlâya arz olunup mülâzemete kabûl olundular." notu düşülerek ilk bölüm tamamlanmıştır. 10 Muharrem 909 (5 Temmuz 1503) tarihinde Hâce, Kirmastili, Hatib-zâde, Yaralıca, Ahaveyn ve Efdal-zâde'nin vefatı dolayısıyla mülâzım kaydedilenlerin toplam sayısı 58'dir. Hangi alimin vefatı dolayısıyla kaç talebesinin mülâzım alındığı aşağıda gösterilmiştir.

Hâce: 11

Kirmastili: 15

Hatib-zâde: 8

Yaralıca: 9

Ahaveyn: 7

Efdal-zâde: 8

Bu altı müderris ve kadıdan sonra "Ve merhûm Ali Çelebi el-Yegânî'nin fevtinden sonra beş mülâzım alındı. Bunlardır fî Muharrem sene 909" başlığı altında Ali Çelebi'nin vefatı dolayısıyla mülâzemete kaydedilen talebelerinin isimleri verilmektedir. Bu kaydı takiben "Merhûm Mevlânâ Arab tâlib-i ilimlerinden" başlığı altında iki kişinin mülâzemete kabul edildiği kaydedilmektedir. Buradan anlaşılıyor ki vefatları dolayısıyla kadı ve müderrislerin talebelerinden mülâzım alma yöntemi sistemin en başından beri uygulanmaktadır.

Bu kayıtları takiben Mevlânâ Emir ve Mevlânâ Muhyiddin'in verdikleri mülâzımlar kaydedilmiştir. Mevlânâ Emir, Amasya medresesine müderris olduğu için mülâzım vermiştir. Mevleviyet derecesindeki kadı ve müderrislerin ve büyük şehir müftülerinin göreve tayin, görev değişikliği ve sefere katılma gibi durumlarda verdikleri mülâzemet usulüne "teşriften mülâzemet" denilmektedir ve Mevlânâ Emir'in, Amasya medresesine müderris olduktan sonra mülâzım vermesi teşriften mülâzemetin de vefattan mülâzemette olduğu gibi bu dönemde mevcut olduğunu göstermektedir. Mevlânâ Muhyiddin ve Mevlânâ Müeyyed-zâde'nin hangi sebeple mülâzım verdikleri kaydedilmemiştir.

Bunlardan sonra "Sâbıkâ kadiasker olan Mevlânâ Alâaddin'in mülâzımları kaydedilmiştir. Alaaddin'in mülâzımlarından Cemal Çelebi ve Çakır Nureddin'in mülâzemetlerinin pašaların arzı üzerine gerçekleştiği not edilmiştir.

Danışmendler arasında çalışkanlığı ile öne çıkan ya da bir hizmeti yerine getirenler ile mevleviyet rütbesindeki ulemanın çocuklarının, bir yetkilinin

müstakil arzı aracılığı ile mülâzım yazılma şekline “müstakilen ya da müstakil arz yolu ile mülâzemet” denmektedir ki bu defterde müstakilen mülâzım yazılan kişi sayısının çok fazla olduğu görülmektedir.

Bazı mülâzımlar hakkında ise kendi arzı ile mülâzım yazıldığı kaydı vardır. Mesela, “Gerden-dırâz Emîr ki merhûm Hacı Hasan oğlu tâlib-i ilimlerindedir. Kendü arzıyla mülâzım şod. Fî Ramazân sene 910 (Şubat-Mart 1505)” kaydı buna iyi bir örnektir.

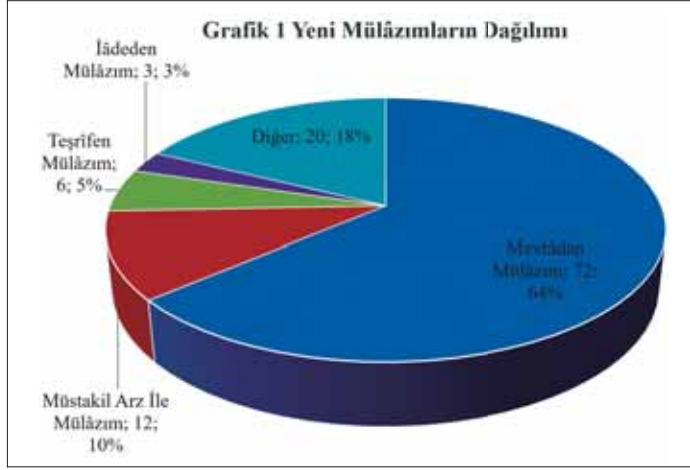
Defterde sayıca az da olsa, mülâzım verme hakkına sahip müderrislerin, kendi muidlerini de “iadeden” mülâzım verdikleri görülmektedir. Örneğin Müvellâ Sinân-ı Acem, Amasya’daki Gök Medrese’de muidliğini yapan Veli’yi bu şekilde mülâzım vermiştir. Bu durum medresede mülâzemet uygulamasının XV. yüzyıl sonunda belli bir tekamül devresini tamamladığına işaret etmektedir.

Bazı mülâzımların ise hangi yolla mülâzemet sistemine dahil oldukları kayıtlardan anlaşılmamaktadır. Mesela, “Ve Zeyrek-zâde Mevlânâ Rükneddîn Çelebi’den mülâzım olan bunlardır. Fî evâsıt-ı âhiri’l-cumâdîn sene 908” başlığı altında Muslihiddîn ve Kadri Çelebi’nin isimleri verilmekte ve kayıтта başka bir bilgi yer almamaktadır. Ancak bu durum belli aralıklarla mevleviyet derecesindeki kadı ve müderrislerin mülâzım vermesi usulü olan nevbet yoluyla mülâzım yazma usulünü akla getirmektedir. Fakat kayıtlardaki veriler bunu tam açıklayamadığı için buna dair net bir şey söylemek mümkün değildir.

Mülâzımlar kaydolunurken özellikle ulema ailesine mensup olanlar, kimin oğlu veya nereli oldukları ya da lakapları ile ayrıntılı bir şekilde yazılmıştır. Bu tür bir ayırıcı vasfı olmayanların ise sadece isimleri verilmiştir. Mesela, Mevlânâ Muhyiddîn’in, sefere katılıp Ergene yaylağında mülâzemeteye kabul edilen 4 talebesinden Abdüllatîf Çelebi’nin adı yazılırken “Mevlânâ Abdüllatîf Çelebi bin Mevlânâ Seydî el-müderris bi-medrese-i Sultâniye fî Edirne” şeklinde babasının Edirne’deki Sultaniye Medresesi’nde müderris olduğu kaydedilmekte bir diğer talebesi olan İvaz’ın ise sadece ismi verilmektedir. Bir diğer öğrencisi ise “Ubeydullâh bin Kutâs” şeklinde babasının adı ile birlikte yazılmıştır.

Defterin yeni mülâzımlardan oluşan bölümü toplam rakam belirtilerek tamamlanmıştır. Bu bölümün sonunda toplam mülâzım sayısını göstermek üzere “Yekûn: 113” diye bir not düşülmüştür. Aşağıdaki tabloda yeni mülâzımların dağılımı gösterilmiştir.

MÜLÂZEMET SİSTEMİ



Buna göre 113 kişilik yeni mülâzım listesi içinde 72 kişiyle mevâdan mülâzım alma usulü % 64'lük bir orana tekabül etmekte olup sistemdeki en yüksek mülâzım alma yöntemi olarak göze çarpmaktadır. 12 kişi müstakil arz ile mülâzım yazılmış olup yeni mülâzımların % 10'unu, teşriften mülâzım yazılan 6 kişi, % 5'ini ve îâdeden mülâzım yazılan müdler ise 3 kişi olup % 3'ünü oluşturmaktadır. Kayıtlardan hangi yolla mülâzım yazıldığını anlayamadığımız 20 kişi ise % 18'lik diğer kısmı oluşturmaktadır.

Defterde yeni mülâzımlardan sonra Rumeli medreselerinden munfasıl olup İstanbul'da mülâzemette olan müderrisler kaydedilmiştir. Bu bölümün başlığı "Rûm-ili'nde medreseden ferâgat idüp hâliyâ bunda mülâzemetde olan bunlardır" şeklindedir. Bu bölümde, başlıktan da anlaşılacağı üzere, Rumeli'deki medreselerden kendi isteğiyle ayrılıp (ferâgat) mülâzemetde devam edenler kaydedilmiştir. Aşağıdaki tabloda Rumeli medreselerinden munfasıl olan müderrisler ve hangi medreseden mülâzım oldukları ve varsa tarihi gösterilmiştir.

Rumeli Medreselerinden Munfasıl Olup Mülâzemetde Devam Eden Ulema

Müdürris	Munfasıl Olduğu Medrese	Tarih
Muslihiddîn	Edirne'de Saraçlar Medresesi	Muharrem 909
Zeyrek-zâde	Üsküb Medresesi	6 Âhirü'l-cumâdeyn 908
Muslihiddîn	Karaferye Medresesi	19 Rebî'ü'l-evvel 911
Bedreddîn	Manastır Hacı Bey Medresesi	Belirtilmemiş
Toplam	4	

Rumeli müdürrislerinden sonra ikinci olarak “Rûm-ili kazâsından ma'zûl olup hâliyâ bunda mülâzemetde olan bunlardır” başlığı altında Rumeli kazalarından ma'zûl kadınlar zikredilmiştir. Burada 17 kişinin adı kaydedilmiş olup aşağıdaki tabloda ma'zûl kadınlar, munfasıl oldukları kazalar ve tarihleri gösterilmektedir.

Rumeli Kazalarından Munfasıl Olup Mülâzemetde Devam Eden Ulema

Kadı	Munfasıl Olduğu Kaza	Tarih
Arab oğlu Abdülkâdir Çelebi	Migalgara	Evvelî'l-Cumâdeyn 910
Aydın	Filorina	Belirtilmemiş
Seydî Gâzi Oğlu	Akkirman	Belirtilmemiş
Sefer Şah	Priştine	15 Rebî'ü'l-âhir 910
Nüreddîn	İstefe	15 Âhir-i Cumâdeyn 910
Şemseddîn	Adalar	22 Receb 910
Alâaddîn	Akkirman	15 Muharrem 910
Nüreddîn	İsfirliğ	Evâsıt-ı Safer 910
Seydî Mehmed	Pravadi	13 Zilhicce 910
Tâceddîn	Limnos	7 Zilhicce 910
Kurt Bedreddîn	Görice	9 Şevvâl 910
İskender	Alacahisâr	2 Evvelî'l-Rebî'ayn 910
Muhyiddîn	Foça	19 Şevvâl 909
Seydî Ali	İpsala	Rebî'ü'l-âhir 910
Kalaycı Muhyiddîn	Zapline	2 Âhir-i rebî'ayn 911
Yahya Hoca? Oğlu	Hurpişte	Belirtilmemiş
Arab-zâde Bektaş Çelebi	Sidrekapsi	Zilhicce 909
Toplam	17	

MÜLÂZEMET SİSTEMİ

Rumeli kayıtlarının ardından Anadolu medreselerinden munfasıl olan müderrislerin isimleri yazılmıştır. Burada “Anadolu medreselerinden ma’zûl olup hâliyâ bunda mülâzemetde olan bunlardır” başlığı âltında 31 kişinin ismi yazılmıştır. Bundan sonra da Anadolu kazalarından munfasıl olan kadıların isimleri kaydedilmiştir. Bu bölüme kadar listeleri verilen Rumeli ve Anadolu kadı ve müderrislerinin fiilen İstanbul’da mülâzemetde bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu listelerden sonra Anadolu medreselerinden munfasıl olup İstanbul’da olmayan müderrislere ait kayıtlar “Anadolu müderrislerinden ma’zûl olup hâliyâ bunda olmayan bunlardır” başlığı altında verilmiştir. Buradaki sayı ise 5’tir. Böylece Anadolu medreselerinden munfasıl olan müderris sayısı 36 olmaktadır. Aşağıdaki tabloda munfasıl müderrisler, munfasıl oldukları medreseler ve varsa tarihleri gösterilmektedir.

Anadolu Medreselerinden Munfasıl Olup Mülâzemetde Devam Eden Ulema

Müderris	Munfasıl Olduğu Medrese	Tarih
İşıkKâsım	Bursa Hacı İvaz Paşa Medresesi	Evâhir-i Muharrem 908
Sinân Çelebi el-Yegânî	Bursa Eyne Bey Medresesi	11 Cumâdi’l-ûlâ 909
Pîr Ahmed Çelebi	Tire Ferište Oğlu Medresesi	15 Cumâdiye’l-âhir 910
Pîrî	Konya’da Altuniye Medresesi	Evâil-i Ramazân 907
Eyüb	Larende Hatuniye Medresesi	9 Cumâdi’l-âhir 908
Acem Kemâl	Bursa İsâ Bey Medresesi	8 Şa’bân 908
Muslihiddîn	Seferihisâr Medresesi	12 Ramazân 908
Muhyiddîn	Kastamonu Ata Bey Medresesi	9 Şa’bân 908
Nüreddîn	Ermenek Medresesi	8 Muharrem 909
Abdî	Balıkesrî Medresesi	25 Şa’bân 908
Muhyiddîn	Tokat Yağıbasan Medresesi	13 Safer 909
Kemâl	Amasya Halifet Medresesi	17 Cumâdiye’l-ûlâ 909
Muhyiddîn	Ankara Burucudiye? Medresesi	Evâil-i Cumâdi 909
Cevrî	Eğirdir Medresesi	24 Şa’bân 909
Bâyezîd	Sivas Dârüşşifâ Medresesi	Selh-i Cumâdi’l-ûlâ 909

Taşköprü-zade Kasım Çelebi	Bursa Aslaniye Medresesi	Gurre-i Ramzân 909
Safiyüddîn	Kayseri Melik Gâzî Medresesi	9 Muharrem 910
Sinân	İzmir Medresesi	4 Cumâdi'l-âhir 910
Kâsım	Kastamonu İsmail Bey Medresesi	26 Şevvâl 910
Abdî	Konya Sultân Veled Medresesi	Selh-i Şevvâl 910
Saçlı Abdî	Zile medresesi	8 Zilhicce 910
Fakîrî	Beypazarı Medresesi	27 Zilhicce 910
İşkât Abdî	Ankara Yeşil Medresesi	8 Zilkade 910
Muhyiddîn	Tire Ya'kûb Bey Medresesi	3 Muharrem 911
Hacı	İznik Dârü'l-hadîs Medresesi	Muharrem 911
Hayreddîn	Amasya Gök Medrese	15 Rebiü'l-evvel 911
Taşköprü-zâde	Ankara Seyfî Medresesi	8 Safer 909
Kara Hacı	Konya Nizâmiye Medresesi	Ramazân 908
Cemâl Hayreddîn	Aksaray Zincirli Medrese	Zilhicce 906
Muhyiddîn	İznik Dârü'l-hadîs Medresesi	Muharrem 907
Küçük Hacı	Bursa Mevlânâ Hüsrev Medresesi	17 Cumâdiye'l-ülâ 911
Muhyiddîn	Amasya Meydân Medresesi	Cumâdi'l-âhir 910
Paşa Çelebi	Aksaray Zincirli Medrese	15 Receb 910
Belirtilmemiş	Güzelhisâr Medresesi	25 Safer 911
Kara Sinân	Konya Seyfî Medresesi	8 Zilkade sene 910
Şemseddîn	Amasya Mehmed Paşa Medresesi	21 Muharrem 911
Toplam	36	

Anadolu medreselerinden sonra Anadolu kazalarından munfasıl kadıların ismi yazılmıştır. Tıpkı Anadolu medreselerinde olduğu gibi, Anadolu kazalarından munfasıl kadılar da iki başlık altında toplanmıştır. İlk olarak, “Anadolu kadılarından ma’zûl olup hâliyâ bunda mülâzemetde olan bunlardır” başlığı altında 53 isim kaydedilmiş ve ardından “Anadolu kadılarından ma’zûl olup hâliyâ bunda olmayan bunlardır” başlığı altında 29 isim daha verilmiştir. Böylece Anadolu kazalarından munfasıl olan mülâzım sayısı 82’ye ulaşmaktadır. Aşağıdaki tabloda munfasıl Anadolu kadıları, munfasıl oldukları kaza ve tarih ile birlikte gösterilmektedir.

Anadolu Kazalarından Munfasıl Olup Mülâzemet Devam Eden Ulema

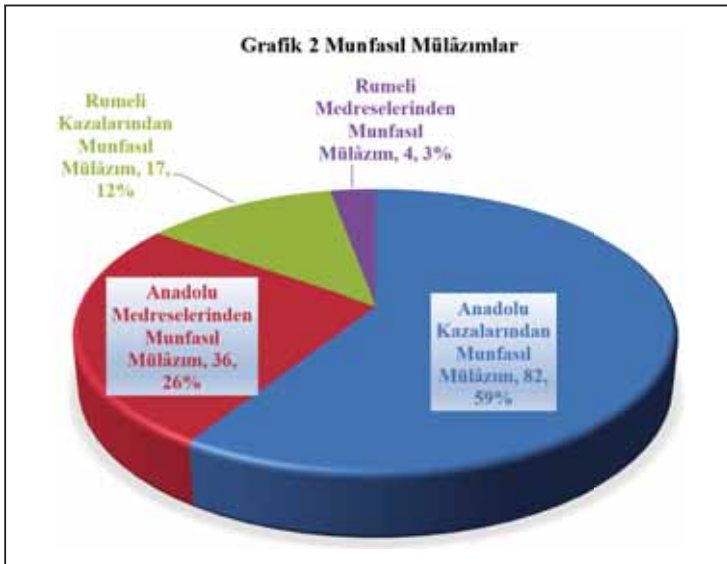
Kadı	Munfasıl Olduğu Kaza	Tarih
İmâm-zâde Muhyiddîn	Kangırı	7 Cumâdiye'l-ülâ 908
Ömer	Bacı	5 Şa'bân 907
Muslihiddîn	Murtazâbâd	25 Ramazân 907
Halîmî oğlu	Edremid	15 Şevvâl 907
Sâlih	Yabanâbâd	Zilhicce 908
Müteaccim Şemseddîn	Çan	8 Safer 908
Seyfullâh	Bozdoğan	23 Cumâdi'l-âhir 908
Hasan	Kalkanlu	Gurre-i Receb 908
Muhyiddîn	Aydıncık	5 Ramazân 908
Tâceddîn	Karaman'da Ereğli	Belirtilmemiş
Haydar Çelebi	Sultânönü	14 Muharrem 909
Muhyiddîn	Rize	13 Safer 909
Dilârâm Şemseddîn	Mihaliççik	3 Rebîü'l-evvel 909
Abdüllatif	İznik	Evâhir-i Rebîü'l-âhir 909
Çanlı Şeyh	Larende	Evâhir-i Zilkade 909
Muhyiddîn	Bilvîrân	Cumâdi'l-ülâ 909
Ubeyd-zâde	Mudurnu	29 Cumâdi'l-ülâ 909
Vahî Çelebi	Geyve	8 Cumâdi'l-âhir 909
Nûreddîn	Gönen	10 Şa'bân 909
Muslihiddîn	Yalakova	Gurre-i Ramazân 909
Kara Nûreddîn	Beybâzârı	15 Ramazân 909
Hacı Hasan	İnönü	24 Ramazân 909
Nûrullâh	Taraklıborlu	Şevvâl 909
Mezîd Çelebi	Çeşme	27 Şevvâl 909
İmâd Oğlu	Kangırı	8 Zilkade 909
Abdullâh	Saruhan Akhisârı	19 Zilkade 909
Mehmed	Devrek	Zilhicce 909
Yûsuf Çırağî	Taşköprü	2 Rebîü'l-evvel 910
Hayreddîn	Kula	Rebîü'l-evvel 910
Lütfü	Birgi	2 Rebîü'l-evvel 910
Muhyiddîn	Ermeni	13 Rebîü'l-evvel 910
Alâaddîn	Gördes	20 Rebîü'l-evvel 910
Elsüz Oğlu	Seferîhisâr	6 Cumâdiye'l-ülâ 910

Alâaddîn	Çeharşenbe	20 Cumâdiye'l-ûlâ 910
Üveys	Arhova	Receb 910
İshâk Çelebi	Larende	23 Cumâdiye'l-ûlâ 910
Bedreddîn	Gekivize	Gurre-i Receb 910
Kirmastili Oğlu	Mihaliç	20 Ramazân 910
Tâceddîn	Söğüd	3 Receb 910
Muslihiddîn	Bayramlu	8 Zilkade 910
Muslihiddîn	Tosya	16 Zilkade 910
Mehdî Şemseddîn	Beybazarı	3 Cumâdiye'l-ûlâ 909
Veli Çelebi	Rize	5 Şa'bân 910
Mes'ud	Antalya	22 Şa'bân 910
Abdülkâdir	Murtazâbâd	28 Zilhicce 910
Habîb	Bilvîrân	18 Safer 911
Alâaddîn	Yalvaç	4 Rebî'ü'l-evvel 911
Veli	Atranaz	Belirtilmemiş
Şucâ'	Ermeni	Belirtilmemiş
Kaya	Kargu	28 Zilhicce 910
Sâlih	Bayrâmlu	29 Ramazân 909
Muslihiddîn	Alâiye	11 Rebî'ü'l-âhir 911
Abdullah	Sâhib-i Karahisârî	14 Cumâdi'lûlâ 911
Müte'accim Balı	Bolvadin	4 Safer 908
Şeyh-zâde	Aydın ilinden Yenişehir	Gurre-i Zilkade 909
Muhyiddîn	Bozüyük	Zilkade 909
Alâaddîn	Yabanâbâd	26 Zilkade 909
Muslihiddîn	Bolvadin	2 Zilhicce 909
Alâaddîn	Burdur	Evvel-i Cumâdi'l-ûlâ 910
Belirtilmemiş	Hoşalay	4 Receb 910
Celâl	Simav	Receb 910
Alâaddîn	Satılmış	3 Receb 910
Hayreddîn	Milas	3 Şevvâl 910
Bilâl	Boyova	16 Zilkade 910
Ca'fer	Ayazmend	8 Zilhicce 910
Mahmûd	Labseki	28 Zilhicce 910
Hâs Ahmed	Çeşme	7 Zilhicce 910
Cemâl	Bergama	8 Zilhicce 910

MÜLÂZEMET SİSTEMİ

Mihen	Göl	4 Ramazân 910
Karabaş Emîr	Çaka	23 Ramazân 909
İslâm Oğlu	Sandıklı	8 Şevvâl 909
Hasan	Yenice-i Eflégani	Rebî'ül-evvel 910
Abdî	Turhal	Rebî'ül-evvel 910
Belirtilmemiş	Şuhud	Selh-i Zilhicce 910
Küçük Şemseddîn	Sinab?	3 Muharrem 911
Analca Şemseddîn	Yabanâbâd	3 Muharrem 911
Muhsin	Nif	13 Safer 911
Bâzergân Oğlu	Anduğu	Evâil-i Rebî'ül-evvel 911
Pirî	Kaş	16 Rebî'ül-evvel 911
Alâaddîn	Bolvadin	7 Rebî'ül-âhir 911
Muhyiddîn	Teke Karahisârı	9 Rebî'ül-âhir 911
Muslihiddîn	Peçin	9 Cumâdi'l-ûlâ 911
Toplam		82

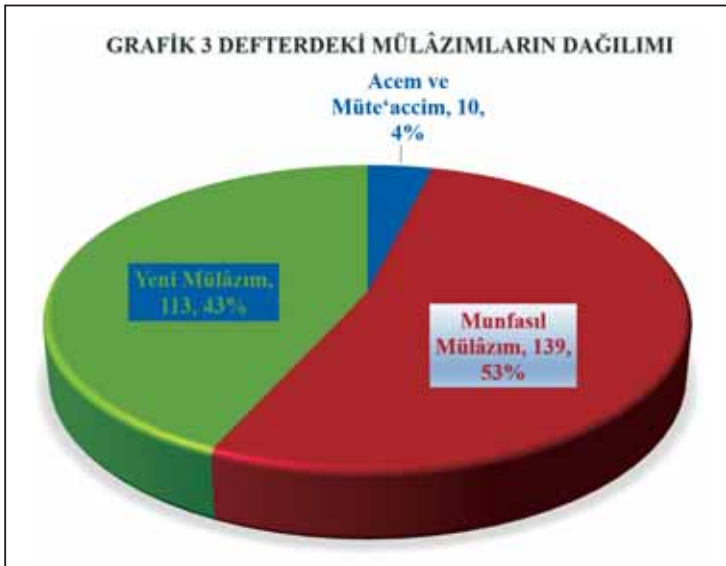
Tablolarda da görüldüğü üzere defterde 4'ü Rumeli medreselerinden, 17'si Rumeli kazalarından, 36'sı Anadolu medreselerinden ve 82'si de Anadolu kazalarından olmak üzere toplam 139 munfasıl mülâzımın ismi yer almaktadır. Aşağıdaki grafikte munfasıl mülâzımların sayısı ve munfasıl mülâzımlar içindeki yüzdelik değeri gösterilmiştir.



Munfasıl mülâzımlar bölümü tamamlandıktan sonra defterde “Cem’an: Hâzır ve gâib olan mülâzımlar: 253” notu düşülmüştür. Ancak yeni ve munfasıl mülâzımların toplamı 252 kişidir.

Defterde ayrıca İran coğrafyasından gelip de Osmanlı ilmiye sınıfına dahil olmak isteyen ve mülâzemete kabul edilen kişilerin isimleri de kaydedilmiştir. Bu kişilerin isimleri “Mülâzemete tâlib olan Acemler ve Müte’accim bunlardır ki zikr olunur” başlığı altında verilmiştir. Bu şekilde mülâzemete kabul edilenlerin sayısı 10’dur. Burada dikkat çeken husus köklü bir medrese ve ilim geleneği olan İran coğrafyasından müderrislerin de Osmanlı ilmiye sınıfına katılma arzularıdır. Yine dikkati çeken bir diğer husus da Acem asıllı olmayan ancak bu coğrafyadan geldiği için “Müte’accim” şeklinde tanımlanan kişilerin varlığıdır. Tarih verilmeden sadece isimleri, lakapları veya nereli oldukları yazılan bu 10 kişi, muhtemelen yeni filizlenen Şah İsmail yönetiminden kaçıp Osmanlı’ya sığınan ulema olmalıdır.

İhtiva ettiği kayıtlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde defterde 113 yeni mülâzım, 139 munfasıl mülâzım ve 10’u da Acem ve Müte’accim olmak üzere 262 mülâzımın sisteme dahil olduğu veya yer değiştirdiği anlaşılmaktadır. Munfasıl mülâzımlar 139 kişi ve % 53’lük bir oran ile yeni mülâzımlardan daha fazladır. Defterdeki veriler topluca değerlendirildiğinde şu tablo ortaya çıkmaktadır:



Defterin muhtevası, mülâzemet sisteminin II. Bayezid döneminde şekillenmiş olduğunu, ilmiye sınıfına yeni girenlerin yeni mülâzım olarak adlandırıldığını ve mülâzemet usulünün de ölüm, terfi, teşrif ve sair sebeplere bağlı olarak şekillendiğini göstermektedir. 906-911 (1501-1506) tarihli mülâzemet kayıtlarının analizi II. Bayezid döneminde bile kadı ve müderrislerin hayat boyu bir görevi tasarruf etme durumunun olmadığını, azil yoluyla görevden infisalın mevcut olduğunu, azil uygulamasının kadıların yanı sıra müderrisler için de geçerli olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada Topkapı Sarayı Arşivi'nde 5065/1 numarada kayıtlı olup 906-911 (1501-1506) tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva eden bir mülâzemet defteri değerlendirilmiştir. İncelenen defter, bilinen ilk mülâzemet ruznamçesi olan 951-959 (1544-1556) tarihli ruznamçeden 43 yıl önce düzenlenmiş olup mülâzemet sisteminin II. Bayezid döneminde mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. Defter, Kanuni öncesi dönemi mülâzemet sistemini yansıması ve Ebussuud düzenlemeleri öncesi mülâzemetin varlığını kanıtlaması bakımından büyük önem arz eder. Defter, mülâzemet sisteminin XVI. yüzyılın hemen başlarında, II. Bayezid zamanında şekillendiğini göstermekte ve sistemin ilk dönemine dair ayrıntılı bilgi vermektedir. Defterde, hem medreseden yeni mezun olup kadılık ve müderrislik için sıra bekleyen yeni mülâzımlar hem de bir kaza ya da medresede görev yaptıktan sonra başka bir göreve atanana kadar mülâzemet edecek kimselerin kayıtları mevcuttur. Defter, ilmiye sınıfına yeni girenlerin yeni mülâzım olarak adlandırıldığını ve mülâzemet usulünün de ölüm, terfi, teşrif ve sair sebeplere bağlı olarak şekillendiğini göstermektedir. 906-911 (1501-1506) tarihli mülâzemet kayıtlarının analizi II. Bayezid döneminde bile kadı ve müderrislerin hayat boyu bir görevi tasarruf etme durumunun olmadığını, azil yoluyla görevden infisalın mevcut olduğunu, azil uygulamasının kadıların yanısıra müderrisler için de geçerli olduğunu ortaya koymaktadır.

Yeni Bir Belgeye Göre XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mülâzemet Sistemi

Öz ■ Bu çalışmada Osmanlı ilmiye mesleğine giriş için temel şartlardan biri olan mülâzemet sisteminin II. Bayezid döneminde şekillenmiş olduğunu gösteren 906-911 (1501-1506) tarihli bir mülâzemet defteri incelenmektedir. XV. yüzyılın sonlarından itibaren var olduğu bilinmesine rağmen uygulamasının nasıl ve ne şekilde yürütüldüğü meçhul kalan mülâzemet sisteminin, genel olarak XVI. yüzyılın ikinci yarısında Kanuni döneminde Ebussuud Efendi tarafından sistemleştirildiği kabul görmektedir. Mülâzemet hakkında İsmail Hakkı Uzunçarşılı'dan başlayarak birçok araştırmacı konunun farklı yönleriyle ilgili çalışmalar yapmışlarsa da sistemin nasıl gelişip şekillendiği meçhul kalmıştır. Her şeyden önce ilmiye teşkilatında mülâzemetin ne zaman başladığı tespit edilememiştir. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden defter ise mülâzemet sisteminin XVI. yüzyılın hemen başlarında, II. Bayezid zamanında sistemli olarak uygulandığını göstermektedir. Defter, tespit edilen en eski mülâzemet defteri olup bu çalışmada defterdeki kayıtlardan hareketle mülâzemet sisteminin II. Bayezid dönemindeki durumu, verilerin ayrıntılı analizi ile değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: II. Bayezid, İlmiye, Rumeli Kazaskerliği, Kazasker ruznamçesi, Kaza, Kadı, Medrese, Müderris, Mülâzemet, 16. yy.

906-911 (1501-1506) Tarihli Mülazemet Defteri (TSA 5065/1)

[1b]

Tafsîl oldur ki mevâlî-yi müteveffâdan kalan ve gayrıdan mülâzım olup hâliyâ mevcûd olan yeni mülâzımları beyân ider.

Merhûm Hâce hazretlerinden kalan tâlib-i ilimler bunlardır:

Mevlânâ Küçük Emîr ve Alâaddîn Çerçinî ve Kayış Muhyiddîn ve Acem Muhyiddîn ve Süleymân ve Hotaz Şucâ' ve Kâsım Çelebi ve Sinân el-Bezzâzi ve Ahmed Çelebi ve Mehmed bin Pirinçi ve Âzad Çelebi

Yekûn: 11

Merhûm Kirmastili'den kalan tâlib-i ilimler bunlardır:

Mevlânâ Üveys ve Helvacı-oğlu Mehmed ve Karamanlu Hüsâm ve Velî bin Arab ve Şemseddîn el-Bursevi ve Kara Muhyiddîn ve Süleyman ve Sinan bin Kazancı ve Kadıasker Muslihiddîn ve Balık Şucâ' ve Işk Abdî ve Şeref ve Hüseyin bin Ehad ve Küçük Ali ve Kozcu Ali'si

Yekûn: 15

Merhum Hatîb-zâde'den kalan tâlib-i ilimler bunlardır:

Mevlânâ Kemâl ve Süleymân ve Abdülkerîm bin Baklacı ve Velî bin Elvân ve Mevlânâ Yahya ve Ahmed eş-şehîr bi-Arab ve Azîz Ece-zâde ve Kara Kâsım Müte'accim

Yekûn: 8

[2a]

Ve merhum Yaralıcı'dan kalan tâlib-i ilimler bunlardır:

Mevlânâ Alâaddîn ve Hazm Şemseddîn ve Muhyiddîn ve Mûsâ ve Kemâl oğlu ve Hayreddîn ve Müte'accim Muhyiddîn ve Safiyyüddîn ve Mevlânâ Emre

Yekûn: 9

Ve merhûm Ahaveyn'den kalan tâlib-i ilimler bunlardır:

Hacı İvaz ve Gonca Ali ve Mustafâ ve Ali Kakhâr ve İvaz ve diğêr Mustafâ ve Sa'dî

Yekûn: 7

Ve Merhûm Efdal-zâde'den kalan tâlib-i ilimler bunlardır:

Mevlânâ Nakîzî Bâyezid ve Ömer ve Tekelü Abdî ve Ali bin Neccâr ve Kara Üveys karındaşı Muhyiddîn ve Îsâ ve Kâsım ve Seydî Ali

Yekûn: 8

Bu zikr olunan müteveffâ mevâliden kalan cümle tâlib-i ilimler sene tis'a ve tis'ame Muharrem'inin 10. gününde pâye-i serîr-i a'lâya arz olunup mülâzemet kabûl olundular.

Mevlânâ Emîr el-müderriş: Amasya Medresesi'ne müderriş oldukda mülâzım virdüğü bunlardır. Fî yevmi'l-isneyn, tâsî' ve işrîn min-Muharrem sene 911

Mevlânâ Ya'kûb Çelebi bin Hasan ve Muhyiddîn bin Hüseyin

Merhûm Hacı Hasan oğlu Mevlânâ Muhyiddîn'in mülâzımları ki yaylakda Ergene yurdunda ta'yîn olunan bunlardır. Fî evâsıt-ı Rebî'ül-âhir sene 910

Mevlânâ Abdüllatîf Çelebi bin Mevlânâ Seydî el-müderriş bi-medrese-i Sultâniye fî Edirne

Ve Mevlânâ Muhyiddîn eş-şehîr bi-Cemâl Karındaşı ve İvaz ve Ubeydullâh bin Kutas

[2b]

Ol hinde fahrü'l-ulemâi'l-izâm Mevlânâ Müeyyed-zâde hazretlerinden mülâzım olan bunlardır. Zikr olunur:

Mevlânâ Memî Çelebi bin El-hac Hasan ve Mevlânâ Zeyneddîn ve Mevlânâ Dâvûd ve Süleymân

Ve Sâbıkâ kadîşker olan Mevlânâ Alâaddîn'den mülâzım olan bunlardır. Fî Rebî'ül-âhir sene seb'a ve tis'ame

Mevlânâ Emîr Hasan ve Hacı Sinân ve Hacı Mehmed Siyâh

Cemâl Çelebi veled-i Ali Çelebi el-müftî bi-arz-ı paşayân fî evâhîr-i ahîrû'r-Rebî'ayn sene 908

Ve Çakır Nüreddîn mu'îd-i Ali Çelebi el-mezbûr bi-arz-ı paşayân fî evâil-i evveli'l-Cumâdeyn sene 908

Kemâl an-tâlib-i ulemâ Hatîb-zâde bi-iltimâs-ı İskender Paşa fî evâhir-i Ramazân sene 908

Ve Hüsrev Çelebi bin Mehmed Çelebi el-Cellâbî

Ve Zeyrek-zâde Mevlânâ Rükneddîn Çelebi'den mülâzım olan bunlardır. Fî evâsıt-ı âhiri'l-Cumâdeyn sene 908

Muslihiddîn ve Kadri Çelebi

Ve Mevlânâ Nüreddîn eş-şehîr bi-Leys Çelebi'den mülâzım olanlardan Fî evâsıt-ı Zi'l-ka'de sene 908 Mevlânâ Muslihiddîn

Ve Mevlânâ Efdal-zâde kendü hayâtında virdüğü mülâzımlardan bâkî bunlardır: Fî Rebî'ü'l-evvel sene 908

Mevlânâ Muhyiddîn Çelebi bin Fenârî ve Mevlânâ Süleymân

Mehmed Çelebi bin Ali Çelebi el-müftî bi-arz-ı Paşayân mülâzım-şod. Fî 12 Safer sene 911

Merhûm Kâsım Çelebi oğlu Mehmed Çelebi mülâzım şod. Fî 12 Muharrem sene 910

Ve Mevlânâ Hâfız-ı Karabağı merhûm Hacı Hasan oğlu arzıyla mülâzım şod. Fî Cumâdiye'l-âhir sene 910

Ve Hasan mevlâsı Ya'kûb Paşa mektûbuyla mülâzım şod. Fî sene 908

[3a]

Ve Baldır oğlu Nûrullâh paşalar arzıyla mülâzım şod. Fî 16 Rebî'ü'l-evvel sene 910

Merhûm Ahi müderrisin oğlu Abdurrahman Çelebi mülâzım şod. Fî 17 Receb sene 910

Ve Ahmed Çelebi bin Hızır Bey mu'îdi Dâvud mülâzım şod. Fî 17 Receb sene 910

Yeniçeri ağasının hocası Mevlânâ Murâd Ağa iltimâsıyla mülâzım şod. Fî Evâil-i Cumâdiye'l-ûlâ sene 910

Mehmed Şah Çelebi bin Efdal-zâde babası fevtinden sonra mülâzım şod.

Ve merhûm Gürânî oğlu İbrahim Çelebi mülâzım şod.

Ve merhûmun talebesinden İbrahim Paşa oğulları hocası Nûreddîn ve Yahya Paşa oğulları hocası Mehmed eş-şehîr bi-İbsalalu Çelebi mülâzım şod. Fî Cumâdi'l-âhir sene 908

Hızır Bey Çelebi bin Ahmed Paşa el-müftî mülâzım şod. Fî Zilhicce sene 909

Yarhisâr oğlunun oğlu Mehmed Çelebi mülâzım şod. Fî Rebî'ül-evvel sene 909

Gerden-dırâz Emîr ki merhûm Hacı Hasan oğlu tâlib-i ilimlerindedir. Kendü arzıyla mülâzım şod. Fî Ramazân sene 910

Merhûm Mevlânâ Arab tâlib-i ilimlerinden

Bostân Çelebi ve Canbâz oğlu Abdurrahman

Ve merhûm Ali Çelebi el-Yegânî'nin fevtinden sonra beş mülâzım alındı. Bunlardır fî Muharrem sene 909

Gürez Ali ve Ca'fer ve Mehmed Çelebi ve Şa'bân ve Şeyhî

Def'a Hüseyin Ağa iltimâsıyla mezkûrun tâlib-i ilimlerinden Ak Ali mülâzım şod.

Fî Şa'bân sene 910

Ve merhûm Hüseyin Çelebi el-Yegânî'nin iki oğlu ki Mehmed Çelebi ve Mustafa Çelebi'dir ve bir mu'îdi ki Gürez Ali'dir mülâzım oldular. Fî evâsıt-ı Zilkade sene 910

Mevlânâ Kara Balı'dan iki mülâzım alındı ki bunlardır:

Maksûd Şemseddîn ve İshâk

[3b]

Merhûm Hâce tâlib-i ilimlerinden Nişancı Mehmed Paşa oğlu mülâzım şod.

Ve Ömer Çelebi hîş-i Halîlî mülâzım şod.

Ve Mudurnî Muhyiddîn ki Kâsım Çelebi tâlib-i ilimlerindedir.

Ve Saru Sinânoğlu tâlibi'l-ilm Muslihiddîn bi-arz-ı paşayân fî sene Rebî'ü'l-evvel sene 910

Amasya'daki Gök Medrese'nin mu'idi Müvellâ Sinân-ı Acem'den kalan Veli

Yekûn: 113

Rûm-ili'nde medreseden ferâgat idüp hâliyâ bunda mülâzemetde olan bunlardır:

Eirne'de Saraçlar Medresesi'nden Mevlânâ Muslihiddîn fî Muharrem sene 909

Üsküb Medresesi'nden ma'zûl olan Zeyrek-zâde fî 6 Âhirü'l-cumâdîn sene 908

Karaferye Medresesi'nden Muslihiddîn fî 19 Rebî'ü'l-evvel sene 911

Manastır'da Hacı Bey Medresesi'nden Mevlânâ Bedreddîn

Yekûn: 4

Rûm-ili kazâsından ma'zûl olup hâliyâ bunda mülâzemetde olan bunlardır:

Migalkara kazâsından Mevlânâ Arab oğlu Abdülkâdir Çelebi fî evveli'l-Cumâdeyn sene 910

Filorina kazâsından ma'zûl Mevlânâ Eyvin?

Ve Akkirman kazâsından Seydî Gâzî oğlu

Ve Priştine kazâsından Sefer Şah fî 15 Rebî'ü'l-âhir sene 910

Ve İstife kazâsından Nûreddîn fî 15 Âhir-i Cumâdeyn sene 910

Ve Adalar kazâsından Şemseddîn fî 22 Receb sene 910

Akkirman kazâsından Alâaddîn fî 15 Muharrem sene 910

İsfirliğ kazâsından Nûreddîn fî evâsıt-ı Safer sene 910

Ve Pravadi kazâsından Seydî Mehmed fî 13 Zilhicce sene 910

Limnos kazâsından Tâceddîn fî 7 Zilhicce sene 910

Görice kazâsından Kurt Bedreddîn fî 9 Şevvâl sene 910

Alacahisâr kazâsından İskender fî 2 evveli'l-Rebî'ayn sene 910

[4a]

Foça kazâsından Muhyiddîn fi 19 Şevvâl sene 909

İpsala kazâsından Seydî Ali fi Rebî'ü'l-âhir sene 910

Zapline kazâsından Kalaycı Muhyiddîn fi 2 Âhir-i rebî'eyn sene 911

Hurpişte kazâsından Yahya Fele oğlu

Sidrekapsi kazâsından Mevlânâ Arab-zâde Bektaş Çelebi fi Zilhicce sene 909

Yekûn: 17

Anadolu medreselerinden ma'zûl olup hâliyâ bunda mülâzemetde olan bunlardır:

Bursa'da Hacı İvaz Paşa Medresesi'nden ma'zûl Işk Kâsım fi evâhir-i Muharrem sene 908

Bursa'da Eyne Bey Medresesi'nden ma'zûl Sinân Çelebi el-Yegânî fi 11 Cumâdi'l-ûlâ sene 909

Tire'de Ferište oğlu Medresesi'nden Pîr Ahmed Çelebi fi 15 Cumâdiye'l-âhir sene 910

Konya'da Altuniya Medresesi'nden Pîrî fi evâil-i Ramazân sene 907

Larend'e Hatuniye Medresesi'nden Eyüb fi 9 Cumâdi'l-âhir sene 908

Bursa'da Îsâ Bey Medresesi'nden Acem Kemâl fi 8 Şa'bân sene 908

Seferihisar Medresesi'nden Muslihiddîn fi 12 Ramazân sene 908

Kastamonu'da Ata Bey Medresesi'nden Muhyiddîn fi 9 Şa'bân sene 908

Ermenek Medresesi'nden ma'zûl Nûreddîn fi 8 Muharrem sene 909

Balıkesri Medresesi'nden Abdî fi 25 Şa'bân sene 908

Tokat'da Yağıbasan Medresesi'nden Muhyiddîn fi 13 Safer sene 909

Amasya'da Halîfet Medresesi'nden Kemâl fi 17 Cumâdiye'l-ûlâ sene 909

Ankara'da Buruciye? Medresesi'nden Muhyiddîn fi evâil-i Cumâdi sene 909

Eğirdir Medresesi'nden Cevrî fi 24 Şa'bân sene 909

Sivas'da Dârüşşifâ Medresesi'nden Bâyezîd fi selh-i Cumâdi'l-ûlâ sene 909

Bursa Aslaniye Medresesi'nden Taşköprü-zâde Kasım Çelebi fi gurre-i Ramzân sene 909

[4b]

Kayseri'de Melik Gâzî Medresesi'nden Saftıyüddîn fi 9 Muharrem sene 910
İzmir Medresesi'nden Sinân fi 4 Cumâdi'l-âhir sene 910
Kastamonu'da İsmâil Bey Medresesi'nden Kâsım 26 Şevvâl sene 910
Konya'da Sultân Veled Medresesi'nden Abdî fi selh-i Şevvâl sene 910
Zile'de olan medreseden ma'zûl Saçlı Abdî fi 8 Zilhicce sene 910
Beybazarı Medresesi'nden Fakîrî fi 27 Zilhicce sene 910
Ankara'da Yeşil Medresesi'nden İskât Abdî fi 8 Zilkade sene 910
Tire'de Ya'kûb Bey Medresesi'nden Muhyiddîn fi 3 Muharrem sene 911
İznik'de Dârü'l-hadîs Medresesi'nden Hacı fi Muharrem sene 911
Amasya'da Gök Medrese'den Hayreddîn fi 15 Rebîü'l-evvel sene 911
Ankara'da Seyfî Medresesi'nden Taşköprü-zâde fi 8 Safer sene 909
Konya'da Nizâmiye Medresesi'nden Kara Hacı fi Ramazân sene 908
Aksaray'da Zincirlü Medrese'den Cemâl Hayreddîn fi Zilhicce sene 906
İznik'de Dârü'l-hadîs Medresesi'nden Muhyiddîn fi Muharrem sene 907
Bursa'da Mevlânâ Hüsrev Medresesi'nden Küçük Hacı fi 17 Cumâdiye'l-ülâ
sene 911

Yekûn: 31

Anadolu kadılıklarından ma'zûl olup hâliyâ bunda mülâzemetde olan bunlardır:

Kangırı kazâsından İmâm-zâde Muhyiddîn fi 7 Cumâdiye'l-ülâ sene 908
Bacı kazâsından Ömer fi 5 Şa'bân sene 907
Murtazâbâd kazâsından Muslihiddîn fi 25 Ramazân sene 907
Edremid kazâsından Halîmî oğlu fi 15 Şevvâl sene 907
Yabanâbâd kazâsından Sâlih fi Zilhicce sene 908
Çan kazâsından Müteaccim Şemseddîn fi 8 Safer sene 908

[5a]

Bozdoğan kazâsından Seyfullâh fi 23 Cumâdi'l-âhir sene 908
Kalkanlı kazâsından Hasan ma'zûl şod. Fi gurre-i Receb sene 908

Aydıncık kazâsından Muhyiddîn fi 5 Ramazân sene 908
Karaman'da Ereğli kazâsından Tâceddîn
Sultânönü kazâsından Haydar Çelebi fi 14 Muharrem sene 909
Rize kazâsından Muhyiddîn fi 13 Safer sene 909
Mihaliççik kazâsından Dilârâm Şemseddîn fi 3 Rebîü'l-evvel sene 909
İznik kazâsından Abdüllatîf fi evâhir-i Rebîü'l-âhir sene 909
Larendede kazâsından Çanlı Şeyh fi evâhir-i Zilkade sene 909
Bilviran kazâsından Muhyiddîn fi Cumâdi'l-ülâ sene 909
Mudurnu kazâsından Ubeyd-zâde fi 29 Cumâdi'l-ülâ sene 909
Geyve kazâsından Vahî Çelebi fi 8 Cumâdi'l-âhir sene 909
Gönen kazâsından Nûreddîn fi 10 Şa'bân sene 909
Yalakova kazâsından Muslihiddîn fi gurre-i Ramazân sene 909
Beybazarı kazâsından Kara Nûreddîn fi 15 Ramazân sene 909
İnönü kazâsından Hacı Hasan fi 24 Ramazân sene 909
Taraklıborlu kazâsından Nûrullâh fi Şevvâl sene 909
Çeşme kazâsından Mezîd Çelebi fi 27 Şevvâl sene 909
Kangırı kazâsından İmâd oğlu fi 8 Zilkade sene 909
Saruhan Akhisâr'ından Abdullâh fi 19 Zilkade sene 909
Devrek kazâsından Mehmed fi Zilhicce sene 909
Taşköprü kazâsından Yûsuf Çırağî fi 2 Rebîü'l-evvel sene 910
Kula kazâsından Hayreddîn fi Rebîü'l-evvel sene 910
Birgi kazâsından Lütfü fi 2 Rebîü'l-evvel sene 910

[5b]

Ermeni kazâsından Muhyiddîn fi 13 Rebîü'l-evvel sene 910
Gördes kazâsından Alâaddîn fi 20 Rebîü'l-evvel sene 910
Seferîhisâr kazâsından Elsüz oğlu fi 6 Cumâdiye'l-ülâ sene 910
Çehârşenbe kazâsından Alâaddîn fi 20 Cumâdiye'l-ülâ sene 910
Arhova kazâsından Üveys fi Receb sene 910
Larendede kazâsından İshâk Çelebi fi 23 Cumâdiye'l-ülâ sene 910

Gekivize kazâsından Bedreddîn fi gurre-i Receb sene 910
Mihaliç kazâsından Kirmastili oğlu fi 20 Ramazân sene 910
Söğüd kazâsından Tâceddîn fi 3 Receb sene 910
Bayramlı kazâsından Muslihiddîn fi 8 Zilkade sene 910
Tosya kazâsından Muslihiddîn fi 16 Zilkade sene 910
Beybazarı kazâsından Mehdî Şemseddîn fi 3 Cumâdiye'l-ûlâ sene 909
Rize kazâsından Velî Çelebi fi 5 Şa'bân sene 910
Antalya kazâsından Mes'ûd fi 22 Şa'bân sene 910
Murtazâbâd kazâsından Abdülkâdir fi 28 Zilhicce sene 910
Bilvirân kazâsından Habîb sene fi 18 Safer sene 911
Yalvaç kazâsından Alâaddîn fi 4 Rebî'ü'l-evvel sene 911
Atranaz kazâsından Velî
Ermeni kazâsından Şucâ'
Kargu kazâsından Kaya fi 28 Zilhicce sene 910
Bayramlı kazâsından Sâlih fi 29 Ramazân sene 909
Alâiye kazâsından Muslihiddîn fi 11 Rebî'ü'l-âhir sene 911
Sâhib-i Karahisârî kazâsından Abdullah fi 14 Cumâdi'lûlâ sene 911

Yekûn: 53

Cem'an: Yeni mülâzımlar ve kazâdan ve tedrîsden ma'zûl olanlar ki hâzırlardır. 216

[6a]

Anadolu müderrislerinden ma'zûl olup hâliyâ bunda olmayan bunlardır:

Amasya'da Meydan Medresesi müderrisi Muhyiddîn fi Cumâdi'l-âhir sene 910
Aksaray'da Zincirlü Medrese müderrisi Paşa Çelebi fi 15 Receb sene 910
Güzelhisâr Medresesi müderrisi fi 25 Safer sene 911
Konya'da Seyfi Medresesi müderrisi Kara Sinân fi 8 Zilkade sene 910
Amasya'da Mehmed Paşa Medresesi müderrisi Şemseddîn fi 21 Muharrem sene 911

Yekûn: 5

Anadolu kadılarından ma'zûl olup hâliyâ bunda olmayan bunlardır:

- Bolvadin kadısı Mûte'accim Balı fî 4 Safer sene 908
Aydın ilinde Yenişehir kadısı Şeyh-zade fî gurre-i Zilkade sene 909
Bozüyük kadısı Muhyiddîn fî Zilkade sene 909
Yabanâbâd kadısı Alâaddîn fî 26 Zilkade sene 909
Bolvadin kadısı Muslihiddîn fî 2 Zilhicce sene 909
Burdur kadısı Alâaddîn fî Evvel-i Cumâdi'l-ûlâ sene 910
Hoşalay kadısı fî 4 Receb sene 910
Simav kadısı Celâl fî Receb sene 910
Satılmış kadısı Alâaddîn fî 3 Receb sene 910
Milas kadısı Hayreddîn fî 3 Şevvâl sene 910
Boyova kadısı Bilâl fî 16 Zilkade sene 910
Ayazmend kadısı Ca'fer fî 8 Zilhicce sene 910
Labseki kadısı Mahmûd fî 28 Zilhicce sene 910
Çeşme kadısı Hâs Ahmed fî 7 Zilhicce sene 910
Bergama kadısı Cemâl fî 8 Zilhicce sene 910
Göl kadısı Mihen fî 4 Ramazân sene 910
Çağa kadısı Karabaş Emîr fî 23 Ramazân sene 909
Sandıklı kadısı İslâm oğlu fî 8 Şevvâl sene 909

[6b]

- Yenice-i Eflangani kadısı Hasan fî Rebî'ü'l-evvel sene 910
Turhal kadısı Abdî fî Rebî'ü'l-evvel sene 910
Şuhud kadısı fî selh-i Zilhicce sene 910
Sinab kadısı Küçük Şemseddîn fî 3 Muharrem sene 911
Yabanâbâd kadısı İnalca Şemseddîn fî 3 Muharrem sene 911
Nif kadısı Muhsin fî 13 Safer sene 911

MÜLÂZEMET SİSTEMİ

Anduğu kadısı Bâzergân oğlu fi evâil-i Rebî'ü'l-evvel sene 911

Kaş kadısı Pîrî fi 16 Rebî'ü'l-evvel sene 911

Bolvadin kadısı Alâaddîn fi 7 Rebî'ü'l-âhir sene 911

Teke Karahisârî kadısı Muhyiddîn fi 9 Rebî'ü'l-âhir sene 911

Peçin kadısı Muslihiddîn fi 9 Cumâdi'l-ülâ sene 911

Yekûn: 29

Cem'an: Hâzır ve gâib olan mülâzımlar: 253

Mülâzemete tâlib olan Acemler ve Müte'accim bunlardır ki zikr olunur:

Mevlânâ Ali İsfahanî Mevlânâ Hüseyin Şirvanî Mevlânâ Ali Türk Mevlânâ Ali Germiyânî Mevlânâ Can Kara Siyâh ve Muslihiddîn el-müte'accim ve Hüsrev Çelebi veled-i Onsekiz ve Baba Mehmed ve Mevlânâ Hüseyin Tebrizî ve Tatar Hamza

Yekûn: 10

امیرورک موالی متوفی در قلعه و خیرین ملازم او بود
حاجب موجود اولان یکی ملازمی بیانه ایبر

موجود خواجه خضرآرزون قلان طالب علم بونارور

مولانا کوجکامیر و علاءالدین و قاضی و جمعی ازین
چرخین علی الدین
وسلیمان و خوزنار شجاع و قاضی علی و سنان البرازی
ولید علی و محمد علی نجفی و آرزو علی

مسلمه

موجود کرمانستلی و نه قلعه طالب علم بونارور

مولانا اویس و حلوای علی محمد و قاضی انجم
و ولی عرب و شمس الدین و قره علی الدین و سلیمان
البروساوی
و سنان قره زنجی و قاضی کریم الدین و بالیق شجاع
و اشرف هندی و شرف حسین و کوج علی
اصد

و خوزنجی علی بی

مسلمه

موجود خطیب زاهد و نه قلعه طالب علم بونارور

مولانا کمال و سلیمان و عبدالمکرم بن و ولی الوان
بنلاج
و مولانا علی و لیدر ابی عرب و غیره زاهد

و قره قاضی بیغم

مسلمه

و موجود یار الدین نه قلعه طالب علم بونارور

مولانا علو الدین و صمیم الدین و علی الدین و موسی
و کمال اعلی و خیر الدین و شیخ علی الدین و صدیق الدین
و مولانا امیر

و موجود اخوینی و نه قلعه طالب علم بونارور

حاجب عوض و غنچه علی و مصطفی و علی قهار و عوض
و دیگر مصطفی و سعیدی

و موجود افضل زاهد و نه قلعه طالب علم بونارور

مولانا نسیم بن زید و عمرو و تکلیب عدوی و علی بن نجار
و قزاق و بن قزاق علی الدین و عیسی و قاسم
و سیدی علی

بروزگروندان متوفی موالی و نه قلعه طالب علم بونارور
او بنی کونده بایم سیر اعلایه عرض اولو ملازم متوفی او اندلی

مولانا امیر المدرس لاسیم بونارور مدرسه اولو قریه ملازم و بودو
بونارور فی جمع الاینین تاسع و عشرين و مئین
مولانا یعقوب علی حسن و علی الدین حسن

موجود حاج حسن زکی مولانا علی الدین ملازم در کجایلا قدو ارکوز بونارور
تعیین اوندان بونارور 2 اکتوبر 1898 و مع الوافه
مولانا عبدالمطین علی مولانا امیر و مولانا علی الدین
المدرس بونارور سلطانیه لور
و عوض و عبیدر بونارور قاضی

اول حیدر محمد علی اعظم مولانا نورالدین حضرت مولانا ملازم اولاد
بونلور ذکر اولور

مولانا محمد علی و مولانا زین الدین و مولانا داود و سلیمان
اکام حسن

و سابقا تکلیف اولاد مولانا علاء الدین و ملازم اولاد بونلور
۲ دسوق الاقر ندر سبع و سعا

مولانا امیر حسن و حاجی سان و حاجی محمد سیاه

حاجی علی در علی المنیر و حاجی نور الدین معین
باشایان ۲ اولور اثر البصیر
بعض باشایان ۲ اولور اثر
اچا وینی بیبی ۹۰۸

کاج و طاهر علی بن خطیب زاده
باشایان کندر باشایان اولور
و خرد و علی محمد علی
اچا لانی
رمضان بیبی ۹۰۸

وزیرک زاده مولانا رکن الدین علی بن ملازم اولاد بونلور ۲ اولور
آخر اچا وینی بیبی ۹۰۸ مصحح الون و قدر علی

و مولانا نور الدین الشاهر بیلی علی بن ملازم اولاد اولور
۲ اولور و خا فخره بیبی مولانا مصحح الدین

و مولانا افضل زاده کندی و خرد و بیروکی ملازم اولاد باقی
بونلور ۲ دسوق اولور ۹۰۷

مولانا محمد علی بن خناری و مولانا سلیمان

محمد علی بن علی المنیر و حاجی علی و علی محمد علی
باشایان ملازم ۱۲ دسوق ۱۲ محرم ۹۱۱

و مولانا حافظ قریب محمد علی و حسن مولانا معین
او علی و مصحح ملازم ۲ خا و ای
۹۱۱
۲ مکتوب علی ملازم شد
۹۰۸

۴
۳
و بالدر او علی نورالدین باشا خرد و مصحح علی و علی عبد الرحمان
ملازم شد ۱۶ ربيع الاول ملازم شد ۱۷ رجب ۹۱۰

۱۶ رجب ۹۰۹
و علی محمد علی و علی محمد علی و علی محمد علی
ملازم شد ۱۷ رجب ۹۰۹
۲ اولور اولور

محمد شاه علی بن افضل زاده بابا ت فونته سکر ملازم شد
و مصحح کورانا و علی و اصم علی ملازم شد و مصحح علی کندی

ابراهم باشا اوغلی و خولعی نور الدین و محیا باشا اوغلی
خولعی محمد ثانی و ابراهیم علی ملازم شد ۲ خا و ای
۹۰۸

حضر علی محمد علی لقا المعین یار حصار اوغلی و علی
ملازم شد ۲ خا و ای ۹۰۹
محمد علی ملازم شد ۲ خا و ای

کردن و راز امیر که مصحح حاج حسن اوغلی طابته طابته در
کندی و مصحح ملازم شد ۲ رمضان ۹۱۰

مصحح مولانا عمر طابته طابته در
بوسنا علی و حاجنا ز اوغلی عبد الرحمان

مصحح علی محمد علی لقا المعین فونته صکر کندی ملازم شد و بونلور
۲ محرم ۹۰۹

کر ز علی و جعفر و محمد علی و شعبان و شیخی
و محمد علی خا التماسیل معین طابته طابته آن علی ملازم شد

۲ شعبان ۹۱۰
و مصحح علی محمد علی لقا المعین فونته صکر کندی و مصحح علی
و مصحح علی کر ز علی و ملازم اولور ۲ اولور ۲ خا و ای

مولانا قریبالی و علی ملازم شد و بونلور
مفتوح و شرف الدین و اسحاق

تقصیری در مدخل غازی در کتب سنده
 مصنف الدین ۹۲ محرم ۹۱۰
 قلمت و در اسمعیل بن محمد بن
 قاسم ۲۹ شوال ۹۱۰
 زلمه در اولان در کتب سنده و در
 مصنف عبدی ۸ ذی الحجه ۹۱۰
 انقوه در پیش در کتب سنده
 استقامت عبدی ۸ ذی القعدة ۹۱۰
 ازینون در دارا کتب سنده
 حاصی ۲ محرم ۹۱۱
 انقوه در سینه در کتب سنده
 طاشن کورده زان ۸ سنه ۹۱۹
 اقصای در زنجیر در کتب سنده
 جلی خیر الدین ۲ ذی الحجه ۹۰۴
 بروسان مولانا خیر و کتب سنده
 کویک حاصی ۱۷ جمادی الاولی ۹۱۱

از میر محمد در کتب سنده
 سنه ۲ جمادی الاولی ۹۱۰
 قونیه در سلطان و در کتب سنده
 عبدی فی سلخ شوال ۹۱۰
 بلکار زاری در کتب سنده فی
 ۲۷ ذی الحجه ۹۱۰
 شیره در یعقوب در کتب سنده
 محلی الدین ۲ محرم ۹۱۱
 امام سیه در کتب سنده و
 خیر الدین ۱۵ ربيع الاولی ۹۱۱
 قونیه در نظامیه در کتب سنده
 قاجیه در رمضان ۹۰۵
 ازینون در دارا کتب سنده
 محلی الدین ۲ محرم ۹۰۷

بوزطفان قضا سنده ضعیف است
 ۲۳ جمادی الاولی ۹۰۸
 ایدر بخت قضا سنده محلی الدین
 ۵ رمضان ۹۰۸
 سلطان اولی قضا سنده حلی
 ۲ محرم ۹۰۶
 میا بخت قضا سنده در دارا کتب سنده
 ۳ ربيع الاولی ۹۰۹
 لارنده قضا سنده محلی الدین
 اول ذی القعدة ۹۰۹
 مدرف قضا سنده محمد زاده
 ۲۹ جمادی الاولی ۹۰۹
 کونان قضا سنده در کتب سنده
 ۱۰ شعبان ۹۰۹
 بلکار زاری قضا سنده قونیه در کتب سنده
 ۱۵ رمضان ۹۰۹
 طوقین بوردی قضا سنده نوری
 ۲ شوال ۹۰۹
 کانتور قضا سنده کاو علی
 ۸۲ ذی القعدة ۹۰۹
 ووردی قضا سنده محمد
 ذی الحجه ۹۰۹
 قول قضا سنده خیر الدین
 ربيع الاولی ۹۱۰
 صا جان قضا سنده محمد زاده
 ۱۹ ذی القعدة ۹۰۹
 طاشن کورده قضا سنده فی
 ۲ ربيع الاولی ۹۱۰
 برکی قضا سنده لطفی
 ۲۸ ربيع الاولی ۹۱۰

تقصیری در مدخل غازی در کتب سنده
 مصنف الدین ۹۲ محرم ۹۱۰
 قلمت و در اسمعیل بن محمد بن
 قاسم ۲۹ شوال ۹۱۰
 زلمه در اولان در کتب سنده و در
 مصنف عبدی ۸ ذی الحجه ۹۱۰
 انقوه در پیش در کتب سنده
 استقامت عبدی ۸ ذی القعدة ۹۱۰
 ازینون در دارا کتب سنده
 حاصی ۲ محرم ۹۱۱
 انقوه در سینه در کتب سنده
 طاشن کورده زان ۸ سنه ۹۱۹
 اقصای در زنجیر در کتب سنده
 جلی خیر الدین ۲ ذی الحجه ۹۰۴
 بروسان مولانا خیر و کتب سنده
 کویک حاصی ۱۷ جمادی الاولی ۹۱۱

اناطوی قاضی نونه موزول اولوی جان بوزملا در سنده اولان بوزملا
 کانتور قضا سنده لطفی زاده
 محلی الدین ۱۷ جمادی الاولی ۹۰۷
 مرتاضی باور قضا سنده محلی الدین
 ۲۵ شوال ۹۰۷
 ۲۵ رمضان ۹۰۷
 بیانه ابا و قضا سنده صلح
 ذی الحجه ۹۰۷
 باجی قضا سنده محمد زاده
 ۹۰۷
 اوردی قضا سنده حلی اولی
 ۱۵ شوال ۹۰۷
 چاک قضا سنده منقوش الدین
 ۸ سنه ۹۰۸

D.05605.0001.00

اناطولى مدرس سوزه موزول اولور جان و غدا اولميان بوزلور
 لاسيده ميردان مورده اى مدرس
 محمدرين ۲۵۲ جاوى الوصر ۹۱۱
 باشا طبعه ۱۵ رجب ۹۱۰
 كوزلخصا مورده اى مدرس قونيه قه سيني مدرسه اى مدرس
 ۳۵۲ صفر ۹۱۱ قوشمانه ۸۲ ذى القعدة ۹۱۰
 لاسيده محيى الما مدرس
 مدرس سوزن ۲۱۲ محرم ۹۱۱

اناطولى قاضي بوزلور اولور جان و غدا بوزلور اولميان بوزلور
 بلواون قاضي سوزن اى مدرس
 ۲ صفر ۹۰۸ ذى القعدة ۹۰۹
 بوزايوك قاضي سوزن اى مدرس
 ۲۴ ذى القعدة ۹۰۹
 بلواون قاضي سوزن اى مدرس
 ۲ ذى القعدة ۹۰۹
 خوشن لاي قاضي سوزن اى مدرس
 رجب ۹۱۰
 صايق قاضي سوزن اى مدرس
 ۳ رجب ۹۱۰
 بوى اوقه قاضي سوزن اى مدرس
 ۱۴ ذى القعدة ۹۱۰
 لاسيكي قاضي سوزن اى مدرس
 ۲۸ ذى القعدة ۹۱۰
 بوز قاضي سوزن اى مدرس
 ۱۸ ذى القعدة ۹۱۰
 چفات قاضي سوزن اى مدرس
 ۲۳ رجب ۹۱۰
 اناطولى مدرس سوزلور موزول اولور جان و غدا اولميان بوزلور
 لاسيده ميردان مورده اى مدرس
 محمدرين ۲۵۲ جاوى الوصر ۹۱۱
 باشا طبعه ۱۵ رجب ۹۱۰
 كوزلخصا مورده اى مدرس قونيه قه سيني مدرسه اى مدرس
 ۳۵۲ صفر ۹۱۱ قوشمانه ۸۲ ذى القعدة ۹۱۰
 لاسيده محيى الما مدرس
 مدرس سوزن ۲۱۲ محرم ۹۱۱

ارمن قضا سنده محمدرين ۱۳ كوزلخصا قضا سنده علا الدين
 ربع الاول ۹۱۱
 ستر قضا سندن العوزلور
 ۲۲ جاوى الاول ۹۱۰
 ارخه قضا سنده اولين
 لارنده قضا سنده اسماعيل
 ۲۳ جاوى الاول ۹۱۰
 كاكوز قضا سندن بوزلور
 مهاجر قضا سنده كوما سلى
 اوغلي ۲۰ رمضان ۹۱۰
 سلو قضا سندن باو الدين
 بزمالو قضا سنده مصطفي الدين
 ۸ ذى القعدة ۹۱۰
 طوس قضا سنده مصطفي الدين
 بلنازاد قضا سنده محمدرين
 ۳ جاوى الاول ۹۰۹
 روزه قضا سنده ولى جلبي
 انطاليه قضا سنده مسعود
 ۲۲ شعبان ۹۱۰
 مرثا قضا سندن علا الدين
 بيلور قضا سنده حبس
 ۲۸ ذى القعدة ۹۱۰
 بلواون قضا سنده علا الدين
 اطناز قضا سنده ولى
 ۲۸ رجب ۹۱۱
 ارمن قضا سنده شجاع
 علائيه قضا سنده مصطفي الدين
 ۱۱۲ ربيع الآخر ۹۱۱
 صاحبه حصار قضا سنده
 عبدالمعز اجماعى الاول
 ۹۱۱

عبدالمعز حصار قضا سنده
 اولانار خاتون
 ۲۱۴

بکریه افغان قاضی حسن تورخان قاضی عبیدی
 ۲ ربیع الاول ۹۱۱ ۲ ربیع الاول ۹۱۱
 شهبود قاضی فی سنج سینا قاضی کجک سمرقانی
 ذی الحج ۹۱۰ ۲ محرم ۹۱۱
 بیان ابا و قاضی انالیه نینف قاضی حسن
 شعبان ۲ محرم ۹۱۱ ۲ صفر ۹۱۱
 اندوخی قاضی یازدگان و علی قاسم قاضی سوری
 ۲ اوایل ربیع الاول ۹۱۱ ۱۴ ربیع الاول ۹۱۱
 بلواری قاضی علاء الدینی تکرمه حصاری قاضی سمرقانی
 ۲ ربیع الآخر ۹۱۱ ۲ ربیع الآخر ۹۱۱

بهمن قاضی مصطفیٰ الدینی
 ۲ جمادی الاولی ۹۱۱
 جمع حاضر و غایب اولاد ملازمان
 ۲۵۳

ملازمت طالبان ولان عجل و تعجل و نولور و سکر و کراونور
 مولانا علی اصغریان و مولانا حسین شردانی و مولانا علی ک
 و مولانا علی کوسانی و مولانا جان قوسبایه و مصطفیٰ الدینی
 و خسرو علی و داود علی و بابا محمد و مولانا حسین تریزه
 و تانار علی
 جمع ۱۰

D.05605.0001.00

Kaynaklar

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Mühimme Defteri No: 73.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA)

Defter No: 5605/1.

Yayınlanmış Eserler

Fatih Sultan Mehmed: *Atam Dedem Kanunu Kanunnâme-i Âl-i Osman*, (haz.) Abdülkadir Özcan, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2013.

Gelibolulu Mustafa Âli: *Künhül-Abbâr*, C.II, *Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, (haz.) M. Hüdai Şentürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.

Hezârfen Hüseyin Efendi: *Telhîsül-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, (haz.) Sevim İlgürel, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.

Nev'izâde Atai: *Hadâikül-Hakâik fî Tekmiletüş-Şakâik*, (haz.) Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Yıldırım, Alper: *Müstakimzade Süleyman Sadeddin'in Devhatü'l-Meşayih Osmanlı Şeyhül-İslamlarının Biyografileri Adlı Eserinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Araştırma - İnceleme Eserleri

Beyazıt, Yasemin: *Osmanlı İlmîyye Tarikinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Beyazıt, Yasemin: "Osmanlı İlmîye Bürokrasisinde Şeyhülislamlığın Değişen Rolü ve Mülazemet Sistemi (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)", *Belleten*, LXXIII (2009), 423-441.

Cezar, Mustafa: *Osmanlı Tarihinde Levendler*, İstanbul: İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi Yayınları, 1965.

İnalçık, Halil: "Kazasker Ruznamçe Defterine Göre Kadılık", *Adalet Kitabı*, (haz.) Bülent Arı-Selim Aslantaş, Ankara: T.C. Adalet Bakanlığı, 2007, 117-137.

MÜLÂZEMET SİSTEMİ

İpşirli, Mehmet: “Osmanlı Devleti’nde Kazaskerlik (XVII. Yüzyıla kadar)”, *Belleten*, LXI (1997), 597-699.

İpşirli, Mehmet: “Osmanlı İlmiye Teşkilatında Mülâzemet Sisteminin Önemi ve Rumeli Kazâskeri Mehmet Efendi Zamanına Ait Mülâzemet Kayıtları”, *İÜEF Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, X-XI (1983), 221-231.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: *Osmanlı Devleti’nde İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.

XVI. Yüzyıl Osmanlı Bürokrasisinde Mâliye Ahkâm Katipleri

Rıfat Günelan*

Clerks of Maliye Ahkam Bureau in Ottoman Bureaucracy in the 16th Century

Abstract ■ One of the least examined areas in the field of Ottoman bureaucracy is the emergence of a class of clerks and further specialization of the bureaucracy into areas of expertise. Although the work on the Divan-i Hümayun clerks has enriched our knowledge about this class considerably, there has been no equal study for clerks of the Maliye Ahkam bureau. This article demonstrates that clerks of the Maliye Ahkam bureau worked together with the Divan clerks until the reign of Kanuni, and developed into an independent entity in his reign. I have examined 47 Ruus registers belonging to the period between 954 and 1001 (1547-1592) for appointments of finance clerks and their career paths. The transcripts of the documents found in the Ruus registers is also given at the end of the article.

Keywords: Ottoman Finance Bureaucracy, Department of Treasury, Clerk, Finance Chamber Clerks, Financial Registers

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen sürede Osmanlı bürokrasisinin oluşumunu ve gelişmesini sağlayan personelin en önemlilerinden biri de hiç şüphesiz kalemlerde görev alan katiplerdir. Bürokrasi tarihinin incelendiği son dönemlerdeki çalışmalarda katiplik, Osmanlı tarihçiliğinin ilgi çekici alanlarından biri olmuş ve katipler üzerine oldukça kapsamlı araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda Divan-ı Hümayun katipleri

* İstanbul Üniversitesi.

öne çıkmış mâliye ahkâm katiplerine temas eden herhangi bir çalışma gerçekleştirilmemiştir¹.

Bu makalede mâliye ahkâm katiplerinin tayin işlemleri, kariyer durumları ve mesleki gelişimleri, ruus defterleri temel alınarak tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece Osmanlı mali sisteminin bürokratik yüzünün mahiyeti ve çalışanlarıyla birlikte oluşan kariyer şekilleri hakkında fikir edinmek mümkün olacaktır.

Osmanlı bürokratik sisteminde mâliye bürokrasisi genel bürokratik örgütlenmenin bir parçası olmakla beraber zamanla uzmanlaşmış ve kendine has bir karakter kazanmıştır. Bu bakımdan mâliye bürokrasisi XVI. yüzyılda geniş bir bürokratik yapıya kavuşmuş ve kompleks bir örgütlenmeye sahip olmuştur. Esas unsurlarını katiplerin oluşturduğu Osmanlı tipi bürokratik örgütlenme Max Weber'in "Geleneksel egemenlik" kavramı çerçevesinde nasıl değerlendirilebilir? Yönetim biçimi Weber'e göre patrimonial özellikler gösteren Osmanlı Devleti'nin, idari ve askeri örgütlenmesi, sultanın şahsi iktidarının araçları durumundadır ve bu sistemde mevki ve itibarı tayin eden yasal düzen değil, hükümdarın lütfudur². Yönetimin kurallarını egemenlerin geleneksel konumları belirlemektedir. Bu sistemdeki görevliler resmi görevliler olmayıp sultanın kişisel hizmetçileridir³. Weber'e göre uzmanlaşma bürokrasinin en temel özelliğidir. Her memurun görev alanlarının belirlendiği ve kalemlerin görev sınırlarının çizildiği bir bürokratik örgütlenmede alt üst münasabetleri kişisellikten uzak, realite ve akılcılığa uygundur. Memurların bağlılığı şahıslara değil göreve ve kurallardır.

-
- 1 Bu çalışmalar için bkz. Halil İncalcık, "Reisülküttab", *İA*, IX (1964), 671-683; Feridun Emecen, "Âli'nin Ayn'ı: XVII. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Bürokrasisinde Kâtip Rumuzları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 35 (1994), s. 131-149; Erhan Afyoncu-Recep Ahıskalı, "Katip", *DİA*, c. 26, s. 55; Cornell H. Fleischer, "Preliminaries to the Study of the Ottoman Bureacracy", *Journal of Turkish Studies*, X (1986), s. 135-141; Christine Woodhead, "Research on the Ottoman scribal service, c. 1574-1630" *Festsage an Josef Matuz, Osmanistik-Turkologie-Diplomatik*, Berlin 1992, s. 311-328; aynı yazar, "From scribe to litterateur: the career of a sixteenth-century ottoman katib" *Bulletin of of the British Society for Middle Eastern Studies*, IX, (1982), s. 55-74; Bilgin Aydın, "XV-XVI. Yüzyıl Osmanlı Bürokrasisinde Divan-ı Hümayun Katipleri", *Journal of Turkish Studies*, 31/1 (2007), s. 41-49.
 - 2 Halil İncalcık, "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasi Sistemi Tiplemesi", *Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi*, Sayı 7, 1994, s. 5-8.
 - 3 Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Umran Yayınları , 1981), s. 331.

Halil İnalçık, Weber'in tarif ettiği şekliyle sultanizmin, İslami hükümlerden değil, temel felsefesini Bizans ve Sasani'den almış olan halifelik kurumundan kaynaklandığı görüşündedir.⁴ İnalçık 16. yüzyıldaki gelişmiş biçimiyle, Osmanlı bürokratik örgütlenmesinin Weber'in tasvirini tam olarak yansıtmadığını ifade eder. Kanuni döneminde (1520-1566) Osmanlı bürokrasisi, yalnızca hükümdar kapısının bir parçası olarak görülemez. Bürokrasi, hükümdara mutlak bir tâbiyete dayanmamakta, belirlenmiş kural ve usuller ile kısmen "rasyonel" bir sistem içinde çalışan, içe dönük ve özerk bir organizasyona doğru evrilmektedir.⁵

Osmanlı bürokratik örgütlenmesinin profesyonelleşmesi ve rasyonelleşmesi daha çok XVI. yüzyıldaki gelişmelerin bir neticesidir. Bu dönemde Osmanlı mâliye teşkilatının başı olan Defterdara bağlı katipler iki gruba ayrılmaktaydı. Bunlardan ahkâm katibi olanlar mâlî hükümleri yazıyorlar diğerleri ise muhasebe kayıtları ve muameleleriyle meşgul oluyorlardı. Hüküm yazma, muhasebenin dışında ayrı bir uzmanlık işi olarak görülüyor ve muhasebe bilgisinin yanı sıra edebî bir yeteneği de gerektiriyordu. Bu sebeple mâliye ahkâm katiplerinin formasyonu Divan katipleriyle benzer bir nitelik arz ediyor ve bu iki grup erken dönemlerde bereber çalışıyordu. Bu hususta Fatih Kanunnamesi önemli veriler sunmaktadır. Rumeli defterdarına bağlı sınırlı sayıdaki mâliye personelinin unvan ve görevlerini belgeleyen ilk hukukî metin Fatih Kanunnamesi'dir. Kanunnameye göre küttab sınıfı içerisinde zikredilen ve hâce makamında olan dört görevli defterdarlığın ilk çekirdek kadrolarını oluşturmaktadır. Bunlar; *ruznameci*, *mukabeleci*, *mukâtaacı* ve *tezkiyecidir*.⁶ Fakat kanunnamede defterdara bağlı olması gereken bu görevlilerle ilgili düzenlemeler defterdarla ilgili bölüm yerine katiplerle ilgili bölümde yapılmış ve katipler arasında bir ayırım yapılmaksızın reisülküttaba bağlı katipler de dahil olmak üzere bütün katiplerin "azl ü nasbı"ndan defterdarın sorumlu olduğu belirtilmiştir. Kanunnamede dikkat çeken bir diğer husus metinde mâliye ahkâm katiplerine yer verilmemiş olmasıdır. Bu kayıttan mâliye ahkâm katiplerinin reis katipleri ile beraber çalıştığı ve henüz ayrı bir grup oluşturmadığı ileri sürülebilir.

4 Halil İnalçık, "Sultanizm", A.g.e., s. 9-10.

5 A.g.e., s. 21. Metin Heper de Weberci yaklaşımın Osmanlı bürokratik sistemini açıklamak bakımından yetersiz olduğunu belirtmektedir. Osmanlı sisteminin oluştuğu uzun yüzyıllar boyunca gelişen bürokratik yönetim geleneği, Weber modeli çerçevesinde ve esas itibarıyla karar verme sürecindeki olgusal temeller ile ilgili araştırmalar dolayısıyla anlamlı bulgular taşımamaktadır [*Bürokratik Yönetim Geleneği* (Ankara, 1974), s 164].

6 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tablilleri* (İstanbul, Fey Vakfı Yayınları, 1990), c. 1, s. 323.

Küttâb merâtibinde reisülküttâb, anun altına yeniçeri kâtibi, anun altına rûznâmecî, anun altına sipahiler kâtibi, anun altına mukâbelecî ve mukâtaacı, anun altına tezkirecî, anun altına reis kâtibleri oturur.

Yukarıda mezkûr olan küttâb hâce makâmındadır. Anlar divâna uzun yeni üst kaftanı ile geeler. Reis kâtibleri neferdir ve bu zikr olunan küttâbın azl ü nasbı defterdârlarıma müfevvazdır. Anların hüddâmıdır.

Kanunnameden anlaşıldığına göre divan toplantılarında reisülküttâb, yeniçeri katibi ve mâliye katibleri divanda aynı protokol kurallarına tabidir. Bunların azil ve nasbları doğrudan defterdarlar tarafından yapılmaktadır. Kanunnamenin ilgili maddesinden anlaşıldığına göre Divan-ı Hümayun hacesi makamındaki mâliye katipleri, divanda diğer katiplerle beraber çalışmaktadır. Gerek kanunname gerekse bundan sonraki döneme ait arşiv belgelerinde Divan-ı Hümayun ve askeri teşkilatlara mensup katiplerin de defterdarların maiyetinde gösterilmesi, Divan ve Defterdarlık bürokrasisinin erken dönemlerde müşterek bir çalışma düzeni içinde olduğunun önemli bir kanıtıdır. Nitekim Fatih Kanunnamesi'nden az bir zaman sonra mâliye personelini isim ve kadrolar halinde olmasa bile sayısal büyüklük olarak tanımamıza yardım eden ve Ömer Lütfi Barkan tarafından 900/1494 tarihinden hemen sonra düzenlenmiş olabileceği tahmin edilen bir mevacib listesi⁷ Defterdara bağlı katip ve şakirtlerin yanı sıra "Katibân-ı Ahkâm-ı Dîvan" başlığı altında Divan'da beş katibin görevli olduğunu kaydetmekte fakat mâliye katiplerini ayrıca vermemektedir.

900/1494 tarihli mevacib listesinden sonra Bab-ı Defteri teşkilatı hakkında bilgi alabileceğimiz ikinci kaynağımız XVI. yüzyılın ilk çeyreğine ait bir *in'âmât defteri*dir. Her yıl çeşitli vesilelerle devlet bürokrasisinde yer alan çeşitli cemaat mensuplarına, belirli bir hiyerarşiye göre verilen inam, adet, salyane ve sairenin kaydedildiği bu defter 909-933/1503-1526 yılları arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Defterde inamlar mâliye görevlilerinin kıdem ve derecesine göre en yüksekte en aza doğru sıralanmıştır. Defterdarlığa bağlı katiplere de yaptıkları vazifelerine göre inam akçesi verildiği görülmektedir. Defter, Fatih devrinden sonraki dönemde mâliye teşkilatının gelişimini göstermesi bakımından da önemli bir belge niteliği taşımaktadır. Fatih kanunnamesinde dört mâliye görevlisinden

7 Barkan tarafından 900/1494 tarihinden hemen sonra düzenlenmiş olabileceği tahmin edilen bu mevacib listesine göre hazine-i amire katip ve şakirdlerinin toplam sayısı 20 kişidir. Ömer Lütfi Barkan, "H. 933-934 (M. 1527-1528) Mali Yılına ait Bir Bütçe Örneği", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, XV (1953-1954), s. 309.

bahsedilmiş fakat katip ve şakirdlerin sayısı belirtilmemiştir. İn‘âmât defterindeki 6 Rebiulevvel 909/29 Ağustos 1503 tarihine ait “Cemâ‘at-i Kâtibân-ı Hızâne-i Âmire” başlıklı kayda göre mâliye görevlilerinin sayısı 11’dir. Mâliye kaleminde iki Ruznamçeci, iki muhasebeci, iki ahkâmcı ve üç tane mukâtaacı görev yapmaktadır. Ayrıca birer tane de katib-i hazine ve mukabelecî bulunmaktadır. Burada 11 mâliye görevlisinin yanı sıra paşalara bağlı katipler de hazine-i amire katipleri arasında sayılmıştır. Defterde mâliye ahkâm katiplerine işaret eden kayıtlar bunların henüz iki kişiden ibaret olduğunu ve müstakil bir sınıf teşkil etmediğini göstermektedir. Fakat bunların bahsi geçen mevacic listesindeki “kâtibân-ı ahkâm-ı dîvân” içerisinde yer alıp almadığını bilemiyoruz.

Fatih Kanunnamesi ve İnamat defterinden sonra mâliye kalemlerinin durumunu topluca görmemizi sağlayan üçüncü bir kaynak ise Kanuni döneminin başlarına ait bir bütçe defteridir. Mâliye katiplerinin bağımsız bir bürokratik yapıya kavuşması, Kanunî döneminin başlarında gerçekleştirilen düzenlemeler sonucu olmalıdır. Ömer Lütfi Barkan’ın yayınladığı H. 933-934/(M. 1527-1528) mali yılına ait bütçede Bab-ı Defteri teşkilatına ait bir liste bulunmaktadır⁸. Bu listede defterdara bağlı yeni bir katip zümresi “Cemâ‘at-ı Kâtibân-ı Dîvân tâbî-i Defterdârân” şeklinde bütçede yer almıştır. “Kâtibân-ı Ahkâm-ı Dîvân”dan bağımsız olarak yeni bir katip zümresinin bu başlık altında kaydedilmesi bürokraside yeni bir yapılandırmanın gerçekleşmiş olduğuna işaret eder. Nitekim, Mâliyeden Müdevver Defter serisinden 7118 numaralı ve 955-956/1549-1550 tarihli defterde de “Cemâ‘at-ı Kâtibân-ı Ahkâm tabi-i Defterdârân”¹⁰ ve “Cemâ‘at-i Kâtibân-ı Dîvân tâbî-i Defterdârân”¹¹ iki ayrı cemaat olarak bu defterde yer almaktadır. Bu belgeye göre her iki cemaat de 8 katipten oluşmaktadır. Bu başlıklardan divan katiplerinin de hala defterdarlara bağlı olduğunu anlıyoruz. Ayrıca defterdara bağlı katipler için de ilk kez ahkâm katibi sıfatı kullanılmıştır. Bundan önceki başlıklarda defterdara bağlı katipler sadece “Cemâ‘at-ı kâtibân tabi-i defterdârân” şeklinde gösterilmekteydi.

Yukarıda tarihleri verilen dört defterde mâliye ahkâm katiblerine ait isim listeleri de yer almaktadır. 981/1573 tarihli defterde “Be-cihet-i Kâtibân-ı Ahkâm-ı Mâliye” başlığı altında verilen mâliye ahkâm katiplerinin sayısı sekiz iken bu sayı

8 Barkan, “H. 933-934...”, s. 308-326.

9 Barkan, “H. 933-934...”, s. 324.

10 BOA, *MAD*, nr. 7118, s. 50, 113.

11 BOA, *MAD*, nr. 7118, s. 10, 26.

982/1574 tarihinde 13'e çıkmış 990/1582 tarihinde ise 13 olarak kalmıştır. Defterdara bağlı olan ahkâm katipleri ayrı bir grup olarak varlıklarını XVII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar sürdürmüşlerdir. En son 1013/1604-5 tarihinde mâliye ahkâm katip grubu olarak 19 kişinin varlığı tespit edilmektedir. Bir müddet sonraki ruznamçelerde bu kayıtlar görülmemektedir. Mesela 1037/1627-1628 tarihli ruznamçede ulufeli mâliye, hazine katipleri ve şakirdleri belirtildiği halde ahkâm katipleri mevcut değildir.¹²

XVI. yüzyılın sonlarına doğru mâliye ahkâm katiplerinin statüsünde temel bir farklılaşmanın başladığı görülür. Bu farklılık, Osmanlı katip, çavuş ve müteferrika sınıflarının rikabda kalanlar ve seferliler olarak ikiye ayrılması şeklinde ortaya çıkmıştı. Rikab-ı hümayunda padişahla beraber kalan ve ancak padişah sefere çıktığı zaman sefere katılan görevlilerle, serdarlarla sefere katılan görevlilerin birbirinden farklı gruplar teşkil etmesi yeni bir gelişme olarak dikkat çekmektedir. Bu gelişmenin bir neticesi olarak gedikli katipler için ayrı defterlerin tutulduğu görülmektedir. Divan-ı Hümayun'da gedikli olarak anılan ve zeamet tasarruf eden 40 katibin listesini veren en eski defterlerden birisi H. 1012/M. 1604 tarihine aittir. Bu defterin kâtiplerle ilgili kısmı Feridun Emecen tarafından neşredilmiştir¹³. Bu defter I. Ahmed'in cülusu sonrasında beratlarını tecdid ettiren ve sefere ancak padişah çıktığında katılan zeamet sahibi kıdemli kırk Divan kâtibi, Defter-i Hâkânî ve Mâliye kâtipleri ile çavuşların listesini ihtiva etmektedir. Bu defter iki nüsha olarak hazırlanmış olup biri sadece o yıldaki yani 1012'deki durumu aksettirmekte diğerine ise 1018'e kadar vaki olan görev değişiklikleri, tayinler veya kadro boşalmaları ile ilgili kayıtlar eklenmiş bulunmaktadır.

Mâliye ahkâm katiplerinin bir cemaat teşkil etmesi, sayısal büyümesi ve maşaları hakkında mevacic defterleri önemli veriler sağlarken bu katipler zümresinin tayin işlemleri, kariyer durumları ve mesleki formasyonları ile ilgili kayıtlar ruus defterlerinde toplanmıştır. XVI. yüzyılda Osmanlı bürokrasinde tımar tevcihleri ve merkez bürokrasisi ile çeşitli eyalet ve livalara yapılan tayinlerin düzenli olarak kaydedildiği yeni bir defter serisi karşımıza çıkmaktadır. En eski örneği

12 Recep Ahışalı, *Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülkütüblük XVIII. Yüzyıl* (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001), s. 62-66.

13 Feridun Emecen, "Ali'nin Ayn'ı: 'XVII. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Bürokrasisinde Katip Rumuzları'", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 35 (1994), s. 131-149. Defter Bâb-ı Asâfî Defterhâne-i Âmire (BOA, A. DFE) nr. 68'de kayıtlıdır. Defterin başlık kaydı şöyledir: "Divân-ı Hümayûn hizmetine ta'yin olunup min-ba'd serdarlar ile sefere gitmeyüp rikâb-ı hümayûn ile eşmek fermân olunan gedikli kırk nefer Divân kâtiplerinin defteridir.")

954/1547 tarihli olan bu seri Ruus defterleridir. Osmanlı Devleti'ndeki bütün idarî ve askerî tayinlerin ve timar tevcihlerinin kaydedildiği 954/1547 tarihli ruus defteri merkezî idarenin ve Dîvân-ı Hümâyûn'un ana defter serilerinin ilk örneğini teşkil etmesi bakımından önemlidir. Yüzyıllar boyunca devam edecek bir kayıt geleneğinin mirası olan bu defter türünün de hangi tarihte ortaya çıktığı henüz bilinmemektedir.¹⁴

Ruus defterleri, XVI. yüzyıl ortalarından itibaren Osmanlı defterdarlık teşkilatının merkez ve taşra yapıları, defterdarlık yönetiminin menşeleri eyalet defterdarlıklarının teşekkülü ve buralarda görev yapan mâliye katiplerinin kimlikleri hakkında bilgi alabileceğimiz temel kaynaklardır. Bu defterlerde Bab-ı defteri teşkilatı içerisinde yer alan mâliye ahkâm katiplerinin tayin, terfi, maaş ve görevleri ruus kayıtları ile kronolojik olarak izlenebilmektedir.

XVI. yüzyıl ruus kayıtları mâliye ahkâm katiplerinin tayinlerinde devletin en üst bürokratlarının tavsiye ve iltimaslarının önemli bir rolü olduğunu göstermektedir. Bunlar arasında; vezir ve beylerbeyilerin tavsiye mektuplarıyla,¹⁵ hanım sultan gibi sarayın nüfuzlu kişilerinin iltimaslarıyla¹⁶ ya da çeşitli defterdarların arzlarıyla tayin işlemleri yapıldığı anlaşılmaktadır.¹⁷ Tayin; başdefterdar, defterdar

14 Feridun Emecen, "Osmanlı Divanı'nın Ana Defter Serileri: Ahkâm-ı Mirî, Ahkâm-ı Kuyûd-ı Mühimme ve Ahkâm-ı Şikâyet," *TALİD* 3, s. 5 (2005): 107-139; Bilgin Aydın, *Osmanlı Bürokrasisinde Dîvân-ı Hümâyûn Defter Formlarının Ortaya Çıkışı ve Gelişimi (XV-XVI. Yüzyıl)*, Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi İstanbul 2006, s. 66-100.

15 14 Zilkade sene 992 (17 Kasım 1584) tarihinde Kadri'nin mâliye katibi olması için Mısır Beğlerbeğisi Sinan Paşa mektup gönderdiği (BOA, MD. nr. 50, s. 40). Gurre-i Safer sene 998 (10 Aralık 1588) tarihinde Budun Zaîmi Mustafa'nın mâliye katibi olması için Bosna Beğlerbeğisi Mehmed Beğ mektup gönderdiği. (BOA, KK. nr. 252, s. 161). 17 Cemâziyelevvel sene 992 (27 Mayıs 1584) tarihinde Kâtib Şeyhî'nin tayini için Serdar Ferhad Paşa'nın mektub gönderdiği (BOA, KK. nr. 242, s. 322).

16 17 Cemâziyelevvel sene 992 (27 Mayıs 1584) tarihinde Vezir Mehmed Paşa'nın iltimâsıyla zu'emâdan Mehmed'in katip tayini (BOA, KK. nr. 242, s. 319). 13 Zilhicce sene 995 (21 Nisan 1587) Nişancı Paşa'nın iltimasıyla Mustafa b. Mihnet'in katip tayini (BOA, KK. nr. 249, s. 229). 13 Zilhicce sene 995 (21 Nisan 1587) tarihinde Mehmed b. Hasan'ın katip tayini (BOA, KK. nr. 249, s. 229).

17 Mizistre sancağında yedi bin akçe tıardan ma'zûl Cezayir'in mülâzım kâtiblerinden Ali oğlu Hasan Kıbrıs beğlerbeğisi arzı mücibince zümre-i mezbûreye ilhâk olunmak buyuruldu. 23 Ramazan sene 992 (28 Eylül 1584) tarihinde Ali oğlu Hasan'ın Kıbrıs beylerbeyi arzı mücibince mâliye ahkâm tayin edildiği (BOA, MD. nr. 50, s. 162). Gurre-i Zilhicce sene 996 (22 Ekim 1588) tarihinde Defterdar arzı ile İbrahim katib tayin edildiği (BOA, A.RSK. nr. 1468, s. 1). 7 Cemâziyelevvel sene 997 (24 Mart 1589) tarihinde defterdâr arzı ile Hasan'ın mâliye katibi tayin

veya şikk-ı evvel defterdarlarının mümmâ tezkireleri ve hatlarıyla muamele görmekte¹⁸ ruus defterlerine kaydedilerek göreve tayin ve tevcih işlemi tamamlanmaktadır¹⁹. Üst rütbeli görevlilerin arz ve iltiması dışında bazen ehl-i kalem olup kitabet hizmetinde mahir olanlar kendi arzuhalleri üzerine de kitabet hizmetinde istihdam edilebilmektedir²⁰.

XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait ruus defterlerindeki mâliye ahkâm katibi tayinlerinden katiplerin menşe'lerini de öğrenebilmekteyiz. Bu kayıtlar incelendiğinde ahkâm katiplerinin çok az kısmının çeşitli mâliye kalemlerinde şakird olarak görev yaptığı görülmekte olup bunlar; Başruznâmece şakirdi²¹, Dergâh-ı âli cebecilerinden tezkireci şakirdi²², Ruuslu Divan kâtipleri şakirdi²³, hazine şakirdi²⁴ şeklinde bir dağılım göstermektedir. Bunların dışında bazı mâliye ahkâm katiplerinin ise; beylerbeylerin yanında katiplik yapan kişiler olduğu ve beylerbeylerin iltimaslarıyla tayin olundukları anlaşılmaktadır.²⁵ Mâliye katipleri arasında; Ekrad sancağı örneğinde olduğu gibi sancak divan katibleri²⁶, zaimler²⁷, ulufeciyân-ı yemîn²⁸, ulûfeciyan-ı yesâr²⁹, sipahioğlanları

edildiği (BOA, A. RSK, nr. 1469, s. 13). 21 Şevval sene 1001(21 Temmuz 1593) tarihinde Şikk-ı Evvel Defterdârı İbrahim Efendi'nin arzı üzerine Abdi b. Hüsâm'ın mâliye ahkâm kâtibi tayin olduğu (BOA, KK. nr. 253, s. 210).

18 BOA, KK. nr. 242, s. 314; BOA, KK. nr. 252, s. 118; BOA, A.RSK. nr. 1468, s. 1.

19 28 Ramazan sene 992 (27 Eylül 1584) tarihli bir kayıтта Mehmed b. Ferruh'un mâliye ahkâm kitâbetine tayin olduğu ve ruusa kaydolduğu (BOA, KK. nr. 244, s. 145.)

20 4 Cemâziyelâhîr sene 995 (12 Mayıs 1587) tarihinde Zu'emmâdan Ahmed'in yarâr, ehl-i kalem olup mâliye kâtiplerinden Hasan'ın hayatı ve ölümü bilinmediğinden yerine tayinini istediği ve göreve tayin edildiği. (BOA, KK. nr. 249, s. 8)

21 BOA, KK. nr. 225, s. 14.

22 BOA, KK. nr. 248, s. 131.

23 BOA, KK. nr. 252, s. 149.

24 BOA, KK. nr. 254, s. 206.

25 BOA, KK. nr. 242, s. 14, 322.

26 22 Cemâziyelevvel 992 (1 Haziran 1584) tarihinde mâliye katibi tayin edilen Cafer "Ekrad sancağında on dört bin beş yüz akçe timâra mutasarrif olup Üveys Paşa'nın divan kâtibi" idi. (BOA, MD. nr. 50, s. 63). 23 Ramazan 992 (28 Eylül 1584) tarihinde mâliye katibi tayin edilen Ali oğlu Hasan "Mizistre sancağında yedi bin akçe timardan ma'zûl olup Cezayir'in mülâzım kâtiplerinden" idi. (BOA, MD. nr. 50, s. 162). 22 Zilhicce 997 (1 Kasım 1589) tarihinde mâliye katibi tayin edilen Derviş "ulûfeciyan-ı yesardan" idi. (BOA, KK. nr. 251, s. 180).

27 BOA, KK. nr. 249, s. 8; BOA, A. RSK. nr. 1470, s. 4; BOA, KK. nr. 252, s. 161.

28 BOA, KK. nr. 249, s. 19.

29 BOA, A.RSK, nr. 1470, s. 4; BOA, KK. nr. 251, s. 180.

gibi³⁰ askeri sınıftan gelenler ve mevkûfatçı³¹, gediksiz mâliye kâtibi³² ve mülâzım katıblıkları gibi bürokrasinin mali branşlarında görev yapanlar da bulunmaktadır³³.

Mâliye ahkâm katiplerinin tayin ve görevlendirmeleriyle ilgili tamamlayıcı bilgilere ruus defterlerinin dışında mâliye ahkâm defterlerinde de rastlanmaktadır³⁴; Rumeli timâr defterdârına hitâben yazılan bir tezkire'de Rumeli sipahilerinden Mustafa'nın mâliye ahkâm katibi görevinde bulunduğu dair tedkikat yapılması şu şekilde ifade edilmiştir³⁵:

İftihâru'l-ekârim ve'l-efâhim Rumeli tîmâr defterdârı -zîde izzuhû -tezkire varıcak ma'lûm ola ki Rumeli sipâhilerinden Dersa'âder'de ahkâm-ı mâliye kâtibi olan iş bu dârende-i hurûf kıdvetü'l-muharrirîn Mustafa, Dîvân-ı Hümâyûn'da mâliye kâtibi hizmetinde olduğu ma'lûm olmak için defterde mahallinde kayd olunması için tezkire taleb eylemeğin gerekdir ki mezbûr kitâbet hizmetinde olduğu mahallinde kayd itdiresiz gediğine zarar müterettib olmak ihtimali olmaya deyû tahriren fi 23 Şevval sene 984.

Mâliye ahkâm defterinde kayıtlı başka bir tezkirede ise, mâliye ahkâm kitâbetine tayin edilen katibin berat kaydının Rumeli timâr defterdârı tarafından kendi uhdesindeki ruznamçe defterine kaydedilmesi istenmektedir. Tezkirede mâliye katibi tayin edilen Katip Ahmed'in daha önceki görevi, timârının nerede olduğu ve miktarı, tayin tarihi gün, ay ve yıl olarak kaydedilmiştir. Tezkire'nin Rumeli timâr defterdârına hitâben yazılması katibin Rumeli ahkâmının yazımında görevlendirileceği kanaatini oluşturmaktadır³⁶:

Rumeli'nin timâr defterdârına tezkire, mukaddema Cezayir-i Garb beğlerbeğisi iken vefât iden Ahmed Paşa'nın kullarından olup Paşa sancağından Filibe nâhiyesinde dokuz bin sekiz yüz elli akçe timâra mutasarrif olan Kâtib Ahmed -zîde kadruhû- sene 976 Saferi'nin yirmi üçüncü gününde Mâliye Ahkâm katibleri

30 BOA, KK. nr. 225, s. 14.

31 BOA, KK. nr. 249, s. 229.

32 BOA, A. RSK, nr. 1469, s. 3, 13.

33 BOA, KK. nr. 244, s. 75; BOA, MD. nr. 50, s. 40.

34 BOA, D. EVM. nr. 26278; BOA, KK. nr. 249, s. 19; BOA, KK. nr. 248, s. 135; BOA, KK. nr. 252, s. 149, 232; BOA, KK. nr. 254, s. 166, 210, 213.

35 BOA, MAD. nr. 7534, s. 1425.

36 BOA, D. EVM. nr. 26278, s. 90.

zümresine ilhak olunmak emr olundukda imdi mezkûrun ismin defterine vech-i meşrûh üzre kayd itdiresiz.

Tahrîren fi 11 Rebi'ulâhir sene 976

Derkenar: An yed-i Ahmed Beğ el-mezbûr

Mâliye katiplerinin çeşitli nedenlere bağlı olarak görevle ilişiği kesilebilmekteydi. Bu durum katibin görevini suistimal etmesi sebebiyle azli şeklinde olabilirdi gibi, görevde tembellik edilmesi veya göreve sebepsiz gelinmemesi, kâtibin ihtiyarlık, hastalık veya kendi isteğiyle görevinden feragat etmesi şeklinde de gerçekleşmektedir. Ruus defterlerindeki bilgilere göre görevden el çektirmenin en önemli nedenlerinin başında sahtekarlık gelmektedir³⁷. Kendisine verilen göreve gelmeyen ve mesleğinde tembellik eden katiplerin yerine de başkaları tayin edilmektedir³⁸. Mâliye bürolarında çalışan katiplerin yerine yeni bir tayin yapılması durumunda bunların kitabet ilminde mâhir, erbâb-ı kalem, müstakim ve güvenilir kimseler olduğu özellikle vurgulanmaktadır³⁹. İhtiyarlık ve hastalık sebebiyle görevden feragat edenlerin yerine yapılan tayinlerde, görevin öncelikle katibin kendi akrabasından birisine tevcih edildiği anlaşılmaktadır⁴⁰. Katipler, akrabası veya yetişmiş erkek çocuğu olmaması durumunda başka biri adına da görevden feragat edebilmekteydiler⁴¹.

37 9 Rebi'ulevvel sene 990 (3 Nisan 1582) tarihinde Mâliye kâtiblerinden Miraşan dimekle ma'rûf Mustafa Bey'in tezvîr ve telbîsi zâhir olmağla kitâbetten ref' olunup yerine sipâhî oğlanlar zümresinden Mehmed kâtib tayini (BOA, KK. nr. 239, s. 314). 26 Rebiulâhir sene 997 (14 Mart 1589) tarihinde mâliye kâtiblerinden Altı Boğçaoğlu olan (boş) tezvîr hüküm yazup ref' olunmak fermân olunmağın zümre-i mezbûrede gediksiz hizmet iden Hasan mezbûrun yerine kâtib tayini (BOA, A. RSK. nr. 1469, s. 3, 13).

38 24 Şevval sene 1001 (24 Temmuz 1593) tarihinde mâliye kâtiblerinden Ahmed'in ortadan kaybolduğ geduği mahlul olmağın Rıdvan b. Durdu'nun kitâbet ilminde mâhir ve müstakim olması sebebiyle yerine tayin olduğı (BOA, KK. nr. 253, s. 213); (BOA, KK. nr. 249, s. 8, 166).

39 16 Zilhicce sene 997 (26 Ekim 1598) tarihinde mâliye kâtiblerinden vefât eden Ahmed'in yerine Erbâb-ı kalemden Bilâl b. Mehmed'in tayini (BOA, KK. nr. 252, s. 118). 15 Ramazan sene 999 (7 Temmuz 1591) tarihinde mâliye kâtiblerinden Mahmud'un ölümü üzerine göreve erbâb-ı rimârdan Abdullah oğlu Mahmud'un tayini (BOA, A. RSK. nr. 1473, s. 59)

40 20 Safer sene elf (7 Aralık 1591) tarihinde, mâliye kâtiblerinden Abdülkadir kendi isteğiyle kitâbeti akrabasından Mehmed'e ferâgat etmiştir. (BOA, A. RSK. nr. 1473, s. 235). 18 Şevval sene 1001(18 Temmuz 1593) tarihinde Kâtib Ahmed pîr, ihtiyâr ve marîz olması sebebiyle kitâbetini hazîne şâkirdlerinden oğlu Mehmed'e ferâgat etmiştir. (BOA, KK. nr. 254, s. 206).

41 24 Şevval sene 1001(24 Temmuz 1593) tarihinde mâliye kâtiblerinden Ali b. Mehmed kendi isteğiyle görevini Hüseyin Çavuş b. Mehmed'e ferâgat etmiştir. (BOA, KK. nr. 253, s. 213).

Ruus ve Mâliye ahkâm defterlerindeki tayin kayıtlarından mâliye ahkâm katiplerinin aldıkları maaşlar hakkında da bilgiler elde etmek mümkündür. Mâliye katiplerine tımar verilmesi kanun değildi ancak buna rağmen bazı mâliye katipleri muhtemelen babalarından kalması veya başka bir görevde iken tımar tasarruf etmeleri sebebiyle tımar sahibi bulunmaktaydılar⁴². Mâliye ahkâm defterlerinden, mâliye katiplerine görev karşılığı gelir olarak berât-ı hümâyûnla bazı köylerin tımar olarak verildiği⁴³, tımar sahibi mâliye katiplerinin avarız, kürekçi, nüzul gibi vergilerden muaf olduklarını göstermesi açısından önemlidir.⁴⁴ Ayrıca verilen emirlerle, diğer timâr sahipleri gibi bunlara verilen tımar arazilerine de mevkufat eminleri, subaşlar, beylerbeyi gibi devlet görevlilerinin müdahalelerinin önüne geçilmekteydi.⁴⁵

Ulufeli mâliye katipleri ise, hizmet yılına ve başarısına göre değişen miktarda günlük olarak hesaplanan bir meblağı hazinenin nakit para durumuna göre üç ayda bir alırlardı. Katiplerin en önemli gelirleri ise kalem harçları idi. Bürolarda katiplerin düzenlediği evrak için iş sahiplerinden belirli bir miktar para tahsil edilir ve bunun bir kısmını işi yapan katip alırken geri kalanı kesedar veya başhalife eliyle biriktirilirdi. Orta akçesi adı verilen bu paradan kalemin masrafları görüldükten sonra geri kalanı o dairede hizmet eden bütün görevlilere dağıtılırdı. Tımar ve ulufe almayan katipler geçimlerini bu paradan sağlardı⁴⁶. Mâliye katipleri ulufe tasarruf etmekteyken XVII. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren artık maaş almamaya başlamışlardır. Bundan sonraki gelirleri sadece kalem harçlarından karşılanmış olmalıdır⁴⁷.

Defterdarlık ve Divan katiplerinin bir kısmına XVI ve XVII. yüzyıllarda “salyâne” adı altında bir para verilmekteydi. Katipler yıllık olarak 1000-3000 akçe civarında bir para almaktaydılar⁴⁸. Katiplerden birinin ölümü veya başka bir sebepten görevden ayrılması durumunda onun salyanesi kurumdaki diğer bir katibe verilirdi⁴⁹.

42 BOA, *MAD*. nr. 7534, s. 1396; BOA, *MD*. nr. 50, s. 63, 162; BOA, *KK*. nr. 242, s. 75, 322; BOA, *KK*. nr. 248, s. 10, 135. BOA, *A. RSK*. nr. 1473, s. 59.

43 BOA, *KK*. nr. 67, s. 96.

44 BOA, *KK*. nr. 67, s. 66.

45 BOA, *MAD*. nr. 7534, s. 1220, 1396.

46 Erhan Afyoncu-Recep Ahıskalı, a.g.e, s. 55.

47 Erhan Afyoncu-Recep Ahıskalı, Katip, *DİA*, c. 26, s. 55.

48 BOA, *KK*. nr. 254, s. 166.

49 Erhan Afyoncu-Recep Ahıskalı, a.g.e, s. 55.

Maliye ahkâm katiplerinin görevleri, tayin kayıtlarında, mali konulardaki hükümleri yazmak olarak belirtilmekle beraber katiplerin, kendi asli görevlerinin dışında başka görevlere de tayin edildikleri görülmektedir. Trabzon sancakbeyi ve kadısına hitaben yazılan 981/1573 tarihli hüküm, Trabzon'daki gayr-ı müslimlerin cizye ve haraç vergisinin tahsilinde mâliye ahkâm katiplerinden İbrahim'in görevlendirildiğini göstermektedir⁵⁰. Hazineye borcu olan kişilerin borçlarının tahsil edilip hazineye teslim edilmesi için de ahkâm katiplerinin tayin edildikleri oluyordu⁵¹. Ancak bu görevlendirmelerin mâhiyeti belgelerden anlaşılmamaktadır. Herhalde bu tür görevlendirmeler yeterince güvenilir ve ehliyetli vergi toplayıcısı memurun bulunmamasıyla veya mâliye ahkâm katiplerinin vergi tahsili konusunda uzman olmalarıyla açıklanabilir.

Maliye ahkâm kâtiplerinin kitabet hizmetinde kullandıkları yazı malzemeleri ve kırtasiye malzemeleri hakkında yine mâliye ahkâm defterlerinde kayıtlı bazı tezkirelerden bilgiler edinmek mümkündür. Genelde İstanbul hassa harcı eminine hitaben yazılan bu tezkirelerde; mâliye ahkâm katiplerine üç ayda bir yüz deste kağıt verildiği⁵², bazen bu sayının ihtiyaca ve yapılan işleme göre değiştiği görülmektedir⁵³. Yine kağıt miktarının, kağıdın yapısına ve adına göre değişiklik arzettiği “üç ayda bir sekiz huzme kağıt verilmesi⁵⁴” gibi, kalemlerde ihtiyaç duyulan kağıdın devlet tarafından sağlandığına dair bilgiler mâliye ahkâm katiplerinin iş yoğunluğunu anlamak açısından da önemlidir. Ayrıca bu kayıtlarda kağıtların verilmiş sebepleri olarak; “mîrîye âit ahkâm-ı şerîfe yazılmak⁵⁵”, “avâriz, kürekçi, cenkçi ve peksimet hükümleri yazmak⁵⁶” ve “mühimmât-ı mîrî yazmak⁵⁷” gibi ifadeler mâliye ahkâm katiplerinin yazışma yaptıkları mevzuları belirtmesi açısından da önem arz etmektedir.

17 Muharrem 984/16 Nisan 1576 tarihli Şehreminine hitaben yazılan başka bir tezkirede sadece Dîvân-ı Hümâyûn ve mâliye tezkirecilerinin hüküm yazmadığı Anadolu tezkirecesinin de mîrî mühimmâtı yazdığı aynı miktarda

50 BOA, MAD. nr. 7534, s. 39, 47.

51 BOA, MAD. nr. 7534, s. 1264.

52 BOA, KK. nr. 67, s. 133; BOA, MAD. nr. 2775, s. 318, 529.

53 BOA, KK. nr. 67, s. 335; BOA, MAD. nr. 2775, s. 212; BOA, MAD. nr. 7534, s. 1695.

54 BOA, KK. nr. 67, s. 425.

55 BOA, KK. nr. 67, s. 296.

56 BOA, KK. nr. 67, s. 425.

57 BOA, MAD. nr. 7534, s. 44, 1695.

kağıdın bu görevliye de verilmesi gerektiğinin ifade edilmesi, tezkirecilerin de aynı görevde istihdam edildiğini açıklaması açısından önemlidir. Ancak Anadolu tezkirecisinin bu işi sürekli mi yoksa ihtiyaç halinde mi yaptığı bu tezkireden anlaşılmamaktadır⁵⁸.

Bazı kayıtlardan hac için izin alarak muayyen bir süre görevinden ayrılan mâliye katiplerinin İstanbul'a döndüğünde görevlerine kimsenin müdahale etmemesi mâliye ahkâm defterinde yer alan 27 Rebîülâhir 984/24 Temmuz 1576 tarihli bir sebab-i tahrir hükmünde şu şekilde ifade edilmektedir⁵⁹;

Sebeb-i tahrir yazıla ki

Dîvân-ı hümâyûnum mâliye katiblerinden iş bu dârende-i fermân-ı hümâyûn Ahmed Muhtar –zîde– iş bu sene-i mübâreke de tavâf-ı Ka'be-i beytül-harâm, ziyâret-i ravza-i hazret-i seyyidü'l-enâm aleyhi'l-fazl ve ekmelüs-selâm için niyet-i azîmet idüp südde-i sa'âdetimden icâzetnâme-i hümâyûnum taleb eylemeğın iş bu emr-i şerîfım virildi ziyâret-i Harameyn-i şerîfeyn idüp geldikden sonra kemâkân hizmetinde olup kimesne mâni' ve müzâhim olmaya deyû tahrîren fi 27 Rebî'ül-âhir sene 984

Belgeden anlaşıldığına göre katipler, hac ve seferlere katılma durumunda işlerini kaybetmemeye karşı bir garanti olarak ellerinde bir hüküm bulundurmaya gerekli görüyorlardı. Özellikle de görevden ayrı kalma süresinin uzaması durumunda buna daha çok ihtiyaç duyuluyor olmalıdır.

Sonuç

XVI. yüzyıl mevâcib, ruus ve mâliye ahkâm defterleri, mâliye ahkâm katiplerinin müstakil bir cemaat teşkil etmesi ve sayısal olarak teşkilatının gelişimini göstermenin yanı sıra katiplerin menşeleri, maaşları, görevleri ve muafiyetleri hakkında detaylı bilgi sağlamaktadır. Ruus kayıtları, mâliye bürokrasisinde yer alan katiplerin statüsünün sıklıkla değiştiği mâliye kalemlerinin durumunu takip açısından da önemlidir. Ruus defterlerindeki tayin kayıtlarından yola çıkarak her bir katip için kariyer basamaklarını takip etmek ve tayinlerin hangi oranda hangi kalemlerden veya kimlerin iltimasıyla yapıldığını tespit etmek mümkündür. Ayrıca ulufeli katipler ile timar sahibi katiblerin statülerinde gö-

58 BOA, MAD, nr. 7534, s. 44.

59 BOA, MAD, nr. 7534, s. 620.

rülen farklılaşmaları da ruus defterleri ortaya koymaktadır. Bütün bu bilgiler Osmanlı bürokrasisinin nasıl şekillenmiş olduğunu göstermesi yanında iş rutini ve ağırlığının mahiyeti hakkında modern telakkiler ışığı altında farklı bir açılım da sağlar. Sağlam Osmanlı bürokratik geleneği içinde modern çağ öncesi devlet yapılanmalarını “patrimonyal” izahların dışına taşırabilen bir yönelimi de ortaya koyar.

XVI. Yüzyıl Osmanlı Bürokrasisinde Mâliye Ahkâm Katipleri

Öz ■ Osmanlı bürokrasisinin en temel unsurlarından biri olan katipler sınıfının ortaya çıkışı ve bürokrasinin gelişmesine bağlı olarak uzmanlık alanlarına ayrışması Osmanlı bürokrasi tarihinin henüz yeterince incelenmemiş alanlarından biridir. Divan-ı Hümayun katipleri hakkındaki çalışmalar bu sınıf hakkındaki bilgilerimizi önemli ölçüde zenginleştirmiş olmasına rağmen mâliye ahkâm katipleri için aynı ölçüde bir ilgi sözkonusu olmamıştır. Bu makalede, Osmanlı bürokrasisinde mâliye ahkâm katiplerinin Kanuni dönemine kadar Divan katipleriyle birlikte faaliyet gösteren küçük bir grupken bu dönemden itibaren bağımsız bir yapıya kavuştuğu tespit edilmektedir. Çalışmada ayrıca XVI. yüzyıl ruus defterleri esas alınarak 954-1001/1547-1592 tarihleri arasına ait 47 defter taranmış ve mâliye ahkâm katiplerinin tayin işlemleri, kariyer durumları ve mesleki formasyonları bu kaynak grubu çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ruus defterlerinde tespit edilen belgelerin transkripsiyonu da ek olarak makalenin sonunda verilmiştir. mâliye ahkâm katiplerinin fonksiyonlarına yönelik izahlar ve katiplerin bürokratik faaliyetleri, daha önceki bir çalışmamızda mevcut olduğundan, çalışmada bu hususlara temas edilmemiştir.⁶⁰

Anahtar kelimeler: Osmanlı Mâliye Bürokrasisi, Defterdarlık, Katip, Mâliye Ahkâm Katipleri, Mâliye Ahkâm Defterleri

⁶⁰ Bunun için bkz. Rifat Günelan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Defterdarlık Teşkilatı ve Bürokrasisi : XVI. Yüzyıl Maliye Ahkâm Defterleri* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2010). XIV, s. 74-95.

XVI. YÜZYIL RUUS DEFTERLERİNDE MALİYE AHKÂM KATİPLERİ TAYİN KAYITLARI

Kitâbet der cânib-i mâliye

Silahdâr Mustafa Beğ oğlu olup başruznâmecinin şâkirdi olan Osman mâliye kâtiblerine ilhâk olunmak [buyruldu].

8 Muharrem sene 980

KK. nr. 225, s. 14

Kitâbet-i mâliye

Mâliye kâtiblerinden Mirâşan dimekle ma‘rûf Mustafa Beğ tezvîr ve telbîsi zâhir olmağla kitâbetten ref olunup yerine sipâhî oğlanlar zümresinden Mehmed kâtib olmak mâliyeden buyuruldu.

9 Rebiulevvel sene 990

KK. nr. 239, s. 314

Kitâbet

A‘lemül-ulemâi‘l-mütebahhîrîn Hoca Efendi hazretlerinin akrabâsından olup bi‘l-fi‘il Dîvân-ı âlişan kâtibleri şakirdlerinden olan Dervîş Çelebi‘ye berevât-ı ahkâm-ı şerîfe tahrîr eylesün deyû

9 Rebiulevvel sene 990

KK. nr. 239, s. 362

Kitâbet-i mâliye

Defterdar efendinin mûmzâ tezkiresi mûcibince Feridun Beğ’e tâbî‘ olan Ali mâliye kâtib olmak buyuruldu.

13 Rebûlevvel sene 992

KK. nr. 242, s. 218

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Üveys Paşa mektub gönderüp Ekrad sancağında on dört bin beş yüz akçe timâra mutasarrıf olan kendünün dîvan kâtibi Cafer için yarar, ehl-i kalem olduğun bildirüp Dîvân-ı Hümâyûn kitâbeti recâsına arz itmeğin zümre-i mezbûreye ilhâk olunmak buyuruldu.

22 Cemâziyelevvel sene 992

MD. nr. 50, s. 63

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Vezir Mehmed Paşa hazretleri iltimâsıyla zu‘emâdan Mehmed kâtib olmak buyuruldu.

Derkenar:Bâ-hatt-ı defterdâr efendi

17 Cemâziyelevvel sene 992

KK. nr. 242, s. 319

Kitâbet-i mâliye

Serdar Ferhad Paşa hazretleri mektub gönderüp sâbıkâ Hamidili beği iken fevt olan Ahmed Beğ’in kâtibi olup altı bin akçe timâra müstehak olan Kâtib Şeyhî için yarar ehl-i kalemdir deyû mâliyeden kâtib olmasın ricâ itmeğin mâliye kâtiblerinden olup vefât iden Mümin nâm kâtibin gedüğü mahlûl olmağla verilme buyuruldu.

Derkenar:Bâ-hatt-ı emîn

17 Cemâziyelevvel sene 992

KK. nr. 242, s. 322

Kitâbet-i mâliye

Zekeriye Efendi mülâzımlarından Ali b. Fazlullah ehl-i kalem olup mâliyede kâtib olmak buyuruldu

Derkenar:Bâ-hatt-ı hümâyûn

Gurre-i Şehr-i Ramazanü'l-mübârek sene 992

KK. nr. 244, s. 75

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Mizistre sancağında yedi bin akçe tımdan ma'zûl Cezayir'in mülâzım kâtiblerinden Ali oğlu Hasan Kıbrıs beğlerbeğisi arzı mûcibince zümre-i mezbûreye ilhâk olunmak buyuruldu.

23 Ramazan sene 992

MD. nr. 50, s. 162

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Bundan akdem Mehmed b. Ferruh nâm kimesne ehl-i kalem olmağın kâtib olmak fermân olmağın hâlâ ruusa kayd olunmak buyuruldu.

28 Ramazan sene 992

KK. nr. 244, s. 145.

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Mısır Beğlerbeğisi Sinan Paşa mektub gönderüp 9 akçe ile mâliye kâtiblerinden olan Ahmed Muhyârî fevt olup kitâbeti mahlûldür deyû ruznâme hizmetine istihdâm Kadri ehl-i kalem olmağla mezbûra verilmek recâsına arz itmeğın buyuruldu

Müteveffâ beğ ulûfesiyle

14 Zilkade sene 992

MD. nr. 50, s. 40

Kitâbet-i mâliye

Karlılı sancağında timâra mutasarrıf olan Kâtib Mustafa ehl-i kalem olmağın mezbûr Mehmed'in kitâbeti buyuruldu

28 Şaban sene 994

KK. nr. 248, s. 10

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Zu‘emâdan Ahmed yarâr ehl-i kalem olup mâliye kâtiblerinden Hasan’ın hayâtı ve memâtı nâ-ma‘lûmdur deyû recâ itmeğin mezbûrun gedüğü verilmek [buyuruldu].

Derkenar: Tâbi‘-i defterdâr-ı Şıkk-ı Sâni

4 Cemâziyelâhir sene 995

KK. nr. 249, s. 8

Kitâbet-i mâliye

Kâtiblerden Hüseyin Ayasofya kâtibi olup yeri mahlûl olmağın ulûfeciyân-ı yemîn zümresinden on akçesi olan Kâtib Mehmed mâliye kâtibi olmak buyuruldu.

9 Cemâziyelâhir sene 995

KK. nr. 249, s.19

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Mâliye kâtiblerinden tezkireci olan İbrahim’in gedüğü mahlûl olmağın yerine Musli ve zümre-i mezbûrdan Mehmed mülâzım hizmetine gelmemekle onun dahî Hüseyin nâm kimesne ehl-i kalem olmağla fermân olunduğuna başdefterdâr İbrahim mümzâ tezkire virmeğın kayd olunmak

Derkenar: Mezkûr Mustafa’nın tezkiresi min ba‘d verildi

10 Şevval sene 995

KK. nr. 249, s. 166

Kitâbet-i mâliye

Mâliye kâtiblerinden Eyüp fevt olup yeri mahlûl olmağın yerine Mustafa b. Mihnet kâtib olmak buyuruldu.

Derkenar: Bâ-iltimâs-ı hazret-i Nişancı Paşa

13 Zilhicce sene 995

KK. nr. 249, s. 229

Kitâbet-i mâliye

Sâbıkâ mevkûfatçı iken bilâ sebep yeri alınan Baki Mehmed b. Hasan, Mihri Hatun iltimâsıyla mâliye kâtiblerine ilhâk buyrulmuştur

13 Zilhicce sene 995

KK. nr. 249, s. 229

Kitâbet-i mâliye

İbrahim kâtibin yerini Haydar Kâtib bilâ sebep almışdır deyû girü mukarrer olmak buyuruldu.

Derkenâr: Defterdâr arzı ile almış imiş

Gurre-i Zilhicce sene 996

A.RSK, nr. 1468, s. 1

Kitâbet-i ahkâm

Mâliye kâtiblerinden altılı acemioğlu olan (boş) tezvîr hüküm yazup ref olunmak fermân olunmağın zümre-i mezbûrede gediksiz hizmet iden Hasan mezbûrun yerine kâtib olarak buyuruldu.

26 Rebûlâhir sene 997

A.RSK, nr. 1469, s. 3

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Mâliye kâtiblerinden altılı acemioğlu olan (boş) tezvîr hüküm yazup def olunmak fermân olmağın zümre-i mezbûrda gediksiz hizmet eden Hasan mezbûrun yerine kâtib olmak buyuruldu.

26 Rebûlâhir sene 997

A.RSK, nr. 1469, s. 13

Kitâbet-i ahkâm

Mâliye kâtiblerinden Cafer Divân-ı Hümâyûn kâtiblerine ilhâk olunup ge-
düği mahlûl olmağın zu‘emâdan Hasan ehl-i kalem olmağın mezbûrun yerine
kâtib olmak buyuruldu.

Derkenâr: Defterdâr arzıyla

7 Cemâziyelevvel sene 997

A.RSK, nr. 1469, s. 13

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Mâliye kâtiblerinden olan Yusuf da mal defterdârı olup kitâbeti mahlûl olma-
ğın ulûfeciyân-ı yesârdan üçüncü bölükde on dört akçe ulûfesi olan Abdülkadir’e
ehl-i kalem olmağın verilmek buyuruldu.

13 Cemâziyelevvel sene 997

A.RSK, nr. 1470, s. 4

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Hızâne-i Âmire Defterdârı Hasan Efendi mûmzâ tezkire gönderüp mâliye
kâtiblerinden iken fevt olan Kâtib Mehmed’in kitâbeti mahlûl kalup ve mâliye
cânibinden kâtib az olup hizmeti asîr olmağla İspir sancağında sekiz bin akçe
timâra mutasarrıf ve ze‘âmete müstehak olan Ali ehl-i kalem olmağla müteveffâ-yı
mezbûr yerine kâtib olmak recâsına arz itmeğın buyuruldu.

10 Recebül-mürecceb sene 997

KK. nr. 248, s. 135

Kitâbet-i mâliye

Mâliye kâtiblerinden Zaim Mehmed fevt olup kitâbeti mahlûl olmağın
Dergâh-ı âlî cebecilerinden olup tezkireci şakirdi olan Halil ehl-i kalem olmağın
ulûfesiyle buyuruldu.

Derkenar: Zikr olunan kitâbet arz olundukda lâzım ise virilsün deyû hatt-ı hümâyûnla fermân olunmağın kayd olunmuşdur.

10 Zilkade sene 997

KK. nr. 248, s.131

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Erbâb-ı kalemden Bilâli Mehmed ehl-i kalem olmağın mâliye kâtiblerinden vefât eden Ahmed'in yerine kâtib olmak buyuruldu.

Derkenar: Defterdâr efendi hatlıdır.

16 Zilhicce sene 997

KK. nr. 252, s. 118

Kitâbet-i mâliye

Ebnâ-i sipâhiyândan olup mâliye kâtibi olan Mustafa b. Ahmed fevt olup gedüğü mahlûldür deyû ulûfeciyan-ı yesârdan Derviş kendüye verilmek recâ itmeğın yine fevt olup gedüğü âhara verilmiş değıl verilmek buyuruldu.

22 Zilhicce sene 997

KK. nr. 251, s. 180

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Mâliye kâtibleri zümresinden olan Mehmed b. Selami'ye âhar gedik olup kitâbeti mahlûl olmağın ruuslu dıvan kâtibleri şâkirdânından Ahmed'e virilmek fermân olunduğuna başdefterdâr mümzâ tezkire virmeğın kayd olunmak buyuruldu.

Derkenar: Defterdâr hattıyla

18 Muharrem sene 998

KK. nr. 252, s. 149

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Bosna Beğlerbeğisi Mehmed Beğ mektup gönderüp mâliye kâtiblerinden Mehmed Bosna defterdârı olup kitâbeti mahlûldür deyû Budun ze‘âmeti olan Mustafa’ya recâ itmeğın virilsün deyû buyuruldı.

Derkenar: Bâ-hatt-ı hümâyûn

Gurre-i Safer sene 998

KK. nr. 252, s. 161

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Hassa reislerden olup kitâbet hizmetinde olan Ahmet ehl-i kalem olmağla zümre-i mezbûreden müteveffâ Mehmed’in yeri mahlûldür deyû recâ itmeğın mahlûl ise virile deyû başdefterdâr mümzâ tezkire virmeğın kayd olunmak buyuruldı.

20 Rebûlâhir sene 998

KK. nr. 252, s. 232

Kitâbet-i mâliye

İbrahim Kâtib’in yerine Haydar kâtib bilâ sebep almışdır deyû girü mukarrer olmak buyuruldı.

Derkenar: Defterdâr hattı ile almış imiş

Gurre-i Zilhiceti’ş-şerîfe sene 998

A.RSK, nr. 1468, s. 1

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Mâliye kâtiblerinden Mahmud fevt olup gedüğü mahlûl olmağın erbâb-ı timârdan Abdullah oğlu diğır Mahmud’a verilmek buyuruldı.

15 Ramazan sene 999

A.RSK, nr. 1473, s. 59

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Mâliye kâtiblerinden Abdülkadir ihtiyârıyla kitâbeti akrabasından Mehmed'e ferâgat itmeğın virülsün deyû buyuruldı.

20 Safer sene elf

A.RSK, nr. 1473, s. 235

Kitâbet-i mâliye

Mâliye kâtiblerinden olan Abdi hâlâ kağıt emîni olmağla mâliye kitâbeti mahlûl kalup kitâbet-i mezbûr Abdi'nin mahlûl olan bin akçe salyânesinin beş yüz akçe sipâhî oğlanlarından Kâtib Ali'ye fermân olunduğuna Başdefterdâr İbrahim Efendi mûmzâ tezkire virmeğın buyuruldı.

19 Ramazan sene 1001

KK. nr. 254, s. 166

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Zümre-i mezbûreden olan Kâtib Ahmed pîr ve ihtiyâr ve marîz olmağla kitâbetini oğlu alup yevmî yedi akçe ile hazîne şâkirdlerinden olan Mehmed'e ferâgat itmeğın virilmek buyuruldı.

18 Şevval sene 1001

KK. nr. 254, s. 206

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Şikk-ı Evvel Defterdârı İbrâhim Efendi mûmzâ tezkire gönderüp sâbıkâ mâliye kâtibi olup vefât iden Mehmed b. Kasım'ın yeri Abdi b. Hüsâm'a arz olundukda verilmek fermân olunmuşdur bildirmeğın buyuruldı.

21 Şevval sene 1001

KK. nr. 253, s. 210

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Başdefterdâr İbrâhim Efendi mûmzâ tezkire gönderüp mâliye kâtiblerinden Ahmed nâ-bedîd olup gedüğü mahlûl olmağın Rıdvan b. Durdu kitâbet ilminde mâhir ve müstakîm olmağla mezbûr Ahmed Beğ'e kitâbet virmek ricâsına arz olundukda fermân olunmuşdur deyû bildirmeğın mûcibince verilmek buyuruldu.

24 Şevval sene 1001

KK. nr. 253, s. 213

Kitâbet-ı ahkâm-ı mâliye

Başdefterdar İbrâhim Efendi mûmzâ tezkire gönderüp mâliye kâtiblerinden olan Ali b. Mehmed'in hüsn-ı ihtiyârıyla Hüseyin Çavuş b. Mehmed'e ferâgat eyledüğü arz olundukda fermân olunmuşdur deyû bildirmeğın mâliye kâtibleri zümresine ilhâk olunmak buyuruldu.

24 Şevval sene 1001

KK. nr. 254, s. 213

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Dergah-ı âlî çavuşlarından Hasan Çavuş oğlu Mehmed ehl-i kalem olmağ-
la mâliye kitâbeti verilmek recâsına arz olundukda fermân olunduğuna sâbıkâ
Başdefterdâr Ali Efendi tezkire virmeğın mûcibince zümre-i mezbûreye ilhâk
olunmak buyuruldu.

4 Ramazan sene 1006

A.RSK, nr. 1475, s. 2

Kitâbet-i ahkâm-ı mâliye

Pirciyan kazâsından ma'zûl Mevlânâ Hamza tarîk-i kazâdan ferâgat idüp
mâliye kâtiblerinden mirlivâ olan Mehmed'in kitâbeti kendüye verilmek recâ
eyledüğü arz olundukda fermân olunduğuna Başdefterdar Mahmud Efendi tezkiresi
mûcibince verilmek buyuruldu.

5 Ramazan sene 1006

A.RSK, nr. 1480, s. 6

Kitâbet-i mâliye

Erzurum beğlerbeğliği ile ordu-yı hümâyûnda hazîne defterdârı olan Ali -dâme ikbâluhû- tezkire gönderüp mâliye kâtiblerinden sefere me'mûr olan kitâbet hizmetlerine gelmemekle mîrî ahkâm tahrîrine kâtib lâzım olmağın sâbıkâ Gence'de kul karındaşları kâtibi olan iş bu Abdurrahman için ehl-i kalem ve sâhib-i rakamdır deyû mezbûre yerine kâtib olmak recâ itmeğın zümre-i mezbûreye ilhâk olmak buyuruldu.

11 Safer sene 1015

A.RSK, nr. 1480, s. 5

MÂLİYE AHKÂM KATIPLERİ

XVI. YÜZYIL RUUS DEFTERLERİNDE KAYITLI
MALİYE AHKÂM KATIPLERİ

Sıra No	Adı ve Unvanı	Önceki Görevi	Hâmisi	Tımar	Maaş	Tarihi	Kaynak
1	Silahdar Mustafa Bey oğlu Osman	Başruznâmecî Şakirdi				8 Muharrem sene 980	KK. 225, s. 14
2	Mehmed	Sipahi oğlanlarından				9 Rebiulevvel sene 990	KK. 239, s. 314
3	Ali	Feridun Bey'e tabi Kâtib	Defterdar Efendi tezkiresiyle			13 Rebiulevvel sene 992	KK. 242, s. 218
4	Cafer	Ekrad Sancağı Divan Katibi	Üveys Paşa Mektubuyla	14.500 akçe		22 Cemâziyelevvel sene 992	MD. 50, s. 63
5	Mehmed	Zuemâdan	Veziir Mehmed Paşa İltimasıyla			17 Cemâziyelevvel sene 992	KK. 242, s. 319
6	Şeyhî	Hamid İli Beyi Ahmed Bey'in Katibi	Serdar Ferhad Paşa mektubu	XVI.000 akçe		17 Cemâziyelevvel sene 992.	KK. 242, s. 322
7	Ali b. Fazlullah	Zekeriya Efendi mülazımı				Gurre-i Ramazan sene 992	KK. 244, s. 75.
8	Ali oğlu Hasan	Cezâyir'in mülâzım kâtiblerinden	Kıbrıs Beylerbeyisinin arzı	7.000 akçe		23 Ramazan sene 992.	MD. 50, s. 162.
9	Mehmed Ferruh					28 Ramazan sene 992	KK. 244, s. 145
10	Kadri	Mısır Ruznamecisi	Mısır Beylerbeyi Sinan Paşa mektubu		9 akçe yevmiye	14 Zilkade sene 992	MD. 50, s. 40
11	Mustafa	Karlı ili sancağı tımar mutasarrıfı				28 Şaban sene 994	KK. 248, s. 10
12	Ahmed	Zuemâdan				4 Cemâziyelaahir sene 994	KK. 249, s.8
13	Mehmed	Ulufeciyan-ı Yemin zümresinden			10 akçe yevmiye	9 Cemâziyelaahir sene 995	KK. 249, s. 19.

RIFAT GÜNALAN

14	Hüseyin		Baş defterdar İbrahim'in Mümza Tezkiresi			10 Şevval sene 995	KK. 249, s. 166
15	Mustafa b. Mihnet		Hazret-i Nişancı Paşa iltimasıyla			13 Zilhicce sene 995	KK. 249, s. 229.
16	Baki Mehmed b. Hasan	Mevkufatçı	Mihri Hatun iltimasıyla			13 Zilhicce sene 995	KK. 249, s. 229
17	İbrahim		Defterdar arzı ile			Gurre-i Zilhicce sene 996	A.RSK. 1468, s. 1
18	Hasan	Mâliye Katibi geldiksiz				26 Rebitü'l-âhir sene 997	A.RSK. 1469, s. 3, 13
19	Hasan	Zuemadan	Defterdar arziyla			7 Cemâziyevvel sene 997	A.RSK. 1469, s.13
20	Abdülkadir	Ulufeciyan-ı Yesar'dan üçüncü bölükden			On dört akçe yevmiye	13 Cemâziyevvel sene 997	A.RSK. 1470, s. 4
21	Ali	İspir sancağı'nda tımara mutasarrıf	Hızâne-i Amire Defterdarı Hasan Efendi tezkiresiyle	8.000 akçe		10 Receb sene 997	KK.248, s. 135
22	Halil	Dergâh-ı âli cebecilerinden tezkireci şakirdi				10 Zilkade sene 997	KK. 248, s. 131
23	Bilali Mehmed		Defterdar Efendi hattıyla			16 Zilhicce sene 997	KK. 252, s. 118.
24	Derviş	Ulufeciyan-ı yesar				22 Zilhicce sene 997	KK. 251, s. 180
25	Ahmed	Ruuslu Divan Kâtileri Şakirdanı'ndan	Defterdar mümza tezkeresiyle			18 Muharrem sene 998	KK. 252, s. 149
26	Mustafa	Budun Zâimi	Bosna Beylerbeyi Mehmed Bey mektubu			Gurre-i Safer sene 998	KK. 252, s. 161
27	Mehmed	Hassa Reislerinden	Başdefterdar mümza tezkeresiyle			20 Rebiulahir sene 998	KK. 252, s. 232
28	İbrahim		Defterdar hattıyla			Gurre-i Zilhicce sene 998	A.RSK. 1468, s. 1
29	Abdullah oğlu Mahmud	Erbâb-ı tımardan				15 Ramazan sene 999	A.RSK. 1473, s. 59

MÂLİYE AHKÂM KATİPLERİ

30	Mehmed					20 Safer sene elf	A.RSK. 1473, s. 235
31	Ali	Sipahioğlanlarından	Başdefterdar İbrahim Efendi mümza tezker- esiyle		500 akçe salya- neli	19 Ra- mazan sene 1001	KK. 254, s. 166
32	Mehmed	Hazine şakirdlerin- den				18 Şevval sene 1001	KK. 254, s. 206
33	Abdi b. Hüsam		Şikk-ı Evvel Defterdarı İbrahim Efendi mümza tezker- esiyle			21 Şevval sene 1001	KK. 254, s. 210
34	Rıdvan b. Durdu		Başdefterdar İbrahim Efendi mümza tezker- esiyle			24 Şevval sene 1001	KK. 254, s. 213
35	Hüseyin Çavuş b. Mehmed		Başdefterdar İbrahim Efendi mümza tezker- esiyle			24 Şevval 1001	KK. 254, 213

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları

- BOA, A. RSK. nr. 1468, s. 1.
- BOA, A. RSK, nr. 1469, s. 3, 13.
- BOA, A. RSK, nr. 1470, s. 4.
- BOA, A. RSK. nr. 1473, s. 59, 235.
- BOA, D. EVM. nr. 26278, s. 90.
- BOA, KK. nr. 67, s. 66, 96, 133, 296, 335, 425.
- BOA, KK. nr. 225, s. 14.
- BOA, KK. nr. 239, s. 314.
- BOA, KK. nr. 242, s. 14, 75, 314, 319, 322.
- BOA, KK. nr. 244, s. 75, 145.
- BOA, KK. nr. 248, s. 10, 131, 135.
- BOA, KK. nr. 249, s. 8, 19, 166, 229.
- BOA, KK. nr. 251, s. 180.
- BOA, KK. nr. 252, s. 118, 149, 161, 232.
- BOA, KK. nr. 253, s. 210, 213.
- BOA, KK. nr. 254, s. 166, 206, 210, 213.
- BOA, MAD. nr. 2775, s. 212, 318, 529.
- BOA, MAD. nr. 7118, s. 50, 113.
- BOA, MAD. nr. 7534, s. 39, 44, 47, 620, 1220, 1264, 1396, 1425, 1695.
- BOA, MD. nr. 50, s. 40, 63, 162.

Araştırmalar

- Afyoncu, Erhan - Recep Ahışalı: "Katip", *DİA*, c. 26, Ankara 2002, s. 55.
- Ahışalı, Recep: *Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülkütütlük XVIII. Yüzyıl*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları: İstanbul, 2001.
- Akgündüz, Ahmet: *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tablilleri, 1. Kitap Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri*, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul 1990.

MÂLİYE AHKÂM KATİPLERİ

- Aydın, Bilgin: Osmanlı Bürokrasisinde Divân-ı Hümâyûn Defter Formlarının Ortaya Çıkışı ve Gelişimi (XV-XVI. Yüzyıl), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2006.
- Aydın, Bilgin: “XV-XVI. Yüzyıl Osmanlı Bürokrasisinde Divan-ı Hümayun Katipleri”, *Journal of Turkish Studies*, 31/1 (2007), s. 41-49.
- Barkan, Ömer Lütfi: “H. 933-934 (M. 1527-1528) Mali Yılına ait Bir Bütçe Örneği”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, XV (1953-1954), s. 251-329.
- Emecen, Feridun M.: “Ali’nin Ayn’ı: XVII. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Bürokrasisinde Kâtip Rumuzları”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 35 (1994), s. 131-149.
- Emecen, Feridun M.: “Osmanlı Divanı’nın Ana Defter Serileri : Ahkâm-ı Mîrî, Ahkâm-ı Kuyûd-ı Mühimme ve Ahkâm-ı Şikâyet”, *TALİD* 3, s. 5 (2005), s. 107-139.
- Feridun Ahmed Bey: *Münşeatü’s-Selatin*, c. I, s. 471-472.
- Fleischer, Cornell H.: “Preliminaries to the Study of the Ottoman Bureacracy”, *Journal of Turkish Studies*, X (1986), s. 135-141.
- Günelan, Rifat: *Osmanlı İmparatorluğu’nda Defterdarlık Teşkilatı ve Bürokrasisi: XVI. Yüzyıl Maliye Ahkâm Defterleri*, İstanbul : Kayıhan Yayınları, 2010.
- Heper, Metin: *Bürokratik Yönetim Geleneği*, Ankara 1974.
- İnalcık, Halil: “Reîsülküttâb”, *İA*, c.IX, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1964, s.671 -683.
- İnalcık, Halil: “Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber’in Osmanlı Siyasi Sistemi Tiplemesi”, *Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi*, Sayı 7, İstanbul, Bağlam Yay. 1994, s. 5-8.
- Weber, Max: *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, Umran Yayınları, 1981.
- Woodhead, Christine: “From scribe to litterateur: the career of a sixteenth-century ottoman katib”, *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, IX, (1982), s. 55-74.
- Woodhead, Christine: “Research on the Ottoman scribal service, c. 1574-1630”, *Festgabe and Josef Matuz, Osmanistik-Turkologie-Diplomatik*, Berlin 1992, s. 311-328.

Crimean Scholars and the Kadizadeli Tradition in the 18th Century

*Mykhaylo M. Yakubovych**

18. Asırda Kıyımlı Âlimler ve Kadızadeli Geleneği

Öz ■ Kadızadeli Osmanlı İmparatorluğu'nda görülen en ilginç dini hareketlerden birisidir. 17. yüzyılı, bu hareketin sonraki gelişimini de biçimlendiren bir oluşum devresi olarak gören bir çok araştırmacı, çalışmalarını çoğunlukla bu hareketin erken tarihçesine odaklanmışlardır. Bu çalışmada, yazar, Kıyım'da temsilini bulan ve Osmanlı entellektüel çevrelerine yakinen bağlı olan son dönem Kadızadeli geleneklerinden birini ele almaktadır. Araştırma, bölgedeki Kadızadeli ilmî birikiminin anahatlarını, Muhammed el-Kefevî (ö. 1754), Muhammed el-Akkirmanî (ö. 1761) ve Kutbüddin el-Kıyımî (ö. 1800?) isimlerinin mirasları da dahil olmak üzere, göstermektedir. Araştırmadaki temel argüman Kadızadeli'lerin 'doğru Sünnet'i yeniden tesis etme iddialarının geleneksel Sünnî teoloji ve ahlakının yeniden yorumlanması anlamına da geldiğidir.

Anahtar kelimeler: Post-Klasik İslam, Kadızadeli, Kıyım Hanlığı, İslam'da reform, İbn-i Sina sonrası dinbilim/teoloji, Tek tanrıcılık öğretisi, Özgür irade

Introduction

When approaching the “intellectual history” (the most popular term for many contemporary studies on post-Classical Islam) of the Crimea, many scholars traditionally relate it to the kalam and Sufism, as in the case with the Late

* The National University of Ostroh Academy, Ostroh, Ukraine. This research would not have been possible without the funding from the Willis M. Doney Membership Fund during my stay at the Institute for Advanced Study (Princeton, NJ, USA) as a member in 2014.

Ottoman religious thought in general. Despite the existence of some in-depth research on this tradition, represented by case studies on Crimean scholars,¹ in general it requires a more complex approach. The following question must be answered: Did a specifically “Crimean” intellectual tradition really exist or should the intellectual history of Crimea be interpreted only in a broader context, meaning that of the Golden Horde or the Ottoman one? On the one hand, most of Crimean scholars in the Khanate period (1441 - 1783) were students or teachers of authorities from other parts of the Empire, primarily, Istanbul and Anatolia. On the other hand, Crimean Peninsula was a center of Islamic learning since the first half of 14th century. Numerous medreses like *Zincirli Medrese* (founded in 1500) were not only purely “religious” since the “rational” sciences were also taught (*kalām*, *manṭiq*, etc.) in these institutions. By examining certain *isnads* and *silsilabs* of scholars from this part of the Islamic world one may easily find strong links between generations of the Crimean scholars who started their career in Ottoman Kaffa, Bahchisaray or the cities of Bujak (Akkerman). Still, the final destination in career paths of the most of these scholars were Istanbul or other central Ottoman cities.²

While speaking about the intellectual legacy of the Crimean scholars, the prevalence of an Ottoman connection is much more evident, namely, the Kadizadeli movement, founded upon the works and intellectual endeavors of Mehmed Birgivi (d. 1574) and Mehmed Kadizade (d. 1635). The Kadizadeli movement has been subject of many studies primarily due to its ideological and social dimensions.³ Recent studies show the presence of Kadizadeli followers in the

1 See, for example, Gudrun Schubert, “Ahmad b. Abdallah al-Qirimi, ein Verteidiger Ibn al-Arabis gegen die Orthodoxie”, *Asiatische Studien*, 48 (1994), pp. 1379-1381; Ashirbek Muminov, “Manuscripts of “Kata’ib A’lam al-Akhyar”, New Materials for the Biography and Activity of Mahmud ibn Sulayman al-Kafawi”, *Written Monuments of the Orient*, 2/19 (2013), pp. 159-177; Necmettin Pehlivan, “Muhammed Kefevî ve “Risâle fi’l- Âdâb”ı”, *Felsefe Dünyası*, 56 (2012), pp. 322-333.

2 This is evident from a quick look at the biographies given by Mehmed Tahir Bursalı: Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırim Mü’ellifleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1980).

3 Madeline Zilfi, “The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul,” *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 45/4, (1986), pp. 251-269; Marinos Sariyannis, “The Kadizadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of a ‘Mercantile Ethic’?”, *Political Initiatives “From the Bottom Up” in the Ottoman Empire*, (Rhethymmo: Crete University Press, 2012), pp. 263-291; Kerima Filan, “Religious Puritans in Sarajevo in the 18th Century,” *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulamaları Merkezi Dergisi*, 33 (2013), pp. 43-62; John Curry,

regions of the Empire which are far from the center. For example, although it has been argued previously that Kadizadelism had already lost its influence in 18th century,⁴ recent research on Bosnia and other regions shows quite another picture.⁵ Moreover, when talking about the theoretical side of the Kadizadeli movement, it must be noted that some of the most advanced and well accepted commentaries on Birgivi's *al-Tarīqah al-Muḥammadiyah* were written in this period (like *Al-Barīqah Sharḥ al-Tarīqah* by Abu Sa'īd al-Khādīmī, d. 1763) and its aftermath.⁶

Despite the lack of any special self-identification (Kadizadelis did not care about their self-definition) as a special school of thought in the Ottoman Sunni Islam, their ideology has been mostly reduced to the critics of the practical Sufism. At the level of theoretical discourse (theology), Kadizadelis appealed to the same sources of Ash'arism and Maturidi kalam and, of course, were engaged in the post-Classical philosophical discussions. For example, one of the most informative sources with a strict Kadizadeli background, *Majālis al-Abrār* by Aḥmad bin 'Abd al-Qādir al-Rūmī (d. 1633) provides discussion of certain metaphysical issues.⁷ Kadizadeli scholars generally used the same 'canonical' works as did other contemporaneous Ottoman authors - works of Abu al-Barakāt al-Nasafī, Athīr al-Dīn al-Abharī, Aḥud al-Dīn al-Ījī, Quṭb al-Dīn al-Rāzī and others. The central marker of Kadizadelism was, of course, rejection of certain Sufi practices. For example, it was reported that they protested Sufi *dhikr* practice after *ṣalāt al-ʿaṣr*, since no additional prayer was recorded in the Sunnah for that. Kadizadelism also can be viewed as a social movement. It is known, for example, that many political leaders were closely connected with the Kadizadeli circles. This can be observed, for example, in the biographies

"Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, and the Rise of the Saudi State," *Journal of Islamic Studies*, 26/3 (2015), pp. 265-288; Sheikh, Mustapha, "Taymiyyan Influences in an Ottoman-Ḥanafī Milieu: The Case of Aḥmad al-Rūmī al-Āqḥiṣārī," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 25/01 (2015), pp. 1-20; Simeon Evstatiev, "Qāḍizādeli Movement and the Revival of Takfir in the Ottoman Age," *Accusations of Unbelief in Islam A Diachronic Perspective on Takfir*, ed. by Camilla Adang, Hassan Ansari, Maribel Fierro and Sabine Schmidtke (Leiden: Brill, 2016), pp. 213-244.

4 Zilfi, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul," p. 268.

5 See Filan, "Religious Puritans."

6 Abu Sa'īd al-Khādīmī, *Al-Barīqah Sharḥ al-Tarīqah*, (Istanbul: Hakikat Kitabevi, 2011).

7 Aḥmad al-Rūmī, *Majālis al-Abrār wa Masālik al-Akhyār wa Maḥāiq al-Bidā'ah wa Maqāmi' al-Ashrār* (Madinah: Jāmiyah al-Islāmiyah, 2007), pp. 148-160.

of Abaza Hasan Paşa (d. 1659), Köprülü Mehmed Pasha (d. 1661) and Fazıl Ahmed Paşa (d. 1676).⁸

When talking about the first appearance of the Kadizadeli scholarship in Crimea and other parts of Southern Ukraine, incorporated to the Ottoman Empire in 17th and 18th centuries, one of the most important pieces of evidence are certain manuscripts preserved. First, one can mention the manuscript copy of the abovementioned book of Aḥmad al-Rūmī *Majālis al-Abrār wa Masālik al-Akhyār wa Maḥāiq al-Bida'ah wa Maqāmi' al-Ashrār* ("Gatherings of the Righteous, Way of the Better Ones, Destruction of Innovations and Battles against the Evil Ones") from Zincirli Medrese, currently preserved in Lviv Museum of the History of Religions (Lviv, Ukraine).⁹ The manuscript generally corresponds to the aforementioned critical edition by 'Alī Fūrā. Divided into one hundred chapters, this book contains the typical Kadizadeli discourse against innovations pertaining to visiting graveyards, and performing additional prayers (*nawāfil*), etc. The manuscript from Zincirli Medrese was rewritten by some Crimean scribe 'Abd al-Gaffār bin Bahadırshāh in 1216 hijri (1801 C. E.) from the earliest source. Also, it contains some glosses on the margins (which could be classified as *ḥāshiyah* or *ta'liq*), providing explanations, signed by some *qāḍī*. It looks like a local reception of this work, which has been read by few generations of scholars in the library of Zincirli Medrese until its closure in the 20s of the last century.

Muḥammad al-Kafawī and his Reception of Al-Birkawī

One of the most prolific Crimean authors of the 18th century was Muḥammad bin al-Ḥājji Ḥamīd al-Kafawī (d. 1754/1755), a scholar from Kaffa who contributed to the fields of Islamic theology, law, rhetoric, tafsir and several others.¹⁰ Despite the fact that dozens of his works are known (some of them were published early like his *Ḥāshiyah* on al-Lārī's commentary to Athīr al-Dīn al-Abharī's *Hidāyat al-Ḥikma*)¹¹, little is known about his life. It seems that he was born in a noble family in Ottoman Kaffa between 1690 and 1710; his father

8 Sariyannis, "The Kadizadeli Movement as a Social and Political Phenomenon."

9 Aḥmad Al-Rūmī, *Majālis al-Abrār wa Masālik al-Akhyār wa Maḥāiq al-Bida'ah wa Maqāmi' al-Ashrār*. Lviv Museum of the History of Religion, No. 6494, 302 ff.

10 It seems that the only published study on this scholar is the next one: Pehlivan, "Muhammed Kefevî ve "Risâle fi'l- Âdâb"ı".

11 Muḥammad Al-Kafawī, *Ḥāshiyah 'alâ al-Lārī* (Istanbul: Maḥba'a Sulṭāna, 1867).

was a descendant of the Prophet (*seyyid*) and made *hāj* to Makkah. Later career of Muḥammad al-Kafawī led him to Madinah and, finally, to Jerusalem where he became a judge.¹² Unfortunately, almost none of his works contains any biographical details. However, from his wide knowledge of the religious and rational sciences it may be concluded that he received a very good education, probably in Istanbul or some other Ottoman center of learning.

Mehmed Bursali, well-known biographer of the late Ottoman scholars, states that Muḥammad al-Kafawī authored more than 13 works. In fact, it is more than 20, and it looks like some of his works are lost or not yet catalogued. Most of his contribution, as it was typical for the post-Classical Islamic learning, were *ḥāshiyās* and *sharḥs*, but there are also few original works such as *Risālah fī Ithbāt al-Wājib*.¹³

For our purposes here, the most interesting work of Muḥammad al-Kafawī is his *Sharḥ kalimāt al-Lā'iyah*, written as a commentary on Muḥammad al-Birkawī's treatise. The title of this short commentary (consisting of only two folios), which is preserved in Princeton University Library under the title *Sharḥ kalimāt al-Lāgaziyah*,¹⁴ seems to be related to the Arabic particle *lā* ("no") which is used in *shahādah* "there is no god but Allah". The main question author examines is how to understand this negation, i.e. whether it means the rejection of individuation (*ta'yīn*) or not. Interpreting al-Birkawī, he proposes five "answers"; interestingly, in some of these answers Sufism is blamed and a certain conception of "pure *tawḥīd*" is stated. This approach in Sunnism makes Kadizadelism quite close to the positions of later Wahhabism, as J. Curry notes.¹⁵

The first three answers could be described as follows. First of all, this negation (*lā ilāha*) means the rejection of the divinity from everything what is not God. Secondly, this is the rejection of a certain type of "individuation" like false deities and so on. And third answer says that this is the rejection of the existence of everything beside God, since only God is the real true being.¹⁶

12 Mehmed Tahir Bursali, *Osmanli Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1975), pp. 380-381.

13 Muḥammad Al-Kafawī, *Risālah fī Ithbāt al-Wājib*, Princeton University Library, Robert Garrett Collection, ELS 3409, ff. 1-3.

14 Muḥammad Al-Kafawī, *Sharḥ kalimāt lāgaziyah li-l-Birkawī*, Princeton University Library, Robert Garrett Collection. 4212Y, ff.42b-43a.

15 Curry, "Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, and the Rise of the Saudi State," pp. 186-188.

16 Al-Kafawī, Muḥammad, *Sharḥ kalimāt lāgaziyah li-l-Birkawī*, f. 42 b.

Muḥammad al-Kafawī emphasizes that the only correct “answer” is the first one, because *ilāh* is not something individuated (since false deities does not exist at all), as the second answer say. Third answer also looks completely untrue, because according to Muḥammad al-Kafawī this is the position of some *wujūdiyyah* and *falāsifah*: “the thoughts are the most harmful... they are beliefs of *wujūdiyyah* and *falāsifah*, cursed by God, angels and humans.” It looks like he criticizes followers of the idea of the “unity of being” (*waḥdah al-wujūd*), associated with the theoretical Sufism of the school of Ibn ‘Arabi. Ibn ‘Arabi’s influence was particularly strong in Halveti Sufism, the main object of Kadizadeli criticism.¹⁷

Other traces of the Kadizadeli position can be observed in his interpretation of the other part of the *shahādah*, *illā Llah*. Among more than six answers he selects one, speaking about the establishment of the necessary being of God. However, he says, the problem is that human beings may ascribe divinity (*ulūhiyah*) to things other than God, using the individuation of what is meant under the word “Allah”. Interestingly, Muḥammad al-Kafawī mentions the fact that this position corresponds to the view of ‘Ubayd Allah al-Bukhārī (d. 1346) in his *al-Tawḍīḥ fi Ḥāl Gawāmiḍ al-Tanqīḥ*. In his discussion of this issue, ‘Ubayd Allah al-Bukhārī reveals the difference between polytheistic “association” (*shirk*) of something with God while recognizing Him and the true Islamic belief in the Oneness of God.¹⁸ So, Muḥammad al-Kafawī’s position could be explained as the vision of the “real believers” as only those who recognize unique “divinity” (*ulūhiyah*) of God and nothing else.

Taking this into consideration, it may be argued that Muḥammad al-Kafawī chose a position which is very close to the basic doctrine of Muḥammad al-San‘ānī (d. 1768) and Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb (d. 1791). Essence of this idea is the definition of the real belief in the Oneness of God as the faith in His Dominion (*rubūbiyah*) and divinity (*ulūhiyah*).¹⁹ However, just like other

17 John Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire. The Rise of the Halveti Order, 1350-1650* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), p. 17.

18 This work is still unpublished, the same position may be found, for example, in his *Sharḥ Al-Talwīḥ*: ‘Ubayd Allah Al-Maḥbūbī, *Sharḥ al-Talwīḥ ‘alā al-Tawḍīḥ li-Matni al-Tanqīḥ fi Uṣūl al-Fiqh*, ed. by Zakariyah ‘Amirat (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1416/1996), II, p. 64.

19 Muḥammad al-San‘ānī, *Taṭhīr al-‘Itiqād ‘an Adrān al-Ilḥād*, ed. by Naṣīr bin Hasan, (Makkah: Al-Waḥīd, 1425/2009); Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb, *Al-Jāmi’ li-‘Ibādah Lillahi Waḥdahī, Silsilah Sharḥ al-Rasā’l*, (Cairo: Dār al-Furqān, 1424/2008), pp. 245-279.

Kadizadelis, Muḥammad al-Kafawī used traditional *kalām* sources for his interpretation.

Other works of Muḥammad al-Kafawī follow the same pattern. The foremost example that comes to mind is *Risālah fī Itḥbāt al-Wājib* (“Treatise on the Establishment of the Necessary”), also preserved in Princeton University library.²⁰ It must be also noted that despite his remoteness from his homeland, some of Muḥammad al-Kafawī’s works were known in the lands very close to the Crimea like Bujak. For example, one of his *ḥāshiyahs* on *Risālah fī Adāb al-Baḥṭh*, dated 1180/1766, was copied on the “banks of Tūna river”, meaning Danube.²¹ Further research on this personality could reveal new information about his influence over 18th century Ottoman philosophy and, of course, about the propagation of Kadizadelism.

Muḥammad al-Aqkirmānī: Kadizadelī Theologian?

In contrast to Muḥammad al-Kafawī, his younger contemporary Muḥammad bin Muṣṭafā al-Aqkirmānī (d. 1761) is much better known. A few studies on his works have already appeared.²² After his birth and early years in Akkerman (currently Bilhorod-Dnistrov’skiy, Odessa region, Ukraine), he continued his education and career in Istanbul, Izmir and Egypt; his last service was the position of Hanafi judge in Makkah. Students of Muḥammad al-Aqkirmānī received some positions in Yedisian, steppe area between the rivers of Dnister (*Turla*) and Pivdenney Buh (*Aksu*),²³ so he preserved ties with the local elites in his homeland. Apparently, the legacy of Muḥammad al-Aqkirmānī was known

20 Muḥammad Al-Kafawī, *Risālah fī Itḥbāt al-Wājib*. Princeton University Library. Robert Garrett Collection, no. ELS 3409, ff. 1a-3b.

21 Muḥammad Al-Kafawī, *Ḥāshiyah ‘alā sharḥ Adab al-Baḥṭh*, Vernadsky National Library of Ukraine, Manuscripts division, 74 no. 49.

22 Sayın Dalkıran, “Akkirmānī’nin İrade-i Cüziyye ile İlgili Risālesi ve Değerlendirmesi”, *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*, 1/2 (1998), pp. 173-180; Neslihan Dağ, “Muhammed B. Mustafa Akkırmanı’nın İklilü’t-Teracim Adlı Eserinde Felsefi Kavramlar”, (yüksek lisans tezi) Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, p. 15-21; H. Toksöz, “Muhammed Akkirmānī’nin Ta’rīfātü’l-fünūn ve menākübü’l-musannifin Adlı Eserinde Felsefi İlimler Algısı”, *Osmanlı Araştırmaları [Osmanlı Eğitim ve Düşünce Dünyası]*, guest editor: Seyfi Kenan], 42 (2013), pp. 177-205.

23 Barbara Kellner-Heinkele, “Crimean Tatar and Nogay Scholars of the 18th Century”, ed. by M. Kemper; A. von Kügelgen; D. Yermakov, *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996), p. 279-296.

in Crimea as well, since one of his main theological treatises, *'Iqd al-Qalā'id fī Sharḥ al-'Aqā'id* was copied in Crimea by two local scholars Wālī al-Dīn ibn 'Abid and Muḥammad bin 'Abd al-Ganī directly from the author's original at the end of the 18th century.²⁴

Among the most popular works, written by Muḥammad al-Aqkirmānī, commentary on *Forthy Hadith* of Birgivi should be noted. This *Sharḥ*, preserved in numerous copies, has its early printed edition.²⁵ In his foreword Muḥammad al-Aqkirmānī states the necessity to follow Sunnah against many evil practices: “in our times, ignorance has become widespread and knowledge has become like it were nothing; [people] have taken innovations and prohibited things as the best way to be close to God... People with a weak mind have appeared to urge people in practices in which innovations have been converted into a kind of worship”.²⁶ The same rhetoric can be readily found in other sections of the commentary.

In some of the theological works written by Muḥammad al-Aqkirmānī, he makes clear distinction between the idea of dominion (*rubūbiyah*) of God and recognition of God as the only object of worship (*'ubūdiyyah*). In his *Sharḥ takhmīs Al-Dimyāṭiyah* where he explains poetical verses of Shams al-Dīn al-Dimyāṭī (d. 1727), dedicated to the meanings of the Beautiful Names of God (*al-asmā' al-ḥusnā*). One of the copies of this *Sharḥ* is preserved in Princeton University Library.

Providing some interpretation for the names of God, Muḥammad al-Aqkirmānī writes: “Words *Yā Rabb* is not only a sign of belief, but also such an important pillar of faith as the establishment of Divine Domination (*rubūbiyah*)”. For Muḥammad al-Aqkirmānī, belief in *rubūbiyah* should be followed by recognition that “God alone gives mercy and blessings”, so this perspective makes his view close to the Kadizadeli statements. In another work, *Risālah fī Bismillah*, he explains that essence of God is defined as the only object for *'ubūdiyyah*.²⁷

However, the most clear influence of Kadizadeli tradition on Muḥammad al-Aqkirmānī can be observed in his ethical teachings, for example, in his treatise

24 Muḥammad Al-Aqkirmānī, *'Iqd al-Qalā'id fī Sharḥ al-'Aqā'id*, Princeton University Library, Robert Garrett Collection, No. 4214 Y, 216 f.

25 Muḥammad al-Aqkirmānī, *Sharḥ aḥādīth al-'Arba'īn*, (Istanbul: Aqdām Maṭba'ī, 1905).

26 al-Aqkirmānī, *Sharḥ aḥādīth al-'Arba'īn*., p. 6.

27 Muḥammad Al-Aqkirmānī, *Risālah fī al-bismillah*, Princeton University Library, Robert Garrett Collection, No. 832Y, ff. 376-384

Îrâde-i Juziyye Risalesi, which has been preserved in numerous copies. This small text with relevant introduction is published by Sayın Dalkıran.²⁸

The main idea that is expounded by Muḥammad al-Aqkirmānī in this treatise is *irādah al-juz'iyyah*, “particular will”. This term, as Philip Bruckmayr argues, was developed by Mehmed Birgivi to find some middle position between the Maturidi and Ash'ari interpretation of the problem of the individual freedom and Divine will.²⁹ Other scholars like Angelika Brodersen draw parallels between the idea of the “particular will” and dominion of the individual reason over will in Thomas Aquinas, stating that this position is among the most moderate positions in Islamic thought.³⁰ It is possible to trace the origins of this idea back to Abu Maṣṣūr al-Māturīdī, who described free choice of human being as the freedom to perform an action or not, since if God knows that human will not do such thing He is not going to create it.³¹ Abu al-Thana' al-Lāmishī (d. 1144), one of the leading Maturidi authorities even said that freedom of choice is the “logical” fact which is understood by every(one who has) sound intuition (*badīhatu al-'aql*).³² Interestingly, this idea has been also developed by some pre-Wahhabi traditionalists like Muḥammad Ḥayāt al-Sindī (d. 1750), who was a teacher of the aforementioned Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb and Muhammad al-San'ānī. In his *Al-Ifādatu al-Madaniyah fī al-Îrādah al-Juz'iyyah* (“Medinan Proclamation on the Particular Will”) he clearly states that “creation of the action by God does not mean that servant of God must perform it, since the action is created only after the will of the servant of God and his resoluteness in this will”.³³

28 Dalkıran, “Akkirmānī'nin Îrâde-i Cüziyye ile İlgili Risâlesi ve Değerlendirmesi,” pp. 173-180.

29 Philip Bruckmayr, “The Particular Will (*al-iradat al-juz'iyya*): Excavations Regarding a Latecomer in Kalām Terminology on Human Agency and its Position in Naqshbandi Discourse,” *European Journal of Turkish Studies*, 13 (2011), pp. 2-19. Moreover, Philip Bruckmayr compares the doctrine of the “particular will” with the Protestant ethics, emphasizing the rationalization of this issue as one of the factors for the Turkish reform and economical success.

30 Angelika Brodersen, “Göttliches und menschliches Handeln im māturīdītischen kalām”, *Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik*, 2 (2013), pp. 117-139.

31 See: J. Meric Pessano, “Îrâda, Ikhtiyâr, Qudra, Kasb the View of Abū Maṣṣūr al-Māturīdī,” *Journal of the American Oriental Society*, no. 104 (1984), p. 183.

32 Abu al-Thāna' Al-Lāmishī, *Al-Tamhīd ila Qawā'id al-Tawhīd*, ed. by A. Turkī, (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1995), 260 p.

33 Muḥammad al-Sindī, *Al-Ifādatu al-Madaniyah fī al-Îrādah al-Juz'iyyah*, (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2002), p. 179.

Muḥammad al-Aqkirmānī takes the same position. He tries to argue that “particular will” is the transformation of the “ability” (*qudrab*) into the “action” (*fiʿl*) and guarantes the freedom of choice. When the question about the ontological status of this particular will appears (if it is a thing, *shayʿ*, it also must be created by God), Muḥammad al-Aqkirmānī considers it as *ḥāl*, i.e. “state”. Since the action is the final result of the human intention, it makes the individual responsible for the consequences. In his commentary to the well-known *ḥadīth* “every action is evaluated by intention”, Muḥammad al-Aqkirmānī analyzes the very structure of intention itself, describing certain stages in it. He also says that the final *ikhtiyār* (“choice”) is a rational thing, since it is based on some “image of the action” (*taṣawwur*), opening or closing the way for intentional performance.³⁴ This individual centered vision of the freedom of choice could be stated as a basis for “mercantile ethics” with its “intellectual motivation” and “pragmatism”, as the Kadizadeli approach has been qualified in a study by Marinos Sariyannis.³⁵

Quṭb al-Dīn al-Qirīmī and the Kadizadeli Lamentation on the Fall of the Khanate

In 1783, after the ultimate fall of Crimea into the hands of Russian Empire, a new historical stage began in the peninsula. Islamic tradition of learning, despite some degree of flourishing at the end of 19th century (thanks to the efforts of İsmail Gaspıralı and other thinkers), went into stagnation, since religious life of the Crimean Tatars became controlled by new authorities. Many scholars left Crimea for the Ottoman Empire. One of them was a certain Quṭb al-Dīn al-Qirīmī. Nothing substantial is written about this scholar in the biographical literature. The only source which provides a minimal amount of information is a small treatise entitled *Rāḥab al-Ummah fī Dār al-Mūminah* (“Comfort of the Community in the Abode of Believing Woman”), preserved in Milli Kütüphanesi (Ankara).³⁶ The manuscript was written in 1204 A.H. (1789 C. E.) and seems to be an autograph. It also contains some information about the previous holders such as *Çelebi Lutf Allah Efendi* who left it to his kids and a certain *Muftī Aḥmad Najīb*. The latter wrote a small note on the first folio of the manuscript, praying

34 al-Aqkirmānī, *Sharḥ Aḥādīth al-ʿArbaʿin*, p. 8.

35 Sariyannis, “The Kadizadeli Movement as a Social and Political Phenomenon,” pp. 263-291.

36 Quṭb al-Dīn Al-Qirīmī, *Rāḥab al-Ummah fī Dār al-Mūminah*, Milli Kütüphanesi (Ankara), no. 3577/1, ff. 1a-13b.

for its author to benefit from the “good tidings and the highest ranks for the patient believing man and women, who suffer from trials and temptations.”³⁷

The author starts his introduction to the manuscript by mentioning his name and explains his reasons to write the work. He states that some “Cossacks” (*qūsaq*) caused him to make *hijrah* from the Crimean lands to the “adobe which is very close”, probably meaning Istanbul.³⁸ His rhetoric is generally pessimistic, as can be seen in his explanation of the loss of the homeland through the moral degradation of people. The main aim of the treatise is to reveal the “real meaning” of the Qur’anic verse “Corruption has appeared throughout the land and sea by [reason of] what the hands of people have earned so He may let them taste part of [the consequence of] what they have done that perhaps they will return [to righteousness]”.³⁹ Among the sources on which his interpretations are based on he mentions the classical Islamic exegetical canon (works by al-Tabarī, al-Samarqandī, al-Bayḍawī, al-Rāzī and others) and, of course, its Ottoman counterparts like *tafsīrs* of Abu Su’ūd and Isma‘īl Ḥaqqī. Interestingly, he also pays attention to the aforementioned Kadizadeli work *Majālis al-Abrār*,⁴⁰ which was well-known in Crimea.

In general, he criticized his contemporaries for doing adultery and drinking wine, saying that this moral sins are the main reason why God put his homeland to the hands of unbelievers. Another reason is “unjust rulers”, who practice *siyāsāt* (*punishments*) transgressing the measures of the Sharia. He also adds that people of his time distort the religion in such a way that “they are concerned only with the visitations of the holy places (*tazawwirāt*) and making prayers before them (*ṭalbiyāt*)”.⁴¹ From this statement it may be concluded that Quṭb al-Dīn al-Qirīmī, like his Kadizadeli forerunners, blames popular Sufi practices of the veneration of *avliyā’*.

Quṭb al-Dīn al-Qirīmī reinterprets the question of “just rule”, however, not merely in a moral way, but he also derives a social benefit from it: the main aim

37 Quṭb al-Dīn Al-Qirīmī, *Rāḥab al-Ummah fi Dār al-Mūminah*, ff. 1b.

38 Quṭb al-Dīn Al-Qirīmī, *Rāḥab al-Ummah fi Dār al-Mūminah*, f. 2a.

39 *The Qur’an*, 30:41. Translation by Sahih International Team (Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2010).

40 He mentions it among the sources of aḥādīth. See: Quṭb al-Dīn al-Qirīmī, *Rāḥab al-Ummah fi Dār al-Mūminah*, f. 2a.

41 Quṭb al-Dīn al-Qirīmī, *Rāḥab al-Ummah fi Dār al-Mūminah*, f. 2a.

of the rulers is to develop “the order” (*nizām*) in the country.⁴² Furthermore, not only rulers are responsible for the fighting with *munkar* (“evil”), but so is every believer. Keeping this in mind, Quṭb al-Dīn al-Qirīmī illustrates “weak morals of the society” by the Qur’anic example of the nation of Thamūd and their prophet Sāliḥ (The Qur’an, 7:71-78).

For Quṭb al-Dīn al-Qirīmī, religion is the “ship of the salvation”, which is the only hope for the believing sinners. Muslim society, in his view, is the society of “believing sinners”, so the true believers are *gurabāʾ*, “strangers”. He even compares these “true believers” with the Muslims of the Prophet’s time in Mekkah, who were not able to practice all signs of Islam (*sh’āṭir al-Islām*).⁴³ Usage of this notion for the apprehension of history reminds some Hanbali conceptions, used by certain authorities such as Ibn Rajab (d. 1393)⁴⁴. These statements may be also described as some kind of positive approach to social ethics; according to Quṭb al-Dīn al-Qirīmī, society must revive the primary meaning of the Islamic tradition and the responsibility for this falls not only on the rulers, but also on the individuals. This idea follows the same paradigm with the previous statements of Muḥammad al-Aqkirmānī and other Kadizadeli scholars, who attempted at a reconsideration of the mass religiosity and its moral dimensions in the Ottoman society.

Conclusion

In contrast to many other “reformist traditions” like Uṣūlism in the Shia tradition, or Sanusism and Wahhabism in Sunni Islam, Kadizadelism could be hardly framed as a continuing tradition. It is really difficult to follow the clear chronological lines of knowledge transmissions (*isnad*, *pl. asānid*) in Kadizadelism as one observes in the cases of Waḥid Bihbihānī (d. 1791) and Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb (d. 1791). Instead, we have different scholarly traditions, some associated with Mehmed Birgivi and his late follower Mehmed Kadizade. For example, Sufi ‘Abd al-Gānī an-Nābulusī (d. 1731) wrote a commentary to Birgivi’s *Al-Tarīqah al-Muḥammadiyah*, but his views are far from any typical Kadizadeli

42 Quṭb al-Dīn al-Qirīmī, *Rāḥab al-Ummah fī Dār al-Mūminah*, f. 7a

43 Quṭb al-Dīn al-Qirīmī, *Rāḥab al-Ummah fī Dār al-Mūminah*, f. 13b.

44 Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Kashf al-Kurbah fī Wasf Ḥāl Abl al-Gurba*, in *Majmū’ Rasā’il ibn Rajab al-Ḥanbalī*. ed. by A. Al-Ḥalawānī, (Cairo: Dār al-Fārūq al-Ḥāditha, 2003), pp. 315-332.

positions.⁴⁵ On the other hand, many scholars (including the addressed Crimean ones) were not directly connected to Mehmed Kadizade himself or his close circle, but the influence of these on the works of these scholars is quite obvious. Thus, Kadizadelism was not a kind of formalized “single entity” or a kind of “school”, but rather a movement which set certain intellectual trends in motion. From this perspective, studying regional traditions of the Kadizadeli movement (Anatolian, Bosnian, Crimean, Syrian ones, etc.) turns out to be a promising venue to evaluate this intellectual phenomena. Development of the Kadizadelism and its social role in 18th century, i.e. “The Age of Islamic Reform”, needs further attention.⁴⁶

Kadizadelism became also the integral part of the post-classical Islamic philosophy on the northern shores of the Black Sea. Three Crimean scholars (Muḥammad al-Kafawī, Muḥammad al-Aqkirmānī and Quṭb al-Dīn al-Qirīmī), who were active in this period, followed the Kadizadeli paradigm in apprehension of the critical religious challenges of their time. While Muḥammad al-Kafawī used the legacy of Mehmed Birgivi to renew the primary meaning of the Islamic doctrine of monotheism, Muḥammad al-Aqkirmānī developed a critical vision of ethical consciousness and, respectively, Quṭb al-Dīn al-Qirīmī advocated the responsibility of believers in building a moral society. All three scholars, despite their quite different career paths, were clearly disassociated from the Sufi tradition, in contrast to many earlier Crimean authors were somehow associated with Sufi brotherhoods such as the Naqshbandiyye, Halvetiyye, Qadiriyye and others. The most important call, conveyed by the Crimean scholars to their readers, is a reconsideration of individual religiosity. Notwithstanding the fact that anyone of the three scholars went beyond the measure of the traditional post-Classical approach to the Islamic theology (typical Maturidi and Hanafi works), all of them were quite critical about the religious learning and the state of religiosity in their times. Their pessimism was not a kind of moral rigorism, which can be seen in almost every religious tradition since its foundation, but a quite detailed idea of reform which appeared in relation to the crisis of religious authority in the late period of the post-Classical Islam (18th and 19th centuries). Further studies on the Kadizadeli revivalism and its development in various parts of the Ottoman domains should cover not only the history of this movement *per se*, but its later influence on the Islamic learning and reform in modernity.

45 See: Al-Nāblūsī, ‘Abd al-Gānī, *Al-Hadiqah al-Nadiyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011).

46 Zackery Heern, *The Emergence of Modern Shi’ism: Islamic Reform in Iraq and Iran* (London: Oneworld Publications, 2015), pp. 5-8.

Crimean Scholars and the Kadizadeli tradition in 18th Century

Abstract ■ Kadizadelism is one of the most interesting religious movements in the Ottoman Empire. Researchers have mostly focused their studies on its early history, considering 17th century as the formative period with the subsequent florescence. In this study, I examine a sub-tradition in the later history of the Kadizadeli movement, represented in Crimea and strongly connected with the Ottoman intellectual circles. The research provides an outline of the Kadizadeli scholarship in the region, including the legacy of Muḥammad al-Kafawī (d. 1754), Muḥammad al-Aqkirmānī (d. 1761), and Quṭb al-Dīn al-Qirīmī (d. ca. 1800). It is argued that their claim for the restoration of the “true Sunnah” included the reinterpretation of the traditional Sunni theology and ethics.

Keywords: Post-Classical Islam, Kadizadelism, Crimea, Reform in Islam, Post-Avicennian theology, Doctrine of monotheism, Free will.

Bibliography

- Al-Aqkirmānī, Muḥammad: *'Iqd al-Qalā'id fi Sharḥ al-'Aqā'id*, Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 4214 Y.
- Al-Aqkirmānī, Muḥammad: *Risālah fi al-bismillah*, Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 832.
- Al-Aqkirmānī, Muḥammad: *Sharḥ aḥādīth al-'Arba'in*, Istanbul: Aqdām Maṭba'i, 1905.
- Al-Ḥanbalī, Ibn Rajab: *Kashf al-Kurbah fi Wasf Ḥāl Abl al-Gurba*, in *Majmū' Rasā'il ibn Rajab al-Ḥanbalī*, ed. by A. Al-Ḥalawānī, Cairo: Dār al-Fārūq al-Ḥāditha, 2003. pp. 315-332.
- Al-Kafawī, Muḥammad: *Hāshiyah 'alā al-Lāri*, Istanbul: Maṭba'a Sulṭāna, 1867.
- Al-Kafawī, Muḥammad: *Hāshiyah 'alā sharḥ Adab al-Baḥth*. Vernads'ky National Library of Ukraine. Manuscripts division. 74 No. 49.
- Al-Kafawī, Muḥammad: *Risālah fi Ithbāt al-Wājib*, Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. ELS 3409.
- Al-Kafawī, Muḥammad: *Sharḥ kalimāt lāgaziyyah li-l-Birkawī*, Princeton University Library. Robert Garrett Collection, 4212Y.
- Al-Khādīmī, Abu Sa'id: *Al-Bariqah Sharḥ al-Tariqah*, Istanbul: Hakikat Kitabevi, 2011.
- Al-Lāmishī, Abu al-Thāna': *Al-Tamhīd ila Qawā'id al-Tawḥīd*, ed. by A. Turkī, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1995.
- Al-Maḥbūbī, Ubaid Allah: *Sharḥ al-Talwīḥ 'alā al-Tawḍīḥ li-matni al-Tanqīḥ fi Uṣūl al-Fiqh*, ed. by Zakariyah 'Amirat, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1416/1996.

- Al-Nāblusi, ‘Abd al-Gānī: *Al-Hadiqah al-Nadiyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011.
- Al-Qirīmī, Quṭb al-Dīn: *Rāḥah al-Ummah fī Dār al-Mū’minah*. Milli Kütüphanesi (Ankara). No. 3577/1. F. 1a-13b.
- Al-Rūmī, Aḥmad: *Majālis al-Abrār wa Masālik al-Akhyār wa Maḥaīq al-Bida’ah wa Maqāmi’ al-Ashrār*, Madinah: Jāmi’ah al-Islāmiyah, 2007.
- Al-Rūmī: Aḥmad: *Majālis al-Abrār wa Masālik al-Akhyār wa Maḥaīq al-Bida’ah wa Maqāmi’ al-Ashrār*. Lviv Museum of the History of Religion. No. 6494. 302 ff.
- Al-San’ānī, Muḥammad: *Taḥḥīr al-‘Ittiqād ‘an Adrān al-Ilḥād*. Ed. by Naṣīr bin Hasan, Makkah: Al-Waḥīd, 1425/2009.
- Al-Sindī, Muḥammad: *Al-Ifādatu al-Madaniyah fī al-‘Irādah al-Juz’iyyah*, Riyad: Maktabah al-Rushd, 2002.
- Ibn ‘Abd al-Wahhāb, Muḥammad: “Al-Jāmi’ li-‘Ibādah Allahu Waḥdah,” *Silsilah Sharḥ al-Rasā’il* (Cairo: Dār al-Furqān, 1424/2008), pp. 245-279.
- Brodersen, Angelika: “Göttliches und menschliches Handeln im māturīdītischen kalām”, *Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik*, 2 (2013), pp. 117-139.
- Bruckmayr, Philipp: “The Particular Will (*al-irādat al-juz’iyya*): Excavations Regarding a Latecomer in Kalām Terminology on Human Agency and its Position in Naqshbandi Discourse”, *European Journal of Turkish Studies*, 13 (2011), pp. 2-19.
- Bursalı, Mehmed Tahir: *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Meral Yayınevi, 1975.
- Curry, John: “Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, and the Rise of the Saudi State”, *Journal of Islamic Studies*, 26/3 (2015), pp. 265-288.
- Curry, John: *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order, 1350-1650* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010).
- Dağ, Neslihan: “Muhammed B. Mustafa Akkırmani’nin İklilü’t-Teracim adlı eserinde felsefi kavramlar” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Dalkıran, Sayın: “Akkirmânî’nin İrāde-i Cüziyye ile İlgili Risālesi ve Değerlendirmesi”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2 (1998), pp. 173-180.
- Evstatiev, Simeon: Qāḍizādeli Movement and the Revival of Takfir in the Ottoman Age, *Accusations of Unbelief in Islam A Diachronic Perspective on Takfir*, ed. by Camilla Adang, Hassan Ansari, Maribel Fierro and Sabine Schmidtke, Leiden: Brill, 2016, pp. 213-244.
- Filan, Kerima: “Religious Puritans in Sarajevo in the 18th Century”, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 33 (2013), pp. 43-62.
- Heern, Zackery: *The Emergence of Modern Shi’ism: Islamic Reform in Iraq and Iran*, London: Oneworld Publications, 2015.

- Kellner-Heinkele, Barbara: "Crimean Tatar and Nogay Scholars of the 18th Century", *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, ed. by Kemper, M.; von Kügelgen, A.; Yermakov, D., Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996, p. 279-296.
- Muminov, Ashirbek: "Manuscripts of "Kata'ib A'lam al-Akhyar": New Materials for the Biography and Activity of Mahmud ibn Sulayman al-Kafawi", *Written Monuments of the Orient*, 2/19 (2013), pp. 159-177.
- Pehlivan, Necmettin: "Muhammed Kefevî ve "Risâle fi'l- Âdâbi", *Felsefe Dünyası*, 56 (2012), p. 322-333.
- Pessagno, Mertic J: Irâda, "Ikhtiyâr, Qudra, Kasb the View of Abû Manşur al-Mâturidî", *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984), p. 177-191.
- Sariyannis, Marinos: "The Kadızadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of a 'Mercantile Ethic'?", *Political Initiatives "From the Bottom Up" in the Ottoman Empire*, Rhetymmo: Crete University Press, 2012, pp. 263-291.
- Schubert, Gudrun: "Ahmad b. Abdallah al-Qrimi, ein Verteidiger Ibn al-Arabis gegen die Orthodoxie", *Asiatische Studien*, 48 (1994), pp. 1379-1381.
- The Qur'an*. Translated by Sahih International Team, Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2010.
- Toksöz, Hatice: "Muhammed Akkirmânî'nin Ta'rîfâtü'l-fünûn ve menâkibü'l-musannifîn Adlı Eserinde Felsefî İlimler Algısı", *Osmanlı Araştırmaları*, 42 (2013), p. 177-205.
- Zilfi, Madeline: "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century İstanbul", *Journal of Near Eastern Studies*, 45/4, (1986), pp. 251-269.

Bir Osmanlı Paşasının Padişahlık Rüyası: Sokulluzâde Hasan Paşa ve Resimli Dünya Tarihi

Tülün Değirmenci*

Sultanate Dream of an Ottoman Pasha: Sokulluzâde Hasan Paşa and His Illustrated World History

Abstract ■ Illustrated histories were never merely products of simple literal activities at the Ottoman court. On the contrary, they functioned as political tools of the courtiers who commissioned the production of manuscripts, such as the sultan or viziers. The literary and visual images of the patrons appeared both in the texts and images of the manuscripts. In this article, focusing on an example of an illustrated history, I will examine the following questions: How was manuscript patronage used as a tool to enhance the patron's authority? What were the implications conveyed by the text and illustrations of the manuscript? And, how were manuscripts related to the political deeds of their patrons? In other words, I will discuss symbols of power in the early modern Ottoman culture in terms of visual and literal culture. At this point my example is an illustrated history prepared for Hasan Pasha the Sokulluzâde, the celebrated Ottoman vizier in Ottoman Baghdad. The two-volume manuscript is entitled *Câmi'üs-Siyer*, literally "Collected Biographies" and housed at the Topkapı Palace Library (H. 1369 and H. 1230). Taking an example of the *Câmi'üs-Siyer*, I will explore the relationship between Hasan Pasha's ostentatious behaviors and political agendas. This examination allow us to understand the tools of being an Ottoman elite and its reflections in Ottoman material culture.

Keywords: *Câmi'üs-Siyer*, Hasan Pasha, Ottoman Baghdad, Illustrated manuscripts, Ottoman material culture.

* Pamukkale Üniversitesi. Bu araştırma ARIT-Türk-Amerikan İlmi Araştırmalar Derneği'nin sağladığı katkı ile yapılmıştır; sağladıkları imkan için kendilerine teşekkür ederim. Çalışmanın sonuçları ilk olarak 16-18 Eylül 2015 tarihinde Napoli'de düzenlenen 15. Türk Sanatları Kongresi'nde sunulmuştur. Bu çalışmanın makaleye dönüşmesi ise Seyfi Kenan ve Erkan Tural'ın yardımlarıyla mümkün olmuştur; her ikisine de içten teşekkürlerimi sunarım.

Bir Osmanlı devlet adamı temsil ettiği mevkii, sahip olduğu politik gücü kültürel alanda nasıl görünür kılar? Ya da Osmanlı yönetici sınıfına dahil olmanın kültürel gereklilikleri ve de bu gerekliliklerin maddi kültür alanındaki yansımaları nelerdi? Osmanlı elitleri içinde buldukları siyasi hizipler, hamilik ilişkileri kapsamında örtük bir şekilde saraya ve de daha açık bir şekilde siyasi rakiplerine karşı kamusal imgesini oluştururken ne tür araçlar kullanıyordu? Bu yazıda, bu soruları tartışmak üzere Osmanlı vezirlerinin en kudretlisinin, aynı zamanda da Sultan II. Selim'in (sal. 1566-1574) damadı Sokullu Mehmed Paşa'nın (öl. 1579) oğlu olan ve 16. yüzyılın ikinci yarısından 17. yüzyılın başına dek Osmanlı bürokrasisinde çeşitli görevler üstlenen Sokulluzâde Hasan Paşa'nın (öl. 1602) kültürel hamiliği, siyasi iddialarının ve ideallerinin, hatta hayallerinin bir aracı olarak kullanması; daha geniş bir bağlamda ise erken modern dönem Osmanlı siyasasında bürokratların güçlerini sunmak üzere kullandıkları araçların niteliği ve işlevselliği tartışılacaktır. Bu tartışma bir yandan Osmanlı siyasetinin 'değişim' ve 'kriz' dönemi olarak adlandırılan bir evresinde¹ bir Osmanlı bürokratinin siyasi emelleriyle şekillenen renkli kamusal imgesini yakından tanımamızı sağlarken, diğer yandan da bu imgenin yarattığı siyasi gerilimlerden devrin politikalarına, himaye biçimlerine dair bazı gözlemler yapmayı mümkün kılacaktır.

Kanuni Sultan Süleyman'ın (sal. 1520-1566) uzun süren saltanatının sonlarından itibaren Osmanlı saray siyasetinde devşirme kökenli vezirlerin her alanda güçlerinin doruğuna eriştiği, hatta bu gücün sultanın biricik otoritesini pek çok alanda sınırlamaya başladığı, son yıllardaki Osmanlı tarihçiliğinde geniş bir perspektifle tartışılan konulardan biridir. Ufuk açıcı nitelikteki bu çalışmaların bulgularına göre, Osmanlı saray siyasetinde vezirlerin lehine değişen bu yeni güç dengesinde, devşirme sistemi içindeki vezirler birbirlerini kollayarak çok çeşitli intisap ağları ve hiziplerin oluşmasına neden olmuştur. Güçlenen vezir sınıfı bir yandan sultanın gücünü paylaşarak imparatorluğu yönetirken diğer yandan da birbirleriyle iktidar yarışını sürdürmeyi ihmal etmemiştir. Vezirlerin güçlenen konumu, 16. yüzyılın ikinci yarısına hem siyasi hem de kültürel anlamda damgasını vuran Sokullu Mehmed Paşa'nın Osmanlı saray siyasetinde oynadığı rolle adeta simgeleşmiştir ve aynı şekilde 'vezirlerin düşüşü' diyebileceğimiz süreçte Sokullu Mehmed Paşa'nın III. Murad devrindeki (sal. 1574-95) trajik sonu ile başlamıştır. 17. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden Peçevî İbrahim Efendi'nin

1 Bu tartışmaların kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Günhan Börekçi, "Factions and Favorites at the Courts of Sultan Ahmed I (r. 1603-17) and his Immediate Predecessors", (doktora tezi), Ohio State University, 2010, s. 1-24.

naklettiklerine göre, babasının vefatı üzerine Manisa'daki sancak görevinden son derece yorucu geçen bir yolculuk sonucunda İstanbul'a dönen III. Murad, bir anlık gafletle kendisini karşılayan Sokullu Mehmed Paşa'nın elini öpmeye yeltenmiş; Sokullu'nun ustaca manevrası ile bu olay gerçekleşmeden kendisi Sultan'ın elini öpmüştür. Bu hadise daha sonra yaşanan süreçte ne denli etkili olmuştur bilinmez ama, III. Murad, Sokullu'nun saray siyasetindeki kudretinden epeyce rahatsız olmuş, onun gücünü kırarak sultanın otoritesini yeniden güçlendiren bir siyaset gütmüştür. III. Murad'ın sultanlık kurumunu güçlendirmede işbirliği yaptığı yeni iktidar ortakları ise, bu sefer sarayın Harem bölümünden sorumlu olan ve çoğunlukla Habeşî kökenliler arasından seçilen darüssaade ağalarıdır.² III. Murad'ın ardılı Sultan III. Mehmed'in saltanat yıllarında da (1595-1603) saray sahnesinde etkin rol oynayan farklı hiziplerin çekişmesi, yeni gelişen siyasi ve sosyal olaylara göre yeni biçimler alarak devam etmiştir. Bu dönemi ayrıntılı bir şekilde tartışan Günhan Börekçi, uzun süren Habsburg savaşları ve Anadolu'daki Celali isyanlarıyla gelişen askeri ve ekonomik krizin nedenini de saray çevresindeki hiziplerin mücadelesinde arar ve bu dönemde ortaya çıkan sekban isyanlarını hükümdar ile ordusu arasındaki anlaşmazlıktan ziyade saray sahnesindeki geniş katılımlı aktörlerin çıkar çatışması olarak görür. Bahsi geçen bu

2 Bu tartışmaların detayı için bkz. Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, (New York: Cambridge University Press, 2010); Metin Kunt, *Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, (Colombia: Colombia University Press, 1983). Baki Tezcan araştırmalarıyla hizipler arasındaki mücadelelerin rejimin şeklini dönüşüme uğrattığını göstererek dönemi "ikinci imparatorluk" olarak adlandırmıştır. Bürokratik yapıdaki ağları inceleyen diğer çalışmalar için bkz. Baki Tezcan, "Lost in Historiography: An Essay on the Reasons for the Absence of a History of Limited Government in the Early Modern Ottoman Empire," *Middle Eastern Studies*, 45/3 (2009), s. 477; Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, (Princeton: Princeton University Press, 1986); Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, (Oxford: Oxford University Press, 1993). Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs* (New York: Cambridge University Press, 1997); a.g.y. *A Tale of Two Factions: Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen* (Albany, NY: State University of New York, 2003); Emine Fervacı, *Sarayın İngelileri, Osmanlı Sarayının Gözüyle Resimli Tarih*, çev. Nurettin Elhüseyni, (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013); Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration*, (New York and Oxford: Oxford University Press, 2010). Dönemin maruf bürokratlarından Koca Sinan Paşa'nın veziriazamlığını hizipler üzerinden anlamlandıran diğer çalışmalar için bkz. Ahmet Önal, "Koca Sinan Paşa'nın Hayatı ve Siyasi Faaliyetleri 1520-1596" (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, 2012, s. XII-XII; 70-77; Elif Özgen, "Grand Vizier Koca Sinan Paha and Factional Politics in the Court of Murad III" (yüksek lisans tezi), Bilgi Üniversitesi, 2010.

aktörlerin arasında hanedanın kadın üyeleri, ulema mensupları, vezirler, ağalar gibi çok farklı kesimler vardır.³

Siyasi sahnedeki sultan ve onu çevreleyen farklı gruplar arasındaki bu katmanlı ve karmaşık güç ağları kuşkusuz kültürel alanda da girift hamî-mahmî ilişkileri ile şekillenen bir ortama sebep olmuştur. 16. yüzyılın ikinci yarısında güçlenen vezir sınıfının adeta temsilcisi olan Sokullu Mehmed Paşa, söz gelimi, siyasi alandaki kudretine paralel olarak önemli bir sanat hamisidir. Sokullu Mehmed Paşa'nın sanat alanındaki patronajına baktığımızda kariyerinin başından sonuna değin dönemin politik şartlarına göre oluşan ve yeniden şekillenen bir seyir izlediği gözlemlenir. Bir başka deyişle, Paşa için hazırlanan her resimli elyazması ile bir yandan Sadrazamın rolü tanımlanırken bir yandan da Sultan'ın konumu yeniden çizilmiştir. Sokullu Mehmed Paşa'nın politik gücünün yansıdığı en önemli eserlerin başında 1569 tarihli Kanuni Sultan Süleyman'ın son seferini, Sultan II. Selim'in tahta çıkışını ve saltanatının ilk yılını anlatan *Nüzhet-i esrârü'l-ahyâr der-abbâr-ı sefer-i Sigetvar* gelmektedir.⁴ Sokullu Mehmed Paşa'nın hizmetindeki Feridun Ahmed Bey tarafından yazılan bu elyazmasında Sokullu Mehmed Paşa'nın Zigetvar seferi sırasındaki hayati rolü ve de Kanuni'nin vefatının ardından II. Selim'in sorunsuz bir şekilde tahta çıkmasını sağlayan kişi olarak temsili öne çıkar. Sokullu Mehmed Paşa'nın III. Murad için hazırlattığı ya da hazırlanmasına katkı sağladığı resimli el yazmalarında ise Sadrazam olarak daha geri plana çekildiği, Sultan'ın ise bütün bürokrasinin gerisinde ama en yüksekinde duran bir konuma yerleştirildiği dikkat çeker ki, kuşkusuz farklılaşan bu ikonografi Sokullu'nun III. Murad devrinde değişen siyasi konumunun bir tezahürüdür.⁵

Sokullu'nun hem Osmanlı siyasetinde oynadığı rol hem de bir sanat hamisi olarak yaptıkları kuşkusuz ki oğlu Hasan Paşa'yı etkilemiş olmalıydı. Nitekim Sokulluzâde Hasan Paşa'nın Osmanlı bürokrasindeki günleri de tüm bu sürece denk geliyordu; 1560'larda başladığı inişlerle ve çıkışlarla 1602'ye kadar devam eden bürokrasi kariyeri aynı zamanda babası Sokullu Mehmed Paşa'nın Osmanlı siyasetindeki hem en parlak günlerine hem de gözden düşme sürecine şahitlik

3 Günhan Börekçi, "Factions and Favorites", s. 70-76.

4 Elyazmasının metni yakın zamanda yayımlanmıştır: Feridun, *Nüzhet-i Esrârü'l-Ahyâr Der-Abbâr-ı Sefer-i Sigetvar: Sultan Süleyman'ın Son Seferi*, haz. A. Arslantürk, Günhan Börekçi, Abdülkadir Özcan (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2012).

5 Fetvacı, *Sarayın İmgeleri*, s. 143-193.

etmişti. 1561’de Bosna beylerbeyi olan Hasan Paşa ardından Diyarbakır, Şam ve Halep, Anadolu ve Rumeli beylerbeyi olarak görev yapmış; Ferhad Paşa’nın Gürcistan seferinde çeşitli görevlerde bulunmuştur. 1593’te vezaretle Budin beylerbeyi olan Hasan Paşa’nın 1596’da III. Mehmed’in Eğri Seferi’ne katıldığı bilinir. 1597’de İstanbul’a çağrılmış; bu sırada veziriazamlık beklemiş ancak bu isteğine ulaşamamıştır. 1598’de kendisine tevcih edilen Bağdat valiliği görevini istemeyerek kabul etmek zorunda kalmıştır.⁶ Nitekim dönem tarihçisi Selânikî’nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere padişahın emrine de karşı gelme şansı pek kalmamıştır:

Kapucular Kethüdâsı Abdullah Ağa debdebe ile varup, ‘Fermân-ı Pâdişâhî Bağdad’a gitmekdür, emre imtisâl idersenüz febihâve ni’me ve illâ Yedi-kulle’ye iletme buyruıldı’ demekle ‘Ferman Pâdişâhundur’ gidelüm diyüp Bağdad seferi tedârükine başlayup Divâna gelmez oldılar.⁷

Bağdat dönüşünde Celalilerle girdiği mücadelede, 1602 yılında Tokat Kalesi’nde öldürülmüştür. Osmanlı kaynaklarında anlatılanlara göre bu olay şöyle gelişmiştir: Celali lideri Karayazıcı’nın yerine geçen kardeşi Deli Hasan önderliğindeki Celaliler 1602 ilkbaharında Halep’e yönelmek niyetiyle Amasya ve Tokat üzerine yürümüşler; bu arada da yol üzerindeki yerleşimleri yakıp yıkmışlar, üzerlerine gönderilen Osmanlı paşalarını bertaraf etmişlerdir ki bunlardan biri de Hasan Paşa’dır. Celali birlikleri karşısında yenilen Hasan Paşa askerleri ile birlikte Tokat Kalesi’ne çekilmiş ancak hazinesi Deli Hasan’ın eline geçmiştir. Deli Hasan ve eşkıyası Paşa’nın hazinesindeki beş milyon altın, çok sayıda çadır ve Paşa’nın haremindeki dört yaşlı kadın dışındaki her şeye el koymuşlardır. Tüm kenti kuşatmalarına rağmen Hasan Paşa sığındığı kaleden çıkmadığı için onu öldürmeyi bir türlü başaramamışlardır. En sonunda her gün belirli bir yerde oturma alışkanlığını öğrenerek keskin bir nişancıya kendisini vurdurmuşlardır.⁸

6 Erhan Afyoncu, “Sokulluzade Hasan Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2006, 37, 366-368.

7 Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî (971-1003/1563-1595)*, I-II, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), s. 722-723.

8 William J. Griswold, *Anadolu’da Büyük İsyan, 1591-1611*, çev. Ülkü Tansel (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002), s. 31-32.

Son görevi olan 1598'deki Bağdat valiliğine atanmadan hemen önce İstanbul'da bir süre sadrazamlık ümidiyle beklemesine rağmen bu isteğine kavuşamaması; hatta hiç istemediği bu göreve bir nevi sürgün olarak gönderilmesi Hasan Paşa'nın bu dönemde saray çevrelerinde çok makbul görülmediğini gösteriyor. Olasılıkla bu gözden düşmede babasının himayesinden mahrum kalmasının da payı vardı. Oysa Bağdat valiliği Hasan Paşa'nın bir Osmanlı bürokratu olarak kamusal imgesini oluşturmada, belki de babasından gördüğü himaye ilişkilerini gerçekleştirebileceği eşsiz bir imkan sunacaktı.

Gücün Sunumu: Görkem ve Gösteriş

Sokulluzâde Hasan Paşa'nın kamusal görünürlüğünün Osmanlılarca algılanma biçimini, 17. yüzyılın hemen başında hazırlanan bir resimli elyazmasındaki suretinden 'okumak' mümkündür. Bu tasvir, bir başka Osmanlı bürokratu ve de aynı zamanda şairi olan Ganizâde Nâdirî'nin *Divân*'ında (TSMK. H. 889) yer alır. Sultan III. Mehmed'in Eğri Seferi sırasında gerçekleşen Haçova Savaşı'nı (1596) betimleyen sahne, Osmanlı savaş tarihinin ilginç anlarından birini bütün detayları ve canlılığı ile aktarır. Son anda yenilgiden zafere dönüşen savaşa katılan Osmanlı paşalarının birlikleri, bu resimde tüm detayları ile betimlenir. Her bir paşanın isimlerinin yazılı olduğu sancaklar onları rahatlıkla tanımamızı sağlar. Bunlardan biri de sağ taraftaki sayfanın hemen ortasında yer alan ve Rumeli askerine komuta eden Sokulluzâde Hasan Paşa'dır (Resim 1). Tasvirde, koyu renk sakalı ve yuvarlak yüz çehresi ile henüz genç bir yaşta olduğu belli olan Hasan Paşa yeşil renkli bir kaftan giyinmiştir.⁹ Rumeli askeri ile ordunun sağ kanadını tutan Hasan Paşa anlaşılır o ki bu muharebede askeri performansından daha çok, görkemli dış görünüşü ile konuşulmuştur. Nitekim Haçova Savaşı'nın en canlı betimlemelerinden birini yapan 17. yüzyıl tarihçisi Peçevî Efendi, Hasan Paşa'yı Eğri metrisinde pek çok defa gördüğünü; kendine has bir kıyafet olarak kırmızı atlas entari üzerine altın işlemeli Anka kuşu tasvirli bir kuşak bağladığını söyler.¹⁰

Peçevî'nin ifadeleri, Hasan Paşa'nın savaş sırasında bu kadar gösterişli kıyafetler içinde olmasını biraz yadırgadığını düşündürür. Hasan Paşa'nın kendine özgü kıyafet ve davranış biçimleri sadece Eğri Seferi'nde dikkat çekmez.

9 *Divân-ı Nâdirî*, TSMK, H. 889, y. 6b-7a. Resim hakkında bilgi için bkz. Tülün Değirmenci, *İktidar Oyunları ve Resimli Kitaplar: II. Osman Devrinde Değişen Güç Simgeleri*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), s. 156-159.

10 Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, II, (Matbaa-i Amire, 1283), s. 30.



Resim 1. *Divân*, TSMK. H. 1369, 13^b-14^a

Nitekim Peçevî anlatımında Hasan Paşa'nın garip işleri hakkında pek çok detay verir. Tarihçinin anlattıklarına göre, Hasan Paşa Bağdat valiliği sırasında (1598-1602) padişahlar gibi gösterişli davranışlar içinde Cuma namazına çıkarmış. Hatta, babası Sokullu Mehmed Paşa durumu öğrenince padişah öğrenir de başına iş gelir diye endişelenerek oğlunun bu görevden azledilmesini Sultan'dan istemiş; ancak durumdan haberdar olan Sultan, azledilmesini ama böyle çalım satmaktan vazgeçsin diyerek Paşa'nın uyarılmasını emretmiştir. Peçevî anlatımın devamında, Hasan Paşa'yı bir yandan *çelebi* diğer yandan da *mağrur*, *hod-bîn* ve *hod-pesend* (her ikisi de bencil, mağrur anlamında) olarak tanımlayarak değil akranlarına, kendinden üstün olanlara bile iltifat göstermediğini söylemektedir. Hasan Paşa'nın garip davranışlarından biri olarak sevdiği bir genci yanına hazinedar olarak atadığını, bu gence kendi kıyafetinin aynısını giydirerek sürekli yanında gezdirdiğini de anlatmaktadır. Tüm bunlar arasında Hasan Paşa'nın en acayip işi ise, Bağdat valisi iken yaptırdığı gümüşten tahtıdır. *Kâh-ı Behişt* yani Cennet Köşkü adını verdiği bu tahtın üzerinde ham gümüşten ağaç, yaprak, bahar, turunc ve nar gibi meyvelerden süsler vardı ki göreni hayran bırakırdı. Hatta Bağdat dönüşü Celaliler tarafından yağmalanan hazinesi içinde bu taht özellikle dikkati çekmiş, Celali eşkiyasından Deli Hasan bu tahtı kurdurarak adamlarına seyrettirmiştir:

“Babası hayâtında ve ba‘dehû öte yakanın ekser eyâletlerine vâli olmuş idi. Hatta nakl olunur ki, Bağdâd'da vâli iken pâdişâhâne tavır ve tarz ile Cum‘aya çıkarmış. Babasına mün‘akis oldukda mebâdâ pâdişâha nakl olunursa sebeb-i gayz-ı pâdişâhî ola şâkileri vardır deyu ‘azlin ‘arz ider. Sa‘âdetlü pâdişâh yok ‘azl olunmasun amma değme/dikme yapukları kaldırsun deyu tenbîh ile buyururlar. Meğer cenâb-ı hazret-i pâdişâha kendiden mukaddem işitdirmişler imiş. Gâyet vecih-i nümâyîşi bî-mânend bir şehbâz ve şehlevend çelebî idi. Amma bir mertebe mağrûr ve hod-bîn ve hod-pesend idi ki kat‘â gözüne kimesneyi kestirmez idi. Akrânı olandan kat‘i nazar, mâ-fevkine dahî iltifât itmez idi. Ve bir vaz‘ı bü'l-‘âcebî var idi ki, âshâb-ı devletten birinden görmek ve işitmek vâki‘ olmamışdır. Meselâ bir gulâma meftûn ve hevâdâr olub hazinedâr iderdi ve kendi giydiği libâs ile telbîs ve bindiği at misâli bir ata süvâr ve cümle raht-ı besâtı hemvâr ve başlarında birer Selimî destâr alâyda bu kadar ûmerâ ve kibâr var iken birin yanaşdırmaz ve ilâ-evvel gulâm ile hem-rikâb ve hem-‘inân olub gider idi. Meğer alây selâmında gulâm atının başını kendi rikâbı beraberine çeker idi. Eğer Rumili’nde eğer Anadolu’da ‘âdeti böyle idi. Ve yine kendi otağına hem-tunâb bir mükemmel otak kurulub mülâkâta gelen sagîr ve kebîr ve mîrmîrân ve emîr-i kethüdâdan sonra hazinedâra ba‘dehû kendiyse mülâkât

ider idi. Ve ağalarından hazinedârlığından çıkma iken kapucubaşısı dahi kendinin giydiği eğer atlas-i kemhâ ve eğer serâser-i dibâ her ne ise anlar dahi anı giyüb her kande gitse der pey giderlerdi. Divân etse dahi mukâbelesinde tururlardı. ... Amma bu cümleden agreb Bağdad beğlerbeğisi iken kırk elli bin guruşluk gümüşden Kâh-ı Behişt nâm bir serîr ihdâs ider üzerinde yine sîm-i hâmdan eşcâr ve evrâk ve behâr ve turunç ve enâr makûlesi esmâr vaz' idüb bir vechle tertîb ve tezyîn ider ki, 'ukûl hayrân olur. Hatta kendisi Tokat kal'esinde mahsûr ve haremî ile hazînesi Bağdad'dan gelurken Celâlî Deli Hasan pençesine girer hazînesin siperler ile üleşürler ve Ravza'-i Beheştî Deli Hasan kurdurub eşkiyâsına seyrettirir."¹¹

Peçevî'nin sözünü ettiği bu tahttan daha sonra Nazmizâde Murteza, (öl. 1720 civ.) kuruluşundan 1717'ye dek Bağdat tarihini anlattığı eseri *Gülşen-i Hulefâ*'da da bahseder. Sultan III. Mehmed saltanatında Bağdat valisi olan Hasan Paşa'nın, Hasan Paşa Camisi adıyla maruf caminin revaklarını yaptırdığını; kendini beğenmiş ve çelevî karakteri ile tanındığını ve Bağdat valisi iken elli bin kuruşluk *Kâh-ı Behişt* (Cennet Sarayı) adlı üzeri ağaç, nar, narenciye ile bezeli görülenleri hayran bırakan gümüş bir taht yaptırdığını söyleyen Nazmizâde Murteza, Peçevî'nin naklettiklerini tekrar eder.¹²

Peki bir Osmanlı paşasının bu tür davranışları nasıl okunabilir ya da okunmalı? Bir kişiyi Osmanlı elit ve/veya yönetici sınıfına dahil eden bileşenlerin maddî kültür boyutu kamusal alanda ne şekilde görünür oluyordu? Ne yazık ki Osmanlı kültür tarihi bağlamında maddî kültür ile kimlik oluşumu -yani kişiyi kendi toplumu ve sosyal sınıfı içinde diğerinden ayırt eden özellikler- ve bu kimliğin sunum biçimleri arasındaki ilinti, bazı değinmelerin dışında yeterince sorgulanmış bir konu değildir. Çok dilli, farklı etnik grupları barındıran Osmanlı toplumunda kimliğin çok yönlü bileşenlerden oluştuğu muhakkaktır; bilinen diller, mensup olunan aile ve memleket gibi.¹³ Maddî kültür boyutuyla düşündüğümüzde ise

11 Peçevî, *Târih-i Peçevî*, s. 29-30.

12 Nazmî-zâde Murteza, *Gülşen-i Hulefâ. Bağdat Tarihi 762-1717*, haz. Mehmet Karataş (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), s. 193.

13 Osmanlı kimliğinin oluşumu bağlamında yapılan çalışmalarda daha çok etnik, dini ve sosyal sınıfın belirleyiciliği üzerinde durulmuştur; bu meselenin maddî kültür boyutu biraz geri planda kalmış görünmektedir. Bu konudaki bazı çalışmalar için bkz. Baki Tezcan, "Ethnicity, Race, Religion and Social Class: Ottoman Markers of Difference", *The Ottoman World*, ed. Christine Woodhead (New York: Routledge, 2012), s. 159-170; Metin Kunt, "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment," *International Journal of Middle East Studies*, 5 (1974), s. 233-239.

kiyafet, kimliğin oluşumunda ve kamusal sunumundaki ana enstrümanlarından biriydi. Nitekim Osmanlı saray teşrifatında, özellikle de devlet törenlerinde giysilere verilen önem kıyafet ile temsilin devlet adamlarının kaygılarından biri olduğunu göstermektedir.¹⁴ Hedda Reindl-Kiel'in Silahdar Mustafa Paşa'nın 1635-1640 yılları arasındaki harcamalarını kapsayan iki Hazine defterinden yola çıkarak yaptığı çalışması, 17. yüzyılda bir Osmanlı devlet adamının lüks tüketimini ve bu tüketimin niteliğini göstermesi bakımından oldukça ilgi çekici sonuçlar içerir.¹⁵ Kuşkusuz buna benzer çalışmaların çoğalması, Osmanlı siyasasında elit sınıfın tüketim alışkanlıkları ve bu alışkanlıklar ile yaratmaya çalıştıkları kimlik ya da imge arasındaki bağlantıyı daha sarıh kılacaktır. Bunun dışında Osmanlı kültüründe kıyafete verilen önem herkesin mensup olduğu sosyal ve dini gruplara uygun giyinmesi, kendinden daha 'üsttekilere' özenmemesi gerektiğinin sıkı kurallara bağlanmasıyla da karşımıza çıkar. Nitekim bu kuralların dışına çıkılma halleri dönem kaynaklarında eleştiri konusu olmuştur. Mesela, 1593-94'te, Gelibolulu Mustafa Âlî *Künhül-Abbâr*'da sade ve gösterişsiz giysiler içinde olması gereken ulemayı ipeklî ve kürklü giysiler giymekle, pahalı Arap atlarına binmekle suçlamaktadır.¹⁶

Yine benzer bir şekilde, 17. yüzyılda Koçi Bey, yöneticilerin ve halkın benzer giysiler giymesini sosyal sınıflar arasındaki ayrımın çözülmesinin örneği olarak verir. 16. yüzyılda, sadece yüksek mertebedeki devlet adamlarının mevkilerine uygun bir görkem içinde bulunmalarına rağmen 17. yüzyıla gelindiğinde iki hizmetkara bile sahip olmayan kişilerin görkem ve şatafat içinde etrafta dolaşmalarından şikayet eder:

Devlet-i âliyyede bu şöhet ve ziyet gibi zararı bulaşıcı bir bid'at daha yoktur. Rüstem Paşa'nın damadı Ahmed Paşa, ki Sigetvar seferinde dördüncü vezirdi, sonra vezir-i âzam oldu. İlk kez vezir olduğunda ihtişam aracı olarak ancak iki kürkü vardı; birini divan-ı hümayunda, birini de evinde giyerdi. Fakat dört, beş yüz satın alınmış kulu, ona göre de cebehanesi vardı. Diğer vezirler de bu şekildeydi. Kapıları [maiyetleri, adamları] mükemmel olup, her biri çiftliklerinde yüz

14 Rhoads Murphey, "Forms of Differentiation and Expression of Individuality in Ottoman Society", *Turcica*, 34 (2002), s. 135-141.

15 Hedda Reindl-Kiel, *Leisure, Pleasure – and Duty. The daily life of Silahdar Mustafa, éminence grise in the final years of Murad IV (1635-1640)*, II, ed. Stephan Conermann ve Gül Şen (Berlin: EB-Verlag, 2016).

16 Jan Schmidt, *Pure Water for Thirsty Muslims: A Study of Mustafâ Âlî of Gallipoli's Künhü l-Abbâr*, (Leiden: The Oosters Instituut, 1991), s. 247-248.

katır katır ve yüz katır deve beslerdi. Bir yere sefer olursa, ferman geldiğinde bir at ve bir deve satın almayıp, üçüncü gün alalecele memur oldukları yere hareket ederlerdi. Kapı düzmeye ihtiyacı olmazdı. Şimdi ise asker taifesi, yüksek makam sahipleri ve başkaları [elde ettikleri] gelirlerini evlere, bağlara, köşklere ve samur kürklere ve ziyete verirler; [sefer] lazım gelse iki hizmetkârla bile çıkmaya kadir olamazlar. Şöhret afettir demişler, gerçekten de büyük afettir, işlerin doğrusu bu şekildedir.¹⁷

18. yüzyıla gelindiğinde, ait olunan sosyal grubun dışına çıkan giysiler giymenin, pahalı aksesuarlar ve de kıymetli eşyalar kullanmanın çok daha yaygın bir hale geldiği, ‘alt sınıfların’ statü olarak daha yüksek gruplara öykünerek onlarınkine benzer kıyafetler giymeye, eşyalar kullanmaya başladıkları görülür. Sultan III. Ahmed (sal. 1703-1736) ve III. Selim (sal. 1789-1808) dönemlerindeki fermanlarda, halkın gösterişli kıyafet giymeleri *nev-zuhur* bir adet olarak görülmüş ve yasaklanmıştır. Bu eleştirilerden özellikle kadınların kıyafetleri daha fazla pay almıştır.¹⁸

Örneklerden de anlaşılacağı üzere, dönem kaynaklarında sosyal sınıflar arasındaki ayrımın kaybolması, kişilerin sosyal ve ekonomik konumlarına uygun olmayan eşyaları kullanmaları ‘düzeni’ bozan uygulamalar olarak görülerek eleştirilmiştir. Ancak, 18. yüzyılın ya da popüler adıyla “Lale Devri” nin gösterişçiliği üzerine yapılan yeni çalışmalar, revizyonist Osmanlı tarihçiliğinin yeni yaklaşımlarından payını almış ve bu çalışmalarda gösterişçi tüketim kültürü ve bunun tezahür ettiği ritüeller bir safahat boşaltımından ziyade yeni bir iktidar sergileme biçimi olarak görülmüştür. Bu bağlamda, 18. yüzyılda, özellikle III. Ahmed devrinde, hanedanın vezirlerle evli kadın mensuplarının Haliç ve Boğaz kıyılarında inşa ettirdikleri sahil saraylarında sergiledikleri tüketim kültürüne dayalı görkemli hayat, hanedan ile elit arasındaki hem ortaklığın hem de rekabetin bir alanı olarak okunmuştur. 16. yüzyıl sonuyla birlikte siyasi sahnede güçlenen Osmanlı eliti, bu güçlerini hanedan kadınlarıyla kurdukları evliliklerle pekiştirmiş, görkemli yaşamlarıyla da bir nevi hanedanı taklit ederken hanedan mensupları da aradaki sınırı korumaya yönelik çabalardan geri durmamışlardır. Bu taklit, dönemin kolektif iktidar anlayışı içinde meşruiyet aramanın bir yolu olarak görülmüştür. Yine, 18. yüzyılda, devlet ricalinin muhallefat kayıtlarına bakıldığında çok sayıda silah,

17 Koçi Bey, *Koçi Bey Risaleleri*, haz. Seda Çakmakoglu (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2007), s. 82.

18 Betül İ. Argıt, “An Evaluation of the Tulip Period and the Period of Selim III in the Light of Clothing Regulations”, *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, XXIV (2004), s. 12-17.

at koşumları, kürk, kaftan, entari, top top değerli kumaşlar türünden hediyelik eşyalar, ayrıca ham elmas, zümrüt, yakut gibi değerli taşlar, kıymetli malzemenen yapılmış mutfak eşyaları, kişisel süs eşyaları dikkat çekmektedir. Bahsi geçen yeni çalışmalar, tüm bu hediyelik ya da kişisel kullanıma ayrılmış eşyaları, genel tarih yazımında söylenegeldiği gibi gösterişçi bir tüketim kültürünün tezahüründen ziyade önceki dönemlerde olduğu gibi yönetici elitin mal varlığını diğer iktidar ortaklarıyla paylaşmakta olduğunu göstergeleri olarak değerlendirmiştir.¹⁹

18. yüzyıla ilgili bu değerlendirmeler, Hasan Paşa'nın dış görünümünü ve davranışları ile kamusal alanda yarattığı bu şaşkınlık dolu etkiyi sadece kişisel bir tercih olarak görmemenin yeterli olmayacağını düşündürür. Daha açık bir ifadeyle söylersek, Hasan Paşa'nın fiziksel görünümü ve davranışları ile bir siyasetçi ve devlet adamı olarak kendini sunması ve var etmesi arasında bir ilişki olmalıdır. Yani Peçevi'nin yukarıda nakledilen pasajında büyük bir şaşkınlıkla anlattığı Hasan Paşa'nın gösterişli giysileri, görkemli maiyeti, padişahlara yakışır tavırlar içinde Cumaya gidişi ve görenleri hem şakın hem hayran bırakan tahtı bir yandan siyasetçi olarak iddialarını gösterirken, diğer yandan da belli ki Osmanlı siyasasındaki 'sınırları' zorlamış ve de sınamıştır.

Tüm bu imge yaratma sürecinde Peçevi'nin bahsetmediği bir başka araç daha vardı; resimli kitap hamiliği. Makalenin girişinde Sokullu Mehmed Paşa'nın resimli kitap hamiliğini siyasetin bir aparatı olarak ne kadar işlevsel bir şekilde kullandığına değinilmişti. Hasan Paşa da tıpkı babası gibi resimli kitapların hem içeriği ile hem de bir prestij göstergesi olarak Osmanlı siyaset sahnesindeki önemini farkındaydı ve bu aracı siyasi ideal ve iddiasının bir göstergesi olarak kullanmaktan geri kalmadı. Makalenin bundan sonraki kısmında Hasan Paşa'nın kamusal imajının nedenini oluşturan siyasi hayalleri ve de bu bağlamda kendisi için yazdırdığı ve tasvirlerle süslettiği musavver elyazması üzerinde durulacaktır.

Hasan Paşa'nın Padişahlık Hayalleri

Sokulluzâde olmak, anlaşılan o ki Hasan Paşa'ya sadece ayrıcalıklı bir bürokrasi kariyeri sunmakla kalmamış, bir devlet adamı olarak siyasi alandaki iddiasını da belirlemiştir. Hasan Paşa'nın yukarıda değinilen Bağdat valiliği sırasında sergilediği davranışları kendisini bir hanedan üyesi olarak gördüğünü ve öyle davrandığını varsaymaya yetecek niteliktedir. Aslında, Hasan Paşa, Sokullu

19 Tülay Artan, "18. yüzyıl başlarında yönetici elitin saltanatın meşruiyet arayışlarına katılımı", *Toplum ve Bilim*, 83 (Kış, 1999), s. 299-302; 314-315.

Mehmed Paşa ve İsmihan Sultan'ın evliğinden doğmamıştır; yani hanedanlıkla soy bakımından herhangi bir ilişkisi yoktur. Ancak Hasan Paşa hakkındaki sonraki yüzyılda karşımıza çıkan popüler bir anlatı farklı bir soy bağlantısı yaratarak kendini hanedanlığın bir üyesi olarak sunmaya çalıştığını yahut da böyle bir şayanın Osmanlıların gündeminde olduğunu düşündürür. Bu anlatı Mustafa bin Molla Rıdvan el-Bağdadi'nin Bağdat'ın Osmanlılar tarafından fetihlerini anlattığı *Târih-i Fetihnâme-i Bağdâd* adlı eserinde karşımıza çıkar. Molla Rıdvan, kitabının hemen başında eserini yazma biçimi ve niyetini şöyle açıklar:

Kimini kütb-i tevârihden ve kimini görmüş ve işitmiş ihvândan görüb ve istimâ' itmeğin bu gune bir hevâdis zuhûr eyledi ki mecâlis ve mehâfilde okundukça hayr ile yâd oluna.²⁰

Molla Rıdvan'ın aktarılan bu sözleri eserini çoğunlukla duyduğu/dinlediği sözel tarih anlatılarından meclislerde okunmak ve dinlenmek üzere yazdığını gösterir. Yani bu kitap, 'resmi tarihi' aktaran bir anlatıdan ziyade rivayetlerle örülü, zengin bir muhayyilenin neticesinde oluşan bir eserdir ve tam da bu bakımdan, yani daha az sesi duyulan bir 'tarihi' işitmemize olanak sağladığından, oldukça kıymetlidir. Bağdat valisi Hasan Paşa da Bağdat tarihinin içinde elbette ki yer alır ve Molla Rıdvan, Hasan Paşa'nın nesebiyle ilgili Osmanlı kroniklerinden oldukça farklı bir hikayeyi; belli ki 'popüler' tarih anlatılarında Paşa ile ilgili söylenenleri aktarır. Bu hikayede Hasan Paşa, Sokullu Mehmed Paşa'nun değil de Sinan Paşa adlı birinin oğludur. Dahası, annesi Sultan III. Murad'ın cariyelerindedir ve babası Sinan Paşa'ya hediye edildiğinde Sultan III. Murad'ın hareminden hamile olarak gelmiştir. Bu nedenle kendisinin Sultan Murad'ın oğlu olduğunu söyleyen Hasan Paşa şehzadelik davası etmiştir.²¹ Bu hikayenin tarihsel bir 'gerçekliğe' tekabül edip etmediği bir başka mesele olmakla birlikte, buradaki tartışma bakımından önemli olan bu tür bir söylentinin mevcudiyetidir. Belli ki yaşadığı dönemden itibaren sultanlara öykünen Hasan Paşa'nın bu davranışları zaman içinde kendisiyle ilgili bu tür hikayelerin oluşmasına vesile olmuştur. Üstelik Hasan Paşa, meşhur Sokullu ailesinin adı saltanatla anılan yegane üyesi de değildir.

Osmanlı tarihinde alternatif hanedan arayışları ne yazık ki çok irdelenmiş bir mesele değildir. Feridun Emecen bu konuda yazdığı ufuk açıcı makalesinde erken devirlerden itibaren özellikle kuruluş döneminde Evrenosoğulları gibi güçlü yerel

20 *Târih-i Fetihnâme-i Bağdâd*, Oxford Bodleian Library, Or. 276, y. 64a-b.

21 *Târih-i Fetihnâme-i Bağdâd*, Oxford Bodleian Library, Or. 276, y. 64a-b.

ailelerin ya da Şeyh Bedreddin (öl. 1420), Şah Kulu (öl. 1511) gibi dini liderlerin Osmanlı tahtında hak iddialarında bulunduğunu söyler. Kriz dönemlerinde hanedanlık alternatifi olarak Kırım hanlarının da öne çıktığını belirten Emecen, 17. yüzyılla birlikte bu tür alternatif arayışlarında niteliğin değiştiğine; ve hanedan üyeleriyle akrabalık bağı olan vezir ailelerinin hak iddialarıyla karşımıza çıktığına dikkati çeker. II. Osman devrinde (1618-1622) hanedan üyelerini öldürmeyi planladığı iddia edilen Davud Paşa, sözgelimi, III. Mehmed'in kızıyla evliydi; yani Âl-i Osmân'ın damadıydı. 17. yüzyıl sonunda adı hanedanlık tartışmalarına karışan bir diğer güçlü vezir ailesi de soyları Sokullu Mehmed Paşa ve İsmihan Sultan'a dayanan İbrahimhanzâdelerdi. Ailenin adı özellikle 1703 Edirne Vakası olarak bilinen olayda, Osmanlı devletinin başına geçmesi önerilenler arasında anılmıştı.²² 17. yüzyıl ortalarında, muhtemelen IV. Murad devrinde (1623-1640) hazırlanmış bir *Mecmua*'da bu ailenin üyelerinden İbrahim Hanzâde'nin portresinin yer alması ise ailenin popülerliğini ve tüm bu söylentilerin Osmanlı görsel kültürü içindeki yansımaları göstermesi bakımından ilgi çekicidir (Resim 2). Belli ki Sokullu ailesinin üyelerinin gizli ya da örtük hanedanlık alternatifi olarak görülmesi, Hasan Paşa dışında da Osmanlıların gündemindeki konulardan biri olmuştur.²³

Sultanlık İddiaları ve Kitaplar

Sultanlık iddiaları Osmanlı kroniklerine çoğunlukla siyasi vechesi ile yansımakla birlikte maddi kültür alanında bu iddianın beraberinde getirdiği davranış biçimlerinin olduğunu elbette ki öngörebiliriz. Nitekim bu tür davranışların ip uçları da tarihi kaynakların satır aralarında karşımıza çıkar. Mesela, Osmanlı tarihlerinde Celali ayaklanmalarını başlatan kişi olarak sunulan Sivas yöneticisi Karayazıcı Halim (öl. 1602) sultanlık iddiasında bulunmuş ve bu iddiasını dile getiren çeşitli uygulamalara girişmiştir. Karayazıcı Halim Osmanlı yöneticisi iken isyan ederek, kendine "Halîm Şâh-ı muzaffer badâ" yazılı bir mühür yaptırmış, emirlerini tıpkı bir Osmanlı sultanı gibi nişancısına yazdırmıştır. Dahası, eski bir Osmanlı yöneticisi olan Hüseyin Paşa'yı kendine vezir yaparak tıpkı yeniçeriler

22 Feridun M. Emecen, "Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar," *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 6 (2001), s. 63-76.

23 Tülün Değirmenci, "An Illustrated *Mecmua*: The Commoners Voice and the Iconography of the Court in Seventeenth-Century Ottoman Painting," *Ars Orientalis*, 41 (December, 2011), s. 207-208.



Resim 2 *Mecmua*, Bibliothèque nationale de France, Paris, Turc 140, v. 29^b.

gibi askeri birlikler oluşturmuş ve de soyunun ‘eski şahlara’ bağlandığını iddia etmiştir.²⁴ Karayazıcı Halim’in bu davranışları yukarıda bahsedilen Hasan Paşa’nın kendine hazinedar olarak atadığı gençle olan ilişkisini akla getirmektedir. Paşa’nın kendi giysilerinin bir benzerini ona giydirmesi, gittiği her yere onu da beraberinde götürmesi, hatta resmi kabullerinde gelen kişilerin önce etrafındakilerle görüşmesi gibi uygulamaları Peçevi’nin de ifadesi ile “ashâb-ı devletten birinden görmek ve işitmek vaki” olmamıştı; yani daha önce benzeri hiç görülme-yen garip işlerdi.

Yine 17. yüzyılda, sekban toplayarak Manisa’yı işgal eden Balıkesir yöneticisi İlyas Paşa da geceleri *Şehnâme* ve *Timûrnâme* okutarak padişahlık hayalleri kuruyordu. Tarihçi Na‘imâ Mustafa Efendi’nin söylediklerine göre, İlyas Paşa Manisa’yı işgal edip üç gün burada kaldıktan sonra tekrar Balıkesir’e dönmüş ve asker sayısını daha da artırmıştır. Bu vaziyetteyken geceleri *Şehnâme* tercümesi ve Timur’a ait hikayeleri okutup dinleyerek hayallere dalmıştır:

²⁴ Baki Tezcan, “Searching for Osman: A Reassessment of the Deposition of the Ottoman Sultan Osman II (1618-1622)” (doktora tezi), Princeton University, 2001, s. 124; Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî (971-1003/1563-1595)*, I-II, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), s. 834.

Bu vak'adan sonra yine Balıkesiri'ye gelip karar eyledi. Tekebbür ü cevri evvelkinden ziyâde oldu ve askerinin muzâ'af edip cihangirlikten dem urmağa başladı ve gecelerde Şehnâme tercümesi okudup istimâ' ederdi ve gâhice Timurlenk hikâyeleri okudurdu. Dimâğı hayâl-i Muhâl ile dolup her çend Asitâne'den müdâra olunurdu.²⁵

Yerel güçlerin yönetimle ilgili bu iddiaları okuyacakları kitapların türlerini belirlelerinde de etkili olmuştur. Nitekim Osmanlı yönetim felsefesi üzerine yazılmış dönem kaynaklarında da yöneticilerin okuması gereken kitaplar özenle belirlenmiştir. 16. yüzyıl Osmanlı yazarlarından Kınalızâde Ali Efendi'nin (1516-71) Osmanlı devlet ve cemiyet anlayışını ve bu kapsamda Osmanlı devletinin yönetim felsefesini incelemek üzere yazdığı *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserde ideal hükümdarın nitelikleri anlatılır. Sayılan özelliklerden biri ideal bir hükümdarın "reyde ve fikirde, görüş ve düşüncede isâbet" sahibi olması gerektiğidir. Bu husus iki şekilde elde edilir: Birincisi, yaradılıştan itibaren zeki ve akıllı olmak, ikincisi de yaşananlardan ders almak, geçmiş tecrübeleri değerlendirmektir. Bir sultan genç olduğundan dolayı yeterli tecrübeye sahip olmayabilir. Bu nedenle de her genç hükümdar "tevârih" ve "ahbâr" kitapları okumalıdır. Bu tür kitaplar geçmiş hükümdarların durumlarının aynası gibidirler. Geçmişte olan olayları bildirirler, aynı zamanda da ibret ve tecrübe örnekleriyle doludurlar. Bu tecrübeler bin bir türlü zorluk sonucu elde edildiğinden akıllı bir hükümdar bunları okuyup değerlendirecek ders çıkarır. Bu tür kitapların en iyisi *Şehnâme-i Firdevsî*'dir. Bu kitabı okumak sultana hem "şecâat ve şehâmet" yani iyilik ve kahramanlık kazandırır, hem de pek çok faydalı tecrübeler ihtiva ettiğinden yol gösterir.²⁶ Benzer bir şekilde, 17. yüzyıl sonunda yazıldığı düşünülen bir şikâyet mektubunda, mektubun anonim yazarı Osmanlı sultanlarının ataları gibi başarılı olabilmeleri için *Tevârih-i Âl-i Osmân* ya da *Şehnâme*'den hikâyeler okuyarak geçmişin başarılarını öğrenmelerini ve buna uygun davranmalarını öğütler.²⁷

25 Na'imâ Mustafa Efendi, *Tarih-i Na'imâ (Ravzatü'l-Hüseyn Fi Hulâsati Abbâri'l-Hâfıkayn)* I-IV, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007), s. 734-735.

26 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), s. 468; Fahri Unan, *İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdar* (Ankara: Lotus Yayınları, 2004), s. 191-192.

27 Bugün Leiden Üniversitesi, Werner Koleksiyonu'nda bulunan mektup (Cod. Or. 728) Süheyl Ünver tarafından yayınlandı. Bkz. Süheyl Ünver, "XVII inci Yüzyıl Sonunda Padişaha bir Lâhiya", *Belleten*, XXXIII (1969), s. 21-24; Ayrıca koleksiyonun kataloğu için bkz. Jan Schmidt, *Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and other Collections in the Netherlands*, cilt I (Leiden: Legatum Warnerium, 2000), s. 225-227.

Yüzyıllar içinde bürokrasinin gereksinimleri değişmiş, yeni şartlar yeni tip devlet adamlarının yetişmesini, yani yeni bir Osmanlı kimliğinin oluşmasını gerekli kılmıştır. Mesela 18. yüzyılla birlikte Avrupa ile olan bürokratik ilişkilerin artmasıyla birlikte buna uygun uluslararası politikada mahir ve dil yeteneğine sahip devlet adamlarına ihtiyaç artmıştır. Buna rağmen hükümdarlara öğütler içeren ya da model olacak davranışların yer aldığı kitaplar her zaman okunması salık verilen eserler olmuştur. Bürokratların *Edeb* eğitimi için hükümdarlara öğütler içeren *Humâyûnnâme* ya da yukarıda değinilen *Ablâk-ı Alâî* hala en önde gelen eserler olmaya devam etmiştir. 18. yüzyılın önemli katiplerinden ve de devlet adamlarından Râtib Efendi, *Orientalische Academie*'nin kütüphanesini ziyareti sırasında gördüğü siyaset fenni hakkındaki bir kitapla ilgili mihmandarından bilgi isteğinde İslam dünyasında bu tür kitapların olmadığı cevabını alması üzerine hemen yukarıda söylenen kitapları buraya yollatmıştır.²⁸

Görüldüğü gibi kitap, türü ve içeriği bir yana tek başına bile yönetici ve devlet adamı olmanın, yönetici sınıfına dahil olmanın simgelerinden biridir. İçeriği ile hükümdarlara ya da etrafındaki devlet adamlarına hem yol gösteren hem de hamisinin metin ya da resim içeriğine dahil edilmesi ile politik söyleminin bir parçası olan bu elyazmaları aynı zamanda birer lüks tüketim objesi olarak da prestijlerinin göstergesi olmuşlardır. Nitekim, 18. yüzyılda Osmanlı devlet adamlarının muhallefet kayıtlarından çıkan kıymetli kitapları inceleyen Tülay Artan, bu eserlerin içeriklerinden ziyade birer lüks tüketim objesi olarak onların zenginliklerinin timsali olduğunu düşünür.²⁹ Bu kadar kıymetli olmalarından olsa gerek ki, özellikle elçi kabulü gibi diplomatik ilişkileri belgeleyen tasvirlerde elçilerin sunduğu hediyelerin başında kitaplar gelmiştir. Ve Hasan Paşa da siyasi alanda iddiaları olan bir Osmanlı eliti olarak yöneticilik iddialarının gereğini yerine getirmiş; yukarıda da belirtildiği gibi Bağdat valiliği sırasında kendisi için musavver bir tarih kitabı yaptırmıştır.

Hasan Paşa ve *Câmi'ü's-Siyer*

Hasan Paşa'nın bir nevi sürgün olarak gittiği Bağdat şehri ona kariyerinin en renkli ve de üretken günlerini yaşaması için olanak sağlamıştır. Bağdat sadece Osmanlı İmparatorluğu'nun önemli bir eyalet merkezi değil aynı zamanda resimli

28 Fatih Yeşil, "How to be(come) an Ottoman at the end of the Eighteenth Century", *Osmanlı Araştırmaları/ The Journal of Ottoman Studies*, XLIV (2014), s. 124-131.

29 Tülay Artan, "18. yüzyıl başlarında yönetici elitin", s. 310.

kitapları ile nam salan eyalet merkezlerinden en ünlüsüdür.³⁰ III. Murad'ın saltanatının son yılları ile III. Mehmed devrinde Bağdat'ta hazırlanan resimli elyazmaları Osmanlı resimli kitapları içinde özel bir grubu oluşturur. “Bağdat ekolü” olarak tanımlanan bu gruptaki eserler, hem konuları, hem de tasvirlerinin üslup ve ikonografisi ile başkent örneklerinden belirgin bir biçimde ayrılırlar. Resimlenmek üzere seçilen metinlere bakıldığında, daha çok Şii çevrelerce rağbetle okunan, İslam dünyasının kutsal şehitlerini konu alan kitapların belirgin bir şekilde tercih edildiği görülür. Bu kitaplar arasında, Bağdatlı şair Fuzûlî'nin (öl. 1556) Kerbelâ şehitlerini anlatan *Hadikatü's-süeda'sı*, ünlü mutasavvıf Lâmi Çelebi'nin (öl. 1532?) Hz. Muhammed'in yakınlarının şehit olmasını konu alan *Maktel-i Âl-i Resûl* ü gibi eserler yer alır. Bunların yanı sıra, *Şehnâme* gibi edebi eserler ya da tarih metinleri de resimlenerek geniş bir konu yelpazesi oluşturulmuştur.³¹ Bağdat'ta hazırlanan resimli eserlerin tarikat mensuplarınca okunan kitaplar olması, ayrıca, resimlerde sıklıkla dervişlerin yahut tarikat yaşamına ait ayrıntılı betimlemelerin görülmesi, bu eserlerin şehirde bulunan Mevlevi dergâhlarında hazırlandığının düşünülmesine yol açmıştır.³²

Bağdat'a atfedilen resimli elyazmaları sadece içerikleriyle değil, üslup özellikleriyle de İstanbul'da hazırlanan resimli kitaplardan farklıdır. Daha çok tarih metinlerinin resimlenmek üzere tercih edildiği saray nakkashanesinin ağırbaşlı ve ciddi üslubu ile karşılaştırıldığında, Bağdat resimlerinde daha dinamik ve neşeli bir anlatım görülür. Şehir hayatının gündelik ayrıntıları ile zenginleştirilmiş kompozisyonlar, oranları ile oynanmış, hatta karikatürize edilmiş ve kimi zaman

30 Abbasi Halifesi Cafer el-Mansur tarafından 766 yılında “yuvarlak şehir” olarak kurulan Bağdat Horasan yolu üzerinde, Dicle ve Fırat Nehri arasındaki verimli topraklar üzerinde yer almaktadır. Kuruluşundan itibaren önemli bir kültür merkezi olan şehrin nüfusu kısa süre içinde artmıştır. İslam dünyasındaki çeviri hareketine de ev sahipliği yapan, ilk büyük kütüphane olan Beytü'l-Hikme'nin kurulduğu yer olan Bağdat tarihi boyunca önemli bir kitap üretim ve tüketim merkezi olmuştur. A. Duri, “Baghdād”, *The Encyclopedia of Islam (New Edition)*, 1986, I, 894-899; şehir hakkında detaylı bilgi için bkz. Guy le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources*, (Westport: Greenwood Press, 1977).

31 Rachel Milstein, *Miniature Painting in Ottoman Baghdad*, (Costa Mesa: Mazda Publishers, 1990), s. 7-36; Serpil Bağcı, *Osmanlı Resim Sanatı*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006), s. 256-257. Bağdat resim okulu hakkında son zamanlarda hazırlanmış bir çalışma için ayrıca bkz. Melis Taner, “*Caught in a Whirlwind: Painting in Baghdad in the Late Sixteenth-Early Seventeenth Centuries*” (doktora tezi), Harvard University, 2016.

32 Filiz Çağman, “XVI. Yüzyıl Sonlarında Mevlevi Dergahlarında Gelişen Bir Minyatür Okulu”, *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi, 3. Türk Sanatı Tarihi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1979), s. 651-677.

sahne marjından taşan figürlerle yaratılan bu resimler sadece farklı bir resim dilinin temsilcileri olmakla kalmaz, 16. yüzyıl sonu Bağdat'ına dair zengin bilgiler sunan birer görsel “belgeye” dönüşürler.

Bağdat atölyelerinin 16. yüzyıl sonu, 17. yüzyıl başında canlanması ile Hasan Paşa'nın şehre vali olarak gelmesi arasında bir bağ olduğu kuşkusuzdur. Ancak bu yoğun üretim arasında Hasan Paşa için yapıldığını kesin olarak bildiğimiz iki resimli elyazması vardır. Bunlardan ilki Fuzûlî'nin şarap ve esrar üzerine yazdığı Farsça bir mesnevisi olan *Beng ü Bâde* adlı eseridir. Ketebe kaydına göre, bu eser Hasan Paşa için 1599-1600 arasında istinsah edilmiştir. Mevleviliğe karşı ilgisi, Konya'daki Mevlana dergâhı için yaptırdığı gümüş kapı ile aşikâr olan Hasan Paşa'nın³³ *Beng ü Bâde*'yi resimletmesi tasavvufi eğilimlerinin bir sonucu olmalıdır. Hasan Paşa için yapılmış olası bir diğer eser de bir *Silsilenâme* nüshasıdır. Adem Peygamber'den başlayarak, İslam dininin kabul ettiği nebi ve velilerin, İslam öncesi İran şahlarının ve Müslüman hanedanlarının yöneticilerinin ve de son olarak Osmanlı sultanlarının portrelerinin kronolojik bir eşgüdüm içinde birbirine bağlanan madalyon portreler şeklinde düzenlendiği bu elyazmaları, 16. yüzyıl sonu 17. yüzyıl başı Bağdat atölyesinin en önemli eser grubu arasındadır. Bu yazmaların Bağdat'ta yöneticilik yapan Osmanlı devlet adamları tarafından başkente hediye edilmek üzere yapıldığı düşünülür.³⁴ Şehrin en meşhur yöneticilerinden olan Hasan Paşa'nın da benzer bir politik amaçla *Silsilenâme* yaptırmış olabileceği varsayılabilir. Bu bağlamda, tarih olarak daha geç bir dönem olmakla birlikte, 18. yüzyılda, Damat İbrahim Paşa'nın muhallefatında kayıtlı 160 cilt kitap arasında 'musevîrât-ı selâtin' yani sultan resimlerinin bulunması ilgi çekici bir benzerliktir. *Silsilenâme* biçiminde olan bu padişah portrelerini Damat İbrahim Paşa sultanlara hediye etmek üzere mi yaptırdı yahut da sultan tarafından kendisine mi hediye edildi bilinmemekle birlikte, bu tasvirlerin Paşa'nın Osmanlı soyuyla olan akrabalığa verdiği önemle bir alakası olduğu düşünülür. Nitekim benzer bir şekilde Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın Viyana seferi öncesi IV. Mehmed'e tasvirli bir *Silsilenâme* hediye ettiği, son satırında 'fatih' olarak hitap edilen Sultan'a yeni fetihler temenni edildiği bilinmektedir. Yine hanedanla akrabalığı olan aynı dönemin ricalinden Kaymak Mustafa Paşa'nın muhallefatında

33 Serpil Bağcı, “Seyyid Battal Gazi Türbesi'nin Gümüş Kapısı Üzerine Bazı Gözlemler,” *Dokuzuncu Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bidiriler*, I, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995), s. 226.

34 Serpil Bağcı, “Adem'den III. Mehmed'e: *Silsilenâme*”, *Padişahın Portresi: Tesavir-i Âl-i Osman*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000), s. 197-201.

Şemalnâme'ye (padişah portreleri); Kethüda Mehmed Efendi'nin ise resimli iki cilt *Şehnâme*, *Timurnâme* ve *İskendernâme*'ye sahip olmaları hanedanlığa olan öykünmelerine işaret olarak yorumlanır.³⁵ Osmanlı soyu ile akrabalık meselesinde bu tür kitapların oynadığı rol, daha önce de tartışıldığı gibi padişahlık hayallerinden çok uzak olmayan Hasan Paşa'nın da bir *Silsilenâme* yaptırmış olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Bahsi geçen *Silsilenâme*'nin, Hasan Paşa için yapıldığı bir ihtimal olmakla birlikte *Silsilenâme*'de görsel olarak sunulan İslam tarihinin adeta metinle birleştirilmiş ve de uzatılmış versiyonu olan *Câmi'üs-Siyer*, Hasan Paşa için resimlendiğini kesin olarak bildiğimiz ikinci eserdir. Evrenin yaratılışından 14. yüzyıla kadarki İslam tarihinin belirli süreçlerini içeren bu kitap, doğrudan Hasan Paşa'nın isteği doğrultusunda yeni yazılmış bir metin olması bakımından oldukça kıymetlidir.

Topkapı Sarayı Koleksiyonunda bulunan *Câmi'üs-Siyer*'in bilinen yegane nüshası iki kitaptan oluşur. İlk kitabın (H. 1369) mukaddimesinde “*bir mukâddime, altı defter ve bir hâtîme üzere tertîb olunub*” denilerek eserin altı defter, bir mukaddime ve hatime olarak planlandığı belirtilir.³⁶ Ardından her bir defterin içeriğinin başlıklar halinde yazıldığı bir indeks yer alır. Bu indekse göre, ilk defterde yaratılış, gökyüzü ve yıldızlar; ikinci defterde İslamiyet öncesi peygamberler ve hanedanlar; üçüncüsünde Hz. Muhammed'in zamanı ve İmam Hasan ve Hüseyin'in şehadeti; dördüncüsünde Emevi tarihi; beşinci defterde Emeviler'den Abbasiler'e geçiş dönemi; altıncı defterde ise Abbasiler ve çağdaşı olan hanedanlıkların tarihi anlatılmaktadır. Hâtîme, bölümü ise Hasan Paşa'nın fetih ve başarılarına ayrılmıştır.³⁷ İlk kitap, indekste de belirtildiği gibi evrenin yaratılışı (gezegenler, yıldızlar vs) başlar ve erken dönem Abbasi tarihine kadar devam eden süreci içerir; yani altıncı deftere kadarki bölümler bu nüshada yer alır. Elyazmasının başında ve sonunda yer alan mülkiyet kaydına göre kitap, 1742-43 yılında Dimetoka'nın Bazarbegli bölgesinden Kuçek Ali Ağa oğlu Kuçek el-Hac Muhammed'in elinde bulunmaktadır. Bu kayıt kitabın Saray koleksiyonuna

35 Tülay Artan, “18. yüzyıl başlarında yönetici elitin”, s. 309-310.

36 Eser toplam 577 varaktır. Nestalik hatla yazılmıştır. Hem metin hem de tasvirler yarım kalmıştır. 42 tasvirle resimlenmesi planlanmış ancak bu tasvirlerden ancak yedisi tamamlanmış, 35 tasvir için ayrılan yer ise boş kalmıştır. Kitabın sadece tasvirleri yarım kalmamıştır, kimi sayfalarda cetveller de çekilememiştir. Bazı varaklarda başlıklar için ayrılmış kartuşların içi boş kalmış; son varaklarda ise el yazısı değişmiştir. Metin yarım kalarak sonlanmıştır.

37 *Câmi'üs-Siyer*, TSMK. H. 1369, v.16a-b.

gelmeden önce bir süre dolaştığını gösterir. Kim bilir belki de Hasan Paşa'nın Tokat Kalesi'nde Deli Hasan tarafından yağmalanan hazinesi içinde bu kitap da yer alıyordu ve bu yolla dışarı çıkmıştı.

İkinci kitap ise (H. 1230) "*Cild-i sâni-yi kitâb-ı Câmî'üs-Siyer min kelâm-ı Muhammed el-Tahir*" ibaresi ile başlar.³⁸ Metnin hemen başında Allah'a ve Peygamber'e övgünün ardından Sultan III. Mehmed'i metheden kısa bir bölüm yer alır. Ardından yazar birinci cildin itmamının ardından ikinci cilde başladığını ve onun "*müzeyyen*" ve "*müzeyyel*" bir kitap olarak yazdığını belirtir. Metin Abbasiler'den başlar ve 14. yüzyıla, İlhanlı dönemine kadar devam eder. Yani, bu cilt, H. 1369'da yer alan indekste belirtilen altıncı defteri içerir. Bu indekse göre, en son olarak Hasan Paşa'nın başarılarını anlatacak olan Hatime bölümün de burada yer alması gerekmektedir birlikte eser tamamlanamadığından dolayı bu bölüm yer almaz.

Her iki elyazmasının da fiziksel özellikleri –metin ve resimlerinin yarım kalması; farklı el yazılarının bir arada olması gibi– hem bir nedenle tamamlanamadıklarını hem de bu iki kitabın birbirinin devamı olan iki cilt olamayacağını düşündürür. Ancak, ilk kitabın mukaddimesinde yer alan ve yukarıda bahsi geçen indeksteki defter kelimesi çağdaş araştırmacılar tarafından cilt olarak anlaşılmış ve eserin altı cilt olarak planladığı ancak ilk iki cildinin tamamlanabildiği şeklinde yorumlanmıştır.³⁹ Oysa eserin içeriğine bakıldığında ilk cilt olarak kabul edilen birinci kitabın ilk beş defteri tamamıyla altıncı defterin de baş kısmını hali hazırda içerdiği görülmektedir. Dolayısıyla ikinci kitap, belki de bir ek niteliğinde düşünülmüştür. Yahut da, farklı yazı türlerinin kullanıldığı bu iki kitap iki ayrı takımın parçalarıdır.

Her iki kitapta da ketebe kaydı yoktur. İlk kitapta yer alan mukaddime bölümünde verilen bilgilere göre, eser Bağdat valiliği sırasında Hasan Paşa için hazırlanmıştır. Bu bilgiden eseri 1598 ile 1602 tarihleri arasına rahatlıkla yerleştirebiliriz. Giriş bölümünde isminin Muhammed Tâhir el-Sıddîki el-Necîbî el-Sühreverdî olduğunu belirten müellif, Hasan Paşa'nın Bağdat'taki bütün

38 226 varaktır ve tezhipli bir serlevha ile başlar. Metin başlamadan hemen önceki boş sayfada eserde dokuz tasvir olduğunu belirten bir not alır ve bu notta da belirttiği gibi elyazmasında dokuz tamamlanmış tasvir, bir de resimlenmek üzere ayrılmış ancak tamamlanmamış boş sayfa yer alır. Nesih hatla yazılmış bu cilt ilkinde oranla hem metin hem de resimler bakımından daha sağlam durumdadır.

39 Milstein, *Miniature Painting*, s. 110-111.

eşkiyaları kontrol altına aldıktan sonra hizmetinde bulunduğu esnada kendisine erken İslam devrini anlatan bir tarih kitabının olup olmadığını sorduğunu; kendisinin de bu soruya Arap ve Fars dilinde olduğunu söyleyerek cevap verdiğini belirtir. Bunun üzerine Hasan Paşa'nın, her iki dili de iyi bilmesine rağmen, devlet adamlarının sohbetlerinde bu tarihi tartışmaları için Türkçe olarak yazılmasını münasip bulduğunu aktarır:

Du'â-yı devâm-ı devletlerine kıyâm gösterüb mülâzemet esnasında Hulefâ-yı Râşidîn ve Selâtîn-i ma'delet âyînlerinin ahvâlinde istifâr ve ba'ğzı vekâi'lerinden istihbâr sordılar. Bu fakîr, leb-i edeble hîdmetlerine 'arız eyledi ki lisân-ı 'Arabî ve zebân-ı Fârsiyle tahrîr olunmuşdur. Sa'âdetle sordılar ki Türkî dilince olsa münâsibdir. Egerçe vücûd-ı şerîfleri hilye-i ma'ârifle ârâste ve zât-ı latîfleri 'ilm u kemâl ile pirâste ki lisân-ı 'Arabîde tarîk-i hasâne sâlik ve Fârsîde makâmât-ı Selmâne mâlikdir. Lakin ba'ğzı âshâb-ı devlet ki şeref-i sohbetleriyle müşerref olub istimâğından mahzûz olurlar.⁴⁰

Bu ifadelerin ardından, böylesine bir işle, yani Hasan Paşa için Türkçe olarak yeni bir tarih kitabının yazılmasıyla görevlendirilen yazar ismini Muhammed Tâhir el-Siddîkî el-Necibî el-Sühreverdî olarak açıkça yazar. Ne yazık ki Muhammed Tâhir'in ismine Osmanlı biyografi kaynaklarında rastlanmaz. Yazarın kimliği hakkında spekülasyon yapabilmeyi mümkün kılan yegane ip ucu "el-Siddîkî el-Necibî el-Sühreverdî" nisbesidir. Bu unvan yazarın Bağdat'ta yetişen ve Dicle kenarında kendisi için bir tekke ve medrese inşa edilen ünlü sufi Ebü'n-Necîb Sühreverdî (öl. 1168) ile olan bağlantısını göstermektedir. Ebü'n-Necîb Sühreverdî'nin yanında yetişen yeğeni Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî daha sonra Sühreverdiye tarikatını kurmuştur.⁴¹

Tekrar yukarda aktarılan ifadelere dönersek, müellifin bu kitabın yazılma amacıyla ilgili olan sözleri oldukça ilginçtir. Zira burada *Câmi'ûs-Siyer*'in, devlet adamları tarafından sohbetlerde okunmak/dinlenmek üzere, yani edebi bir mecliste sözel olarak kullanılmak amacıyla yazdırıldığı belirtilir ki bu niyet aşağıda tartışılacağı üzere Hasan Paşa'nın *Câmi'ûs-Siyer*'i politik söylemini bir propaganda aracı olarak kullanma biçimine de oldukça uygun düşmektedir. Bu bağlamda *Câmi'ûs-Siyer*'in hamisi Hasan Paşa tarafından politik bir araç olarak

40 *Câmi'ûs-Siyer*, TSMK. H. 1369, v.15b.

41 R. Öngören, "Sühreverdî, Ebü'n-Necîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (38, 2010) s. 35-36.

kullanılmasını anlamak üzere eserin mukaddime bölümüne ve bu bölümde yer alan tasvirlerin ikonografisine detaylı bir şekilde bakmak aydınlatıcı olacaktır. Nitekim, özellikle tarih metinlerinde önsöz bölümlerinin kitabın iletmek istediği ideolojik mesajları, eserin yüklendiği anlamları, hamileri tarafından kullanılma biçimini; kısacası kitabın ötesindeki manaları anlamak üzere oldukça işlevsel olduğu farklı alanlardaki çalışmalarda dile getirilmiş bir meseledir.⁴² Bu sebeple de, makalenin bundan sonraki kısmı *Câmi'üs-Siyer*'in mukaddime bölümünün metin ve resim analizine ayrılmıştır.

Câmi'üs-Siyer'in ilk cildi, Allah'a ve Hz. Muhammed'e övgüden hemen sonra kısa bir Osmanlı tarihi bölümü ile başlar. Burada Kanuni Sultan Süleyman devrinden Sultan III. Mehmed dönemine kadar meydana gelen olaylar ayrı başlıklar altında kısaca anlatılır. Osmanlı sultanlarına ayrılmış bu ayrı bölümler belirli bir anlatım şemasını takip etmez, aksine her bölümün vurgusu farklıdır. Mesela, Kanuni devrine ayrılan bölümde Zigetvar Seferi (1566) anlatılır.⁴³ Dahası bu bölümde bütün seferin detaylı anlatımından ziyade daha çok Kanuni'nin sefer esnasında vefatı ve bu haberi saklamak üzere Sokullu Mehmed Paşa'nın aldığı önlemler üzerinde durulur.

Daha önce de zikredildiği gibi, ilk cildin (H. 1369) tasvirlerinin büyük bir kısmı tamamlanmamıştır.⁴⁴ Var olan tasvirlerden ikisi mukaddime bölümünde yer alır. Elyazmasının ilk tasviri yukarıda belirtilen satırlara eşlik eder ve burada Kanuni Sultan Süleyman'ın Zigetvar kuşatması esnasında çadırında Sokullu

42 Bu bağlamda, S. A. Quinn'in Safevi Şahı Abbas döneminin (1571-1629) tarih yazımını irdelediği kitabında bu dönemde yazılmış tarih kitaplarının önsözleri üzerine yaptığı analiz zihin açııcıdır. Quinn'e göre, Şah Abbas döneminde yazılan tarih kitaplarının önsözlerinde üç farklı bölümde değiştirmeler yapılır: Allah'ın ve peygamberlerinin methedildiği dini övgü bölümü, yazar hakkında bilgi verilen kısım ve eser hakkında bilgi verilen bölüm. Bu üç bölümde meydana gelen sapmaları, yazarın kişisel geçmişi ve mensubu olduğu güç grubu, eserin yazıldığı dönemin siyasi sorunları-Kızılbaş meselesi- ve Şah Abbas'ın politik ve dünya görüşü içinde analiz eden Quinn, her bir değişikliğin Şah Abbas'ın meşruiyetini sağlamaya yönelik olduğu sonucuna varır. Bkz. Sholeh A Quinn, *Historical Writing during the Reign of Shah 'Abbas: Ideology, Imitation, and Legitimacy in Safavid Chronicles*, (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2000), s. 33-61.

43 *Câmi'üs-Siyer*, TSMK. H. 1369, v.4a-6b.

44 Geriye kalan resimlerde çoğunlukla erken İslam ve İran tarihinden konular canlandırılmıştır. Afrasyab'ın savaşı, Çin Hakanı'nın Büyük İskender'in elçisini kabulü, Behmen'in fil öldürmesi, 636 yılında Müslüman Araplar ve Sasaniler arasında gerçekleşen Kadisiye savaşı betimlenen konular arasındadır.



Resim 3 *Câmi'üs-Siyer*, TSMK. H. 1369, v. 6.

Mehmed Paşa'yı kabulü betimlenir (Resim 3). Resimde Kanuni Sultan Süleyman padişah otağı içine kurulmuş çadırında, tahtı üzerinde oturur. Hemen arkasında sultani ikonografyanın ayrılmaz parçası olan iki has oda ağası yer alır. Sultan'ın hemen huzurunda ellerini önde saygı ile birleştirmiş Osmanlı paşaları vardır. Bunlardan daha önde duran Sokullu Mehmed Paşa olmalıdır. Tasvirdeki tüm figürlerin yüzü tamamlanamamış, boş bırakılmıştır. Osmanlı resimli tarih kitaplarında sıklıkla rastladığımız kabul sahnesi ikonografisini tekrar eden bu tasvir, Bağdat üslubundan çok saray nakkaşhanesinin yerleşik kalıplarını tekrar eder. Yani bu tasvir üslubundan ziyade konusu ile ilgi çekicidir.

III. Murad'ın saltanatının anlatıldığı bölümde de bu devirde meydana gelen bütün olayları sıralamak yerine yazar ağırlıklı olarak Sokullu Mehmed Paşa'nın öldürülmesi üzerinde durur.⁴⁵ III. Mehmed devrine gelindiğinde ise anlatımın

⁴⁵ *Câmi'üs-Siyer*, TSMK. H. 1369, v. 8b-10b.



Resim 4 *Câmi'ü's-Siyer*, TSMK. H. 1369, v. 13^b-14^a.

odak noktası Eğri seferidir ki yazının girişinde de belirtildiği gibi Hasan Paşa'nın bu seferin en önemli safhası olan Haçova savaşındaki rolü oldukça önemlidir.⁴⁶ Bu kısa Osmanlı tarihi bölümünün sonunda III. Mehmed'in Arap eyaletlerindeki eşkıyalık hareketlerini bastırmak üzere Hasan Paşa'yı Bağdat valisi olarak görevlendirmesi; ilk önce bu görevi kabul etmek istemeyen Paşa'nın sonunda razı gelmesi anlatılır. Bu bölümü resimleyen ikinci tasvirde –ki bu da yarım kalmış resimlerden biridir- bu an, yani III. Mehmed'in Hasan Paşa'yı görevlendirmesi betimlenir. Resimde III. Mehmed tahtında oturur, arkasında yine has oda ağaları yer alır. Huzurundaki saraylılardan sultana yakın olanı Hasan Paşa olmalıdır. Bir önceki resimde figürlerin yüzleri yapılmamışken burada tasvir tamamen eskiz olarak kalmış, boyanmamıştır (Resim 4).

⁴⁶ *Câmi'ü's-Siyer*, TSMK. H. 1369, v. 11a-12a.

Sonuç

Câmi'üs-Siyer'in giriş bölümünün hem metin hem tasvir bağlamında vurgusuna baktığımızda, Sokullu ailesinin Osmanlı saray politikalarındaki etkin rolünün vurgulandığı görülür. Bir başka söyleyişle, Osmanlı sultanlarına ayrılmış bu bölümlerde bir nevi Sokullu ailesinin tarihi yazılmıştır. Tasvirlerde de metin bölümünün vurgusuna uygun olarak hem Sokullu hem de Hasan Paşa'nın üstlendikleri bu siyasi rolü padişahın meşru bir şekilde almaları vurgulanmıştır. Bu ikonografi, Hasan Paşa'nın bir devlet adamı olarak Osmanlı siyasasında oynadığı role ve oluşturduğu imgeye yakışmaktadır. Zira, yukarda da değinildiği gibi Sokullu'nun oğlu olmak, Hasan Paşa'nın yöneticilik imgesini oluşturmasında oldukça etkiliydi. Hatta sonrasında Paşa'nın halk muhayyilesinde şehzadelik iddialarında bulunduğu söylentilerinin oluşmasında da hanedanlıkla soy bakımından ilişkilendirilmesi neden olmuştu. Tüm bunlar *Câmi'üs-Siyer*'in giriş bölümünün vurgusunun bilinçli bir tercih olduğunu gösterir; Hasan Paşa, Sokullu gibi Osmanlı politikalarının en önemli aktörlerinden birinin oğlu olduğunu öne çıkarır. Bu tutum Hasan Paşa'nın icadı değildir kuşkusuz; Osmanlı sarayında resimli kitap hamiliğinin ne kadar işlevsel bir politik araç olabileceğini ona gösteren eşsiz bir modele sahipti. Bu kişi babası Sokullu Mehmed Paşa'dan başkası değildi.

Sokullu Mehmed Paşa Osmanlı sarayındaki hamilik biçimi ile de oğlunu etkilemiş olmalıydı. Nitekim bu yazının başında da değinildiği üzere, Sokullu Mehmed Paşa'nın resimli kitap hamiliği üzerine yapılan çalışmalarda, hazırlanmasına katkı sağladığı kitaplarla --özellikle II. Selim devrinde-- kendisini adeta sultanın gerisindeki gölge güç olarak sunduğu, devlet işleyişindeki hayati rolünü bu kitapların hem metninde hem de tasvirlerinde belirgin bir şekilde vurguladığı görülür. Bu imgeyi güçlü bir şekilde öne çıkaran kitapların başında gelen *Nüzhet-i esrârü'l-ahyâr der-abbâr-ı sefer-i Sigetvar*'ı himayesindeki Nişancı Ahmed Feridun Bey'e yazdırması, Hasan Paşa'nın da Bağdat valisi iken hizmetinde bulunan Muhammed Tâhir el-Siddîkî el-Necibî el-Sühreverdi'ye etrafındaki devlet adamlarının okuyup tartışmaları için yeni bir eser yazdırmasını hatırlatır. Hasan Paşa da tıpkı babası gibi yazdırdığı bu eserin girişine kendi aile tarihini ve bu ailenin Osmanlı siyasetinde oynadığı hayati rolü öne çıkarmıştır. Bu bölüme eşlik eden tasvirlerde de hem babasını hem de kendini sultan huzurunda tasvir ettirerek, hanedanla olan bağlarını vurgulamıştır. Ancak Hasan Paşa'nın babasından farkları da vardır; mesela tüm bunları İstanbul'da değil Bağdat'ta gerçekleştirmiştir. Bir Osmanlı tarihi yazdırmak yerine, bir İslam tarihi içine kendi kişisel tarihini ekletmiştir.

Daha önce de değinildiği gibi, Bağdat görevi öncesi aslında Hasan Paşa'nın isteği İstanbul'da kalmak, hatta sadrazam olmaktır. Ancak bu dileği gerçekleşmemiş ve zorunlu geldiği Bağdat'ta aslında şehrin olanaklarını, hafızasını, kültürel ve tarihsel mirasını kendi yöneticilik emelleri için başarılı bir şekilde kullanmıştır.

Hasan Paşa İslamiyet'in erken döneminde gelişen olayları içeren genel bir tarih kitabı yazdırmakla birlikte eserde esas olarak Abbasi dönemi detayları ile anlatılır. Peki Hasan Paşa'nın bu tercihi sıradan bir seçim midir? Yöneticisi olduğu şehrin kurucusu olan Abbasiler'in tarihini öne çıkaran bir kitap yazdırması; dahası Abbasiler'e ve çağdaşı hanedanlıklara ayrılan altıncı defterin ardından gelecek olan ancak tamamlanamayan hatime bölümüne kendi askeri başarılarını yazdırmayı planlaması, sadece bir rastlantı mıdır? Belki de Hasan Paşa, yazdırdığı ve resimlettirdiği *Câmi'üs-Siyer* ile kendini şehrin kadim tarihinin son yöneticisi olarak sunmak istemişti. Yani, bir bakıma bu eser kendi kişisel tarihi ile şehrin kadim tarihi arasında kurulan bir bağdı. Bu önermenin haklılık payını güçlendiren bazı emareler Hasan Paşa'nın kamusal imgesini oluşturma yolunda kullandığı araçların da ilginç bir şekilde Abbasi halifelerini akla getirmesiyle güçlenir.

Tarihçi Peçevî'nin Hasan Paşa'yla ilgili söylediklerine tekrar dönersek, kendine özgü desenleri olan görkemli kıyafetleri, bu giysileriyle debdebe içinde Cuma namazına gitmesi, etrafında dolaşan yardımcılara kendi kıyafetlerinin benzerini giydirmesi ve de üzeri çeşit çeşit meyve ve yapraklarla bezeli gümüşten bir taht yaptırması gibi garip ve görülmedik davranışların hepsini Hasan Paşa Bağdat valiliği esnasında sergilemiştir. Peçevî tüm bu davranışları öylesine şaşkınlıkla anlatmaktadır ki, benzerinin hiç bir kimsede görülmediğini özellikle belirtmektedir. Kuşkusuz Hasan Paşa'nın başkentten uzaklığı ona bu tür gösterişli ve padişahane tavırlar geliştirmesinde kısmen de olsa bir rahatlık sağlamış olmalıdır. Ancak, Hasan Paşa'nın sahip olduğu gücü ve siyasi iddiasını sunmak için kullandığı araçların ilginç bir şekilde Abbasi halifelerinin görkemli yaşam biçimlerini anımsatması da onun bulunduğu şehrin köklü geçmişine ilgisiz kalmadığını, kamusal imgesini oluştururken bu geçmişten beslendiğini düşündürür.

Abbasi halifelerinin giydiği görkemli saray kıyafetleri Ortaçağ kaynaklarında büyük bir övgü ile anlatılan konuların başında geliyordu. Hem halifeler hem de Abbasi soyluları ipekten altın işlemeli lüks giysilere olan meraklarıyla bilinmekteydi. Halifelerin ve Abbasi elitinin giysileri tıpkı diğer İslam çevrelerinde olduğu gibi sıkı sıkıya kurallarla belirlenmiş kodlara sahipti. Sarayın şaşasını sunmada son derece işlevsel bir role sahip bu giysilerin kullanımı önceden belirlenmiş kurallara

bağlıydı; mesela özel törenlerde Hz. Muhammed'e ait olduğuna inanılan kıyafetin giyilmesi, kemer ve kılıcın kuşanılması bu kurallardan biriydi. Halife Mansur (öl. 775) döneminde ise bütün devlet erkanının siyah giyinmesi zorunluluk haline getirilmişti; halifeler devlet törenlerinde siyah giysilerle katılmaya başlamıştı. Törenler dışında, özel anlarda da son derece görkemli giysiler içinde dolaşıyordu Abbasi halifeleri. Halife Mutasım'ın (öl. 842) çevgan oynamaya giderken figürlü ipek kumaştan giydiği yelek kaynaklarda bahsi geçen detaylardandı.⁴⁷

Sadece kıymetli ve gösterişli kıyafetler değil, son derece değerli malzemelerle bezenmiş lüks eşyalar ve mekân düzenlemeleri de Abbasi saraylarının şaşaasını yansıttırdı. Ortaçağın önemli kaynaklarından *Taberi Tarihî*'nde ve de Binbir Gece Masallarında Abbasi saraylarının görkemli saray bahçelerinin tasviri sıklıkla karşımıza çıkar. Mesela, Halife Harun Reşid'in, Bağdat'ta Dicle boyunca kurdurduğu el-Huld Sarayı'nın bahçe düzenlemeleri dönem şairlerine ilham kaynağı olmuştur. Anlatılanlara göre, Sasani ve Emevi bahçelerinden esinlenen bu cennet bahçelerinde altın ve gümüş yapraklı ağaçlar, etraflarında süs olarak kıymetli maden ve taşlar, küçük dereler, fiskiyeler, havuzlar, suların üzerinden geçen köprüler yer alırdı. Tamamen insan eliyle düzenlenmiş bu bahçelerin ortasında yer alan sarayda halife ipek ve kadifelerle kaplı, altın ve değerli taşlarla bezeli tahtı üzerinde otururdu.⁴⁸

Tüm bunlar Hasan Paşa'nın gösteriş ve görkemle hemhal olmuş imgesinin oluşumunda Abbasi geleneklerinin ilham verici olduğunu düşünmemize yol açmaktadır. Giysi ve davranışlar dışında Paşa'nın kendisi için yaptırdığı müzeyyen tahtı sadece Abbasi halifelerinin görkemli eşyalarını hatırlatmakla kalmıyor; bir Osmanlı yöneticisinin cüretkar tavrını da yansıtıyordu. Nitekim, bu taht, Hasan Paşa'nın sadece gösterişe olan tutkusunu yansıtmaz, 'saltanata' olan merakının ve de hevesinin de en bariz göstergesidir. Peçevî'nin *Kâh-ı Beheşt* adı verilen bu tahtın Celali eşkıyasının eline geçtiğini anlattığı bölümde tahttan, ikinci defada *Ravza'-i Beheşt*, yani 'Cennet Bahçesi' olarak bahsetmesi, bu tahtın tek başına olmadığını, tıpkı Abbasi halifelerinin yapay bahçe düzenlemeleri gibi bir bahçe düzenlemesinin parçası olabileceğini akla getirir ki, eğer öyleyse Hasan Paşa'nın Bağdat üzerinden Abbasi tarihi ve halifeleri ile kurduğu bağ daha da güçlü bir

47 Muhammad Manazir Ahsan, *Social Life under the Abbasids 170-289 AH/786-902 AD* (London and New York: Longman, 1979), s. 51-52.

48 André Clot, *Harun al-Rashid and the World of the Thousand and One Nights*, çev. John Howe, (London: Saqi Books, 1989), s. 40.

olasılık haline gelir. Tıpkı 18. yüzyıldaki, saltanatı çevreleyen Osmanlı elitinin alışkanlıklarının gösterişçi bir tüketim kültüründen ziyade saltanatla kurdukları ortaklığın bir meşruiyet aracı olması gibi, Hasan Paşa da daha 16. yüzyıl sonlarında benzer araçları kendi siyasi iddiasını meşrulaştırmak için kullanmış gibi görünmektedir. Bu kullanımda, bir yandan Osmanlı sarayının geleneksel hamilik biçimlerini sürdürürken diğer yandan da içinde bulunduğu yeni çevrenin, yani Bağdat şehrinin, sunduğu olanakları ustalıkla kendi amaçlarına uyarlamıştır. Bu uyarlama, merkez-taşra bağlamında Osmanlı elitinin/bürokratlarının oluşturdukları kültürel çevreyi ve bu çevrenin maddi kültürdeki yansımalarını sorgulamak için de yeni kapılar aralayacak niteliktedir ki bu sorular halihazırda meraklılarını beklemektedir.

Bir Osmanlı Paşasının Padişahlık Rüyası: Sokulluzâde Hasan Paşa ve Resimli Dünya Tarihi

Öz ■ Osmanlı sarayında, hanedan ve hanedan mensupları için hazırlanan resimli kitaplar sadece edebi bir zevkin ya da lüks tüketim kültürünün birer aracı olmamıştır. Bu eserler aynı zamanda iktidar arenasındaki karmaşık himaye ilişkilerinin, bu ilişkilerin kahramanları olan farklı hizip ve aktörlerin siyasi alandaki çekişmelerinin bir aracı olarak kullanılmıştır. Bu makalede resimli bir elyazmasından yola çıkılarak şu sorulara yanıt aranacaktır: Resimli elyazması hamiliği politik propagandanın aracı olarak nasıl kullanılıyordu? Hamisinin siyasi iddia ve dertleri resimli bir elyazmasının metnine ve tasvirlerinin ikonografisine ne şekilde yansıtıyordu? Bir başka söyleyişle, erken modern Osmanlı saray çevresinde güç sembolleri görsel ve yazılı kültürde ne şekilde görünür kılınıyordu? Daha genel bağlamda ise, Osmanlı eliti olmanın maddi kültür boyutu nelerdi? Tüm bu sorulara cevap aramak için Sokulluzâde Hasan Paşa için Bağdat valiliği sırasında hazırlanan musavver *Câmi'üs-Siyer* (TSMK, H. 1369 ve H. 1230) adlı dünya tarihi kullanılacaktır. Bu örnekten yola çıkılarak Hasan Paşa'nın gösterişli/gösterişçi davranışları ve bu davranışların siyasi iddiaları ile olan bağlantısı irdelenecektir. Bu sorgulama Osmanlı elitinin kamusal imajını yaratırken kullandığı araçların maddi kültür alanındaki yansımalarını anlamayı da kolaylaştıracaktır.

Anahtar kelimeler: *Câmi'üs-Siyer*, Hasan Paşa, Bağdat, Resimli elyazmaları, Maddi kültür

Kaynaklar

Birincil Kaynaklar

- Feridun: *Nüzhet-i Esrârü'l-Abyâr Der-Abbâr-ı Sefer-i Sıgetvar: Sultan Süleyman'ın Son Seferi*, haz. A. Arslantürk, Günhan Börekçi, Abdülkadir Özcan, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi 2012.
- Kınalızâde Ali Çelebi: *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları 2007.
- Koçi Bey: *Koçi Bey Risaleleri*, haz. Seda Çakmakoğlu, İstanbul: Kabalıcı Yayınları 2007.
- Mecmua*, Bibliothèque nationale de France, Paris, Turc 140.
- Muhammed Tâhir el-Siddîkî el-Necibî el-Sühreverdî: *Câmi'üs-Siyer*, TSMK. H. 1369 ve 1230.
- Mustafa b. Molla Rıdvan el-Bağdadi: *Târih-i Fetihnâme-i Bağdâd*, Oxford Bodleian Library, Or. 276.
- Nâdirî: *Divân-ı Nâdirî*, TSMK, H. 889.
- Naîmâ Mustafa Efendi: *Târih-i Na'imâ, (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Abbârî'l-Hâfıkayn)* I-IV, haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2007.
- Nazmî-zâde Murteza: *Gülşen-i Hulefâ. Bağdat Tarihi 762-1717*, haz. Mehmet Karataş, Ankara: Türk Tarih Kurumu 2014.
- Peçevî: *Târih-i Peçevî*, 2. cilt, Matbaa-i Amire 1283.
- Selânîkî Mustafa Efendi: *Tarih-i Selânîkî (971-1003/1563-1595)*, I-II, haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1999.

Yayınlar

- Afyoncu, Erhan: "Sokulluzade Hasan Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37 (2006), s. 366-368.
- Ahsan, Muhammad Manazir: *Social Life under the Abbasids 170-289 AH/786-902 AD*, London and New York: Longman 1979.
- Argıt, Betül İ.: "An Evaluation of the Tulip Period and the Period of Selim III in the Light of Clothing Regulations", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, XXIV (2004), s. 11-28.
- Artan, Tülay: "18. yüzyıl başlarında yönetici elitin saltanatın meşruiyet arayışlarına katılımı", *Toplum ve Bilim*, 83 (Kış 1999), s. 292-321.
- Bağcı, Serpil: "Seyyid Battal Gazi Türbesi'nin Gümüş Kapısı Üzerine Bazı Gözlemler," *Dokuzuncu Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bidiriler*, Cilt I, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1995, s. 225-238.
- Bağcı, Serpil: "Adem'den III. Mehmed'e: Silsilenâme", *Padişahın Portresi: Tesvir-i Âl-i Osman*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2000, s. 188-201.
- Bağcı, Serpil vd.: *Osmanlı Resim Sanatı*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları 2006.
- Börekçi, Günhan: *Factions and Favorites at the Courts of Sultan Ahmed I (r. 1603-17) and his Immediate Predecessors*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ohio: Ohio State University, 2010.
- Casale, Giancarlo: *The Ottoman Age of Exploration*, New York and Oxford: Oxford University Press, 2010.

- Clot, André: *Harun al-Rashid and the World of the Thousand and One Nights*, çev. John Howe, London: Saqi Books 1989.
- Çağman, Filiz: "XVI. Yüzyıl Sonlarında Mevlevi Dergahlarında Gelişen Bir Minyatür Okulu", *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi, 3. Türk Sanatı Tarihi*, İstanbul 1979, s. 651-677.
- Değirmenci, Tülün: *İktidar Oyunları ve Resimli Kitaplar: II. Osman Devrinde Değişen Güç Sembelleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi 2012
- Değirmenci, Tülün: "An Illustrated *Mecmua*: The Commoners Voice and the Iconography of the Court in Seventeenth-Century Ottoman Painting," *Ars Orientalis*, 41 (December 2011), s. 186-218.
- Durî, A. A.: "Baghdād", *The Encyclopedia of Islam (New Edition)*, I (Leiden 1986), s. 894-908.
- Emecen, Feridun M.: "Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülahazalar," *İslâm Araştırmaları Dergisi (Turkish Journal of Islamic Studies)* 6 (2001), s. 63-76.
- Fetvacı, Emine: *Sarayın İmgeleri, Osmanlı Sarayının Gözüyle Resimli Tarih*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2013.
- Fleischer, Cornell H.: *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton: Princeton University Press 1986.
- Griswold, William J.: *Anadolu'da Büyük İsyân, 1591-1611*, çev. Ülkü Tansel, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 2002.
- Hathaway, Jane: *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs* New York: Cambridge University Press 1997.
- Hathaway, Jane: *A Tale of Two Factions: Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen*, Albany, NY: State University of New York, 2003.
- Kunt, İ. Metin: "Ethnic- Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment," *International Journal of Middle East Studies*, 5 (1974), s. 233-239.
- Kunt, İ. Metin: *Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, Colombia: Colombia University Press 1983.
- Milstein, Rachel: *Miniature Painting in Ottoman Baghdad*, Costa Mesa CA 1990.
- Murphey, Rhoads: "Forms of Differentiation and Expression of Individuality in Ottoman Society", *Turcica*, 34 (2002), s. 135-170.
- Önal, Ahmet: *Koca Sinan Paşa'nın Hayatı ve Siyasi Faaliyetleri 1520-1596* (Doktora tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012.
- Özgen, Elif: *Grand Vizier Koca Sinan Pasha and Factional Politics in the Court of Murad III*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2010.
- Öngören, R.: "Sühreverdî, Ebü'n-Necîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38 (2010), s. 35-36.
- Peirce, Leslie: *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press 1993.
- Reindl-Kiel, Hedda: *Leisure, Pleasure – and Duty. The daily life of Silahdar Mustafa, éminence grise in the final years of Murad IV (1635-1640)*, Berlin: EB-Verlag, 2016.

SOKULLUZÂDE HASAN PAŞA VE RESİMLİ DÜNYA TARİHİ

- Schmidt, Jan: *Pure Water for Thirsty Muslims: A Study of Mustafâ Âlî of Gallipoli's Künbü l-Abbâr*, Leiden: The Oosters Instituut 1991.
- Schmidt, Jan: *Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and other Collections in the Netherlands*, I, Leiden: Legatum Warneriaum 2000.
- Strange, Guy le: *Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources*, Westport: Greenwood Press 1977.
- Taner, Melis: *Caught in a Whirlwind: Painting in Baghdad in the Late Sixteenth-Early Seventeenth Centuries* (Doktora Tezi), Cambridge, MA: Harvard University, 2016.
- Tezcan, Baki: "Ethnicity, Race, Religion and Social Class: Ottoman Markers of Difference", *The Ottoman World*, ed. Chrisitine Woodhead, New York: Routledge 2012, s. 159-170.
- Tezcan, Baki: *Searching for Osman: A Reassessment of the Deposition of the Ottoman Sultan Osman II (1618-1622)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Princeton: Princeton University, 2001.
- Tezcan, Baki: *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, New York: Cambridge University Press 2010.
- Unan, Fahri: *İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdar*, Ankara: Lotus Yayınları 2004.
- Ünver, Süheyl: "XVII inci Yüzyıl Sonunda Padişaha bir Lâhiya", *Belleten*, XXXIII (1969), s. 21-24.
- Quinn, Sholeh A: *Historical Writing during the Reign of Shah 'Abbas: Ideology, Imitation, and Legitimacy in Safavid Chronicles*, Salt Lake City: The University of Utah Press 2000.
- Yeşil, Fatih: "How to be(come) an Ottoman at the End of the Eighteenth Century", *Osmanlı Araştırmaları/ The Journal of Ottoman Studies*, XLIV (2014), s. 123-139.

Coffeehouse Sociability: Themes, Problems and Directions

Özlem Çaykent* – Derya Gürses Tarbuck**

Kahvehane Sosyalleşmesi: Temalar, Problemler ve Yollar

Öz ■ Bu makalenin amacı Yeniçağ Kahvehane Sosyalleşmesi üzerine bir takım unsurları tartışmaktır. Bu unsurlardan ilki Yeniçağ Sosyalleşmelerini anlamak konusunda Habermas paradigmasının ötesine geçmek gerekliliğidir. Bu konuyu da yakından ilgilendiren ikinci unsur bu makalede Doğu ve Batı'nın kültürel karakteristiklerini göz ardı etmeden Yeniçağ Kahvehanelerine Global bir perspektiften bakma gerekliliğidir. Düşünce Tarihi perspektifi Yeniçağ Kahvehane literatürünün değinmesi gereken üçüncü unsurdur. Bu bağlamda tartıştığımız konu bu türden sosyalleşmelerin kurumsal olmaması durumu dikkate alınması gerekliliğidir. Bu makalenin değindiği son unsur da Kahvehaneler ile ilgilenirken kullanılan ilk el kaynaklar hakkındadır. Daha önce kullanılmamış ve bazen de Kahvehane dışı kaynak kullanımının bu makalede Yeniçağ Sosyalleşmeleri hakkında daha geniş bir perspektif kazanmak açısından önemi vurgulanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kahvehane, Sosyalleşme, Yeniçağ.

Enlightenment sociability is a well-established subject among scholars studying the European eighteenth century. Most of these studies have either expanded, or more recently critiqued, Habermas' model, which emphasises the emergence of a modern Öffentlichkeit, or in English, 'public sphere'. In his *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Habermas used eighteenth-century British coffeehouse culture to illustrate the social transformation European society

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

** Bahçeşehir Üniversitesi

underwent in its move towards modernization.¹ In particular, he argued that an alternative political existence, which at times provided a critique of the state, was first created in England in the coffeehouses. Recent studies of Ottoman sociability and cosmopolitanism,² in particular investigations of the coffeehouses that were established throughout the Ottoman Empire, which were opened a few decades earlier than in Europe, have also tended to work within Habermasian framework. In this review of the research on Ottoman coffeehouses, we argue for the need to move away from the Habermasian public-private dichotomy and equally for the need to adopt a transnational framework that does not consider European/Western and Ottoman/Eastern as clearly defined and opposing social categories. In fact, converging research and data give historians enough space and material for offering a comparative analyses and a perhaps overly ambitious, but equally useful transnational framework both in European and Ottoman history. This paper demonstrates that a multi-focal reading enables a re-consideration and expansion of our understanding of coffeehouse sociability and intellectual interactions both in general, and in geographically and chronologically specific sites.

Before moving on to the approaches to coffeehouses it is useful to mention shortly its chronology. There is little evidence regarding the early stages of coffee consumption or the appearance and structure of coffeehouses. While the discovery and use of coffee goes back to the fifteenth century in the Arabian Peninsula and some parts of northern Africa, coffee and coffeehouses were first introduced to Mediterranean trading posts like Istanbul and Venice in the second half of the sixteenth century and through the Ottoman Empire to Vienna. It is known that there were open-air coffeehouses in Algiers frequented by the Şazeliyye sect, and by the 1630s, the drink was available in private houses and on the streets. It spread though the harbour cities of the Muslim world before arriving in Europe. Omer Carlier notes that coffee came to Venice in 1590 and that the first coffeehouse was established in 1650 in England.³ In the Islamic world, the cities of Mecca, Cairo and Istanbul came to be known as major centres of coffeehouse culture, while London, Paris and Vienna became their European city

1 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger (Cambridge: MIT Press, 1989).

2 Harun Küçük, "The Case for the Ottoman Enlightenment: Natural Philosophy and Cosmopolitanism in Eighteenth-Century Istanbul," *Perspectives on Europe* 42/2 (2012), 108-110.

3 Omer Carlier, "Magrib Kahvehanesi: Erkek Sosyalliği ve Yurttaşlık Hareketleri," in *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*, eds. Hélène Desmet-Grégoire and François Georgeon (Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 198.

counterparts. From these locations it further expanded to France and England in the seventeenth and from these it almost simultaneously reached other destinations in Europe, Persia and India.⁴

In the Ottoman Empire the date of the opening of coffeehouses in Anatolia, or more specifically in Istanbul, is given by some contemporary historians as around the 1550s. Katip Çelebi in his *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyârî'l-Ehakk* and Gelibolulu Mustafa Ali in his *Mevâidü'n-Nefâis fi Kavâidî'l-Mecâlis* gives the year 960 (1552-3) as the opening date of the first coffeehouse.⁵ A sixteenth-century Ottoman historian named Peçevi İbrahim Efendi states that around the year 962 (1554-5), two tradesmen from Aleppo and Damascus each started to sell coffee, adding that before this date, it was unknown. In Istanbul, Peçevi reports that these shops were frequented by groups of men of letters - literati - but also some pleasure-seeking idle men.⁶ Although it initially encountered a great deal of resistance and prohibitions from the religious strata, state officials and Sultan Murad III, coffee was eventually established as a drink acceptable to Muslims and coffeehouses as social venues spread around Istanbul to become major aspects of social life. In fact the era that gain importance in historiography of coffeehouses are the seventeenth and eighteenth centuries where they have been associated to new forms of sociability and have intellectual/political outcomes.

The literature on the history of coffee spans a wide range of topics from its value as a new economic commodity, the creation of a new form of sociability, discussions on public space and opinion (related to how these spaces came to be perceived as a threat to the authorities), the influence of coffeehouses on the republic of letters and literature and the democratization of recreational spaces. These are in fact similar traits that coffeehouses which are astonishingly established within a short span of time in a variety of geographical locus share. However, histories of specific societies tend to under estimate or just neglect these comparisons.

4 Cemal Kafadar, "A History of Coffee," unpublished paper delivered at the XIII Congress of the International Economic History Association (IEHA) (Buenos Aires, Argentina, 22-26 July 2002). <http://sites.duke.edu/rethinkingglobalcities/files/2014/09/64Kafadar16-coffeehistory.pdf> (10.07.2016).

5 Quoted Cem Sökmen, *Aydınların İletişim Ortamı Olarak Eski İstanbul Kahvehaneleri* (Istanbul: Ötüken, 2011), 38.

6 Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, hz. Bekir Sıtkı Baykal, 2 vols. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), vol. I, 258.

In the literature on Ottoman coffeehouses, two issues predominate. First, most studies begin, as we did, by addressing the issues of origins, and identifying the Middle East and the Ottoman Empire as the source. Second, as in the studies of coffeehouses in Western Europe, Ottoman historians emphasize sociability - the coffeehouse was a novel social space where distinctions of rank were ignored, social, intellectual and political information was exchanged, and various forms of entertainment took place. Here the creation of an alternative space for civic/lay cultural tradition, or rather the creation of the public sphere, becomes a contested issue.⁷ Consequently, the arguments interpret the prohibition of coffeehouses in terms of the politicization of sociability, presenting these places as hotbeds of rebellion.

However, most studies remain within the common approach to Ottoman modern/public history, which works within a framework of conflicting dualities of modern/traditional and Western/Islamic dichotomies. We argue that the understanding of coffeehouse sociability in the Early Modern world would benefit from a global perspective. Such a perspective would allow a more nuanced understanding of coffee house sociability, such as that suggested in recent descriptions of coffeehouses as:

spaces [that] functioned like passages or thresholds evoking the creation of alternative public dispositions. They were heterogeneous zones with variant expectations, pleasures, and tastes held by habitués. Because of their multifaceted, contrasting, incongruous spatialities, the coffeehouse created indeterminate and equivocal public event-spaces.⁸

Almost every study on coffeehouses finds itself in dialogue with the Habermas. The 'public sphere' which is very much under scrutiny nowadays, according

7 The most exemplary discussion of coffee and coffeehouses in more recent literature is found in the Encyclopaedia of Istanbul, where several specific coffeehouses are dealt with as individual article; *İstanbul Ansiklopedisi* (Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994), s.v. "Kahvehane," 394; this topic has also attracted M.A. and Ph.D. students, whose theses were published later. The most well-known example is Yaşar Ocak's (see below), but see also Sökmen, *Aydınların İletişim Ortamı*.

8 Uğur Kömeçoğlu, "The Publicness and Sociabilities of the Ottoman Coffeehouse," *Public* 12 (2005), 15. For works that contributed to such perspective see Ralph Hattox, *Coffee and Coffeehouse the Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. (Seattle: University of Washington Press, 1985), 130. Especially the last chapter "The Coffeehouse: Social Norms" and *Coffee and Coffeehouse*, Margaret A. Mills, 148.

to Habermas, was formed in the late seventeenth century.⁹ Without examining in detail what Habermas means by this term it is useful here to look at what the critics of a Habermasian understanding of public sphere have to say.

Nowadays, there is an attempt to break down the dichotomies between these spheres again. Habermas' concept poses problems even for European models of public/private spheres. Habermas' public sphere, admittedly a political ideal, has come under criticism due to its false distinction between a public sphere and a private sphere.¹⁰ For instance, eighteenth-century usages of the terms 'public' and 'private' did not always match Habermas' interpretation. To be in a private space in the eighteenth century meant to be in your own company, and the public sphere did not necessarily signify the space outside the home.¹¹ Any activity that took place in the home could be regarded as 'public', as it may have occurred in the presence of others.

Public sphere-private sphere discussions in the historiography have been challenged by more recent arguments that women regularly participated in the so-called public sphere, and treated the so-called private sphere as public. One of the many examples is provided by Susan Whyman in her study of the family records of the Verneys. She argues that:

The Verney archive challenges this rigid model of gender roles and instead finds overlap and complexities. In fact, news was available in ladies' drawing rooms, as was liquid consumption and political gossip. Politics similarly dominated visits, especially before elections. Aunt Gardiner might be chastised for her gambling, but she sent her best political secrets after a day at cards. Her Covent Garden parlour was a site of female sovereignty with little distinction between public and private spheres.¹²

Although Whyman's observations are valuable in the sense that leisure time for the Verney ladies was used for a variety of purposes and it was not just leisure for leisure's sake, Whyman could not find evidence to locate the Verney ladies in

9 Habermas, *Public Sphere*, 18-9.

10 Derya Gürses Tarbuck, "Kahvehanelerin Avrupa Düşünce Tarihindeki Yeri Üzerine," *Cogito* 68-69 (2011-2012), 317-26.

11 Patricia Meyer Spacks, *Privacy: Concealing the Eighteenth-Century Self* (Chicago and London: University of Chicago Press), 2003.

12 Susan E. Whyman, *Sociability and Power in Late-Stuart England: The Cultural Worlds of the Verneys 1660-1720* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 108.

the intellectual domain of the associational world, nor has any historian who has dealt with women's involvement in club sociability in the eighteenth century. As Whyman says,

Their venues did not lie in the institutional world of clubs, associations, and rational debate that he [Habermas] envisioned. Instead, the Verneys rode privately in public parks and displayed themselves publicly in the privacy of the home.¹³

Similarly, the use of the public and private sphere in Habermasian terms creates a very limited version of sociability for other societies. In the Ottoman Empire, the idea of *selamlık* (the semi-public area in the house used for gatherings), testifies to another type of sociability. Selma Yazıcı Özkoçak, in her article on Ottoman Coffeehouse sociability, talks about it:

A diary of an Ottoman dervish informs us the types of occasions that were accommodated in the private houses of seventeenth-century Istanbul... apparently, he did not live in a very smart house but his house had a special room, *selamlık* (literally meaning reception hall), which accommodated his male guests whom he knew mostly from his religious order, and it is there that he normally served coffee and other refreshments (*şerbet*) to them following the dinner. Books were also exchanged and read aloud, and probably debated in these intellectual meetings.¹⁴

However, Özkoçak's work is self-admittedly Habermasian, as it uses the same framework suggested by Habermas: i.e. the public-private dichotomy and the politicization of public sphere:

This public sphere created in Istanbul coffeehouses, both literally/cultural and political, might have provided the training ground, at some point, for the emergence of a critical public within the current regime, as Habermas pictured in the seventeenth- and eighteenth-century European Context.¹⁵

It should be noted here again that the Habermasian framework with respect to European Early Modern sociabilities has been abandoned for some time and is deemed old fashioned. There is a necessity to look for spaces/places of sociability

13 *Ibid.*

14 Selma Akyazıcı Özkoçak, "Coffeehouses: Rethinking the Public and Private in Early Modern Istanbul," *Journal of Urban History* 33/6 (2007), 977.

15 *Ibid.*, 975.

both in Early Modern Europe and the Ottoman World that go beyond the public-private distinction. Brian Cowan's work on the subject has some useful suggestions, which could be taken into consideration.¹⁶ Cowan puts forward the idea that coffeehouse culture in the Early Modern World should be regarded as a part of a 'Global History'.¹⁷ By doing so, one could, with relative ease, disregard the Habermasian claim to the West's modernity, and scholars' efforts to tag Eastern sociabilities along with it. Once it has been regarded as a Global Early Modern experience, it would be beneficial to look for coffeehouse sociabilities for what they are:

Caffeinated modernity was not waiting to happen in the seventeenth century, but certain elements with British society, such as the virtuosi who promoted coffee drinking and the overseas merchants who took to importing it in increasingly large quantities, were particularly receptive to encouraging the popularity of coffee drinking and promoting the coffeehouse as a central institution of urban life.¹⁸

There are several other pertinent issues that emerge out of this sociability and social stratification framework which have obvious similarities in different geographical locations. After the spread of coffeehouses in cities, certain distinctions arose, especially in big cities like Istanbul. First, their size and location was an element of differentiation between them; there were small neighbourhood coffeehouses and bigger, more cosmopolitan establishments located around city centres. Secondly, social and political factional differentiations began to emerge according to their clientele's vocational and social status identifications. In general, however, the coffeehouse emerged as a social centre where different social groups from various social hierarchies could come together using terms like 'civil,' 'public' and 'democratic' or 'secular' spaces. This was true particularly for larger, more centrally-located coffeehouses. The coffeehouses, as Hattox remarks, also offered for the first time a legitimate form of night-time socializing. Although early on, there were many religious, legal and governmental discussions about its acceptability, in fact in contrast to tavern/wine-houses, the coffeehouse opened up a respectable leisure space outside the home for the Islamic world. Of course we should not forget that we are talking about a predominantly adult male forum.

16 Brian Cowan, *The Social Life of Coffee, the Emergence of the British Coffeehouse* (New Haven: Yale, 2005).

17 *Ibid.*, 258.

18 *Ibid.*, 262.

An important dimension of coffeehouse literature is the argument for the politicization of the public, which resumes in the discussion that in these spaces there is little adherence to existing social stratifications. That is, everyone may enter without any restriction and assemblymen as well as other public servants mix in the same place. In the Ottoman case, one of the complaints is that people from different social backgrounds and status come together in these coffeehouses, which are seen as a serious threat to conventional norms of sociability.¹⁹ Cemal Kafadar, one of the first Ottoman historians who talked of the coffeehouse as a public sphere, gives examples of coffee gatherings of different social-status groups within the dervish lodge. He points out that in the *Sohbetnâme*, which narrates the social life of a dervish,

We learn of the intricate web of relationships established, on the basis of family ties as well as order affiliation and mahalle solidarity, between that social world and other sectors of Ottoman society: most notably, the *esnaf* (shop owner-artisans) and mid-level members of the ‘askeri’ (military/administrative) class. Numerous tradesmen (spice-sellers, grocers, bakers, book binders, quilt-makers and others) are recounted at various social gatherings in Seyyid Hasan’s diary.²⁰

Although we see that the dervish does not talk much about coffeehouses, he gives various examples of coffee gatherings.²¹

Kafadar also argued on the emergence of a bourgeoisie in Early Modern Istanbul immediately investing in the lucrative coffee enterprise which provides a platform for mobilizing public opinion and political action as a side effect.²² According to Kafadar, coffeehouses “had fallen on fertile ground and turned out to be famously user-friendly for those urbanites who constituted their clientele.”²³

19 Steve Pincus, ““Coffee Politicians Does Create”: Coffeehouses and Restoration Political Culture,” *The Journal of Modern History* 67/4 (1995), 814; Ali Çaksu, “The Janissary Coffeehouse in Late 18th-Century Istanbul,” in *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, ed. Dana Sajdi (London: I.B. Tauris, 2007), 117.

20 Cemal Kafadar, “Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature,” *Studia Islamica* 69 (1989), 121-150.

21 *Ibid.*, 141.

22 Cemal Kafadar “How Dark is the History of the Night, How Black the Story of Coffee, How Bitter the Tale of Love: The Changing Measure of Leisure and Pleasure in Early Modern Istanbul” in *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, eds. Arzu Öztürkmen and Evelyn Birge Vitz (Turnhout: Brepols Publishers, 2014), 245-6.

23 *Ibid.*, 250

Drawing on the letters of Grand Vizier Koca Sinan Pasha (d.1596), Kafadar argues that coffeehouses transformed themselves into “places where political matters were debated, negotiated, or subjected myriad diversions and subversions.”²⁴ Similar arguments could be seen in Kafadar’s earlier work titled ‘A History of Coffee,’ with an added element of secularism attributed to the Early Modern coffeehouses as providing a new mode of sociability, which was far removed from any religious affiliated places/spaces.²⁵

These places then are seen as hubs of Habermasian modernity, in that they became centres where public opinion was formed and spread. There are various works that mention the role of coffeehouses as places where conversations relating to the state took place, resulting in a reaction by state authorities. They came to be regarded as a means of creating critical ‘publicness’ and disruptive political sociabilities leading to a public opinion formed outside the sphere of the state and relevant institutions. This led to restrictions and the closing down of some coffeehouses in the Ottoman Empire.²⁶ Currently, the topic of prohibitions and reasons for such actions dominates discussions in coffeehouse literature.²⁷

The spread of coffeehouses, spaces of uncontrolled public discussions/gossips, in the sixteenth and early seventeenth centuries alarmed the Ottoman state as well. According to Hattox, the first prohibition on which there is a detailed report was an establishment in Mecca in 1511.²⁸ Starting from the inner wall, coffeehouses were banned from the old central town area of Istanbul in 1567, and at various times in the sixteenth and seventeenth centuries. Though there are

24 *Ibid.*, 252

25 Kafadar, “A History of Coffee.”

26 Ahmet Yaşar, “Erken Modern Dönem Osmanlı’da Kamu Mekanı Üzerine Mücadele: Kahvehane Yasaklamaları,” *Uluslararası XV. Türk Tarih Kongresi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), 1406-1407; Cengiz Kırılı, “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı’da Sosyal Kontrol,” *Toplum ve Bilim* 83 (1999-2000), 58-77; Kömeçoğlu, “Publicness,” 16-7.

27 Ahmet Yaşar, “18. Yüzyılın Sonunda Eyüp Kahvehaneleri,” *VIII. Eyüp Sultan Sempozyumu* (İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2004), 263-4. Hasan Sanır makes Habermasian connections directly and talks about the rise of an opposition to the government in these new public spaces: “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kamusalığın Oluşumu Sürecinde Kahvehanelerin Rolü Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme,” *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (2010), 185-210.

28 Hattox, *Coffee and Coffeehouses*, 30-1. The whole of chapter 3 is on prohibitions in the Near East.

some doubts emerging now regarding how successful this attempt was, it is also recorded that in controlled areas such as the vicinity of state institutions, many coffeehouses were shut down.

The examples that were particularly associated with rebellions were, for instance, the Janissary coffeehouses. Although the issue of Janissaries is among the most contested and debated topics in Ottoman History, it has been argued that these were seen as very dangerous elements in the spread of treacherous ideas since: "According to some sources, non-Janissaries also visited these cafes. In some coffee houses, at least at the famous Çardak coffee house, visitors of various ethnic and religious origins frequented the place."²⁹ They seem to have been involved in several rebellions, making them the group of checks and balances of absolutism, and one of the "most seditious elements of the urban population."³⁰ And in fact, the Patrona Halil rebellion of 1730 is given as an example. Halil who was a Janissary engaged in petty trade and crafts and frequented coffeehouses, was the instigator of a mob uprising in 1730, which replaced Sultan Ahmed III, the famous sultan of the Tulip Age, which represented an age of novel social practices, with Mahmud I, ending the Tulip period. Halil. In fact, after the suppression of the revolt, many of the coffeehouses were destroyed and the owners executed in front of their shops, accused of being centres or supporters of the riot.

This novel, socially provoking and highly politicised sphere was a widely-observed and complained-about place globally by the ruling elite. In Western Europe, similar examples of such suspicions are discussed in Steve Pincus' article, where he quotes the Marquis of Newcastle's conversation with King Charles II. The Marquis says: "Every man is now become a statesman," referring to the spread of awareness of the public on domestic or foreign news."³¹ Certainly, this was not good, as 'state conversations' (as they were called by the Ottomans), were matters for the king/sultan and his men, and should not turn into ordinary talk. The Marquis consequently recommends that there should be restrictions placed

29 Cabi Ömer Efendi, *Cabi Tarihi*, ed. Mehmet Ali Beyhan, 2 vols, (Ankara: TTK, 2003) vol. 1, 182; Şanizade Atullah Efendi, *Tarih-i Şanizade* (Istanbul: Çamlıca Yayınları, 2008) vol. 2, 41-2; Reşad Ekrem Koçu, *Yeniçeriler* (Istanbul: Koçu Yayınları, 1964), 286; *Istanbul Ansiklopedisi*, s.v. "Çardak İskelesi Yeniçeri Kahvehanesi" also cited in Çaksu, "The Janissary Coffeehouses," 121.

30 Çaksu, "The Janissary Coffeehouses," 119.

31 Pincus, "Coffee Politicians Does Create," 807-834.

on the availability and circulation of news so that “all our discourse will be of hunting and hawking, bowling, cocking and such things.”³²

As a matter of fact, coffeehouses soon became convenient drop-in places for assemblymen and other public servants. Furthermore, Peçevi comments unhappily that some of them took part in the business and earned a sizeable income from it. They became an unavoidable sight in the city also gaining some pleasant attributes in the eighteenth and nineteenth centuries. In fact, in the Ottoman Empire as well as in Europe and elsewhere, the coffeehouse, it is said, was not only somewhere you could drink coffee and meet people, but it became a multifunctional sphere. Instead of the Habermasian approach a more functional and comprehensive term is used by Kömeçoğlu to describe this sphere. He uses the Foucaultian term ‘heterotopia’, where the clients could receive other services, ranging from barber shops, male bonding to reading room/social learning.

The Istanbul “coffeehouse” was related to the “dervish lodge (tekke),” “mosque”, and “theatre” (minstrels, public mimics, musicians, singers, shadow players, tumblers, and jugglers, male dancers), and to “reading salon,” “political club” (especially for janissary coffeehouses), “tavern,” “gambling house,” and “oriental garden” (open air coffeehouses for al fresco enjoyment), to “barber-shop” and spaces for hashish consumption and, on some occasions, homosexual relations.³³

The intellectual dimension is another aspect of coffeehouse studies. The Enlightenment belief that there could be extra-institutional spheres for intellectual sociability could be regarded as a foundational reason for the large number of clubs and societies that were created in the eighteenth-century Europe as well as the perception of coffeehouses as penny universities.

Larry Stewart points out that coffeehouses contributed to the rise of scientific activities at times more than the academies and the universities.³⁴ Stewart, in his work on William Whiston, who was a Newtonian, argued that Whiston helped the popularization of science in the seventeenth century through his

32 *Ibid.*

33 Kömeçoğlu, “Publicness,” 15.

34 Larry Stewart, “Other Centres of Calculation, or Where the Royal Society Didn’t Count: Commerce, Coffee-Houses and Natural Philosophy in Early Modern London,” *British Journal for the History of Science* 32 (1999), 133-53. See also Larry Stewart, *The Rise of the Public Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

public lectures at the coffeehouses. Peter Burke, on the other hand, in his work entitled *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*, which was published in 2000, argued that through extra-institutional sociability, the monopoly of the universities was broken in the eighteenth century.³⁵ Burke, in his list of the extra-institutional spheres, included the coffeehouses as well.³⁶

Similarly, in the historiography on Ottoman coffeehouse culture, historians like Kafadar who has been cited above and Ahmet Yaşar pointed to the existence of the coffeehouses as an alternative to institutionally controlled sociability. People socializing in the coffeehouses, i.e. outside the *medreses* (religiously-founded schools) and mosques, could also be regarded as early signs of modernization and secularization.³⁷ Yaşar, in another work, pointed out that:

The coffeehouse formed a secular milieu for the city inhabitants with its spatial facilities; in a way it was integrated in to the rooted religious and administrative public institutions by undertaking some of their functions or settling in or next to these spaces³⁸

Yaşar also wrote a literature review on the subject, and like other historians that are mentioned in this study, utilized a Habermasian framework as a tool to understand the dynamics of coffeehouse sociability in Early Modern Istanbul.³⁹ However, he also adds that the social functions of the coffeehouses cannot be limited to this perspective and spatial and daily life functions should also be taken into consideration when dealing with coffeehouses.⁴⁰

In fact, in terms of function coffeehouses also came to be known as spaces of leisure and learning. Firstly, in times where literacy was low and oral culture was still predominant, they functioned through gossip/conversation as a sociable

35 Peter Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi* (Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004), 45.

36 *Ibid.*, 55.

37 Yaşar, "18. Yüzyılın Sonunda Eyüp Kahvehaneleri," 263.

38 Ahmet Yaşar, "The Coffeehouses in Early Modern Istanbul: Public Space, Sociability, Surveillance," Unpublished Ph.D. Thesis (Boğaziçi University, 2003), 54. Parts of this work was published in Turkish as Ahmet Yaşar, ed., *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar* (Istanbul: Kitapyayınevi, 2009).

39 Ahmet Yaşar, "Osmanlı Şehir Mekânları: Kahvehane Literatürü," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/6 (2005), 237-256.

40 Uğur Kömeçoğlu, "Historical and Sociological Approach to Public Sphere: The Case of Islamic Coffeehouses in Turkey," Unpublished Ph.D. Thesis (Boğaziçi University, 2001).

newsfeed. Secondly, socially and politically charged theatre played a role in increasing awareness and acuity of social/political and cultural events.⁴¹ *Karagöz*, shadow puppet plays, which were employed often as a critical, political weapon; *meddah* performances (public mimics, storyteller, traditional public one man performances) seen as having the same function as journalist or newspapers; and *ortaoyunu* (theatre in-the-round), which had more players and was characterised by sharp satire took place in coffeehouses.⁴²

As Ahmet Yaşar remarks, literature on coffeehouses in the Ottoman Empire has increased immensely in the past twenty years. This mostly consists of popular publications, focused on Istanbul, in Turkish, and certainly written with a hint of nostalgia, creating romanticised spaces. Besides looking at the critical stance of the state towards them, authors such as Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar and Samiha Ayverdi focus on the cultural atmosphere that these coffeehouses created around them. Samiha Ayverdi, explains in her work *Istanbul Geceleri*, that the best examples of literary and musical works were performed in coffeehouses.⁴³ As a cultural aspect, it is noted that in the coffeehouse there were (public) readings and intellectual conversation/lectures. Peçevi remarks in his most famous introduction to coffeehouses, that “A group of intellectuals used to come together in groups of twenty or thirty people in coffeehouses. Some of them read pamphlets and others books, some play backgammon, some bring their own poetry and have conversations on art.”⁴⁴ According to Yaşar, it became a tradition that books or pamphlets on religion as well as works of fiction such as poems were read in these places.

They also contained smaller or bigger libraries of works, according to the relevant interests of their customers. In this sense, these places were informal educational centres for young poets and musicians. For this reason, they were

41 For theatre plays and similar entertainment, see Ahmet Yaşar, “Osmanlı Kahvehaneleri: Sivil Eğitim Kurumları,” *Çerçeve* 30/2 (2005), 31; Kömeçoğlu, “Publicness,” 11, 15.

42 Kömeçoğlu, “Publicness,” 11; Ertan Ünal, “İstanbul’da İlk Kahvehaneler,” *Hayat Mecmuası* (1966), 6, 23; Maurice M. Cerasi, *Osmanlı Kenti Osmanlı İmparatorluğu’nda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygurlığı ve Mimarisi* (Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001); Aylin Araz, “Kafelerde Mekan Örgütlenmesi: Trabzon Örneği,” Unpublished M.A. Thesis (Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2007), 6.

43 Yahya Kemal Beyatlı, *Aziz İstanbul* (Istanbul: Yahya Kemal Enstitüsü, 1964), 158-60; Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir* (Istanbul: Dergah, 1979), 66-69; Samiha Ayverdi, *Istanbul Geceleri* (Istanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1952).

44 *Peçevi Tarihi*, vol. I, 258-9.

also called ‘penny universities’ in England, just like the *mekteb-i irfan* (School of Wisdom) or *irfan meclisi* (council of wisdom) around certain *tekkes* in the Ottoman case and *medresetül-ulema* (Medrese of Scholars) in the Persian tradition.⁴⁵ Likewise, Kömeçoğlu relates that “Coffeehouses also had their orators, whose eloquence found admiring patrons. The ‘oriental’ orator was a poet or a historian, who would tell fables or legends and ‘land on every subject within the domain of imagination.’”⁴⁶ Thus, the coffeehouses provided intellectual interaction outside institutions such as universities and churches - hence one can observe hints that this provides justifiable materials for the arguments of secularization and modernization in these spaces.

Lastly, it is useful to note that Hattox identifies two other places that had more or less the same function of sociability as the coffeehouse, namely public baths and *bozahanes*. As Hattox mentions the *bozahane* as being particularly popular in the Turkish part of the empire, whose legal and social status was somewhat ambiguous.⁴⁷ A study of *bozahane* in the fifteenth and sixteenth-century Bursa by İklil Selçuk argues that they were “among the most popular public places, hosting people of various backgrounds, until the coffeehouses’ unprecedented rise in the seventeenth century eclipsed them.”⁴⁸ *Boza* has some different characteristics than coffee as a drink actually closer to a solid than a liquid, resembling cool, slightly fermented farina, with a sort of fizzy tingle imparted by the carbon dioxide produced during fermentation. As such could also be resembled to wine.⁴⁹ Later on, Kafadar mentions the same places: “European observers in the pre-modern Near East often noted with some bewilderment that barber shops functioned like an alternate to the coffeehouses when the latter were banned as hotbeds of sedition, as it so often happened in Ottoman history. Public baths similarly created possibilities for social gatherings

45 Ellis Aytoun, *The Penny Universities: A History of Private Life* (London: Secker & Warburg, 1956); Yaşar, “Osmanlı Kahvehaneleri: Sivil Eğitim Kurumları,” 30-2; and idem, “Osmanlı Şehir Mekanları: Kahvehane Literatürü,” 240.

46 Kömeçoğlu, “Publicness,” 9, quotes from *Encyclopaedia Iranica*, s.v. “Coffeehouse” by Ali Dawud (California: Costa Mesa, 1992), vol. VI, 1-4.

47 Hattox, *Coffee and Coffeehouses*, 123.

48 İklil Selçuk, “State Meets Society: A Study of Bozahane Affairs in Bursa,” *Princeton Papers, Interdisciplinary Journal of Middle East Studies* XVI (2011): 24.

49 İklil Selçuk, “Erken Dönem Bursa Bozahaneleri,” *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)* 11 (2016), 61-81.

- explicitly enumerated among places over which the *muhtesib* had to keep close surveillance.”⁵⁰

Shifting away from coffeehouse within the dichotomy of public and private or as a socio-political tool, but certainly still related to it, gives us new perspectives that enhance the experience of coffeehouses within the society. A useful and enlightening approach came from historians who were working on the more commercial aspects of the topic. After the first oppositions to the coffeehouse were overcome the later sixteenth and seventeenth centuries, the marginality of coffeehouses ceased and it consolidated its social place. Prohibitions decreased, until in the prohibitions and closures started again in the eighteenth-century Istanbul, as the state understood at least their economic value and hundreds of coffeehouses were opened (approximately 600 at the end of the sixteenth and 2,500 in the nineteenth century).⁵¹ An unpublished paper by Kafadar (and later other articles and books) follow the interconnections and global aspects of coffee from its early discovery to late nineteenth century. Kafadar focuses not only on the lucrative economic aspects of the spread of coffee in Isfahan, Delhi, Oxford, Paris, Vienna and other cities during its expansion from the sixteenth to the nineteenth century, but as part “of its repercussions in social and political life.”⁵² Reading several insightful quotations from travellers, historians, and literary works, we follow the similarity in the fashions and reactions to the spread of coffee received in various cities. The method in which we perceive the global aspect of a consumer good makes it clear that coffee established a similar sociability pattern in different cultural milieu. Without distinction of religion or social position, coffee shaped an entrepreneurial urge to establish “its institution for its consumption in a social setting.”⁵³ Looking at coffeehouses only from a social and intellectual point of view, inevitably leaves some questions unanswered. For instance, Kafadar makes a strong point when he explains the material reasons for the persistence of coffeehouses, although they confront attacks from strictly religious groups, or officials, “coffeehouses, however, constituted the primary source of demand, as

50 Kafadar, “Self and Others” 144.

51 Yaşar, “18. Yüzyılın Sonunda Eyüp Kahvehaneleri,” 263; Cengiz Kırılı, “The Struggle Over Space: Coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780-1845,” Unpublished Ph.D. Dissertation (The State University of New York at Binghamton, 2000); and Charles White, *Three Years in Constantinople*, 3 vols. (London: H. Colburn, 1845), vol. I, 282.

52 Kafadar, “History of Coffee,” 52.

53 *Ibid.*, 53.

indicated by the sharp decline in customs revenues when these politically volatile institutions were banned by the authorities (and by some of the pragmatic arguments made by those who wanted to revoke the bans for fiscal reasons).⁵⁴

In fact a more global or comparative perspective does indeed have beneficial aspects. It has been noted in many other subjects that with keeping in mind the overtly restricted research and commentary of Global studies which can lead to loss of characteristics of different cultures, it can also reduce the misconception of exceptionalisms. The edited volume on the coffee and coffeehouses of the Orient by Hélène Desmet-Grégoire and François Georgeon is a good example.⁵⁵ Without covering up cultural specificities, it demonstrates that there are many backgrounds in dialogue in coffee sociability of the Early Modern period in Europe and the Muslim world. For example, Carlier points out how the modernist paradigm becomes a main obstacle to comparative sociability studies. By juxtaposing Western and Eastern coffeehouse traditions, European examples become the modern archetype being more creative and initiating a more critical public opinion than its “eastern” counterpart, which is religiously restricted and still submissive to authorities. However, Carlier points out that in terms of activities involving these spaces, both are the same. During the earlier evolution of these establishments, both in fact predominantly rested on male sociability and had some aspects of tolerance gaining a wider popularity among a the religious - Puritans in England and Muslims in the Ottoman Empire for instance. In seventeenth-century England, coffeehouses were in greater demand among the Puritans who were shying away from taverns. Likewise, although a group of Muslims had earlier frequented taverns in the Islamic world, coffeehouses became more favourable places too.⁵⁶

However, Carlier is in parts caught by the modernist paradox himself. Although he has a fresh comparative approach to the coffeehouses of both societies, he assumes that Ottoman sociability during the decline period of the Ottoman state must be regressive too, especially compared to the status of ‘public’ spaces in the West, where capitalism, social movements and liberties were on the rise. Carlier’s questioning of characteristics of culturally different coffeehouses is taken further by Brian Cowan in his article “Café or Coffeehouse”. He approaches the issue by giving national diversities of the perception of coffee spaces.

54 *Ibid.*, 54.

55 Desmet-Grégoire and Georgeon, *Doğu’da Kahve ve Kahvehaneler*.

56 Carlier, “Magrib Kahvehanesi,” 199.

The English coffeehouse has been understood to have been a very different social space than the French café or the German and Austrian Kaffeehaus; the forms of sociability that predominated in each have often been understood to be characteristic of the broader national culture and have often been directly associated with the larger national narrative of each culture. Thus, the English coffeehouse has been part of the story of the long English revolution of the seventeenth century, the French café as part of the origins and consequences of the revolutionary republicanism and working-class formation in the eighteenth and nineteenth centuries, and the glory days of the fin-de-siècle cafés of Berlin and Vienna are thought to have come to an end with the Nazi accession in 1933 and the Austrian Anschluss of 1938. How and why has national identity been associated with coffee drinking since its introduction to non-Ottoman Europe in the mid-seventeenth century?⁵⁷

Placing Ottoman coffeehouses within this scope, one could perhaps say that Ottoman *kahvehanes* are associated with the Janissary insurgences. Sociability is certainly a highly cultural area of study - a concept arising from sociology and anthropology. However, it has attracted a great deal of interest in historical studies both in European and Ottoman history. In trying to picture the patterns of social, economic, political and intellectual behaviour, sociability becomes a key to understanding the dynamics of a certain era. However, as Valerie Traub rightly points out, one has to be careful about the “coercive sequential requirements of the pre- in relation to the modern.”⁵⁸ Recently, the question of sociability in the pre-modern period has been contested on many grounds. Pre-assumed patterns of social behaviours, gender, cultural and political attitudes and even consumerism has been put under the magnifying glass to prevent normative idealizations and prescribed views. In terms of coffeehouses, one has to be careful for instance with Istanbul’s spectrum of socialising community - Muslims, Greek, Turkish, Armenian, Jewish, Arabic speaking, European merchants, renegades, priests, and all the less-easily identified lots.⁵⁹ New attempts to re-establish the history of sociability is rapidly increasing with scholars who are trying to challenge the classical perceptions of the Ottoman Empire in the seventeenth and eighteenth

57 Brian Cowan, “Café or Coffeehouse? Transnational Histories of Coffee and Sociability,” in *Drink in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, eds. Barbara Schmidt-Haberkamp and Susanne Schmid (New York: Routledge, 2014), 36.

58 Serkan Delice, “Friendship, sociability, and masculinity in the Ottoman Empire, An Essay Confronting the Ghost of Historicism,” *New Perspectives on Turkey*, vol. 42 (2010), 107.

59 *Ibid.*

centuries. Many so-called paradigm shifts of recent decades have influenced the historiography of the Ottoman Empire, although also significantly in Europe. These revisionist approaches, which however are not the subject of this article, span from the urban to the social and from the consumption to the political history of the Empire. The revisionist history of the politics of empire by Baki Tezcan, or urban spaces, architecture and their uses by Tülay Artan, and the Tulip Age (early eighteenth century) politics and changes in wealth and consumption norms by Selim Karahasanoğlu have already started to feed the coffeehouse literature and will provide further material for the idea of social and cultural relationships that the coffeehouses are negotiating with their other social vicinities.⁶⁰

This brings us to the issue of primary sources, their use and the importance of their variety. For instance, Yaşar Ocak gives us an example of interpretation of coffeehouses as hotbeds of oppositions and rebels.⁶¹ However, one needs to keep in mind that these narratives rely mostly on state-related sources, especially in relation to the janissaries and their degeneration and oppositional status during the eighteenth century. Some other sources are medical in nature, or official documents like *mühimme defters*, state petitions against coffee, travelogues, novels, and histories written in the period from the sixteenth to the nineteenth centuries.⁶² Nowadays, search is underway for novel sources such as miniatures, paint-

60 These revisionist social and political histories are certainly very interesting, but fall outside of this article's scope. Only a few will be mentioned here as examples: Tülay Artan, "The Politics of Ottoman Imperial Palaces: Waqfs and Architecture from the 16th to the 18th centuries," in *The Emperor's House: Palaces from Augustus to the Age of Absolutism*, eds. Michael Featherstone, Jean-Michel Spieser, Gülru Tanman and, Ulrike Wulf-Rheidt (Berlin: Walter de Gruyter 2015), 365-408; idem., "The Making of the Sublime Porte near the Alay Köşkü and a Tour of a Grand Vizierial Palace at Süleymaniye," *Turcica* 43 (2011), 145-206; Suraiya Faroqhi, ed., *The Cambridge History of Turkey, Volume 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1839* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006); Selim Karahasanoğlu, "Osmanlı Tarihyazımında 'Lale Devri': Eleştirel Bir Değerlendirme," *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 7 (2008), 129-144; idem., "The Tulip Age Under Consideration: A Review Of Can Erimtan's Ottomans Looking West?," *International Journal of Turkish Studies* 16 (2010), 128-130; Baki Tezcan, "Bilim Üzerinden Siyaset: Erken Modern Osmanlı Bilimi Üzerine Düşünceler," *Hakim Paradigmaların Ötesinde: Rifâ'at Abou-El-Haj'a Armağan*, eds. Donald Quataert and Baki Tezcan, translated by Aytek Sever (Ankara: Tan Kitabevi Yayınları, 2012), 169-94; Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

61 Yaşar, "Eyüp Kahvehaneleri."

62 A great spectrum of diverse primary sources can be found in Kafadar's article, see Primary Sources and Reference Works in Kafadar, "How Dark," 266-268.

ings, court registers and shopkeeper muster rolls (registries), giving information on the owners (name, religion), their origins, how many workers were employed, where they lived, etc. These latter sources have indeed increased the variety and thus type of information on coffeehouses.

However, Kafadar not only uses a great selection of primary sources, but he also raises new questions about previously examined sources. For instance, one interesting question regards the new use of time, that is, the increase of the use of night time and why this disturbed the authorities. There is surely a great deal to discover regarding this question in the historical narratives and to ponder upon, but he swiftly closes the discussion after making some connections to modernity, concluding that he is still working on this question.⁶³ He expands on this point of night time, leisure and modernity within a greater public and political reaction in his later work.⁶⁴

A further new perspective is gained on women's use of coffee. Lady Montague's reports on Istanbul's social life are widely known. However, perceiving the gendered coffee drinking habit is a novel reading. It is generally considered that coffeehouses were male dominated, with some exceptions in Europe with female ownership. However, Kafadar's reading reveals something about women as well. Montague remarks "that Ottoman women, too, loved to sip at the cup; moreover, they were as concerned as men with conviviality and found ways to meet similar social demands but in different institutions: the public bathhouses, Lady Montague observed, serve as 'women's coffeehouses.'"⁶⁵ Thus, there is always the possibility of re-reading sources in the light of a new question, such as gender. Certainly, here reading transnational literature/sources are of high value, as "foreign" eyes can pick up unaccustomed pictures with greater ease.

Another, as yet under investigated area could be oral sources. Again, it is an acknowledged fact that coffeehouses were spaces where performances of great variety (that Kafadar likens to modern "arts and entertainment industry") took place. Travel literature tells us these could be recitals of poems, puppet theatre (*Karagöz ve Hacivat*), musical performances, or traditional theatrical performances like *orta oyunu*. These spaces are an important part of the oral literature of the period between the sixteenth and nineteenth centuries and well beyond it perhaps. Does

63 Kafadar, "History of Coffee," 55.

64 Kafadar, "How Dark."

65 Kafadar, "History of Coffee," 54.

this perspective open up a window for us on how to understand oral culture? Or does it allow us to say more on consumption patterns of reading and text?⁶⁶ Or as Nebi Özdemir suggests, coffeehouses can be seen as transitional spheres from oral to written cultures specified on Evliya Çelebi in his article. Evliya Çelebi places great emphasis on talking about the coffeehouses in the locations he visits. He uses these places to gather information on the town, surroundings and cultures of each place. Thus, again we can talk about these places as oral libraries and their function in the sociability of the locals with non-locals or perhaps the other?⁶⁷

Some further hints related to the sociability habits of the early modern world in Europe and in the seventeenth- and eighteenth-centuries Ottoman Empire as well as vicinities that are mentioned by historians such as Kafadar, Cowan, Smidt-Haberkamp and Schmid recently. They show, although not yet in great detail, that in order to understand coffeehouse sociability habits, one needs to look beyond coffee. Increasing drug and tobacco use, for instance, are not just bystanders, but important companions to sociability along with coffee in these places. Certainly, enough has been said in regard to the official and religious discussions on the similarities between coffee and the above-mentioned items and their prohibitions.⁶⁸ On a similar note, an interesting connection is made by James Grehan between the use of new commodities and the shift towards a new mentality of modern culture. He states that tobacco played an important role “in the breakdown of old moral structures and helped to frame a distinctively early modern culture, in which the pursuit of pleasure was thereafter more public, routine, and unfettered.”⁶⁹ Consumption patterns of coffee, tobacco and other items that were key elements in the coffeehouse culture were also on the other hand key elements in the shaping of modern social identities. The relationship

66 Mehmet Kalpaklı remarks that these communal out loud reading practices were due to the lack of individuality in the Ottoman Empire, it was centred on such gatherings like in coffeehouses. See Mehmet Kalpaklı, “Evliya Çelebi Seyehatnamesi ve Osmanlı Kültürünün Sözcüğü / İşitselliği,” in *Evliya Çelebi'nin Sözlü Kaynakları*, ed. M. Öcal Oğuz and Yeliz Özay (Ankara: UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, 2013), 89.

67 Nebi Özdemir, “Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Sözlü Kültür Boyutu ve Kent Kültürü Araştırmaları,” in *Evliya Çelebi'nin Sözlü Kaynakları*, 136.

68 Interesting study on an anonymous text is made by Yahya Michot, *L'Opium et le Café* (Beirut: Albouraq, 2008).

69 An example for this is James Grehan, “Smoking and ‘Early Modern’ Sociability: The Great Tobacco Debate in the Ottoman Middle East (Seventeenth to Eighteenth Centuries),” *American Historical Review* 115/5 (2006), 1352-1377.

of production, consumption and identity, or the so-called emulation-driven demand, are highly intertwined subjects that a greater number of studies are now addressing.⁷⁰ How consumption plays a role in shaping and negotiation of modern social identities in the late Ottoman urban spaces is explored in Haris Exertoglou's article.⁷¹ Thus, searching within the sources for the history of production and commerce and socio-political reflections of the use of snuff, tobacco, opium and hashish, will show converging testimonies of historians, diplomats, religious men, intellectuals and travellers both in Europe and Ottoman Empire on the subject. It will open new perspectives on the transnational/global nature of coffeehouse sociability and history.

Sociological and cultural analyses and social theories are undoubtedly important tools for historians to utilize in asking questions and comprehending past events. Thinking about gender in history with Joan Wallach Scott, or power relations and the complexity of social spaces with Foucault, or public opinion with Habermas, can provide historians with previously unthought-of questions with which they can interrogate their data. However, the reading of a certain topic consistently through the glasses or concepts of a theory such as the coffeehouses through the emergence of public space back and forth hinders the historian from asking new questions, or perceiving the issue at hand at face value. In the case of coffeehouses, it locks historical analyses both in European and Ottoman history within a scale of liberty and democracy, as these are seen as the indispensable destinies of modernity.

In the last decade, Western viewpoints of history have been heavily criticised via post-colonial theories. Orientalist views have become major targets analysed by both traditional and new Ottoman historians. However, these rightful analyses lead Ottoman historians to an historical act that can be best described as an oxymoron, i.e. Occidentalism. Most of the ensuing arguments around the 'public sphere' either analyse the topic within the Habermas model and come to the conclusion that it did not exist in the Ottoman Empire before the late eighteenth and nineteenth centuries, or again with reference to Habermasian theory, argue

70 Used by Neil McKendrick, John Brewer and J. H. Plumb to explain "want what others had." Quoted in Schmid and Schmidt-Haberkamp, *Drink in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, 12.

71 Haris Exertoglou, "The Cultural Uses of Consumption: Negotiating Class, Gender, and Nation in the Ottoman Urban Centres During the 19th Century," *International Journal of Middle East Studies* 35/1 (2003), 77-101.

that although coffeehouses, *bozahane* and public baths (*hamam*) public sphere emerged much earlier in the sixteenth and seventeenth centuries in the Ottoman Empire, they thus entered the sphere of modernity earlier than Europe. Is it possible to transgress these dichotomies? Can we go beyond, or better, go back to history with different questions that will reveal different sociability patterns? Can we look at the permeability, transitivity and osmotic nature of the private and the public? The modern state is becoming more and more involved with the individual and his/her control over the last 300 years through its taxation systems, education and security units. Can we conduct new analyses on individuality and the public by looking on the state regulations based on individual use of coffee and tobacco in the sixteenth century to the closing down of coffeehouses due to their perceived public threat? It is notable that there is a scarcity of sources used, both in terms of numbers and types, resulting in the exhaustive treatment and repetitive sections in literature, which in itself creates a narrative loop and at times poor methodology. Can we dig into other sources to account for such acts? Are we over-reading sources? Do we have a variety of sources, or are we just utilizing a small number of sources to acknowledge a certain theory?

Intellectual and cultural history indeed in most European and Ottoman case studies has been traditionally viewed in dualistic schema. The ‘courtly culture’ versus ‘popular culture,’ which brings as Cemal Kafadar notes on Ottoman cultural history, the concepts of “high, learned, orthodox, cosmopolitan, polished, artificial, stiff, inaccessible to the masses” versus “folk, tainted with unorthodox beliefs-practices and superstitions, but pure and simple in the sense of preserving ‘national’ spirit, natural, honest.”⁷² However, if we regard the fact that coffeehouses are criticised right from their emergence for bringing together different social groups, we can perhaps start to ask questions that impinge on this dichotomy.

One concept that found expression in Uğur Kömeçoğlu’s article deserves consideration. Kömeçoğlu rightly makes a distinction of Weintraub between social and political public spheres and argues that this space is one “of heterogenous coexistence...a space of symbolic display, of the complex blending proximity coexisting with social distance.”⁷³ This leads the author to analyse the coffeehouse as a Foucaultian heterotopia where we can see the existence/clash of multiple, incommensurable, ambiguous spaces in one location.⁷⁴ This definition is very loose

72 Kafadar, “Self and Others,” 121.

73 Weintraub quoted by Kömeçoğlu, “Publicness,” 5.

74 *Ibid.*, 15.

and even if it is not very descriptive, it certainly opens us a space where we can think of multiple possibilities outside the sphere of described relations.

In conclusion, history writing/studies that are shaped around regressive assumptions of modernity and modern society become an obstacle that stand in the way of the many other questions that could be asked. Within this structure, Enlightenment rationalism and incumbent ideas such as progressivism, liberty and democratic institutions became major factual observations to be made in traditional Turkish history. Concepts such as ‘liberty’, ‘public’ and ‘tolerance’ are searched for and result in two approaches: either they can be found in the Ottoman Empire parallel or with some delay compared to the Western examples, or they already existed before the West began to discuss them.⁷⁵ However, this comparative approach limits us only to these concepts rather than looking at other sociability examples, social existences or mentalities. This review demonstrates that an innovative use of existing sources and a comparative perspective can enhance our analyses on coffeehouse sociability greatly. Although there is always a danger of multi-layered conjectures of Eurocentrism and cultural/religious, political/ideological attitudes produced through the needs of incipient Ottoman attempts to survive, as well as Turkish nationalism, it is possible with new revisionist histories to find ways in which to locate Ottoman consumption and social histories within a cohesive world.

Coffeehouse Sociability: Themes, Problems and Directions

Abstract ■ The aim of this article is to discuss certain issues surrounding the Literature on Early Modern Coffeehouse Sociability. One issue that arises in this historiography is the need to go beyond the Habermasian paradigm in defining the early modern sociabilities. Second issue, which is closely connected to the first that has been argued here is the necessity of a Global perspective in dealing with early modern Coffeehouse without overlooking the cultural characteristics of the East and West. The third issue about the Coffeehouse sociability in the Early Modern World is the intellectual history dimension. Here in this article we argue that extra-institutional aspect of this kind of sociability should be taken into consideration. Last issue we deal with is the use of primary sources in dealing with the Coffeehouse. Examples and suggestions from previously unexamined sources and at times beyond coffee use, will be argued, might lead to a wider understanding of Early Modern Sociabilities.

Keywords: Coffeehouse, Sociability, Early Modern.

75 For example, see Serdar Öztürk, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kamusal Alanın Dinamikleri,” <http://siyasaliletisim.org/pdf/osmanliimparatorlugundakamusalalan.pdf> (accessed on 24.11.2015), 95; and Ahmet Yaşar’s above-cited works and various analyses on coffeehouses.

Bibliography

- “Kahvehane,” *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994.
- Araz, Aylin: “Kafelerde Mekan Örgütlenmesi: Trabzon Örneği,” (Unpublished M.A. Thesis) Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2007.
- Arendonk, C.: “Kahwa,” *Encyclopedia of Islam*, vol. IV, New Edition, Leiden: E. J. Brill, 1997.
- Artan, Tülay: “The Making of the Sublime Porte near the Alay Köşkü and a Tour of a Grand Vizerial Palace at Süleymaniye,” *Turcica* 43 (2011): 145-206.
- Artan, Tülay: “The Politics of Ottoman Imperial Palaces: Waqfs and Architecture from the 16th to the 18th centuries,” in *The Emperor’s House: Palaces from Augustus to the Age of Absolutism*, eds. Michael Featherstone, Jean-Michel Spieser, Gülru Tanman and, Ulrike Wulf-Rheidt. Berlin: Walter de Gruyter 2015, 365-408.
- Ataullah Efendi, Şanizade: *Tarih-i Şanizade*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- Aytoun, Ellis: *The Penny Universities: A History of Private Life*, London: Secker & Warburg, 1956.
- Ayverdi, Samiha: *İstanbul Geceleri*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1952.
- Bayatlı, Yahya Kemal: *Aziz İstanbul*, İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü, 1964.
- Burke, Peter: *Bilginin Toplumsal Tarihi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.
- Çaksu, Ali: “The Janissary Coffeehouse in Late 18th-Century İstanbul,” in *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, ed. Dana Sajdi. London: I.B. Tauris, 2007, 117-131.
- Carlier, Omer: “Magrib Kahvehanesi: Erkek Sosyalliği ve Yurttaşlık Hareketleri,” in *Doğu’da Kahve ve Kahvehaneler*, eds. Hélène Desmet-Grégoire and François Georgeon. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999, 195-228.
- Cerasi, Maurice M.: *Osmanlı Kenti Osmanlı İmparatorluğu’nda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygurluğı ve Mimarisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Cowan, Brian: “Café or Coffeehouse? Transnational Histories of Cofee and Sociability,” in *Drink in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, eds. Barbara Schmidt-Haberkamp and Susanne Schmid. New York: Routledge, 2014, 35-45.
- Cowan, Brian: *The Social Life of Coffee, the Emergence of the British Coffeehouse*, New Haven: Yale, 2005.
- Dawud, Ali: “Coffeehouse,” *Encyclopedia Iranica*, vol VI, 1-4. California: Costa Mesa, 1992.
- Delice, Serkan: “Friendship, sociability, and masculinity in the Ottoman Empire, An Essay Confronting the Ghost of Historicism,” *New Perspectives on Turkey*, vol. 42 (2010): 103-125.
- Emecen, Feridun and Emrah Sefa Gürkan: *Osmanlı İstanbulu Sempozyumu I*, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları ve IBB Kültür AŞ. 2013.

- Exertzoglou, Haris: "The Cultural Uses of Consumption: Negotiating Class, Gender, and Nation in the Ottoman Urban Centres During the 19th Century," *International Journal of Middle East Studies* 35/1 (2003): 77-101.
- Faroqhi, Suraiya (ed.): *The Cambridge History of Turkey, The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, 3 vols. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006.
- Grehan, James: "Smoking and 'Early Modern' Sociability: The Great Tobacco Debate in the Ottoman Middle East (Seventeenth to Eighteenth Centuries)," *American Historical Review* 115/5 (2006): 1352-1377.
- Habermas, Jürgen: *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger, Cambridge: MIT Press, 1989.
- Hattox, Ralph: *Coffee and Coffeehouse the Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Seattle: University of Washington Press, 1985.
- İbrahim Efendi, Peçevi: *Peçevi Tarihi*, hz. Bekir Sıtkı Baykal, 2 vols. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Kafadar, Cemal: "A History of Coffee," unpublished paper delivered at the XIII Congress of the International Economic History Association (IEHA). Buenos Aires, Argentina, 22-26 July 2002. <http://sites.duke.edu/rethinkingglobalcities/files/2014/09/64Kafadar16-coffeehistory.pdf> (10.07.2016).
- Kafadar, Cemal: "How Dark is the History of the Night, How Black the Story of Coffee, How Bitter the Tale of Love: The Changing Measure of Leisure and Pleasure in Early Modern Istanbul" in *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, eds. Arzu Öztürkmen and Evelyn Birge Vitz. Turnhout: Brepols Publishers, 2014.
- Kafadar, Cemal: "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature," *Studia Islamica* 69 (1989): 121-150.
- Kalpıklı Mehmet: "Evliya Çelebi Seyhatnamesi ve Osmanlı Kültürünün Sözcüğü / İşitselliği," in *Evliya Çelebi'nin Sözlü Kaynakları*, M. Öcal Oğuz and Yeliz Özay (eds). Ankara: UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, 2013.
- Karahasanoğlu, Selim: "Osmanlı Tarihyazımında 'Lale Devri': Eleştirel Bir Değerlendirme," *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 7 (2008): 129-144
- Karahasanoğlu, Selim: "The Tulip Age Under Consideration: A Review Of Can Erimtan's Ottomans Looking West?," *International Journal of Turkish Studies* 16 (2010): 128-130.
- Kırlı, Cengiz: "Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol," *Toplum ve Bilim* 83 (1999-2000): 58-77.
- Kırlı, Cengiz: "The Struggle Over Space: Coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780-1845," (Unpublished Ph.D. Dissertation) The State University of New York at Binghamton, 2000.
- Koçu, Reşad Ekrem: *Yeniçeriler* 2 vols. İstanbul: Koçu Yayınları, 1964.

COFFEEHOUSE SOCIABILITY

- Kömeçoğlu, Uğur: "Historical and Sociological Approach to Public Sphere: The Case of Islamic Coffeehouses in Turkey," (Unpublished Ph.D. Thesis) Boğaziçi University, 2001.
- Kömeçoğlu, Uğur: "The Publicness and Sociabilities of the Ottoman Coffeehouse," *Public* 12 (2005): 5-22.
- Küçük, Harun: "The Case for the Ottoman Enlightenment: Natural Philosophy and Cosmopolitanism in Eighteenth-Century Istanbul," *Perspectives on Europe* 42/2 (2012): 108-110.
- Michot, Yahya: *L'Opium et le Café*. Beirut: Albouraq, 2008.
- Ömer Efendi, Cabi: *Cabi Tarihi*, ed. Mehmet Ali Beyhan , 2 vols. Ankara: TTK, 2003.
- Özkoçak, Selma Akyazıcı: "Coffeehouses: Rethinking the Public and Private in Early Modern Istanbul," *Journal of Urban History* 33/6 (2007): 965-986.
- Öztürk, Serdar: "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamusal Alanın Dinamikleri," <http://siyasaliletisim.org/pdf/osmanliimparatorlugundakamusalalan.pdf> (24.11.2015)
- Öztürkmen, Arzu and Evelyn Birge Vitz (eds.): *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, Turnhout: Brepols Publishers, 2014.
- Pincus, Steve: "Coffee Politicians Does Create": Coffeehouses and Restoration Political Culture," *The Journal of Modern History* 67/4 (1995): 807-834.
- Sajdi, Dana (ed.): *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, London: I.B. Tauris, 2007.
- Sanır, Hasan: "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamusal Alanın Oluşumu Sürecinde Kahvehanelerin Rolü Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme," *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (2010), 185-210.
- Schmidt-Haberkamp, Barbara and Susanne Schmid: *Drink in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, New York: Routledge, 2014.
- Selçuk, İklil: "Erken Dönem Bursa Bozahaneleri," *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)* 11 (2016): 61-82.
- Selçuk, İklil: "State Meets Society: A Study of Bozahane Affairs in Bursa," *Interdisciplinary Journal of Middle East Studies* XVI (2011): 23-48.
- Sökmen, Cem: *Aydınların İletişim Ortamı Olarak Eski İstanbul Kahvehaneleri*, İstanbul: Ötügen, 2011.
- Spacks, Patricia Meyer: *Privacy: Concealing the Eighteenth-Century Self*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2003.
- Stewart, Larry: "Other Centres of Calculation, or Where the Royal Society Didn't Count: Commerce, Coffee-Houses and Natural Philosophy in Early Modern London," *British Journal for the History of Science* 32 (1999), 133-53.
- Stewart, Larry: *The Rise of the Public Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- Tanpınar, Ahmet Hamdi: *Beş Şehir*, İstanbul: Dergah, 1979.
- Tarback, Derya Gürses: “Kahvehanelerin Avrupa Düşünce Tarihindeki Yeri Üzerine,” *Cogito* 68-69 (2011-2012): 317-26.
- Tezcan, Baki: “Bilim Üzerinden Siyaset: Erken Modern Osmanlı Bilimi Üzerine Düşünceler,” *Hakim Paradigmaların Ötesinde: Rifâat Abou-El-Haj'a Armağan*, eds. Donald Quataert and Baki Tezcan, translated by Aytek Sever. Ankara: Tan Kitabevi Yayınları, 2012, 169-194.
- Tezcan, Baki: *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Ünal, Ertan: “İstanbul'da İlk Kahvehaneler,” *Hayat Mecmuası* (1966): 6-23.
- White, Charles: *Three Years in Constantinople*, 3 vols. London: H. Colburn, 1845.
- Whyman, Susan E., *Sociability and Power in Late-Stuart England: The Cultural Worlds of the Verneys 1660-1720*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Yaşar, Ahmet (ed.): *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar*, İstanbul: Kitapyayınevi, 2009.
- Yaşar, Ahmet: “The Coffeehouses in Early Modern İstanbul: Public Space, Sociability, Surveillance,” (Unpublished Ph.D. Thesis) Boğaziçi University, 2003.
- Yaşar, Ahmet: “18. Yüzyılın Sonunda Eyüp Kahvehaneleri,” VIII. *Eyüp Sultan Sempozyumu*. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2004, 262-265.
- Yaşar, Ahmet: “Erken Modern Dönem Osmanlı'da Kamu Mekanı Üzerine Mücadele: Kahvehane Yasaklamaları,” *Uluslararası XV. Türk Tarih Kongresi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006, 1403-1410.
- Yaşar, Ahmet: “Osmanlı Kahvehaneleri: Sivil Eğitim Kurumları,” *Çerçeve* 30/2 (2005): 30-32.
- Yaşar, Ahmet: “Osmanlı Şehir Mekânları: Kahvehane Literatürü,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/6 (2005): 237-256.



İslâmî Kitap San'atlarında Standartlaşma: Usta-Çırak İlişkisi ve İcazet Geleneği

İrvin Cemil Schick

Standardization in the Islamic Arts of the Book: the Master-Apprentice Relationship and the Tradition of Licensing

Abstract ■ During the Ottoman era when the Islamic arts of the book constituted a living tradition, master-apprentice instruction (*mashq*) ensured a certain degree of continuity but did not prevent the occasional emergence of radical artistic innovations. By contrast, in contemporary Turkey where this tradition has been interrupted, the arts in question have been frozen in the persons of a set of arbitrarily selected artists, resulting in the imposition of a static and imitative orthodoxy. This article examines the roles of the master-apprentice relationship and the awarding of artistic licenses (*ijazah*) in the standardization of the Islamic arts of the book. The historical development of the *mashq* system is reviewed first, together with the artistic licenses that represent both its end-point and its principal method of quality control. The historical perception of the master-apprentice relationship as reflected by biographical dictionaries and other primary sources is assessed, as well as the partial replacement of individually granted licenses with institutional ones during the later period. This is followed by a discussion of the notion of degeneracy that first surfaced in Europe during the first half of the twentieth century and then entered both left- and right-wing discourses in Turkey during the second half of the century. The influence of this concept on the arts of manuscript illumination and paper marbling, and its consequences, are reviewed next. While the invention of a new licensing tradition in the arts of illumination and marbling, neither of which had such a tradition in the past, can be posited as an effort to forestall their degeneration, in fact the betrayal of tradition for the sake of preserving tradition clearly constitutes a paradox; moreover, this approach stands in the way of the natural further development of the Islamic arts of the book.

Keywords: Islamic arts of the book, Calligraphy, Illumination, Marbling, *Mashq* (master-apprentice instruction), *Ijazah* (artistic license), Tradition, Degeneration

Premodern toplumlarda san'at ve zenaatler usta-çırak ilişkisi nedeniyle belirli bir süreklilik arz eder, bu süreklilik de zaman içinde belirli bir standartlaşmaya yol açar. Hat san'atında bu yapı bütün somutluğuyla görülür, zira sıkı bir eğitim süreci sonunda ustanın çırağına icazet denilen bir izinname belgesi vermesi âdettir ve bu âdet gibi geçmişte verilmiş olan icazetnâmelerin birçoğu da bugün hâlâ varlıklarını korumaktadırlar. Pek az istisna ile icazeti olmayanlar hattat sayılmamış, bu suretle profesyonel hattatlık bir kalite kontrolüne tâbi tutulabilmiştir. Öte yandan bu kalite kontrolü uğruna yaratıcılıktan bir ölçüde ödün verildiği de aşağıda görüleceği gibi, inkâr edilmez bir gerçektir.

Hat san'atının ilmiye ve kıraat gibi bazı diğer çalışma alanlarıyla paylaştığı bu icazet geleneği, yakın zamanlara kadar öteki İslâmî kitap san'atlarında bilindiği kadarıyla mevcut değildi. En azından minyatür, tezhib ve ebru gibi san'atlara aid geçmiş dönemlerde verilmiş izinname belgelerinin günümüze ulaşmadığını söylemek mümkündür. Bu nedenle de geçmişte böyle belgeler verildiği iddiasına şüpheyle yaklaşmak gerekmektedir. Yirminci yüzyılda icad edilen minyatür, tezhib ve ebru icazetleri geleneklerinin, çağdaşlaşma ve Batılılaşma cereyanları karşısında bu san'atlara istikrar kazandırmak amacını güttüğü önerilebilir. Ancak bu yapılırken sun'î bir icazetli/icazetsiz ayırımı yaratıldığı ve icazetli zümrenin tamamıyla kendinden menkul bir otorite ile diğer san'atçılar üzerinde tahakküm kurmağa, yeni bir ortodoksi tesis etmeğe çalıştığı gözden kaçırılmamalıdır. Bunun yanı sıra ekonomik saikler de akla gelmektedir: Geleneksel san'atların giderek ana akıma dahil olduğu, sergilerde, müzayedelerde giderek artan fiyatlar getirdiği günümüzde piyasayı ele geçirecek bir tekel kurma çabası da pek âlâ söz konusu olabilir.

Bu makalede İslâmî kitap san'atlarının standartlaşması sürecinde usta-çırak ilişkisinin ve icazet düzeninin rolü ele alınmaktadır.

Meşk Sistemi

Hüsn-i hatta geleneksel öğretim yöntemi *meşk* olup, esası usta ve çırak arasında bire bir ve yüz yüze ilişkidir.¹ Keza meşk üzerine kurulmuş olan musıkı

1 Hat öğretiminin sözlü niteliği konusunu şu yazımda ele almağa çalıştım: İrvin Cemil Schick, "Bedensel Hafıza, Zihinsel Hafıza, Yazılı Kaynak: Hat Sanatının Günümüze İntikalinin Bazı Boyutları", *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları* içinde, der. Leyla Neyzi (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 12-39.

öğretim ve intikal sistemi hakkında Cem Behar şöyle demektedir: “Talebinin hocasının karşısında oturup başından sonuna dek onun yaptıklarını, söyleyip okuduklarını, hareketlerini iyice anlaması, özümsemesi, yorumlaması ve sonra yüzüne karşı tekrarlaması gerekiyordu. Meşk’in anonim, yani insani ilişkiyi dışlayan bir eğitim sistemi olması düşünülemez. [...] Meşk hem bütünsel bir eğitim sistemi hem de musiki dünyasının iç dayanışma ve tutarlılığını sağlayan bir tür harç, bu dünya içerisinde pratik olduğu kadar sembolik işlevler de yerine getiren bir *yol* idi.”² Hat san’atında da meşk benzer bir işlev görmüştür.

Behar’ın sözünü ettiği “yol”da ustanın ne kadar merkezi bir yer işgal ettiği hususunda kaynaklar hemfikir. Örneğin Yusuf bin Nizameddin’in *Edvâr*’ının 873/1469 tarihli Osmanlıca çevirisinde şöyle denmektedir: “Ameli oldur kim bir kâmil üstadın hizmetine varasın şöyle kim kendi okumuştur ve bilmiştir ve işitmiş ve öğrenmiştir. Sana dahi talim ede ve göstere tâ sen dahi bilip üstad olasın.”³ Keza 15. yüzyılda Hızır bin Abdullah tarafından kaleme alınmış olan diğer bir risâlede ise “İmdi sen dahi dilersen kim bu ilimden haberdar olasın, bir üstada hizmet eyle kim sen dahi üstaddan faide bulasın” denmektedir.⁴ Âşık Paşa’nın 730/1329-30’da yazdığı *Garibnâme*’deki “Her ne san’at kim cihanda işlenür / Anı halk üstad elinden öğrenür” sözleriyle yazarı meçhul bir fütüvvetnamedeki “okumakla yazmakla olmaz, tâ üstâddan görmeyince” sözleri de benzer görüşler dile getirmektedir.⁵

İbn-i Haldun, 779/1377-78’de tamamladığı *Mukkadime*’de devrinin Kahire’si hakkında şöyle der: “Mısır’da yazı öğretmek için ayrı öğretmenler tayin edilmiş olup, bunların her harfin kâğıt üzerinde nasıl yazıldığını, özel kanun, kaide ve hükümlere göre öğretmekte olduklarını işitiyoruz. Üstelik bu öğretmenlerin bizzat kendi elleriyle yazarak her harfin nasıl yazıldığını göstermeleri sayesinde öğrencinin bilgi derecesi yükselir, öğrenci gözü ile görür, mükemmel bir surette meleke

2 Cem Behar, *Zaman, Mekân, Müzik: Klâsik Türk Musikisinde Eğitim (Meşk), İcra ve Aktarım* (İstanbul: AFA Yayıncılık, 1993), s. 31 ve 11. Ayrıca bkz. Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz: Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve Intikal* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998).

3 Yusuf bin Nizameddin, *Edvâr*, Türkçe’ye çeviren Hariri bin Muhammed, Şaban 873 (Mart 1469) tarihli mütercim hattı nüshası, Paris, Bibliothèque Nationale, Şark Yazmaları [Suppl. Turc 1424], sayfa 6b. Zikreden Behar, *Zaman, Mekân, Müzik*, s. 11.

4 Hızır bin Abdullah, *Edvâr*, Paris, Bibliothèque Nationale, Şark Yazmaları [Suppl. Turc 150], sayfa 95b. Zikreden Behar, *Zaman, Mekân, Müzik*, s. 19.

5 Zikreden Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası: Fikir ve Sanat Tarihi Boyu Akisleri ile bir Portre Denemesi* (İstanbul: Der Yayınları, 1981), s. 91.

hâsıl eder.”⁶ Burada yalnız ustanın önemi anılmamakta, çırakla usta arasındaki bire bir ilişki de ayrıca vurgulanmaktadır. İbn-i Haldun’un tarif ettiği öğretim usûlü bugün hâlâ etkindir.⁷ Usta, çırak namzedini sınavıp öğrenciliğe kabul ettikten sonra ilk iş olarak *Rabbi yessir ve lâ tu’assir, Rabbi temmim bi’l-hayr* (kolaylat Rabbim, güçleştirme, tamamlat Rabbim hayırlısıyla) duasını bir kâğıda yazar ve öğrencinin aynen taklid etmesini ister. Henüz hat bilmeyen öğrenci elbette başarı sağlayamaz, ama bu teşebbüsüyle hem Allah’tan kolaylık dilemiş olur, hem de giriştiği işin zorluğunun bilincine varır, gururu kırılır.

Bundan sonra hat öğretim programının *müfredât* denilen ilk kısmı başlar. Bu bölümde hoca önce tek tek harfleri yazar, öğrenci de bunları aynen taklid etmeye çalışır. Öğrencinin getirdiği ödev üzerinde hoca gerekli düzeltmeleri yapar, bunlara *çıkartma* denir. Öğrenci tek tek harfleri yazmayı öğrendikten sonra ikişer ikişer yazarak harflerin birbiriyle nasıl birleştiğini öğrenir. Arap elifbasında harfler önceki ve sonraki harflerle birleşip birleşmediğine göre farklı şekiller aldığından öğrenci bu süreç zarfında bütün harflerin alabileceği bütün şekilleri, yine hocanın verdiği örnekleri aynen taklid etmeye çalışarak öğrenir. Bu kısım bitince tedrisatın *mürekkebât* kısmına geçilir. Bu bölümde öğrenci evvelce ikişer ikişer birleştirmeyi öğrenmiş olduğu harfleri kelimeler, cümleler, metinler yazmakta kullanmayı öğrenir.

Birkaç yıl süren müfredât ve mürekkebât evrelerinde öğrencinin hocasını dikkatle izlemesi ve yaptıklarını aynen takib etmesi çok önemlidir. Bu babda hattatlar arasında çeşitli öyküler anlatılır. Bir rivayete göre Osmanlı hat san’atının kurucusu sayılan Şeyh Hamdullah’a (1429-1520) “bu yazıyı nasıl elde ettiğini sormuşlar”, o da ‘Gözlerimi hocanın eline ve kalemine, kulağımı diline, gönlümü yazıya verdim, elimle kalemi de gereğine bağladım, bir harfi nasıl yazmak îcâb ediyorsa yazıncaya kadar yazmaktan bıkmadım’ cevabını vermiş”tir. Mahmud Bedreddin Yazır’ın (1893-1952) hocası Hâfız Ömer Vasfî Efendi’den (1880-1928), onun da kendi hocası Sâmi Efendi’den (1838-1912) naklen anlattığı bu hikâye gerçek olsun olmasın, hat öğreniminin hattatlar nezdinde nasıl görüldüğünü göstermesi

6 İbn Haldun, *Mukkadime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990-91), c. 2, s. 410.

7 Bu konuda bkz. Abdülhamit Tüfekçioğlu, “Tarihte ve Günümüzde Hat San’atının Öğretim Metotları”, *2000’li Yıllarda Türkiye’de Geleneksel Türk El Sanatlarının Sanatsal, Tasarimsal ve Ekonomik Boyutu Sempozyumu Bildirileri* içinde (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), s. 269-78; Yusuf Bilen, “Hat Sanatı Eğitim ve Öğretiminde Hoca-Talebe Münâsebeti”, *EKEV Akademi Dergisi* 14, 44 (2010), s. 127-36.

açısından ilgi çekicidir.⁸ Yazır, Ömer Vasfi Efendi'nin de bu babda şöyle dediğini nakletmektedir: “Güzel meşk görmeli ama, daha çok hoca yazarken, târif ve tâlim ederken, hele çıkartmayı yaparken çok dikkatli olmalısın, sözle yaptığı izahlara, temsillere, teşbihlere ehemmiyet vermelisin. [... A]nlamadığını sor, hocanın el ve kalem hareketlerini yakından tâkib et, yazarken de tatbîk eyle.”⁹

Benzer görüşler İslâm âleminin başka yerlerinde de dile getirilmiştir. Örneğin hat san'atının menzil taşlarından İbn-i Bevvâb adıyla maruf Ali bin Hilâl (ö. 1022 veya 1032), *Kaside-i Râ'iyye*'sinde öğrencilere şöyle öğüt vermektedir: “Hatt-ı üstâde nazar ve meşk ve idmâne müdâvemet idüb cebr-i nefse ve ta'ab ve meşakkate sabr eyle.”¹⁰ Safevî döneminin büyük hattatlarından Sultan Ali el-Meşhedî ise 920/1514'te yazdığı manzumede şöyle der: “Hocan sana diliyle anlatmadıkça / Sen de yazamazsın kolaylıkla / Amaç eğer bilgi aktarmak ise / Hem kalemle olur bu hem dille / Ama muteber olanı bil ki dilledir / Bütün zorluklar onunla kolaylaşır.”¹¹ Burada da gerek hocanın, gerekse sözlü bilgi aktarımının önemi çok açık bir şekilde dile getirilmektedir. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre hocanın huzurunda bulunarak ondan yüz yüze feyz almış bir âlime İran'da *üstâd-dîde*, yani “üstad görmüş” denir ki bilginin sözlü yoldan intikalini bundan daha özlüce yansıtacak bir terim düşünmek zordur.¹² Hat san'atının geleneksel öğretim düzeninde her hattat *üstâd-dîde*'dir.

Hoca ile öğrenci arasındaki yüz yüze ilişkiye verilen önemin bir işareti de bu kurala uymayanlar hakkında yazılanlardır. Örneğin Kadı Ahmed bin Mîr Münşî el-Hüseyinî, 1015/1606 civarında yazdığı *Gülistân-ı Hüner* adlı eserinde, I. Şah Tahmasp'ın san'atsever yeğeni ve damadı Sultan İbrâhim Mîrzâ'nın (ö. 1577)

8 Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, haz. M. Uğur Derman (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1972-89), c. 1, s. 147.

9 Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, c. 1, s. 147.

10 Çeviri, Habib Efendi'nindir. Kasidenin gerek aslı, gerekse tercümesi için bkz. Habib [Mîrzâ Habib İsfahânî], *Hatt ve Hattâtân* (İstanbul: Matbaa-ı Ebüzzîya, 1305), s. 45-47.

11 Bu manzum eserin bütünü, *Risâle-i Mevlânâ Sultan Ali* başlığıyla Kadı Ahmed bin Mîr Münşî el-Hüseyinî'nin *Gülistân-ı Hüner* adlı kitabında yer almaktadır. Bkz. Ahmed İbrâhimî Hüseyinî, *Gülistân-ı Hüner*, haz. Ahmed Süheylî Honsârî (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1352), s. 74-75. Burada sunduğum sözde manzum çeviri edebî olmak iddiasında değildir elbette; amacım sadece asıl metnin havasını korumaktır.

12 Seyyed Hossein Nasr, “Oral Transmission and the Book in Islamic Education: the Spoken and the Written Word”, *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East* içinde, der. George N. Atiyeh (Albany: State University of New York Press, 1995), s. 63.

“birkaç gün” Mâlik-i Deylemî’den ders aldığını, ancak sahip olduğu “idrak ve kabiliyet-i cibillî ve zâtî” sayesinde daha sonra Mîr Ali’nin kıt’alarını görüp taklit ederek kendi kendini yetiştirdiğini, kısa zamanda çok ilerleyerek nice yazılar yazdığını ve ün kazandığını belirtir.¹³ Yazarın bunu özellikle kayda değer bulmuş olması, olağandışılığının açık bir göstergesidir. Daha çarpıcı bir örnek, her halde en meşhur istisna olan Mahmud Celâleddin Efendi (ö. 1829) hakkında söylenenlerdir. Mesela Mîrzâ Habib Isfahânî, *Hatt ve Hattâtân*’da şöyle yazar: “Ve bazıları kavlince ashâb-ı dâiyeden ve kibir ve azamet-füruş olduğundan ve kimseye serfûrû itmediğinden Yamak-zâde Sâlih’e gidüb meşk istemiş ise de Yamak-zâde ne olduğunu bilmekle meşk virmemişdir. Bادهu Ebûbekir Râşid’e müracaatla Ebûbekir dahi eyü yazmak ancak çok yazmağa mütevakıfdir deyu özür-âver olmağla Celâleddin bunlara inâden kendü başına olkadar sa’y ve cidd ve cehd itmişdir ki hüsn-i hattta bunların hepsini geçmiştir. Hattı tarif ve tavsiftten müstağnîdir. Bu sûretde kimsenin hakiki şâkirdi sayılmaz.”¹⁴ Bir hocadan meşk almaksızın hat san’atının doruk noktasına tırmanabilmiş olan Mahmud Celâleddin’den çeşitli kaynakların benzer şekilde söz etmesi, yani san’atçının bu yanını vurgulamayı seçmiş olmaları, bir kere daha, sözlü geleneğin merkezî konumunu ispat etmektedir. Kısacası, hat san’atında kural, öğrencinin hocasından yüz yüze, yani sözlü olarak meşk almasıydı. Elbette iyi bir hattat, kendisinden önce gelen büyük hattatların eserlerini inceleyerek onlardan da ders çıkarmalıydı; nitekim son dönem hattatlarından Reisülhattâtîn Ahmed Kâmil Akdik (1861-1941), “bu işde birinci vazife eslâfın âsarını tedkik ve taklid eylemektir” demiştir.¹⁵ Ama bu, ancak pek istisnâî hallerde meşk almanın yerine geçebilirdi.

Tahmin edilebileceği gibi bu durumda öğrenciyle hocası arasındaki yakın ilişki çok dikkat çekmiş, yorumlara konu olmuştur. Örneğin Uğur Derman’a göre “*Celî* tarzıyla uğraşmayı tercih eden Ömer Efendi, hocası Sâmi Efendi’den sonra, o yolun en usta tâkibçisi oldu; Necmeddin Okyay’ın (1883-1976) tavsîfiyle *fenâ fi Sâmi* mertebesine erişti.”¹⁶ Okyay’ın *fenâ fi Sâmi* terimi, tasavvuftaki *fenâ*

13 Ahmed İbrâhimî Hüseyinî, *Gülistân-ı Hüner*, s. 104

14 Habib, *Hatt ve Hattâtân*, s. 166.

15 İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), s. 173.

16 M. Uğur Derman, *Eternal Letters from the Abdul Rahman Al Oweis Collection of Islamic Calligraphy, Sharjah*, terc. İrvin Cemil Schick (Sharjah: The Sharjah Museum of Islamic Civilization, 2009), s. 278. Burada zikredilen alıntılar, Uğur Bey’in metninin yayınlanmamış Türkçe aslındandır. Ayrıca bkz. M. Uğur Derman, *Kardeş İki Hattatımız: Ömer Vasfî Efendi (1880-1928), Neyzen Emin Efendi (1883-1945)* (İstanbul: Kemal Matbaası, 1966), s. 3.

fi'llâh kavramından mülhemdir ki, tarifi şöyledir: “Arapça, Allah’da fani olmak demektir. Kulun zât ve sıfatının, Allah’ın zât ve sıfatında fani olmasıdır. Dünya ilgilerini tam anlamıyla ortadan kaldırarak Allah’a yönelmek demektir. Bu yöneltişte istiğrak hâli meydana gelir. Sûfi bu makama ulaşmak için her şeyi terk eder. Tıpkı bir ölünün dünyayı terk edişi gibi. İşte buna ‘ölmeden önce ölmek’ denir. Ölen kişi nasıl Allah’a rücû ederse, bu makama gelen kişi de Allah’a vâsıl olmuş, O’na rücû etmiştir.”¹⁷ O halde Necmeddin Okyay’a göre Ömer Vasfi san’atında kendine aid tüm vasıflardan arınmış, hocası Sâmi Efendi’nin san’atında kendini kaybetmiş, onda yok olmuştu. Orijinalliğin herşeyin üzerinde değer kazandığı çağdaş san’atta bu durum elbette hoş karşılanmaz ama premodern san’at anlayışı bağlamında böylesi bir standartlaşma makbul, hattâ hayranlık uyandırıcı idi. Tezkirelerde yazıları hocalarınıninkinden ayırt edilemeyen öğrencilere ilişkin birçok kayıt vardır.

Peki, öğrencilerin hocalarına bu denli tâbi olmalarının, standartlaşma ve kalite kontrolünün yanı sıra ne gibi sonuçları olmuştur? Osmanlı hat san’atının devlerinden Mustafa Râkım’ın (1758-1826) hocası ve ağabeyi İsmail Zühdi (ö. 1806) ile olan ilişkisi buna bir ipucu vermektedir. *Celî sülûs* hattını ve tuğrayı neredeyse yeniden tesis ettiğini ve bu suretle “başlattığı inkılâbın, hat san’atını ‘Râkım öncesi / Râkım sonrası’ şeklinde tasnif etmeyi gerektirdiğini” yazan Derman, bu yeniliklerin ancak 1220/1806’dan sonra tezahür ettiğini belirttikten sonra sözlerine şöyle devam etmektedir: “Bu husûsu hattat Sâmi Efendi şu sözleriyle yorumlamaktadır: ‘Üstâda tâzîm böyle olur. Bulmuş olduğu o şîvesini, olur ki gücenir diye hocası ölünceye kadar meydana koymamıştır, ondan sonra izhâr etmiştir.’”¹⁸ Bu davranış “üstâda tâzîm” olarak mı yorumlanmalıdır, yoksa yaratıcılığın askıya alınması mı, onu okuyucunun takdirine bırakıyorum. Yalnız aklıma şöyle sorular geldiğini de inkâr edemeyeceğim: Râkım geliştirdiği yeni üslûbu daha önce ortaya koymuş olsaydı, başta İsmail Zühdi olmak üzere dönemin diğer hattatları acaba bundan nasıl etkilenecek, ne gibi şaheserler üreteceklerdi? Râkım hocasının vefatından sonra daha yirmi yıl yaşayacağına ecel onu İsmail Zühdi Efendi henüz hayattayken yakalamış olsaydı, bugün hat san’atı neye benzeyecekti? Hocaları ha-

17 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997), s. 269.

18 Derman, *Eternal Letters*, s. 154, 146 ve 148. Ayrıca bkz. M. Uğur Derman, “Ölümünün 163. Yıldönümünde Hattat İsmail Zühdi Efendi”, *Hayat Mecmuası* 49 (1969), s. 23-26. Bunun bir yorumdan ibaret olduğu, Râkım’ın kendi tarzını daha önce ortaya koymamasının başka nedenleri de olabileceği gözden kaçırılmamalıdır.

yattayken geliştirdikleri yenilikleri meydana çıkarmağa yanaşmayan hattatlar arasında, hocaları vefat ettikten sonra da buna cesaret edemeyenler olmamış mıdır, bu tâzîm yahut disiplin san'atın fakirleşmesini getirmiş olamaz mı?

Öte yandan söz konusu yaklaşımın olumlu sonuçları da olmuştur tabiiyle. Örneğin 19. yüzyılda Osmanlı *nesih* hattında vukubulan büyük yol ayırımının kahramanı Mehmed Şevki Efendi'nin (1829-87) hikâyesi kayda değer: “[D]ayısı Mehmed Hulûsi Efendi'den (ö. 1874) *sülüüs*, *nesih* ve *rıka*' yazılarını meşk etti ve 1257/1841'de icâzet aldı. Hulûsi Efendi, Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi'nde birinci hâfız-ı kütüb olarak çalışmasının yanısıra, bir hayli hattat yetiştiren feyizli ve ihlâslı bir hocadır; lâkin hat san'atındaki yeri orta derecededir. Bu sebeple, kabiliyetli bulduğu yeğeni Şevki'ye ‘Yazıyı ben bu kadar öğretebilirim; seni artık Kadıasker Mustafa İzzet Efendi'ye götürüyüm. Ona devam ederek hattını ilerlet’ demek büyüklüğünü gösterdi. Lâkin Şevki ‘Sizden başka hocaya gitmem’ diyerek Hulûsi Efendi'nin hayır duâsını aldı. İşte bu duâ, yazı san'atına ileride ‘Şevki mektebi’ denilecek o emsalsiz üslubu kazandırmıştır. Çünkü Şevki Efendi, dayısının arzusuna uyup Mustafa İzzet Efendi'ye devamla başlasaydı, ‘Kadıasker mektebi’ne mensup Şefik Bey, Abdullah Zühdi Efendi, Hasan Rıza Efendi gibi üstâdlar zincirine, Şevki Efendi ismiyle bir yenisi eklenecekti.”¹⁹

İcâzet Düzeni

Yukarıda Şevki Efendi'nin dayısı Hulûsi Efendi'den icâzet aldığı belirtildi. Eğer hat san'atında devamlılığı ve standartlaşmayı sağlayan usta-çırak ilişkisi ise, bu devamlılığın ve standartlaşmanın somut göstergesi de ustanın çırağına verdiği *-icâzetnâme*, *izinnâme*, *ketebe kıt'ası* gibi adlarla anılan- diplomadır.²⁰ İcâzet

19 Derman, *Eternal Letters*, s. 192. Ayrıca bkz. M. Uğur Derman, *Türk Hat Sanatının Şabeserleri* (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1982), s. 42.

20 İcâzet konusunda bugüne kadar yapılmış en ayrıntılı çalışma, Muhammed el-Murr'un (Dubai) koleksiyonunun katalogu için Uğur Derman'ın kaleme aldığı, ancak henüz yayınlanmamış olan önsözdür: “Some Notes on Calligraphers' Licenses (*Ijaza*)”, çev. İrvın Cemil Schick (2015). Ayrıca bkz. Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merâsim ve Tâbirleri/ Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabinât ve Muamelât-i Kavmiye-i Osmaniye*, haz. Kâzım Arısan ve Duygu Arısan Günay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995), s. 70-75, 82-85; Cemil Akpınar, “İcâzet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü, 2000), c. 21, s. 393-400. Tarihten icâzet örnekleri için bkz. Mohammad Ali Karimzadeh Tabrizi, *Ijazat Nameh-[Idhn] Nameh: The Most Unique and Precious Document in Ottoman Calligraphy*,

geleneği 15. asır hattatlarından Abdurrahmanü's-Sayığ'a atfedilmekle birlikte,²¹ bugüne kadar görülen en eski örnekler 17. yüzyıl sonlarına aittir.²²

Hat öğretiminin müfredât ve mürekkebât evrelerini bitirip de hocası hazır olduğu kanaatine varınca, öğrenci “mezuniyet tezi” niyetine bir hat eseri hazırlar. Bu eser, öğrencinin talim etmiş olduğu yazı türünde yahut türlerinde olur, örneğin *nesih*, *sülüs-nesih*, yahut *talik* gibi. Genellikle öğrencinin hazırladığı orijinal bir çalışma değil, tanınmış bir üstâdın bir eserinin taklidi olur. Ancak bazı durumlarda, örneğin öğrenci bir Kur'ân-ı Kerîm istinsah ettiği takdirde, eser taklid olmayabilir.

Derman'a göre “Bir hattat namzedinin, icazetnâme almadan yazılarının altına imza koyamayacağı geleneği o kadar kökleşmiştir ki, bir sebeple bundan mahrum kalanlar bile, hangi yaşta olurlarsa olsunlar, bu âdeti bozmamak için, ‘teberrüken’ bir başka hattattan icazetnâme alırlar. Meselâ, son devrin üstadlarından Hacı Nazif Bey (1845-1912), altmış yaşında iken, arkadaşı Sami Efendi'den, gençlerle birlikte *talik* icazetnâmesi almaktan çekinmemiştir.”²³ Müstakimzade'nin *Tuhfe-i Hattâtîn*'de kaydettiğine göre 1153/1740 yılında *talik* üstadı Hekimbaşı Kâtibzâde Mehmed Refi' (ö. 1769) ile *sülüs-nesih* üstadı Eğrikapılı Hoca Mehmed Râsim (1687-1755) Efendiler birbirlerine icâzet vermişlerdir.²⁴ Bu tarihte Mehmed Râsim'in elli üç yaşında olduğu anlaşılıyor; Mehmed Refi' Efendi'nin doğum yılı bilinmemekle birlikte, 1713'te vefat eden Kazasker Abdülbâki Arif ve 1716'da vefat eden Kevkeb Hâfız Mehmed Efendi'den ders aldığına, 1757'de Sultan III. Mustafa'nın hekimbaşısı olduğuna ve 1769'da çok talebe yetiştirmiş olarak vefat ettiğine göre o da ileri yaşta olmalıydı.

Geleneksel olarak icâzetnâme öğrenciye törenle tevdi edilir. *İcâzet cemiyeti* adıyla bilinen bir jüri heyeti toplanır, öğrencinin çalışması incelenir, altına hocası,

çev. Telli Karimzadeh Tabrizi (Londra: Yazarın kendi yayını, 1999); Üsâme Nâsır en-Nakşbendi, *İcâzâtü'l-Hattâtîn* (Beyrut: ad-Dârü'l-'Arabiyye li'l-'Ulüm, 2001).

21 Suyolcuzade Mehmed Necib, *Devha-tül-Küttab*, haz. Kilisli Muallim Rifat [Bilge] (İstanbul: Güzel San'atlar Akademisi Neşriyatı, 1942), s. 82. Suyolcuzâde, Abdurrahmanü's-Sayığ'ın 840/1436-37 yılında hayatta olduğunu belirtiyor.

22 M. Uğur Derman, “Türk Yazı San'atında İcâzetnâmeler ve Taklid Yazılar”, *VII. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 25-29 Eylül 1970: Kongreye Sunulan Bildiriler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972), s. 717.

23 Derman, “Türk Yazı San'atında İcâzetnâmeler ve Taklid Yazılar”, s. 720.

24 Müstakimzade Süleyman Sadeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, haz. İbnülemin Mahmud Kemal [İnal] (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), s. 455.

bundan böyle eserlerini imzalaması için kendisine izin verdiği dair bir cümle yazar. Bazen başka hattatlar da icâzetnâme tasdik cümleleri eklerler, hattâ Edirnekârî icâzetnâmelerde tasdik sayısı 30-40'a kadar çıkabilir.²⁵

İcâzet metinleri pek az istisna ile Arapça olur ve küçük farklılıklarla şöyledir: “Bu mergub (beğenilmiş) mübarek kıt'ayı yazan filân efendi'nin, yazılarının altına ismini yazmasına izin verdim. Allah ömrünü uzatsın, ilmini ve marifetini arttırsın. Âmin. Ve ben, hocası fakîr filân, Allah kusurlarını örtsün ve günahlarını affetsin. Âmin. Sene filân.” Bazen izin cümlesinden önce bir dua yer alır. Tasdik cümleleri de buna benzer, ancak imzada “hocası” ibaresi yer almaz.

Bazı icâzet metinlerinde hoca silsilesini de yazar. Örneğin burada resmi görülen, Ahmed Râkım'ın *nesih* icâzetnâmesinde hocanın imzası aynen şöyledir: *ve ene mu'allimuhu el-fakîr el-hac Mehemed Hâşim müressimu sikketi's-seniyyeti'l-hâkaniyyeti tilmizü Mustafâ Râkım bi-[kadı] 'asker-i Anadolu-yi esbak min telâmizi Derviş Ali ve hüve min telâmizi Ahmed Hıfzı ve hüve min telâmizi Mehemed Râsim ve hüve min telâmizi es-Seyyid Abdullah ve hüve min telâmizi Osman'el-mârûf bi-hâfızı'l-Kur'ân eskenuhum Allahu fi'l-cenneti fi abseni'd-dâri ve'l-ihvân fi r[ebi'ül]-[e[vvel] sene 1256 (ve ben hocası, Sikke-i Hümayûn ressamı fakir el-Hac Mehmed Haşim, sabık Anadolu kadıaskeri Mustafa Râkım'ın talebelerinden, o Derviş Ali'nin talebelerinden, ve o Ahmed Hıfzı'nın talebelerinden, ve o Mehmed Râsim'in talebelerinden, ve o Seyyid Abdullah'ın talebelerinden, ve o hâfız-ı Kur'ân diye bilinen Osman'ın talebelerinden, Allah onları Cennet'te, yerlerin en güzelinde ve kardeşlerin en iyileri arasında sâkin kılsın, Mayıs 1840). Görüldüğü gibi Hâşim Efendi burada şeceresini Hâfız Osman'a kadar çıkartmakta, bu suretle meşruiyetini kanıtlamak yoluna gitmektedir.²⁶ Meşruiyet kaygısı muhtemelen son yıllarda peşpeşe birtakım “icâzetnâme albümleri”nin yayınlanmasının da saikisi olsa gerektir.²⁷*

25 Edirnekârî icâzetnâme örnekleri için bkz. M. Uğur Derman, “Edirne Hattatları ve Edirne'nin Yazı San'atımızdaki Yeri,” *Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965), s. 317-319; Oral Onur, *Edirne Hatt San'atı: Çizgi Saltanatı* ([Edirne?]: Dilek Matbaası, 1985), s. 167-176.

26 Bu icâzetnâmenin metni için bkz. İnal, *Son Hattatlar*, s. 286.

27 Örneğin bkz. Hüseyin Kutlu (der.), *Gelenekten Geleceğe İcâzetnâme Albümü: Hâmid Ayaç'dan 2007'ye* (İstanbul: Uygulamalı Türk-İslâm Sanatları Kütüphanesi Yayınları, 2007); Yusuf Sezer (der.), *Geçmiş Kuşakdan Gelecek Kuşaklara İcâzetnâmeler Albümü: Üçüncü Dönem İcâzetnâme Alanlar* ([İstanbul]: Fatih Belediye Başkanlığı, 2010); Halit Eren (der.), *Uluslararası Kadın Hattatlar Sergisi Kataloğu* (İstanbul: IRCICA, 2010).

İcâzetin hat san'atıyla İslâm kültüründeki özgül yerine ilişkin Mahmud Kaya'nın şu gözlemi çok yerindedir: "İcâzet, herhangi bir kurumun verdiği bir diploma değil, şahsın (hoca, üstad) verdiği bir belgedir. İslâm hukukunda tüzel kişilik (hükmi şahsiyet) kavramı olmadığından kurumdan ziyade otorite kabul edilen hoca ve üstadın konumu ön plana çıkmakta ve onun verdiği icâzetnâme geçerli bir belge olarak kabul edilmektedir. Bu durum manevî ve ahlâkî açıdan da önem taşımaktadır. Zira herhangi bir eğitim kurumunda hoca talebesine bilginin yanısıra edep ve ahlâk eğitimi de birlikte vermekte, onun ahlâkî ve manevî şahsiyetinin oluşmasına önemli katkıda bulunmaktadır. Geleneksel eğitim anlayışında ahlâk ve karakter zaafı bulunan ve bu doğrultuda yapılan telkinlere olumsuz cevap veren talebenin icâzet düzeyine gelmeden elenmesi, toplumun ilim ve ilim adamına olan saygı ve güvenini sağlamak ve bilginin kötüye kullanılmasının önüne geçmek için gerekli görülüyordu."²⁸ Kısacası sorun sadece teknik açıdan kifayetli hattatlar yetiştirmek değil, aynı zamanda meslek ehlinin ahlâkî vasıflarının da standartlara uygun olmasını sağlamaktır.

Bununla birlikte yazıları son derece zayıf icâzetnâmelere sıklıkla rastlandığına göre, kalite kontrolünün her zaman sağlanamadığı meydandadır. Bu konuda Derman şöyle demektedir: "Tarihimizdeki 'beşik ulemalığı' gibi, hat kabiliyeti olmayan kimselere de hatır için icâzetnâme verildiğine, bilhassa XVIII. asır sonlarından itibaren rastladık. Şair Sürûrî: 'Şimdi çokdur ketebe sahibi cahil hattat / Lâkin esrar-ı hurûfa kanı vâsil hattat' beytini herhalde bu gibiler için söylemiştir!"²⁹ Yani icâzet düzeninin her dönemde eşit ölçüde tesirli olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

Hat san'atında belki 15. yüzyıla kadar inen icâzetnâme geleneği son devirde bazı değişimlere uğramıştır. Bir yandan celî hat türleri için icâzet vermek âdeti ortaya çıkmış ve -geniş çapta kabul görmemişse de- önemli bazı hattatlar tarafından benimsenmiştir. Örneğin Sâmî Efendi, Tuğrakeş İsmail Hakkı Altunbezer'i (1873-1946) *celî sülûs*, Necmeddin Okyay'ı ise *celî muhakkak* levhalarla mezun etmiştir.³⁰ Ancak böyle icâzetleri olmayan hattatların celî yazamamaları hiçbir zaman söz konusu olmamıştır.

28 Mahmud Kaya, "İcâzetin Anlamı", *Gelenekten Geleceğe İcâzetnâme Albümü* içinde, haz. Hüseyin Kutlu, s. 8.

29 Derman, "Türk Yazı San'atında İcâzetnâmeler ve Taklid Yazılar", s. 725. Sürûrî'nin dizeleri için bkz. *Afâ'Allâhu 'an seyri'âtihi Hezeliyyât-ı Sürûri merbûm* (yayın bilgisi yok; Özege 7399, müteharrik hurûfat baskısı), s. 188-189.

30 Derman, "Türk Yazı San'atında İcâzetnâmeler ve Taklid Yazılar", s. 726.

Diğer bir değişim ise kurumsal icâzetlerin ortaya çıkmasıdır. Yukarıda belirtildiği gibi icâzet geleneksel olarak usta-çırak ilişkisinin bir tezahürüdür. Ancak bu çerçeve içinde yürütülmeyen hat öğretim faaliyetlerinin de bir çeşit diploma ile taçlandırılması ihtiyacı duyulmuş olmalıdır ki, kurumlar tarafından verilen şehâdetnâmeler de vardır. Örneğin Uğur Derman, Dîvân-ı Hümâyûn'un resmî yazışmalarında kullanılan tuğra, divânî, celî divânî ve rık'a yazıları öğrenen memurlara verilen şehâdetnâmelere örnek olarak Su'udü'l-Mevlevî'ye (1882-1948) verilmiş olan şu belgeyi derc etmiştir: "Dîvân-ı Hümâyûn aklâmına devam eden hulefânın tuğra-yı garrâ-yı hümâyûn keşidesince ve Dîvanca mütedâvil olan hutût-ı mutenevviâ'nın resm ü tahrîrince derece-i kemâle ihsal edilmesi şerefrîz-i sünûh ve sudûr buyrulan emr ü fermân-ı kerâmet beyân-ı Cenâb-ı Zıllullâhî iktiza-yı münîfînden bulunmasına mebnî, ol bâbda kaleme alınıp ledelarz mer'iyet-i ahkâmına irâde-i seniyye-i Hazret-i Şehinşâhî şeref müteallık buyrulmuş olan nizamnâmenin 6. maddesi hükmüne tevfiikan, imtihanları icrâ olunan hulefâ efendilerden Mühimme Kalemi hulefâsından rif'atlû Suûd Bey hatt-ı dîvânî ile rık'a'da ibrâz-ı mûmârese eylediğine binâen, mîr-i mumâileyh ikinci sınıfa intihâb olunarak vâkî olan istîzan üzerine şeref taalluk eden irâde-i âliyye mûcibince, ikinci sınıfa mahsus olan işbu şehâdetnâme taraflarımızdan bittahitim mîr-i mumâileyh'e itâ ve tevdî kılındı."³¹

Ayrıca 1914'te kurulan Medresetü'l-Hattâtîn'de başarı gösteren öğrencilere benzer kurumsal şehâdetnâmeler verilirdi.³² Örneğin Necmeddin Okyay'ın aldığı diplomanın metni şöyledir: "Dersaadet'de mütevellid Abdünnebî Efendi-zâde hafız Necmeddin Efendi Medresetül Hattâtîn'e devam ile *sülûs celî*'sinde meleke ve maharet ihraz ve icazetnâme ahzine liyakat ibraz eylediği, muallimi cânibinden takrîr ve eser-i hâmesi Meclis-i İdare Hey'etince de takdîr edilerek mumâileyhe aliyyülâlâ derecede icazetnâme i'ta kılındı. 30 Zilhicce 1336 ve 7 Teşrin-i evvel 1334 (20 Ekim 1918)."³³ Bu tür şehâdetnâmeler, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde eğitim sistemine kitlesel bir boyut kazandırmak için girişilen reformların bir yansıması sayılabilirler.

31 Derman, "Türk Yazı San'atında İcâzetnâmeler ve Taklid Yazılar", s. 726-27.

32 Bkz. Zeliha Ulusal, "Hat Sanatı Tarihi ve Medresetü'l-Hattatin (1914-1936)", yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 64-70; M. Uğur Derman, *Medresetü'l-Hattâtîn Yüz Yaşında* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2015), s. 39-45.

33 Derman, "Türk Yazı San'atında İcâzetnâmeler ve Taklid Yazılar", s. 727; Derman, *Medresetü'l-Hattâtîn Yüz Yaşında*, s. 39-40.

Hat san'atında birkaç yüzyıllık geçmişi olan icâzet geleneğinin muadili, bulunduğu kadariyle diğer kitap san'atlarında mevcut değildir. Bu bakımdan son dönemde tezhib, ebru, minyatür gibi san'atlardan icâzet verilmesiyle yeni bir *gelenek icâd edilmiş* oluyor. Ancak, örneğin son dönemde celî hatlardan icâzet verilmesi daha ziyade bir lütuf yahut şeref pâyesi iken, son dönemde peyda olan tezhib ve ebru icâzetleri bir ayrımcılık ve tahakküm aracı haline gelmiştir. Şimdi de bu konuya eğilmek istiyorum.

Her şeyden önce hat dışındaki kitap san'atlarında eskiye giden bir icâzet geleneği olduğu iddiasının hiçbir mesnedi olmadığını belirtmekle işe başlayalım. Ahmet Saim Arıtan, ebru icâzeti konusunda şöyle diyor örneğin: “Bu, eskiden beri devam edegelen bir gelenektir. Osmanlı döneminde, yetişen ebrûcuya, peştemal kuşandırma ile icâzet verilir ve o da bir dükkân açarak nafakasını temin etmeye çalışırdı. Cumhuriyet döneminde bu gelenek biraz sekteye uğramıştır. Ancak gene de Necmeddin Okyay, Mustafa Düzgünman ile gelenek devam etmiş, son dönemin en ünlü ustası Mustafa Düzgünman, Alparslan Babaoğlu ve Fuad Başar'a icâzet vermiştir. Günümüzde de Babaoğlu ve Başar, birlikte Ahmet Çoktan'a icâzet verdiler. Ayrıca bu iki usta müstakil olarak da icâzetli öğrenciler yetiştirmişlerdir.”³⁴ Kitabındaki dipnotlarının çokluğundan kaynak gösterme konusunda çok titiz davrandığı anlaşılan Arıtan, Osmanlı döneminde “ebrûcuya peştemal kuşandırma ile icâzet verildiği” iddiasını neye dayandığını belirtmediğine, herhangi bir kaynak yahut delil göstermediğine göre, bunu ciddiye almamız için herhangi bir neden yoktur. Cumhuriyet döneminde Necmeddin Okyay ile Mustafa Düzgünman'ın -kendileri icâzetli olmamalarına rağmen- başkalarına ebru icâzeti verdikleri doğrudur ama, bunun “sekteye uğramış” bir geleneği canlandırmak anlamına gelmediği de meydandadır.³⁵

Tesbit edilebilen ilk “ebru icâzeti”ni Necmeddin Okyay 1923 yılında, Medresetü'l-Hattâtîn'den mezun olan Süheyl Ünver'e (1898-1986) vermiştir. Her ne kadar Necmeddin Okyay'ın ebruculukta gösterdiği hünere diyecek yoksa da, kendisi bu san'at dalında icâzetli olmadığı göz önünde bulundurulduğunda verdiği icâzetin hükmü bulunmadığı açıktır. Nitekim bu ilk örneğin geleneksel anlamda bir icâzet olmadığı da Ünver'in anlattığından bellidir: “Lakin bir de yardımcı dersten icâzet almak lazım. Bu güzel yazılardan biri ve yahut ebru olabilir de-

34 Ahmet Saim Arıtan, *Türk Ebrû Sanatı ve Günümüzdeki Ebrû Uygulamaları* (Konya: Yazarın kendi yayını, 2001), s. 149.

35 Ebru san'atında icâzet konusunun eleştirel bir bakışla ilk ele alınışı için bkz. Feridun Özgören, “Gelenek ile Rivâyeti Ayırmak,” *Türklerin Ebru Sanatı* içinde, der. Hikmet Barutçugil (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007), s. 79-81.

diler. Ben doğrusu yazmağa çalışmadım. Ebruyu görmüş, öğrenmiş ve yapmıştım. Hocamız Necmeddin Efendi ‘size bundan icazet verelim’ dedi.” Söz konusu icâzetnâmenin metni ise şöyledir: “Medreset’ül-Hattatin talebesinden Süheyl Efendi bin Enver Efendi ebrî san’atımızdaki meleke ve maharetini işbu eseriyle ibraz ettiğinden, bundan böyle arzu edenlere talim etmek üzere kendisine icazet verilmiştir. Cenab-ı Hak ömrünü efvân ve feyzini müzdat buyursun. Amin. el-fakir Necmeddin. 1339.”³⁶ Necmeddin Efendi’nin bu icâzeti sadece Süheyl Ünver’in Medresetü’l-Hattâtîn’den mezun olabilmesi için, bir formalite olarak verdiğinin, bunun çağdaş anlamda bir kurumsal icâzet, bir okul diploması olduğunun, geçmişte var olan bir geleneği canlandırdığını Necmeddin Efendi’nin akıldan geçirmedişinin en basit göstergesi, başta Mustafa Düzgünman (1920-90) olmak üzere diğer öğrencilerine icâzet vermemesinden anlaşılıyor.³⁷

Öte yandan Düzgünman, Alparslan Babaoğlu ve Fuad Başar’a icâzet vermekten geri durmamış, onlar da kendi öğrencilerine icâzet vererek yeni bir gelenek başlatmışlardır. Bu yeni geleneğin ne anlama geldiği konusuna girmeden, Düzgünman’ın seçtiği izinnâme metnini gözden geçirmek öğretici olacaktır. Gerek Babaoğlu’nun, gerekse Başar’ın biri Türkçe, diğeri Arapça ikişer icâzetnâmesi vardır. Ebru üzerine yazılmış olan Arapça metin, hat icâzetnâmesi metinlerinden mühlhem olup şöyledir: *Elhamdü lillâhi vahdehu. Eceztü li-â mâli ebrî Alpaslan [aynen] Efendi, zâde’Allâhu Te’âlâ ömrehu ve ma’rifetehu ve nâle murâdehu. Ve ene üstâduhu Mustafa Üsküdârî min telâmizi Necmeddin Üsküdârî, gufire lehum. Sene 1409/1989* (Tek olan Allah’a hamdolsun. Alpaslan Efendi’nin ebru yapması için icâzet verdim. Allahu Teâlâ ömrünü ve marifetini ziyâde etsin, muradına erdirsin. Ve ben üstâdı Üsküdarlı Mustafa, Üsküdarlı Necmeddin’in talebesi, [Allah üçünün de günahlarını] affetsin. Sene 1409/1989). *Rıka*‘ hattıyla yazılmış olan bu metnin altında Düzgünman’ın kendi el yazısıyla “Alpaslan [aynen] Bey’e ebru icazeti verdim. Allah hayırlı etsin. Mustafa Düzgünman” ibaresi, Düzgünman’ın imzası ve 5-2-1989 tarihi bulunmaktadır.³⁸

36 Ahmed Güner Sayar, *A. Süheyl Ünver: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, 1898-1986* (İstanbul: Eren, 1994), s. 114-15; Derman, *Medresetü’l-Hattâtîn Yüz Yaşında*, s. 179, 183.

37 Ahmet Yüksel Özemre, “Üsküdar’da Ebrû San’atı”, *Türklerin Ebru Sanatı* içinde, der. Hikmet Barutçugil (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007), s. 86; Özgören, “Gelenek ile Rivâyeti Ayırmak,” 80.

38 Muin Nursen Eriş, *Mustafa Esat Düzgünman ve Ebrû* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2007), s. 177. Resmin alt yazısı “Ebrû İcazesi Osmanlıca” diyor ama metin Arapçadır. Fuad Başar’ın Arapça icâzetnâmesi için bkz. a.g.e., s. 165.

Alparslan Babaoğlu ile Fuad Başar'ın bir de Türkçe icâzetnâmeleri vardır ki bunun metni biraz düşündürücüdür. Metin aynen şöyledir: “Ebrû İcâzesi: Geleneksel sanatlarımızdan ebrûculuk hakiki bir Türk sanatıdır. Zamanımıza kadar intikal eden bu sanata azim ve dirayetle hizmet eden Sayın Hattat M. Fuad Başar yapmaya muvaffak olduğu ebrû sanatımızı icra ve öğretmeye mezun olmuştur. Kendisine bu İcâzeyi vermekle bahtiyarım. Hayatı boyunca başarılar ve mutluluklar dilerim. Ebrûcu Mustafa Düzgünman, ustası Necmettin Okyay, onun ustası Özbek Şeyhi Ethem Efendi, onun ustası Buharalı Sadık Efendi. Geçmişlere rahmet olsun. [imza] Mustafa Düzgünman, 10 Eylül 1989.”³⁹ Babaoğlu'nun Türkçe icâzetnâmesi buna benzer, ancak onda Sadık Efendi'ye atıf yoktur.

İcâzetnâmenin “ebrûculuk hakiki bir Türk sanatıdır” ibaresiyle başlaması hem bugüne kadar kanıtlanmış olmayan bir iddia içermesi,⁴⁰ hem de tamamıyla yersiz ve gereksizce çığ bir milliyetçilik taslaması açısından dikkate değer. Düzgünman'ın *Ebrûnâme* adlı şiirinde “Onaltıncı yüzyılında Turan, ebrû mebdei / Orda zâhir olmuş ammâ burda bulmuş neş'eyi / Yüce Türkler ülkesinde kemâl bulmuş bu hüner / Rabb'im dâim hıfz eylesin ebrû yapan zümreyi” demesi, rahmetlinin siyasî tavrını yeterince ortaya koyuyor.⁴¹ Ama ya öğrencilerinin kendi öğrencilerine verdikleri icâzetnâmeler için bu çirkin metni seçmiş olmalarına ne demeli?⁴² Irak yahut Mısır'da bir hattat öğrencisine “hüsn-i hat hakiki bir Arap san'atıdır” diye başlayan bir icâzetnâme verecek olsaydı, veya hut bir İranlı izin metnine “minyatür hakiki bir İran san'atıdır” diye başlasaydı Türkiye'de bu san'atları icra edenler acaba ne düşüneceklerdi? Yukarıda derc ettiğim, Necmeddin Efendi'nin Süheyl Ünver'e verdiği ebru icâzetnâmesinin metniyle Mustafa Düzgünman'ın yazıp öğrencilerinin tekrarladığı icâzetnâme metnini karşılaştırmak, geleneksel san'atlarla uğraşanların sahip olması gereken manevî olgunluğa kimlerin erişip kimlerin erişemediğini gözler önüne sermeğe yeter de artar bile.

39 Eriş, *Mustafa Esat Düzgünman ve Ebrû*, s. 164. Babaoğlu'nun Türkçe icâzetnamesi için bkz. a.g.e., s. 176.

40 Bu konuda bkz. Özgören, “Gelenek ile Rivâyeti Ayırmak,” s. 68-72.

41 Özemre, “Üsküdar'da Ebrû San'atı”, s. 88-89.

42 Düzgünman'ın talebelerinin talebelerine ve onların kendi talebelerine verdikleri icâzetnâmelerden örnekler için bkz. Kutlu, *Gelenekten Geleceğe İcâzetnâme Albümü*.

Gelenek, Standartlaşma, Yozlaşma

Yirminci yüzyılda tezhîb ve ebru gibi san'at dallarında icâzetnâme verilmeğe başlanması, bir dereceye kadar bu san'atların itibarını artırma ve hat san'atına benzer bir disipline sokma gayretinden ileri gelmiş olabilir; ancak bunun herhalde en önemli saiki, söz konusu dönemde Batı'nın da etkisiyle geleneksel san'atların bozulmağa yüz tuttuğu ve korunması gerektiği inancı olmalıdır.

Yukarıda ebrucuların peştemal kuşanarak icâzet aldığına dair iddiası zikredilen Arıtan bu konuda şöyle yazmaktadır: “Türk Ebrûsu'nun yaşatılması açısından icâzet geleneği çok önemlidir. Çünkü bu, hem san'atın yozlaştırılmaması, hem de kurallarının korunmasını otomatik olarak sağlamak için en iyi yollardan biridir.” Sözlerini “Ebrûnun kuralları çok iyi tesbit edilmemiştir. Bu da Türk Ebrûsu konusunda bir kargaşalı ortam doğurmaktadır.” diye sürdüren Arıtan, bu “kural”ların tesbit edilmesi için bir “ebrû şûrası” düzenlenmesini önermekte, bu yapılan kadar da “ebrûcular bir araya gelerek, ebrû ile ilgili problemleri konuşarak ortaya koymalı, temelde farklılıklar varsa uzlaşma çareleri aramalıdır” demektedir.⁴³

Bu ibret verici sözler, bazı çevrelerin san'at algısına dair akla türlü sorular getirmektedir. Belki hüsn-i hat dışında herhangi bir san'atın “çok iyi tesbit” edilebilecek kuralları mı vardır ki ebrununkiler tesbit edilmemiş olsunlar, “bir kargaşalı ortam”ın ortaya çıkmasına yol açınlar? Ebru tarih boyunca hiç değişmemiş midir ki “yozlaştırılması” söz konusu edilsin -yozlaşıyorsa tarihinin hangi anına nisbetle yozlaşmaktadır? Bütün ebrucular aynı şekilde mi ebru yapmalıdırlar ki aralarında farklılıklar varsa “uzlaşma çareleri” arasınlar? Bu ne biçim bir san'at anlayışıdır?

Büyük ihtimalle böyle düşünenler “geleneksel” (yahut “gelenekli”) san'atların bu açıdan diğer san'atlardan farklı olduğunu iddia edeceklerdir ama bu keyfi ve tarihdışı bir yargıdır.⁴⁴ Biraz geçmiş olan her san'at kolunun kendine has geleneği olduğu gibi, Batılı/evrensel san'atlarla yerel/geleneksel san'atlar arasında böylesi bir fark gözetilmesi, ikincisinin yüceltildiği zannıyla aşağılanması anlamına gelmektedir.

Gerek hat, gerekse tezhîb ve ebru san'atlarının tarih yazıcılığında bugün hakim yaklaşım erekbilimsel, yani teleolojiktir. Standartlaşma süreci doğallaştırılır-

43 Arıtan, *Türk Ebrû Sanatı ve Günümüzdeki Ebrû Uygulamaları*, s. 149-150.

44 Bkz. Özgören, “Gelenek ile Rivâyeti Ayırmak,” s. 72-76.

ken, bu sürecin bugün vardığı noktaya çıkmayan denemeler Darwinci bir evrim modeli içerisinde sapkınlık olarak görülmektedir. Son dönem san'atları uzun süren bir damıtılma ve mükemmelleşmenin ürünü addedildiklerinden, neredeyse bir "hâtemü'l-enbiyâ" yahut "ictihad kapıları kapandı" doktrini bağlamında artık statiklik dayatılmakta, san'atçıların çoğu aynı motifleri defalarca tekrar tekrar işlemekten ileri gidememektedirler. Yeni tarzlar, biçimler, malzemeler denemek yozlaşmak olarak yorumlanmakta, hangi yeniliklerin köklü olacağına karar vermek tarihe bırakılacağına peşin yargılarla hepsi birden topluca mahkûm edilmektedir.⁴⁵

Aslında san'atta yozlaşma totaliter, hattâ faşizan bir kavramdır. "Yoz san'at" (*entartete Kunst*) mefhumunu en başta Nazilerin kullanmış olması, özgül niteliklere sahip somut bir gerçeklik olarak "Alman ruhu" nun yabancı ırkların tesiriyle yozlaştırılmış san'at tarafından tehdit edildiğini yine Nazilerin savunması asla tesadüf değildir. Geleneksel Türk-İslâm san'atlarının Batı etkisiyle yozlaştığı ve bunun nasıl önlenmesi gerektiği konusunu bu çerçevede içinde tekrar değerlendirmek elzemdir.

Osmanlı toplumunda 18. yüzyıldan itibaren görülen Batı etkileri, diğer birçok alandan farklı olarak hat san'atına nüfuz edememiştir. Bununla birlikte tezhib san'atı bu dönemde köklü bir değişime uğramış, Tebriz ve Herat'tan mülhem klâsik dönem motifleri, yerlerini 19. yüzyılda "Osmanlı rokoku" denilegelen metis bir üslûba bırakmıştır. Her tarzın kötü örnekleri vardır, bazı rokoko tezhiblerin süsledikleri yazılara yakışmadıkları, hattâ zaman zaman onları boğdukları elbette doğrudur; ancak bu yolda da çok değerli eserler verilmiş olduğuna şüphe yoktur. Örneğin hattatlığının yanı sıra resim san'atından da nasibini almış olan İsmail Hakkı Altunbezer'in orijinal, son derece ilginç tezhiblerinin Osmanlı san'at tarihinde özel bir yeri vardır. Ne var ki bu tür çalışmalar 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yozlaşma olarak nitelenegelmiş, Batılılaşmaya, Ermeni

45 Bu paragrafa hattat Mehmed Özçay'ın verdiği cevabı önemli bulduğumdan buraya almak istedim: "Hat sanatı için konuşacak olursak çok bariz bir tekâmül sürecinden söz etmek gerekir. İslâm ahlâkında *enaniyet* (bencillik) yerilmiş, buna mukabil *nahmu* (biz) şuurunu yüceltilmiştir. Belki bu anlayışın sanatta da tesirleri olduğunu düşünmek gerekir. Yani şahıs olarak tebarüz etmekten çok mevcut seviyenin daha ileriye götürülmesi. Bir başka ifadeyle yeni bir fidan dikmek yerine ulu bir çınara yeni dallar ilâve etmek ve daha da yükseltmek. Bu bakımdan tamamen alışılmışın dışındaki yeni denemeler ancak başarılı oldukları takdirde devam edebilmişlerdir. Diğerleri ise toprağa tutmayan fidanlar gibi çürümeye mahkûm olmuşlardır. Şahsen yeni denemelere karşı değilim, bilâkis yenilik olmadan sanat olmayacağına kaniyim. Ama hiçbir birikimi olmadan veya başkalarını taklid ederek yeni şeyler yapıyorum diye ortaya çıkmayı da tasvib etmek mümkün değil." (Özel yazışma.)

ressamlarına atfedilmiş, “Türk zevkine yabancı” sayılmıştır. Oysa iki asırlık bir san’at üretiminin nasıl bir sapmadan ibaret addedilebileceğini, iki asır boyunca rağbet görmüş olan bu eserlerin nasıl “Türk zevkine” (bu kavram nasıl tanımlanıyor!) yabancı olabileceğini ciddi olarak düşünmek lâzımdır. Buna ilâveten, 20. yüzyılda -Sâmi Okyay (1910-33), Rikkat Kunt (1903-86), Muhsin Demironat (1907-83) gibi san’atçıların gayretleriyle- bu yeniliklere karşı klâsik dönemi çağrıştıran yeni üslupların geliştirilmesi gerçi tezyinat şaheserleri yaratmış olmakla birlikte, etkileri hâlâ sürmekte olan yeni bir ortodoksiye kapı açmıştır. Bu standartlaşmanın geçtiği yol bir kez daha 20. yüzyıl ortalarında icad edilmiş olan tezhib icâzetnâmeleri gelenegidir. Yakın zamanda yayınlanmış olan bir albümde 43 hat icâzetnâmesinden başka 10 ebru icâzetnâmesi, 10 “çiçek ressamlığı (şükûfe)” icâzetnâmesi ve hattâ bir de naht icâzetnâmesi olması,⁴⁶ “geleneksellik” adına bîteviye icad edilen yepyeni geleneklerin artan sayısını ve nüfuzunu göstermektedir.

Günümüzde Batılılaşmanın, kültür emperyalizminin, küreselleşmenin ve daha birçok etmenin etkisi altında geleneksel san’atlar değişime ve dönüşüme uğrama ihtimali, hattâ kesinkesliğiyle karşı karşıyadır. Bu durumda söz konusu san’atlara belirli bir süreklilik kazandırmak, hızlı ve gelişigüzel bir şekilde değişmelerini önlemek dürtüsüne kapılanları anlamak zor değildir. Ancak kaş yapayım derken göz çıkarmamağa dikkat edilmesi gerektiği de açıktır. Her şey gibi geleneksel san’atlar da tarih boyunca değişime uğramıştır; tarihlerindeki bir noktayı keyfi bir şekilde seçerek san’atı orada dondurmak, ondan sonra yapılacak olan her şeyin o noktanın taklidi olmasını dayatmak anlamlı değildir.

Günümüz ebru san’atı buna çok iyi bir örnek teşkil etmektedir. Yukarıda icâzet bahsinde belirtildiği üzere bugün Türkiye’de ebru yapan zevât silsilesini Mustafa Düzgünman yoluyla Necmeddin Okyay’a, ondan Özbekler Tekkesi şeyhi Hezârfen Edhem Efendi’ye (1829-1904), ondan da babası Şeyh Sadık Efendi’ye (ö. 1846) götürmektedirler. Sadık Efendi’nin ise ebru yapmayı Buharâda öğrendiği bilinmektedir.⁴⁷ Bu suretle “geleneksel Türk ebruculuğu” Özbekistan’a, yani Orta Asya’ya, yani “Türklerin anayurdu”na bağlanmaktadır. Yalnız bu modelde iki sorun vardır. Birinci sorun, Necmeddin Efendi ile Edhem Efendi arasındaki bağın çok zayıf olmasıdır. Çünkü Edhem Efendi, Necmeddin Efendi’nin tekkeye devam etmeye başlamasından kısa bir süre sonra vefat edince “hocasından ka-

⁴⁶ Kutlu, *Gelenekten Geleceğe İcâzetnâme Albümü*.

⁴⁷ M. Uğur Derman, *Türk Sanatında Ebrû* ([İstanbul]: Ak Yayınları, 1977), s. 32.

zandığı birikimleri genç Necmeddin istidâdıyla geliştirdi.”⁴⁸ Başka bir ifadeyle Necmeddin Okyay ebru hakkında temel bazı bilgileri Edhem Efendi’den almış olmakla birlikte tekniğini büyük ölçüde kendi başına geliştirmiştir. İkinci sorun ise ebru san’atının bugünkü Türkiye sınırları içinde birkaç asırlık geçmişi olmasıdır. Üzerlerindeki yazılar sayesinde tarihlenebilen en eski İslâmî ebrular 16. yüzyılın ilk yarısına aiddir; bunların nerede yapıldığı tam olarak bilinmemekle birlikte, ebru kâğıtlarının Osmanlı topraklarından Avrupa’ya ihrac edilmesinin en geç 16. yüzyıl sonlarında başladığı kesindir.⁴⁹ Hal böyle iken, bugünkü Türkiye’deki ebruculuğun kökenlerinin neden 19. yüzyıl Orta Asya’sında arandığını anlamak gerçekten zordur. Belki şöyle bir izahat önerilebilir: Burada yapılan, var olan çeşitliliği ve çoğulluğu örtbas ederek tek bir yol, tek bir standart dayatmak, onun da başına geçerek bu san’atı icra edenlerin üzerinde tahakküm kurmağa çalışmaktır. Bu yapılırken, iki 20. yüzyıl ebrucusu, yani Necmeddin Okyay ve Mustafa Düzgünman, tamamen keyfî bir biçimde Türkiye’de ebru tarihinin tümünün temsilcileri ilân edilerek san’at o noktada dondurulmak istenmekte, geçmişi yok sayıldığı gibi geleceği de boğulmaktadır.

Gerçekten de Mustafa Düzgünman, 1981’de kendisine yöneltilen “Ebrûda klâsik usûl dışında yeni yöntemler kullanarak ebrû yapmaya çalışan kimseler var. Bu konudaki düşünceleriniz nelerdir?” sorusuna “Biz tabii bu gibi şeylerin aleyhindeyiz” cevabını vermiş, “klâsik” diye adlandırdığı, ancak asla tanımlamadığı soyut mefhuma bağlılığını dile getirmiştir.⁵⁰ Öte yandan Ayasofya hatibi Mehmed Efendi’nin (ö. 1773) bugün “hatib ebrusu” adı verilen tarzı icad etmesi, Necmeddin Efendi’nin çiçekli ve yazılı ebrular yapması, hattâ Düzgünman’ın kendi yaptığı natüralist çiçek ebruları ile malesef çok merkezî ve statik olan kompozisyonlar her nedense onu hiç rahatsız etmemekte idi. Bunların hem yenilik olması, hem de klâsik addedilmesindeki çelişkiyse anlaşılın sorun teşkil etmiyordu onun için. Feridun Özgören’in dediği gibi “Düzgünman’ın ‘tarz-ı kadîm’, ya da ‘klâsik’ olarak tanımladığı bu çerçevenin bugüne kadar yapılmış bir tarifi

48 Derman, *Eternal Letters*, s. 287.

49 Bkz. Marie-Ange Doizy ve Stéphane Ipert, *Le papier marbré: Son histoire et sa fabrication* ([Paris]: Éditions Technorama, 1985), s. 35-48; Marie-Ange Doizy, *De la dominoterie à la marbrure: Histoire des techniques traditionnelles de la décoration du papier* (Paris: Arts & Métiers du Livre, 1996), s. 92-99; Richard J. Wolfe, *Marbled Paper: Its History, Techniques, and Patterns* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990), s. 13-17.

50 *Doğu* gazetesi yazarı Mehmet Nuri Yardım’ın yaptığı söyleşiden aktaran Özgören, “Gelenek ile Rivâyeti Ayırmak,” s. 74.

yoktur. Eğer ‘tarz-ı kadîm’ sadece battal ebrûyu tarif ediyorsa, ebrû tarihi boyunca yapılmış olan battal ebrû dışındaki diğer ebrûlar ile çok erken tarihlerden itibaren bu çerçevenin dışına çıkmıştır. Eğer ‘tarz-ı kadîm’ sâdece ‘eski tarz’ anlamında kullanılıyorsa, eskinin hangi tarihte başlamış, şayet bitmişse ne zaman bitmiş olduğunun belirtilmesi ve bu tarzın tanımının verilmesi gerekir. Bu tanımlar açıkça belirtilmediği sürece ‘tarz-ı kadîm’in ne olduğunu anlamak mümkün değildir.”⁵¹ O halde Ahmet Yüksel Özemre’nin şu yargısına katılmamak mümkün değildir: “Ne garibdir ki Mustafa Düzgünman, ömrünün sonuna kadar, ebrûda hocasının ve kendisinin bu san’ata kazandırmış oldukları dinamizmlerden başka dinamizmlere asla tahammül edemeyen katı bir tutum izhâr etmekten de geri kalmamıştır. [...] Ebrû san’atında, normlarını kendisinin koymuş olduğu ‘klâsik üslûb’dan en küçük bir sapmaya dahî tahammülü yoktu.”⁵²

Gelenekçilik konusundaki bu katılaşmanın, toplumsal değişimin aşırı hızlandığı son 50-60 seneye denk düşmesi elbette şaşırtıcı değildir. Gerçi geçmişte de bazı deneyler makbul karşılanmamıştır. Örneğin Suyolcuzâde Mehmed Necib Efendi, 1150/1737’de tamamladığı *Devhatül-Küttâb* adlı eserinde hattat Abdullah Kırımı hakkında şöyle demektedir: “Şeyh [Hamdullah] vadisinde yazı yazardı. Eğer o halde kalsaydı Şeyh vadisinde bir tane olacaktı. Fakat meclisine gelip gidenlerden müfsit bir kimse onun saflığından istifade ederek ‘Eslâf yeni yeni şeyler icad ederek namlarını ibka etmiştir, sizin de yazıda yeni bir vadi icadına kabiliyetiniz var. Yazıda yeni üslûp çıkaracak olursanız adınız ilelebet unutulmaz’ diye söyleye söyleye biçarenin aklını çeldi; aldığı bu fikrin tatbikına kalkıştı. Gerek *sülûs*’te, gerek *nesih*’te yeni bir vadi icadına kalkıştı, uğraştı, fakat neticede muvaffak olmadığı gibi eski usulünü de bozmuş oldu.”⁵³

Dikkat edilirse burada eleştiri odağı Kırımı’nin bizatihi yeni bir şey denemiş olması değil, başarı sağlayamamasıdır. Nitekim bir bütün olarak san’at tarihine bakıldığında en büyük addedilen hattatların -örneğin İbn-i Mukle (ö. 940), Yâkut el-Musta’sımî (d. 1298), Şeyh Hamdullah (1429-1520), Hâfız Osman (1642-98), Mehmed Es’ad Yesârî (ö. 1798), Mustafa Râkım, Mehmed Şevki- hep yenilik yapmış, yeni çığırlar açmış hattatlar olduğu görülür. Öte yandan Kırımı örneğinde olduğu gibi yenilik yapan bütün hattatların yaptıkları da her zaman

51 Özgören, “Gelenek ile Rivâyeti Ayırmak,” a.y.

52 Özemre, “Üsküdarı Ebrû San’atı”, s. 87.

53 Suyolcuzade, *Devha-tül-Küttâb*, s. 106; ayrıca bkz. Nefes Zade İbrahim, *Gülzarı Savab*, haz. Kılıslı Muallim Rifat [Bilge] (İstanbul: Güzel Sanatlar Akademisi Neşriyatı, 1939), s. 58.

kabul görmemiştir, bazılarının yenilikleri kınanmıştır. Ancak bu tarih içinde olmuştur, ki doğrusu da budur.

Burada ilk bakışta bir çelişki, bir paradoks olduğu düşünülebilir. Usta-çırak ilişkisinin dayattığı, hocasını en iyi taklid eden öğrencinin en makbul addedildiği bir -sözlük anlamıyla- muhafazakârlık kültüründe böyle yenilikçiler nasıl olur da bugün en büyük, en önemli hattatlar sayılırlar? Sanırım bu sorunun cevabını, söz konusu yeniliğe verilen anlamda ve bu anlamın yakın dönemde değişmesinde aramak gerekmektedir. Klâsik kaynaklarda, yenilik yapan hattatların bu yeniliklerini kendilerinden önce gelen üstadlardan öğrendikleri üzerine bina ettikleri belirtilir, ki bu da elbette son derece mantıklı bir görüştür. Buna mukabil çağdaş kaynaklarda yapılanlara yenilikten ziyade *damıtma* yahut *arındırma* gözüyle bakılır, bahis mevzuu olan hattatların seleflerinin yazılarını yalnız tetkik ettikleri değil, bizatihi o yazılardaki “en güzel harfleri seçmek” suretiyle kendi üslûplarını oluşturdıkları belirtilir.

Şeyh Hamdullah’ın hat san’atında yaptığı büyük hamlenin eski kaynaklarda nasıl anlatıldığını yeni kaynaklardaki anlatılarla karşılaştırmak bu bakımdan çok öğreticidir. Gelibolulu Mustafa Âlî, 995/1587’de te’lif ettiği *Menâkıb-ı Hünerverân*’da şöyle der: “[V]e bilcümle hattâtân-ı Rûm’da ana olan riâyeti gayrilere olmamışdır ve ekseri hakkında dimişlerdir: Nazım: ‘Şeyh oğlu Hamdî hattı tâ kim zuhûr buldı / Âlemde bu muhakkak nesh oldı hatt-ı Yâkut’⁵⁴ O halde zamanca Hamdullah’a en yakın olan kitap san’atları tezkiresinde, başkalarına gösterilmeyen saygının bu hattata gösterildiği belirtilmekte ve zarif bir kelime oyunu ile Şeyh medh edilmektedir. “Muhakkak” Yâkut’un büyük başarı sergilediği bir hat türüdür, “nesih” ise Hamdullah’ın yeniden tesis ettiği hat türü. Ama aynı zamanda “nesh etmek” iptal etmek, hükümsüz kılmak, yok etmek demektir. O halde hem eskiden revaçta olan muhakkak hattının yerini Hamdullah ile nesih hattının aldığı belirtilmekte, hem de Hamdullah’ın hattının, Yâkut’unkini silip süpürdüğü söylenmektedir bu beyitte.

Nefeszâde İbrahim Efendi (ö. 1650), *Gülzâr-ı Savab* başlıklı eserinde Şeyh Hamdullah’a geniş yer vermekte ve şöyle demektedir: “İptidâ-i sülûk ve zuhûrlarında Hayrüddînü’l-Mar’âşî (nevver Allahu madce’ahu)’dan meşk edib bâdehu Sayrefî merhûmun hutûtun cem’ edib hatt-ı Sayrefî’ye kendü hattını kemâl-i tatbik ve taklidden sonra Kibletü’l-küttâb Cemâlüddîn-i Yâkut’un

⁵⁴ Mustafa Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân*, haz. İbnülemin Mahmud Kemal [İnal] (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1926), s. 25.

hutût-ı kâmileti'l-eknâflarını cem'edib ana dahi meşk ü mutalea edib çeşm-i meşk ile cümle sanayi-i hattiyeyi mahfiyesin ahz edib kemâle irgörmüş idi. ... Ol makarri Hazret-i Sultan Bayezid Han (aleyhi rahmetü ve'l-gufran) bir gün teşrif edib Yâkut-ı Mustâsımî'nin hat ve kitabette olan kuvve-i râsihesinden ve kuvve-i asabiyesinden sual eylediler. Şeyh merhûm za'm etti ki belki ol mikdar olub veyahud kendileri Mustâsımî'den dahi pişdar ola. Sultan Bayezid Han etti ki 'Mustâsımî'nin itinâ edib yazdıkları yazıyı görmemişiz' deyû buyurdular. Ve kendülerin Hazîne-i Âmire'sinde mahfûz olan Yâkut'un ma'rûf ve meşhûr kara varaklarından yedi evrak verib ettiler: 'Bu tarz-ı Yâkutî'den bihter ve pişter bir tarz-ı has dahî ihtirâ olunsa idi ol tarz-ı has gayet hoşâyende ve dildâyende olurdu' deyû buyurduklarında Şeyh merhûm dahî ol evrâk-ı mezbûru alıb anın mutalea ve meşkinde nice erbain çeküb ekdâm-i aklâm ile menâzil-i meydân-ı sahâyif-i evrakta nice eyyâm ârâm etmeyib tek ü pûden sonra feres-i cevdet-ârâ-yi kalemi anın bir menzile erdi ki şîve-i hüsn ve nezaket cihetinden Yâkut'tan bişter ve bihter olduğu zâhir ve baha ve kıymet cihetinden dahî nümâyân oldu."⁵⁵ Sultan Bayezid'in Yâkut'a aid karalamaları Hamdullah'a göstererek kendisini yeni bir tarz ihda etmeye teşvik ettiğine dair, daha sonra çok tekrarlanacak olan bilgiler burada ilk kez karşımıza çıkmaktadır.

Suyolcuzâde Mehmed Necib Efendi, 1150/1737'de yazdığı *Devbatü'l-Küttâb* başlıklı eserinde konu hakkında sadece şunları yazmıştır: "Evvelâ Hayrüddîn-i Mar'aşî'den meşk almış, sonra da Yâkut-ı Mustâsımî ve Abdullah Sayrefî'nin yazılarına dikkatle yazısını terakki ettirmiştir."⁵⁶

Müstakimzâde Süleyman Sadeddin'in 1202/1787-1788'de tamamladığı *Tuhfe-i Hattâtîn*'de ise Şeyh Hamdullah hakkında şunlar söylenmektedir: "...[Ü]stâdları Hayrüddîn-i Mar'aşî'den hüsn-i hatt-ı sülûs ve nesihî temeşşuk esnâsında kendilere mahsûs olan tavır ve vâdîyi âsâr-ı eslâf-ı kirâm ve hutût-ı Yâkut-ı be-nâmndan istifhâm ve sahîfe-i zihinlerine irtisâm ederek, lâkin hârice çıkarub kuvveden fi'ile getürmek mümkün olmaz idi. Bu bâbda kemâl-i ızdırâb üzere iken Hazret-i Hızır-ı Âtiyü'z-zikr aleyhi's-selâm zuhûr idüb kendine ol tavır ta'lîm ve bir mikdâr müzâkere ile tesliyet-i amîm peydâ olub vâkı'â endek zamânda safha-ı hayâlinde merkûz olan vâdî ednâ himmetle kendilere hediye-i behiyye ve hibe-i vehbiyye-i Rabbâniyye olmuştur."⁵⁷ Burada geçen "istifham" kelimesi "soru sormak" anlamı-

55 Nefes Zade İbrahim, *Gülzarı Savab*, s. 48-49. İmlâyı biraz değiştirdim.

56 Suyolcuzade, *Devba-tül-Küttâb*, s. 8.

57 Müstakimzade, *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 185-186.

na geldiğine göre, Müstakimzâde, Hamdullah'ın kendi tavrını eski devir üstadlarının ve Yâkut'un eserlerine danışarak, yani onları tedkik ederek, onlardan fikir ve ilham alarak oluşturduğunu belirtmektedir.

En nihayet Mîrzâ Habib İsfahânî, İstanbul'da 1888 yılında neşredilen *Hatt ve Hattâtân*'da şöyle demektedir: “Mervîdir ki Pâdişâh bir gün Yâkut Musta'sımî'nin kuvve-i râsihesinden söz açmış iken Şeyh murakabeye kalkıştı. Pâdişâh gûyâ ‘Siz Yâkut'un itinâ ile yazdığı yazıları görmemişsiniz’ deyû Hazîne-i Hassâdan yedi parça Yâkut'un siyah meşklerinden çıkarub Şeyh'e verdi ve ‘Eğer bir kimse bu tarzı daha eyu bir üslûba dökerse elbette daha hoşâyende olur’ dedi. Şeyh ol kıta'âtı alub bir çok riyâzet ve meşakkatden sonra Yâkut'un şîvesine öyle bir revnak ve fer verdi ki her gören âferin okudu.”⁵⁸ Burada Hamdullah'ın çok uğraşarak Yâkut üslûbuna göz alıcılık ve parlaklık kattığı belirtiliyor sadece.

Buna mukabil günümüz san'at tarihçilerinden Muhittin Serin, ilk baskısı 1992'de yapılan *Hattat Şeyh Hamdullah* başlıklı kitabında olayı şöyle anlatmaktadır: “II. Bayezid'in, saray hazinesinde bulunan Yâkut el-Musta'sımî'ye ait seçkin yazılardan Şeyh Hamdullah'a kıtalar vererek bunları incelemesini ve Osmanlılar'a has bir yazı tarzı geliştirmesini istemesi üzerine, 890 (1485) yılı civarında uzun süre uzlete (erbain) kapanan Şeyh Hamdullah, Yâkut'un özellikle sülüs ve nesih yazılarından en güzel harf ve kelimeleri seçerek değerlendirmiş, yeni yazı tarzını kâğıt üzerinde de uygulayarak Osmanlı veya kendi adıyla anılan Şeyh Hamdullah ekolünü temellendirmiştir.”⁵⁹ Buradaki “yazılarından en güzel harf ve kelimeleri seçerek” ibaresi, Şeyh Hamdullah'ın yaptığı yeniliğe daha önce söz konusu edilmemiş olan ve herhangi bir somut veriye dayanmayan bambaşka bir bakış açısı getirmektedir.

Günümüz yayınlarında başka yenilikçi hattatlar hakkında da benzer bilgiler veriliyor. Örneğin Uğur Derman, Mehmed Es'ad Yesârî hakkında şöyle yazar: “[Ö]nceleri büyük İran hattatlarının, bilhâssa İmâdü'l-Hasenî'nin üslûbunda ve ‘İmâd-ı Rûm’ (=Anadolu'nun İmâd'ı) lakabıyla anılarak kıt'alar, murakkaalar, kitâbeler, levhalar yazarken, 1190/1776'dan sonra eline gelen bir melekeyle, İmâd'ın en güzel harflerini -Hâfız Osman'ın Şeyh Hamdullah'dan seçişi gibi- kendi zevkine göre tercih edip, Türk ta'lik üslûbunu başlatmış oldu. Sâdece İran üslûbuna saplanmış bâzı kimseler, Türklerin ta'lik hattını bozdu-

58 Habib, *Hatt ve Hattâtân*, s. 80.

59 Muhittin Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah* (İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı, 2007), s. 37.

ğunu söyleyerek bu çığıı açığı için Yesâri'yi de kabahatli bulurlar. Oysa, Türk ta'lik üslûbunda kullanılan harflerin herbiri teker teker İmâd murakkaalarında aranırsa bulunabilir. Şu var ki, İran hattında aynı harf elden farklı görünüşde çıkarken, Türk hattında, dâimâ seçilip beğenilen tavırda yazılmağa dikkat edilmiştir.⁶⁰ Buradaki "Hâfız Osman'ın Şeyh Hamdullah'dan seçişi gibi" sözü, aynı kitabın Hâfız Osman bahsinde de karşılık bulmaktadır: "Vaktiyle Şeyh Hamdullah'ın Yâkûtü'l-Musta'sımî'nin (ö. 698/1298) eserlerinde gördüğü güzellikleri bir araya getirip şahsî üslûbunu elde etmesi gibi, aynı seçimi Hâfız Osman da Şeyh'in yazılarından yapar ve Osmanlı hattı böylece süzülüp arınmaya doğru gider."⁶¹

Bu görüşü yine eski kaynaklarla mukayese edebiliriz. Suyolcuzâde, Hafız Osman hakkında "[m]üşarünileyh bütün himmetini Şeyh Hamdullahı taklide hasredip Şeyhin tarikasını ihya ve tezyin etmiş ve zamanında naziri görülmemiştir" der.⁶² Müstakimzâde'ye göre ise "...vaktinde esrâr-ı hattıyye-i Şeyhâne kendilere inhisâr ile mevşûf idi. ... [D]ekaayık-ı Şeyhâneyi Nefeszâde Seyyid İsmail Efendi merhumdan ta'allüme mübâşeret ve tekrar elif ve bâ meşkından ibtidâ ile hüsn-i Şeyhâneye sûret vermekle nefis oğlu olub ve mahsûlını hârice çıkarmağla tefevvuk-ı akrân hâsıl eylemiştir. ... Hüsn-i hatda şive-i Şeyhâne eslâf ve ahlâfî meyânında kendilere münhasır idi."⁶³ Burada en güzel harfleri seçmeğe dair hiçbir şey yoktur.

Kısacası, eski kaynaklarda Hafız Osman'ın Şeyh Hamdullah'ı taklid ettiğı ve üslûbunu güzelleştirdiğı belirtilirken, yeni kaynaklarda daha ileri gidilerek ondan güzel harfleri seçmek suretiyle yeni bir tarz ortaya çıkardığı söyleniyor. Bu durumda Hafız Osman Şeyh Hamdullah'tan, o da Yâkut'tan harf seçerek kendi üslûbunu geliştirmiş oluyor. Hattâ Mustafa Râkım'ın da Hâfız Osman'ın sülûs harflerini alarak celî üslûbunu ortaya koyduğu görüşü de hesaba katıldığında,⁶⁴ hat san'atında hiçbir zaman yenilik yapılmadığı, sadece daha önce gelenlerden seçmelerle sürekli bir damıtma işlemi gerçekleştirildiğı sonucu ortaya çıkar ki, bunun gerçekçi olmadığı açıktır. Çünkü eğer böyle olsaydı, Yâkut (yahut hattâ

60 Derman, *Eternal Letters*, s. 106.

61 Derman, *Eternal Letters*, s. 64.

62 Suyolcuzade, *Devha-tül-Küttâb*, s. 37.

63 Müstakimzade, *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 301-302. Habib Efendi de olayı neredeyse aynı kelimelerle anlatmaktadır (*Hatt ve Hattâtân*, s. 121.).

64 Örneğın bkz. Süleyman Berk, *Hattat Mustafa Râkım Efendi: Hayatı, San'atı ve Eserleri* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003), s. 16.

belki İbn-i Bevvab [ö. 1022] veya İbn-i Mukle) her şeyi icad etmiş olacak, neredeyse bin yıllık hat san'atının tek marifeti o icaddaki çirkinlikleri arındırarak güzellikleri muhafaza etmekten ibaret sayılacak, bugünkü hattatların yazılarındaki her harf, yedi yüz yahut bin yıl önce yaşamış olan bir hattatın yazılarında mutlaka hazır bulunacaktı.

Elbette bu yaklaşımı eleştirmek, Yesârî'nin eserlerinde İmâd'da da görülen bazı harfler olmadığını, yahut Hâfız Osman'ın yazısıyla Şeyh Hamdullah'ınki arasında birtakım ortaklıklar bulunmadığını iddia etmek anlamına gelmez. Ama bu benzerliklerin ve de bunların dışında kalan öğelerin ilmî bir şekilde tesbit edilmesi, san'atçıların yaptıklarını lâıkiyle kavramak için elzemdır. Oysa bu yapıldığı taktirde yenilik kavramıyla yüzleşmek gerekecektir ki günümüz san'at tarihçileri bunu yapmağa gönüllü görünmemektedirler. Kısacası sorun ilmî değil ideolojiktir.

Sonuç

Cem Behar'ın musıkı bağlamında belirttiği gibi "Sözlü aktarıma dayanan geleneklerde sürekli yaratım vardır. 'Tekrar edilmesi gereken model' kavramı ancak yazılı kültürlerde ya da eserin yazılı, standardize nüshalarının bulunduğu durumlarda söz konusudur. [...] Diğer bir deyişle, harfiyen, kelimesi kelimesine ezberleme işlemi daha çok yazının egemen olduğu kültürel alanlara özgüdür. Bir şeyi kelimesi kelimesine ezberlemek yazılı bir metni istinsah etmekle eşdeğerdır çünkü. Ve böylesine bir talep ancak yazının yoğun olarak kullanılmasının sonucu olarak belirebilir. Yani bu harfi harfine ezberleme işlemi, işlevini artık yitirmiş olmasına rağmen, ancak yazıya dayanan kültür alanlarında ortaya çıkıp gelişebilir. Sözlü kültürlerde ise her tekrarda, her icrada bir 'orijinalite' ögesi bulunması eşyanın tabiatına daha uygundur. Eserlerin bu bireysel değişim ve varyasyonlarının Klasik Türk Müziği çevrelerinde, özellikle 19. yüzyılın sonlarından itibaren olağan bir uygulama olarak değil de bir *tahrifat* olarak algılanmaya başlanması[nın], müzikte yazılı kültürün sözlü geleneğe baskısı ve etkisi olarak yorumlanması gerekir. [...] Bir klasik eserin, meşk silsilesinin içinde zamanla oluşmuş çeşitli versiyonlarının her birinin aslında aynı estetik ve tarihsel değere sahip olabileceği fikri ise Türkiye'de henüz çok yenidir. Günümüzün geleneksel Türk müziği çevrelerinde, farklı nüsha ya da notaların *özellikle farklı oldukları için* ilginç ve önemli oldukları türünde bir yaklaşım da ne yazık ki henüz yaygınlık kazanabilmiş değildir. Klasik bir eserin dolaşımdaki tüm versiyonlarını topladıktan sonra 'yanlış' olanları bir kenara atıp

tek bir ‘gerçek’, ‘orijinal’, ‘doğru’ veya ‘nihai’ versiyon oluşturmaya çalışmak yerine, her küçük varyanta, her nağme farklılığına eşit değer verilebileceği pek düşünülüyor, nedense icranın standardizasyonuna şimdilik daha büyük önem veriliyor.”⁶⁵

Bu son derece isabetli sözlerin yalnız musiki için değil, İslâmî kitap san’atlarının her biri için de geçerli olduğuna şüphe yoktur. Bazı geleneklerin bir süre sekteye uğratıldıktan sonra yeniden hayata döndürülmesi, günümüzde gelenekten ziyade *gelenekçiliğin* yaygın olması sonucunu getirmiş, bugün “gelenek” olarak algılananların -ki bunlar kaçınılmaz olarak bir zamanlar var olanların içinden çok sonradan yapılmış bir seçkidirler- âdetâ bir derin dondurucuya sokularak aynen muhafaza edilmesi dürtüsüne yol açmıştır. Oysa geleneğin gerçekten *yaşadığı* toplumlarda böyle bir fosilleşme asla söz konusu olmaz, bir yandan meşk usûlü ve icâzet sistemi belirli bir devamlılık ve standartlaşma sağlarken, bir yandan da san’at her zaman yaratıcılığa, yeniliklere açık olur, bunlar bireyler tarafından değil zaman tarafından sınanırlar. Öyle olmasaydı, hat san’atındaki büyük dönüm noktaları Şeyh Hamdullahlar, Hâfız Osmanlar, Mehmed Es’ad Yesâriler ortaya çıkamazlardı. Geleneği bugün birçoklarının yaptığı gibi bir şablon olarak algılamak ve kullanmak ise san’atı fakirleştirir, güdükleştirir.

Gelenek herkesi bir örnek olmağa zorlayan bir boyunduruk değil, yaşayan, dinamik, ateşleyici bir yaratıcılık mekânıdır. Eski Yunan filozofu Herakleitos, bir nehir durmadan akıp gittiği için bir anının diğerine denk olmadığını, dolayısıyla iki defa aynı nehre ayak basılamayacağını söylemiş.⁶⁶ İşte yaşayan gelenek budur: akıp giden, gittikçe sürükleyen, bir bütün olarak var olan, ama bir anı diğerinin eşi olmayan bir nehir. O halde yaşayan geleneklerin getirdiği hayat dolu, dinamik standartlaşma ile nostaljik ve restoratif gelenekçiliğin getirdiği donuk, meflûç standartlaşma arasında çok önemli bir fark vardır.

Teşekkür

Bu makalenin yazılmasına vesile olan Fatih Altuğ ve Ebru Kayaalp’e, makaleyi okuyan ve görüşlerini paylaşan Cem Behar, Mahmut Sami Kanbaş, Seyfi Kenan, Mehmed Özçay ve Feridun Özgören’e minnettarım. Ancak kendileri burada dile getirilen görüşlerden elbette sorumlu değildirler.

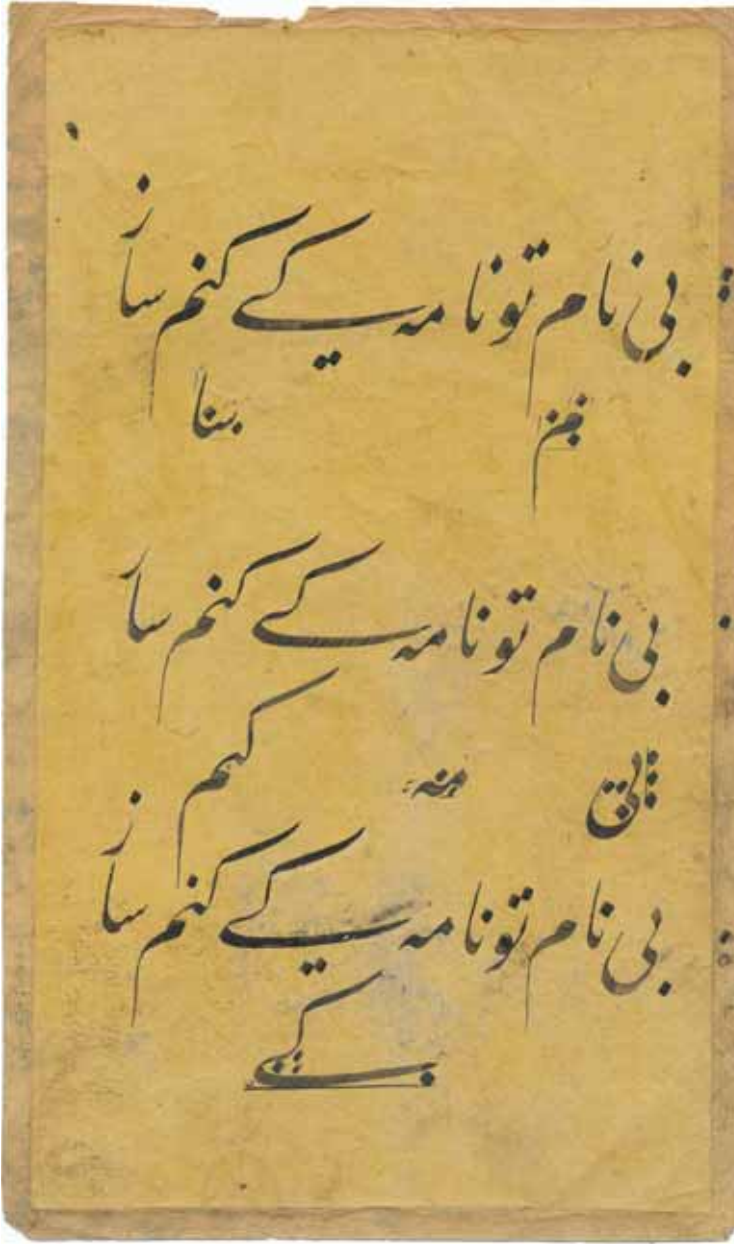
⁶⁵ Behar, *Zaman, Mekân, Müzik*, s. 48.

⁶⁶ Eflâton [Platon], *Krattolos*, 402a.

İslâmî Kitap Sanatlarında Standartlaşma: Usta-Çırac İlişkisi ve İcâzet Geleneği

Öz ■ İslâmî kitap sanatlarının yaşayan bir gelenek teşkil ettiği Osmanlı döneminde usta-çırac ilişkisi belirli bir devamlılık sağlamış, ancak zaman zaman bu sanatlarda bazı radikal yenileşmelerin vuku bulmasını da asla önlememiştir. Buna mukabil söz konusu geleneğin sekteye uğratılmış olduğu günümüz Türkiye'sinde sanatlar keyfi bir biçimde seçilmiş bazı sanatçıların şahsında dondurulmuş, durağan ve taklitçi bir ortodoksi dayatılmıştır. Bu makalede İslâmî kitap sanatlarının standartlaşması sürecinde usta-çırac ilişkisinin ve icâzet düzeninin rolleri ele alınmaktadır. Önce hat sanatında meşk sisteminin tarihî seyri ile bu öğretim yönteminin son aşaması ve başlıca kalite kontrolü aracı olan icâzet geleneği gözden geçirilmekte, tezkirelerde ve diğer birincil kaynaklarda usta-çırac ilişkisinin nasıl algılandığı, erken devirlerdeki şahsî icâzetlerin yerini nasıl son dönemde kurumsal icâzetlerin aldığı gibi hususlar incelenmektedir. Bundan sonra 20. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da tezâhür etmiş olan ve ikinci yarısında Türkiye'de siyasî yelpazenin gerek sol, gerekse sağ cenahlarında tedavüle giren yozlaşma söylemi ele alınmakta, söz konusu söylemin tezhib ve ebru sanatlarındaki etkileri ve sonuçları irdelenmektedir. Önceleri icâzet sistemine tâbi olmayan bu sanatlarda nev-zuhûr bir icâzet geleneğinin icad edilmesi her ne kadar yozlaşmalarını önleme gayesi güdüyorsa da geleneği korumak için bizatihi geleneğe ihanet etmenin çelişkili olması bir yana, bu şekilde İslâmî kitap sanatlarının sağlıklı bir şekilde evrilmeye devam etmesinin önüne kesilmektedir.

Anahtar kelimeler: İslâmî kitap sanatları, Hat, Tezhib, Ebru, Meşk, İcâzet, Gelenek, Yozlaşma



Resim 1. Adı bilinmeyen bir öğrencinin *talik* meşki ve (satır aralarında) Mehmed Es'ad Yesârî'nin çıkartmaları (Yazarın koleksiyonu).



Resim 2. Kadıasker Mustafa İzzet Efendi'nin, *Rabbi yessir* duasından sonra *sülüüs* ve *nesib* hatlarıyla alfabenin harflerini içeren, [12]78/1861-62 tarihli müfredat murakkatı (Yazarın koleksiyonu).



Resim 3. Hattat Mîr Arif'in 1338/1920 tarihli *sülüs-nesih* icâzetnâmesi. *Sülüs* satırında Besmele, iki *nesih* satırında ise güzel yazıyla Besmele yazanın Cennet'e gireceğine dair bir hadis yer alıyor.

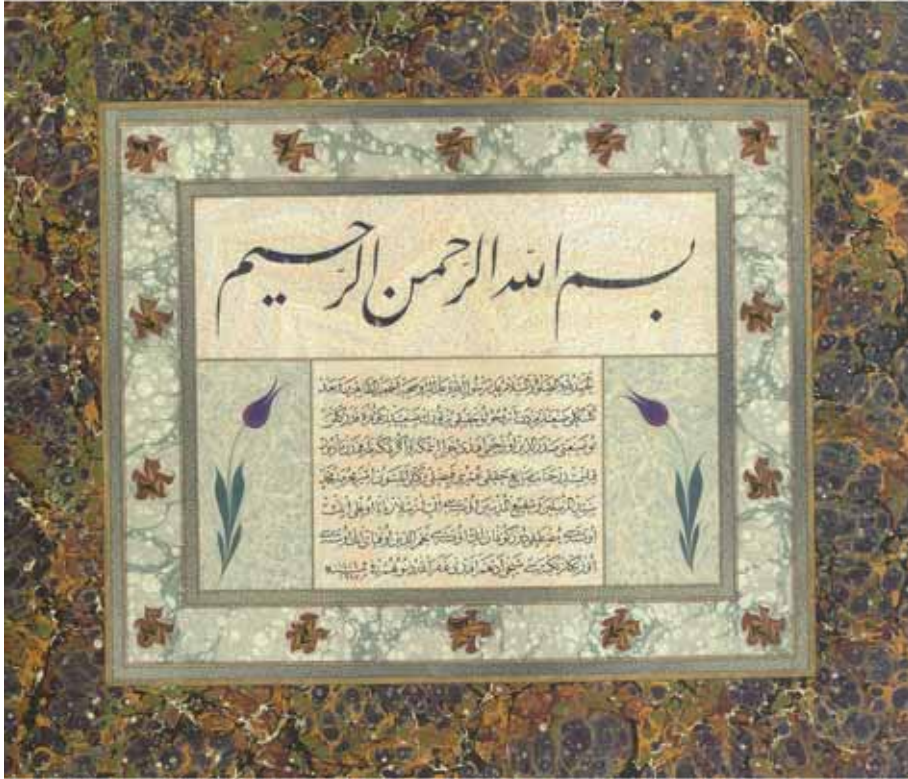
En alttaki üç paftada ise *rika*' hattıyla öğrencinin hocası el-Hac Seyyid Hasan Rıza Efendi'nin (1849-1920) izin metni (ortada) ile el-Hac Mehmed Fehmi Efendi'nin (1876-1915, sağda) ve Mehmed Nazif Bey'in (1846-1913, solda) tasdikleri (Abdul Rahman al-Oweis koleksiyonu).



Resim 4. Hattat Ahmed Râkım'ın 1256/1840 tarihli nesih icâzetnâmesinde, hocası el-Hac Mehmed Hâşim'in izin metni (Yazarın koleksiyonu).



Resim 5. Hattat Mustafa Halim Ozyazıcı'nın (1898-1964) Medresetü'l-Hattâtîn'den 1918'de aldığı, divânî hattıyla yazılmış kurumsal icâzetnâme (Mehmed Özçay koleksiyonu).



Resim 6. Alparslan Babaoğlu'nun 1409/1989'da Mustafa Düzgünman'dan (üstte) ve Sadreddin Özçimi'nin 1416/1997'de Alparslan Babaoğlu'ndan (altta) aldıkları ebru icâzetnâmeleri (İcâzet sahiplerinde).

Kaynakça

- Abdülaziz Bey: *Osmanlı Âdet, Merâsim ve Tabirleri/Âdât ve Merasim-i Kadîme, Tabirât ve Muamelât-i Kavmiye-i Osmaniye*, haz. Kâzım Arısan ve Duygu Arısan Günay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Ahmed İbrâhimî Hüseyinî [Kadı Ahmed bin Mîr Münşi el-Hüseyinî]: *Gülistân-ı Hüner*, haz. Ahmed Süheylî Honsârî, Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İrân, 1352.
- Akpınar, Cemil: “İcâzet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXI (Ankara 2000), s. 393-400.
- Âlî, [Gelibolulu] Mustafâ: *Menâkıb-ı Hünerverân*, haz. İbnülemin Mahmud Kemal [İnal], İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1926.
- Arıtan, Ahmet Saim: *Türk Ebrû Sanatı ve Günümüzdeki Ebrû Uygulamaları*, Konya: Yazarın kendi yayını, 2001.
- Behar, Cem: *Zaman, Mekân, Müzik: Klâsik Türk Musikisinde Eğitim (Meşk), İcra ve Aktarım*, İstanbul: AFA Yayıncılık, 1993.
- Behar, Cem: *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz: Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- Berk, Süleyman: *Hattat Mustafa Râkım Efendi: Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003.
- Bilen, Yusuf: “Hat Sanatı Eğitim ve Öğretiminde Hoca-Talebe Münâsebeti”, *EKEV Akademi Dergisi*, 14, 44 (Erzurum, 2010), s. 127-36.
- Cebecioglu, Ethem: *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997.
- Derman, M. Uğur: “Edirne Hattatları ve Edirne'nin Yazı San'atımızdaki Yeri,” *Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965, s. 311-20.
- Derman, M. Uğur: *Kardeş İki Hattatımız: Ömer Vasfî Efendi (1880-1928), Neyzen Emin Efendi (1883-1945)*, İstanbul: Kemal Matbaası, 1966.
- Derman, M. Uğur: “Ölümünün 163. Yıldönümünde Hattat İsmail Zühdi Efendi”, *Hayat Mecmuası*, 49 (İstanbul 1969), s. 23-26.
- Derman, M. Uğur: “Türk Yazı San'atında İcâzetnâmeler ve Taklid Yazılar”, *VII. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 25-29 Eylül 1970: Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972, c. 2, s. 716-727.
- Derman, M. Uğur: *Türk Sanatında Ebrû*, [İstanbul]: Ak Yayınları, 1977.
- Derman, M. Uğur: *Türk Hat Sanatının Şaheserleri*, İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1982.
- Derman, M. Uğur: *Eternal Letters from the Abdul Rahman Al Oweis Collection of Islamic Calligraphy, Sharjah*, çev. İrvin Cemil Schick, Sharjah: The Sharjah Museum of Islamic Civilization, 2009.

- Derman, M. Uğur: *Medresetü'l-Hattâtîn Yüz Yaşında*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2015.
- Derman, M. Uğur: "Some Notes on Calligraphers' Licenses (*Ijaza*)", çev. İrin Cemil Schick, 2015.
[Muhammed el-Murr'un (Dubai) icâzet koleksiyonunun kataloğu için kaleme alınmış, ancak henüz yayınlanmamış olan önsözdür.]
- Doizy, Marie-Ange: *De la dominoterie à la marbrure: Histoire des techniques traditionnelles de la décoration du papier*, Paris: Arts & Métiers du Livre, 1996.
- Doizy, Marie-Ange ve Stéphane Ipert: *Le papier marbré: Son histoire et sa fabrication*, [Paris]: Éditions Technorama, 1985.
- Eflâtun [Platon]: *Kratylos*, çev. Suad Y. Baydur, Ankara: Maarif Vekâleti Yayınları, 1944.
- Eren, Halit (Ed.): *Uluslararası Kadın Hattatlar Sergisi Kataloğu*, İstanbul: IRCICA, 2010.
- Eriş, Muin Nursen: *Mustafa Esat Düzgünman ve Ebrû*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2007.
- Habib [Mîrzâ Habib İsfahânî]: *Hatt ve Hattâtân*, İstanbul: Matbaa-ı Ebüzziya, 1305.
- İbn Haldun: *Mukkadime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990-91.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal: *Son Hattatlar*, İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.
- Karimzadeh Tabrizi, Mohammad Ali: *Ijazat Nameh-[Idhn] Nameh: The Most Unique and Precious Document in Ottoman Calligraphy*, çev. Telli Karimzadeh Tabrizi, Londra: Yazarın kendi yayını, 1999.
- Kaya, Mahmud: "İcâzetin Anlamı", Hüseyin Kutlu (ed.), *Gelenekten Geleceğe İcâzetnâme Albümü: Hâmid Ayaç'dan 2007'ye*, İstanbul: Uygulamalı Türk-İslâm Sanatları Kütüphanesi Yayınları, 2007, s. 8-9.
- Kutlu, Hüseyin (Ed.): *Gelenekten Geleceğe İcâzetnâme Albümü: Hâmid Ayaç'dan 2007'ye*, İstanbul: Uygulamalı Türk-İslâm Sanatları Kütüphanesi Yayınları, 2007.
- Müstakimzade Süleyman Sadeddin: *Tuhfe-i Hattâtîn*, haz. İbnülemin Mahmud Kemal [İnal], İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- en-Nakşbendî, Üsâme Nâsır: *İcâzâtü'l-Hattâtîn*, Beyrut: ad-Dârü'l-'Arabiyye li'l-'Ulüm, 2001.
- Nasr, Seyyed Hossein: "Oral Transmission and the Book in Islamic Education: the Spoken and the Written Word", George N. Atiyeh (ed.), *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, Albany: State University of New York Press, 1995, s. 57-70.
- Nefes Zade İbrahim: *Gülzarı Savab*, haz. Kilisli Muallim Rifat [Bilge], İstanbul: Güzel Sanatlar Akademisi Neşriyatı, 1939.
- Onur, Oral: *Edirne Hatt San'atı: Çizgi Saltanatı*, [Edirne?]: Dilek Matbaası, 1985.

USTA-ÇIRAK İLİŞKİSİ VE İCAZET GELENEĞİ

- Özemre, Ahmet Yüksel: “Üsküdar'da Ebrû San'atı”, Hikmet Barutçugil (ed.), *Türklerin Ebru Sanatı*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007, s. 85-95.
- Özgören, Feridun: “Gelenek ile Rivâyeti Ayırmak,” Hikmet Barutçugil (ed.), *Türklerin Ebru Sanatı*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007, s. 67-81.
- Sayar, Ahmed Güner: *A. Sübeyl Ünver: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, 1898-1986*, İstanbul: Eren, 1994.
- Schick, İrvin Cemil: “Bedensel Hafıza, Zihinsel Hafıza, Yazılı Kaynak: Hat Sanatının Günümüze İntikalinin Bazı Boyutları”, Leyla Neyzi (ed.), *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, 12-39.
- Serin, Muhittin: *Hattat Şeyh Hamdullah*, İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı, 2007.
- Sezer, Yusuf (Ed.): *Geçmiş Kuşaktan Gelecek Kuşaklara İcazetnâmeler Albümü: Üçüncü Dönem İcazetnâme Alanlar*, [İstanbul]: Fatih Belediye Başkanlığı, 2010.
- Suyolcuzade Mehmed Necib: *Devha-tül-Küttab*, haz. Kilisli Muallim Rifat [Bilge], İstanbul: Güzel San'atlar Akademisi Neşriyatı, 1942.
- [Sürürî, Osman]: *Afâ'Allâhu 'an seyri'âtihi Hezeliyyât-ı Sürürî merhûm*, yayın bilgisi yok [Özege 7399, müteharrik hurûfat baskısı].
- Tüfekçioğlu, Abdülhamit: “Tarihte ve Günümüzde Hat San'atının Öğretim Metotları”, *2000'li Yıllarda Türkiye'de Geleneksel Türk El Sanatlarının Sanatsal, Tasarımsal ve Ekonomik Boyutu Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999, s. 269-78.
- Ulusal, Zeliha: “Hat Sanatı Tarihi ve Medresetü'l-Hattatin (1914-1936)”, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Rize: Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Ülgener, Sabri F.: *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası: Fikir ve Sanat Tarihi Boyu Akisleri ile bir Portre Denemesi*, İstanbul: Der Yayınları, 1981.
- Wolfe, Richard J.: *Marbled Paper: Its History, Techniques, and Patterns*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.
- Yazır, Mahmud Bedreddin: *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, haz. M. Uğur Derman, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1972-89.

Sultan Abdülmecid'in İnşa Ettirdiği Muvakkithaneler

Şefaattin Deniz*

Clock Rooms Constructed during the Reign of Sultan Abdülmecid

Abstract ■ This study examines clock rooms (muvakkithane), counted among Sultan Abdülmecid's foundation works, which he commissioned in Taif, Trabzon, Chios and Hagia Sophia with the purpose of primarily determining prayer times, meeting public's expectations and doing charity. The main sources of the study consist of Ottoman Archives of the Prime Minister's Office and registers from the archives of Directorate General of Foundations. Focuses on certain issues related to the aforementioned clock rooms, such as construction reasons, construction costs, completion period, repairs, regulation, staff assignment, qualifications, positions and salaries of staff. It also aims to answer questions such as whether the salaries were paid regularly or not, whether these buildings still exist, and if they do, for what purpose they are currently being used. Thus the current study brings to light some of Sultan Abdülmecid's endowment works, and contributes to the history of clock rooms.

Keywords: Clock room, Sultan Abdülmecid, Endowment, Taif, Trabzon, Chios, Hagia Sophia.

Giriş

Muvakkithanelerin Türk sanat, mimarlık ve vakıf tarihi açısından önemi olmakla birlikte, Osmanlılar dönemine ait, şimdiye kadar mevzu ile alakalı bütüncül bir çalışma yapılabilmiş değildir.¹ Türk kültür tarihi bakımından konunun

* Kocaeli Üniversitesi

1 Şimdiye kadar muvakkithanelerle ilgili en kapsamlı çalışma: Server Dayıoğlu, *İstanbul Muvakkithaneleri*, (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2010)'dir. İsminden de anlaşılacağı üzere bu eser sadece İstanbul'daki muvakkithanelerle ilgilidir. Makale düzeyinde çalışmalar için bkz.: Süheyl Ünver, "Osmanlı Türklerinde Muvakkithaneler", *Atatürk Konferansları*, V, (Ankara: Türk

önemine ve çalışma eksikliğine ilk dikkat çeken isim Enver Behnan Şapolyo'dur. O, eleştirilerini biraz da sitemkâr bir tarzda şöylece dile getirmiştir: “*Sanat tarihçileri mimari ve mitoloji hayranı olduklarından Türk kültürüne eğilmiyorlar. Ya tanımıyorlar, yahut da önem vermiyorlar. Bu yüzden de kültür tarihimiz incelenmemiş oluyor. Bunlar arasında muvakkithaneler de var. Muvakkithaneler mimari stili ve taşıdıkları mânâ itibarıyla de orjinal bir konudur. Buna ait elimizde ne bir inceleme ne de bir eser vardır.*”²

“Muvakkithane” ve türevi olan kelimeler “vakt” sözcüğünden türetilmiştir. Namaz vakitlerinin belirlenmesinde kullanılan çeşitli saatleri düzenleyen, bunların ayarlarına ve tamirlerine bakan kişiye “muvakkit” veya “saatçi”, bu faaliyetlerin yürütüldüğü yere de “muvakkithane” denilmiştir.³ Ancak, kelimenin yazım ve telaffuzu ile ilgili bir problem göze çarpmaktadır. Şöyle ki, “vakt” sözcüğünde bulunan “kaf” harfinin kalın olması, bundan türetilen kelimelerin sesli harflerinin de kalın olmasını gerektirmektedir. Bundan dolayı bir kısım çalışmalarda “muvakkit”, “muvakkithane”⁴ şeklinde bir kullanım tercih edilmiş olmakla birlikte, telaffuzdaki incelikten olsa gerek, “muvakkit” ve “muvakkithane” şeklindeki kullanım daha çok kabul görmüştür.

İslâm dünyasında bilinen en eski muvakkithanelere Kahire, Endülüs ve Şam'dadır. Şam'da bulunan Büyük Emeviye Camii muvakkithanesinin muvakkiti İbn Şatır'dır.⁵ Selçuklu dönemi muvakkithaneleri ile ilgili şimdiye kadar herhangi bir çalışma yapılmış değildir. Osmanlıların kuruluş döneminde ise, muvakkithanelerin bulunduğu, ancak haklarında fazla bir malumat olmadığı anlaşılmaktadır. Başkent İstanbul'da ilk muvakkithanenin Fatih Camii avlusunda yapıldığı iddia edilmekteyse de,⁶ fetihten sonra camiye çevrilen Ayasofya Camii'ne bir muvakkit tayin edildiği gerçeğinden hareketle, ilk muvakkithanenin burada açılmış olduğu

Tarih Kurumu Basımevi, 1975), s. 217-257; Salim Aydüz, “Osmanlı Devleti'nde Küçük Gözlemeleri Muvakkithaneler”, Güler Eren (Ed.), *Osmanlı* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), VIII, s. 664-675'dir.

2 Enver Behnan Şapolyo, “Muvakkithaneler”, *Önasya*, IV, 43 (1969), s. 10.

3 Aydüz, “Muvakkithane”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2006, XXXI, s. 413; Şapolyo, “Muvakkithaneler”, s. 10.

4 Bununla ilgili bkz. İsmet Parmaksızoğlu, “Muvakkit-Hâne”, *Türk Ansiklopedisi*, 1977, XXV, s. 6; Aydüz, “Osmanlı Devleti'nde Küçük Gözlemeleri Muvakkithaneler”, s. 664.

5 Aydın Sayılı, *The Observatory In Islam* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), s. 245.

6 Aydüz, “Osmanlı Devleti'nde Küçük Gözlemeleri Muvakkithaneler”, s. 664.

bir ihtimal dahilinde söylenebilir.⁷ Bundan mühlhem Fatih Külliyesi'ne yapılan muvakkithanenin ikinci eser olduğu iddia edilebilir.⁸ Daha sonra II. Bayezid, İstanbul'da kendi inşa ettirdiği külliyenin içine bir muvakkithane yaptırmış, inşasından yaklaşık iki asır sonra Evliya Çelebi buranın önemine binaen: “*İslâm âleminde ve Avrupalı gemiciler arasında en muteber muvakkithane*” ifadesini kullanmıştır. Bayezid Külliyesi muvakkithane astronomi ile ilgili yazdığı bir eserini padişaha takdim ettiğinden dolayı, 20 Ocak 1508 tarihinde 3.000 akçe caize verilmiştir. Aynı şahsa yaklaşık üç yıl sonra 2.000 akçe ile çuha ve murabbadan yapılmış bir elbise verildiğine bakılırsa, mezkur muvakkithane sıradan bir kişi değil, bilimsel niteliklere sahip bir astronomi uzmanı olduğu söylenebilir.⁹ Daha sonra İstanbul'da Süleymaniye, Selimiye, Şehzadebaşı, Yeni Cami, Üsküdar Yeni Valide, Beylerbeyi, Laleli, Nusretiye ve Dolmabahçe gibi daha onlarca külliyenin içine muvakkithane yapılmış,¹⁰ bunların bir kısmı geçen asırlara rağmen ayakta kalmayı başarabilmiştir. Ne var ki bu konuda tam bir envanter çalışması yapılmadığından Osmanlı topraklarının bakiyesi üzerinde ne kadar muvakkithane bulunduğu ve ne kadarının varlığını sürdürdüğü tam olarak bilinmemektedir.

Osmanlı Devleti'nde muvakkithaneler ve muvakkithane idare bakımından birden fazla kurumla ilişki içindelerdi: Şöyle ki, yeni inşa edilen külliyelere tayin edilecek muvakkithaneler, aranan vasıfları taşımaları halinde, belirleme yetkisi vakfı kuran kişilere, yani vâkıflara veya mütevellilere aitti. Belirlenen kişilerin tayini kazaskerlik tarafından gerçekleştirilir, kadronun ölüm veya başka bir sebeple boşalması halindeyse, diğer vakıf personeline olduğu gibi, ölen kişinin yerine liyakatli bir çocuğu varsa o tayin edilir, aksi takdirde müneccimbaşılık tarafından yapılacak bir imtihanla yeni atama gerçekleştirilirdi.¹¹

Muvakkithanelerde çalışacak kişilerde bulunması gereken özellikler çok önemli olup, bu konuda bize veri sağlayan en mühim kaynak kuşkusuz vakfiyelerdir. Onlarda bulunması gereken en önemli özellik, *mîkat sanatını*, yani ibadet

7 Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003), s. 86.

8 Ünver, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946), s. 61.

9 Aydıöz, “Osmanlı Devleti'nde Küçük Gözlemeleri Muvakkithaneler”, s. 665.

10 İstanbul'daki ayakta kalan muvakkithanelerin listesi için bkz. Dayıoğlu, *İstanbul Muvakkithaneleri*, s. 53.

11 Aydıöz, “Osmanlı Devleti'nde Küçük Gözlemeleri Muvakkithaneler”, s. 666; Dayıoğlu, *İstanbul Muvakkithaneleri*, s. 27.

vakitlerini en doğru şekilde tespit edebilmeyi bilmektir. *İrtifa alma* adı verilen, güneşin konumunun tam tespiti de ibadet vakitlerinin takip edilip düzenlenmesi açısından fevkalade önemlidir. Muvakkithanede bulunan saatlerin temizlik, bakım, onarım ve düzeni de muvakkitlerin sorumlulukları arasındadır. Son olarak muvakkitler, ezan okumakla sorumlu müezzinlere vaktin yaklaştığını ya da girdiğini haber vererek onların görevlerini vakti saatinde yapmalarına yardımcı olmaktadır.¹²

Muvakkithaneler birer vakıf eseri olduklarından, buralarda çalışacak personele tahsis edilecek ücretleri belirme, artırma, eksiltme hak ve salahiyeti doğrudan doğruya vakfın kurucularına aittir; kurucular muvakkitlerde aranan özelliklerle birlikte onların alacağı ücreti de vakfiyede belirtmekle yükümlüdürler. Ayrıca vakfiyelere zeyil yapma hakkı da sadece onlarda olduğundan, öldükten sonra çalışan personelin alacağı ücret kolay kolay değiştirilememiş, geçen zamanla birlikte personelin ekonomik sıkıntılara duçar olmalarına sebep olmuştur. Peki, muvakkitler ne kadar ücret almaktaydı? 1489 yılına ait bir muhasebe defterine göre Fatih Külliyesi'nde görev yapan bir muvakkit 15, Ayasofya Camii muvakkiti ise 13 akçe alıyordu.¹³ Süleymaniye Külliyesi'nde görev yapan muvakkitlerin günlüğü ise 10 akçeydi. XIX. yüzyılda II. Bayezid Külliyesi muvakkitinin yevmiesi 25 akçe iken, Cihangir Camii'nin muvakkiti 3 akçe almaktaydı. Ayrıca bu yüzyılda bazı muvakkitlere sosyal destek anlamında kira yardımı da yapılmaktaydı.¹⁴ Bütün bu veriler bize muvakkitlerin aldıkları ücretlerin vakfın içindeki önemi ve külliyenin gelir kaynakları ile doğru orantılı olduğunu göstermektedir.

Muvakkithaneler, külliyelerin bir unsuru olarak caminin ana parçası olabildiği gibi, cami dışında, ama külliye içinde bağımsız bir mekân olarak da göze çarpmaktadır. Bu mekânların içinde ne tür aletler bulunduğu bakıldığında, namaz vakitlerinin ayarlandığı irtifa alma aletleri, namaz-oruç ve imsak vakitlerini gösteren takvimler, takvim yapma esaslarına yarayan yazma eserler, rubu' tahtası, kadran, usturlab, sekstant, oktant, kum saati, alaturka, alafranga çalar-çalma mekanik saatler, küre aletleri, saat tamiri için çeşitli aletler, daha çok astronomi ile

12 Ünver, "Osmanlı Türklerinde Muvakkithaneler", s. 255; Şapolyo, "Muvakkithaneler", s. 10; Dayıoğlu, *İstanbul Muvakkithaneleri*, s. 27-28.

13 Aydüz, "Muvakkithane", s. 414.

14 Aydüz, "Osmanlı Devleti'nde Küçük Gözlemeleri Muvakkithaneler", s. 667; Dayıoğlu, *İstanbul Muvakkithaneleri*, s. 28.

ilgili malzemelerle¹⁵ birlikte muvakkithanelerin giriş kapısına konulan kitabeler bulunduğu görülür.

XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren saat kuleleri yapımı yaygınlaştıkça muvakkithanelerin kıymeti azalmaya başlamış,¹⁶ 1924 yılında “müneccimbaşılık” kurumu lağvedilince “başmuvakkitlik” adıyla aynı fonksiyonu icra eden bir kuruma dönüşmüş, bu müessese de 20 Eylül 1952 yılında kapatılarak fonksiyonel olmaktan tamamen çıkmıştır. Nihayetinde, teknolojinin gelişmesi ile birlikte saatlerin radyo ve televizyonlardan ayarlanması ise bu kuruma olan ihtiyacı tamamen ortadan kaldırmıştır.

Bu makalede Sultan Abdülmecid Han’ın ibadet vakitlerinin nabzının tutulması maksadıyla imparatorluk sınırları dâhilinde bulunan; Trabzon, Taif, Sakız ve Ayasofya’da yaptırmış olduğu muvakkithaneler inşasından personel ücretlerine kadar olabildiğince kapsamlı bir şekilde incelenecektir. Ancak Trablusgarp,¹⁷ Beyrut¹⁸ ve Sivas’ta¹⁹ yaptırılan muvakkithaneler Sultan Abdülmecid tarafından inşa ettirilip ettirilmiş olmaları ihtimali olmakla beraber bu kesin kesin olarak tespit edilemediğinden, ayrıca yeteri kadar veri bulunamadığından bu makalenin kapsamı dışında tutulmuştur.

Trabzon Muvakkithanesi

Trabzon şehir merkezinde bulunan iki muvakkithaneden birisi Sultan Abdülmecid tarafından inşa ettirilmiştir. Sultan Abdülmecid Aşağı Hisar bölgesinde bulunan Çarşı Camii’ndeki bu eseri yaptırmaya kadar şehirde varlığı bilinen

15 Ünver, “Osmanlı Türklerinde Muvakkithaneler”, s. 255-257; Parmaksızoğlu, “Muvakkıt-hâne”, s. 6; Dayıoğlu, *İstanbul Muvakkithaneleri*, s. 117-143.

16 Parmaksızoğlu, “Muvakkithane”, s. 6.

17 Trablusgarp kasabasında bulunan muvakkithane, Kale surunda bitişik olan iki dükkanın birleştirilerek muvakkithaneye çevrilmesiyle meydana getirilmiştir. Ancak mevcut belgeden bu eserin Sultan Abdülmecid tarafından yaptırılıp yaptırılmadığı anlaşılamamaktadır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Meclis-i Vala (MVL), Dosya No: 237, Gömlek No: 38.

18 Beyrut’ta bulunan büyük camide beş vakit namazın belirlenmesinde sıkıntı çekildiği için cami kapısı bitişliğinde bulunan oda muvakkithaneye çevrilmiş, padişah’tan da buraya bir saat göndermesi talep edilmiştir. BOA., MVL, 326-89.

19 Sivas’ta inşa edilenin muvakkithaneden ziyade saat kulesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu konu hakkında bkz. Talip Mert, “Sivas Saat Kulesi’nin İnşası”, *Sultanşehir Kültür Sanat Dergisi*, 3 (2010), s. 26-29.

herhangi bir muvakkithane mevcut değildi. “Kurenâ-yı hazret-i şehriyârîden Ragıb Ağa” Trabzon’daki görevi sona erip İstanbul’a dönerken yanında ahalinin Trabzon’da bir muvakkithane yapılması isteğini de içeren bir mahzar getirmiş, ahalinin bu arzusu dikkate alınarak Ragıb Ağa’nın getirdiği mahzar Meclis-i Vâlâ’ya havale edilerek Trabzon’da bir muvakkithane yapılmasına karar verilmiş, kargir olarak yapılacak inşaatın masraflarının da Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti tarafından karşılanması uygun bulunmuştur.²⁰

21 Aralık 1847/13 Muharrem 1264 tarihinde yapımına karar verilip Ruznamçe defterlerine kaydedilmesinden 31 Mayıs 1848/27 Cemaziyelahir 1264 tarihinde tamamlanmasına kadar geçen süreden muvakkithane inşaatının 5 ay 10 günde tamamlandığı anlaşılmaktadır. İnşaatın tamamlanmasının akabinde Trabzon Valisi tarafından Evkaf Nezareti’ne bir yazı gönderilerek buraya konulacak iki adet saatin gönderilmesi talep edilmiştir.²¹

Trabzon Valisi’nin talebi ve Evkaf Nezareti’nin muvafakati doğrultusunda muvakkithane için tanesi 2.900 kuruştan iki adet saat alınarak 5.800 kuruş ödenmiş, satın alınan saatler 150 kuruş vapur kirası ödenerek Trabzon’a gönderilmiştir.²² Böylece nakliye masrafları ile birlikte saatlere ödenen toplam meblağ 5.950 kuruşa ulaşmıştır.

Muvakkithanenin inşası ve saatlerinin yerleştirilmesi ile sorun bitmemiştir. Zira buradaki saatlerin tamir, tanzim, bakım, onarım ve temizliği ile kim meşgul olacaktır? Buradaki muvakkithanenin saatlerine bakmak üzere 30 Haziran 1849/9 Şaban 1265 tarihinde Şirin oğlu Mikail’in tayini için bir istida verilmiş, sonuç alınabilmesi için de Muşlu Yusuf Paşazade Şerif Bey ve biraderleri aracı olmuşlardır. Mikail’in uygun olup olmadığına dair bir araştırma yapılacağı ifade edilmiş olmakla birlikte,²³ Şirin oğlu Mikail hiç bir zaman buraya muvakkit olarak tayin edilmemiştir. Bir başka belgeden muvakkithanedeki saatlerin tamir ve tesviyesine bakılması için bir adet muvakkitin tayini gerektiği, Trabzon ahalisinden Kurtin oğlu Mehmed Efendi’nin ise burası için uygun olduğu belirtilmiştir. Mehmed Efendi’nin muvakkitliğe tayin edilmesinde saatçilik, *ahter ve irtifa’*

20 Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Defter No: 997, s. 10, Tarih 21 Aralık 1847/13 Muharrem 1264.

21 BOA, Sadaret Mektubi Kalemi (A. MKT), 131-87.

22 VGMA, d. 997, s. 24, 25; d. 998, s. 15; d. 999, s. 57; d. 1000, s. 6; d. 1002, s. 9-10, 89.

23 BOA, A. MKT, 209-83; Tarih 30 Haziran 1849/9 Şaban 1265.

usulünü bilmesi etkili olmuştur. Mevcut verilerden Mehmed Efendi'nin astronomi bilgisi olduğu da anlaşılmaktadır.²⁴

Mehmed Efendi'nin maaş başlangıcında Rumi yılın başı olan Mart ayı esas alınmış ve 1 Mart 1265 tarihinden itibaren geçerli olmak üzere göreve tevcih edilip, Hazine-i Hassa Muhasebesine kaydedilerek kendisine berat çıkarılmıştır. Tayin edilen maaş ise 150 kuruş²⁵ olup, 12 aylık maaşı olan 1.800 kuruş kendisine eksiksiz olarak ödenmiştir.²⁶

Sultan Abdülmecid tarafından inşa ettirilen Trabzon Muvakkithanesi'ne yaklaşık dört sene sonra parmaklık yaptırılmıştır. Hazine-i Hassa muavini Halim Efendi tarafından bu iş Serkiz zimmiye havale edilmiş, parmaklıkları 1.004 kuruşa mal eden Serkiz zimmi parasını alamadığından bir istida yazmış, dilekçesi dikkate alınan Serkiz zimmi'ye 22 Ağustos 1852/6 Zilkade 1268 tarihinde alacağı olan 1004 kuruş ödenerek, meblağ hem Hazine-i Hassa Muhasebesi'ne hem de Abdülmecid Vakfı defterlerine kaydedilmiştir.²⁷

Bugün mevcut olmayan muvakkithanenin yerinde şadırvan bulunmaktadır. Muvakkithaneye ait olan tek parça 102x82 cm boyutlarında talik bir hatla yazılmış, ancak yazanı belli olmayan bir kitabedir. Bu kitabe bugün Trabzon Ayasofya Müzesi bahçesi güney duvarı dibinde sergilenmekte²⁸ olup metni şu şekildedir:²⁹

Cihânın Pâdişâh-ı âdeli Abdülmecîd Hân kim
İdüb bir nebze dâd ve re'fetin îmâ Trabzon'da

Hayât-ı tâze virdi mülke Tanzîmât-ı Hayriye
Velî te'hîr olub oldu bu sâl icrâ Trabzon'da

Ahâlîsi olub âsûde-i zıll-ı hümâyûnu
Duâ-yı şevketin itmekdedir îfâ Trabzon'da

24 VGMA, d. 997, s. 30; d.1001, s. 11.

25 VGMA, d. 997, s. 30; d. 1001, s. 11.

26 VGMA, d. 998, s. 25, Tarih 29 Nisan 1849/6 Cemaziyelahir 1265; d. 1000, s. 9; d. 1002, s. 51.

27 VGMA, d. 998, s. 31; d. 999, s. 109, Tarih 28 Aralık 1851/4 Rebiülevvel 1268; d. 1002, s. 29, 51.

28 Tuğba Zorlu -Demet Yılmaz: "Kültürel Süreklilik Bağlamında Muvakkithaneler: Trabzon Örneği", Ahmet Gürbüz (ed.), *Safranbolu Saat Kulesi ve Zaman Ölçerler Sempozyumu* (Safranbolu: Karabük Valiliği Kültür Hizmeti, 2011), s. 279.

29 Metin yine Zorlu ve diğerleri, "Trabzon Örneği", s. 279'dan kısmen düzeltilerek alıntılanmıştır.

O kutb-ı saltanat fermân idüb lütfundan ez-cümle
Yapıldı bu muvakkıthâne-yi vâlâ Trabzon'da

Mukaddem kimse mazhar olmayub bu hayr-ı makbûle
Felek Şâh-ı cihâna saklamış gûyâ Trabzon'da

Meşârikla meğâribde burûcı seyr idüb hurşîd
Meh-i tâbende oldıkca ziyâ-bahşâ Trabzon'da

İdüb Hak merkez-i adlinde sâbit izz ü şevketle
Olunsun sâyesinde çok eser peydâ Trabzon'da

Bulundu bunda me'mûren müfettiş bendesi Sa'dî
Duâya müştegil her rûz-ı şeb hâlâ Trabzon'da

Mücevher sâ'at-âsâ ceyb-i dilden çıkdı târîhi
Yapıldı bu muvakkıthane pek zibâ Trabzon'da

1264

Diğer muvakkithane ise, Ortahisar Fatih Camii avlusundadır, ancak kitabesi olmadığından tam olarak ne zaman yapıldığı belli değildir. Sanat tarihçileri ve mimarların tahmini XIX. yüzyılda yapıldığı yönündedir. Bir müddet imam odası olarak kullanılan muvakkithane bugün Diyanet İşleri Başkanlığı'na tahsisli olup kütüphane olarak kullanılmaktadır. 2008 yılında çevresindeki yapılarla birlikte Trabzon Vakıflar bölge müdürlüğü tarafından restorasyonu yapılmıştır. Tek hacimli yapının kuzey, batı ve güney cephe duvarları düz, batı cephe duvarları ise açılı üç parçadan oluşmaktadır. Sokak cepheleri köşelerle hareketlendirilmiş ve her yüze bir pencere yerleştirilmiştir.³⁰

Taif Muvakkithanesi

Taif, Hicaz'ın üç önemli şehrinde biri olup Mekke'nin 88 km. doğusunda, Serat silsilesinden Gazvân dağı'nın güney eteklerindeki dalgalı bir plato içine derin bir şekilde gömülmüş olan Vec vadisinde denizden yaklaşık 1.700 m. yükseklikte kurulmuş bir yerleşim yeridir. Burası Hicaz'ın kış aylarında iklimi en soğuk yerleşim birimidir. Yazın mutedil havası sebebiyle günümüzde olduğu gibi Mekke

³⁰ Haşim Karpuz, *Trabzon*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), s. 49; Zorlu vedîgerleri, "Trabzon Örneği", s. 275-277.

eşrafının tarih boyunca sayfiye şehri özelliğini korumuştur. Arabistan'ın doğu, batı ve güneyden gelen yollarının kesişme noktasında yer almakta ve Haremeyn'e açılan doğu kapısı vasfını taşımaktadır.³¹

Selefleri gibi Sultan Abdülmecid de İslâm dünyasının merkezi olan Hicaz bölgesine hayır eserleri yaptırmıştır. Bu yerlerden birisi de Taif'tir. Sultan'ın *irade-i seniyyesiyle* Peygamber Efendimizin amcazadesi Abdullah bin Abbas Mescidi'nin bitişiğine kargir bir muvakkithane, birer muvakkit ve müezzin odalarıyla karşısında bulunan kabristanın duvarları yaptırılmıştır. İnşaat masrafları 51.145,5 kuruşa ulaşmış olup, meblağı ilk etapta Cidde hazinesinden karşılanmış, ancak Cidde hazinesinin böyle bir sorumluluğu olmadığı ve padişah hayırları kapsamında olduğundan dolayı bu meblağ Sultan Abdülmecid'e ait vakıf gelirlerinden Maliye hazinesine ödenmiştir.³²

İnşaatın tamamlanmasının akabinde buradaki muvakkithane için İstanbul'da 9.500 kuruş karşılığında bir *kebir tam saat* (büyük saat) satın alınarak, Taif'e herhangi bir zarar görmeden sağ salim ulaştırılabilmesi gerekli önlemler alınmıştır. Bu çerçevede 96 kuruşa Karahisar keçesi, 24 kuruşa kar keçesi, 25 kuruşa urgan, 15 kuruşluk üstadiye, 25 kuruşa saat için yedek cam, 12 kuruşa kapaklar için cam, 25 kuruşa camları korumak için mahfaza sandığı alınarak toplam 222 kuruşluk bir masraf yapılmıştır. Satın alınan saati Taif'e ulaştırmak için Ahmed Dede adlı bir kişi görevlendirilmiş, kendisine görevi karşılığı 3.000 kuruş harcırah verilmiş, böylece Taif muvakkithanesine gönderilecek saatin satın alınıp yerine konuluncaya kadarki masrafı 12.722 kuruş tutmuştur.³³ İnşa masrafları da buna dâhil edildiğinde muvakkithanenin Abdülmecid vakıflarına toplam maliyeti 63.867,5 kuruş olmuştur.

Muvakkithanenin inşaatı tamamlanıp kullanıma hazır hale getirilmesinden sonra sıra bir muvakkit tayin etmeye gelmişti. Aslında buraya geçici bir muvakkit tayin edilmişti, edilmesine. Lakin bu kişi "*gayr-i erbâb-ı san'at*" idi. Yani muvakkitlik konusunda liyakatli olduğu söylenemezdi. Eğer saat herhangi bir sekteye uğrarsa saati yapabilecek niteliklere ve beş vakti birbirinden ayırabilecek evsafa sahip değildi. Esasında muvakkithane için İstanbul'dan İbrahim

31 Mustafa Sabri Küçükbaşcı, "Tâif", *DİA*, 2010, XXXIX, s. 443.

32 BOA., İrade Meclis-i Vala (İ. MVL), 201-6362, Tarih 24 Şubat 1851/22 Rebiülahir 1267; İ.MVL, 257-9588; Sadaret Mektubi Kalem Meclis-i Vala (A. MKT. MVL), 40-11, Tarih 9 Mart 1851/6 Cemaziyevvel 1267; VGMA, d. 1000, s. 10; d. 1002, s. 31.

33 VGMA, d. 997, s. 10, 24; d. 998, s. 15; d. 999, s. 57; d. 1000, s. 6; d. 1002, s. 9, 89.

Efendi adında bir muvakkit bu işe talip olmuş, lakin vermiş olduğu arzualı kaybaldığından ataması mümkün olmamıştı. Mezkûr İbrahim Efendi mev-zubahis eksiklikleri giderebilecek, saatçilik sanatını tam olarak icra edebilecek derecede mahir ve işin erbabı bir kişi olduğunu ifade eder tarzda yeni bir arzualı sundu. Onun bu istidası Meclis-i Vâlâ'ya havale edilerek orada okundu.³⁴ İbrahim Efendi hakkında yapılan tahkikat neticesinde onun işinin erbabı, maharet sahibi, irtifa ilmüne aşına olduğu sonucuna ulaşıldı. Taif'e muvakkit tayin edilerek kendisine bir berat çıkarıldı. Aylık 150 kuruş da maaş tahsis edildi. Ayrıca sosyal destek olarak nitelendirilebilecek şekilde Hicrî 1267 senesinden itibaren kendisine yıllık 45 riyal ev kirası yardımı yapıldı. Hakkındaki bütün verilerin Hazine-i Hassa ve Evkaf-ı Hümâyûn muhasebesine kaydedilmesi için ilmühaber verildi.³⁵

150 kuruş maaş tahsis edilen İbrahim Efendi, maaşını yetersiz bularak artırılması talebini içeren bir arzualı yazmış, onun bu istirhamı dikkate alınarak 2 Mart 1851/28 R 1267 tarihli zeyl vakfiyeyle maaşı mevcudun iki katı olan 300 kuruşa çıkarılmıştır.³⁶ Aslında Cidde Valisi Âgah Paşa'ya yazılan bir yazıdan anlaşıldığına göre, ilk maaşı olan 150 kuruşu hiç almamış, göreve başlama tarihi olan 22 Haziran 1851/22 Şaban 1267 tarihinden itibaren hep 300 kuruş maaş almıştır. İbrahim Efendi'nin Hicrî 1267 yılına ait 4 ay 9 günlük maaşı ile H. 1268 yılına ait 12 aylık maaşı olan 6.960 kuruş İstanbul'daki sarrafı Murad oğlu Karabet'e ödenmiştir. Bunun sebebi ise, İbrahim Efendi'nin muhtemelen görev yeri olan Taif'e giderken Karabet'ten borç almış olmasıdır. Ancak İbrahim Efendi'nin daha sonraki maaşları Surre-i Hümâyûn vasıtasıyla kendisine gönderilmiştir.³⁷

34 BOA., MVL, 65-15, Tarih 26 Şubat 1849/3 Rebiülahir 1265.

35 VGMA, d. 997, s. 29; d. 999, s. 87, 91; d. 1002, s. 17.

36 VGMA, d. 1419, s. 255.

37 BOA, Sadaret Mektubi Kalemî Umum Vilayet Evrakı (A. MKT. UM), 101-49; VGMA, d. 998, s. 32; d. 999, s. 113.

Tablo 1: İbrahim Efendi'nin maaşlarını içerir tablo³⁸

Yıl	Ay ve gün	Maaş (kr)	Yıllık geliri (kr)	Kira Yardımı (kr)	Ödeme
1267	4 ay 9 gün	300	1290	1035	2325
1268	12	300	3600	1035	4635
1269	12	300	3600	1035	4635
1270	12	300	3600	1035	4635
1271	12	300	3600	1035	4635
1272	12	300	3600	1035	4635
1273	12	300	3600	1035	4635
1274	12	300	3600	1035	4635

Elimizde Muvakkit İbrahim Efendi'nin 8 yıllık maaş verileri bulunmaktadır. O, 22 Şaban 1267 tarihinde göreve başladığından ilk yıl için kendisine vakıf tarafından 4 ay 9 gün için 1.290 kuruş maaş ödemesi yapılmıştır. Esasında 12 ay üzerinden hesaplandığında maaşı 3.600 kuruştur. Kendisine bir nevi sosyal destek anlamında 45 riyal de kira yardımı yapılmaktadır. Kira yardımı hesaplanırken 1 riyalin 23 kuruş olduğu kabul edilmiştir. Bu durumda kuruş üzerinden hesaplandığında kira yardımı 1.035 kuruşa tekabül etmektedir.³⁹ Tablodan da rahatça anlaşılacağı üzere sekiz yıllık süre zarfında İbrahim Efendi'nin maaş ve kira yardımında herhangi bir artışa gidilmemiş olmakla birlikte, maaşını alamamak bir sorunla da karşılaşmamıştır.

On yılı aşkın bir süre Abdülmecid'in Taif Muvakkithanesi'nde görev yapan İbrahim Efendi kısa bir süre için İstanbul'a dönmüştür. Burada, kendisine verilemekte olan 300 kuruş maaşla artık ailesini geçindirmekte aciz kaldığını, bundan mütevellit maaşına bir miktar daha zam yapılmasını içeren bir arzuhal sunmuştur. İbrahim Efendi sadece maaş artış talebi için İstanbul'a gelmiş olamaz, onun dönüşünde sıla-i rahim ziyaretinin de etkisi olmalıdır. Tabii bu arada taleplerini bizzat arz edip takipçisi olmak işini daha da kolaylaştırabilirdi. Elimizde

38 Bu tablonun verileri hazırlanırken şu defter ve belgelerden istifade edilmiştir: VGMA, d. 998, s. 32; 34; d. 999, s. 113, 127; d. 1000, s. 9, 14, 21; d. 1002, s. 40; 51, 74, 80.

39 Bu veri aynı zamanda bize o yıllar içinde kuruşun riyale oranı hakkında bir fikir vermektedir.

daha sonraki yıllara ait maaş verileri olmadığından İbrahim Efendi'nin maaşına zam yapılıp yapılmadığı, eğer yapıldıysa bunun ne kadar olduğu maalesef tespit edilememiştir. Lakin bilinen şey, Maliye Hazinesi'nden kendisine 1.000 kuruş atıyye verildiğidir. İbrahim'in tek talebi maaşına zam yapılması değildi. O, ayrıca Taif'e geri dönüşü sırasında üç kişilik ailesiyle birlikte önce İskenderiye, oradan da Cidde'ye kadar vapurla gidebilmek için, Mısır Valisi'ne bir kıta emirname yazılmasını talep etmiş, onun bu isteği olumlu karşılanmıştır.⁴⁰

Sakız Muvakkithanesi

Sakız, 841,6 km² yüzölçümü ile Yunanistan'ın beşinci büyük adası konumdadır. Batısında 809 metrelik Amani Dağı ve kuzey doğusunda en yüksek yeri 1.297 m olan, Türklerin 'İlyas'⁴¹ adını verdikleri 'Pelinen' dağı bulunmaktadır. Ayrıca adada, Volissos, Kardamila, Kalamoti Ovaları ile Epos Platosu ve Potamos Irmağı bulunmaktadır. Akarsuların kaynağı İlyas Dağı'dır.⁴²

Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatının sonlarında Osmanlı topraklarına katılan Sakız Adası'na zaman içinde çok sayıda hayrat inşa ettirilmiştir. XIX. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Sultan Abdülmecid'in *irâde-i seniyyesi* ve vakıf kaynaklarıyla Sakız Adası'na cami, çeşme, suyolları, tuvaletlerle birlikte bir de muvakkithane yaptırılmıştır. Buradaki camiye sultana atfen Mecidiye adı verilmiştir. Cami ve muvakkithane ile birlikte buradaki yapıları inşa eden kişi Mühendis Osman Tevfik Efendi'dir.⁴³ Osmanlı Tevfik Efendi buradaki eserleri *dil-nişîn tarzda*⁴⁴ ve *karğîr* olarak inşa etmiştir. Ayrıca personel ve diğer giderlerin karşılanabilmesi için camii üç tarafına 11 adet mağaza⁴⁵ yaptırılmıştır. Mecidiye'nin inşasına tam olarak ne zaman başlandığı tespit edilememiş olmakla birlikte, bu konu ile ilgili ilk belgemiz 10 Şevval 1263/21 Eylül 1847 tarihli olduğuna göre, inşaata bu

40 BOA, Sadaret Mektubi Kalemî Nezaret ve Devair Evrakı (A. MKT. NZD), 370- 96, Tarih 9 Ekim 1861/4 Rebiülahir 1278.

41 Bu dağ, adını Aydınoğlu Umur Bey'in Sakız'a yaptığı sefere katılan İlyas Bey'den almış olabilir. Mükrimin Halil, *Düsturname-i Enveri*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), s. 23.

42 Sırrı Erinç-Talip Yücel, *Ege Denizi Türkiye ile Komşu Ege Adaları*, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1978), s. 86-87.

43 VGMA, d. 999, s. 42; VGMA, d. 998, s. 11, 14.

44 Bu kelime "gönülde yer tutan", "hoşa giden" gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelimenin mimari bir tarz olduğu anlaşılma ile birlikte nasıl bir tarz olduğu belli değildir.

45 Mahzen, depo, dükkan gibi anlamlar içermektedir.

tarihten önce başlanmış olmalıdır⁴⁶. Mühendisliğini Osman Tevfik Efendi'nin yaptığı inşaatın kâtipliğini Hacı Atıf Efendi, mutemetliğini de Süleyman ve İsmail Ağalar yürütmüşlerdir. Osmanlı Devleti'nde inşaat sahasında Ermeni-Rum mühendis ve müteahhitler etkili olmalarına rağmen, Sakız gibi nüfus bakımından Rumların yoğun yaşadığı bir yerde inşaat yönetiminde herhangi bir Rum bulunmaması dikkat çekici bir durumdur.

Mecidiye Camii küçük eksiklikler dışında kullanıma hazır hale gelmiş, tuğra ve tarih taşları yerleştirilmiş, alemler yerlerine konulmuş, özellikle cami içi hasır ve halıların serilmesi, perdelerin takılması ve şamdanların yerleştirilmesinden sonra 1 Ramazan 1264/1 Ağustos 1848 tarihi itibarıyla burada beş vakit namaz, 12 Muharrem 1265/8 Aralık 1848 tarihinden itibaren de Cuma namazları kılınmaya başlamıştır.⁴⁷

Mecidiye Camii, muvakkithanesi, çeşmesi ve suyolları gibi parçalarının tamamlanmasından sonra muayene ve teftiş için Sakız Adası'na Reşid Efendi gönderilmiş; o, 1 Zilkade 1265/18 Eylül 1849 ile 29 Rebiülahir 1266/14 Mart 1850 tarihleri arasında adada görevli kalmıştır. Reşid Efendi adı geçen yerleri incelemiş, eserlerin güzel bir şekilde tamamlanmasından duyduğu memnuniyeti Sakız kaymakamı Hüseyin Sücûdi Efendi'ye ifade etmiş, ancak bir takım eksiklikler bulunduğunu söylemeyi de ihmal etmemiştir. İstanbul'a yazdığı raporunda, muvakkithanenin çatısına dört köşeli güneş resminde bir adet alem'in konulması, caminin tahta olan saçaklarının tuğladan yapılması, yeşil olan dış sıvalarının beyaz badanaya çevrilmesi gerektiği hususlarını yazmıştır. Reşid Efendi'nin dile getirdiği hususlar yerinde bulunmuş, sadece saçaklarda tuğla yerine Sakız taşı kullanılmasının daha uygun olacağı kendisine ifade edilmiştir.⁴⁸

Mecidiye Camii, muvakkithanesi, çeşmesi, suyolları, tuvaletleri ve bunların giderlerinin karşılanması için yapılan 11 adet mağazanın vakfa toplam maliyeti 396.470,5 kuruş olmuştur.⁴⁹ Muvakkithaneye yapılan masraflarla ilgili verilen tek ayrıntı perdelerinin tanzimi için yapılan 342,5 kuruşluk harcamadır.⁵⁰

Sultan Abdülmecid adalar seyahati sırasında Sakız'a dönüş yolunda uğramıştır. O, 17 Haziran 1850'de Sisam'dan geçerek önce Kuşadası önlerine gelmiş,

46 VGMA, d. 999, s. 7.

47 VGMA, d. 1002, s. 5.

48 VGMA, d. 999, s. 42.

49 VGMA, d. 1002, s. 88.

50 VGMA, d. 998, s. 21, Tarih 8 Nisan 1851/6 Cemaziyelahir 1267.

geceyi burada geçirdikten sonra 18 Haziran Salı akşamına doğru Sakız Adası'na ulaşmıştır. Padişahı adaya gelişinde Sakız kaymakamı Hüseyin Sücûdi Efendi ve halk karşılamış, üç gün üç gece adada kalan padişah, burada kendisine ikamet merkezi olarak kaymakam Hüseyin Sücûdi Efendi'nin şehir merkezi dışındaki konağını seçmiştir. Sultan Abdülmecid adada kaldığı süre zarfında hem istirahat etmiş, hem de halkla yakın temasta bulunmuştur. Cuma selamlığının ardından vakıflarının bir parçası olarak inşa ettirdiği Mecidiye'de cuma namazını eda etmiş, yani bir nevi caminin resmi açılışını gerçekleştirmiş, ikindi vakti adadan ayrılarak karşı kıyıda olan Çeşme'ye geçmiştir.⁵¹

İnşaatın tamamlanmasından sonra buradaki muvakkithaneye 30 kuruşluk vazife ile Osman Efendi bin Hüseyin atanmış,⁵² ayrıca 2.800 kuruş karşılığı bir saat alınarak⁵³ muvakkithaneye yerleştirilmiş, bu saatin izinsiz çıkarılmaması gerektiği vakfiyede ifade edilmiştir.⁵⁴ Sakız Adası'na yaptığımız saha ziyareti sonucu, arşiv verileri ışığında bulunması gereken iki tuğra taşı, çeşme ve muvakkithane-nin üzerinde bulunan alem ile çeşme tarih taşlarından birisinin olmadığı tarafımızdan tespit edilmiştir.

Ayasofya Muvakkithanesi

Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethinden sonra kendi vakfı haline getirdiği Ayasofya Camii için bir muvakkithane yaptırıp yaptırmadığı tartışmalı bir durumdur. Mevcut muvakkithane Sultan Abdülmecid tarafından Fossati kardeşlere Ayasofya'nın büyük tamiri tamamlandıktan sonra yaptırılmıştır.⁵⁵

İnşaat yarıya kadar yapıldıktan sonra mali sebepler nedeniyle durdurulmuş, ancak bu şekilde bırakılması yağış vb. sebeplerden dolayı yok olup gitmesine

51 *Takvim-i Vekâyi'*, sa. 427, s. 1; Ahmed Lütfi Efendi padişahın bu seyahatini Takvim-i Vekayi'den aynen alarak herhangi bir yorum ve değerlendirmede bulunmamıştır. Bkz. Ahmed Lütfi, *Vak'a-Nüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi*, yay. M. Münir Aktepe, IX, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1984), s. 31.

52 VGMA, d. 1419, s. 173; VGMA, d. 999, s. 44; Mustafa Güler adı geçen muvakkitin 40 kuruş aldığını iddia etmekteyse vakfiye ve diğer belgeler bunun doğru olmadığını göstermektedir. Güler, "Sultan Abdülmecid'in Hayır Eserleri", *Ortaköy Büyük Mecidiye Camii*, Ahmet Uçar (ed.), (İstanbul Gürsoy Grup Kültür Yayınları, 2015), s. 182, 190.

53 VGMA, d. 997, s. 16; d. 998, s. 9; d. 999, s. 30.

54 VGMA, d. 1419, s. 180

55 Semavi Eyice, "Ayasofya Muvakkithanesi", *DİA*, 1991, IV, s. 215.

neden olacağından, ayrıca harcanan emekler de zayi olacağından mali sorunun çözülmesi için maliye nazırına bir yazı yazılmıştır.⁵⁶ Nihayetinde muvakkithane Ayasofya Camii Şekerci Kapısı bitişiğinde Mısırlı Yani Kalfa'ya 145.000 kuruşa (1 yük 45.000 kuruş) yaptırılmıştır. Daha sonra Ayasofya Camii Vakfı tarafından Kaymakam Vekili Behçet Ağa nezaretinde 12.200 kuruşluk ilave harcama yapılmıştır. Böylece muvakkithanenin toplam maliyeti 157.200 kuruşa ulaşmıştır. Bunun 150.000 kuruşu Ayasofya Cami Vakfı tarafından ödenmiş, kalan 7.200 kuruşun da Evkâf Nezareti tarafından ödenmesi Meclis-i Vâlâ'da karara bağlanmıştır.⁵⁷

Yapımı tamamlanan muvakkithaneye konulması için iki adet yeni oturtma saat ile pencere perdeleri ve bir kısım eşya satın alınmış, bunlar için de 5.293,5 kuruş masraf yapılmıştır. Müstakil bir bina halinde bulunan muvakkithane Ayasofya Camii'nin güneybatıdaki avlunun kapısı yanındadır.⁵⁸ Semavi Eyice, Güney İsviçre'nin Bellinzona şehri arşivinde Fossatilere ait evrak arasında "Vakit Odası" projeleri bulunduğunu, mevcut muvakkithanenin Fossati'nin çizimlerine göre daha sade ve gösterişsiz şekilde inşa edildiğini ifade etmektedir.⁵⁹

Yeniden inşa edilen muvakkithaneye saatçilik ilminde maharet ve bilgi sahibi olan Ahmed Raif Efendi adlı bir kişi *bilâ maaş* atanması için bir istida vermiş, bu doğrultuda Evkâf Nezareti'ne bir yazı yazılmıştır.⁶⁰

Sonuç

Muvakkithanelerle ilgili bir mikro tarih çalışması olan bu makalede, Sultan Abdülmecid'in imparatorluğun çeşitli bölgelerinde inşa ettirmiş olduğu muvakkithaneler incelenmiştir. Muvakkithanelerin inşa edildiği şehirlerin seçiminde özel bir sebep var mıdır? Bu sorunun cevabı tam olarak bulunamamış olmakla birlikte genel olarak ahalinin talebi, ibadet vakitlerinin tanzimi ve padişahın hayırseverliği gibi sebepler zikredilebilir.

56 BOA, A. MKT. MVL, 62-97, Tarih 10 Mayıs 1853/1 Şaban 1269.

57 BOA, MVL, 342-95.

58 Ahmet Akgündüz ve diğerleri, *Üç Devirde Bir Mabet Ayasofya*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2005), s. 517-518.

59 Eyice, "Ayasofya Muvakkithanesi", s. 216.

60 BOA, A. MKT. NZD, 86-74, Tarih 17 Ağustos 1853/12 Zilkade 1269.

Muvakkithanelerin dördünün de kargir ve müstakil birer fiziki yapı olarak inşa edilmiş oldukları görülmektedir. Taif'teki muvakkithanenin yaklaşık 64 bin kuruşa mal edildiğinin tespiti, XIX. yüzyılın ortalarında bir muvakkithanenin ne kadara inşa edilebileceği konusunda bir fikir vermektedir. İnşaatların bitiminden sonra içleri de tanzim ve teşrif edilmiş, en temel araçları olan mekanik saatler satın alınarak İstanbul'dan buralara gönderilmiştir. Bu mekanik saatlerin fiyatları ile ilgili göze çarpan en önemli husus ise, Taif'e gönderilen saatin fiyatının Trabzon ve Sakız'dakinin üç katından fazlaya tekabül etmesidir. Ayrıca bu saatlerin mekanik olduklarından hareketle muvakkitlerin işlerinin eskiye oranla daha da kolaylaştığı söylenebilir.

İnşa edilen bu muvakkithanelerde mekanik saatler dışında astronomi ile ilgili başka aletler veya malzemelerin bulunup bulunmadığı tespit edilememiş olmakla birlikte, atanacak muvakkitlerde, saatçilik, ahter (yıldız) ve irtifa alma usulünü bilme koşulunun aranmış olması, onların astronomi konusunda malumat sahibi olduklarını, ayrıca muvakkithanelerde bu konularla ilgili kitaplar bulundurmuş olabileceğini göstermektedir. Yine bu muvakkithanelerde görev yapacak muvakkitler sadece işin teorik kısmını bilmeyecek, aynı zamanda saatler bozulduğunda tamir edebilecek beceriye de sahip olacaklar, bunun dışında muvakkithanenin temizlik gibi görevlerini de yerine getireceklerdir. Muvakkitlik görevine talip olanlar hakkında atamadan önce liyakatli olup olmadıkları konusunda tahkikat da yapılmaktadır. Yine muvakkitlerde bulunması gereken hususiyetleri belirleme yetkisinde olduğu gibi, alacakları maaşları belirleme yetkisi de Sultan Abdülmecid adına görev yapan mütevellilerdedir.

Muvakkitlerin aldıkları ücretler arasında büyük bir uçurum bulunmaktadır. Sözgelimi, Sakız'daki muvakkit 30 kuruş alırken, Trabzon'daki muvakkit 150, Taif'teki muvakkit ise 300 kuruş almaktadır. Yani Sakız'daki muvakkit ile Taif'teki muvakkit arasında maaş bakımından on kat fark bulunmaktadır. Ayrıca Taif'teki muvakkit maaşı dışında 45 riyal karşılığı 1.035 kuruş kira yardımı almaktadır, yine muvakkithane dışında kendisine tahsis edilmiş hususi odası bulunmaktadır. Bütün bu veriler göz önünde bulundurulduğunda Taif'teki muvakkitin diğerlerine oranla birçok açıdan avantajlı durumda olduğu görülmektedir. Her dört muvakkithaneye tayin edilen muvakkitlerin hepsi de Müslüman tebaadan olduğu gözden kaçmamaktadır.

Bugün Trabzon'daki muvakkithanenin yerinde bir şadırvan bulunmaktadır. Taif'teki muvakkithanenin durumu maalesef tespit edilememiştir. Sakız

Adası'ndaki muvakkithane ise yerinde bulunmakla birlikte, inşa edildiği dönemde konulmuş olan dört köşeli güneş resmindeki alem yerinde yoktur.

Son tahlilde bu çalışma ile Trabzon, Taif ve Sakız'daki muvakkithanelerin tarihçeleri büyük ölçüde çıkarılmış olduğundan Osmanlı İmparatorluğu sınırlarında inşa edilmiş muvakkithanelerle ilgili yapılacak bütüncül çalışmalara önemli bir temel oluşturacağı konusunda şüphe yoktur.

Sultan Abdülmecid'in İnşa Ettirdiği Muvakkithaneler

Öz ■ Bu makalede Sultan Abdülmecid Han'ın vakıf eserlerinden olan, temelde ibadet zamanlarının belirlenmesi, halkın beklentilerinin karşılanması ve hayır yapmak amacıyla, Taif, Trabzon, Sakız ve Ayasofya'da inşa ettirdiği muvakkithaneler incelemeye tabi tutulmuştur. Çalışmanın temel kaynaklarını Başbakanlık Osmanlı Arşiv vesikaları ile Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nden konu ile ilgili tespit edilmiş defterler oluşturmaktadır. Makalede, mezkur muvakkithanelerin -tespit edilebildiği kadarıyla- yapılış gerekçeleri, inşaat masrafları, tamamlanma süreleri, tamiratları, tanzim ve teşrifleri, personel atamaları, atanacak personelde aranan nitelikler, görevleri, ne kadar maaş aldıkları, ödemelerin düzenli şekilde yapılıp yapılmadığı, bugün mevcut olup olmadıkları, eğer ayakta iseler ne amaçla kullanıldıkları gibi hususlar değerlendirilmiştir. Bu çalışma ile hem Sultan Abdülmecid Han'ın hayır eserlerinin bir kısmı açığa çıkarılmış, hem de muvakkithaneler tarihine küçük bir katkı sağlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Muvakkithane, Sultan Abdülmecid, Vakıf, Taif, Trabzon, Sakız, Ayasofya.

Ekler⁶¹**Ek: 1****VGMA, Defter No: 1001, s. 11**

Telhis, Ma'ruz-ı çâker-i kemîneleridir ki, vakf-ı celîl-i bi-adîl-i cenâb-ı mülûkâneneden olmak üzere mukaddemâ bâ-irâde-i seniyye-i şâhâne Trabzon'da inşâ olunan muvakkithâneye ihsân ve irsâl buyrulan iki aded sâ'at vaz' olunmuş ise de zikr olunan sâ'atlerin îcâb-ı takdîrinde ta'mîr ve tesviyesine bakılmak üzere bir nefer muvakkitin ta'yîni lâzım gelmiş ve kazâ-i mezkûr ahâlisinden Kurtin oğlu Mehmed Efendi sâ'atcilik ilmine ve ahter irtifâ'ı usûlüne âşînâ olarak seniyye-i ihsân vâye-i cenâb-ı cihân-bânîde efendi-i mümâ ileyhin güzêrân eden altmış beş senesi martından itibaren şehriye yüz elli kuruş vazîfe ile muvakkithâne-i mezkûra muvakkit ta'yîni tensîb olunmuş olduğu beyânıyla icrâ-yı iktizâsı husûsu iş bu mazbata ile inhâ olunmuş ve lede-l istîzân emr ve irâde-i seniyye-i cenâb-ı pâdişâhî dahi ol merkezde ta'alluk ve şeref-sudûr buyrulmuş olmağla ber-mantûk-ı irâde-i seniyye muvakkitlik-i mezkûr târîh-i mezbûrdan i'tibâren efendi-i mümâ ileyh uhdesine ba- ruûs-ı hümâyûn tevcîh buyrularak hazine-i hassa-i hümâyûn muhâsebesine kayd ile iktizâ eden berât-ı şerîfinin vakf-ı celîl-i mezkûr defterlerine ilm u haberinin tahrîr ve i'tâsı husûsunda emr ü fermân hazret-i men lehül-emrindir 3 Receb 266.

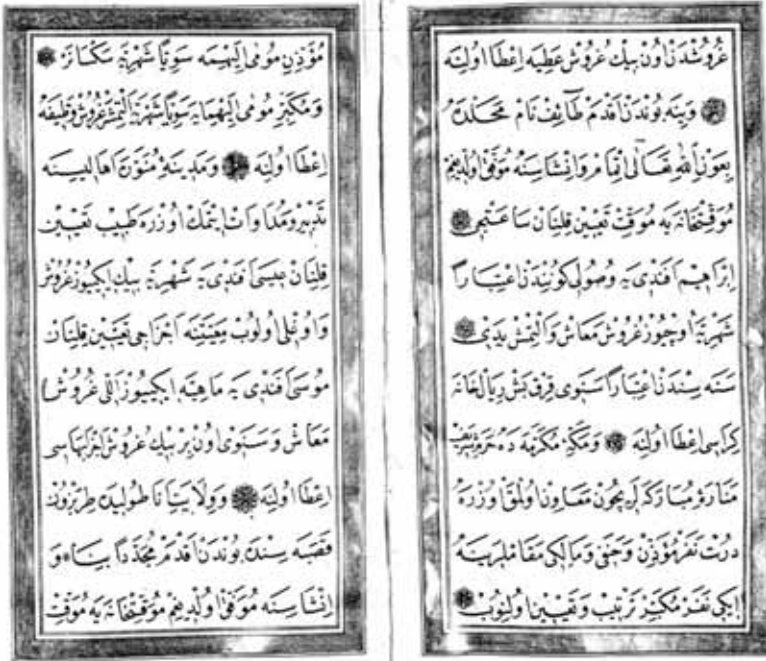
61 Eklerde istifade ettiğimiz belgelerin bir kısmının transliterasyonunu, bir kısmının ise orijinalinin kopyalarını vermeyi tercih ettik. Bundan maksat değişik türde daha çok belgeyi okuyucu ile buluşturmadır.

Ek: 2**VGMA, Defter No: 1002, s. 17**

Âsâr-ı celîle-i hazreti tâc-dârîden Tâifde inşasına muvaffakiyet-i seniyye buyrulan muvakkithaneye iki aded tâm sâ'at vaz' olunmuş ise de zikr olunan sâ'atlerin icâb-ı takdîrinde ta'mîr ve tesviyesine bakılmak üzere bir nefer muvakkitin ta'yîni lâzım gelmiş ve'l-hâletü hâzihi Dersaadet'de sâ'atçı İbrâhîm Efendi nâm kimesne erbâb-ı ma'lûmât ve mahâretten ve ulûm-ı irtifâ'iyeye âşinâ zevâtdan olduğundan muvakkitlik-i mezkûra icrâ-yı me'mûriyetiyle ol tarafa vusûlü gününden i'tibâren emsâli misüllü şehriye yüz elli kuruş maâş ve altmış yedi senesinden i'tibâren senevî kırk beş riyâl hâne icârının vakf-ı celîl-i hazret-i pâdişâhîden bâ- tahsîs lâzım gelen berât-ı âlînin i'tâ ve i'zâm etdirilmesi husûsu Cidde Vâlisi sâbık tarafından bâ-tahrîrât inhâ ve iltimâs kılınmış ve mûmâ ileyh İbrâhîm Efendi muvakkitlik-i mezkûra ehil ve erbâb olduğu tahkîk olunmuş idüğüne binâen ber-minvâl-i muharrer ol tarafa vusûlü gününden i'tibâren şehriye yüz elli kuruş maâş ve altmış yedi senesinden i'tibâren kırk beş riyâl hâne icârı tahsîsiyle muvakkitlik-i mezkûrun efendi-i mûmâ ileyh uhdesine tevcihi husûsu muvâfık emr u irâde-i isâbet-âde-i hazreti şehinşâhî buyrulur ise hazine-i hassa muhâsebesine bi'l kayd icrâ-yı iktizâsına mübâderet olunacağını cânib-i nezâret-i behiyye-i hazine-i hassadan bâ-tezkere lede'l-istizân iş'âr olduğu vechile ol tarafa vusûlü gününden i'tibâren şehriye ol mikdâr ve senevî kırk beş riyâl hâne icârı tahsîsiyle muvakkitlik-i mezkûrün efendi-i mûmâ ileyh uhdesine bâ-tevcîh yedine berât-ı âlî i'tâsı müte'allik buyrulan irâde-i kerâmet-âde-i hazret-i hilâfet-penâhî iktizâsı menba'ından bulunmuş olduğu cevâben iş'âr buyrularak mücebince ilm ü haberleri verilmek fermân-ı nezâret-penâhî buyrulmağın mücebince hazîne- hassa muhâsebesine kayd olunub diğerk ilm u haberleri virmekle mücebince berât-ı âlî yazılmak için evâmîr-i mâliye kalemine dahi iş bu ilmü haber verildi 14 Ramazan 1266.

Ek: 3**BOA. MVL. Dosya No: 342, Gömlek No: 95**

Mazbata, Evkâf-ı hümayûn nezâret-i behiyyesinin melfûf takrîrinde gösterildiği üzere Ayasofya-i kebîr Câmî-i şerîfi Şekerci Kapısı ittisâlinde inşâ olunan muvakkithânenin masârîfî olan bir yük kırk beş bin kuruşun tesviyesi müte'ahidi Mısırlı Yani kalfa ve ba'zı parmaklık ve teferrûât-ı sâiresi masârîfî olan on iki bin iki yüz bu kadar kuruşun i'tâsı dahi câmî-i mezkûr vakfî kâimmakâm vekîli Behcet Ağa tarafından istid'â olunub mahall-i merkûmenin keşf-i sânisî dahi bi'l-icrâ masârîf-ı merkûme kâmilen sarf olunduğu anlaşılmiş ve muvakkithâne-i mezkûr masârîfî meblağ-ı mezkûr ta'mîr-i tertibâtına dâhil ve mezkûr parmaklık ve sâire masârîfî dahi vakf-ı mezkûre âid olarak masârîf-ı merkûmeye mahsûben bir yük elli bin kuruş teslîmât vukû' bulmuş olduğundan mâ'dası olan yedi bin iki yüz bu kadar kuruşunun dahi tesviye ve i'tâsıyla hazînece îfâ-yı muktezâsının nezâret-i müşârün ileyhâya havâlesi Meclis-i Vâlâ'da tezekkür kılınmış ise de ol babda ne vechile.



Resim 1: Sultan Abdülmecid Han'ın vakfiyesinde muvakkithane ile ilgili bölüm, VGMA, Defter No. 1419

MUVAKKİTHANELER



Resim 2: Sakız'daki Mecidiye Camii



Resim 3: Sultan Abdülmecid Han VGMA, Defter No: 1419

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

BOA, Sadaret Mektubi Kalemî Evrakı (A. MKT), 131-87; 209-83.

BOA, Sadaret Mektubi Kalemî Meclis-i Vala Evrakı (A. MKT. MVL), 40-11; 62-97.

BOA, Sadaret Mektubi Kalemî Nezaret ve Devair Evrakı (A. MKT. NZD), 86-74; 370-96.

BOA, Sadaret Mektubi Kalemî Umum Vilayet Evrakı (A. MKT. UM), 101- 49.

BOA, İrade Meclisi Vala (İ. MVL), 201-6362; -257-9588.

BOA., Meclisi Vala Evrakı (MVL), 65-15; 237-38; 326-89; 342-95.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

VGMA, Defter No: 997, 998, 999, 1000, 1001, 1002, 1419.

Sürelî Yayınlar

Takvim-i Vekâyi', Sayı 427

Yayınlanmış Eserler

Ahmed Lütfi: *Vak'a-Nüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi*, yay. M. Münir Aktepe, IX, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1984.

Akgündüz, Ahmet: *Üç Devirde Bir Mabed Ayasofya*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı 2005.

Aydüz, Salim: "Muvakkithane", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXI (İstanbul 2006), s. 415.

Aydüz, Salim: "Osmanlı Devleti'nde Küçük Gözlemeleri 'Muvakkithaneler'", Güler Eren (Ed.), *Osmanlı*, VIII, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları 1999, s. 664-675.

Dayıoğlu, Server: *İstanbul Muvakkithaneleri*, İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş 2010.

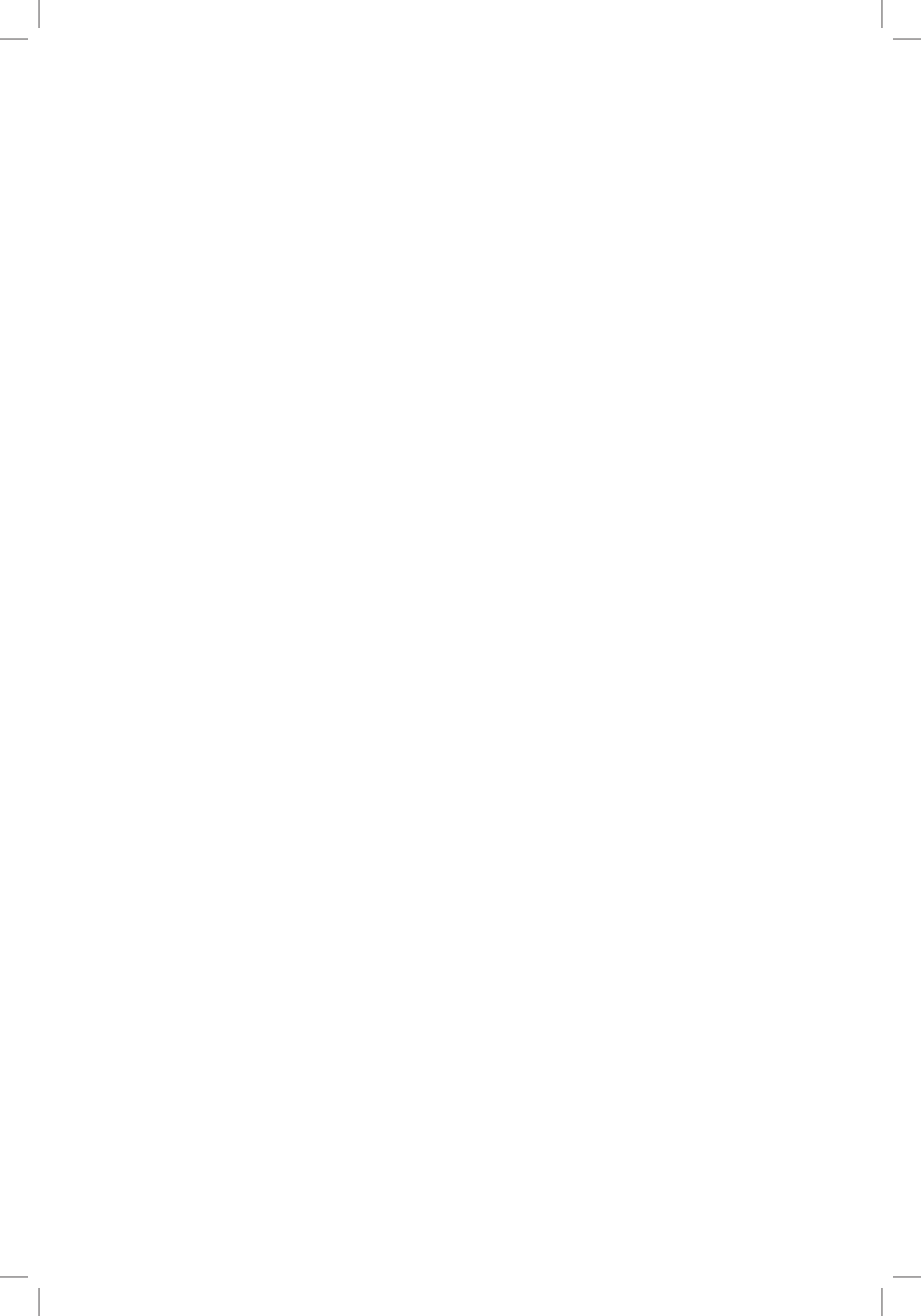
Erinç, Sırrı-Talip Yücel: *Ege Denizi Türkiye ile Komşu Ege Adaları*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 1978.

Evlîya Çelebi: *Seyahatnâme*, IX. Kitap, Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2005.

Eyice, Semavi: "Ayasofya Muvakkithanesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, IV (İstanbul 1991), s. 215.

Fleet, Kate: *Türk-Ceneviz Ticareti*, çev. Özkan Akpınar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları 2009.

- Güler, Mustafa: "Sultan Abdülmecid'in Hayır Eserleri", Ahmet Uçar (ed.) *Ortaköy Büyük Mecidiye Camii*, İstanbul: Gürsoy Grup Kültür Yayınları 2015, s. 175-192.
- Karpuz, Haşim: *Trabzon*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1990.
- Küçükkaşçı, Mustafa Sabri: "Tâif", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIX (İstanbul 2010), s. 446-447.
- Mert, Talip: "Sivas Saat Kulesi'nin İnşası", *Sultanşehir Kültür Sanat Dergisi*, 3 (Sivas 2010), s. 26-29.
- Mükrimin Halil: *Düsturname-i Enveri*, İstanbul: Devlet Matbaası 1928.
- Mordtmann, J. H.: "Sakız Adası", *MEB, İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1967), X, s. 94.
- Örenç, Ali Fuat: "Sakız Adası", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXVI (İstanbul 2009), s. 6-10.
- Parmaksızoğlu, İsmet: "Muvakkıt-Hâne", *Türk Ansiklopedisi*, XXV (Ankara 1977), s. 6.
- Sayılı, Aydın: *The Observatory in Islam*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1988.
- Şapolyo, Enver Behnan: "Muvakkithaneler", *Önasya*, 43 (Ankara 1969), s. 10-11.
- Unan, Fahri: *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2003.
- Ünver, A. Süheyl: *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları 1946.
- Ünver, A. Süheyl: "Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler", *Atatürk Konferansları V*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1975, s. 217-257.
- Zorlu, Tuğba-Demet Yılmaz: "Kültürel Süreklilik Bağlamında Muvakkithaneler: Trabzon Örneği", Ahmet Gürbüz (ed.), *Safranbolu Saat Kulesi ve Zaman Ölçerler Sempozyumu*, Safranbolu: Karabük Valiliği Kültür Hizmeti 2011, s. 269-281.



XIX. Yüzyıl Osmanlı Başkentinde Entelektüel Bir Acem: Mirza Habib İsfehanî ve Terekesi

Filiz Dıġıroġlu *

A Persian Intellectual in the 19th Century Ottoman Capital: Mirza Habib Isfahani and His Tereke

Abstract ■ There exists a relatively extensive literature relating to the biography and the intellectual and political identity of the nineteenth century intellectual adversary Mirza Habib Isfahani, who spent half of his life in the Istanbul in exile, where soon after his arrival he became a celebrated figure in intellectual circles. His acclaim was a consequence of his literary scholarship as the author of a number of Persian works on grammar; his authorship of *Hatt ve Hattatân*; his translation of *Sergüzešt-i Hacı Baba-yı İsfehanî*; and his contributions to the newspaper *Akhtar*, the first and longest-running Persian newspaper published in the Ottoman capital. This literary scholar was also a civil servant of the Ottoman state. By focusing on Mirza Habib Isfahani's tereke (the bequest of possessions) this articles will attempt to shed light on his biography and intellectual world. Moreover, owing to the fact that a significant part of this possessions consisted of books and manuscripts left behind by this important nineteenth-century figure, this examination will provide information pertaining to the literary legacy of Ottoman and Iranian intellectuals of the period.

Keywords: Mirza Habib Isfahani, Istanbul, Persian, Iranian Intellectual, Persian language and Literature, Booklist

* Marmara Üniversitesi. Mirza Habib İsfehanî'nin terekesinden beni haberdar ederek bu makalenin ortaya çıkmasına vesile olan hattat Talip Mert'e, Mirza'nın kütüphanesindeki birkaç kitap adının okunmasında yardımlarını esirgemeyen Mustafa Çiçekler'e, metrukâtta bazı Farsça ifadelerde müşkillerimi halleden Turgay Şafak'a, makaleyi okuyup, eleştirileri ile katkıda bulunan Bilgin Aydın ve Fulya İbanoġlu'na müteşekkirim. Makale yazım aşamasında iken yaptığımız sohbetlerle Mirza Habib'e yaradır bir metin ortaya çıkması hususundaki alakasını metni defalarca okuyarak da gösteren Güllü Yıldız'a sabrı ve katkıları için hassaten teşekkür ederim. Yayınlanmadan evvel okudukları makaleye yaptıkları katkının hakkını teslim etmek için Tanya Lawrance ve Ali Akyıldız'a teşekkürü borç bilirim. Tereke ve kitap terekeleri konusundaki engin bilgisini benimle cömertçe paylaşıp, terekedeki bazı ayrıntılara dikkatimi çeken İsmail E. Erünsal'a ne kadar teşekkür etsem azdır ve elbette her zaman olduğu gibi bu makaleyi de okuyarak lütfettiği kıymetli eleştirileri ile metnin daha muhkem bir metin olmasını sağlayan İsmail Kara'ya müteşekkirim.

XIX. yüzyıl İstanbulu'nun Tophane semtinde, zevkli İrankâri eşyalarla döşenmiş güzel bir ev... Kaçar hanedanından Müeyyidülmülk'ün Avrupa seyahatinin İstanbul durağında, maiyetindeki Hacı Muhammed Ali Pirzade (ö. 1903/4) ve Hacı Mirza Hasan Han'ın da ağırlandığı bu ev; İran, Avrupa ve İstanbul'dan gelen ve büyük kısmını entelektüellerin oluşturduğu seçkin misafirlerin uğrak yeridir.¹ Sayısız ilim, kültür ve sanat meclislerine ev sahipliği yapan bu evde, her zaman olduğu gibi o akşam da çok özel iki misafire, İran'dan gelen dostlara bir akşam yemeği verilir.² 20 yıl aradan sonra ikinci defa geldiği İstanbul'da Hacı Muhammed Ali Pirzade ile Hacı Mirza Hasan Han, bu mutantan evde hazırlanmış mükellef bir sofrada yemeklerini yedikten sonra güzel eşyalar ve kitaplarla donatılmış bir başka odaya geçerler.³ Herhalde kahvelerini Mirza Habib İsfahanî'nin sadece özel dostlarının ziyaret edebildiği bu kütüphanede içerler. Mirza Habib, misafirlerine İstanbul'un zengin sahaf ve kitapçılarından özenle toplanmış murakkaları, kitapları ve eşyaları tek tek gösterir. İstanbul'un nimetlerinden sonuna kadar faydalanan Mirza, kütüphanelerde çalışarak elde ettiği yeni şiir mecmualarını misafirlerine büyük bir keyifle ziyaret ettirir. Varlıklı, entelektüel ve muhibb-i kütüb bir Farsî olarak İstanbul'da hayatını sürdüren Mirza Habib'in bu denli zengin bir kütüphane oluşturmasına şaşmamak gerekir. Hat ve edebiyat başta olmak üzere çeşitli zevk ve merakları olan Mirza gibi bir entelektüelin XIX. yüzyıl sonlarındaki İstanbul kitap piyasasının zenginliği ve hareketliliği ile mütenasip olarak vasıflı bir kütüphane oluşturduğuna hiç şüphe yoktur.⁴ İstanbul'da topladığı

1 Bu ev Mirza Habib İsfahanî'nin ikametgahı olan Tophane'deki Defterdar Ebu'l-fazl mahallesi, 29 numaralı hane olmalıdır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (Bundan sonra BOA), MF TLY 20/63, 28 Şevval 1310/15 Mayıs 1893.

2 Avrupa'ya tedavi maksadıyla yolculuk yapan Kaçar hanedanından Müeyyidülmülk'ün maiyetindeki Hacı Muhammed Ali Pirzade bir derviş, İran devlet erkanından Mirza Hacı Hasan ise bir subaydı. Bu vesile ile 1886-1889 yıllarını Tahran'dan Londra'ya seyahat ederek geçiren Pirzade, İran seyahatname/sefername literatüründe önemli bir yer tutan seyahatnamesini kaleme alır. Hacı Muhammed Ali Pirzade, *Sefername-i Hacı Pirzade*, haz. Hafız Ferman Fermaiyan, (Tahran 1963), I, Mukaddime s. 25.

3 Bu yemek ziyafetini ve kütüphane ziyaretini günlüklerine kaydederek bize ulaşmasını sağlayan Hacı Muhammed Ali Pirzade'dir. *Sefername-i Hacı Pirzade*, II, s. 96.

4 "O sahaflar vaktiyle müreffeh idiler. Ramazanlarda Bayezid ve Fatih camilerinde sergiler açarlar, türlü kitaplar yayarlar idi. Buraya sadrazamlar, vezirler, ilim meraklıları gelir alış-veriş ederlerdi. Benim bildiğim Ahmed Vefik Paşalar, Said Paşalar, Rıza Paşalar hep bu sergilerin müdavimi idi. Sahaflar böyle sergi ile de kalmazlardı. Ellerinde birer çıkın kitap ile her gecelerini bir kitap muhibbinin yalısında, konağında geçirirler idi". Necip Asım, "Kitapçılık", *İkdam*, c. 53, no. 8937, 2 Cemaziyelahir 1340, s. 3; İstanbul kitap piyasası ve sahafları hakkında ayrıntılı

murakkalar, kitaplar ve eşyaları hayranlıkla izleyen misafirler Mirza'nın bu kadar zengin bir koleksiyon oluşturabilmesini maddi olarak rahat bir hayat sürebilmesine bağlamışlardır. Pirzade bu ziyafet sonrasında günlüğüne yazdığı satırlarda, İstanbul'da İran'da olmayan birçok kitaba rahat bir şekilde ulaşabilmesinin hem bu kadar zengin bir kitaplık oluşturmasına hem de velud bir yazar olmasına imkan tanıdığına dikkat çeker.

Yukarıda anlatılan bu zevkli evin ve meşhur kütüphanenin sahibi Mirza Habib İsfehanî kimdi? XIX. yüzyılın ortalarında kaçak olarak geldiği Osmanlı başkentinde, son derece tanınan bir şahıs haline gelen Mirza Habib'in oldukça ilginç bir hayat hikayesi vardır. Farsça ve Fransızca muallimliğinin yanı sıra müellifliği, mütercimliği sayesinde Dersaadet'in entelektüel muhitlerinde kısa sürede aranan isimlerden biri haline gelir. Osmanlı bürokrasisindeki yirmi beş yıllık memuriyet tecrübesiyle birlikte Farsça ders kitapları yazarı, *Sergüzeşt-i Hacı Baba-ya İsfehanî*'nin mütercimi, İstanbul'un ilk ve en uzun soluklu Farsça gazetesi *Ahter*'in yazarlarından biri ve Osmanlı entelektüel camiasında *Hat ve Hattatân* yazarı olarak haklı bir şöhrete sahip olur.

Mirza Habib'in biyografisi, entelektüel ve siyasi kimliği hakkında oldukça zengin bir literatür vardır. Terekesine odaklanan bu makale ile söz konusu zengin literatüre küçük bir katkı yapmak hedeflenmektedir. Terekesi, sahibinin çok yönlü kişiliğine uygun olarak birkaç açıdan ele alınabilir. Herşeyden önce Maarif Nezaretî'nde hem muallim hem de sansür/kontrol memuru olarak görev yapan Habib Efendi'nin terekesi olması açısından değerlendirilebilir. Bu bağlamda Mirza Habib'in terekesi XIX. yüzyıl Osmanlı bürokrasisindeki bir memurun ölümünden sonra ardında bıraktıklarına dair bir takım ayrıntılar sunmaktadır. Habib Efendi'nin ardında bıraktığı eşya listesindeki ayrıntılar, son dönem Osmanlı İstanbulu'ndaki evlerden birinde ne tür eşyalar kullanıldığına dair malumatı artırarak maddi kültür tarihi çalışmalarına katkı sağlayacaktır. İkinci olarak Mirza Habib'in terekesi XIX. yüzyıl Fars edebiyatının önemli figürlerinden birinin ardında bıraktığı eşyaları ve özellikle kitaplarını göstermesi açısından anlamlıdır. Maarif Nezaretî'nin Farişî kökenli memuru Habib Efendi'nin şair ve entelektüel kişiliği ile mütenasip olarak ardında bıraktığı eşyaların büyük bir kısmını kitapları

bilgi için bkz. İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014); 19. asır İstanbulu'nda ilim, kültür ve sanat meclisleri hakkında yapılmış vasıflı bir çalışmanın kütüphaneler ve sahaf dükkanları kısmı için bkz. Şemsettin Şeker, *Ders ile Sobbet Arasında: On dokuzuncu Asır İstanbulu'nda İlim, Kültür ve Sanat Meclisleri*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi 2013), s. 135-140.

oluşturmaktadır. Terekede Bezzazistân'da satılan kitaplarının bir listesi verilmiştir. Sadece Habib Efendi'nin telif eserlerinin listesi ile ardında bıraktığı kitaplığın listesi yan yana geldiğinde bile, Osmanlı/İran entelektüel hayatına dair pek çok ipucunu barındıran bir tablo ortaya çıkacağı düşünülmektedir. Makaleye konu olan tereke ile Habib Efendi'nin bilinen biyografisine yeni bilgiler eklenmekle beraber esasen entelektüel biyografisine katkı sağlamak hedeflenmektedir. Kendisinin İran kökenli olması, çalışmayı XIX. yüzyıl Osmanlı başkentinde yaşayan Acem topluluğu ile doğrudan ilişkilendirse de çalışmanın sınırları açısından bu mevzu dışarıda bırakılacaktır.⁵

Tercüme-i Ahvali: Muhalif, Muallim, Müellif, Mütercim

Habib Efendi'nin aile hayatına, gündelik yaşamına ve özellikle kütüphane listesi ile entelektüel dünyasına dair ayrıntıların görüleceği terekesi, biyografisi hakkında zengin ama sınırlı bir malzeme sunmaktadır.⁶ Bu sınırlı malzeme mevcut literatürle birlikte değerlendirildiğinde kıymeti artacaktır.

- 5 İstanbul'daki İranlılar hakkında bugüne kadar yapılmış en kapsamlı çalışma için bkz. *Les Iraniens* (ed. T. Zarccone-F. Zarinebaf), (İstanbul-Teheran 1993); Yine İstanbul'da Acem bir kitapçının biyografisi ve mesleki faaliyetlerini ele alan son dönemde yapılmış çalışmalardan birisi için bkz. Filiz Dıġıroġlu, *Dersaadet'te Acem Bir Kitapçı: Kitap-füruş Hacı Hüseyin Aġa*, (İstanbul: Turkuaz Yayıncılık 2014); İstanbul'daki İranlıların merkezi mahiyetindeki Validehan hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. Filiz Dıġıroġlu, "İstanbul-Tebriz Ticaret Hattında Validehan (XIX-XX. Yüzyıl)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 31, (2014), s. 69-112; Ayrıca İstanbul'daki ilk Farsça gazete olan *Ahter*'i merkeze alsada İstanbul'daki Acem topluluğunu da içeren son yıllardaki bir çalışma için bkz. Tanya E. Lawrance, *Akhtar: A Persian Language Newspaper Published in Istanbul and the Iranian Community of the Ottoman Empire in the Late Nineteenth Century*, (İstanbul:Libra Yayıncılık 2015). Osmanlı ve İran entelektüellerinin etkileşimi ile ilgili olarak son dönemde yapılmış çalışmalardan birkaçı için bkz. Yılmaz Karadeniz, "İran'da Malkum Han ve Feth Ali Ahundzâde'nin Arap Alfabetini Deġiştirme Teşebbüsleri (1860-1880)", *History Studies, Enver Konukçu Armaġanı*, (2012), s. 215-226, Enis Erdem Aydın, "Sultan Abdülaziz Döneminde Alfabe Tartışmaları: 'Huruf-ı Mukatta' ve Geç Tanzimat Zihniyeti", *Sultan Abdülaziz Dönemi ve Sempozyumu: Sosyo-Kültürel İlişkiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu 2014), I, s. 139-152; Gholamali Pashazadeh, "Müsteşar'ul Devle ve Abdülaziz Dönemi Reformcularından Etkilenmesi", *Sultan Abdülaziz Dönemi ve Sempozyumu: Sosyo-Kültürel İlişkiler*, 3, (Ankara: Türk Tarih Kurumu 2014), s. 155-170.
- 6 Bu sınırlılığı aşmak için ilk olarak mevcut literatür taranmış, ardından *Neval-i Servet-i Fünûn* gibi dönem kaynaklarındaki biyografik malumata başvurulmuştur. Aynı zamanda metrukata arasında yer alan, kendi el yazısıyla yazdığı yarım sayfayı geçmeyen biyografisi de değerlendirilmiştir. Daha sonra Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Habib Efendi hakkında bulunan memuriyeti, atama, terfi, maaş bilgileri ve Maarif Encümeni'ndeki görevi ile ilgili belgelerle biyografisi

Mirza Habib Efendi, 1251 (1835/36)'de İsfahan'ın bir köyünde dünyaya gelir. İsfahan'da bir müddet ilim tahsil ettikten sonra memur ve gayet mutaassıb olan babası ile fikri anlaşmazlıklar yaşayınca öğrenim hayatını sürdürmek için Tahran'a gider. Bir süre Tahran'da tahsiline devam eden M. Habib, daha sonra Bağdat'a gidip dört sene boyunca edebiyat, fıkıh ve usul tahsil edip, Tahran'a döner.⁷

Bağdat'tan Tahran'a dönüşünde Nasırüddin Şah'ın amcasının oğlu ile birlikte İran'ı istibdattan kurtarmaya çalışır. Bu esnada sadrıazam sipehsalar Mehmed Han'ı hicv ettiği için İran'dan kaçmak zorunda kalır.⁸ Şah taraftarlarının galebesi üzerine Tahran'dan firar eder ve iki ay Rumiye'de bir Fransız manastırında kalır. Papazların verdiği bir merkep ve 5 lira ile yola çıkan Mirza Habib, düşmanları tarafından takip edilerek yaralanır.⁹ Tabi bu yolculuk esnasında başına gelmeyen kalmaz. Yaralı olarak girdiği Osmanlı topraklarında, İstanbul'a ulaşması biraz zaman alır. Sefir Müşirüddeve Hacı Mirza Hüseyin Han zamanında İstanbul'a ulaşan Mirza Habib'e İran sefiri iltifat etmemiştir.¹⁰ Bir kaçak olarak 1283'te (1866/67) geldiği İstanbul'da Osmanlı Devleti'ne iltica eder.

desteklenmiştir. Maalesef memuriyeti ile ilgili olarak sicil varakasına rastlanılmamıştır. Maarif Nezareti dosyalarında Sicill-i Ahval Reisi'nin Habib Efendi'nin memuriyetlerini soran bir yazışması dışında henüz terceme-i hal varakası ya da hizmet cetveli gibi evraka rastlanmamıştır. "Encümen-i Teftiş ve Muayene azasından Habib Efendi'nin bazı memuriyetleri istifsarını havi 21 Şaban 1309 tarihli ve bir numaralı tezkire-i acizi cevabının lütfen bir an evvel işar ettirilmesi babında emr u ferman hazret-i men lehu'l-emrindir" BOA, MF SCL 2/19, 28 Zilhicce 1309/24 Temmuz 1892.

Mevcut literatüre kaynaklık eden İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, c. I, MEB, İstanbul 1969, s. 472-474 ve Ali Alparslan, "Habib Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Bundan sonra *DİA*), c. 14, s. 370-371. Kısa biyografisinin yer aldığı bazı kaynaklar için ayrıca bkz. *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı: Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, c. IV, Ankara 2004, s. 307-308; *Türk Dili Edebiyatı Ansiklopedisi*, c. III, s. 440; Vasıflı bir biyografisi için bkz. Şerifi, "Habib İsfehani", *Danışnâme-i Edeb-i Fârisî/6, Edeb-i Fârisî der Anadolu ve Balkan*, Tahran 1383, s. 312-317; <http://www.iranicaonline.org/articles/habib-esfahani> (erişim tarihi 23.01.2015)

7 Habib İsfehani, *Mecmua-i Eşar ve Fevaid*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, no. FY 712, s. 42; İnal, s. 472.

8 Bu ifadenin de yer aldığı kendi el yazısı ile yazılmış tercüme-i hali ektedir. İsfehani, *Mecmua-i Eşar*, 42; Bu biyografi için bkz. EK 1.

9 Süleyman Nazif'in talebi üzerine Habibzâde Kemal Bey tarafından yazılan tercüme-i halinde yer alan bu satırlar için bkz. İnal, s. 472.

10 *Sefername-i Hacı Pirzade*, s. 95.

Arapça ve Farsça bilgisi, entelektüel kişiliği ve sahip olduğu meziyetler İstanbul'da hemen tanınmasına vesile olur ve Sadrazam Âli Paşa'ya takdim edilir. Âli Paşa ve Ahmed Vefik Efendi'nin himayesi ile Galatasaray Mekteb-i Sultanisi'nde Arapça ve Farsça muallimliği yapar. İstanbul'a geldikten iki sene sonra Şah'ın adamları Habib'i öldürene para vaadinde bulunur. Oturduğu odanın sahibi olan Ermeni, Acemce bildiğinden keyfiyeti istihbar ve ihbar ederek Habib Efendi'nin kurtulmasını sağlar. Habib Efendi ders verdiği İngiltere sefareti baş tercümanı vasıtasıyla 15 gün sefarette kaldıktan sonra Osmanlı tabiyetine geçer ve suikasttan kurtulur.¹¹

İstanbul'a geldiği andan itibaren dil dersleri veren Habib Efendi'nin Mekteb-i Sultanî'deki hocalığı 12 yıl sürer.¹² Darüşşafaka'nın kuruluşundan itibaren Farsça ve Fransızca derslerini veren Habib Efendi, mülga Lisan Mektebi'nde de muallimlik yapar. İbnülemin'in yazdığı biyografide Ali Suavi vakasından sonra mektepten alınıp Maarif Nezareti'nde Encümen-i Teftiş ve Muayene¹³ azalığına tayin edildiği kayıtlıdır.¹⁴ Encümen azalığı ile son derece kritik bir vazifeye atanan Habib Efendi'nin bu göreve getirilmesi, devlet nezdinde kendisine olan güveni göstermektedir.

Habib Efendi Encümen'deki vazifesinde hem Farsça hem de Fransızcasını kullanmış olmalıdır. Rastladığımız örnekler Fransızca kitaplar ve Fransızcasını kullandığına şahitlik etse de Farsça kitaplarla ilgilendiğine de şüphe yoktur. İncelemek üzere kendisine gönderilen kitaplardan Slav dilinde yazıldığı zannedilen bir kitabın Fransızca olduğunu tespit edip, içeriğinin de sakıncalı olduğuna kanaat getirmiş¹⁵; bunun gibi ciltlerce Fransızca kitaba içerikleri “muzır” olduğu gerekçesiyle onay vermemiştir. Bu kitaplardan bazıları *Tibet histoire de Mubej(?)* (3 cilt), *Tibet histoire* (26 cilt), *Tibet histoire générale* (13 cilt), *Magasine Zuzel Fan(?)*

11 İnal, s. 472.

12 *1310 senesine mahsus Nevsal-i Servet-i Fünûn*, (İstanbul 1311), s. 84.

13 Encümen-i Teftiş ve Muayene hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Birinci, “Osmanlı Devleti'nde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal”, *Tarihî Hududunda Hatırat Kitapları, Matbuat Yasakları ve Arşiv Meseleleri*, (İstanbul 2012), s. 142-145.

14 Encümen'de görevlendirilmesine dair resmi yazışmalardan 12 Teşrin-i evvel 1298/24 Ekim 1882'de aylık 500 kuruş maaşla Encümen'de Farsça kitapları muayeneye memur olduğu, 25 Kanun-ı evvel 1300/ 6 Ocak 1885'de de Encümen azalığına tayin olduğu anlaşılmaktadır. 9 Eylül 1305/21 Eylül 1889'da padişah iradesiyle memuriyetinden affolunduğu halde 17 Mart 1307/29 Mart 1891'de tekrar 1335 kuruş maaşla Encümen azalığına tayin kılındı. BOA, Maarif Nezareti Mektubi Kalemi (Bundan sonra MF MKT) 145/132, 29 Zilhicce 1309/25 Temmuz 1892.

15 BOA, MF MKT 87/149, 20 Zilhicce 1302/30 Eylül 1885.

ve *Alber[t] Kohen'in tercüme-i halidir*.¹⁶ İçeriğinde “muzır” bir ifade olmadığını tespit ettiği *Monde Illustré, Voyage en Urban* gibi eserlerin gümrük geçişlerine izin vermiş; bu tür Fransızca neşriyatın Osmanlı topraklarında tedavüle girmesini sağlamıştır.¹⁷ Vazifesini ehliyetle yapmış olmalı ki, memuriyeti boyunca nişanlarla ve maaş zamlarıyla taltif edilmiştir.

Encümen azası Habib Efendi'nin memuriyet makamında kademeli olarak rütbe ve maaş zammı aldığı görülmektedir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Habib Efendi'nin rütbe ve maaşının arttırılması ile ilgili yazışmalarda İran sefirinin de aktif olarak yer aldığı tespit edilmiştir. Şah rejiminden kaçan ve artık Osmanlı vatandaşı olan bir İranlı için sefirin talepte bulunması dikkate değerdir. Bu durum İstanbul'da yaşayan Acem topluluğunun kendi aralarındaki basit bir dayanışma örneğinin ötesinde anlamlar ifade etmelidir. İran sefiri “Arapça, Farsça, Fransızca bilen şiir sanatında mahir ve akranlarından üstün” olduğuna inandığı hemşehrisi Habib Efendi'nin terfi etmesini istemiş, bu talebi de padişah tarafından uygun görülmüştür.¹⁸ 1 Ocak 1885'te Habib Efendi'nin çalışkanlığı sebebiyle kendisine rütbe-i salise tevcih edilmiş, 850 kuruş olan maaşı da 1200 kuruşa çıkarılmıştır.¹⁹ 1886 yılının sonlarına doğru Habib Efendi'nin “erbab-ı fazıl ve ehliyetten olması cihetiyle” sahip olduğu rütbenin terfisine karar verilmiştir.²⁰

İstanbul seyahati esnasında Mirza'yı evinde ziyaret eden ünlü seyahatname yazarı Pirzade'ye göre halihazırda Maarif'teki hizmetine karşılık 40 tümen aylık alıyordu. Devlet hizmeti dolayısıyla sabit ve düzenli bir gelirinin yanında

16 Bu husustaki örnekler için bkz. BOA, MF MKT 86/73, 87/29, 87/30.

17 BOA, MF MKT 87/74; 87/28.

18 BOA, İrade-i Dahiliye (Bundan sonra İ.DH) 935/74062, 10 Safer 1302/29 Kasım 1884; Kendisi de şair olan sefir Muinülmülk Hacı Şeyh Muhsin Han'ın Mirza Habib'e paye istenmesine aracı olmasında Mirza'nın kendisine yazdığı kasidelerin payı var mıdır? Bu sorunun cevabı tam olarak bilinemese de Mirza'nın kendi el yazısıyla yazdığı biyografisindeki “İran sefirine [Muinülmülk] bazen kaside yazardım ama diğer şairler gibi hediye gözüme yoktu” ifadeleri bu ihtimali düşündürmektedir. Bu ihtimali belki de söylentiye bertaraf etmek için otobiyografisinde özellikle “hediyeye gözüme yoktu” ifadesini kullanmayı tercih etmiş olabilir. Sefir Muinülmülk'ün 18 yıl süren İstanbul sefreti ve Sultan Abdülhamid ile olan dostluğu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Han Melik Sasani, *Payitahtın Son Yıllarında Bir Sefir*, mütercim Hakkı Uygur, İstanbul 2006, s. 201-209; Mirza Habib'in Muinülmülk'e yazdığı üç kasidenin birer mukaddimeyle birlikte *Ahter*'de yayınlanması hakkında bkz. Rahim Reis Niya, *İran ve Osmanî der Astane-i Karn-ı Bistum*, I, (Tahran 1328 hş.), s. 513.

19 BOA, İ.DH 937/74233, 14 Rabiülevvel 1302/1 Ocak 1885.

20 BOA, İ.DH 1002/79172, 20 Zilhicce 1303/19 Eylül 1886.

birçok yerde verdiği derslerden elde ettiği nakit para sayesinde maddi olarak rahatı yerinde idi. İranlıların okulunda ders verdiği gibi Muinülmülk'ün sefirligi esnasında Sefarethane'ye de hizmet veriyor ve bu hizmetlerinin karşılığında bir gelir elde ediyordu.²¹ İran'ın İstanbul elçisi Han Melik Sasani de hatıralarında Mirza Habib'in İran okulunda Fars edebiyatı derslerini verdiği kaydetmiştir.²²

Mizah şairi ve *Hacı Baba-yı İsfahanî*'nin usta çevirmeni Mirza Habib İsfahanî, 1866'da geldiği İstanbul'da ömrünün sonuna kadar kitap telifi ve basımıyla uğraştı. 27 yıllık İstanbul hayatı boyunca onun evi, İran edebiyatı ve İran meraklılarının merkezi haline geldi. *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı* başlıklı kitabın yazarı Riyâhî'ye göre; Habib, iyi bir araştırmacı, güçlü bir şair, usta ve zevk sahibi bir yazardı. İran'dan uzak kalışı ve hicivlerindeki pervasızlık nedeniyle makamına yaraşan bir şöhrete kavuşamamıştı.²³ Dönemin prestijli mecmualarından *Maarif*, Habib Efendi'nin ilim ve irfanına meth u senalarda bulunduktan sonra Farsça ile alakalı en müşkil meselelerin kendisine müracaatla halledilebileceğini satırlarına taşımıştı.²⁴ Görüldüğü üzere Mirza Habib İsfahanî'nin hem İstanbul'daki Acem topluluğu için hayati önem arz eden kurum ve kişiler hem de Osmanlı Devleti'nin merkezindeki kurum ve kişilerden müteşekkil çevresine, İstanbul sefarethanelerindeki dostları da eklendiğinde, son derece renkli ve her kesimle sıkı ilişkiler kuran bir münevver portresi ortaya çıkmaktadır. Osmanlı başkentindeki yoğun işler ve karmaşık ilişkiler ağına rağmen, Debistan-ı İraniyan ve *Ahter*²⁵ gibi Acem topluluğu için önemli kurumlardaki görevlerini hiç aksatmamış, İstanbul'daki hemşehrilerine hizmete devam etmiştir. *Ahter*'in müdürü Hacı Mirza Mehdi Tebrizi, hem *Ahter*'de hem de Debistan'da birlikte çalıştığı Ağa Han-ı Kirmani²⁶ ve Hüseyin

21 *Sefername-i Hacı Pirzade*, s. 96.

22 Sasani, s. 82; John Gurney, "E.G. Browne and The Iranian Community in Istanbul", *Les Iranians*, s. 155.

23 Muhammed Emin Riyâhî, *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, Türkçesi Mehmet Kanar, (İstanbul 1995), s. 262.

24 *Maarif*, sene 2, c. 4, nr. 97, s. 289.

25 İstanbul'da yayınlanan ve İran modernleşmesi açısından da önem arzeden *Ahter*'in (1876-1896) sahibi ve mesul müdürü Muhammed Tahir Tebrizi'nin matbaa ve yayıncılık faaliyetleri ile hakkında çok az şey bilinen biyografisine dair son dönemde yapılmış bir çalışma için bkz. Güllü Yıldız, "Osmanlı Matbuatının Farklı Bir Yüzü: Muhammed Tahir Tebrizi", Türk Basın Tarihi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2016, Elazığ), (basılmamış sempozyum bildirisi). (Bildiri metnini benimle paylaşan Güllü Yıldız'a teşekkür ederim.)

26 Şehit şair, yazar ve düşünür Mirza Ağa Han-ı Kirmani 1303/1886 yılı sonlarında İstanbul'a

Daniş ile dostluğu, İstanbul'a yolu düşen münevverlerle yakından ilgilenmesi onu, İstanbul'daki Acem topluluğun merkezinde yer alan bir figüre dönüştürmektedir. Gerek Maarif Nezareti'ne bağlı Darüşşafaka ve Galatasaray gibi okullardaki mualimliği gerekse nezaretin merkezindeki Encümen-i Teftiş azalığı esnasında tesis ettiği ilişkiler, kurduğu ahbablıklar kendisine Osmanlı entelektüel/kibar muhitinde son derece müstesna bir yer edindirmiş olmalıdır. *Destur-ı Subhan*'ı İran sefiri Emir Nizam Gerusi'nin teşvikiyle hazırlaması ve yine Fransız sefiri Ferte'nin mukaddimesiyle hazırlanan Ubeydi Zakani müntehabatı onun İstanbul sefarethanelerindeki ilişkilerini göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır.

Bir süredir hasta olan Mirza Habib, tedavi için Bursa'ya gider. İstanbul'dan son ayrılışı olacak tedavi maksatlı bu Bursa seyahatinde, 1 Mayıs 1309/13 Mayıs 1893'de vefat eder. Henüz genç denebilecek bir çağda 58 yaşında bu dünyadan göçen Habib Efendi²⁷, Bursa'nın Çekirge semtinde İranîler'e mahsus kabristana defn edilir.²⁸ Geride üç erkek çocuğunu ve eşini bırakmıştır.²⁹ Tophane'deki Defterdar Ebu'l-fazl mahallesinde ikamet eden Habib Efendi'nin ikinci evliliği Çerkez asıllı İkbal Hanımla'ydı.³⁰ Geride bıraktığı yetimlerden biri, Habib Efendi'den önce terk-i dünya eden ilk hanımı Fatimatü'z-Zehra'dan doğan Mehmed Kemal Bey idi. Diğer çocuklar ise İkbal Hanım'ın dünyaya getirdiği Mehmed Cemal ve Ahmed Celal Beyler idi.

gelerek Mirza Habib'e katıldı ve yakalanıp, düşünceleri uğrunda hayatını verene kadar bu şehirde telif ve çeviri çalışmalarını yürüttü. Riyahi, age, s. 262; Kirmanî, Adliye veziri Rıza Paşa'nın isteği üzerine merhum Mirza'nın Jil Pılas tercümesini h. 1312'de istinsah etmiştir. Kirmanî'nin istinsah ettiği bu nüsha İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi FY 294 numarada kayıtlıdır.

27 Ehibbâsından Burhanüddini Belhî Efendi şu tarihi söylemiştir: "Ah öldü bülbül-i bağ-ı cinan u can Habib 1310 sene-i hicriyye", İnal, s. 474; vefatı üzerine Servet-i Fünun'da çıkan yazı için bkz. *Servet-i Fünun*, 24 Haziran 1909, c. 5, s. 121, s. 170 (Beni bu yazıdan haberdar eden Turgay Şafak'a teşekkür ederim).

28 Niya, s. 498.

29 Habib Efendi'nin eşi miras taksimatı konusunda "mütevehhim" olduğu için devlet makamlarına müracaat etmiştir. Bu konuda bkz. BOA, MF TLY, 20/63, 28 Şevval 1310/15 Mayıs 1893. Ayrıca gözü yaşlı eş, çocuklarının haklarının korunması noktasında hem miras taksimatında hem de daha sonraki süreçlerde oldukça etkin olmuştur: Habib Efendi'nin vefatından sonra padişahın himmeti ile babasının yıllarca hocalık yaptığı Mekteb-i Sultani'ye kaydedilen 9 yaşındaki Celal Efendi, annesinin ricası ile okul masrafları ve elbise parasından muaf tutulmuştur. Bu konuda bkz. BOA, MF MKT 168/100, 4 Zilkaade 1310/20 Mayıs 1893; BOA, MF MKT 173/15, 18 Zilhicce 1310/3 Temmuz 1893.

30 Mirza Habib, ilk hanımı Fatimatü'z-Zehra Hanım'dan boşanarak Çerkez asıllı olan İkbal Hanım ile evlendi. *Sefername-i Hacı Pirzade*, s. 97.

Fransa hükümeti birçok eseri bulunan Mirza Habib'e, Akademi nişanı ve Paris Cemiyet-i Asyayyesi azası ve fahri muhabiri ünvanını verir.³¹ Farsça dil öğretimine dair teorik ve Mekteb-i Sultani'deki hocalık vazifesi sebebiyle de pratik tecrübelerinden faydalanmak isteyen Osmanlı Devleti, Habib Efendi'yi Farsça ders kitapları hazırlaması için teşvik eder. Telif ettiği *Destur/Düstur-ı Fârisî* adlı sarf ve nahiv kitabından rüşdiye muallimleri ve şakirdânı için satın alınarak bedelinin Maarif Nezareti'nin ilgili kalemlerinden karşılanması³² ile alakalı evrak, Habib Efendi'nin orta öğretim Farsça dil eğitim kitapları yazması konusunda teşvik edildiğini göstermektedir. *Ahter* gazetesinde pek çok şiiri yayınlanan Habib Efendi'nin ders kitabı mahiyetinde birçok eserinin basılması hem bu konudaki ihtiyacı hem de devletin bu kitaplar için Mirza Habib'e verdiği desteği göstermektedir. *Hulasa-i Rehnümâ-yı Fârisî* (İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1309, II. baskısı 1316'da Karabet matbaasında yapılmıştır) ve *Rehber-i Fârisî* (İstanbul, Kasbar Matbaası, 1310; İstanbul Karabet Matbaası 1314; İstanbul Karabet Matbaası 1318; İstanbul, Babıali Caddesi 38 numaralı Matbaa 1320) adlı kitapları hazırladığı ders kitaplarının başında gelmektedir.³³ Ders kitabı olarak sayılabilecek diğer eserleri şunlardır; *Düstur-ı Sühan* (İstanbul 1289), *Debistan-ı Fârisî* (İstanbul, Mahmut Bey Matbaası, 1308)³⁴, *Rehnuma-yı Fârisî* (İstanbul, Matbaa-i Osmaniye 1309; İstanbul, Matbaa-i Osmaniye 1312), *Düsturçe* (İstanbul, 1293; İstanbul Mihran Matbaası 1300; İstanbul Mihran Matbaası 1303; İstanbul Kasbar Matbaası 1313)³⁵, *Berg-i Sebz* (İstanbul 1304, 1312), *Müntehabât-ı Gülistan* (İstanbul, Mahmud Bey Matbaası 1309).³⁶ Düsturce, yeni farsça okuyanlara

31 *Neval-i Servet-i Fünun*, s. 85; İnal, s. 474.

32 BOA, MF MKT 3/53, 28 Cemaziyevvel 1289/3 Ağustos 1872.

33 *Hülâsa-i Rehnüma-yı Fârisî*'nin ikinci baskısının girişindeki ifadeleri devlet tarafından Farsça ders kitapları hazırlamakla görevlendirildiğinin en açık delilidir: "Mekâtib-i İdâdiye'de tedris olunmak üzere hâlâ nâzır-ı umûr-ı Maarif-i umûmiye (devletlü Zühtü Paşa) hazretlerinin telif ve tedvînini bende-i sermendleri (Habib) kim-nasibe emr ve havale buyurdıkları (Rehnümâ-yı Fârisî) nam kavâid-i Fârisiye risalesinin mekâtib-i rüşdiyye için elverişli olmak üzere bir hülâsasının dahi tertibi müşârunileyh hazretleri tarafından emr buyrulmağla mucebince risale-i marûza ihtisâren yeniden tertib olunarak (Hülâsa-i Rehnümâ-yı Fârisî) isim ve ünvanıyla tevsîm kılındı."

34 Bu eserini Hacı Mirza Hüseyin Şerif'e ithaf eder. Mustafa Çiçekler, "Tanzimat sonrası Türkiye'de Farsça", *Name-i Aşina*, 15-16, (Ankara 2004), s. 94.

35 *Düsturçe*'nin Kasbar Matbaası'nda 1313 yılında yapılan dördüncü baskısının kapağında "Daruşşafaka-i İslâmiye'de tedris olunmak üzere (Heyet-i Tedrisiyye-i İslâmiye) tarafından intihab ve kabul olunduğu" yazılıdır.

36 Alparslan, "Habib Efendi", s. 370-371.

mahsus *Berg-i Sebz* ve *Müntehabat-ı Gülistan*, Darüşşafaka için hazırlanan ders kitaplarıdır. Ali Alparslan'ın Habib Efendi biyografisinde *Müntehabât-ı Ubeyd-i Zâkânî* (İstanbul 1303) de ders kitabı mahiyetindeki eserleri arasında zikredilmektedir.³⁷

Devlet desteğiyle giriştiği ders kitabı yazma tecrübesiyle Mirza Habib İsfahanî, Osmanlı'da Farsça gramer yazıcılığının önderi olmuş ve kendisinden sonra çeşitli düzeylerde yazılan Farsça ders kitaplarını da üslub ve yazıcılık noktasında etkilemiştir.³⁸ Zira Habib Efendi, Farsça'nın gramerini Arapça usulden ayrı olarak ele alıp Farsça gramer kitaplarının tertib ve muhtevasını Arapça eserlerin tercüme ve taklidinden kurtaran ilk kişidir. Ona göre birçok Arapça gramer kitabı vardır; ancak günümüz insanlarına eski usulde bu dilin öğretimi son derece zordur. Kendisinin hazırladığı *Destur-ı Suhan* adlı kitapla Farsça kısa sürede, hızlı ve kolay bir şekilde öğrenilebilecektir. Aynı zamanda bu eser, Fars dilinin kaidelerini anlatan kitaplar içinde “destur” kelimesini isim olarak kullanan ilk kitaptır.³⁹

37 *Türkiye'de Basılmış Farsça Eserler Çeviriler ve İnanla İlgili Yayınlar Bibliyografyası*'nda bu eser *Müntehab-ı Letâif*, İstanbul 1303 Matbaa-i Ebüzziya Tevfik, 129 s. kaydıyla zikredilmiştir. Ancak bu kayıta Mirza Habib Efendi'nin eserle herhangi bir bağlantısı kurulmamıştır. *Türkiye'de Basılmış Farsça Eserler Çeviriler ve İnanla İlgili Yayınlar Bibliyografyası*, (Ankara 1971), s. 80. *DİA*'daki Ubeyd-i Zâkânî maddesinde Ubeyd-i Zakanî külliyyâtından “Ahlâku'l-eşraf, Rîşnâme, Sad Pend, Risâle-i Dilgüşâ, Risâle-i Tarîfât, Mellâd u Piyâz ve bazı şiiirler”in Fransa'nın İstanbul başkonsolosu M. Ferte'nin mukaddimesiyle Mirza Habib Efendi tarafından Müntehab-ı Letâif (İstanbul 1303) adıyla neşredildiği kayıtlıdır. Hasan Çiftçi, “Ubeyd-i Zakani”, *DİA*, 2012, XLII, s. 16. Ancak söz konusu kitap incelendiğinde mukaddimenin altında mütercim Ferte'nin imzası olduğu görülmüş ve kitabın Mirza Habib Efendi ile herhangi bir bağlantısı olduğuna dair bir kayda rastlanamamıştır. Aynı maddede Zâkânî'nin Osmanlı divan şairleri ve Tanzimat devri yazarlarınca takdir edildiğine vurgu yapıp Ebüzziya Mehmed Tevfik'in Zâkânî'nin sözlerinden seçmeler yaparak bunları Türkçeye çevirdiği (*Müntehabât-ı Letâif*, İstanbul 1303) de kaydedilmiştir. Kanaatimizce iki ayrı kitap olarak kaydedilen kitaplar aynı kitaptır. Madde yazarının doktora çalışmasında ise eser şu şekilde zikredilmiştir: “Zakani'nin mizah türündeki risalelerinin büyük kısmı *Letâif-i Ubeyd-i Zâkânî* adıyla ilk kez bir arada İstanbul (Ferthe tarafından Ebuzziya Tevfik matbaasında 1886/1303)'da neşredilmiştir. Başında zamanın Fransa İstanbul Başkonsolosu Ferthe ve Mirza Habib İsfahanî'nin birer mukaddimesi de bulunmaktadır.” Hasan Çiftçi, “Ubeyd-i Zâkânî Toplumsal Görüşleri, Ahlak ve Felsefesi”, (Doktora tezi), Atatürk Üniversitesi, 1996, s. 48.

38 Osmanlı'daki Farsça ders kitapları ve Mirza Habib'in bu kitapların yazarları üzerindeki etkisi için bkz. Riyâhî, s. 250-256; Mirza Habib'in Tanzimat sonrası Türkiye'de Farsça eğitimindeki yeri için ayrıca bkz. Çiçekler, s. 91-95.

39 Çiçekler, s. 92.

En önemli Türkçe eseri İstanbul'da 1305/1888 yılında basılan *Hat ve Hattatân*'dir.⁴⁰ İranlı ve Türk hattatların biyografileriyle hat sanatına dair çeşitli bilgi ve metinlerden meydana gelen eserin sonunda ayrıca bazı meşhur müzehhip ve mücellitler hakkında bilgi vermiştir. Haklarında bilgi verdiği kişilere dair Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerle zenginleştirilmiş olan eserin bir özelliği de İbnü'l-Bevvâb'ın hatla ilgili Arapça *el-Kasîdetü'r-râiyye*'sinin metni ve Türkçe şerhiyle (s. 45-47), Muhammed b. Hasan es-Sincârî'nin *Bidatü'l-mücevvid fi ilmi'l-hat ve usûlih* adlı 135 beyitlik Arapça manzum risâlesini (s. 278-285) ihtiva etmesidir. *Hat ve Hattâtân*'ın baş tarafında hattın ortaya çıkışı, gelişmesi, özellikle Arap hattının menşei ve çeşitleri anlatılmış, bu sanata hizmet ederek onu geliştiren üstatların seçeresi verilmiştir. Eserin iki bölümden meydana gelen biyografi kısmı İran ve Osmanlı hattatlarına ayrılmış, ilk bölümde bilhassa ta'lik, ikinci bölümde sülüs ve nesih yazan hattatlara geniş yer verilmiştir. Ancak Osmanlı hattatlarıyla ilgili bilgilerde yer yer yanlışlıklar vardır.⁴¹

Molier'in *Le misanthrope* adlı piyesini *Terceme-i Misanthrope (Guzârîş-i Merdümkiriz)* (İstanbul 1286 Tasfir-i Efkâr Matbaası) adıyla tercüme etmiştir.⁴² James Morier'in *Aventures d'Hajji Baba d'Ispahan* adlı romanını *Hacı Baba-yı İsfahanî* (Kalküta 1905)⁴³ adıyla basmıştır. 1883'te yayınladığı Çehârgâh ile 1888'de yayınladığı *Yernâme* adlı manzumelerini İstanbul'da gizlice bastırmıştır.⁴⁴ Rifâa et-Tahtâvî'nin G. Depping'den çevirdiği *Kalâ'idü'l-mefâhir fi garîbi avâidi'l-evâil ve'l-evâhir* adlı eserini *Garâib-i Avâid-i Milel* adıyla Farsça'ya tercüme ederek 1303'te İstanbul'daki Ahter Matbaası'nda bastırmıştır. Nispeten ilmi değeri olan ve tashih edip lugat eklediği Ebû İshak Hallâc Şîrâzî'nin *Dîvân-ı Et'ime-i Bîshak* (İstanbul 1302) ile yine mukaddime ekleyerek yayınladığı⁴⁵

40 Bu eseri E. G. Brown'un İran Edebiyatı Tarihi ile ilgili çalışmasında da zikredilmiştir. Brown, *Literary History of Persia (1500-1924)*, (Cambridge: Cambridge University 1930), s. 450.

41 Alparslan, "Habib Efendi", s. 370-371. İbnülemin de Suyolcuzade ve Müstakimzade'nin eserlerinden ve diğer eserlerden özetlenerek yazılan oldukça faydalı bu eserin kendi zamanına ait kısmı muhtasar olduğu ve araştırmadan yazıldığı için barındırdığı yanlışlardan dolayı eleştirmiştir. İnal, s. 475.

42 Brown, s. 459; Söz konusu tercüme Osmanlıca basılan ilk eseridir. Niya, s. 499.

43 A. Alparslan, s. 371. Hacı Baba-yı İsfahanî hakkında bir değerlendirme için bkz. Şerifi, "Sergüzeşt-i Hacı Baba-yı İsfahanî", *Danîşnâme-i Edeb-i Fârisî/6, Edeb-i Fârisî der Anadolu ve Balkan*, (Tahran 1383), s. 437-440; Bu kitabın Kalküta'da ruhsatsız olarak 10.000 adet basıldığına dair bkz. İnal, s. 474.

44 Şerifi, "Habib İsfahanî", s. 316.

45 "Kari, Mahmud Nizam Kezdî: *Dîvân-ı Elbise*. Mukaddime: Habib İsfahanî (İstanbul: Ebuuzziya Matbaası, 1303), 207." *Türkiyede Basılmış Farsça Eserler Çeviriler ve İnanla İlgili Yayınlar Bibliyografyası*, (Ankara 1971), s. 61.

Nizâmeddin Mahmud Karî'nin *Dîvân-ı Elbise*'si (İstanbul 1303) araştırmaya dönük çalışmalarıdır.⁴⁶ Bunlara ilaveten yazdığı Manzum Farsça *Mevlid-i Nebevi* ve 60 beyitten oluşan *Tarih-i Âl-i Osman* ile *Jil Pılas [Gil Blas]*'in Farsça tercümesi basılmıştır.⁴⁷ Ayrıca Ayasofya Camii Enderun Kütüphanesi'nin fihristini hazırladığı da kayıtlara geçmiştir.⁴⁸ Bir sayfa bile olmayan sınırlı biyografisini ve seçilmiş şiirlerini kendi el yazısı ile yazdığı mecmua ve müntehabat-ı asar-ı meşahiri içeren diğer mecmuaları İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi'ndedir.⁴⁹ Kütüphanedeki evrakı ziyaret eden İran sefiri Han Melik Sasani, *Nevâ-yı Bûse ve Râz-ı Bister* adlı manzumesini Mirza'nın *Divan*'ı içinde gördüğünden bahsetmektedir.⁵⁰

Şiir ve kasidelerini yayınladığı *Ahter*, eserlerinin büyük bir kısmını da tefrika ettiği mecra olmuştur.⁵¹ Bu minvalde *Ahter*'in Mirza'nın eserlerinin ortaya çıkmasında özel bir yeri olduğu muhakkaktır. İlk şiirlerinde mahlasını zikrederken son şiirlerinde mahlas kullanmaktan vazgeçtiğini otobiyografisinde ifade etmiştir.⁵²

46 Mirza Habib İsfehani'nin entelektüel biyografisi açısından *Düstur-ı Suhan, Divan-ı Etime* ve *Divan-ı Elbise* çalışmaları kendisinden Farsça okuyan Avrupalılarla ilişkilerinin bir sonucu ve o dönemin Osmanlı muhitinde mevcut olan yenileşme hareketinin bir işareti olarak da okunmaktadır. Riyâhî, s. 267; 4 günde kendi el yazısı ile istinsah ettiği *Divan-ı Elbise* nüshası metrukatı içerisinde bulunmaktadır. Bu nüsha için bkz. Nizam el-Kari, *Divan-ı Elbise*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, no. FY 310.

47 İnal, s. 474; *Neval-i Servet-i Fünûn*'da yer alan biyografisinde Türkçe ve Farsça şiir mecmuası ile Jil Blas'ın Farsça'ya tercüme ettiği bir eseri, basılmamış eserleri arasında zikredilmiştir. *Neval-i Servet-i Fünûn*, s. 85; Basılmamış bu nüsha için bkz. Losaz Fransevi, *Tercüme-i Zeyl-i Bilas (Tercüme-i Jil Bilas)*, (mütercim Habib İsfehani) İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, no. FY 294; *Sergüzeşt-i Jil Blas* adlı romanın Mirza Habib İsfehani'ye nisbeti hakkındaki tartışma için bkz. Şerifî, "Sergüzeşt-i Jil Blas", *Danişnâme-i Edeb-i Fârisî/6, Edeb-i Fârisî der Anadolu ve Balkan*, (Tahran 1383), s. 440-441.

48 Şerifî, "Habib İsfehani", s. 316.

49 İnal, s. 474. Bu kayıтта Mirza'nın metrukatının Kütüphane-i Umumi'de olduğu işaret edildiğinden öncelikle söz konusu eserleri Beyazıt Devlet Kütüphanesi Nadir Eserler kısmında aradık ve fakat bulamadık. Bu eserlere İ. Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi Farsça Yazma Eserler bölümünde tesadüfen rastladık. Mirza Habib'in Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki bütün eserleri, Rıza Paşa koleksiyonu başışı olarak kayıtlıdır. Bu durumun tek istisnası ise Habib İsfehani'nin Talik hattı ve müellif eliyle yazılan FY 712 numaradaki "Mecmua-i Eş'ar ve Fevaid" adlı eseridir. Bu eser Halis Efendi Kütüphanesi koleksiyonundan Nadir Eserler'e başışlanmış görünmektedir.

50 Şerifî, "Habib İsfehani", s. 317.

51 Niya, s. 499-500, 513.

52 Başlarda "Destan" mahlasını kullanmıştır. Bkz. Habib İsfehani, *Mecmua-i Eş'ar ve Fevaid*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, no. F 712.

İbnülemin'in ifadesiyle "Türkçe nazımları Acemce nazımları derecesinde değildir, biraz acemicedir".⁵³

Mirza Habib İsfehani'nin Metrukata

Tophane'deki Defterdar Ebu'l-fazl mahallesinde ikamet eden Habib Efendi, 1 Mayıs 1309/13 Mayıs 1893'te Bursa'da vefat ettiğinde, varisleri büyük oğlu Mehmed Kemal, eşi İkbâl Hanım ile diğer çocukları Mehmed Cemal ve Ahmed Celal Beylerdi. Terekenin düzenlenmesi, eşyaların satış işlemlerinin gerçekleşip mirasın taksim edilmesi; Habib Efendi'nin vefatından kısa bir süre sonra tamamlanmıştır. Terekenin sonundaki 2 Temmuz 1893 tarihi, Mirza Habib'in vefatından bir buçuk ay gibi kısa bir sürede düzenlendiğine işaret etmektedir. Eşya ve kitapların satıldığı 3 Eylül 1893 tarihi ise miras işlerinin vefatından 3,5 ay sonra tamamlandığı ve varislere haklarının teslim edildiğini göstermektedir. Esasen bu kadar hızlı miras taksimi yapılmasının sebebi; Mirza'nın ardında bıraktığı iki küçük çocuğun hakkının gözetilmesi için Kadı'nın terekeye hemen el koyması olmalıdır.⁵⁴ Ayrıca Mirza'nın herhangi bir gayrimenkulünün ve alacak-verecek kabilinden borç ilişkilerinin olmaması da terekenin hızla taksim edilmesini kolaylaştırmış görünmektedir.

İstanbul'a geldiği andan itibaren hem özel dersler verip hem de devlet okullarında hocalık yaparak iâşesini temin eden Habib Efendi, memuriyetinin son on beş yılında Maarif Nezareti Encümen azalığı yapmıştır. Miras hesaplamaları yapılırken Darüşşafaka ve diğer Maarif birimlerinden maaş alacakları tahsil edilmiştir. Habib Efendi'nin miras olarak büyük miktarda nakit para ve eşya bıraktığı görülmüş ancak gayrimenkul kaydına rastlanmamıştır. Miras taksimatı iki aşamalı gerçekleşmiş, ilk önce nakit para daha sonra da eşyaların satışından elde edilen gelir varislere paylaştırılmıştır.

53 İnal, s. 474.

54 Kanuna göre, varisler arasında yetim, gaib, mefkud ve mecnun gibi reşit olmayan kişilerin bulunması durumunda kadılar talep olmaksızın mirasa müdahale edebileceklerdir. Toplumun himayeye muhtaç kesimlerini korumayı hedefleyen kanunun uygulanmasına her dönemde özen gösterildiği rahatlıkla ifade edilebilir. Belgelerde 'tahriri mucib' tabir edilen bu grup terekeler ve diğer terekeler ile Osmanlıların miras paylaşımını niçin mahkemeye taşıdıkları ve miras konusunda hukuki yolları kullanma eğilimleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Bozkurt, "Tereke Defterleri ve Osmanlı Maddi Kültüründe Değişim (1785-1875 İstanbul Örneği)" (Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011).

Habib Efendi'nin mirasının %63'ünü bankadaki nakit parası, %29'unu kitaplarının satışından elde edilen gelir ve %8'ini de şahsi eşyalarının satışından elde edilen gelir oluşturmaktadır.⁵⁵ Banka hesabındaki yaklaşık 55.000 kuruşluk nakit, dönemi için ciddi bir servete tekabül etmekteydi.

Habib Efendi'nin Encümen azalığı maaşına 5 Teşrin-i sani 1302/ 17 Kasım 1886'da yapılan 135 kuruşluk zamla birlikte 1335 kuruşa çıkan maaşı⁵⁶ vefat ettiği tarihe kadar sabit kalmıştır.⁵⁷ Carter V. Findley'in Osmanlı memurlarının toplumsal tarihini incelediği çalışmasında, 1890'larda bir Osmanlı memurunun aylık ortalama 1000 kuruş maaş ile rahat geçindiği kaydedilmiştir.⁵⁸ Şu durumda Habib Efendi, tipik bir Osmanlı kalemiye mensubu kadar maaş almış ve ailesini geçindirmiştir.

Tereke kaydına göre Kredi Lyon Bankası'nda [Banque Crédit Lyonnais] hesabı olan Habib Efendi'nin vefat ettiğinde Maarif Nezareti'nden ve Darüşşafaka'daki muallimlik maaşı hesabından birikmiş alacakları mevcuttu.⁵⁹ Mahkeme payları düşüldükten sonra kalan 52.636 kuruşluk nakit parası, eşyalarının satışından elde edilen 7.285 kuruş⁶⁰ ve kitaplarının satışından elde edilen 24.787 kuruşluk gelire, biriken maaşları ve büyük oğlundaki nakdi de eklendiğinde elde edilen miktardan, mahkeme kaydı, dellaliye parası, harç pulu gibi masraflar düşülerek hesaplama yapılmıştır. Mirastan İkbâl Hanım'a 11.368 kuruş, çocukları Mehmed Celal ve Ahmed Celal Beylere 24.851,5'er kuruş, Mehmed Kemal Bey'e ise kardeşlerinden biraz daha fazla 26.525,5 kuruşluk bir hisse düşmüştür. Netice itibarıyla Mirza Habib'in 19. yüzyılın sonlarında, İstanbul'un zenginleri arasında

55 Bu hesaplama mahkeme kayıt ücreti, dellaliye masrafı ve harç pulu gibi rutin masraflar düşüldükten sonra elde edilen miktar üzerinden yapılmıştır.

56 BOA, MF MKT 145/132, 29 Zilhicce 1309/25 Temmuz 1892.

57 BOA, Babıali Evrak Odası (Bundan sonra BEO) 207/15458, 08 Zilkaade 1310/24 Mayıs 1893.

58 Carter V. Findley, *Kalemiyeden Mülkiyeye*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1996, s. 347.

59 Osmanlı bürokrasisinde 1838'de başlatılan maaş sistemi ve geciken, biriken memur maaşları hakkında ayrıntılı bilgiler veren Carter V. Findley, Sadrazam Hayreddin Paşa'nın terekesi örneğinden hareketle "gecikmiş maaş ödemeleri vefat eden kişinin terekesinde sayılabilecek kadar büyük olabiliyordu" ifadelerini kullanmıştır. Findley, s. 324. Makaleye konu olan Encümen azası Habib Efendi'nin terekesindeki maaş alacakları, bu kanaati doğrulamakla birlikte artık sıradan bir memurun terekesinde de maaş alacaklarının belirtilmesi, "gecikmiş maaş"ın normalleşen bir olguya dönüştüğüne işaret etmektedir.

60 Terekede yazılan rakam esas alınmıştır.

sayılabilecek neredeyse 90.000 kuruşluk hatırı sayılır bir servet bıraktığı rahatlıkla söylenebilir.⁶¹

XIX. Yüzyıl İstanbulu'nda Bir Acemin Hanesi: Mirza Habib Ne Giyer, Nasıl Bir Evde Yaşardı?

Habib Efendi'nin satılan şahsi eşyalarının listesi, yaşam standardı hakkında bazı ipuçları verdiği gibi zevkleri ve tercihlerini de anlamayı sağlayacak bir takım bilgileri içermektedir. Çünkü bu eşyalar XIX. yüzyılın sonlarında İstanbul'da yaşayan bir İranlı'nın gündelik hayatta ne giyip kuşandığından, evinde otururken, çalışırken ya da uyurken ne tür eşyalar kullandığına, evini nasıl tefriş ettiğine hatta mutfağında neler kullandığına dair zengin bir malzeme sunmaktadır.

Mirza hem Osmanlı kalemiye sınıfına mensup bir memura hem de Osmanlı kibar muhitlerine yaraşır biçimde gardrobunda epeyce takım elbise ve kıyafet bulundurmaktadır. 4'ü kırmızı renkte olmak üzere 7 adet pantolonu; ikisi çukadan olmak üzere 8 yeleği; 4'ü Avrupaî, 6'sı beyaz olmak üzere 10 gömleği; çukadan 1 adet redingot ile 1 adet setresi ve 2 de kumaşı belirtilmeyen setresi ile toplam 5 adet uzun ceketini kalemdeki görevine ya da okullardaki muallimlik vazifesine giderken giyiyor olmalıydı. Eğer bu takım elbiselik kıyafetler, mevsimlere göre yazlık ve kışlık diye ayrılmıyorsa neredeyse haftanın her günü farklı bir takım elbise giyebilecek evsafa bir dolapla karşı karşıyayız. Havanın soğuk günlerinde kullandığı 3 paltosundan biri kırmızı renkli diğeri kastor denilen kürkten imal edilmişti. Yine kastor kaputu, sakoya kaplı samur kürkü ve çukaya kaplı köhne cild kafa kürkü onu soğuktan korumaya yarayan dış kıyafetleriydi. Serin günlerde ise perdesüsü ile bütün vücudu örten uzun ve kolsuz bir üstlük olan maşlahını kullanıyordu. Her ne kadar modern takım elbiseler giyse de terekedeki İrankâri maşlah kaydı, İranî zevklerini devam ettirdiğini ve kimliği ile uyumlu üst kıyafet tercihlerinde bulunduğunu gösterir. Samur kürkler ve kastor kaputlar varlıklı kimselerin gardroplarında eksik olmayan kıyafetler olduğuna göre Mirza'yı gündelik kıyafetleri itibarıyla yaşam standardı yüksek biri olarak değerlendirmek gerekir. Yine pahalı ve kıymetli saatler taşıyor olması hem varlıklı hem de zevk sahibi birisi olduğunun ispatıydı.

61 İstanbul terekelerinden Osmanlı'da maddi kültür değişimini ele alan Fatih Bozkurt, tezinin servet dağılımını incelediği bölümünde 1873-74 yıllarında 15.000 kuruşun üstünde serveti olanları zengin kategorisinde değerlendirmiştir. Bozkurt, s. 102.

Mirza'nın gardrobunda dış kıyafetler bakımından görünen zenginlik ev kıyafetlerinde de kendini göstermektedir. 2 fanila gömleğini, evde halı dışındaki yerlere basmak için kullandığı bir çift terliğini, belki de gecelik olarak kullandığı 2 entarisini, uyurken ya da evde otururken kullandığı 1 başlığını, 3'ü renkli olmak üzere 4 hırkasını, 3'ü İrankârî olmak üzere 4 çift çorabını, iç çamaşırı olarak kullandığı 11 adet donunu evindeki 2 köhne sepet sandığa koyarak ya da 2 bohçaya sararak muhafaza etmekteydi. Elbette Mirza'nın evinde bahsedilen bohçalar ve sepet sandık⁶² dışında kıyafetleri, yatak takımlarını ya da evde kullanılan gündelik eşyaları saklamak için başka mahfazalar da vardı. İşte Mirza'nın metrukatı arasında görülen "harar"⁶³ bunlardan biriydi. Yazı takımlarını belki de kıymetli saatlerini muhafaza ettiği bir adet abanoz çekmece de mahfazalar arasında sayılabilir. 45 kuruş ile terekede yerini alan abanoz çekmecenin fiyatı sanatlı ve kıymetli bir çekmece olduğunu düşündürmektedir.

Eskiden konak ve hanelerde bulunan aynalar, en önemli tezyinattan biri idi. Hanımlar aynaların yardımıyla giyinip süslandıkları gibi, erkeklerde sarık sarmak, sarığı düzeltmek, elbiselerinin arkadan duruşlarını gözden geçirmek için aynaya ihtiyaç duyarlardı. Ayrıca büyük ve müzeyyen aynalar sahibinin kudret ve zenginlik derecesini gösterdiği gibi itibarını da arttırdı.⁶⁴ Mirza gibi gardrobu zengin birisinin de evinde bir aynasının olması çok tabiidir. Nitekim terekesinde büyüklük ya da sanatlı olup olmadıklarına dair bilgi verilmeyen 2 ayna kaydı yer almıştır. Aynalar dışında yaz sıcaklarında serinlemek için kullandığı 3 adet yelpazesi de terekede dikkat çeken eşyalardandır.

72 kuruş değerindeki 4 İrankârî pencere perdesi, 54 kuruş değerindeki 8 pencere perdesi, 15 kuruş değerindeki İrankârî pencere perdesi ile fiyatı belli olmamakla birlikte 5 perde⁶⁵, yine fiyatı belli olamayan ancak diğerleri kadar pahalı

62 Dışı sepet örülerek meşin kaplanmış bir sandık türüdür. Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, haz. Prof. Dr. Kâzım Arısan, Duygu Arısan Günay, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1995), I, s. 200.

63 "Bir evden diğerine taşınırken içine yatak takımları basılan ve aşağıdan yukarıya kadar deriden, yukarısı kıl, çuvaldan büyük geniş hararlar..." Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet*, s. 200.

64 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet*, s. 206.

65 Terekede bir odanın tefrişatında kullanıldığı anlaşılan eşyaların fiyatların toplam bedelinin kaydedildiği görülmektedir. Bu eşyalar arasında yer alan 5 pencere perdesinin birim fiyatı belli olmamakla beraber odadaki 2 ot dolu minder, 1 şilte, 1 ihram makad, 7 yastık, 2 yüz yastığı, 7 gaz lambası, 3 sürahi, 2 bardak, 2 saksı, 3 sandalye ve 1 de ayna ile birlikte 300 kuruş değerinde oldukları kayıtlıdır.

olmadığı anlaşılan 4 pencere perdesi⁶⁶ büyük ve ferah bir evde belki de iki katlı bir konakta oturduğunu düşündürmektedir. Pencere perdeleri hane mahremiyetini dışarı karşı sağlarken terekede 28 kuruş fiyatı ile kaydedilen kapı perdesi ise hane içinde oda mahremiyetini temin ediyor olmalıydı.

Alafranga beslenme kültürünün önemli araç-gereçlerinden olan çatal-bıçak ikilisi, XIX. yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren müslüman Osmanlı elitinin evlerinde de iyiden iyiye görülmeye başlamıştı.⁶⁷ Mirza'nın evindeki sofranın bir parçası olduğu anlaşılan çatal-bıçak ikilisi, sadece yabancı misafirleri ağırlarken bulunduğu kutudan veya çekmeceден çıkarılıyor olamazdı. 10 adet maden kaşık, 8 adet çatal, 10 adet bıçak ve "10 kaşık ma' hırdavat" şeklinde terekeye yansıyan servis takımlarının nicel verileri, Şarka mahsus üretimler olduğunu düşündürmektedir.⁶⁸ Çünkü batıya mahsus servis takımlarında 12 adet, doğuya mahsus "düzine"de 9-10 adet olurdu. Alafranga servis takımlarına sahip olsa da yemeklerini masa yerine yer sofrasında yemeyi tercih ettiğini düşünmemize sebep, terekesinde herhangi bir masa kaydı bulunmamasıdır. Mirza'nın satılan eşyaları arasındaki 6 adet hezârâne [renkli?] sandalyenin bir takım olduğu ve masa etrafında kullanıldığı ilk akla gelen ihtimal olsa da terekede masa kaydının olmaması, bu renkli sandalyelerin terekedeki diğer sandalyeler gibi müstakil kullanıldığını düşündürmektedir. Terekedeki 1 adet tahta sandalye ile herhangi bir özelliği belirtilmeyen 3 sandalye de Mirza'nın evinde farklı amaçlarla kullanılıyor olmalıydı.

Alafranga kültüre açık birisi de olsa Mirza, ev eşyası tercihlerinde büyük oranda Şarklılığını muhafaza etmiştir. Birisi 6 yan yastık diğeri 7 yan yastıkla beslenen makadlar evin iki odasının ana oturma aksamını oluşturmaktadır. İstanbul'daki birçok müslüman hanesinde olduğu gibi Mirza'nın evinde de bu makadların üzerine ihram adı verilen örtüler serilir, şiltelerde ve minderlerde oturulurdu. Terekesinde hem yatmaya hem de üzerine oturmaya yarayan 7 şiltenin 3'ü pembe

66 Tereke katipleri genelde her eşyayı tek tek kaydederken bazen kolaylık olsun diye eşya grupları oluşturup eşyaları tek tek fiyatlarını ise toplam olarak kaydederlerdi. İşte böyle bir eşya grubu arasında yer alan 4 pencere perdesinin birim fiyatı belli olmamakla beraber odadaki 2 minder, 6 yastık ve 1 makadın da dahil olduğu eşya grubunun 40 kuruş değerinde oldukları kayıtlıdır.

67 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Bozkurt, "Sofrada Çatal-Bıçak Kullanımı yahut Osmanlı Sofra Âdabının Değişimi", *Kültürümüzde Adab-ı Muâşeret*, haz. Azmi Özcan (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, 2015), s. 27-37.

68 Feketenin 16. yüzyılda bir Türk efendisinin evini anlattığı çalışmasında batıya mahsus servis takımlarının 12 adet, doğuya mahsus "düzine"de 9-10 adet olduğunu ifade etmiştir. Fekete Lajos, "XVI. Yüzyılda Taşralı Bir Türk Efendi Evi", çev. M. Tayyip Gökbilgin, *Belleten*, XLIII/170, Türk Tarih Kurumu: Ankara 1979, s. 470.

renkli, biri tüylü şilte olarak kayıtlara geçmiştir. Yine terekede bir kısmı ota doldurulmuş 9 minder ile 3 tane erkan minderi kaydı Mirza'nın evindeki oturma düzeninin mobilyalar değil de doğuya mahsus oturma eşyalarıyla sağlandığını gösterir. Mirza Habib'in yatak odasında yer yatağı kullanması, Şarka mahsus eşya tercihini sürdürdüğünü göstermektedir. Terekedeki 1 yün döşek dışında yer alan 7 şilteden kaç tanesinin yatak olarak kullanıldığını bilemesek de 5'i renkli, 3'ü İrankârî olan yorganları, başta Mirza olmak üzere hane halkının diğer üyeleri de geceleri kullanıyor olmalıydı. Yorgan sayısına bakıldığında Mirza Habib'in beş kişilik hanesindeki dokuz yorganın bir kısmının misafirler için ayrıldığını ve misafir yorganı olarak kullanıldığını düşünmek yanlış olmaz.

Terekede 1 adet şamdan kaydının yanında 7 adet gaz lambası kaydedilmesi, Mirza Habib'in ev aydınlatmasında mumdan ziyade gaz lambası tercih ettiğini göstermektedir. Bu gaz lambalarından en azından biri, Mirza ertesi gün vereceği derse çalışırken, bir sonraki *Ahter* nüshası için makale hazırlarken, kitap telif ederken ya da tercüme yaparken yanıyor olmalıydı. Diğer lambalar akşam yemeğine çağrılan misafirleri ağırlarken misafir odasında, hane halkı ile gece sohbetleri yaparken oturma odasında, yer yatakları sererken yatak odalarında bazen de akşam kahveleri hazırlanırken mutfakta kullanılıyor olmalıydı.

Mirza'nın evinde kışları ısınmak için kullandıkları sarı mangal, Osmanlı kibar muhitlerinde tercih edilen Süleymaniye işi veya Selanik mamulâtı sarı mangallardan biri olabilirdi.⁶⁹ 300 kuruş fiyatıyla kaydedilen bu sarı mangal, terekedeki 800 kuruşluk tepegöz altın saat, 470 kuruşluk Şarkköy kilimi, 451 kuruşluk çalar altın koyun saatinin ardından en pahalı dördüncü ev eşyasıdır. Osmanlı hanelerinde kullanılması pek tabii ve zaruri sayılabilecek eşyalardan biri olan seccadelerin birçok türü vardır. İşte muhterem misafirlere serilmek üzere evlerde bulundurulmuş zarif ve sanatlı seccadelerden biri de Kırşehir seccadesiydi⁷⁰ ki Mirza Habib'in eşyaları arasında bir adet mevcuttu. 179 kuruşluk değeri ile evdeki lüks eşyalar arasında sayılabilecek Kırşehir seccadesi saygın misafirlere çıkarılırken hane halkı namaz kılarken daha mütevazî olan postu kullanıyor olmalıydı.

Abdülaziz Bey, Osmanlı konaklarında kısa sedir üzerine ipek yüzlü bir minder, önüne konmuş rahle, gerektiğinde yakmak için bir çift kısa bronz şamdan,

69 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet*, I, 164; Konaklardaki vazifelilerden biri olan kitapçı efendi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. aynı eser, s. 175-176.

70 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet*, s. 198-199.

bir yazı takımı, yerde kitapçı efendiye mahsus bulunan minder ve duvar önlerindeki camlı dolaplarda ev sahibinin şahsi malı olan nefis kitapların oluşturduğu kütüphane odalarından bahseder.⁷¹ Mirza'nın terekesinde yer alan 2 hokka, 1 devat ve 1 rihdandan oluşan 39 kuruşluk yazı takımı, 162 kuruş değerindeki camlı kütüphane, 56 kuruşluk kitap rafı ile minderler Osmanlı konaklarındaki kütüphane odalarından farksız bir odayı gözümüzde canlandırıyor. Mirza'nın 1 adet yazıhanesi ve 24 kuruş değerindeki küresinin de kütüphane odası eşyaları arasına girmesi, Osmanlı konaklarındaki sıradan bir kütüphane odası aksamından daha gösterişli bir kütüphane odası ile karşı karşıya olduğumuzu düşündürmektedir.

“Hem hoş hem de kibarâne bir eğlence olan” satranç oyununa Mirza Habib de düşkün olmalıydı ki evinde bir satranç takımı bulunduruyordu. Satranç dışındaki zevklerinin başında herhalde kıymetli saatlere sahip olmak gelmektedir. Çünkü terekesi küçük çapta koleksiyon oluşturacak evsafa saate sahip olduğunu kanıtlamaktadır. En kıymetli parçası 874 kuruşluk kordonlu altın saat olan bu koleksiyonda, 800 kuruşluk tepegöz altın saat, 451 kuruşluk çalar altın koyun saati ve 99 kuruşluk gümüş saat de bulunmaktaydı. Osmanlı ahali servetlerine, yaşlarına, cüsselerine göre altın, gümüş, savatlı köstekli, kordonlu, kimi neredeyse bir kaplumbağa yavrusu kadar büyük ve tombul, kimi küçük ve yassı bir ‘koyun saati’ taşımaktan hoşlanıyordu.⁷² Saatin bir prestij ögesi olarak kullanımının yaygın olduğu bir dönemde Mirza'nın altın ve gümüş kıymetli saatleri olması lüks yaşam standartlarına sahip olduğunu bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Mirza Habib'in saat ve satranç kadar silah merakı olduğu da anlaşılmaktadır. Terekesindeki 131 kuruş değerindeki revolver takımını 121 kuruşluk bir diğer roalveri ile 40 kuruşluk cep revolveri takip etmektedir. Silah merakı ya da silaha sahip olma isteği, biyografisinde ayrıntılı biçimde anlatılan İran'dan Osmanlı Devleti'ne sığındığı kaçış hikayesiyle birlikte düşünüldüğünde anlamlı görünmektedir. Habib Efendi'nin metrukâtı arasında dikkati çeken İrankâri eşyalar (yorgan, kilim, perde, maşlah, çorap, sahan) ise Habib Efendi gibi yurdundan uzakta yaşamak zorunda kalan birinin evinde olması yadırganmayacak eşyalardır.

Mirza'nın terekesindeki gündelik eşyaları ile kitaplarının satışı maddi olarak karşılaştırıldığında servetinin büyük kısmını kitaplarının oluşturduğu görülmektedir. Kitaplığın satışından elde edilen meblağ, şahsi eşyaların satışından elde

71 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet*, s. 165.

72 Koyun saatleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Şinasi Acar, *Osmanlı'da Günlük Yaşam Nesnelere*, (İstanbul: Yem Yayın 2011), s. 403-406.

edilen meblağın neredeyse dört katı büyüklüğündeydi. Şahsi eşyalarının satış fiyat aralığına bakıldığında en yüksek fiyatta 874 kuruş değerindeki kordonlu altın saat yer alırken en düşük fiyatta mutfak araç gereçlerinden 5 kuruşluk bıçağın listede yer aldığı görülmektedir. Yazma kitaplar ile kıymetli hat levhalarının yer aldığı kitaplığının satış fiyatı aralığına bakıldığında ise en yüksek meblağı 3300 kuruşla bir ‘talik kıta’ nın, en düşük fiyatı ise 8 kuruşla bazı Fransızca kitapçıkların aldığı görülmektedir.

Mirza Habib’in Entelektüel Hazinesi: Bezzazistân-ı Atik’te Satılan Kitaplığı

Makalenin başında da belirtildiği gibi ünlü sefername yazarı Muhammed Hacı Pirzade’yi Hacı Mirza Hasan Han’la birlikte bir akşam evine davet eden Mirza Habib, sadece güzel bir akşam yemeği değil ardından muhteşem kitaplardan oluşan bir kütüphane ziyafeti de vermiştir. Misafirlerin hayranlıkla izlediği, murakkalar, kitaplar ve eşyalardan oluşan bu zengin koleksiyonun tamamı ya da bir kısmı, Mirza’nın vefatının ardından terekesi dahilinde satışa çıkarılmıştır. Satılan kitaplara bakıldığında esasen şahsi kullanım için biriktirilen bu kitaplığın, dönemine göre zengin sayılabilecek bir koleksiyonu barındırdığı görülmektedir. Mirza Habib’in edebiyatçı kimliğinin doğal bir neticesi olarak; koleksiyon temelinde edebiyat, hususen de Fars dili ve edebiyatı eserlerinden müteşekkil bir koleksiyon olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu koleksiyonun değerli yazmaları başta olmak üzere tüm kitapları Bezzazistân-ı atik’te satışa çıkarılmıştır.⁷³ Başkentteki ticari hayatın önemli merkezlerinden Bezzazistân-ı atik’te tereke satış işleminin gerçekleşmesi tesadüf değildir. Bezzazistân özellikle yetim mallarının muhafazasında ve işletilmesinde merkezi bir noktada yer almaktaydı⁷⁴ ve varisleri arasında yetimler bulunan Mirza’nın terekesi de bu sebeple Bezzazistân-ı atik’te satışa

73 Osmanlı üst düzey bürokrat ve memurlarına ait kitap terekelerinin Sahaflar dışında da satılması bahsinde ilk defa bu terekeye işaret eden İsmail E. Erünsal’dır. İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar*, (İstanbul: Timaş Yayınları 2013), s. 308.

74 Mirza’nın terekesindeki ifadeler Osmanlı’da yetimlerin miras hakkının nasıl bir titizlikle korunduğunun ve yetim mallarının satışında Bezzazistan’ın önemli bir merkez olduğunu bir kez daha göstermektedir: “... akçe vasi-i mumaileyh marifeti ve marifet-i şer’le bir tahta sandığa mevzu’an ve memhûren li-ecli’l-hıfz Bezzazistân-ı atika emaneten irsâl olunduğu...” Kismet-i Askeriye Mahkemesi, 1940 numaralı defter, s. 74; Yetim mallarının muhafazası ve işlettilmesinde Bezzazistan’ın rolü ile bedestende kassamlığa ait veyahut yetimlerin sandıkları için kullanılan özel mekanlar olması hakkında bkz. Bozkurt, s. 216-217.

çıkarılmıştır. Bu durum Mirza'nın kitaplarının neden Sahaflar çarşısı dışında müzayedeğe tabi tutulduğuna da açıklık getirmektedir.

İstanbul'da yaşayan bir XIX. yüzyıl münevverinin terekesindeki kitap rafları ve camlı kütüphane de kütüphanesinin bir parçası olarak addedilip kaydedilmiştir. Yaklaşık çeyrek asırlık bir dönemde oluşturulan bu koleksiyonda; bol miktardaki yazı levhası ile devat, hokka, rıhdan gibi malzemeler ayrıca dikkat çekmektedir. *Hat ve Hattatân*'ın yazarından beklenebileceği gibi kitaplığında bol miktarda murakkaalar, başta Abadî ve pembe renkli olmak üzere hattatlara mahsus birçok kağıt cinsi bulunmaktadır. Daha çok hat sanatına ilişkin albüm olarak rastlanan murakkalardan terekede ikisi talik hatlı olmak üzere 5 adet ve 2 'kıta' murakka bulunmaktadır. Ayrıca murakka yapılmak üzere kullanılacak bir miktar murakka evrakı da tereke kayıtlarında yer almaktadır.⁷⁵ Mirza'nın kütüphanesinde fiyatları itibariyle içlerinde sanatlı veya oldukça süslü olduklarını düşündüren bazı kitap kapları da dahil toplam 45 tane kitap kabı mevcuttur.

Şiir ve hatta özel merakı olan Habib Efendi'nin kütüphanesinde *Ateşgede* gibi şuaara tezkirelerine rastlamak oldukça sıradandır. Kitaplığın çoğunluğunu *Hafız Divanı*, *Bostan*, *Mesnevi-i şerif* gibi Fars edebiyatının klasik denebilecek eserleri oluşturmaktadır. Fars edebiyatında belagata dair yazılmış en eski eserlerden biri olan Reşidüddin Vatvat'ın *Hadaiku's-sihr*'i ya da İran şiir tarihinin ana kaynaklarından biri olan *Mecmau'l-Fuseha*'yı Mirza Habib İsfehânî'nin kütüphane raflarında görmek hiç de şaşırtıcı değildir. *Mantıku't-tayr* gibi birçok tasavvuf kitabının yer aldığı kütüphanede çeşit çeşit tarih ve ahlak kitapları ile seyahatnameler yer almaktadır. Coğrafyaya meraklı olan Habib Efendi'nin kütüphanesinde bu ilginin nişanesi olarak bir küre de bulunmaktadır. Habib Efendi'nin kütüphanesinde *İnşa-i kaymakam* gibi kitapların varlığı yazı ve inşa mecmuaları türü ile ilgilendiğini göstermektedir. Eskiden her evde bulunan ve işlemeli kumaş kesesi içinde duvarda asılı duran mushaflar evlerin demirbaşı olarak addedilirdi. Bu mushafların yanı sıra ünlü hattatların elinden çıkma sanatlı mushaflar da vardı ki Mirza'nın kütüphanesinde Yakuti hattıyla yazılmış 995 kuruşluk mushaf ile 395 kuruşluk küçük boy mushaf bunlardan biriydi. Yazma divanların yüksek fiyatlarının yanı sıra tek başına 1500 kuruşa satılan *Divan-ı Emir Hüsvrev Dihlevi* ise listedeki en pahalı kitap olarak dikkati çekmektedir.

Farsça muallimliği ve ortaöğretim Farsça ders kitapları hazırlayan bir müellifin elinin altında bulunması gereken Farsça/Türkçe divanlar, Fars edebiyatından

⁷⁵ Murakkaa ve yapım süreçleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Acar, s. 191-194.

seçme metinler ve sözlüklerden oluşan kütüphane sadece Şark dillerine mahsus değildir. Kitaplıktaki Fransızca neşriyat ve sözlükler, Mirza'nın Batı dillerine özellikle de Fransızca'ya olan ilgisinin nişanesidir. 50 kuruşa satılan Arapça'dan Fransızca'ya lugat, 3 ciltlik Fransızca Kamus'un yanı sıra Bianchi sözlüğü dikkati çeken diğer bir eserdir. Kitap listesinde Bianchi sözlüğünün dört kere muhtelif ciltlerde kaydedilmesi, sözlüğün fasiküller halinde olduğunu düşündürmektedir. Terekede yer alan birçok Fransızca kitabın adı ya da içeriği ile ilgili herhangi bir tanımlama yapılmadığı için kitaplığın Batı menşeli kitapları muğlak kalmaktadır.⁷⁶ İşte terekedeki Fransız Millet Kütüphanesi adıyla zikredilen, 20 kuruş değerinde ve 23 adet olarak kayıtlara geçirilen ibare bu duruma güzel bir örnektir. Terekedeki ibareden içeriği tam olarak anlaşılmasa da nüsha çokluğu, Fransız Milli Kütüphanesi kataloğu ya da broşürü gibi birşeyler olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Bu ihtimal doğru kabul edilirse Mirza'nın Fransızca neşriyata ilgisinin boyutları da bir adım öteye götürülebilir.

İstanbul'da ardarda senelerde neşrettiği *Divan-ı Et'ime* ve *Divan-ı Elbise*'nin orjinal birer nüshası da kitaplığında bulunmaktadır. Şeyh Cemaleddin Ebu İshak (Buşhak) Hallac-ı Şirazi (öl. 1427)'nin büyük şiir üstatlarından sonra, kendisine yazacak birşey kalmadığını düşünerek yiyecekleri tasvir edip, iştahı tahrik eden şiirlerini yazdığı *Divan-ı Et'ime*'de Nizami, Sadi, Hafız gibi ünlü sanatkarların şiirlerini, alaylı, neşeli nazirelerle yemeklere uyarlamıştır.⁷⁷ Mirza Habib'in entelektüel biyografisi açısından *Divan-ı Et'ime* ve *Divan-ı Elbise* çalışmaları, kendisinden Farsça okuyan/öğrenen Avrupalılarla ilişkilerinin bir sonucu ve o dönemin Osmanlı muhitinde mevcut olan yenileşme hareketinin bir işareti olarak da okunmaktadır.⁷⁸ 1303'te neşrettiği *Müntehabât-ı Ubeyd-i Zakani*'yi hazırlarken kitaplığındaki Ubeyd Zakani nüshasından yararlandığı şüphesizdir.⁷⁹ Hiciv ve

76 Tereke ya da muhalefat kayıtlarında yabancı dillerde yazılmış kitaplara dair katiplerin tavırları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Erünsal, s. 326-329.

77 Yemeklerin tasviri, kullandığı yemek ve yemek malzemesi ile ilgili kelimeler, kültür tarihinin yanında Türk mutfakı bakımından da çok önemlidir. Turgut Kut, "1927'ye Kadarki Türk Yemek Kitapları Bibliyografyası", http://www.turkish-cuisine.org/article_details.php?p_id=21&PagingIndex=0&Pages=Articles, (erişim tarihi: 16.01.2015).

78 Riyâhî, s. 267.

79 İstanbul Üniversitesi yazma eser koleksiyonunda F264 numaralı *Külliyât-ı Âsar-ı Ubeyd-i Zakani* yazmasının künye bilgileri, Mirza Habib'in ömrünün sonuna kadar Zakani üzerinde çalışmaya devam ettiğini düşündürmektedir. Kütüphane künye kaydına güvenecek olursak; bu nüshayı bizzat kendisi çoğaltmıştır. "Mirza Habib İsfehani istinsahl" nüshanın tarihinin 1308 olması, 1309'da vefat eden Mirza'nın son günlerini bu eserle meşgul olarak geçirdiğini göstermektedir.

mizah alanında klasik Fars edebiyatının en önemli simalarından olan Ubeyd-i Zâkânî'den seçme metinleri hazırladığı orjinal kitap, terekesinde 145 kuruşa satılmıştır. Bunların yanısıra 32 adet *Debistan-ı Farisi*, 32 adet *Mizantropie Tercümesi* ya da 72 adet *Berg-i Sebz* gibi kendi hazırladığı veya telif ettiği kitapların terekesinde bol miktarda yer aldığı görülmektedir.

Oğlu Kemal Bey'in yazdığı biyografiye göre hafızası oldukça kuvvetli olan Habib Efendi'nin Çağatayca ile diğer Türk lehçelerine merakı vardı.⁸⁰ Kitaplığındaki Çağatay-ı Türki Osmanî bu ilginin bir nişanesidir. Oğlunun aktardığına göre Muhyiddin Arabi, İbn Haldun, Ebülula, İbn Rüşd, Kemalüddini İsfahanî, Hakanî, Sadî, Hafız, Kaâni, Fuzuli, Nefî, Asım, Volter[Voltaire] ve Molyer [Molière]'i sever, Namık Kemal ve Şinasi'yi çok methederdi.⁸¹ Kitaplığın genelinde bakıldığında Habib Efendi'nin sevdiği ve methettiği şahısların eserlerinin toplamından ibaret olduğu açıkça görülmektedir.

Sonuç

Mirza Habib İsfahanî, XIX. yüzyıl ortalarında bir kaçak olarak eriştiği Osmanlı başkentinde, sahip olduğu meziyetler ve entelektüel kişiliği sayesinde oldukça tanınan bir sima haline geldi. İstanbul'da Farsça ders kitapları yazarı, mütercim, muallim, müellif ve özellikle *Ahter*'in yazarlarından biri olarak tanınan Mirza'nın tüm bu faaliyetleri, Osmanlı devlet hizmetindeki yirmi beş yıllık memuriyet hayatı ile birlikte yürüdü. Mirza Habib İsfahanî'ye dair zengin sayılabilecek literatüre Mirza'nın terekesi bağlamında yazılan bu makale ile bir katkı sağlanmıştır. Zira, ömrünün yarısını Osmanlı topraklarında geçiren Mirza Habib'in ardında bıraktığı eşyaları ve kitaplarının bir listesini sunan bu tereke, ilk defa yayınlanmakta ve hem kendi biyografisine hem de dönem İstanbul'unda ait olduğu toplumsal tabakanın yaşam standartlarına dair önemli ayrıntılar sunmaktadır. Bu çalışma ile birlikte Habib Efendi'nin bilinen teknik biyografisine şahsi ilgi, tercih ve kullanımlarını ihsas ettiren daha öznel ve yeni bilgiler eklenmiştir. Ayrıca makalede ele alınan kitap listesinin, Mirza Habib'in kitaplığına/kütüphanesine dair bilgileri ilk defa gün yüzüne çıkararak entelektüel biyografisine katkı sağladığı şüphesizdir.

80 İnal, s. 474.

81 İnal, s. 474.

Öz ■ İranlı entelektüel bir muhalif olarak hayatının yarısını Osmanlı başkentinde sürgünde geçiren Mirza Habib İsfehani'nin biyografisi, entelektüel ve siyasi kimliği hakkında oldukça zengin bir literatür vardır. Farsça ve Fransızca muallimliğinin yanı sıra müellifliği, mütercimliği sayesinde Dersaadet'in entelektüel muhitlerinde kısa sürede aranan isimlerden biri haline gelen Mirza Habib, Osmanlı bürokrasisindeki yirmi beş yıllık memuriyet tecrübesiyle birlikte *Hat ve Hattatân* ve Farsça ders kitapları yazarı, *Sergüzeşt-i Hacı Baba-yı İsfehani*'nin mütercimi, İstanbul'un ilk ve en uzun soluklu Farsça gazetesi *Ahter*'in yazarlarından biri olarak haklı bir şöhrete sahip olur. Terekesine odaklanan bu makalenin amacı ise onun biyografisine ve entelektüel dünyasına ışık tutarak bir katkı sağlamaktır. Osmanlı Devleti'nin Farsî kökenli memuru Habib Efendi'nin şair ve entelektüel kişiliği ile mütenasip olarak ardında bıraktığı eşyaların büyük bir kısmını kitapları oluşturmaktadır. XIX. yüzyıl Fars edebiyatının önemli figürlerinden birinin ardında bıraktığı eşyaları ve özellikle kitaplarının listesi, Osmanlı/İran entelektüel hayatına dair pek çok ipucunu barındırmaktadır.

Anahtar kelimeler: Mirza Habib İsfehani, İstanbul, Acem, İranlı entelektüel, Fars dili ve edebiyatı, Kitap terekesi

EK 1

میرزا حبیب اصفهانی

همیش از فرقه بنی چهار مجال از اعمال اصفهان است در
اصفهان و طهران بتحصیل علم مشغول بود در نبداد نیز بقدر چهار سال تحصیل
ادبیات و مقدمات اصول پرداخت پس از آن بپهران مراجعت نمود
و از آنجا بپزیر اینک در حق سیدالد محمدخان صدر اعظم به وساطت
فقده کرمش درایت وی نمودند بمقامت رومیه کرکیت در دربار سعاده
المجلسین بخدمت عثمانیه ایستادند اوقات حذر در محکمت بکلی
سیر میکرد و مدتی هم از جغای ائمن مسافر انجامید گاه کار بقصد
در سع سیر ایران میدرد اولی آنکه در کیرت و آن چشمش بعد از آن
در ادب اهل حال ایستادند و کتبش در دست اندر او
اگر ایستادش بد کتبش بود در عتاید کتبش است اینک بقصد
از او نوشته میشود که کتبش کتبش است طبع او را ایستاد است
از قصیده انگیزی است

حرف بیخ زبان در که خوان کوز
بکلی در توح لب و لول در سرب
زبان نام و زرحمت هر که لبش
بود بر آینه هر سوره از زمانه خانی

میرزا فرخانیست در زمان کوز
بزرگ میل و عشق است به بان کوز
سه حکمت دارد غلط به کوز
با عصا ص بر دغصی هر زمان کوز

Mirza Habib İsfehani'nin kendi el yazısı ile yazdığı biyografisi (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, F 712/42).

EK 2**HABİB EFENDİ TEREKE KAYDI⁸²**

Mahrûse-i Galata'ya muzâfeten kasaba-i Tophane'de Defterdar Ebu'l-fazl mahallesinde sakin iken sene-i maliye 1309 senesi Mayıs'ının ibtidası günü vefat eden Maarif Nezaret-i celîlesi Encümen azasından Habib Efendi ibn Esedullah bin Abdullah'ın veraseti zevce-i menkûha-i metrûkesi İkbâl Hanım ibnetü Abdullah ile zevce-i mumaileyhadan mütevellid ve sulb-i sağır mahdumları tahminen 14 yaşında Mehmed Cemal Bey ve tahminen 9 yaşında Ahmed Celal Bey ve kendüden mukaddem vefat eden zevcesi Fatümatü'z-zehra Hanım ibnetü Hasan bin Abdullah'dan mütevellid sulb-i kebiri mahdumu Mehmed Kemal Bey'e munhasıra[münhasıran] olduğu ve bi'l-ihbar ve lede's-şer'i'l-enver zahir ve mütehakkık olduktan sonra sağırâna mumaileyhanın valideleri ve tesviye-i imrarına ba-hüccet-i şeriyye vasi-i mensubeleri zati mu'arrefe zevce-i mumaileyha İkbâl Hanım bi'l-asâle ve bi'l-vesâye ve mumaileyh Mehmed Kemal Bey tarafından vekil müseccel-i şerisi Ahmed Muhtar Bey ibn Abdullah bi'l-vekalet talep ve marifetleri ve marifet-i şer'le tahrir-i deyn ve sim-i mecdiyyeye 20 kuruş hesabıyla bi'l-müzayede ahire bey' ve beyne'l-verese tevzi' ve taksîm olunan tereke müteveffa-yı mumaileyhdir ber-vech-i ati zikr olunur fi 17 Zilhicce 310

Müteveffa-yı mumaileyhin Kredi Liyon Bankası'na ba-sened matlûbu olup ba-tezkire banka-i mezkûreden kabz olunan

54138 lira-yı Osmanî

38	Bank-ı mezkûrdan meblağ-ı mezkûrun deyn tahsilinde verilen
54100	pul bahası ve masarîf

1464	Resm-i kısmet kaydiyye ve pul-ı müteferrika
52636	Sahhü'l-baki li't-taksim

82 Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, 1940 numaralı defter, s. 73-75.

Hisse-i el-zevcetü'l mezbûre İkbâl Hanım 6579,5 kuruş

Hisse-i el-ibnü's-sağir el-mezbûr Mehmed Cemal Bey 15352 kuruş 20 akçe

Hisse-i el-ibnü's-sağir el-mezbûr Ahmed Celal Bey 15352 kuruş 20 akçe

Hisse-i el-ibnü'l-mezbûr Mehmed Kemal Bey 15352 kuruş 20 akçe

Zevce-i mumaileyha İkbâl Hanım bâlâda muharrer hisse-i veresiyyesi olan altı bin beş yüz yetmiş dokuz buçuk kuruşu tereke-i müteveffa-yı mumaileyhden tamamen ve kâmilan ahz u kabz ve istifa-yı hakk ettikten sonra vekil-i mumaileyh Ahmed Muhtar Bey müvekkili mumaileyh Mehmed Kemal Bey'in kezalik bâlâda muharrer hisse-i irsiyyesi olan on beş bin üçyüz elli iki kuruş yirmi akçeyi kezalik tereke-i müteveffa-yı mumaileyhden bil-vekalé ahz u kabz ve istifa-yı hakk ettikten sonra sağırân-ı mezbûrânın kezalik bâlâda muharrer hisse-i irsiyyeleri olan cem'an otuz bin yedi yüz dört kuruş kırk akçenin sekiz yüz kuruşunu bi'l-izni's-şer'i hatab ve kömür bahasıçün vasi-i mumaileyh İkbâl Hanım bi'l-vesaye ahz u kabz etmekle lede't-tenzil mâadâsı olan yirmi dokuz bin dokuz yüz dört kuruş kırk akçe vasi-i mumaileyh marifeti ve marifet-i şer'le bir tahta sandığa mevzû'an ve memhûren li-ecl'l-hıfz Bezzazistân-ı atık'a emaneten irsâl olunduğu ve işbu mahalle şerh olundu

Ba'de'd-defter müteveffa-yı mumaileyhin zikr-i âti terekese zuhûr etmekle verese-i münhasırasından sernâme-i defterde isimleri mezkûr sağırân-ı mezbûrânın valideleri ve vasi-i mensûbeleri zevce-i mumaileyha İkbâl Hanım tarafından hususu âtîde vekil-i müseccl-i şer'isi nezaret-i müşarunileyha müfettişlerinden faziletlü el-Hâc Hafız Hüseyin Hüsnü Efendi ibn İbrahim ve vekil-i mumaileyh Ahmed Muhtar Bey'den her birinin bi'l-vekalé taleb ve marifetleri ve marifet-i şer'le tahrir ve beher sim mecidiye yirmi kuruş hesabıyla bi'l-müzayede âhere bey' ve beyne'l-verese tevzî' ve taksîm ve zeyl-i defter olunduğu ber-vech-i âti zikr olunur fi 21 Safer 311

Müteveffa-yı mumaileyhin mahalle-i mezbûrede vâki' ile'l-vefat sakin olduğu menzil-i derûnunda âhere bey' olunan eşyasıdır ki zikr olunur

FİLİZ DIĞIROĞLU

Adet	Eşya	Fiyat/kuruş
1	Tepegöz altın saat	800
1	Çalar altın koyun saati	451
1	Sim saat	99
1	Sağır sim kupa ma' sim hırdavat	46
2	Kırmızı pantolon	50
2	Setri	
1	Kuşak	
2	Defa kırmızı pantolon	90
2	Yelek	
1	Palto	
2	Pantolon	47
2	Yelek	
1	Bohça	
1	Kastor palto	371?
1	Kırmızı palto	
1	Yelek	
2	Çuka yelek	152
1	Pantolon	
1	Pardesü	
1	Çuka setri	15
2	Yelek	
1	Çuka redingot	152
1	Kastor kaput	160
1	Sakoya kaplı samur kürk	249
4	İrankârî basma pencere ve perde	72
8	Basma pencere perde	54
1	Yelek?	
1	Dağırıcık ma' hırdavat	32
2	Köhne sebet sandık	31
1	Çukaya kaplı köhne cild kafa kürk	130
1	İrankâri maslah	
3	İrankâri çorap çift ma' hırdavat	32

MİRZA HABİB İSFEHANÎ VE TEREKESİ

11	Don	
2	Fanila gömlek	
1	Hırka	31
2	Entari	
1	Boğça	
10	Elvan havlu ma' hırdavat	40
3	Çarşab ma' bez hırdavatı	61
1	Battaniye	26
1 çift	Terlik	32
6	Beyaz gömlek	20
1	İrankâri pencere perde	15
3	Elvan hırka	
1	Başlık	33
1	Trabzonkâri parça bez	80
1	Çorap çift	19
3	Yelpaze ma' hırdavat	
4	Frenkkârî gömlek	16
2	Ot memlu minder	
1	Şilte	
1	İhram makad	
7	Yastık	
2	Yüz yastığı	
5	Perde	
7	Gaz lamba	300
3	Sürahi	
2	Bardak	
2	Saksı	
3	Sandalye	
1	Mirat	
5	Elvan yorgan ma' çarşab	150
1	Gügez battaniye	
1	Post	
1	Tüylü gâşiye	60

FİLİZ DIĞIROĞLU

3	Penbe şilte	169
1	Yatak bağı	
3	İrankârî yorgan ma' çarşab	200
1	Azarak	
1	Harar	20
1	Şilte	
1	Hasır	
1	Yastık	30
1	Asa	
1	Balta	30
1	Devat	
2	Hokka	
1	Rıhdan	39
1	Roalver ma' takım	131
1	Defa roalver	121
9	İrankârî sahan	
2	Tepsi	39
1	Nühas lenger ma' çanak	20
5	Kupa	14
7	Tabak	
2	Tepsi	
5	Zarf	
1	Şamdan	
2	Yemişlik	15
1	Sürahi	
5	Tabak	
1	Ceb roalveri	40
1	Bıçak	5
10	Maden kaşık	81
8	Çatal	
10	Bıçak	
10	Kaşık ma' hırdavat	

MİRZA HABİB İSFEHANÎ VE TEREKESİ

1	Tahta dolap	
1adet	Camlı dolap	52
1	Şark köy kilim	100
1	Defa Şark köy kilim	470
1	Kırşehir seccade	179
1	Kitap rafı	56
1	Şatranç tahta ma' takım	36
1	İrankârî kilim	110
1	Tüy şilte	
2	Yastık	57
1	Duvar rafı	10
1	Yün memlu döşek	
2	Yastık	86
1	Şilte	
1	Ot memlu minder	
2	Yastık	10
1	Camlı kütüphane	162
2	Ot memlu minder	
6	Yastık	
1	Makad	40
4	pencere perde	
2	Ot memlu minder	
4	Yastık	20
2	Perde	
1	Camlı dolap	82
1	Sarı Mangal	300
1	Kazgan	
2	Sini	
1	Cameşuy leğeni	
7	Tencere	
1	Yumurta tabe	500
1	Yağ tabe	
5	Sahan	
1	Çorba Tabesi	
1	Pilav tabe ma' matbah hırdavatı	

FİLİZ DIĞIROĞLU

2	Ot memlu minder	200
8	Yastık	
3	Erkan	
6	Yüz Yastığı	
1	Yazhane	
1	Mirat	
1	Duvar rafı	32
1	Yorgan	28
1	Kapı perde	
1	Tahta sandalye	40
6	Hezârâne sandalye	72
2	Bıçak	10
1	Çakı	18
1	Abanoz çekmece	45
	<u>YEKÛN</u>	7285 kuruş ⁸²

Müteveffa-yı mumaileyhin Çarşı-yı kebir'de Bezzazistân-ı atik ve Sahaflar Çarşısı'na nakille âhere bey' olunan eşya ve kütüb-i mütenevvasıdır ki ber-vech-i âti zikr olunur

Adet	Kitap/Eşya	Kuruş
1	Altın saat ma' kordonu	874
1	Köhne çuka palto	88
1	Yakutî hattıyla kebir yazma Kelam-ı kadim	995
7	Yazı levha	68
1	Divan-ı Hekim Süzenî	300
1	Mukaddime-i Hacı Baba	
1	Divan-ı Emir Hüsrev Dehlevi/Dihlevi ba-hat	1500
1	Talik murakka kıta	3300
1	Yazma Hamse-i Enzamî [Nizami]	250
1	Divan-ı Attar	

82 Yaptığımız hesaplamada toplam 7214 kuruş olarak çıkmıştır. Katip hesaplaması ile aradaki 71 kuruşluk fark, yanlış hesaplamadan ya da terekedeki meşuk bazı rakamların tarafımızdan yanlış okunmasından kaynaklanmış olabilir.

MİRZA HABİB İSFEHANÎ VE TEREKESİ

1	Hafız Divanı	280
1	Menâzîr-i İnşâ	
1	Hace Kirmanî	
1	Gülistan ve Bostan	
1	Divan-ı Mecdüddin	130
1	Şerefnâme	
1	Menâkıb-ı Hünerverân	
1	Tezkiretü'ş-şuarâ	460
1	Elfiyye fi's-siyer li'l-Halebî	
1	Divan-ı Abdü'l-vasî' Çelebi	
1	Divan-ı Emir Muizzi	
1 kîta	Divan-ı Kemal İsfahanî	240
1 kîta	Hace Kirmanî	160
1	Penc Hacu Kirmanî	
1	Divan-ı Mecd-i Hemger	300
1	Mecmua-i Eşâr-i Fâris	
2	(yazma) Gülistan	200
1 kîta	Ebyât-ı Şeyh İrâkî	245
1	Divan-ı Vassaf Merzubânnâme	
-	Divan-ı Mazhar Cemaleddin İsfahanî	
1	Zeyl-i Takvim	45
1	Divan-ı Necâtî	160
1	Divan-ı Nur Ali	22
1	Raşid	
1	Hadâikü's-sihr	62
1	Aruz-ı Farişî	
1	Mecmua-i Aruz	
2 kîta	Murakka	43
1	Kudûrî	31
1	Evzahül-Mesâlik	
1	Vasiyet-i İmam-ı Azam	
1	Farişî Sarf Mecmua	
1	İzhar	
1	Fıkh-ı Şafi	

FİLİZ DIĞIROĞLU

1	Kitabü'l-Vâfi Assâr	40
1	Lugat-ı Mühezzeb	21
1	Dekâyıku'l-Hakâyık	
1	Kâsımü'l-envâr	200
1	Mantıku't-Tayr	80
1	Mesnevi-i şerif	330
1	Bostan	60
1	Hafız	
1	Miratü'l-Cemal	35
1	Bahrü'l-Maarif	
1	(Yazma) Tütînâme	39
1	Mukaddimetü'l-Edeb	220
1	Gülistan	
1	Lugat-i Hekîmî	
1	Müntehâb-ı Mesnevi	59
1	Subhatü'l-Ebrâr	
1	Tezkire-i Devlet Şah	57
1	Telhis	60
1	Çihil Hadis	
1	Kenz	47
1	Enam-ı şerif	
1	Hülasa-i Hamsiyye	
1	Mantık Fârisî	13
1	Lugat-ı Fârisî	
1	Durûb-ı Emsâl	
1	(yazma) Cevâmiü'l-lezze Kâşânî	319
1	Ubeyd Zâkânî	145
1	Esâmi fi'l-esâmi	45
1	İmadüddin Kirmanî	134
1	Gülistan-ı Sadî	210
1	Külliyat-ı Camî	300
-	(bâ-hat [yazma]) Davut ibn Müteaddide	102
1	Tercüman-ı Lugat	14
-	Tefsir-i Hüseyin Vaiz	460

MİRZA HABİB İSFEHANÎ VE TEREKESİ

1 cild	Hülasatü't-Tevârih	40
1 cild	Hülasa-i Divan	45
1	Divan-ı Cami	95
1	Bostan	200
1	Hafız	
1	Kıtaat-ı ibn-i Yemin	
1 cild	Mecâlisü'n-nefâis	285
1	Muizzi Çelebi	59
1	Tarih-i Timur	
1	Hüsn-i Aşk	
1	(Sağır kıta) Mushaf-ı serif	395
1	Ebyât-ı Hümâyunnâme	40
1	Mültemisât	
1	Tasavvuf	
1	Mesnevi-i şerif tercüme	35
1	Tercümeli Hafız	
1	Hülasatü'l-Hisâb	
1	Münâzarâtü hams	
1	Tarih-i Mu'cem	
2	Sağır Aruz	10
2	Kelimât-ı Hazret-i Ali	
1	Lugat-ı Nevâdirât	70
1	İrade-i cüz'iyye	
1	Cönk	61
1	Mecmua-i Nefise	1000
1	Divan-ı Hafız Hacı Kirmanî	55
1	Divan-ı Hafız bâ- hatt-ı talik kıta ma' mahfaza	210
1	Divan-ı Hakanî	160
1	Külliyât-ı Cami	100
1	Hafız	
1	Divan-ı Vasfi	30
1	Eşâr-ı Arabiyye	
1	İlahi Mecmua	35

FİLİZ DIĞIROĞLU

1	Divan-ı Şâhî	400
1	Ferruh	
1	Risale-i hat	
1	Kelimât-ı Hazret-i Ali	81
1	Örfî	
1	(Yazma) Nadirşah Tarihi	49
1 cild	(Yazma) Divan-ı Sâ'ib	58
1 cild	(Yazma) Keşfü'l-Ervâh	188
1	(Yazma) Evhadî Divanı	260
1 cild	Uklûmü'l-luga	16
1	(Yazma) Aruz ma' Divan-ı Seyfi	34
1	Şerh-i Merah Câgmûnî	35
1	Mecmua-i Gazaliyat	215
1	Misbâh	41
1	Câmiü'l-Kavâid	
1 cild	Yusuf Züleyha	22
1	Cami İnşa	37
1	Hadikatü's-sihr	
1	(Yazma) Gülistan	82
1	Habnâme-i Yusufî	
1	(Yazma) Tayyib-i Yusufî	49
1	Divan-ı Kelîm	
1	Kenzü'l-Hakâyık	40
1	Düstûru'l-amel	
1	Lugat-ı Fârisî	
1	İlm-i Nücûm	40
1	Netâyic-i Fünûn	
4	Delâil-i Hayrât	
1	Edhem Divanı	38
1	Nuri	
1	Nisâb-ı Pend-i Attar	
1	Tarih-i Mahmud	23
1	Takvim-i Çelebi	
1	Divan-ı Fuzuli	

MİRZA HABİB İSFEHANÎ VE TEREKESİ

1	Enzârü'l-efkâr	41
1	Sa'lebî	
1	Ta'rifât-ı Seyyidî	
1	Telhis	
1	Mağribî	34
1	Hulasatü'l-ahbâr	
1	Bostan tercüme	
1	Kelimât-ı Hikemiyye	51
1	Edebiyat	
1	Envârü'l-Emsâl	
1	Esasü'l-iktibas	45
1	Rubaiyyat	
1	Mevlana Mecmau'l-Emsâl	
1	Divan-ı Ferah	22
1	Ravzatü'l-Uşşak	
1	Kitab-ı Hesab	79
1	Müntehebât	
1	Mirkatü'l-Edeb	
1	Mihr [ü] Müşteri	
1	Münşe'ât-ı Türkiyye	20
1	el-Tâ'if [Letâif]	
1	İskender-i Rumî	
1	Kasâ'id-i Erbaîn	61
1	Yusuf Celal	
1	Irakî Divanı	
1	Dehnâme-i ibn İmad	
1	Nahv-ı Harunî	12
-	Şerh-i Kuran-ı Kerim'den bir cüz	
1	Leyla ve Mecnun Divanı	20
1	Hafikî	
1	Şirin ve Ferhad Vahşi	
5 alayı	İbn-i Sina Ali	18
2	Ragıp Paşa Divanı ve Mecmua	31

FİLİZ DIĞIROĞLU

1	Hadâikü'l-Hakâyık	13
1	Lugat	
4 alayı	Tuhfetü'l-ahbâb	23
9 alayı	Mecmua	66
1	Gülşen-i Râz	88
1	Mecmua	100
1	Hadis-i Erbâin	21
1	İnşa-i İmâdi	
1	Sâika	41
1	Tuhfetü'l-Vüzerâ	75
1	Mecmua-i muhtelif-i Eş'ârî	
-	Vasiyet-i Emirü'l-müminîn-i Hazret-i Ali	
1 cild	Münâcât-ı Abdullah Ensarî	22
1	Eş'â[r]-ı Ali	
15 alayı	Evrak-ı Perişan	16
1	Sabit Divanı	21
1 cild	(Basma) Keşfü'z-zünûn	225
1	(Basma) Hümâyunnâme	19
2 cild	Mecmau'l-Fusahâ	199
1	Arapça Kâmûs	47
2 cild	Lehçetü'l-luga	17
2 cild	Tâcü't-târih	29
1	Lehçe-i Osmanî	13
1	Nisâb-ı Sıbyân aruzdan	25
1	Nevâdir-i Süheylî	
2	Lehçe-i Osmanî	
31 cild	Kavânîn-i âl-i Osman- 16 pare	12
1	Külliyat-ı Kelile-i Dümniyye [Dimne]	20
2	Lehçe-i Osmanî	14
42	Bostan- 29 pare	30,18 para
32	Debistân-ı Fârisî- 42 pare	33,5
32	Mizan Tercemesi Turub [Mizantrope]	5

MİRZA HABİB İSFEHANÎ VE TEREKESİ

72	Berg-i sebz	4,5
20	Münâcât-ı Abdullah Ensarî	5
34	Mümâresât-ı Fârisiyye	6
20	Ubeyd-i Zakanî	25
7	Mahbûbü'l-Kulûb	9
5	Tarih-i Osmaniyye	7,5
1 cild	Ferah Ba'de's-şidde	21
1	Komedyâ ma' hırdavat	16
2 cild	(Basma) Muhâdarât-ı Ragıb	48
1	İbn-i Haldun Mukaddime	32
1 cild	(Yazma) Divan-ı Ebî Nevâsîl/Nüvvas[?]	258
1	(Yazma) Ferheng-i Cihangir	82
1	(Yazma) Kimya-yı Saadet	20
1	(Yazma) Mirkâtü'l-Luga	40
1	Risâle-i Nefise der İlm-i Musiki	152
1	(Yazma) Divan-ı Enverî	130
1	Cönk-i Kuçek	50
1 cild	(Basma)Mecmua-i Arabiyye Resâil-i Ebubekir el-Hârezmî	56
1	(Yazma) Lugatü'l-Lehce	36
6 alayı	Külliyât-ı Saadettin	40
1	(Basma) Malumâtü'l-Afâk	64
1	Bostan	
1	Kadâhet (?)	
1	Divan-ı Nazirî	43
1	Hafız Divanı	
3 alayı	Fıkhu'l-luga	37
4 alayı	Dürretü'l-yetime	10
1	(Basma) Ziynetü'l-mecâlis	21
4	Franseviyyü'l-ibare kütüb	25
5 alayı	Milel Nihal	29
4 alayı	Kınizü's-sıhha	20
1	Müfredâtü't-Tıb	19
6 alayı	Mahbûbü'l-Kulûb	12
5 alayı	Nesimü's-saba	20

1	(Yazma) Mecmua	66
7 alayı	Kenzü'l-Esrâr	22
1	Elfü'l-Leyle	41
4 alayı	Müntehabât-ı Mesnevî	24
1	Külliyât-ı Attar	101
1	Müfredât-ı Kuran	138
1	Şifa-i şerif	
1	(Basma) Genc-i Şâkiyân	28
3 alayı	Gurerü'l-Kavâid	30
3	İbn-i Hallikân	98
1	Bostan Rubaiyat Külliyat-ı Sadi	29
1	Kuşeyriyye Risalesi	27
1	Seb'iyât	
1	Külliyât-ı Nevâi	
4 alayı	Ünvanü'l-beyan	28
3 alayı	Seyâhatnâme	60
1	Kurretü'l-uyûn ve'n-nüfus	10
1	Kitabü'l-benât	
4 alayı	Sülükü'l-mesâlik	17
1	Ziyâü'l-gayrîn	10
3 alayı	Muallakat-ı Seyyid	25
1	Divan-ı Hüsrev	11
5 alayı	Divan-ı Hamidî	45
1	Endülüs Tarihi	21
5 alayı	Ravzatü'l-ahbâr	8
4 alayı	Islah-ı[Istılah-ı] Sufiyye	36
1	Ahlak-ı Muhsinî	4
5 alayı	Tarih-i Kirmanî	12
1	Ahlak-ı Nâsirî	31
1	(Yazma) Mecmua-i Tarih	
1	Murakka bâ-hatt-ı talik	31
5 alayı	Coğrafya	10
4 alayı	Menârü'l-izhâr	15
5 alayı	Mantık	7

MİRZA HABİB İSFEHANÎ VE TEREKESİ

2	(Yazma) Talik risale	130
2	(Yazma) Dua risale	50
3	Kitap kablari	255,5
1	(Basma) Füsûl-i Bedâyi'	15
1	(Basma) Şâhnâme Firdevsî'nin	84
1	Hatt-ı[Hat ve] Hattatân	21
1	Ahlak-ı Alaî	
1	Tarih-i Emsal	17
1	Muhtar-ı Sıhâh	
1	Kalâatî ?	37
4 cild	Ulûm-ı riyâziyye	18
1 alayı	Tarih-i İskender	
1	Tuhfe-i İlahiyye	36
1	Ebi'l-fazl Bedâyi'ü'z-zaman	
1	Mecma'ül-Bahreyn	63
1	Fuzuli Divanı	
1	Misbâhü't-tâlibin	33
1	İmruü'l-Kays	
1	Kelile	
2 cild	Muhitü'l-muhit	72
1	Keşkül-i Bahâî	
1	Tezyinü'l-Esvâk Lugat-ı Osmanî	22
1	Tarih-i Nadir	39
1 cild	(Basma) Hadikatü'l-hakika	34
1	Divan-ı Hamâse	
1	İmruü'l-Kays	26
1	Gülşen-i Râz	
1	Divan-ı Hafâce	
1	Envâr-ı Süheylî	23
1	Tûtînâme	
1	Kâmil-i Kelâm	15
1	Seyahatnâme	
1	Musavver Türkistan	

FİLİZ DIĞIROĞLU

1	Divan-ı Et'ime	20
1	Tuhfe-i İlahiyye	
1	Âteşgede	25
3 alayı	Tertib-i Zibâ	18
3 alayı	Hafız Divanı	19
1 alayı	Divan-ı Muhyi- 3	23
5 alayı	Tarifât-ı Seyyidî	12
3 alayı	Divan-ı Hafız	22
1	Elf el-leyle ve'l-leyle	19
1	Zehrû'r-rabî'	30
1	Ferah ba'de's-şidde	
5 alayı	Fuzuli'nin Hadikatü's-Süeda	13
6 alayı	Nukûd-ı kadime	16
1	Keşkûl-i Bahai	10
1	Aruz- 5 ma' alayı	
5 alayı	Tuhfetü'l-aruz	19
3 alayı	İbn-i Haldun	30
3 alayı	Tuhfetü'l-âlem	16
8 alayı	Mecmua-i Fünûn	38
5 alayı	Makâmât-ı Harîrî	18
4 alayı	Emir-i Pazvarî	7
6 alayı	İnşâ-i Kaymakam	49
1	Kişvernâme	49
5 alayı	Çağatay-ı Türki Osmanî	12
1	İran Tarihi	63
1	Lugat-ı Coğrafya	79
6 alayı	Tâcü't-tevârih	23
6 alayı	Logaritma	12
20 alayı	Tarih-i Farisî	30
-	Evrak-ı Perişan	20
1 alayı	İlm-i Nebatât	29
81	Divan-ı Elbise- 14 pare	28,14 para

MİRZA HABİB İSFEHANÎ VE TEREKESİ

5	Kitap kabı	82
130	Debistân-ı Parisî- 20 pare	65
26	Divan-ı Elbise – 14 pare	9,4 para
7	Kitap kabı	57
1	Enverî Divanı	31
100	Müntehâb-ı Bostan-ı Sadî- 12 pare	29
4	Kitap kabı	249
Bir miktar	Abanî [Abadî] kağıt	39
-	Evrak-ı Perişan	11
5	(Defa) Kitap kabı	31
3	Murakka	51
5	Kitap kabı	27
6	(Defa) Kitap kabı	25
8	(Defa) Kitap kabı	23
Bir miktar	Kağıt	14
1	Cilbend	60
Bir miktar	Murakka evrakı	82
Bir miktar	penbe renkli kağıt	42
Bir miktar	Evrak-ı perişan	12
1	Yazı levha	18
3	Resim levha	11
2	(Defa) resim levha	5
3	(Defa) resim levha	30
3	(Defa) resim levha	9
1	Küre	24
23	Fransız Millet kütüphanesi	20
2 cild	Fransızca Doktor Biyanki[Bianchi]	40
2	(Defa) Fransızca Doktor	51
3	(Defa) Doktor	19
3	(Defa) Doktor	32

4	Mükaleme-i Doktor	30
10 alayı	Kondorak	15
1	Arapça'dan Fransızca lugal	50
2	(Defa) Tercüme	40
1	(Defa) Tercüme	40
-	Meşâhir-i müellifinden birinin Fransızca kitabı	34
10 alayı	Fransızca'dan Arapça'ya tercüme	12
10 parça	Fransızca kütüb	8
9 alayı	Seyahatnâme	22
9	(Defa) perakende Fransızca	34
3 cild	Fransızca Kâmûs	70
5 alayı	Fransız kütüb	26
10 alayı	(Defa)	34
10 alayı	Gramer	14
10	Mükâleme Türki ve Fransevî	13
10 alayı	Molyer	25
3 alayı	Kavâid-i Osmanî	30
1	Acem Tarihi	77
1	Fransız Tarihi	29
1	Çekmece	66
Bir miktar	Evrâk-ı Perişan	21
2	Kitap kabı ma' evrak	10
1	Yazı levha	15

Müteveffâ-yı mumaileyhin ibn-i kebir-i mumaileyh Mehmed Kemal Bey'in yedinde nukûd-ı mevcudu olup kabz olunan: 2160 kuruş

Müteveffâ-yı mumaileyhin hayatında muhassas müstehak olduğu güzeşte maaşından matlubu olup nezaret-i müşarun ileyha cânibinden bâ-tezkire kabz olunan: 1200 kuruş

Müteveffâ-yı mumaielyhin Darüşşafaka Mektebi'nden muhassas muallimlik maaşından müterâkim matlubu olup ancak kabz olunan: 3000 kuruş

33.551 kuruş 18 para

40.846 kuruş 18 para

1.468 kuruş 18 para Dellaliye-i eşya-i bey'iyeye ve hamaliyye ve masârif-i saire

39.378 kuruş -

1.068 kuruş

Resm-i kısmet vukiyye-i adi ve baha-i pul

38.310 kuruş

Sahhü'l-baki li't-taksim

Hisse-i el-zevcetü'l-mezbure İkbâl Hanım : 4788,5 kuruş 30 akçe

Hisse-i el-ibnü's-sağir el-mezbur Mehmed Cemal Bey : 11.173,5 kuruş 30 akçe

Hisse-i el-ibnü's-sağir el-mezbur Ahmed Celal Bey : 11.173,5 kuruş 30 akçe

Hisse-i el-ibn mumaielyh Mehmed Kemal Bey : 11.173,5 kuruş 30 akçe

Vekilân-ı mumaielyhimâ el-Hac Hafız Hüseyin Hüsnü Efendi ve Ahmed Muhtar Bey'den her biri müvekkileri mumaielyhimânın bâlâda muharrer hisse-i irsiyyeleri olan cem'an on beş bin dokuz yüz altmış iki buçuk kuruşa tereke-i müteveffâ-yı mumaielyhden tamamen ve kâmilan ahz u kabz ve istifa-yı hakk ettikten sonra sağırân-ı mezburânın kezalik bâlâda muharrer hisse-i veresiyyeleri olan cem'an yirmi iki bin üç yüz kırk yedi buçuk kuruşun sekiz yüz kuruşunu bi'l-izni's-şer' sağırân-ı mezburânın nafaka-i âtiyyelerine harç ve sarf etmek üzere vasi-i mezbure İkbâl Hanım bi'l-vesâye ahz u kabz etmekle ledet-tenzil mâ'adâsı olan yirmi bir bin beş yüz kırk yedi buçuk kuruşun bin yedi yüz kırk sekiz buçuk kuruşu dahi sağırân-ı mezburânın biraderi ibn-i mumaielyh Mehmed Kemal Bey zimmetinde olup tahsili derdest olmağla ba'det-tenzil bâkisi olan on dokuz bin yedi yüz doksan dokuz kuruş vekil-i mumaielyh el-Hac Hüseyin Hüsnü Efendi marifeti ve marifet-i şer'le sağırân-ı mezburânın Bezzazistân-ı atika mahfuz sandıklarına vaz' olunduğu katib Mustafa Efendi inhâ etmekle işbu mahalle şerh olundu

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Babıali Evrak Odası (BEO) 207/15458.
BOA, İrade-i Dahiliye (İ.DH) 1002/79172, 937/74233, 935/74062.
BOA, Maarif Nezareti Mektubi Kalemi (MF MKT) 3/53, 86/73, 87/28, 87/29, 87/30, 87/149, 87/74, 145/132, 168/100, 173/15, .
BOA, Maarif Nezareti Tedrisât-ı Tâliye Dairesi (MF TLY), 20/63.
BOA, Maarif Nezareti Sicill-i Ahval Şubesi (MF SCL), 2/19.
Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, nr.1940, s. 73-75.

Yazmalar

- Habib İsfehani, *Mecmua-i Eş'ar ve Fevaid*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, no. FY 712.
Nizam el-Kari, *Divan-ı Elbise*, (Habib İsfehani müntehabatı), İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, no. FY 310.
Losaz Fransevi, *Tercüme-i Zeyl-i Bilas (Tercüme-i Jil Bilas)*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, no. FY 294.

Kaynak Eserler ve İncelemeler

- Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, haz. Prof. Dr. Kâzım Arısan, Duygu Arısan Günay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1995.
Acar, M. Şinasi: *Osmanlı'da Günlük Yaşam Nesneleri*, İstanbul: Yem Yayın 2011.
Alparslan, Ali: "Habib Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XIV (Ankara 1996), s. 370-371.
Aydın, Enis Erdem: "Sultan Abdülaziz Döneminde Alfabe Tartışmaları: 'Huruf-ı Mukatta' ve Geç Tanzimat Zihniyeti", *Sultan Abdülaziz Dönemi ve Sempozyumu: Sosyo-Kültürel İlişkiler*, 1 (2014) Ankara: Türk Tarih Kurumu, s. 139-152.
Birinci, Ali: "Osmanlı Devleti'nde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal", *Tarih'in Hududunda Hatırat Kitapları, Matbuat Yasakları ve Arşiv Meseleleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları 2012, s. 124-201.
Bozkurt, Fatih: *Tereke Defterleri ve Osmanlı Maddi Kültüründe Değişim (1785-1875 İstanbul Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

- Bozkurt, Fatih: “Sofrada Çatal-Bıçak Kullanımı yahut Osmanlı Sofra Âdabının Değişimi”, *Kültürümüzde Adab-ı Muaşeret*, yay. haz. Azmi Özcan, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Yayınları: Bilecik 2015, s. 27-37.
- Browne, Edward Granville: *Literary History of Persia (1500-1924)*, Cambridge: Cambridge University reprinted 1930.
- Çiçekler, Mustafa: “Tanzimat sonrası Türkiye’de Farsça”, *Name-i Aşina*, 15-16 (Ankara 2004), s. 85-102.
- Çiftçi, Hasan: “Ubeyd-i Zakani”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XLII (Ankara 2012), s.16-17.
- Çiftçi, Hasan: *Ubeyd-i Zâkânî Toplumsal Görüşleri, Ahlak ve Felsefesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1996.
- Dıġıroġlu, Filiz: “İstanbul-Tebriz Ticaret Hattında Validehan (XIX-XX. Yüzyıl)”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 31 (İstanbul 2014), s. 69-112.
- Dıġıroġlu, Filiz: *Dersaadet’te Acem Bir Kitapçı: Kitap-füruş Hacı Hüseyin Aġa*, İstanbul: Turkuaz Yayıncılık 2014.
- Erünsal, İsmail E.: *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar*, İstanbul: Timaş Yayınları 2013.
- Findley, Carter V.: *Kalemiyeden Mülkiyeye*, çev. Gül Çaġalı Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1996.
- Gurney, John: “E.G. Browne and The Iranian Community in Istanbul”, *Les Iraniens* T. Zarcone-F. Zarinebaf (ed.), İstanbul-Teheran 1993, pp 149-175.
- Hacı Muhammed Ali Pirzade: *Sefername-i Hacı Pirzade*, haz. Hafız Ferman Fermaiyan, c. I-II, Tahran 1963.
- Han Melik Sasani: *Payitahtın Son Yıllarında Bir Sefir*, mütercim Hakkı Uygur, İstanbul: Klasik Yayınları 2006.
- <http://www.iranicaonline.org/articles/habib-esfahani> (erişim tarihi 23.01.2015).
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal: *Son Asır Türk Şairleri*, c. I, İstanbul: MEB Yayınları 1969.
- Karadeniz, Yılmaz: “İran’da Malkum Han ve Feth Ali Ahundzâde’nin Arap Alfabesini Değiştirme Teşebbüsleri (1860-1880)”, *History Studies, Enver Konukçu Armaġanı*, 4, s. 215-226,
- Kut, Turgut: “1927’ye kadar ki Türk Yemek Kitapları Bibliyografyası”, http://www.turkishcuisine.org/article_details.php?p_id=21&PagingIndex=0&Pages=Articles (erişim tarihi: 16.01.2015)
- Lajos, Fekete: “XVI. Yüzyılda Taşralı Bir Türk Efendi Evi”, çev. M. Tayyip Gökbilgin, *Bellefen*, XLIII/170, Türk Tarih Kurumu: Ankara 1979, s. 457-480.

- Lawrance, Tanya E.: *Akhtar: A Persian Language Newspaper Published in Istanbul and the Iranian Community of the Ottoman Empire in the Late Nineteenth Century*, İstanbul: Libra Yayıncılık 2015.
- Les Iraniens*, (ed. T. Zarccone-F. Zarinebaf), İstanbul Teheran 1993.
- Necip Asım: “Kitapçılık”, *İkdam*, c. 53, no. 8937, 2 Cemaziyelahir 1340, s. 3
- Pashazadeh, Gholamali: “Müsteşar’ul Devle ve Abdülaziz Dönemi Reformcularından Etkilenmesi”, *Sultan Abdülaziz Dönemi ve Sempozyumu: Sosyo-Kültürel İlişkiler*, 3 (Ankara 2014), s. 155-170.
- Rahim Reis Niya, (1328 hş.). *İran ve Osmanî der Astane-i Karn-ı Bistum*, Tahran, c.I.
- Riyâhî, Muhammed Emin: *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, Türkçesi Mehmet Kanar, İstanbul: İnsan Yayınları 1995.
- Şeker, Şemsettin: *Ders ile Sobbet Arasında: On dokuzuncu Asır İstanbulu’nda İlim, Kültür ve Sanat Meclisleri*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi 2013.
- Şerifî: “Habib İsfehani”, *Danışnâme-i Edeb-i Fârisî/6, Edeb-i Fârisî der Anadolu ve Balkan*, (Tahran 1383), s. 312-317.
- Şerifî: “Sergüzeşt-i Hacı Baba-yı İsfehani”, *Danışnâme-i Edeb-i Fârisî/6, Edeb-i Fârisî der Anadolu ve Balkan*, (Tahran 1383), s. 437-440.
- Şerifî: “Sergüzeşt-i Jil Blas”, *Danışnâme-i Edeb-i Fârisî/6, Edeb-i Fârisî der Anadolu ve Balkan*, (Tahran 1383), s. 440-441.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, III (İstanbul 1979), s. 440.
- Türk Dünyası Ortak Edebiyatı: Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, IV (Ankara 2004), s. 307-308.
- Türkiye’de Basılmış Farsça Eserler Çeviriler ve İranla İlgili Yayınlar Bibliyografyası*, Ankara 1971.
- Yıldız, Güllü: “Osmanlı Matbuatının Farklı Bir Yüzü: Muhammed Tahir Tebrizi”, *Türk Basın Tarihi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2016, Elazığ)*, (basılmamış sempozyum bildirisi).

Sürelî Yayınlar

- 1310 senesine mahsus Nevsal-i Servet-i Fünûn*, Birinci Sene, İstanbul 1311, s. 84.
- Maarif*, sene 2, c. 4, nr. 97, s. 289.
- Servet-i Fünun*, 24 Haziran 1909, c.5, S.121, s.170.



Arnavutluk Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı/Türk İmgesi

Bülent Bilmez*

The Image of Ottomans/Turks in the History Schoolbooks in Albania

Abstract ■ This essay discusses the image of Ottomans/Turks in history schoolbooks in contemporary Albania, a country which was the first mainly Muslim nation-state to emerge from the Ottoman Empire. With an attempt to contextualize this discussion, it firstly summarizes the modern Albanian historiography and the institutions producing the historiographical discourses in Albania; secondly it depicts the narrower context of the production process of history schoolbooks and their use. The main corpus of the article is devoted, however, to a detailed analysis of history schoolbooks by focusing on several specific issues: a) The process of Ottomanization and Islamization in Albania and the place of Kosovo War (1389) in this process; b) the first phase (XIV-XV. centuries) of this process and the place of Skender beu's resistance against it; c) the socio-economic and cultural structure in the Classical Age (XVI-XVII. centuries); d) Albanians and Albania in the Ottoman modernization process (from 1830s to 1912); and finally e) the declaration of independence (1912) and its aftermath.

Keywords: Albania, History schoolbooks, Ottoman image, Turkish image, Imagology

Değişik anlatılarda karşımıza çıkan farklı gruplarla ilgili imgelerin incelenmesi anlamında 'imgebilim' (*imagology*) çalışmaları, maalesef Türkiye'de yeterince yaygın değil. Disiplinlerarası niteliğe sahip bu inceleme alanı, daha çok Kuzey Avrupa ülkelerinde, komşu ülke halklarıyla ilgili imgeler (imajlar) hakkında yapılan çalışmalara dayanmaktadır.¹

* İstanbul Bilgi Üniversitesi.

1 Bu makale, TÜBİTAK 1001 projesi çerçevesinde Prof. Dr. Mehmet Hacısalıhoğlu tarafından yürütülen (110K571 nolu) "Balkan ve Karadeniz Ülkelerinde Güncel Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı / Türk İmaji" başlıklı proje kapsamında hazırlanmıştır.

Bu imgeleri barındıran önemli kaynakların başında gelen ders kitaplarındaki Osmanlı/Türk imgesiyle ilgili bu çalışmada, öncelikle meselenin kavramsal, teorik ve metodolojik boyutu ve bu alanda uluslararası düzlemde mevcut birikim kısaca ele alınacaktır. Çalışmanın ana gövdesini ise Arnavutluk'ta halihazırda kullanılmakta olan tarih ders kitaplarının detaylı analizi oluşturacaktır.

I. Teorik, kavramsal ve metodolojik çerçeve

Arnavutluk ders kitaplarında Osmanlı/Türk imgesinin eleştirel analizini yapmaya çalışacağım bu makalede, giriş mahiyetinde ve kısa da olsa imge ve analiz yöntemi konusunda bir açıklamanın zorunlu olduğunu düşünüyorum.

İmge (imaj) ve imgebilim (imajoloji)

Her şeyden önce, *imgeden* ve onun sistemli ve eleştirel incelenmesi anlamında imgebilimden bu çalışmada ne anlaşıldığı üzerinde durmakta yarar var. Bunu da imgenin ne olmadığı veya imgeden ne anlaşılmadığı üzerinden yapmak anlamlı görünüyor. Tarihyazımında bir olgunun imgesi bağlamında akla gelen ilk alternatif sözcük, bu olguyla ilgili tarihyazımındaki *algı* olmaktadır. Ayrıca, daha genelde bir olgunun tarihyazımındaki *yerine* veya o konudaki *anlayışa* baktığımızda da benzer şeyler yaptığımızı düşünürüz.²

Buna en güzel örnek, Oryantalizm/Şarkiyatçılık bağlamında, Batı'da Doğu/Şark imgesi/algısı üzerine yapılan çalışmalardır. Edward Said'in, Osmanlı dünyasıyla ilgili algı ve imgeleri maalesef ihmal ederek, yayınladığı öncü çalışmasını³

2 Manfred Beller, "Perception, Image, Imagology", içinde *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: a Critical Survey*, ed. Joseph Theodor Leerssen ve Manfred Beller (Rodopi Publications, 2007), 3-16; William L. Chew III, "What's in a National Stereotype? An Introduction to Imagology at the Threshold of the 21st Century", *Language and Intercultural Communication* 6, sayı 3-4 (2006): 179-87; Norman Friedman, "İmge", *Kitaplık*, sayı 74 (2004): 80-88; Joep Leerssen, "Imagology: History and Method", içinde *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, ed. Manfred Beller ve Joep Leerssen (Amsterdam: Rodopi Publications, 2007), 17-32; C. Neil MacRae, Charles Stangor, ve Miles Hewstone, ed., *Stereotypes and Stereotyping* (New York: Guilford Press, 1996); Thomas W. J. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology* (Chicago: University of Chicago Press, 1986); Serhat Ulağlı, *İmgebilim "Öteki"nin Bilimine Giriş* (Ankara: Sinemis Yayınları, 2006).

3 Edward W. Said, *Şarkiyatçılık. Batı'nın Şark Anlayışları* (İstanbul: Metis Yayınları, 2005).

takip eden çalışmalarda, Osmanlı dünyası da kapsanarak genelde Doğu/Şark imgesi incelenirken,⁴ belli bir ülkenin tarihyazımında, edebiyatında veya genelde kolektif hafızasında Doğu, İslâm veya özel olarak Osmanlı ve/ya Türk imgesi konusunda değişik (seyahatname, edebiyat, karikatür, vd.) metinler eleştirel analize tabi tutulmuştur.⁵ Aynı şey Oksidentalizm/Garbiyatçılık bağlamında, Osmanlı'da veya genelde Doğu'da Garp/Batı imgesi/algısı konulu çalışmalar için de geçerlidir.⁶ Osmanlı/Türkiye edebiyatı bağlamında sadece ülke dışındaki 'öteki'lerle ilgili değil,⁷ ülke içindeki ötekilerle ilgili imgeler de çalışılmaktadır.⁸

Kuzey Avrupa ülkelerindeki çalışmalar başta olmak üzere, imgebilim çalışmalarında, komşu ülke halklarıyla ilgili stereotip ve klişeler incelenmektedir.⁹

-
- 4 Vasili Vladimiroviç Barthold, *Rusya ve Avrupâda Oryantalizm*, çev. Kaya Bayraktar ve Ayşe Meral (İstanbul: Küre Yayınları, 2004); Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient. Devise and Rule* (London: Pandora Pres, 1986); Yüksel Kanar, *Batı'nın Doğusu (Avrupa'nın Barbarlığının Küreselleşmesi)* (İstanbul: Kitabevi, 2006); Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005); Fuat Keyman, Mahmut Mutman, ve Meyda Yeğenoğlu, *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996).
- 5 Fikret Adanır, "Wandlungen des deutschen Türkeibildes in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts", *Zeitschrift für Türkeistudien* 4, sayı 2 (1991): 195-211; Nazan Aksoy, *Rönesans İngiltere'sinde Türkler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004); Necmettin Alkan, *Avrupa Karikatürlerinde II. Abdülhamit ve Osmanlı İmajı* (İstanbul: Selis Kitapları, 2006); Hasan Serkan Kirca, "İngiliz Seyyah Sir Charles Fellows'un Eserlerinde Türkiye ve Türk İmajı" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010); Onur Bilge Kula, *Alman Kültüründe Türk İmgesi*, c. 1 (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992); Onur Bilge Kula, *Alman Kültüründe Türk İmgesi*, c. 2 (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992); Onur Bilge Kula, *Batı Düşününde Türk ve İslâm İmgesi* (İstanbul: Büke Yayınları, 2002); Süleyman Yıldız, "Türk ve Alman Toplumlarında Kültürel İlişkiler, İmgeler ve Medya", *Milli Folklor* 18 (2006): 37-46.
- 6 Ian Bruma ve Avishai Margalit, *Garbiyatçılık - Düşmanlarının Gözünde Batı* (İstanbul: YKY, 2009); İbrahim Şirin, *Osmanlı İmgeleminde Avrupa* (İstanbul: Lotus, 2009); Baki Aslıtürk, *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000).
- 7 Herkül Milas, *Türk Romanı ve "Öteki". Ulusal Kimlikte Yunan İmajı* (İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2000).
- 8 Müslüm Yücel, *Osmanlı-Türk Romanında Kürt İmgesi* (İstanbul: Agora, 2011); Ömer Solak, *Romanda Öteki / Ötekinin Romanı. Osmanlı Romanında Yabancılar ve Azınlıklar* (Konya: Tablet Yayınları, 2008).
- 9 Manfred Beller ve Joep Leerssen, ed., *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey* (Amsterdam: Rodopi Publications, 2007); Beller, "Perception, Image, Imagology"; Chew III, "What's in a National Stereotype? An Introduction to Imagology at the Threshold of the 21st Century"; Leerssen, "Imagology: History and Method". Stereotip üretim süreçleriyle ilgili bkz. MacRae, Stangor, ve Hewstone, *Stereotypes and Stereotyping*.

Farklı ülke halklarının birbirleri hakkındaki (bazen somut ve sahici nedenlere dayansa da çoğu zaman kolektif hafızadaki mitlere dayalı) algılarını incelemek için bakılan kaynaklar akademik çalışmalardan medyadaki popüler metinlere kadar değişebilmektedir. Aslında herhangi bir imgenin toplumsal/popüler hafızadaki yerinin incelenmesi için bakılacak kaynakların çeşitliliği de şaşırtıcıdır: Akademik ve popüler tarihyazımı, edebiyat, basın/medya, sözlü gelenek, müzik, maddi kültür objeleri, karikatür, resim, ikonografi, ders kitapları, vd. Bu anlamda, algı ve imge çalışmalarında karşılaşılan en temel metodolojik sorunlardan bir tanesi, bu imgeleri ararken kullanılan metinlerin (akademik ve popüler tarihyazımı, basın, ders kitapları, vs.) çeşitliliği ve bunların hepsinin kolektif hafızada imgelerin oluşum ve yeniden-üretim sürecindeki farklı rollerinin bulunmasıdır.¹⁰ Bunu incelemenin bir yolu da elbette anket veya farklı saha çalışması aracılığıyla doğrudan

10 Yıllar önce yayınlanan 'Amerikan basınında (1918-1923) Kurtuluş Savaşı' konulu makalelerimde (Bülent Bilmez, "Amerikan Basınında Türk Kurtuluş Savaşı", *Toplumsal Tarih* 92 (2001): 18-26; Bülent Bilmez, "Amerikan Karikatürlerinde Kurtuluş Savaşı", *Toplumsal Tarih* 96 (2001): 29-36; Bülent Bilmez, "The Place of the Eastern Question and the Turkish Independence War in the American Press (1918-1923)", *Turkish Yearbook of International Relations* 2000/2, sayı 31 (Special Issue on Turkish-American Relations) (2000): 51-74.) belli bir olguyla ilgili basındaki algı üzerine çalışmıştım. Daha sonra Türkiye ve Arnavutluk'ta farklı isimler ile anılan ve hakkında bir birinden farklı imgeler mevcut olan önemli bir şahsiyet olan Şemsettin Sami Frashëri'nin Arnavutluk tarihyazımındaki 'mitleştirilmiş' imgesini eleştirel okumaya tabi tutmayı denediğim çalışmalarında (Bülent Bilmez, "Mythologization of an Ottoman Intellectual in the Modern Turkish and Socialist Albanian Historiographies based on 'selective perception': Sami Frashëri or Şemseddin Sami Bey", *Balkanologie. Revue d'études pluridisciplinaires* VII, sayı 2 (2003): 19-46; Bülent Bilmez, "Sami Frashëri apo Shemseddin Sami?", çev. Artan Puto, *Përfaqja* IX, sayı 18 (2003): 118-45; Bülent Bilmez, "Arnavut ve Türk Tarih yazımında Şemseddin Sami: Arnavut Milliyetçisi mi, yoksa Türk Milliyetçisi mi?", *Toplumsal Tarih* 114 (2003): 54-57; Bülent Bilmez, "Modern Türkiye ve Sosyalist Arnavutluk Basınında Şemseddin Sami Frashëri İmaji", içinde *Balkanlarda İslâm Medeniyeti, II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, (İstanbul: IRCICA, 2006), 71-125; Bülent Bilmez, "Şemsettin Sami ve 'Sakıncalı' bir Kitapla ilgili Tartışmalarda Milliyetçi Retorik", *Müteferrika* 29, sayı 1 (2006): 45-87.) karşıma çeşitli metodolojik sorunlar çıktı. Aynı şey, 'tarihyazımında I. Meşrutiyet'in yeri' ile ilgili makalem (Bülent Bilmez, "Kosova ve Arnavutluk Tarihyazımlarında I. Meşrutiyet (1876-1878)", içinde *Güneydoğu Avrupa ve Balkanlar'da Osmanlı Tarih Araştırmaları ve Tarih Yazıcılığı. Seminer Bildirleri (12 Temmuz 2008)*, ed. Halit Eren (İstanbul: Balkan Medeniyetleri Merkezi, 2010), 41-116.) ve 'Türkiye tarihyazımında İskender Bey imgesi' ile ilgili (Bülent Bilmez, "Skanderbeg in the Turkish Historiography: An attempt towards a critical assessment", içinde *The Living Skanderbeg. The Albanian Hero between Myth and History*, ed. Monica Genesis, Joachim Matzinger, ve Giancarlo Vallone (Hamburg: Verlag Dr. Kovaç (ORBIS - Wissenschaftliche Schriften zur Landeskunde Band 16), 2010), 185-222.) çalışmam için de geçerlidir.

insanların kolektif hafızasını incelemek olabilir. Ders kitapları, bu konuda en önemli metin bütünlüğünü oluşturmaktadır.

Ulus-inşa sürecinde önemli rol oynayan ders kitaplarının, bir ülkede tarihçiler tarafından üretilmiş anlatı, algı ve imgeleri yaymada en etkili araç olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ülkenin her köşesinde geniş kitlelere erişim olanağı sunan medya (özellikle TV ve İnternet), bugün ders kitaplarıyla nispeten yarışabilir; ancak sistemli olması ve kurumsal çerçevesi ile ders kitapları (ve genelde zorunlu örgün eğitim) yine de daha dolaysız ve etkili bir araç olmayı sürdürmektedir.¹¹

Herhangi bir olay, dönem, kurum, imge veya genelde bir mesele üzerine ders kitapları üzerinden çalıştığımızda, herhangi bir ülkede ulus-devlet anlatısının (resmî tarihin) en basitleştirilmiş ve kısaltılmış şeklini bunlarda bulacağımızı ve bunun önemli bir kolaylaştırıcı unsur olduğunu düşünürüz. Ancak toplumsal/kolektif hafızanın oluşmasında gerçekten önemli bir rol oynayan ders kitaplarının analizi söz konusu olduğunda akla hemen gelen bu ‘avantaj’ a eşlik eden bazı önemli dezavantajların veya potansiyel zaafların da söz konusu olduğunu, konu üzerine çalıştıkça daha çok görürüz: Tam da basitleştirme ve kısaltma nedeniyle birçok ayrıntı ve bu anlatının üretilme süreci ile yayılma yolları/yöntemleri ihmal edilebilmektedir.¹² Ders kitaplarının işlevi, orijinal tarih bilgisi/anlatısı ortaya

11 Ders kitaplarının bu rolüyle ilgili eleştirel bir çalışma için bkz. Mustafa Çapar, *Türkiye’de Eğitim ve Öteki Türkler*, Özgür Üniversite Kitaplığı (Ankara: Maki Basın Yayın, 2006). Eleştirellikten uzak bir çalışma için bkz. A. Kadir Paksoy, *Ulus Devlet ve Tarih Eğitimi* (Ankara: Öğretmen Dünyası, 2008). Genelde tarih eğitimi ve ders kitaplarının modern toplum ve birey sürecinde araç olarak kullanımı için bkz. İbrahim Güler, *Tarihin Toplumdaki İşlevi ve Öğretimi* (İstanbul: Elif Kitabevi, 2005).

12 Stuart Foster, “Dominant Traditions in International Textbook Research and Revision”, *Education Inquiry* 2, sayı 1 (March) (2011): 5-20; Antoon De Baets, “Profile of the History Textbook Author as a Mediator between Historiography and Society”, *Internationale Schulbuchforschung* 16, sayı 4 (1994): 515-34; Marc Ferro, *The Use and Abuse of History or How the Past Is Taught to Children* (London; New York: Routledge, 2003); William E. Marsden, *The School Textbook. Geography, History and Social Studies* (London & Portland: Woburn Press, 2001); C. F. Strong, *History in the Secondary School* (London: University of London Press, 1964); J. D. Gasanabo, *Fostering Peaceful Co-existence Through Analysis and Revision of History Curricula and Textbooks in South East Europe* (UNESCO, 2006); Christina Koulouri, ed., *Teaching the history of Southeastern Europe* (Thessaloniki: Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, 2001); Christina Koulouri, ed., *Clio in the Balkans: The Politics of History Education* (Thessaloniki: Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, 2002); Robert Stradling, *20. Yüzyıl Tarihi Nasıl Öğretilmeli* (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2003); N. Barbarosoğlu,

çıkarmaktan ziyade daha önce üretilmiş olan anlatıların yaygınlaştırılması/işselleştirilmesi ve popüler tüketim için bu anlatıların yeniden üretimidir.

İçerik/ söylem analizi için ele alınan ‘metin’ler olarak ders kitaplarının, elbette onu önceleyen ve kapsayan üretim sürecinden (tarihyazımından) bağımsız gerçekleştirilince ve bu geniş bağlamdan kopuk olduğu oranda, analizin zayıf/sorunlu olacağı bir gerçektir. Ancak popüler ve akademik tarihyazımından basına, maddi kültürden edebiyata, sözlü gelenekten müziğe kadar çeşitli düzlemlere sahip bu geniş bağlamın hakkıyla ele alınması da bu çalışmanın kısıtlı sınırları içerisinde neredeyse olanaksızdır.

Herhangi bir olgunun ders kitaplarındaki yerini incelerken diyalektik yaklaşım, ondan önceki süreci ve bu bağlamda farklı dönemlerde tarih ders kitaplarındaki değişimi de dikkate almayı gerektirir. Bu makale, içinde bulunduğu farklı siyasi durumların resmî anlatılarının karşılaştırılması ya da bir dönemselleştirme içerisinde Arnavutluk ders kitaplarının analizi gibi daha geniş bir çalışmaya temel oluşturmak adına günümüz ders kitaplarıyla sınırlı tutulacaktır.

Ders kitaplarının kullanımı ve etkisi

İmgelerin yaygınlaştırılması konusunda veya herhangi bir alanda ders kitaplarının gerçek etkisini incelemek için dar anlamda ‘metin analizi’ yeterli değildir. Öğrencilerin kullanımı için hazırlanan ders kitapları, dili ve görselleriyle çocukların hafızalarında derin izler bırakmakla birlikte; sınıf dinamiği ve merkezi pedagojik ve ideolojik çerçeve içinde hareket etme durumundaki ders öğretmenin rolü ve kullanılan yöntem ile ek/yardımcı kaynaklar ve sonuçta bu metinlerdeki anlatıların öğrenciler tarafından alımlanması (*reception*) meselesi dikkate alınmadan yapılacak analizler her zaman eksik olacaktır. Üstelik oldukça sistematik ve çoğu zaman katı bir yapısal çerçeve (eğitim sistemi ve okul) içinde kullanılan bu kitapların sınıfta kullanımı konusunda Eğitim Bakanlığı’nın veya yetkili biriminin yönetmelikleri ve yönergeleri de çok önemlidir. Nihai olarak analize katılması

ed., *Tarih Öğretiminde Çoğulcu ve Hoşgörülü Bir Yaklaşım Doğru* (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2003); Nurettin Elhüseyni, çev., *Tarihin Kötiye Kullanımı* (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2003); Falk Pingel, *Ders Kitaplarının Araştırma ve Düzeltme Rehberi* (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2003). Üç Batı ülkesinin (ABD, Britanya ve Almanya) ders kitaplarıyla ilgili karşılaştırmalı bir inceleme için bkz. Volker R. Berghahn ve Hanna Schissler, ed., *Perceptions of History: International Textbook Research on Britain, Germany, and the United States* (New York: Berg Publications, 1987).

gereken boyut, sınıf içi uygulamalardır ki, bunun için de saha çalışması yapılmasının (yasal ve hukuki) zorlukları açıktır. Bu eksiklikleri bir miktar telafi için, ayrıca ders kitaplarının yaygınlaştırdığı imgelerin ne kadar etkili olduğunu görmek açısından okul içi ve dışında anketler yapmak mümkündür.

Son yıllarda Arnavutluk eğitim sistemi ve ders kitapları üzerine çalışmaların sayısı giderek artarken, ders kitaplarında Osmanlı/Türk algısı ve imgesi konusunda yeterince çalışma bulunmamaktadır.¹³

II. Kaynaklar ve bağlam üzerine

Arnavutluk'ta tarihçilik: Üretim süreci ve üreticiler (aktörler/kurumlar)

Arnavutluk tarihyazımında Osmanlı'nın yeri ve anlatımı ülkenin farklı rejim deneyimlerinde süreklilik göstermiştir. Osmanlı'nın son dönemlerinde Arnavut ulusçuluğu bağlamında başlayan 'milli' tarihyazımı süreci, Osmanlı'dan kopuş fikrini içerdiği için, Osmanlı imgesi her zaman problemliliği olagelmıştır. Özellikle Sosyalizm döneminde Tarih Enstitüsü¹⁴ yoluyla hem Anti-faşist Kurtuluş Savaşı

13 Bu konuda istisnai iki örnek için bkz. Denisa Kostovicova, "The Portrayal of the Yoke: The Ottomans and Their Rule in the Post-1990 Albanian-Language History Textbooks", *Internationale Schulbuchforschung* 24, sayı 2 (2002): 257-78; Jazexhi Olsi, "Depicting the Other: the Image of the Muslim and the Turk in Albania's High School Textbooks", *International Journal of Turkish Studies*, Madison, Wisconsin ??, 15, sayı 1-2 (2009). Genelde tarihyazımında Osmanlı/Türk imgesiyle ilgili olarak bkz. Artan Puto, "Some Aspects of the Perception of the Ottoman period in the Albanian historiography", 2002. Ayrıca genelde Balkan ders kitaplarında Osmanlı/Türk imgesi için bkz. Spyros Spyrou, "Constructing 'the Turk' as an Enemy: The Complexity of Stereotypes in Children's Everyday Worlds", *South European Society and Politics* 11, sayı 1 (2006): 95-110. Hırvatistan örneği için bkz. Mirna Žunić, "Hırvatistan'da Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı İmajı" (Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, 2008). Bosna örneği için bkz. Ahmet Alibačić, "Images of the Ottomans in History Textbooks in Bosnia and Herzegovina", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007): 103-37. Doğu ve Orta Avrupa ders kitaplarında Osmanlı/Türk imgesi konulu bir makale için bkz. Gabriel Pricky, "Çek Cumhuriyeti, Macaristan, Polonya ve Slovakya'dan lise ders kitapları aracılığıyla Doğu-Orta Avrupada Osmanlı dönemi", *Tarih ve Toplum*, sayı 15 (Güz 2012).

14 1957 yılında Tiran Üniversitesi'nin bünyesinde çalışmaya başlayan "Tarih ve Dil Enstitüsü"ndeki (Androkli Kostallari ve Lloshi Xhevat, "Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë", ed. Aleks Buda, *Fjalori Enciklopedik Shqiptar* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985), 419.) Tarih Seksiyonu, enstitünün Bilimler Akademisi çatısı altında yeniden yapılandırılmasından sonra, bağımsız olarak Tarih Enstitüsü adıyla varlığını sürdürdü.

vurgusu hem de ulusal bir tarih yazma çabası ile Osmanlı'ya karşı Arnavut isyanları vurgulanıyor ve ulusal bilinç bu yolla konsolide ediliyordu. Özellikle ortak bir ulusal bilinç yaratma ve bunu geliştirme anlamında Arnavut dili, edebiyatı üzerine Arnavut aydınların farkındalık kazanması ve bu alanda çalışmalar üretmesi yine Osmanlı aydınları ile ortak bir üretimin kaçınılmaz olduğu Osmanlı'nın son elli yıllık dönemine denk gelir. Ancak bu süreç, Dil ve Edebiyat Enstitüsü¹⁵ aracılığıyla, Osmanlı düşün tarihinden kopuk olarak anlatılmaktadır.

Arnavutluk'ta tarihyazımının ilk olarak kurumsallaşması ve bilimsel çalışmaların düzenli bir şekilde yayımlanmaya başlaması 1945-1991 yılları arasındaki sosyalist döneme tekabül etmektedir. Diğer birçok sosyalist devlet yapılanmasında görülebileceği üzere, Arnavutluk'ta da bu kurumsallaşma süreci enstitüler aracılığıyla kurulabilmiştir. Tiran'daki üniversite ile birlikte bütün bu araştırma enstitüleri bir araya getirilerek 1972 yılında Arnavutluk Bilimler Akademisi (Akademia Shkencave e Shperisë)¹⁶ kurulmuştur.

İlk yıllardan itibaren 'yeni insan' ve 'yeni toplum' yaratma (yani aslında total ve radikal bir modernleşme) amacı güden rejim, bu amacına ulaşmak için gerekli epistemolojik dönüşümü, bu merkezi kurum üzerinden yürütürken, aslında en çok Arnavut ulusunun inşa sürecini tamamlama misyonunu yerine getirmekteydi. Diğer birçok amacının yanında, belki de en çok 'başarılı' olduğu konu da bu olmuş; devraldığı heterojen toplumdaki farklılıkları kısa sürede törpülenmiş, bu toplumu tek-tipleştirilmiş modern bir ulusa dönüştürmüştür.

1990lı yıllara gelindiğinde, Akademi'de konumuzla ilgili alanlardan sorumlu Sosyal Bilimler seksiyonunun çatısı altında yukarıda bahsi geçen iki enstitü ve iki merkez mevcuttu.¹⁷ Arnavutluk'ta akademik tarihyazımının en önemli kurum-

15 1955 yılında Tarih ve Dil Enstitüsü (Insitutu i historisë dhe Gjuhësise) adıyla bağımsızlaşan kurum içinde yer alan on 'bilimsel sektör'ün içinde sonraki Dil ve Edebiyat Enstitüsü'nün (Instituti i Gjuhësise dhe i Letërsisë) ilk nüveleri oluşturmuştur. (A.g.e.; Koço Bihiku, "Instituti i Gjuhësise dhe i Letërsisë", ed. Aleks Buda, *Fjalori Enciklopedik Shqiptar* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985), 418.

16 Akademi'nin açılış toplantısı bizzat Enver Hoca'nın ve diğer önde gelen devlet adamlarının katılımıyla 25 Ocak 1973 tarihinde yapıldı ve Aleks Buda ilk başkan seçildi. (Xhevat Lloshi, ed., *Academy of Sciences of Albania* (Tirana: Publishing Council of the PSR of Albania, 1990), 6.) Başından beri akademiye verilen görev, resmî ideoloji olan Marksizm-Leninizm ve onun Enver Hoca yorumu temelinde bilginin üretimi ve yayılmasıydı. Böylece, iktisadi ve siyasi yaşamdaki tekelleşmeye paralel olarak, entelektüel ve kültürel yaşamda akademik bilgi üretme ve yayma tekeli de tek bir merkezi kuruma devredilmekteydi.

17 Luan Omari ve Anastas Dodi, "Akademia e Shkencave", ed. Aleks Buda, *Fjalori Enciklopedik*

larından ikisi olan Tarih Enstitüsü¹⁸ ile Dil ve Edebiyat Enstitüsü kuruldukları gündün beri Osmanlı ve özellikle modern Osmanlı tarihiyle ilgili araştırmaların ve yayınların merkezi konumundaydı.

Modern Osmanlı tarihiyle ilgili çalışmalar yayınlayan diğer bir kurum da Eğitim ve Kültür Bakanlığı'na bağlı olarak çalışan Pedagojik İncelemeler Enstitüsü'dür (*Instituti i Studimeve Pedagogjike*).¹⁹ Bu enstitünün 1989 yılında yayınladığı Tarih Terimleri Sözlüğü, okul öğrencilerine yönelik hazırlandığı için, modern Osmanlı tarihiyle ilgili genel bilgi ve tezlerin yayılması ve yerleşmesinde en etkili araçlardan olsa gerektir.²⁰

Arnavutluk'ta Modern Osmanlı tarihiyle ilgili imgelerin (veya bilgilerin/algıların) 'sergi' yoluyla güçlendirilerek yeniden üretildiği ve yaygınlaştırıldığı ortamlardan biri olan müzeler ise kendilerine ait yayınlarıyla da bu görevi görmektedirler.²¹

Sosyalizm sonrası dönemde diğer şehirlerde açılan üniversitelerde de tarih çalışmaları yapan bölümler mevcut olsa da, her zaman (ama özellikle sosyalist

Shqiptar (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985); Lloshi, *Academy of Sciences of Albania*, 8-22.

18 Stefanaq Pollo, "Instituti i Historisë", ed. Aleks Buda, *Fjalori Enciklopedik Shqiptar* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985), 418.

19 Sotir Temo, "Instituti i Studimeve Pedagogjike", ed. Aleks Buda, *Fjalori Enciklopedik Shqiptar* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985), 425.

20 Todi Dhama ve Vilson Kuri, *Fjalor shpjegues i termave historike* (Tiranë: 8 Nëntori, 1989).

21 Bu konuda başı çeken, Tiran'daki Ulusal Tarih Müzesi'dir (Muzeu Historik Kombëtar). (Kleanthi Dedi ve Sokrat Mosko, "Muzeu Historik Kombëtar", ed. Aleks Buda, *Fjalori Enciklopedik Shqiptar* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985), 731; Stilian Adhami, *Muzeologjia Shqiptare* (Tiranë: Gervis, 2001), 51.) Bunun dışında Arnavutluk'un değişik şehirlerinde mevcut olan lokal müzelerden de modern Osmanlı tarihiyle ilgili olanlar mevcuttur. (Adhami, *Muzeologjia Shqiptare*.) Bunların başında, dönemin önde gelen şahsiyetleri adına açılan müze-evilermektedir. (A.g.e., 161-186; Bardhyl Graceni, "Shtëpia-muze e Kostandin Kristoforidhit", ed. Aleks Buda, *Fjalori Enciklopedik Shqiptar* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985); Xhyher Cani, "Shtëpia-muze e Luiğj Gurakuqit", ed. Aleks Buda, *Fjalori Enciklopedik Shqiptar* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985); Xhyher Cani, "Shtëpia-muze e e Migjenit", ed. Aleks Buda, *Fjalori Enciklopedik Shqiptar* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985); Xhyher Cani, "Shtëpia-muze e Ndre Mjedës", ed. Aleks Buda, *Fjalori Enciklopedik Shqiptar* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985).) Ayrıca Prizren Birliği'nin yüzüncü yıldönümünde 1978 yılında açılan Arnavut Birliği İşkodra Şubesi Müze-evi de önemli merkezlerden biridir. (Cani Xhyher, "Shtëpia-muze e 'Dega e Lidhjes Shqiptare e Shkodrës", ed. Aleks Buda, *Fjalori Enciklopedik Shqiptar* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985); Adhami, *Muzeologjia Shqiptare*, 172-173.)

dönemde) ilk açılan üniversite olan Tiran Üniversitesi, akademik çalışmaların ve yayınların merkezi olmayı sürdürmüştür.²²

Bu kurumlar ve onların yayınladığı metinler kadar önemli olan tarihçilerle ilgili olarak öncelikle şunları söylemek mümkündür: Çoğu ülkede akademik ve gayri-akademik olarak iki ayrı düzlemde karşımıza çıkan farklı kategorideki tarih yazıcıları, Arnavutluk'ta sosyalist dönemde aynı kişiler olmuştur.²³ Bu dönemde ayrıca 'popüler tarih yazıcısı' konumunda tarihçiler karşımıza çıkmaktadır. Bu durum Arnavutluk'un küçüklüğü nedeniyle sosyalist dönemde bir konunun uzmanlarının sayısının az olmasının yanında, reel sosyalist ülkelerdeki merkezi(yetçi) yapının ve tek sesli resmî anlatının en abartılı versiyonlarından birinin burada mevcut olmasından da kaynaklanmaktadır.

Arnavutluk'ta Resmî Tarih Anlatısı: Sürecin ürünleri/çıktıları

Genelde Osmanlı ardılı ülkelerin tarihyazımlarında Osmanlı döneminin 'boyunduruk', 'baskı' vb. olumsuz sıfatlarla anıldığı bilinmektedir. Zaten modernist/gelişmeci paradigmadan bakılarak bölge halklarının gelişmesi/modernleşmesi önünde Osmanlı hakimiyetinin en büyük engel/pranga olduğu düşüncesi daha ulus inşa sürecindeyken üretilmiş ve bu sorunlu Osmanlı imgesi, ulus devletlerin üstlendiği ulus inşa sürecinin konsolidasyonu aşamasında en önemli araçlardan biri olan resmî/ulusal tarihyazımı tarafından sürekli yeniden üretilmiştir.

Balkan ulus devletlerindeki bu imgenin Arnavutluk'taki belki de en çarpıcı karşılığını, ülkenin en önemli (klasik) Osmanlı tarihçilerinden Selami Pulaha'nın ifadelerinde görebiliyoruz. Pulaha'ya göre Arnavutluk'un "neredeyse yüzyıllık sert bir direnişten sonra" 15. yüzyılda Osmanlı hakimiyetine girmesi, "ülkenin

22 Shefik Osmani, "Universiteti i Tiranës 'Enver Hoxha'", ed. Aleks Buda, *Fjalori Enciklopedik Shqiptar* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985), 1134-1135. Buna bir istisna oluşturan ve modern Osmanlı dönemiyle ilgili yazılara da yer veren Buletini Shkencor adlı dergiyi 1958 yılından itibaren yayınlayan İşkodra'daki iki yıllık Eğitim Yüksek Enstitüsü (Jup Kastrati, "Buletini Shkencor' (1958)", ed. Aleks Buda, *Fjalori Enciklopedik Shqiptar* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985).), 1957 yılında dilbilimci Jup Kasrati tarafından kurulmuştu.

23 Genel tarih ciltlerinde, monografilerde ve akademik süreli yayınlardaki makalelerde modern Osmanlı/Arnavut(luk) tarihiyle ilgili metinleri kaleme alan Stefanaq Pollo, Kristo Pifti, Kristaq Frashëri, Gazmend Shpuza ve Arben Puto gibi sosyalist dönemin önde gelen tarihçileri, aynı zamanda ansiklopedik sözlükteki ilgili maddeleri de kaleme alan yazarlardır. (Bülent Bilmez, "Arnavutluk'ta Osmanlı Tarih Araştırmaları ve Tarihyazımında Modern Osmanlı", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 9 (2009): 157-213)

özgürlük ve bağımsızlığının son bulması” anlamına geliyordu. Ardından gelen yüzyıllarda büyük zorluklar yaşayan Arnavutluk’un gelişimini durduran Osmanlı yönetimi, Arnavutluk’a “gerileme ve durgunluk” getirmişti.²⁴

Arnavut tarihyazıcılığında Osmanlı imgesi ile ilgili genel eğilimlere baktığımızda, anakronik bir bakışla tarihin başlangıcından bugüne sürekli var olmuş bir Arnavutluk tasviri ve Osmanlı’da yaşanan olaylara Arnavutluk merkezli bir bakış açısı, aksi halde görmezden gelme tavrı ulusçu tarih yazımının bir parçası olarak sürekli devam edegelmiştir. Bu çalışmadaki amaçlarımdan biri de özellikle modern Osmanlı tarihi bağlamında tam da bu devamlılığın altını çizmekti. Farklı dönemlerde farklı rejimler ve ideolojilerin hakim olduğu Arnavutluk’ta değişmeyen bu milliyetçi anlatı, sosyalizm sonrası dönemde de neredeyse aynen devam etmiştir.²⁵

Kaba modernizm anlayışıyla sosyalist rejimin önceki döneme ait olarak yar-ğıladığı kapitalist ve pre-kapitalist değerlerin temsilcisi de Osmanlı idi; sosyalist döneme dair her şeyin reddedildiği 1991 sonrası Arnavutluk da aynı modernist/ulusçu paradigma içinde kalarak Osmanlıyı yine bu şekilde tahkim etmiştir.²⁶ Bu bağlamda, Arnavutluk’un bağımsızlığı sonrası gelişmelerle ilgili özgün çalışmalara rastlanmadığı gibi genel tarih kitaplarında da bu konunun tamamen ihmal edildiğini görüyoruz.

Günümüz tarih ders kitaplarını incelerken, konuyla ilgili geniş bağlamı sunmak üzere Arnavutluk’ta 1990’lar sonrası tarihçilik ve tarihyazımı dikkate alınmalıdır. Ancak yukarıda özetlenen sosyalist dönem tarihçiliği sonraki dönemde gerçek anlamda bir değişikliğe uğramadığı için bu çalışmada ele alınan (ilk bas-kıları 2000’li yıllarda yapılan) 2010’lu yılların ders kitapları da sosyalist dönemin tarihçiliğinin dolaysız ürünleridir. Bu sadece ders kitaplarının içeriği (konular, dönemler, şahsiyetler, vs.) ve egemen tarih anlayışı için değil, akademik tarihyazımı ve ders kitaplarının yazarları için de büyük oranda geçerlidir.

24 Selami Pulaha, “Wissenschaftliche Forschungen Über Die Osmanische Periode Des Mittelalters in Albanien (15. Jahrhundert Bis Anfang Des 19. Jahrhunderts)”, içinde *Südosteuropa-Jahrbuch, 19: Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*, ed. Hans Georg Majer (München: SelbstVerlag Südosteuropa-Gesellschaft, 1989), 163.

25 Puto, “Some Aspects of the Perception of the Ottoman period in the Albanian historiography”.

26 Valentina Duka, “Reflections on the Past in Albania in the 1990s”, içinde *(Re)Writing History - Historiography in Southeast Europe after Socialism*, ed. Ulf Brunnbauer (Münster: LIT Verlag, 2004), 31-53.

1990'lerden sonra genelde tarihyazımı konusunda gözlemlenen tek kayda değer değişiklik, Marksist-Leninist Avrupamerkezci terminolojinin yerini, liberal Avrupamerkezci söylemin almasıdır. Aynı değişikliğin gözlemlendiği ders kitaplarında özellikle format konusunda da (eğitim ve ders kitaplarıyla ilgili AB projeleri sayesinde) önemli farkların söz konusu olduğunu aşağıda göreceğiz. Sosyalist dönemde aslen ulus-inşa sürecinin en önemli araçlarından biri olarak kullanılmaktan öteye geçmeyen tarih anlayışı sonraki dönemde devam etmiştir. Tarihyazımı ve tarihin popüler kullanımı ve bunun aktörleri ile alandaki aktörler (üniversiteler, enstitüler, tarihçiler, müzeler, vs.) bağlamında bir kopuştan söz etmek mümkün değildir.

Arnavutluk'ta tarih eğitimi ve ders kitapları

Arnavutluk'ta tarih dersleri²⁷ günümüzde, 2008 yılında gerçekleştirilen reform sonrası 'dokuz yıllık okul' (*Shkolla 9-Vjeçare*) olarak, ilköğretimin altıncı sınıfından itibaren verilmektedir.²⁸ Önce dünya tarihinin ve ardından Arnavutların

27 Arnavutluk eğitim sistemi ve ders kitaplarıyla ilgili genel bilgi için bkz: Edlira Bitincka, "Përdorimi historisë në manualet e shkollës së mesme të përdorur në vitet 1974, 1995 and 1999", *Përpyekja* 18 (2003): 69-83; Valentina Duka, "Albania [Educational System and History Teaching]", içinde *Clio in the Balkans: The Politics of History Education*, ed. Christina Koulouri (Thessaloniki: Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, 2002), 475-78; Erind Pajo, "Albanian Schoolbooks in the Context of Societal Transformation: Review Notes", içinde *Clio in the Balkans: The Politics of History Education*, ed. Christina Koulouri (Thessaloniki: Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, 2002), 445-61; Dubravka Stojanovic, "Albanians and their Neighbours: the Future's Past", içinde *Clio in the Balkans: The Politics of History Education*, ed. Christina Koulouri (Thessaloniki: Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, 2002), 466-72; Robert Pichler, "Albania (in collaboration with A. Ecker)", içinde *How to Construct Civil Societies? Education, Human Rights and Media in Southeast Europe: A Critical Guide*, ed. Ulf Brunbauer vd. (Graz: Center for the Study of Balkan Societies and Cultures, 1999); Fatmira Myteberi, "Albania: Education for Peace, Stability and Democracy in Albania", içinde *Education and Media in Southeast Europe: Country Reports*, ed. Ulf Brunbauer vd. (Graz: Center for the Study of Balkan Societies and Cultures, 1999); Daniel Fickenscher, "Das Schulwesen und die Schulbücher für die mazedonische Minderheit in Albanien", *Internationale Schulbuchforschung / International Textbook Research*, *Zeitschrift des Georg-Eckert-Instituts* 2, sayı 23 (2001): 269-75; John I. Thomas, *Education for Communism: School and State in the People's Republic of Albania* (Stanford, California: Hoover Institution Press, 1969); Ira Metani, *Transforming Education: The Albanian Experience* (New York: Nova Science Publishers, Inc., 2003); Dieter Nehring, "Geschichtsbücher in Albanischsprachigen Gebieten Südosteuropas", *Eckert. Working Papers?*, sayı 3 (2014).

28 İlköğretim dördüncü sınıfta hayat bilgisi düzeyinde verilen tarih dersi ile ders kitabı ve değişik materyaller kullanılarak beşinci sınıfta ders kitabı olmadan işlenen 'yerel tarih' konulu dersler dikkate alınmamıştır.

tarihinin anlatıldığı 6-12. sınıflar arasındaki ders kitaplarının kapsadığı zaman ve mekanları şöyle özetleyebiliriz:²⁹ ‘Tarih’ (*Historia [Për klasën e 6-të të shkollës 9-Vjeçare]*) başlıklı altıncı sınıf tarih ders kitabında (6. sınıf DK) Rönesans’a kadar dünya tarihi anlatılırken; yine ‘Tarih’ (*Historia [Për klasën e 7-të të shkollës 9-Vjeçare]*) başlıklı yedinci sınıf tarih ders kitabında (7. sınıf DK) ise (Geç Rönesans’tan 19. yüzyıl sonuna kadar) modern dünya tarihi anlatılmaktadır. ‘Tarih’ (*Historia [Për klasën e 8-të të shkollës 9-Vjeçare]*) başlıklı sekizinci sınıf tarih ders kitabında (8. sınıf DK) 20. yüzyıl dünya tarihi anlatılırken; ilköğretimin ‘Tarih’ (*Historia*) başlıklı dokuzuncu sınıf (yani ilköğretim son sınıf) ders kitabında (9. sınıf DK) başlangıçtan bugüne Arnavutların tarihi işlenmektedir. Yani ilköğretimin son dört yılında, önce (altıncı sınıf) başlangıcından XVI. yüzyıla modern öncesi dönem ve sonra (yedinci sınıf) XVI.-XIX. yüzyıllar arası modern dönem anlatıldıktan sonra, ertesi yıl (sekizinci sınıf) XX. yüzyıl Dünya tarihi anlatılmaktadır. İlköğretimin son sınıfı olan dokuzuncu sınıfta ise, Arnavut tarihinin aynı yüzyıllarla ilgili kısmı anlatılmaktadır. On birinci sınıfta okutulan tarih ders kitabında (11. sınıf DK) genel modern dünya tarihi (Hümanizm ve Rönesans’tan 2000 yılına kadar dünya tarihi) okutulmaktadır. Ancak önceki yılların genel tarih ders kitaplarından farklı olarak, bu yılın tarih ders kitabı ‘Dünya Medeniyetleri Tarihi’ (*Historia e qytetërimit botëror*) başlığını taşımaktadır. Nihayet on ikinci sınıf ders kitabı (12. sınıf DK) ise ilköğretimin son yılı olan dokuzuncu sınıf ders kitabında olduğu gibi, tamamen Arnavut tarihine ayrılmıştır. Ancak sadece ‘Tarih’ başlığını taşıyan dokuzuncu sınıf ders kitabında söz konusu tematik odak belirtilmezken, “Tarihöncesi (100.000 ile 3.000 yıl öncesi)”nden 2010 yılına kadar Arnavutların tarihinin anlatıldığı on ikinci sınıf tarih ders kitabının başlığında bu açıkça belirtilmektedir: ‘Arnavutların Tarihi’ (*Historia e shqiptarëve [Për klasën e 12-të shkollës mesme]*). Yani ortaöğretimin ilk yılı olan onuncu sınıfta modern öncesi dönem işlenirken, on birinci sınıfta modern dönem, başlangıcından (XVI. yüzyıl) bugüne kadar işlenmektedir. Böylece, ilköğretimde üç yılda (altı, yedi ve sekizinci sınıfta) işlenen dünya tarihi, ortaöğretimde iki yılda (on ve on birinci sınıfta) işlenmektedir. Son sınıflarda ise başlangıcından bugüne Arnavutların tarihi işlenmektedir.

Anlaşılan, tarih eğitiminde hem ilköğretim hem de ortaöğretimde öğrencilerin ilk yıllarda (genel) dünya tarihi öğrenmeleri ve bunun ardından ilk ve orta öğretimin son sınıflarında ‘kendi’ tarihlerine yoğunlaşmaları hedeflenmektedir.

29 Makalenin sonundaki kaynakçada listesi bulunan bu ders kitaplarına (DK) yapılacak metin içindeki göndermelerde kısaca parantez içinde kitabın ait olduğu öğretim yılı ve ilgili sayfalar belirtilecektir.

Bu yöntem üzerinden öğrencilerin ‘kendilerinin’ (ölkelerinin, kültürlerinin, vs.) tarihini, genel dünya tarihi içindeki yerinin bilincinde olarak (küresel perspektifle) ‘okuması’ amaçlanmış olabilir, ancak bu amaca ne kadar ulaşıldığının anlaşılması için Arnavut tarihine küresel ve/ya karşılaştırmalı bir bakışın mevcut olup olmadığına bakmak gerekmektedir ki, bu çalışmada amaçlanan şeylerden biri de budur.

Ders kitapları ünitelere/kısımlara ayrılmakta, (yedinci sınıftan itibaren) bu üniteler de bölümlere ayrılmaktadır. Her bölüm sadece birkaç (en fazla üç) sayfadan oluşmaktadır. Çoğu zaman çok kapsamlı meseleler bile kısa bir paragrafta ve bazen bir cümlede ele alınmaktadır. Bu nedenle, bu çalışmada içerik analizi yapacağım aşağıdaki bölümde, herhangi bir olgunun veya konunun anlatıldığı veya tartışıldığı söylendiğinde aslında kastedilenin ‘değinmek’ olduğu unutulmamalıdır. Ancak bu durum, kitapların zayıflıklarını göstermez. Bu metinlerin daha detaylı işlenecek (anlatılacak ve tartışılacak) konular için bir genel çerçeve sunduklarını düşünmek mümkündür. Bu nedendir ki, bu kitapların sunduğu imge, algı ve bilgilerin alımlanması meselesi bizzat ders süreciyle ve özellikle (kendilerine sınıfta büyük inisiyatif verildiği ve önemli rol yüklenildiği anlaşılan) öğretmenlerin uygulaması ile birlikte anlaşılabilir.

İlköğretim tarih ders kitaplarında, her bölümün başında metinden önce bir kutu içinde konunun ana fikri birkaç cümleyle (dokuzuncu sınıfta birkaç tümeceyle) çok kısa şekilde verilmektedir. Ortaöğretim tarih ders kitaplarının bölüm başlarında böyle kutu içinde özetler yoktur, ama onun yerine daha kapsamlı bir ön hazırlık çalışması vardır: On birinci sınıf tarih ders kitaplarının bölüm başlarında önce maddeler halinde bölümün “Hedefler”i veya “Amaçlar”ı sıralanmakta, daha sonra “Ana kavramlar” listesi ve çizgisel bir kronoloji tablosu (“Zaman”) verilmektedir. Sonunda da ilgili bölümde geçen “Mekanlar”ın belirtildiği bir giriş (11. Sınıf DK: 91) bulunmaktadır. Bölüm başlamadan verilen ön hazırlık tablosunun daha kapsamlı olduğu on ikinci sınıf ders kitaplarında, bu konuda on birinci sınıf ders kitaplarına göre iki fark görülür: “Mekanlar” a bu ön hazırlık tablosunda yer verilmezken, ilkinde ikinci sırada verilen “Temel Kavramlar”, bu sefer “Anahtar Kavramlar” başlığıyla tablonun sonunda verilmektedir.

Bölüm sonlarına öğretilenleri test etmeyi ve öğrencileri yorum ve tartışmaya davet etmeyi amaçlayan sorular eklenmiştir. Boşluk doldurma, kare bulmaca, eşleştirme, konvansiyonel soru-cevapla bilgi testi gibi farklı yöntemlerle hazırlanmış bu bölümde, özellikle öğrencileri düşündürmeye ve yorum yaptırmaya yönelen

sorular ilginçtir. Bu bölümde yer alan ‘Sözlükçe’ ve ‘Önemli Tarihler’ kutucukları da zaten kısa olan bölümlerin daha kapsüleleştirilmiş özetleri gibi durmaktadır.

Arnavutluk Eğitim ve Spor Bakanlığı tarafından hazırlanan ve 2012 yılında çıkan 69 no’lu kanun³⁰ gereğince ders kitapları, bakanlığın belirlediği müfredat çerçevesinde farklı yayınevleri tarafından yayınlanmakta ve kitap seçimi okullara bırakılmaktadır. Bu çalışmamda, Arnavutluk’ta en yaygın şekilde kullanılan “Albas Okul Yayınları”nın (*Botime Shkollore Albas*) kitaplarını inceleyeceğim. Arnavutluk, Kosova ve Makedonya için Arnavutça ders kitapları yayınlamak üzere 2000 yılında kurulan³¹ Tiran’daki bu yayınevi tarafından renkli basılmış bu ders kitaplarının önemli bir özelliği, resim, harita, fotoğraf, grafik vb. görsellerin bolca kullanılmış olmasıdır. Kitabı daha kolay okunur hale getiren bu görsellerin oldukça iyi seçildiği söylenebilir, bazen hiçbir açıklama eklenmeden verilen bu görsellerin bir çoğu farklı yılların ders kitaplarında tekrarlanmıştır.

Bu kitapların yazarlarına gelince, birden fazla yazar tarafından kaleme alınan tüm bu ders kitapları aslında sadece beş tarihçi tarafından yazılmıştır: Tomi Treska, Menduh Dërguti, Sonila Boçi, Ledia Dushku ve Ferit Duka. Ancak bunlar arasında en tanınmış kıdemli tarihçi Duka sadece bir kitaba (on ikinci sınıf) katkı sunarken; Dushku ve Boçi ise iki kitaba (dokuzuncu ve on ikinci sınıf) katkı sunmuşlardır. Dërguti ve Treska’nın adları ise (farklı şekilde sıralanmak üzere) tüm kitapların üzerinde vardır. Diğer bir deyişle, son iki isim genel tarih kitaplarını tek başlarına; Arnavutların tarihi kitaplarını ise diğer iki isimden biriyle (dokuzuncu sınıf) veya ikisiyle (on ikinci sınıf) birlikte kaleme almışlardır.

III. Söylem Analizi: Ders Kitaplarında Osmanlı/Türk İmajı

Ders kitaplarının incelenmesi sırasında dikkat edilmesi gereken çok önemli bir olgu, ‘Osmanlı’, ‘Türk’ ve ‘İslâm’ kavramlarının genelde birbirleri yerine kullanılmasıdır.³² Kendi başına bir sorun olarak ele alınması gereken bu durum, genelde Oryantalizm tartışması çerçevesi içinde tartışılabileceği gibi, bazen farkında bile olunmadan Osmanlı, Türk ve İslâm kavramlarının birbirleri yerine ikame edilmesinin, radikal modernist bir proje olarak karşımıza çıkan sosyalist Arnavutluk ana söyleminin devamı olduğu da unutulmamalıdır. Osmanlı son

30 Kostallari ve Xhevat, “Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë”, 419.

31 <http://sq.wikipedia.org/wiki/Albas>

32 Bülent Bilmez, “Arnavutluk Ders kitaplarında Birinci Dünya Savaşı”, 2011.

döneminde modernist (proto) ulusçu Arnavut aydınların metinleriyle başlatılabileceğimiz bu söylemin, bağımsızlık (1912) öncesi dönemde daha sentetik olduğunu ve “ait” olduğu dünyaya (doğu, İslâm, Osmanlı) henüz yabancılaşmadığını söylemek mümkündür. Burada dikkati çeken çelişki, tarihyazımında modernist söylemin hakimiyetine rağmen modern-öncesi Osmanlı’nın genelde modernleşen Osmanlı’ya tercih edilmesidir ki bunu, Şemsettin Sami Frasherî üzerine bir çalışmamda işlemiştim: Romantize edilen vahşi ama soylu ‘geleneksel’ Arnavut kültürünün yaşayabildiği modern-öncesi Osmanlı’da yaşanan görece özerk/bağımsız yaşamın, on dokuzuncu yüzyıl boyunca modernleşme (merkezileşme) sürecinde yitirilmesine duyulan tepki şeklinde ortaya çıkmaktadır bu çelişkili tavır.³³ Bunun ders kitaplarında da karşımıza çıkıp çıkmadığına aşağıda bakacağız.

Yirminci yüzyılda bağımsız Arnavutluk’ta giderek ‘doğu’, ‘İslâm’ ve ‘geçmiş/gerilik’ ile özdeşleştirilen Osmanlı’dan kopma süreci, sosyalist dönemde sadece terminoloji bağlamında değişmiş ve ‘feodal’ Osmanlı’nın gelişmeye engel yapısı tekrarlanmış, rejimin tasfiye etmeye çalıştığı tüm ‘eski’ değer, kurum ve yapılar da Osmanlı’nın artığı olarak görülmüştür (Aynı şeyin diğer Osmanlı-sonrası Balkan ulus ülkelerinde veya ulus-devletlerinde olduğu gibi Türkiye Cumhuriyeti’nde de uzun süre mevcut olduğunu unutmamak gerekiyor...) Ders kitaplarına bu algının nasıl yansıtıldığına bakacak olursak, genelde Osmanlı tarihinin farklı dönemlerinin özellikle öne çıkarıldığı ve her dönem için belli olgu, şahsiyet ve olaylara odaklanıldığı görülmektedir.

Okul öğrencilerinin ilk kez ‘Osmanlı’ ve ‘Türk’ kavramlarıyla karşılaştıkları, dünya tarihinin anlatıldığı altıncı sınıf ders kitaplarında, ilk olarak “Selçuklu Türkleri”nden söz edilirken, Orta Asya’dan gelip İslâm dünyasında büyük bir devlet kuran ve Türklerin bir kolu olan Osmanlıların tarihi de hemen ardından kuruluşu, gelişmesi ve özellikle Balkanlarda yayılma süreciyle birlikte anlatılmaktadır. (6. sınıf DK: 117-119)

Bu kitabın konuyla ilgili ilk bölümünde (Ders 57) Osmanlı öncesi dönem anlatılırken şunlar söylenir: 1050 yılından itibaren Bizans topraklarını istila etmeye / fethetmeye (*pushtonin*) başlayan Selçuklu Türkleri, Malazgirt (*Manzikert*) sonrası bugünkü Türkiye topraklarını ve ardından Suriye ve Filistin’i istila etmişler ve

³³ Bilmez, “Arnavutluk’ta Osmanlı Tarih Araştırmaları ve Tarihyazımında Modern Osmanlı”; Bilent Bilmez, “Şemseddin Sami Farshêri’nin Bazı Metinlerde Arnavut ve Türk ‘Biz’inin İnşasına Katkıda Bulunan Otoktonluk ve Köken Mitleri”, içinde *Tanzimat ve Edebiyat ve Tanzimat, Osmanlı İstanbulu’nda Modern Edebi Kültür*, ed. Mehmet Fatih Uslu ve Fatih Altuğ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 387-425.

İslâm'ı benimseyerek yeni camilerin yapımına başlamışlardır. (s. 117) Anadolu'ya girişleri ve Ortadoğu'yu istila etmeleri ile İslâm'ı kabul etmeleri eş zamanlıymış gibi anlatılmaktadır; oysa Selçuklu Türkleri bundan çok daha önce İslâm'ı kabul etmişlerdir. 1200'lü yıllarda küçük gruplara ayrılan ve rakip beyler ("prensler") tarafından yönetilen Selçukluların topraklarının, 1300'lü yıllarda Moğol istilasına uğradığı ve Türkiye dışındaki toprakların istila edildiği belirtildikten (s. 117) sonra, "Osmanlı İmparatorluğu'nun doğuşu ve gelişmesi" başlığı ile başlayan sonraki bir paragraflık alt-bölümde, "1301 yılında Osman isimli bir bey [*princ* (prens)] kendisini tüm Türklerin sultanı (kralı) ilan etti" denilmekte ve toprakları giderek büyüyen Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu sırasındaki gücü vurgulanarak Osmanlı orduları övülmekte, hemen arkasından bu gücü kullanarak gösterdiği işgalcilikteki başarı dile getirilmektedir. Bu alt-bölümde Osmanlı ile ilgili dile getirilen olumlu özelliklerden biri de Osmanlıların halklarıyla "sıkı bağ" kurması ve "şehirlerinde güzel camiler, okullar ve hamamlar yapması"dır. (s. 117) On birinci sınıf ders kitabında "Osmanlı İmparatorluğu'nun kökeni" başlıklı alt bölümde de aynı anlatı biraz daha detaylı olarak tekrarlanmakta (11. sınıf DK: 18-21); burada da Osmanlı'nın kuruluş yılının (genelde Türkiye tarih yazımında hakim olduğu üzere 1299 olarak değil) 1301 olarak verildiği görülmektedir. (s. 18 ve 21) İlginç bir şekilde, on ikinci sınıf tarih ders kitabında ise Osmanlı hanedanlığının kuruluş yılı olarak 1299 yılı verilmektedir. (s. 62) Arnavutların tarihinin anlatıldığı dokuzuncu (9. sınıf DK) ve on ikinci (12. sınıf DK) sınıflarda ise Osmanlı tarihi Balkanlarda yayılma sürecinden itibaren anlatılmaya başlanmakta, ondan öncesinden söz edilmemektedir.

a) Osmanlı'nın Balkanlara girişi/yayılması ve Arnavutluk'ta Osmanlılaş(tır)ma ve Müslümanlaş(tır)ma süreci

Genelde Arnavutluk'ta tarihyazımında olduğu gibi, Balkan ülkelerinin ders kitaplarında da Osmanlı ile ilgili asıl anlatı Osmanlı'nın Balkanlara giriş dönemiyle başlatılmaktadır ve bu dönemle ilgili anlatıların niceliksel ve niteliksel olarak tuttuğu yer, sıra dışı öneme sahiptir.³⁴

Ders kitaplarında bu dönemle ilgili anlatılarda dikkati çeken şeylerin başında, yekpare bir bölge (ülke) olarak Arnavutluk ve onun halkı Arnavutların o sırada (her zaman olduğu gibi) mevcut olduğunu varsayma *özcülüğüdür*.

³⁴ Bu, genelde Balkan tarihyazımları için geçerlidir. (Alibačić, "Images of the Ottomans in History Textbooks in Bosnia and Herzegovina".)

Osmanlı orduları Balkanlarda yayılmaya başladıklarında ‘Arnavutluk’ diye yekpare bir siyasi, kültürel, iktisadi ve hatta coğrafi birim mevcut olmadığı halde, “Osmanlı’nın Arnavutluk’ta yayılması”ndan söz edilebilmekte ve bölgede (bugünkü Arnavutluk topraklarında) Osmanlı yayılması adeta kesintisiz bir süreç olarak sunulmaktadır.

Bu anlatının doğal parçası olarak, tarih boyunca mevcut aynı halk olarak ‘Arnavutlar’ da yine özcü anlayışla sunulmaktadır. Buna ek olarak bazen bunun modern Arnavut ulusu ile eş anlamda kullanıldığı ve böylece önemli bir *anakronizm* hatasına düşüldüğü de görülmektedir (Aynı özcülük ve anakronizm sorununun ‘Türk’ kavramının kullanımında da karşımıza çıktığını aşağıda göreceğiz.) Burada ilk olarak sözü edilen ‘Osmanlı’ kavramı da ders kitaplarında özcü bir anlayışla ele alınmakta ve yönetimi, kültürü, ekonomisi vs. ile her zaman her yerde mevcut bir öze sahip bir olgu gibi anlatılmaktadır.

Bu dönemin anlatımıyla ilgili genel tespitlerimizden biri de, bölgedeki yayılma ve yerleşme sürecinin anlatımı sırasında, Osmanlı’nın modern anlamına yakın şekilde *yabancı* ve *işgalci* bir güç olarak resmedilmesidir. Oysa Osmanlı yayılmasında modern dönem deniz aşırı Batı sömürgecileri gibi, uzak bölgelerden aniden gelmiş işgalci sömürgecilerin hakimiyet (kısmi yerleşimi/kolonizasyonu da içeren bir yönetim) kurması değil; klasik imparatorluklarda olduğu gibi, teritoryal büyüme bağlamında komşu toprakların entegrasyonu ve içerimlenmesi (*incorporation*) söz konusudur. Ders kitaplarında bu yayılma ve yerleşme tarihi değişik aşamalardan ve hatta zikzaklardan oluşan diyalektik bir Osmanlılaş(tır)ma ve İslâmlaş(tır)ma süreci olarak anlatılmamakta; onun yerine aslında kendi içinde çelişkili bir anlatı tercih edilmektedir. Bir yandan adeta harita rengi değişir değişmez Osmanlı olmuş bir toprak parçası anlatısına yer verilirken, diğer taraftan da Osmanlı’dan farklı (yer yer bağımsız) bir tarihe sahip bir bölge olarak Arnavutluk ve onun hep mevcut olmuş Arnavut halkının tarihi anlatılmaktadır. Osmanlı’nın kim olduğu sorgulanmadığı için, Arnavutluk denen topraklarda yaşayan halkın Osmanlı kavramının içinde olup olmadığı da muğlak kalmaktadır. Ya da tersinden sorun şu şekilde de ortaya çıkmaktadır: Eğer Osmanlı’nın yayıldığı tüm topraklardaki halklar ‘öteki’ idiyse Osmanlı kimdi(r)? Ya da bu sorgulamanın yapılmaması nedeniyle Osmanlı çoğu zaman Türk ile eşanlamlı kullanılmaktadır, ancak (hem popüler kültür ve kolektif hafızada hem de Osmanlı dönemi aydınlarının anlatılarında) sonraki dönem Osmanlı yayılmasında ve diğer birçok başarıda imzası olan Osmanlı eliti ve hatta halkı olan Arnavut imgesi mevcuttur.

Osmanlılaş(tır)ma süreci ile Müslümanlaş(tır)ma süreci aynı şey olmadığı ve birincisinin daha kapsamlı bir anlama sahip olduğu, yani İslâmlaş(tır)ma içermeyen bir Osmanlılaş(tır)ma sürecinin de söz konusu olduğunu unutmamak gerekiyor. Genelde ‘Osmanlılaş(tır)ma’ sürecinden, bir bölgenin iktisadi, sosyal ve kültürel anlamda (oldukça geniş, esnek ve muğlak) Osmanlı paradigmasına entegrasyonu anlaşılmalıdır ve bunun sembolleri/göstergeleleri arasında nominal hakimiyet, tahrir, vergi toplama ve hatta (zamanla) sosyo-kültürel kodlar bulunsa da, Müslümanlaşma bulunmak zorunda değildir. Nitekim Osmanlılaştırılmış Balkanlarda Müslüman halkların sayısı Hıristiyan Osmanlılardan çok daha azdır. Müslümanlaş(tır)mayı da kapsayan Osmanlılaş(tır)ma sürecinin (oldukça uzun ve çetrefilli bir süreç sonunda) yoğun olarak yaşandığı bölgeler olarak bugünkü Bosna ve Arnavutluk bu nedenle ayrı bir kategori olarak ele alınmayı hak etmektedir. Daha çok iskan politikaları ve kolonizasyon yöntemi sonucu kısmen Müslümanlaşma süreci yaşanan bugünkü Makedonya, Bulgaristan ve Kuzey Yunanistan toprakları ayrı bir kategori olarak alınabilir. Sonuçta modern döneme ağırlıklı olarak Müslüman nüfusla giren Arnavutluk’ta bu Müslümanlaştırma sürecinin hemen Osmanlı yayılmasının başında ve kısa bir sürede gerçekleşmediği (özellikle Selami Pulaha ve Halil İnalıcık’ın çalışmaları sayesinde) iyi bilinmektedir.

Bu süreçle ilgili anlatıda öne çıkan savaş, doğal olarak Kosova Savaşı’dır (1389). Aşağıda ayrı bir başlık altında ele alacağımız bu savaştan zaferle çıkan Osmanlı’nın Balkanlara yerleşme tarihi aynı zamanda Arnavut(luk) tarihinin de parçası olduğu için dünya tarihi ders kitaplarında vurgu artmakta, Arnavutların tarihi ders kitaplarında ise artık “tarihimiz”in parçası olarak sunulmaktadır.

Bu anlatıda Osmanlılaş(tır)ma sürecinin, yani Osmanlı’ya eklenme (entegrasyon) veya içirimlenme (*incorporation*) sürecinin ilk evresi çok kısa anlatılırken, bu sürece karşı sergilenen yerel direniş(ler) ve özellikle İskender Bey’in (Skenderbeu / Scanderbeg) çeyrek yüzyıllık (1443-1467) (6. sınıf DK: 125; 9. sınıf DK:32 ve 35)³⁵ direnişi özellikle öne çıkarılmakta ve bir ‘ulusal kahraman’ gibi sunulmaktadır, dönem tarihinde (hem niteliksel hem de niceliksel bağlamda) ayrıcalıklı yer ayrılmaktadır.

Dünya tarihinin parçası olarak altıncı sınıfta okutulan tarih kitabında ilk defa öğrencilerin karşısına çıkan Osmanlıların Balkanlarda yayılma anlatısına göre, Osmanlı neredeyse bir anda ve kesintisiz bir yayılma süreci sonunda

35 Bazı ders kitaplarında “25 yıllık” direnişten söz edilirken (6. sınıf DK:125), bazılarında ise direnişin 24 yıl sürdüğü (9. sınıf DK:32 ve 35) belirtilmektedir.

Balkanları ele geçirmiştir. (6. sınıf DK: 118) Aynı şey, Osmanlı'nın Balkanlardaki yayılmasına daha çok yer verilen Arnavutların tarihi konulu dokuzuncu sınıf (s. 27) ve on ikinci sınıf (s. 62-64) ders kitapları için de geçerlidir. Elbette her şeyin çok kısa ve basitleştirilmiş halde sunulması gerektiği ders kitaplarında Osmanlı'nın Balkanlardaki yayılmasının ve hatta nominal hakimiyet kurma sürecinin tüm boyutları ve özellikle iniş-çıkışları anlatılamaz, ancak en azından daha dikkatli bir dille bunun ima edilmesi ve öğrencilerin uyarılması (doğru tarihsel bilinç oluşturma adına) mümkündür. Bu anlatıda dikkat çeken, sürekli olarak Osmanlıların 'yabancı güçler' olarak dışarıdan gelmiş, hep yabancı kalmış ve yüzlerce yıl sonra tekrar geri püskürtülecek bir unsur olarak sunulmasıdır! Balkanları ve Arnavutluk'u istila eden ve yüzlerce yıl sonra tekrar geri püskürtülecek olan bu yabancı unsurların askeri üstünlüğü övülmekte (6. sınıf DK: 117; 12. sınıf DK: 62), sadece Arnavutluk tarihi konulu dokuzuncu ve on ikinci sınıf tarih ders kitaplarında o sırada merkezi güçlü bir yapının mevcut olmadığı Balkanlardaki kaotik durumdan (*anarki*) söz edilmektedir. (9. sınıf DK: 27; 12. sınıf DK: 63)

i. Balkanlarda yayılma sürecinde dönüm noktası olarak Kosova Savaşı (1389)

Osmanlı'nın Balkanlarda yayılma süreciyle ilgili anlatılarda öne çıkarılan olayların başında, bir dönüm noktası olarak görülen Kosova Savaşı (1389) gelmekte ve değişik sınıfların tarih ders kitaplarında bu savaşa ilgili bölümlerde muhakkak değinilmektedir. (6. sınıf DK: 118; 9. sınıf DK: 27; 12. sınıf DK: 62 ve 63) Ayrıca, on birinci sınıf ders kitabında metin içinde değinilmese de bölüm başındaki kronolojik tabloda verilmektedir. (s. 18) Bu anlatıda dikkati çeken şeyler şunlardır: Balkanlardaki Osmanlı yayılmasında ilk muharebe, Osmanlı/Türkiye tarihyazımında "Çirmen Muharebesi" olarak bilinen 1371 tarihli "Meriç Muharebesi"dir ve bu muharebe Balkan koalisyon ordularının Osmanlı'ya karşı yenilgisiyle sonuçlanmıştır. (6. sınıf DK: 118; 9. sınıf DK: 27) Anlaşılan Arnavut tarih ders kitaplarına göre bu yayılma, Osmanlıların bugünkü Türkiye sınırlarının daha batısına doğru ilerlemesiyle başlamakta; yani Balkanların doğu sınırını bugünkü Türkiye'nin batı sınırları oluşturmaktadır! Oysa bu yayılmanın başlangıcı olarak, 1352'de Çimpe Kalesi'nin Osmanlı'ya verilmesi ve özellikle 1354 yılında Gelibolu'nun ele geçirilmesi kabul edilmektedir. Nitekim 1361 yılında Edirne'nin ele geçirilmesinden sonraki on yıl boyunca Osmanlı bir Balkan ülkesine dönüşmeye başlamıştır. On ikinci sınıf ders kitabında da önce bu savaşlardan

söz edildikten sonra 1371 Çirmen Muharebesi'nden (Meriç Muharebesi) ilk muhabere olarak değil "Meriç kıyısında belirleyici bir savaş" olarak söz edilmektedir.

1389 yılında Kosova Ovası'nda "veya (Priştine yakınlarındaki) Dardani Ovası'nda" (9. sınıf DK: 27) yapılan büyük muharebede ise Osmanlı'nın bu yayılma sürecini durdurmak için bir araya gelen "Sırp kralı Lazar liderliğindeki Balkan güçleri (6. sınıf DK:118)" içerisinde "Sırp ve Boşnakların yanı sıra Arnavut, Ulahlar gibi yarımadanın diğer halkları" da vardır. (12. sınıf DK: 63) Arnavutların tarihi ile ilgili dokuzuncu sınıf tarih ders kitabında, bu savaşa katılan 'Arnavut' beylerinden/prenslerinden üçünün adı geçer: Gjergj II. Balsha, Gjon Kastiroti ve Teodor Muzaka. (9. sınıf DK: 27) Yine Arnavutların tarihi ile ilgili on ikinci sınıf ders kitabında ise bunlardan sadece birincisi tekrarlanarak iki yeni isim (Andrea II Muzaka ve Dhmitër Jonima) eklenmekte ve bu savaşın bilinen en meşhur kahramanlarından birinin de 'Arnavut' savaşçı Teodor II Muzaka olduğu belirtilmektedir. (12. sınıf DK: 63) Bu kişilerin tamamen şahsi ve yerel çıkarları için savaşan ve etnik kimlikleri konusunda olduğu kadar aidiyetleri konusunda da bir şey söylemenin zor olduğunu unutmamak gerekir. Günümüzde kullanıldığı anlamıyla bu isimlere herhangi bir açıklama veya uyarı olmadan 'Arnavut' denilmesi, ezelden beri var olan bir Arnavut ulusu algısına sahip olabilecek okul öğrencileri için yanıltıcıdır. Aynı hataya, bu savaşta Osmanlı padişahını öldüren Millosh Kopili'nin (hakim Sırp anlatılarının tersine) Arnavut olduğu belirtilirken de düşülmektedir. (9. sınıf DK: 27) Sosyalist dönem sonrası Arnavutluk ders kitaplarında gözlemlenen, bir şekilde Kosova Savaşı'nda Arnavutların rolünü öne çıkarma eğiliminin nedeni, o sırada yaşanan Kosova sorunu olabilir.³⁶

Aynı zamanda bölgeye giren yabancı bir unsur olan Osmanlı'ya karşı ilk direnişte Arnavutların da yer aldıkları belirtilerek, böylece genelde Balkanlı olmayan ve sonunda Balkanlardan atılan 'yabancı Osmanlı' imgesi de dolaylı olarak beslenmektedir.

ii. Osmanlılaş(tır)ma sürecinin, yani Osmanlı'ya eklenme (entegrasyon) veya içirimlenme (*incorporation*) sürecinin ilk evresi

Osmanlı'nın Balkanlara girişinden itibaren diğer Balkan yerel güçleri gibi Arnavut yerel güçleri de bu yayılmaya direnmiş, ancak bir yandan da birbirleriyle

³⁶ Kostovicova, "The Portrayal of the Yoke: The Ottomans and Their Rule in the Post-1990 Albanian-Language History Textbooks", 272.

rekabetleri ve hatta çatışmalarını sürdürmüşlerdir. Nitekim Osmanlı'nın bölgedeki ilk yayılma sürecinde bu çelişkilerden yararlanma taktiği çok önemli rol oynamıştır. 1389 yılında Kosova Savaşı'nda bölge temel güçlerinin yenilgisinden sonra bölgeye hakim olan Osmanlı'ya karşı direniş, bugünkü Arnavutluk topraklarında hüküm süren yerel güçler arasında da uzun süre devam etmiştir. Ancak bu direniş bugünkü Arnavutluk'un tamamı için geçerli olmamış; tam tersine bugünkü Arnavutluk'un güneyi ile Arnavutça konuşulan bugünkü Makedonya'nın batısı ve Yunanistan'ın kuzeybatısındaki yerel güçler Osmanlı'ya entegrasyon sürecine daha erken başlayarak, diğer bölgelerin Osmanlılaştırılması sürecine bazen Osmanlı askerleri olarak katılabilmişlerdir.

Arnavutluk tarihinin anlatıldığı dokuzuncu sınıf ders kitabında "Osmanlı'nın istilasının sonuçları ve XV. yüzyılın 20'li ve 30'lu yılları ayaklanmaları" alt bölümünde üç önemli ekonomik ve siyasi sonuç sıralanmaktadır: 1) Tarım alanları zarar gördü ve şehirler yandı veya talan edildi; 2) Arnavutluk'ta hakim Arbër (Arnavut) beyler verimli topraklarını kaybettiler ve vasallar olarak işgalci padişaha hizmet etmek, "haraç (yıllık vergi)" ödemek ve gerektiğinde ordusunda yer almak zorunda kaldılar; ve 3) toprak Osmanlı devletinin malı ilan edildi ve "tüm köylülere yıllık vergi (haraç) yüklendi." (9. sınıf DK: 28)

Dokuzuncu sınıf ders kitabında bu olumsuz koşulların isyanlara yol açtığı belirtilirken, böylece tüm dönemler için geçerli olan bir imge olarak Osmanlı boyunduruğuna karşı sürekli isyan eden Arnavutlar imgesinin inşasına daha ilk dönemden başlanmaktadır. Zaten Osmanlı'nın bölgede yayılmasına karşı direnişte önemli rol oynadığı belirtilen Arnavutlar (aslında yerel beyler), şimdi de daha başından Osmanlı boyunduruğuna karşı isyan eden, özgürlüklerine düşkün insanlar olarak sunulmaktadır. (9. sınıf DK: 28) Bunlardan özellikle öne çıkarılan iki isyandan biri Gjergj Arianiti'nin 1432 yılındaki isyanıdır ki sonuçta bunu bastıran Osmanlı ordusunun Shkumbin ırmağı kenarındaki bir muharebede yenilgiye uğratılması, "Arbërlarin [Arnavutların] güçlü Osmanlı birliklerine karşı aldığı ilk zafer" olarak sunulmaktadır. (9. sınıf DK: 28) Osmanlı'ya karşı dönemin ikinci önemli ayaklanması olarak anılan, 1428 yılında çıkan Gjon Kastrioti önderliğindeki isyan ise isyanın bastırılmasının ardından vasal olarak kabul edilen Gjon Kastrioti'nin oğlu Arnavutluk ulusal tarihinin en önemli figürü olan İskender Bey'i Osmanlı sarayına rehin (*peng*) vermesi bağlamında çok önemlidir. (9. sınıf DK: 28) Nitekim bu bölümde Gjon Kastrioti'nin temsili resmi altında kendisi hakkında kısa bir bilgi verilmekte ve bu rehin meselesi de orada anlatılmaktadır

(9. sınıf DK: 28) (Aşağıda göreceğimiz gibi, bu resim ve altında verilen Gjergj Arianiti'nin amblemi, on ikinci sınıf ders kitabında tekrar verilecektir. [s. 63])

On ikinci sınıfta da, bölgenin Osmanlı'ya eklemleme süreci veya Osmanlılaş(tırıl)ma süreci (böyle kavramsallaştırılmasa da) anlatılmaktadır: Osmanlı birçok Arnavut şehri geçici olarak istila etmiş, bu sırada birçok yerel bey vasallık statüsünü kabul etmişti. Bunların birçoğu çocuklarını güvence olarak padişaha rehin vermiş ve bölgedeki istila hareketlerinde Osmanlı ordusunda yer almak zorunda kalmıştır. Bu dönemde Osmanlı, Balkanlardaki ilk idari birimlerinden biri olan, Gjirokastro merkezli Arnavut Sancağı'nı (*sancak-i Arvanid*) kurmuştur. 1431-1432 yılında bu sancak için tutulan sayım defterine tüm nüfus, toprak ve vergi bilgilerinin kayıt edildiği belirtilirken; aynı dönemde benzer sayımların Korça, Permet ve Konica için de yapıldığı söylenerek, aslında Osmanlılaşma sürecinin en önemli adımının atılmış olduğu öğrencilere gösterilmektedir. (12. sınıf DK: 63-64)

Burada da yayılma sürecine tepki olarak ortaya çıkan Arnavut ayaklanmaları (Osmanlı tarihi boyunca süreceklerin ilk örnekleri olarak) anlatılmaktadır: Bu sefer isyan tarihi 1429-1430 olarak verilmekte ve isyanın Osmanlı orduları komutanı Evrenozlu İshak Bey tarafından bastırıldığı söylenmektedir. Daha sonra 1432-1435 yılları arasında birçok isyanın çıktığı ve bunlar arasında en önemlisinin Gjergj Arianiti önderliğinde gerçekleşen isyan olduğu ve Osmanlı ordularınca bastırılrsa da bu ve diğer isyanların "yerel halk arasında özgürlük ruhunu canlı tutmaya yardımcı oldukları" ifade edilmektedir. (12. sınıf DK: 64) Oysa, tam da sayım ve kayıt sonrası gerçekleşen bu ayaklanmalar gibi sonraki birçok ayaklanmanın, merkezi hükümetin taleplerine karşı (çıkarları zedelenen yerel beylerin önderliğinde) tepkiden ibaret olduğu, ulusallıkla veya halkın özgürlüğü ile ilişkisi olmadığı açıktır. Üstelik bu ayaklanmalar genelde birbirinden bağımsız olduğu gibi beyler ve (Arnavutça konuşan) farklı bölge halkları arasında çelişkiler ve çatışmalar olduğu, bu nedenle tarafların sıklıkla birbirlerine karşı Osmanlı ile işbirliğini tercih ettiği de bilinmektedir.

Bu arada, altıncı sınıf ders kitabında Bizans'ın başkenti Konstantinopolis'in "düşmesi" (6. sınıf DK: 118) ve Fatih tarafından şehre İstanbul adının verilmesine (s. 118) değinilirken, "bunun Avrupa için olumsuz sonuçları olduğu, çünkü Avrupa ticaret yollarından birinin kapandığı söylenmektedir. (s. 118)

Ayrıca, Arnavutluk'u ele geçiren Osmanlı'nın, Balkanları/Arnavutluk'u Avrupa Rönesans'ından kopardığı dile getirilmektedir.

Osmanlı'nın Balkanlarda yayılması sürecinin sonucu olarak Arnavutluk'ta Osmanlı hakimiyetinin kurulması (Osmanlılaştırma) süreci anlatılırken öne çıkarılan kavram/olgular şunlardır: Balkanlarda altyapı yapımı (olumlayan bir dille) not edilirken, yeni camiler yaptıkları da belirtilmekte, böylece adı verilmeden ve hakkıyla ele alınmadan İslâmlaş(tır)ma süreci ima edilmekte, ancak bu Osmanlılaşma sürecinin kaçınılmaz bir parçası olarak gösterilmektedir.

İlk zamanlar, Osmanlı iktisadi ve idari yapısını kabullenen değişik dinlerden elit gruplar kendi dinlerini ve elit konumlarını korumuşlardır. Bunun yanında genel kabul gören Osmanlı yönetiminin dinsel 'hoşgörü' politikasıyla, farklı dinlere mensup sıradan halk da ikinci sınıf da olsa Osmanlı tebaası olarak var olmuştur. Aynı şeyin Arnavutluk'ta Osmanlı hakimiyetinin ilk yüzyılında özellikle hakim olduğu bilinmektedir. Ders kitaplarında bunun üzerinde pek durulmazken, birkaç kez Arnavutluk'ta üç dinin varlığını sürdürdüğü söylenmekte ve sadece bir kez de Osmanlıların diğer dinlere karşı hoşgörülü olduğu belirtilmektedir.

iii. İskender Bey ve 'ulusal' (!) direniş

Osmanlı'nın Balkanlarda yayılma dönemi anlatılarında öne çıkan bir başka olgu da modern Arnavut ulusunun söylemsel inşasında anahtar rol oynayan İskender Bey figürüdür.³⁷

Aslında modern öncesi döneme ait literatürde, Avrupa'da İslâm'ın yayılmasına karşı direnişin Hıristiyan kahramanı olarak sunulan ve hatta etnik kimliği tartışmalı olan İskender Bey'in 'ulusal kahraman' ilan edilmesi, on dokuzuncu yüzyılda Arnavut ulusunun söylemsel inşa süreciyle başlamıştır. Tamamen Batılı kaynaklardan beslenilerek yaratılan ve o zamandan beri sürekli yeniden-üretilen bu modern mitos,³⁸ ders kitaplarında özel bir yer tutmaktadır. Ders kitaplarındaki Osmanlı algısının inşasında da bu bölümler (İskender Bey'in işgalci Osmanlılara/Türklerle karşı direniş öyküsü) anahtar roldedir.

Dünya tarihinin bir parçası olarak, altıncı sınıfta okutulan tarih kitabında ilk defa öğrencilerin karşısına çıkan bu anlatıya göre, Osmanlı'nın Balkanlara

37 Oliver Jens Schmitt, „Skanderbeg“. *Der neue Alexander auf dem Balkan* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009); Bilmez, "Skanderbeg in the Turkish Historiography: An attempt towards a critical assessment".

38 Egin Ceka, "Ndërgjegje historike. Muzeu Kombëtar dhe Muzeu i Skënderbeut si institucione të religjionit civil shqiptar të komunizmit", *Përpyekja* 21 (2005): 121-47.

girişinden itibaren Arnavut yerel güçleri bu yayılmaya direnmiştir. En uzun süreli direnişin lideri İskender Bey'in tüm Arnavutları temsilen (ve adeta tüm Arnavutları birleştirip arkasına alarak) başlattığı direniş ise tamamen kronik bir kavram-sallaştırma ile adeta ulusçu bir hareket olarak sunulmaktadır.

Arnavut ulusunun inşa sürecinde anahtar rol oynayan İskender Bey imgesiyle ve tarihiyle ilgili bu yanlışların tamamı, en yüksek seviyede Arnavut tarihçiler ve kurumları tarafından üretilip yaygınlaştırılmaktadır. Üstelik bugün daha da önemli ve güçlü şekilde devam eden bu üretim sonucunda, Arnavut ulusunun söylemsel inşasında kullanılan imgeler (mitler) arasında en kalıcı imge olmuş ve yüzyıldan fazla bir zaman içerisinde değişen farklı rejimlerde değişmeyen tek ana imge olarak kalmış ve herhangi bir dönemde farklı grupların ortaklaştığı temel anlatı olma niteliğini de korumuştur. Tiran'ın merkezinde devasa bir heykelden başlamak üzere Arnavutluk'ta günlük yaşamda her an medyadan edebiyat ve sanata kadar her yerde insanların karşısına çıkan bu imge ile Arnavutlar, aslında hayatlarında ilk kez sistemli bir şekilde okulda karşılaşmaktadırlar. Osmanlı/Türk imgesinin inşasında da hayati rol oynayan bu imgeyle ilgili bu dramatik ve hat safhada romantize edilmiş anlatıyı şu şekilde özetlemek mümkün: Yukarıda sözü edilen ayaklanmalar bastırılmış ve kahraman Arnavut direnişçilerden, "büyük stratejik, askeri ve ekonomik öneme sahip" (9. sınıf DK:29) Kruja ve çevresinde hüküm süren Gjon Kastrioti, daha 1409 yılında Osmanlı vasallığını kabul ederek güvence olarak büyük oğlu Stanish'i Osmanlı sarayına rehin göndermiş ve 1415 yılında Kruja'nın da Osmanlı'nın eline geçmesinden sonra küçük oğlu Gjergj'i İstanbul'a rehin göndermiştir. (9. sınıf DK: 28; 2011b: 63)³⁹ On yıl [iç oğlanı olarak] kaldığı İstanbul'da eğitim gören ve çok başarılı olarak bizzat padişah tarafından İskender (Skender) adı verilen Gjergj Kastrioti, Osmanlıca'yı ve Doğu dillerini öğrenmiş, aynı zamanda da Müslüman olmuş ve kendisine "bey" unvanı verilmiştir. (9. sınıf DK: 30; 2011b: 65)⁴⁰ Memleketinden küçük yaşta ayrılmasına rağmen, bilinçaltında, atalarının dinine, geleneğine ve topraklarına olan aşkını canlı tutmuştur. Osmanlı'ya karşı kurtuluş savaşı vermek için uygun zamanı bekliyordur. (12. sınıf DK: 65) Bu 'uygun zaman', İskender Bey'in de Osmanlı saflarında katıldığı 1443 yılındaki Niş Muharebesi'nde Osmanlı ordusunun Janosh Hunyadi komutasındaki Macar ordusuna yenilmesiyle gelmiştir: Birliğiyle

39 İki ayrı ders kitabında da kullanılan (İskender Bey'in babası) Gjon Kastrioti'ye ait aynı resmin altında verilen bu bilgiler için bkz. 9. sınıf DK: 28; 12. sınıf DK: 63.

40 İskender Bey'e (Skenderbeu veya Gjergj Kastrioti'ye) ait aynı resim, iki ayrı ders kitabında da kullanılmakta ve resim altlarında aynı bilgi verilmektedir. (9. sınıf DK: 30 ve 12. sınıf DK: 65)

birlikte cepheden ayrılarak [askerden kaçarak] Kruja'ya gider ve 28 Kasım 1443 tarihinde [bazılarına göre Sultan'dan alındığı iddia edilen sahte veya tahrif edilmiş bir mektup sayesinde] şehrin denetimini ele geçirir. (9. sınıf DK: 30; 2011b: 65) “Kruja'nın kurtuluşundan sonra ...” (9. sınıf DK: 30) kısa zaman içinde denetimi altındaki toprakları genişleten (9. sınıf DK: 30; 2011b: 65) İskender Bey'in bu yayılma mücadelesinde asıl rakiplerinin Osmanlı Devleti değil (Brankoviç ve Srnojeviç gibi) diğer yerel beyler olduğu ders kitaplarında anlatılmamakta; tek düşman olarak işgalci ve dış (yabancı) unsur olan Osmanlı gösterilmektedir.

İslâmiyet'i reddederek bölgenin diğer beyleriyle Osmanlı'ya karşı bir ittifak kurmaya çalışan İskender Bey'in bu amaçla 1444 yılında Lezhada toplanılmasına ön ayak olduğu ve liderliğini yaptığı toplantı (*Kuvendi i Lezhës*), tarih ders kitaplarında adeta tarihte 'ilk Arnavut ulusal kongresi/toplantısı/meclisi' muamelesi görülürken (9. sınıf DK: 31; 2011b: 66),⁴¹ buradan çıkan ittifak anlaşması da (*Lidhja e Lezhës* = Lezha Birliği), bir tür 'ulusal birlik anlaşması' olarak anlatılmaktadır. (9. sınıf DK: 30-31; 2011b: 65-66)

Gerek bu anlaşmanın koşulları gerekse İskender Bey'in bölgede kurduğu yönetim, adeta bir Arnavut devleti olarak sunulmakta ve ulusal ordu gibi tasvir edilen güçlü ordusu ile adeta bir ulus devlet gibi sunulan ve uluslararası ilişkiler kuran yönetim övgüyle anlatılmaktadır. “Anavatan, özgürlük ve birlik” sembolü (9. sınıf DK: 35; 2011b: 70) ve “Arnavut kahramanı” (12. sınıf DK: 70) olan İskender Bey'in yüceltildiği bu anlatıya, dokuzuncu ve on ikinci sınıfta istisnai olarak iki ayrı bölüm ayrılmakta ve ikinci bölümde İskender Bey'in işgalci zalim Osmanlı ordularına karşı kahramanca savaşları anlatılmaktadır. 1468 yılında vefat eden İskender Bey'le ilgili sunulan çok sayıda görsel malzemenin hemen hepsi (değişik resimleri, tacı, amblemi ve bugün Tiran'ın ana meydanındaki heykeli) altıncı, dokuzuncu ve on ikinci sınıf ders kitabında tekrarlanmıştır. İskender Bey'in en önemli düşmanı Fatih Sultan Mehmet'in resmine de altıncı (s. 126) ve dokuzuncu sınıf (s. 32) ders kitaplarında yer verilirken; on ikinci sınıf ders kitabında, Arnavut Marin Barleti'nin Latince yazdığı İskender Bey'in hayatını anlatan kitabının kapağı da verilmiştir. (s. 70; ayrıca bkz. 6. sınıf DK: 133)

Aslında kendi döneminde ve sonraki dönemlerde Avrupa'da daha çok Osmanlı'nın Hıristiyan Avrupa aleyhine topraklarını genişletmesi sürecini

41 Dokuzuncu sınıf ders kitabında “XIV. yüzyılın ilk ulusal meclisi” denirken (9. sınıf DK:31); on ikinci sınıf ders kitabında “bugüne kadar bilinen ilk Arnavut forumu” olarak nitelenmektedir. (12. sınıf DK:66)

durdurmayı başarmış bir Hıristiyan kahraman olarak meşhur olan İskender Bey'in bu unvanına kısaca değinilmektedir. (9. sınıf DK: 35)

**b) Klasik Osmanlı (XVI-XVII. yüzyıllar):
Sosyo-ekonomik ve kültürel yapı**

1468 yılında İskender Bey'in Lezha'da ölümünden kısa süre sonra, (1466 ve 1467 yıllarındaki büyük kuşatmalara da direnen) Kruja şehrinin 1478 yılında İskender Bey'in devamı olan kuvvetlerden alınması ve 1479 yılında İşkodra'nın Venediklilerden alınmasından sonra bugünkü Arnavutluk'un kuzeyini de ele geçirmiş olan Osmanlı, 1506 yılında Dıraç (Durrës) şehrini de aldıktan sonra bugünkü Arnavutluk topraklarının tamamında hakimiyetini kurmuştur. Ancak bu dönem (1481-1506) için de dokuzuncu sınıf ders kitabında öne çıkarılan şey, Arbë beylerinin devam eden isyanlarıdır. (9. sınıf DK: 35-36)

Bundan sonraki üç yüzyılı (XV., XVI. ve XVII. yüzyıllar) bölgede Klasik Osmanlı yönetimi olarak tanımlayacak olursak, klasik Osmanlı idari, kültürel, siyasi, askeri ve sosyal kurumlarının tamamen yerleştiği bu dönemde, daha önce (XV. yüzyılda) Osmanlılaş(tırıl)ma sürecinin tamamlandığını ve artık buna İslâmlaş(tırıl)ma sürecinin de eklendiğini belirtmek gerekir.

Genelde Türkiye tarihyazımında da görece az ilgi gören bu döneme, Arnavutluk ders kitaplarında da az yer ayrılmaktadır. (7. sınıf DK: 89-90; 9. sınıf DK: 37-43; 11. sınıf DK:18-21; 12. sınıf DK: 71-76)

Bu dönem ilk olarak altıncı sınıfta kısaca anlatılırken, XIV. yüzyılda kurulan Osmanlı İmparatorluğu'nun doruk noktasına XVI. yüzyılda ulaştığı ve XVII. yüzyılda inişe geçtiği belirtilirken, bağımsızlığını ilan eden Balkan devletlerinin kopmasıyla toprak kaybı yaşanan (aslında modernleşme/gelişme/ilerleme yüzyılı olarak da görülebilecek) XIX. yüzyıl da buna katılmaktadır. (7. sınıf DK: 89) Türkiye'de de uzun süre hakim olan 'gerileme paridagması'na uygun bu dönemlendirmeye göre, bu düşüş/gerileme, 1683 yılında Osmanlı'nın Viyana kuşatmasından başarısız dönmesiyle başlamaktadır. Bu dönemin belirleyici özelliği, Osmanlı'yı giderek zayıflatan Osmanlı sarayındaki güç savaşımı, entrikalar ve komplolar olmuştur ve bunların dolaysız sonucu, sürekli toprak kaybı olmuştur. (7. sınıf DK: 89) On birinci sınıf ders kitabında da bu dönemin iki ayrı alt-döneme ayrılabilceği söylenmekte ve buna göre anlatılmaktadır: XIV.-XVII. yüzyıllar arasındaki yükseliş, güç ve parlaklık dönemi ve XVII.-XX. yüzyıllar arası (çözülme/yıkılmayla bitecek olan) düşüş/gerileme dönemi. (11. sınıf DK: 18)

Genelde Osmanlı'nın klasik yapısına gelince, padişahın hakimiyetinin dayandığı dört gruptan bahsedilmektedir: Saray, bürokrasi (kalemiye), Müslüman din adamları ve ordu. (11. sınıf DK: 18-19). Balkanlarda bu dönemi anlatmak için ele alınan kurumlar ve olgular şunlardır: İdari birimler olarak eyalet (*elayet*), sancak (*sanxhaqe*), kaza ve nahiye (*nahije*) sistemi (9. sınıf DK: 37); has, zeamet ve tımar (*base, zijamete ve tımare*) sistemi, sipahilik, reaya, haraç, (XVII. yüzyılda doğan ve zamanla yerel beyleri ve ademi-merkeziyetçi paşalıkları ortaya çıkarmak üzere) çiftlik gibi önemli kavramlar açıklanmaktadır (9. sınıf DK: 37) ve 3) Osmanlı'nın hakimiyeti sonrası gelişen şehirler, Arnavutluk'ta önemli rol oynayan Katolik rahiplerin açtığı ve Arnavutça da eğitim veren din okullarının açılması ile bunun sonucu olarak (*Meshari* (1555) eserini yazan Pjetër Budi, Frang Bardhi ve Pjetër Bogdani'nin adı verilerek) Arnavut edebiyatının “temellerinin atılması”na değinilmekte; resim ve mimaride gelişme (cami, kilise, hamam, çeşme, saat kulelerinin şehirlerin çehresini değiştirdiği belirtilmekte) anlatılmakta ve nüfusun dinsel yapısında yaşanan önemli değişikliğin (Katolik ve Ortodoks Hıristiyanlık'a, özellikle XVIII. yüzyılda yayılan İslâm'ın eklenmesinin) altı çizilmektedir. (9. sınıf DK: 38)

Arnavutluk'ta dinsel yapının değişimi konusunda, asıl kitlesel İslâmlaşmanın yaşandığı XVII. yüzyıla, doğru bir şekilde vurgu yapılırken (9. sınıf DK: 38), genelde İslâm'ın Arnavutluk'a giriş ve yayılma süreci ile bunun dinamikleri (ekonomik, sosyal, vd.) hiçbir yerde anlatılmamaktadır.

Arnavutluk'un inanç gruplarından bahsedilen her yerde sadece üç grubun mevcut olduğu belirtilirken (9. sınıf DK: 38); bugün ülkenin üçüncü büyük inanç grubu olduğu resmen kabul edilen Bektaşilerden ve Bektaşilikten hiçbir yerde söz edilmemektedir.⁴² Oysa başından beri bölgenin Osmanlılaşması ve Müslümanlaşması sürecinde hayati rol oynayan Bektaşiliğin bu süreçteki rolünün ve bu inancın kendisinin Arnavutluk'a giriş ve gelişme sürecinin tarih ders kitaplarında yer almaması büyük eksikliklerdir.

Genelde klasik Osmanlı dönemi anlatısında olumlu bir dil kullanılırken, bu dönemde yaşanan Arnavut isyanlarına da özel bir bölüm ayrılmakta ve bunun nedenleri pek açıklanmamaktadır. (9. sınıf DK: 39-41) Ayrıca, klasik dönemin klasik yerel feodal/köylü ayaklanmalarından olan bu isyanlar, Arnavutların Osmanlı'ya karşı ayaklanması olarak sunulmuş önemli bir hata

⁴² Bülent Bilmez, “Tarihyazımında Kaynak Olarak Seyahatname: Evliya Çelebi'de Arnavut Bektaşileri”, *Toplumsal Tarih* 97 (2002): 32-42.

yapılırken, öğrencilere yanlış Osmanlı imgesi aktarılmaktadır: Osmanlı halkının bir kesiminin Osmanlı Devleti'ne veya yerel yöneticilerine karşı ayaklanması "Osmanlılara karşı Arnavut ayaklanması" olarak sunulunca, Osmanlıların aslında kim olduğunun anlaşılmadığı ortaya çıkmaktadır, çünkü hem Osmanlı Devleti'nin yöneticisi hem de halkı anlamında Osmanlılık, diğer tüm halklar gibi Arnavutları da kapsamaktaydı. Yani sadece, ayaklananın Arnavutlar olduğu söylenerek anakronik bir ifade kullanılmış olmuyor, aynı zamanda Arnavutları kapsamayan bir Osmanlılık tanımı mümkünmüş gibi yanlış bir anlayış sergileniyor.

Klasik dönemin sonunda, XVIII. yüzyılın sonunda ortaya çıkan güçlü ayan ve bunlar arasında öne çıkan ve etkisini XIX. yüzyılın başına kadar artırarak sürdüren Paşalıklar (Kuzeyde Buşatlı Hanedanı/ailesi ve Güneyde Tepedelenli Ali Paşa'nın özerk veya yarı-bağımsız yönetimleri) da adeta Osmanlı'ya sürekli Arnavut direnişinin bir aşaması olarak anlatılmaktadır. (9. sınıf DK: 41-43; 2011b: 74-76)

c) Modernleşme sürecinde Osmanlı ve ayaklanma/aydınlanma/uluslaşma sürecinde Arnavutlar (1830-1912)

Arnavutluk'ta tarih kitaplarında nicelik ve nitelik olarak en büyük yeri Osmanlı modernleşme süreci (Tanzimat ve merkezileşmeye karşı 'Arnavut' ayaklanmaları) ve özellikle bu dönemdeki Arnavut 'yeniden uyanışı' (*Rilindja*) ve 'ulusal hareket' (*Lëvizja Kombëtare*) almaktadır.

Bu dönemle ilgili dikkati çeken bir çelişki, daha on dokuzuncu yüzyılın başında ulusun söylemsel inşa sürecinde ortaya çıkmış ve günümüze kadar devam etmiştir: Kendisi modernist olan aydınlar veya modernist anlatılar, Osmanlı modernleşme sürecini (özellikle merkezîyetçilik bağlamında) olumsuz bir gelişme olarak sunarken, buna karşı her türlü yerel tepkiyi olumlamakta ve bunları bir yandan ezelden beri var olan Arnavut direnişinin devamı, diğer yandan modern/ulusçu mücadelenin başlangıcı olarak sunmaktadır.

Aynı şekilde ders kitaplarında Osmanlı modernleşme sürecinin başlangıcı sayılan Tanzimat'ın anlatılması (7. sınıf DK: 91-92; 9. sınıf DK: 44-46; 2011b: 77) ile başlayan bu tavır, özellikle Arnavut 'Rönesans'ı / 'Yeniden Uyanışı'nın (1830'lar-1878) tartışıldığı bölümlerde açıkça sergilenmektedir. (7. sınıf DK: 102-103; 9. sınıf DK: 46-68; 2011b: 78-86)

Bu arada, XIX. yüzyıl boyunca devam eden Balkanlardaki bağımsızlıkçı ulusçu hareketlere, yani Osmanlı'nın boyunduruğundan kurtuluş savaşı veren Balkan halklarına özel ilgi gösterilmektedir. (7. sınıf DK: 93-95 [Yunan örneği]; 96-97 [Sırp örneği]; 98-99 ve 100-101 [Romanya örneği])

Bunun bir parçası olarak görülen (aslında halkın çoğunluğunun Müslüman olması nedeniyle aynı zamanda bir ilk olan) Arnavut ulusçu hareketi (1878-1908) ise beklenildiği üzere, ders kitaplarında en çok önem verilen konu olmaktadır. (9. sınıf DK: 46-68; 11. sınıf DK: 78-79; 12. sınıf DK: 77-86) Bu hareketin başlangıcı olarak sunulan Prizren Birliği (1878-1881/85) ise bu anlatının en önemli parçasıdır. (9. sınıf DK: 50-54; 11. sınıf DK: 79; 12. sınıf DK: 78-79)

Bir bütün olarak Abdülhamid rejimi üzerinde durulmazken, bu dönemde (1881/85-1908) güçlenen Arnavut kültürel milliyetçiliği (ulusun söylesel inşasına hizmet eden dil, edebiyat, coğrafya ve tarih çalışmaları) özellikle ele alınmakta (9. sınıf DK: 57-58; 2011b: 80-82) ve bu gelişmeye adeta ters düşen (bir sapma olarak görülebilecek) İpek Birliği'nin (1899) mücadelesine (bu çelişki sorunlaştırılmadan) değinilmektedir. (9. sınıf DK: 59; 2011b: 79) Bu dönemde Abdülhamid rejimine muhalif olarak ortaya çıkan Jön Türkler'den ise adeta bir Türk hareketi olarak söz edilmekte, bu kuşağın (ve kurduğu İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin) kurucuları ve önemli üyeleri arasında Arnavutların da bulunduğu ve Avrupa dillerinden aktarılan bu isimle anılan bu hareketin (en azından 1908 öncesi dönemde) aslında Türk(çü)lükle ilgisi olmadığı belirtilmeyerek daha önce de Osmanlı ve Türk kavramlarının kullanımındaki kafa karışıklığı sergilenmeye devam edilmektedir. (9. sınıf DK: 62-63)

Bir 'Osmanlı Devrimi' olan 1908 Devrimi üzerinde pek durulmazken, bu devrimden sonraki süreç (1908-1912) adeta 'bağımsızlığa giden bir süreç' (önceki bölümlerdeki teleolojik anlayışa uygun olarak) olarak anlatılmaktadır. Burada dikkati çeken ilginç noktalardan biri de şudur: Dönemin Türk aydınları arasında ve sonradan Türkiye tarih yazımında hakim olan 'Arnavutların bağımsızlık ilan etmekle Müslüman kardeşlerine veya davaya ihanet ettikleri' söyleminin tersine; Arnavut aydınları göre, İttihat ve Terakki yönetimindeki Türk aydınları devrimin kardeşlik, eşitlik ve adalet şiarlarına ihanet ederek Türkçülük politikaları izlemişler ve özellikle Müslüman Arnavutların ulusal uyanışını engellemek için ellerinden geleni yapmışlardır. Bu konuda verilen somut bilgi, Arnavutça eğitimin ve yayınların engellenmesi ve merkezîyetçi politikalar güdülerek yerel duyarlıkların gözetilmemesidir.

Tam da bu hayal kırıklığının sonucunda kulüpler ve derneklere örgütlenen ve süreli yayınlar ile kongre ve konferanslar aracılığıyla mücadele eden aydın Arnavut muhalefeti (1908-1912) (9. sınıf DK: 62; 2011b: 82) ise giderek radikalleşmiştir. Eğilimi, özerklikten bağımsızlığa kaymıştır ve Arnavutluk'taki yerel güçlerin merkezîyetçiliğe tepkisini (her yıl ortaya çıkan yerel ayaklanmaları) ulusçu taleplerle giderek daha çok birleştirmeyi başarmıştır. (9. sınıf DK: 63)

Nihayet 1912 yılında patlak veren ve sonuçta Osmanlı yönetiminin geniş bir özerlik anlaşmasını onaylamasıyla yatıştırılan Büyük Ayaklanma'nın ülke çapında yayılmasının ve örgütsel ve ideolojik olarak daha sistemli olmasının en büyük nedeni, bu muhalif aydınların yerli muhalif elitte işbirliğidir. (9. sınıf DK: 64-66)

Ancak (teleolojik bir yaklaşımla) tüm bu aydınlanma/yeniden uyanış sürecinin ve mücadelesinin adeta doruk noktası olarak sunulan 28 Kasım 1912'de Arnavutluk'un bağımsızlığının ilan edilme süreci anlatılırken (9. sınıf DK: 66-68), bunun bu sırada yapılabilmesinin asıl nedeni belirtilmemektedir: Sadece on ikinci sınıf tarih ders kitabında yer verilen Balkan Savaşı'nda (s. 84) Osmanlı'nın hezime uğramış olması ve daha ilk ayından itibaren bu topraklardaki hakimiyetini fiilen zaten kaybetmiş olması.

Bağımsızlık ve Osmanlı sonrası: Siyasi kopuş, kültürel kopuş çabası ve Türkiye Cumhuriyeti'nin 'dışarıdan' takibi

Arnavutluk tarih kitaplarında genelde Osmanlı sonrası ilk dönemle (1913-1918/22) ilgili hiçbir bilgiye yer verilmemektedir. Yukarıda belirtildiği gibi, Arnavutluk'un Osmanlı'dan fiilen kopması ve 1912 yılında bağımsızlığını ilan etmesi ve ertesi yıl sınırları Büyük Güçler tarafından da kabul edilerek resmen kopması sırasındaki Balkan Savaşları (1912-13) işlenmemektedir. Düne kadar anavatan olan ülke şimdi adeta yok olmuştur ve konu sadece Arnavutluk bağlamında ele alınmaktadır. Aynı anlayış, sekizinci sınıf (s. 13-21), dokuzuncu sınıf (s. 76-80), on birinci sınıf (s. 91-93) ve on ikinci sınıf (s. 87-92) ders kitaplarında yer verilen Birinci Dünya Savaşı anlatıları için de geçerlidir.⁴³ Oysa bir Arnavutluk devletin'in 'kurulması' daha on yıl alacağı gibi, Osmanlı'dan kültürel, sosyal ve iktisadi kopuş tüm çabalara rağmen uzun süre gerçekleşmeyecektir.

Diğer yandan, öğretim süresince Türkiye Cumhuriyeti tarihi sadece bir kez sekizinci sınıf tarih ders kitabında işlenmekte ve 1923-1938 arası dönemin

43 Bilmez, "Arnavutluk Ders kitaplarında Birinci Dünya Savaşı".

anlatıldığı bir bölümde, oldukça ilerlemeci/modernist dille Mustafa Kemal Atatürk ve devrimleri övülmektedir. (8. sınıf DK: 58-59) İlk olarak burada, geçmişin sembolü olan fes, türban, ferace ve çok-eşlilik gösterilmekte (8. sınıf DK: 59) ve Türkiye Cumhuriyeti'nde tüm bunların değiştiği ve bu arada din ve devlet işlerinin birbirinden ayrıldığı ve kadınlara seçme hakkı verildiği (1934) aynı resimde gösterilmektedir. (8. sınıf DK: 59) Burada tuhaf bir hata yapılarak Arapça yerine Türkçe'nin kabul edildiği iki kez belirtilmekte (s. 58 ve 59), Latin harflerinin kabulüne değinildikten sonra, bu reformların gerçek bir laik ve modern devlet yarattığı söylenmektedir. (s. 59)

IV. Sonuç

Yukarıda ele aldığım örneklerde görüleceği üzere, Arnavutluk ders kitaplarında Osmanlı/Türk imgesi farklı olumsuz kategoriler altında ele alınmaktadır. Bütün bu ders kitaplarındaki Osmanlı/Türk imgesinin en olumsuz yorumu yüzyıllarca Arnavutları boyunduruk altında yaşatan ve sömüren 'işgalci/yabancı' bir unsur olarak Osmanlı/Türk anlatısıdır. Ulus devlet inşa süreci ve sonrasındaki deneyimler içerisinde kullanılan bu 'sömürü' vurgusu üzerinden uzun yıllar 'sömürülmüş' bir halkın bağımsızlığı anlatılmaktadır. Elbette bu anlatıda, yukarıda bahsettiğim gibi Osmanlı'nın aslında kimlerden oluştuğu ya da ne olduğuna ilişkin bir tarihselleştirme amacı güdülmemektedir.

Bu kategorilerden bir diğeri ise eskiyi temsil eden 'gerici' Osmanlı/Türk imgesidir. Arnavutluk'un aslında gerçekleştirebileceği 'milli rönesansını' ama bu işgal nedeniyle ertelemek durumunda kaldığının vurgulandığı bu anlatıda, 'geçmiş reddetme' algısı üzerinden her zaman var olmuş yeknesak bir Arnavutluk ülkesi ideali tahayyül edilmekte; aslında gelecek için tasarlanmaktadır. Oysa Osmanlı'nın bölgeye girişi ve yayılması sırasında böyle bir birim olmadığı gibi, bu topraklar ancak Osmanlı yönetimi altında bir araya gelmiş; sonrada tam bir bütünlüğe sahip olmamışlardır. Aynı merkeze bağlı olmak dışında fazla anlam taşımayan klasik Osmanlı yönetimi altında da bu durum devam ederken, bu dönemin sonunda ortaya çıkan ademi-merkeziyetçi paşalıklar ise bölgesel/yerel nitelikli ve ulusallıktan tamamen uzak birimler olmuşlardır.

Bu statik algı, genelde yapılageldiği gibi, Osmanlı değerlendirmelerinde başından itibaren aynı Osmanlı söz konusuymuş gibi davranılması bağlamında da karşımıza çıkmakta ve 600 yıl boyunca Balkanları/Arnavutluk'u işgal etmiş (11.

sınıf DK: 20) bu Osmanlı algısı günlük yaşamda her zaman karşımıza çıkan sağlam bir imge haline gelmiştir.

Bütün bu anlatılar içerisinde, Osmanlı/Türk imgesi ile ilgili olarak bu çalışmanın ortaya çıkardığı diğer kategorileri ise şöyle başlıklandırabiliriz: Çağdaşlaşma önünde engel olan İslâm dininin temsilcisi olarak Osmanlı/Türk; yabancı/dışarıya ait Osmanlı/Türk ve son olarak yaşanan bütün olumsuzlukların kaynağı olarak Şark, Osmanlı, Müslüman ve Türk özdeşliği gibi...

Bu sorunlu imgelerin her birini nasıl ve neresinden düzeltmeye başlamak gerekir karar vermek zor. Ancak bizzat ulus devletler tarafından sürekli yeniden-üretilen ve yayılan bu tür sorunlu imgeler, o ulus devletlerin bekası için gerekli görülen 'ulus' algısının sürekliliği için elzem bulunmaktadır... Son yıllarda Balkanlarda özellikle ders kitaplarında imgebilim (*imagology*) konusunda yapılan çalışmalar ve sorunlu imgelerin (farklı topluluklarla ilgili imajların) düzeltilmesi için gerçekleştirilen bölgesel diyalog ve işbirliği girişimleri umut vericidir.

Arnavutluk Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı/Türk İmgesi

Öz ■ Bu makalede, Osmanlı'dan ilk ayrılan Müslüman halk olan Arnavutlar tarafından kurulan (1912) ve bugün halen nüfusunun büyük kısmı Müslüman olan Arnavutluk'ta okutulan tarih ders kitaplarındaki Osmanlı/Türk imgesi incelenmektedir. Bunun için önce konunun geniş bağlamını oluşturan, genelde modern Arnavut tarih yazımı ve tarih söylemlerini üreten kurumlar kısaca anlatılmakta, sonra konunun daha dar bağlamını oluşturan ders kitaplarının yazım ve kullanım süreçleriyle kurumsal çerçevesi ele alınmaktadır. Makalenin ana gövdesi ise şu anda okutulmakta olan tarih ders kitaplarının detaylı analizini içermekte ve bu bölümde belli başlıklar altında Osmanlı imgesini en bariz şekilde gösteren bazı temalara odaklanılmaktadır: a) Arnavutluk'ta Osmanlılaşma ve Müslümanlaşma süreci ve bu bağlamda Kosova Savaşı (1389); b) sürecin ilk evresi (XIV-XV. yüzyıllar) ve İskender Bey direnişi; c) Klasik Osmanlı döneminde (XVI-XVII. yüzyıllar) sosyo-ekonomik ve kültürel yapı; d) Osmanlı modernleşme sürecinde Arnavutluk ve Arnavutlar (1830'lar-1912); ve e) bağımsızlığın ilanı (1912) ve sonrası.

Anahtar kelimeler: Arnavutluk, Tarih ders kitapları, Osmanlı/Türk imgesi, İmgebilim

Kaynaklar

- Adanır, Fikret: "Wandlungen des deutschen Türkeibildes in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts". *Zeitschrift für Türkeistudien* 4, sayı 2 (1991): 195-211.
- Adhami, Stilian: *Muzeologjia Shqiptare*. Tiranë: Gervis, 2001.
- Aksoy, Nazan: *Rönesans İngiltere'sinde Türkler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Alibačić, Ahmet: "Images of the Ottomans in History Textbooks in Bosnia and Herzegovina". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007): 103-37.
- Alkan, Necmettin: *Avrupa Karikatürlerinde II. Abdülhamit ve Osmanlı İmajı*. İstanbul: Selis Kitapları, 2006.
- Aslıtürk, Baki: *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Barbarosoğlu, N.: ed. *Tarih Öğretiminde Çoğulcu ve Hoşgörülü Bir Yaklaşım Doğru*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2003.
- Barthold, Vasili Vladimiroviç: *Rusya ve Avrupa'da Oryantalizm*. Çeviren Kaya Bayraktar ve Ayşe Meral. İstanbul: Küre Yayınları, 2004.
- Beller, Manfred: "Perception, Image, Imagology". İçinde *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters : a Critical Survey*, editör Joseph Theodor Leerssen ve Manfred Beller, 3-16. Rodopi Publications, 2007.
- Beller, Manfred ve Joep Leerssen: ed. *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Amsterdam: Rodopi Publications, 2007.
- Berghahn, Volker R. ve Hanna Schissler: ed. *Perceptions of History: International Textbook Research on Britain, Germany, and the United States*. New York: Berg Publications, 1987.
- Bihiku, Koço: "Instiuti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë". Editör Aleks Buda. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.
- Bilmez, Bülent: "Amerikan Basınında Türk Kurtuluş Savaşı". *Toplumsal Tarih* 92 (2001): 18-26.
- ..., "Amerikan Karikatürlerinde Kurtuluş Savaşı". *Toplumsal Tarih* 96 (2001): 29-36.
- ..., "Arnavutluk Ders kitaplarında Birinci Dünya Savaşı", 2011.
- ..., "Arnavutluk'ta Osmanlı Tarih Araştırmaları ve Tarihyazımında Modern Osmanlı". *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 9 (2009): 157-213.
- ..., "Arnavut ve Türk Tarih yazımında Şemsedin Sami: Arnavut Milliyetçisi mi, yoksa Türk Milliyetçisi mi?" *Toplumsal Tarih* 114 (2003): 54-57.

-, “Kosova ve Arnavutluk Tarih yazımlarında I. Meşrutiyet (1876-1878)”. İçinde *Güneydoğu Avrupa ve Balkanlar’da Osmanlı Tarih Araştırmaları ve Tarih Yazıcılığı. Seminer Bildirleri (12 Temmuz 2008)*, editör Halit Eren, 41-116. İstanbul: Balkan Medeniyetleri Merkezi, 2010.
-, “Modern Türkiye ve Sosyalist Arnavutluk Basımında Şemseddin Sami Frashëri İmajı”. İçinde *Balkanlarda İslâm Medeniyeti, II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, 71-125. İstanbul: IRCICA, 2006.
-, “Mythologization of an Ottoman Intellectual in the Modern Turkish and Socialist Albanian Historiographies based on ‘selective perception’: Sami Frashëri or Şemseddin Sami Bey”. *Balkanologie. Revue d’études pluridisciplinaires* VII, sayı 2 (2003): 19-46.
-, “Sami Frashëri apo Shemseddin Sami?” Çeviren Artan Puto. *Përçjekja* IX, sayı 18 (2003): 118-45.
-, “Skanderbeg in the Turkish Historiography: An attempt towards a critical assessment”. İçinde *The Living Skanderbeg. The Albanian Hero between Myth and History*, editör Monica Genesin, Joachim Matzinger, ve Giancarlo Vallone, 185-222. Hamburg: Verlag Dr. Kovaç (ORBIS - Wissenschaftliche Schriften zur Landeskunde Band 16), 2010.
-, “Şemseddin Sami Farshëri’nin Bazı Metinlerde Arnavut ve Türk ‘Biz’inin İnşasına Katkıda Bulunan Otoktonluk ve Köken Mitleri”. İçinde *Tanzimat ve Edebiyat ve Tanzimat, Osmanlı İstanbulu’nda Modern Edebi Kültür*, editör Mehmet Fatih Uslu ve Fatih Altuğ, 387-425. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
-, “Şemsettin Sami ve ‘Sakıncalı’ bir Kitapla ilgili Tartışmalarda Milliyetçi Retorik”. *Müteferrika* 29, sayı 1 (2006): 45-87.
-, “Tarih yazımında Kaynak Olarak Seyahatname: Evliya Çelebi’de Arnavut Bektaşileri”. *Toplumsal Tarih* 97 (2002): 32-42.
-, “The Place of the Eastern Question and the Turkish Independence War in the American Press (1918-1923)”. *Turkish Yearbook of International Relations* 2000/2, sayı 31 (Special Issue on Turkish-American Relations) (2000): 51-74.
- Bitincka, Edlira: “Përdorimi historisë në manualet e shkollës së mesme të përdorur në vitet 1974, 1995 and 1999”. *Përçjekja* 18 (2003): 69-83.
- Bruma, Ian ve Avishai Margalit: *Garbiyatçılık - Düşmanlarının Gözünde Batı*. İstanbul: YKY, 2009.
- Cani, Xhyher: “Shtëpia-muze e e Migjenit”. Editör Aleks Buda. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.
-, “Shtëpia-muze e Luigj Gurakuqit”. Editör Aleks Buda. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.

-, "Shtëpia-muze e Ndre Mjedës". Editör Aleks Buda. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.
- Ceka, Egin: "Ndërgjegje historike. Muzeu Kombëtar dhe Muzeu i Skënderbeut si institucione të religjionit civil shqiptar të komunizmit". *Përpyekja* 21 (2005): 121-47.
- Chew III, William L.: "What's in a National Stereotype? An Introduction to Imagology at the Threshold of the 21st Century". *Language and Intercultural Communication* 6, sayı 3-4 (2006): 179-87.
- Çapar, Mustafa: *Türkiye'de Eğitim ve Öteki Türkler*. Özgür Üniversite Kitaplığı. Ankara: Maki Basın Yayın, 2006.
- De Baets, Antoon: "Profile of the History Textbook Author as a Mediator between Historiography and Society". *Internationale Schulbuchforschung* 16, sayı 4 (1994): 515-34.
- Dedi, Kleanthi ve Sokrat Mosko: "Muzeu Historik Kombëtar". Editör Aleks Buda. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.
- Dhama, Todi ve Vilson Kuri: *Fjalor shpjegues i termave historike*. Tiranë: 8 Nëntori, 1989.
- Duka, Valentina: "Albania [Educational System and History Teaching]". İçinde *Clio in the Balkans: The Politics of History Education*, editör Christina Koulouri, 475-78. Thessaloniki: Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, 2002.
-, "Reflections on the Past in Albania in the 1990s". İçinde *(Re)Writing History - Historiography in Southeast Europe after Socialism*, editör Ulf Brunnbauer, 31-53. Münster: LIT Verlag, 2004.
- Elhüseyni, Nurettin: çev. *Tarihin Kötiye Kullanımı*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2003.
- Ferro, Marc: *The Use and Abuse of History or How the Past Is Taught to Children*. London; New York: Routledge, 2003.
- Fickenscher, Daniel: "Das Schulwesen und die Schulbücher für die mazedonische Minderheit in Albanien". *Internationale Schulbuchforschung / International Textbook Research*, Zeitschrift des Georg-Eckert-Instituts 2, sayı 23 (2001): 269-75.
- Foster, Stuart: "Dominant Traditions in International Textbook Research and Revision". *Education Inquiry* 2, sayı 1 (March) (2011): 5-20.
- Friedman, Norman: "İmge". *Kitaplık*, sayı 74 (2004): 80-88.
- Gasanabo, J. D.: *Fostering Peaceful Co-existence Through Analysis and Revision of History Curricula and Textbooks in South East Europe*. UNESCO, 2006.
- Graceni, Bardhyl: "Shtëpia-muze e Kostandin Kristoforidhit". Editör Aleks Buda. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.
- Güler, İbrahim: *Tarihin Toplumdaki İşlevi ve Öğretimi*. İstanbul: Elif Kitabevi, 2005.

- Kabbani, Rana: *Europe's Myths of Orient. Devise and Rule*. London: Pandora Pres, 1986.
- Kanar, Yüksel: *Bati'nın Doğu'su (Avrupa'nın Barbarlığının Küreselleşmesi)*. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Kastrati, Jup: "‘Buletini Shkencor’ (1958)". Editör Aleks Buda. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.
- Keyman, Fuat: Mahmut Mutman, ve Meyda Yeğenoğlu. *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Kırca, Hasan Serkan: "İngiliz Seyyah Sir Charles Fellows'un Eserlerinde Türkiye ve Türk İmaji". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kostallari, Androkli ve Lloshi Xhevat: "Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë". Editör Aleks Buda. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.
- Kostovicova, Denisa: "The Portrayal of the Yoke: The Ottomans and Their Rule in the Post-1990 Albanian-Language History Textbooks". *Internationale Schulbuchforschung* 24, sayı 2 (2002): 257-78.
- Koulouri, Christina: ed. *Clio in the Balkans: The Politics of History Education*. Thessaloniki: Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, 2002.
- ..., ed. *Teaching the history of Southeastern Europe*. Thessaloniki: Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, 2001.
- Kula, Onur Bilge: *Alman Kültüründe Türk İmgesi*. C. 1. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992.
- ..., *Alman Kültüründe Türk İmgesi*. C. 2. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992.
- ..., *Batı Düşününde Türk ve İslâm İmgesi*. İstanbul: Büke Yayınları, 2002.
- Leerssen, Joep: "Imagology: History and Method". İçinde *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, editör Manfred Beller ve Joep Leerssen, 17-32. Amsterdam: Rodopi Publications, 2007.
- Lloshi, Xhevat: ed. *Academy of Sciences of Albania*. Tirana: Publishing Council of the PSR of Albania, 1990.
- MacRae, C. Neil, Charles Stangor ve Miles Hewstone: ed. *Stereotypes and Stereotyping*. New York: Guilford Press, 1996.
- Marsden, William E.: *The School Textbook. Geography, History and Social Studies*. London & Portland: Woburn Press, 2001.
- Metani, Ira: *Transforming Education: The Albanian Experience*. New York: Nova Science Publishers, Inc., 2003.
- Milas, Herkül: *Türk Romanı ve "Öteki"*. *Ulusal Kimlikte Yunan İmaji*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2000.

- Mitchell, Thomas W. J.: *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Myteberi, Fatmira: "Albania: Education for Peace, Stability and Democracy in Albania". İçinde *Education and Media in Southeast Europe: Country Reports*, editör Ulf Brunbauer, Hannes Grandits, Siegfried Gruber, Karl Kaser, Robert Pichler, ve Christian Promitzer. Graz: Center for the Study of Balkan Societies and Cultures, 1999.
- Nehring, Dieter: "Geschichtsbücher in Albanischsprachigen Gebieten Südosteuropas". *Eckert. Working Papers?*, sayı 3 (2014).
- Olsi, Jazexhi: "Depicting the Other: the Image of the Muslim and the Turk in Albania's High School Textbooks". *International Journal of Turkish Studies*, Madison, Wisconsin ??, 15, sayı 1-2 (2009).
- Omari, Luan ve Anastas Dodi: "Akademia e Shkencave". Editör Aleks Buda. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.
- Osmani, Shefik: "Universiteti i Tiranës 'Enver Hoxha'". Editör Aleks Buda. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.
- Pajo, Erind: "Albanian Schoolsbooks in the Context of Societal Transformation: Review Notes". İçinde *Clio in the Balkans: The Politics of History Education*, editör Christina Koulouri, 445-61. Thessaloniki: Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, 2002.
- Paksoy, A. Kadir: *Ulus Devlet ve Tarih Eğitimi*. Ankara: Öğretmen Dünyası, 2008.
- Parla, Jale: *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Pichler, Robert: "Albania (in collaboration with A. Ecker)". İçinde *How to Construct Civil Societies? Education, Human Rights and Media in Southeast Europe: A Critical Guide*, editör Ulf Brunbauer, Hannes Grandits, Siegfried Gruber, Karl Kaser, Robert Pichler, ve Christian Promitzer. Graz: Center for the Study of Balkan Societies and Cultures, 1999.
- Pingel, Falk: *Ders Kitaplarının Araştırma ve Düzeltme Rehberi*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2003.
- Pollo, Stefanaq: "Instituti i Historisë". Editör Aleks Buda. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.
- Pricky, Gabriel: "Çek Cumhuriyeti, Macaristan, Polonya ve Slovakiya'dan lise ders kitapları aracılığıyla Doğu-Orta Avrupa'da Osmanlı dönemi". *Tarih ve Toplum*, sayı 15 (Güz 2012).
- Pulaha, Selami: "Wissenschaftliche Forschungen Über Die Osmanische Periode Des Mittelalters in Albanien (15. Jahrhundert Bis Anfang Des 19. Jahrhunderts)". İçinde *Südosteuropa-Jahrbuch, 19: Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*, editör Hans Georg Majer, 163-78. München: SelbstVerlag Südosteuropa-Gesellschaft, 1989.

- Puto, Artan: "Some Aspects of the Perception of the Ottoman period in the Albanian historiography", 2002.
- Said, Edward W.: *Şarkiyatçılık. Batı'nın Şark Anlayışları*. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Schmitt, Oliver Jens: "Skanderbeg". *Der neue Alexander auf dem Balkan*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009.
- Solak, Ömer: *Romanda Öteki / Ötekinin Roması. Osmanlı Romanında Yanancılar ve Azınlıklar*. Konya: Tablet Yayınları, 2008.
- Spyrou, Spyros: "Constructing 'the Turk' as an Enemy: The Complexity of Stereotypes in Children's Everyday Worlds". *South European Society and Politics* 11, sayı 1 (2006): 95-110.
- Stojanovic, Dubravka: "Albanians and their Neighbours: the Future's Past". İçinde *Clio in the Balkans: The Politics of History Education*, editör Christina Koulouri, 466-72. Thessaloniki: Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, 2002.
- Stradling, Robert: *20. Yüzyıl Tarihi Nasıl Öğretilmeli*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2003.
- Strong, C. F.: *History in the Secondary School*. London: University of London Press, 1964.
- Şirin, İbrahim: *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*. İstanbul: Lotus, 2009.
- Temo, Sotir: "Instituti i Studimeve Pedagogjike". Editör Aleks Buda. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.
- Thomas, John I.: *Education for Communism: School and State in the People's Republic of Albania*. Stanford, California: Hoover Institution Press, 1969.
- Ulağlı, Serhat: *İmgebilim "Öteki"nin Bilimine Giriş*. Ankara: Sinemis Yayınları, 2006.
- Xhyher, Cani: "Shtëpia-muze e 'Dega e Lidhjes Shqiptare e Shkodrës". Editör Aleks Buda. *Fjalori Enciklopedik Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPSSH, 1985.
- Yıldız, Süleyman: "Türk ve Alman Toplumlarında Kültürel İlişkiler, İmgeler ve Medya". *Milli Folklor* 18 (2006): 37-46.
- Yücel, Müslüm: *Osmanlı-Türk Romanında Kürt İmgesi*. İstanbul: Agora, 2011.
- Žunčić, Mirna: "Hırvatistan'da Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı İmajı". Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, 2008.

İncelenen Ders Kitapları:

6. sınıf DK = Treska, Tomi & Dërguti, Menduh 2011 [2005]: *Historia (Për klasën e 6-të të shkollës 9-Vjeçare)*, Botime Shkollore Alban.
7. sınıf DK = Dërguti, Menduh & Treska, Tomi 2011 [2006]: *Historia (Për klasën e 7-të të shkollës 9-Vjeçare)*, Botime Shkollore Alban.
8. sınıf DK = Dërguti, Menduh & Treska, Tomi 2011 [2007]: *Historia (Për klasën e 8-të të shkollës 9-Vjeçare)*, Botime Shkollore Alban.
9. sınıf DK = Dërguti, Menduh; Boçi, Sonila & Dushku, Ledia 2011 [2009]: *Historia (Për klasën e 9-të të shkollës 9-Vjeçare)*, Botime Shkollore Alban.
11. sınıf DK = Dërguti, Menduh & Treska, Tomi 2011 [2010]: *Historia e qytetërimit botëror*, Botime Shkollore Alban.
12. sınıf DK = Dërguti, Menduh; Dushku, Ledia; Duka, Ferit & Doçi, Sonila 2011 [2005]: *Historia e shqiptarëve (Për klasën e 12-të shkollës mesme)*, Botime Shkollore Alban.

II. Murad'ın Eşi Sırp Prensesi Mara Branković (1418-1487)

*Kemal Beydilli**

Fatih'in, "*Hristiyan soylu kadınlarının önde gelenlerinden anam Despina Hatun*"; veya II. Bayezid'in "*Hristiyan kavminin iftiharî vâlidem / dâyem Mara Hatun Sultan*", şeklinde hitap ettiği II. Murad'ın nikâhlı eşi Sırp prensesi Mara Branković (Brankoviç) hakkında kısıtlı bilgilerimizi büyük ölçüde tevsi edecek bir çalışma Mihailo St. Popović tarafından Viyana Üniversitesi'nde yapılan müstesna bir doktora teziyle had safhada giderilmiş bulunmaktadır.¹

Takdim ettiğimiz değerlendirme, Popović'in bu kıymetli çalışmasındaki bulgulardan hareketle tanzim edilmiştir. Eser, Türk okuyucusuna Mara Brankoviç hakkında akademik anlamda sağlam bir bilgilendirme temin etmek amacıyla etraflı bir şekilde ele alınmıştır. Bu meyanda Popović'in varsa tercümelerinden istifade etmeye çalıştığı ilk dönem Osmanlı kroniklerinin asılları ve Sphrantzes ve Dukas gibi önemli kaynakların Türkçe tercümelemleri ve Franz Babinger'in Mara Brankoviç ile ilgili olarak vaktiyle yaptığı öncü çalışmalar tarafımızdan tekrar

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

1 Mihailo St. Popović, *Mara Branković: Eine Frau zwischen dem christlichen und dem islamischen Kulturkreis im 15. Jahrhundert*. Verlag Franz Philipp Rutzen, Wiesbaden 2012, s. 238. Yazarın doktorasının yayınından önce hazırladığı ve bu çalışmasının ana sonuçlarını içeren makalesi için bk. "Mara Branković: Eine Frau zwischen den christlichen und dem islamischen Kulturkreis im 15 Jahrhundert", *Ostkirchliche Studien*, Band 58, Würzburg 2009, Heft 2, s. 357-364.

değerlendirmeye alınmıştır.² Mara ile ilgili kayıtlar içeren ikinci derecedeki literatüre, bu arada Donald M. Nicol'un külfetsiz çalışmasındaki Mara kısmına, bir yığın yanlış bilgi içermesinden dolayı itibar edilmemiştir.³

Ailesi - doğum tarihi - çocukluğu

Mara Brankoviç 1417-1420 yılları arasında muhtemelen 1418'de doğdu. Babası Curac Brankoviç (Djuradj Branković, 1373/75-1456)⁴, annesi ise Bizans imparatorlarından Johannes VI. Kantakuzenos'un (ö. 1383) büyük kızı İrene (Eiréné) Palaiologina Kantakuzene (ö. 1457) idi. Ana-baba 27 Aralık 1414'te evlendiler. Baba tarafından soylu Brankoviç ailesine mensup olup, bu aile 1166-1371 arası Sırbistan'da hüküm süren ünlü Nemanjiç (Nemanjić) hanedanıyla dolaylı akrabalık içindedir. Annesi İrene irtibatıyla Bizans imparatorluk hanedanlarıyla bağlantılı olan Mara babaannesinin ismini taşımaktaydı.⁵ Muhtemelen Brankoviçler'in egemenliğindeki Kosova bölgesinde, babaannesi Mara Lazareviç (ö. 1425) ve babası Curac'ın taht merkezi olan Vuçitrin'de dünyaya gelen Mara'nın beş kardeşi daha vardı: Todor (ö. 1427/28), Grgur (ö. 1459), Katharina-Kantakuzina (ö. 1492), Stefan (ö. 1476) ve Lazar (ö. 1458). Çocukluk dönemine dair bir hastalık haberi dışında pek fazla bir şey bilinmemekte olup, bu yıllarını muhtemelen ailenin hüküm sürdüğü yerlerden olan Kosova bölgesinde geçirmiş olmalıdır.

Brankoviçler 14. yüzyılın ilk çeyreğine kadar iner ve ailenin atası Mladen ile bağlantılı olarak öne çıkar. Mladen,⁶ Sırp kralı Stefan Uroş II. Milutin (1254-1321) ve Stefan Uroş Deçanski (1275-1331) zamanında bölge yöneticisi (Župan) ve voyvoda olarak hizmet görmüştür. Mladen'in oğlu Branko aileye adını veren bir yükseliş yapmış, Nemanjiç hanedanına destek vererek Sırp devletinin Balkan Yarımadası'nın güneyinde büyümesine katkıda bulunmuştur. Branko Ohri'de

2 Franz Babinger, "Witwensitz und Sterbeplatz der Sultanin Mara", *Εταιρεία Βυζαντινών Σπουδών*, 23 (1953), s. 240-244. *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südeuropas und der Levante* 1. (München, Südosteuropa-Verlagsgesellschaft, 1962, s. 340-343.

3 Donald M. Nicol, *Bizans'ın Soylu Kadınları: On Portre 1250-1500*. İstanbul 2001, s. 118-128.

4 Stefan Lazareviç'in (ö. 1427) yeğeni ve vârisi, babası Osmanlı esaretinde hayatını kaybeden Vuk Brankoviç (ö. 1397), annesi Kosova savaşında hayatını kaybeden Sırp Prensi Lazar Hrebeljanoviç'in (ö. 1389) büyük kızı Mara Lazareviç.

5 Popović, *Mara Branković*, s. 24.

6 Mlad: daima genç. Her zaman yeşil, dolayısıyla hep genç kalan Hızır gibi bir anlamı var.

mekân tuttu, Mart 1365'te öldü ve geride üç oğul bıraktı: Nikola Radonja, Grgur ve Vuk.

1345 doğumlu olan Vuk Brankoviç 1365'de kardeşi Grgur ile Kral Vukaşin⁷ karşısında tutunamayarak, Kosova'da atalarının mülkü olan Drenica'ya çekildi. Diğer kardeşi Nikola Radoja ise Kutsal Athos Manastırı'na kapandı ve Keşiş Gerasim adını aldı. 1382-1385 arası buradaki Aziz Paul (Hagiu Paulu) Manastırı'nı yeniledi ve burası böylece Brankoviçler'in aile manastırı olarak kabul edilir oldu. Bu manastır ileride Mara Brankoviç'in hayatında da önemli bir yer tutacaktır.

Vuk Brankoviç Priştina'yı idari merkezi olarak öne çıkarttı ve bu suretle eski Nemanyiç hanedanının ana bölgesinde hüküm sürmeye başladı. Vuk'un Mara Lazareviç ile evliliğinden Grgur, Djuradj (Curac) ve Lazar doğdu. Karısı Mara'nın annesi Nemanyiçler ile hısımlığı olan Prens Vratko'nun kızı Milica, babası ise Sırp prensi Lazar Hrebeljanoviç idi.

Mara'nın çocukluk dönemi ile ilgili bilgiler kısıtlıdır. Doğum tarihi olarak kabul edilen ve 1418'den 1427'ye, Sırp despotu Stefan Lazareviç'e kadar uzanan dönem arası Sırbistan'daki siyasi durumu çocukluğundaki havayı aksettirebilir. Çelebi Mehmed'in ölümüyle (1421) yerine geçen II. Murad zamanı Balkanlar'daki Osmanlı hâkimiyetinin sağlamlaştığı dönem oldu. Timur (ö. 1405) felaketinin yol açtığı 1402'den sonraki sarsıntı atlatılmaktaydı. Bu dönemlerde Sırbistan, Macar krallığı ve Osmanlı devleti arasında kaldı. 1426'da Stefan Lazareviç yeğeni olan Curac Brankoviç'e Zeta bölgesinin⁸ idaresini bıraktı. Sırp veliahdı olan Curac karısı İrene ve bütün çocuklarıyla buraya taşındı. Bütün aile aynı senenin (1426) Eylülü'nde Raguza Cumhuriyeti'nin davetlisi oldular.

Bu dönemde Mara bir Sırp halk şarkısında zikredilir. "Deviç [Manastırı] İnşası" (*Zidanje Deviča*)⁹ ismini taşıyan bu halk şarkısında şöyle denilmektedir: "Semendire hâkimi Curac'ın tek kızı güzel Mariya yedi yıldır hasta, ne öldü ne de iyileşme bildi, ne uyudu ne de herhangi bir şey söyledi. Ormandaki bir yaprak gibi titredi durdu".¹⁰ Burada ayrıca babasının Viyana'dan ve Macar'dan getirttiği doktorlara

7 26 Eylül 1371 Çirmen savaşında hayatını kaybedecek olan Prizren, Üsküp ve Pirlpe idarecisi Kral Vukaşin Mrnjačević (1320 ? -1371).

8 Zeta bölgesi büyük ölçüde bugünkü Karadağ ve kuzey Arnavutluk topraklarını kapsar.

9 Deviç Manastırı Drenica (şimdiki Kosova ve Metodiya) bölgesinde yer alan Srbica'nın beş km. güneyinde yer almaktadır. 1941'de savaş esnasında yıkılmış, 1947-67 arası tekrar inşa edilmiştir. 2004'deki iç savaşta ise tekrar tahrip edilmiştir.

10 Popović, *Mara Branković*, s. 32.

nafile yere paralar ödediği dile getirilir. Hastalık süresi olarak belirtilen yedi sene sembolik olup, Hristiyanlıkta kutsal sayılar arasında yer alır. Dolayısıyla uzunca süren bir hastalık süresine vurgu yapılmak istenir. Hastalık hakkında ancak tahmin yürütülmekte ve uzun sürdüğü beyanından hareketle bunun verem olabileceği ileri sürülmektedir. Babasının duaları onu Devîç sahrasına sevk eder, rastladığı keşişin ikazıyla burada kızının şifa bulması niyazıyla bir kilise/manastır inşa eder ve tekrar Semendire'ye döner.¹¹ Bu arada Mara da şifa bulur. En eski tarihli halk hikâyeleri cümlesinden olan bu anlatımın ve benzeri halk şarkılarının bir dereceye kadar gerçekleri terennüm etmekte oldukları varsayılır.

Sultan Murad ile nişan ve nikâh: 1428-1436

Kosova savaşından (1389) sonra Sırp toprakları için Osmanlılara karşı mücadele veren Vuk Brankoviç başarısız kaldı ve 1396'dan itibaren despotluk toprakları Osmanlıların eline geçti ve bir kısmının idaresi Yıldırım Bayezid tarafından Stefan Lazareviç'e bırakıldı, ancak bu tasarruf iki aile arasında derin bir husumet yarattı. Vuk Brankoviç 6 Ekim 1397'de Osmanlı esaretinde öldü. 19 Temmuz 1427'deki ölümü üzerine Lazareviç, çocuğu olmadığından aile içindeki uzlaşma neticesinde barıştığı Curac'ı halef olarak belirlemiş, böylece ölümünden sonra mirası da Curac Brankoviç'in eline geçmişti. Curac 1429 baharında despotluk tacını giymiştir.¹²

Ekim-Kasım 1426 tarihinde Stefan Lazareviç ve Macar Kralı Sigismund (ö. 1437) arasında yapılan Tata Antlaşması uyarınca Belgrad Macaristan krallığına bırakılmış, bunun karşılığında Stefan'ın halefi olacak olan Curac Brankoviç Macaristan tarafından Sırp (Raszien, Osmanlı deyişiyile Laz) Despotu olarak tanınmıştı. Osmanlı ileri harekâtı da işte bu sıralarda başladı. Sultan Murad'ın kuvvetleri güney-doğu ve doğu bölgesindeki despotluk arazisine saldırdılar, 1427 ve 1428 senesinin ilk yarısı içinde Sırp topraklarının üçte birini ele geçirirler. Niş, Kruşeva ve Golubats şehirleri de buna dâhil idi. Tarih yazarı Dukas, Lazareviç'in ölümünden sonra Sultan Murad'ın bir elçi göndererek Sırp topraklarının tamamını istediğine işaret eder. Dukas'ın anlatımı genelde Aşıkpaşazâde ile de örtüşür. Buna göre, Curac Osmanlı elçisini kabul ederek gereken ihtiramı gösterir. Zor durumdaki Curac toprak kaybı tehlikesini bertaraf etmek amacıyla 10 yaşındaki

¹¹ Popović, *Mara Branković*, s. 32, 33.

¹² Popović, *Mara Branković*, s. 57, n. 2.

kızı Mara'yı Sultan Murad'la evlendirmek ister ve Yıldırım'ın da vaktiyle kendilerinden kız almış olduğunu hatırlatır: “Devletlü sultanım! Kızımı dahi câriyeliğe kabul et kim Bayezid deden dahi bizden kız almış idi”.¹³ Çeyiz olarak Sırbistan'dan bir kısım toprakları vermeyi de vadeder. Bu teklifini terviç etmek üzere Sultan'a elçiler gönderir. Sultan Murad konuyu Rumeli Beylerbeyi Saruca Paşa'ya¹⁴ havale ederek, yemin tahtında kızı nişanlaması talimatını verir. Saruca Paşa, Despot'un yanına giderek nişan merasimini ikmal eder [Nisan 1428].¹⁵ Bu vesileyle Despot Tuna kıyısında bir kale yapılmasına izin verilmesini ister ve bu ruhsat kendisine verilir. Despot böylece Semendire kalesini inşa eder.¹⁶

13 *Aşıkpaşazade Tarihi*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 2013, s. 153, 154. Yıldırım'ın kast edilen eşi, 1390'da evlendiği Sırp Kralı Lazar'ın kızı Olivera Despina'dır. Curac Branković'in Türk saldırıları karşısında zora düşmüş olarak barışa yanaşması ve kızını vermeği teklif etmesi ve nişanlanmanın Selanik fethinden (833 / 1430) önce olduğu -genelde Aşıkpaşazâde'deki anlatıma sadık kalarak- bir 16. yüzyıl kaynağında zikredilmektedir. “Ba’dezin Sultan Murad Han hâkim-i diyar-ı Laz Vülukoğlu'nun duhterin kendüye nikahla alup Vülukoğlu ol duhter-i nazeninenün cihazına bedel Alacahisar'ı nevabisiyle padişah-ı âlemiyâna verdi. Ol zaman Laz memleketine akıncı tayin olunmuşdu. Padişah-ı zıllullah Vülukoğlu'nun kızın namzed edicek akın Laz vilayetinden ref' olunup, Bosna vilayetine emrolundu ve hicret-i Nebeviyye'nin sene selase ve selasin ve semane-mi'ete (833) Selanik kal'ası fethine Evrenosoğlu Ali Bey tayin olunup...”. Mehmed Za'im, *Câmi'üt-tevârih*. Haz. Ayşe Nur Sır, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul 2007, s. 227, 228. Kaynağa işaret eden değerli meslekdaşım Feridun Emecen'e teşekkür ederim.

14 İdris Bostan, “Saruca Paşa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (2009), 36, 169, 170.

15 Sultan Murad'ın tahta çıkış senesinde (1421) Sırp despotu Curac'ın (Vilkoğlu) zor durumda yürüttüğü yeni ahidnâme görüşmeleri sırasında kızını (Mara o sıralarda üç yaşlarında!) Sultan Murad'a gelin olarak vermeyi teklif ettiği Aşıkpaşazâde tarafından zikredilmekle beraber, bu bilgi dönemin sair kaynaklarınca nakledilmemiş ve dolayısıyla doğrulanmamış bir kayıt olarak kalmıştır. Bk. *Aşıkpaşazâde Tarihi*, Bâb 88, s. 133. Kezâ, Popović, *Mara Branković*, s. 338, n. 6. Aşıkpaşazâde'deki kayıt şöyledir: “Vilkoğlu'na Niş Doğanı'n gönderdiler. Elçiye gayet ta'zim etdi. Vilkoğlu dahi bir elçi göndürdi. [G]azanâme yazdı atasıyıcün. Ve kendüye pâdişâhlık kutluladı. Ve hem kendü elçisine dedi kim: 'Sofya'dan berüsini dile bana versünler. Ve hem ben dahi anun hâsılndan ziyâdeler gönderyüm' dedi. Elçi geldi. Sözü nakl-i pašalar etdi. 'Hele kabul etdük' dediler. Vilkoğlu dahi mübâlağa armağanlar göndürdi. Ve hem eyitdi: 'Kızım dahi vereyüm' dedi. Vilkoğlu'yilen ahd ü karar olundu”. Bu kaydın doğru olması mümkün değildir. 1421 tarihi itibarıyla Sırp despotluğu Stefan Lazareviç'in elindedir. Curac ise -yukarıda değinildiği üzere- 1426'da Zeta bölgesi ile iktifa etmek zorunda kalmıştır. Lazareviç'in 1427'de ölümüyle onun halefi oldu ve 1429'da despotluk tacını taktı. Bu durumda 1421 tarihi itibarıyla Curac Branković henüz daha ortada yokken kendisinin muhatap alınması gibi tutarsız bir durum ortaya çıkmaktadır. Her halükârda bu bilginin ciddiye alınacak bir tarafı yoktur.

16 Dukas'tan naklen Popović, *Mara Branković*, s. 35-36. Dukas kızın ismini vermemekle beraber, ilerdeki 1436 yılındaki izdivaç ve 1451 yılındaki babasının yanına dönmesi gibi yine isimsiz

Ancak babası nikâh için kızının yaşını küçük görmekteydi. Ayrıca kilisenin takdisini alabilmek için ergenlik çağında olması icap ediyordu.¹⁷ Öte yandan kilise Müslümanlarla evliliği tasvip etmemekteydi. Bu durumda taraflardan birinin din değiştirmesi icap ederdi. 13. ve 15. yüzyıllar arasında Hristiyan prenslerinin Müslümanlarla evliliğine hiç cevaz verilmedi. Ehl-i kitap olmak kaydıyla bir Müslümanın Hristiyan bir kız ile evlenmesinde ise herhangi bir sakınca bulunmamaktaydı.

Mara'nın nişanı (1428) ve evliliği (1436) arasında geçen bekleme zamanı çeşitli açıklamalarla izah edilir: En öne çıkan sebep yakışır bir çeyiz düzmek için babasının zamana ve paraya ihtiyaç duymakta olmasıdır. Kızının Osmanlı sarayına bir cariye olarak değil de eşit şartlarda konuma sahip bir hanedan mensubu olarak ağır çeyizle girmesi ve ona göre saygın bir muameleye layık görülmesi Curac'ın önem verdiği bir husus idi.

Nişanlanması ile birlikte Mara ile ilgili olarak daha fazla bilgiler ortaya çıkmaktadır. 1429 tarihli Jiça (Žiča) Manastırı¹⁸ için hazırlanan bir vakıf beratında Despot Curac ve karısı İrene'nin isimlerini içermekte ve bu beratla ilave edilen bir minyatürde aile mensuplarına, dolayısıyla Mara'nın da tasvirine yer verilmektedir. Böylece o sıralarda 11 yaşında olan Mara'nın bir görüntüsü tarihsel bir belge olarak zamanımıza da intikal etmiş olur.¹⁹ Minyatürde yer alan kızkardeşi 1419/20 doğumlu Katharina-Kantakuzina 20 Nisan 1434'de Cilli (Celje) Kontu II. Ulrich (ö. 1456) ile evlenmiş, dul kaldıktan sonra ablası Mara'nın yanına dönerek onun yanında yaşamıştır. Bu berat bugün Athos dağındaki Esphigmenou Manastırı'nda bulunmaktadır.²⁰

anlatımlarda bunun Mara olduğu ortaya çıkıyor. Popović, *Mara Branković*, s. 37. Curac'ın Semendire kalesi inşası ve bir kilise yapımına dair ruhsat aldığına dair bk. Bir *Yeniçerinin Hatıratı*, çev. ve yay. Kemal Beydilli, İstanbul 2003, s. 40-41; Oruç Bey ise Curac'ın kilise yapmak üzere icazet alıp kale inşa ettiği şeklinde bir bilgi aktarır, *Oruç Bey Tarihi*, neşr. Necdet Öztürk, İstanbul 2008, s. 59. Dukastaki bu anlatımın Türkçe metni için bk. Mikhaël Doukas, *Tarih*, çev. Bilge Umar, İstanbul 2008, s. 183. Nişan sözleşmesinin sözlü veya yazılı olarak mı yapıldığı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

17 O dönemlerde ergenlik yaşı erkek için 14, kız için 12 idi. Bununla beraber az da olsa bunun istisnai örnekleri de vardır. Simonis Palaiologina (ö. 1345) ile Kral Stefan III. Uroş'un 1299'daki evliliğinde Simonis 6 yaşında idi. Bu da bizlere Osmanlı tarihindeki bazı bu yaştaki padişah kızlarının yaşlı vezirlerle evlendirilmelerini hatırlatmaktadır.

18 Žiča Manastırı Kraljevo yakınlarında.

19 Bk. Resim 1.

20 Popović, *Mara Branković*, s. 40, n. 4; 42.

Bu minyatür dışında 1436'daki evliliğine kadar Mara hakkında başka bir bilgi nakledilmemiştir. Eğitimi ile ilgili olarak bilinenler, dönemin bu düzeydeki soylulara yapılan genel uygulamadan çıkartılır. Klasik eğitim dışında o dönemin âdeti uyarınca dikiş-nakış, örgü, bez dokuma gibi beceriler edindiği varsayılır. Mara'nın okur-yazar olduğu kesindir, bu meyanda babasının bir kütüphaneye sahip olduğu da ifade edilir.²¹ Hangi dilleri öğrendiği sorusuna gelince, Sırpça herhalde bilmekteydi. Grekçe için aynı kesinlik yoksa da kuvvetle muhtemel görünmektedir, zira annesi İrene Palaiologina Kantakuzene (ö. 1457) Rum asıllıdır. Öte yandan Sırp despotluğu üzerinde 15. yüzyılda Bizans etkisinin fazla olması da bu ihtimali desteklemektedir. Evlilik sebebiyle de bir miktar Türkçe öğrenmiş olduğu da varsayılır. Maiyetinde ise İsa ve Yakup isimlerinde iki Türk tercümanının bulunduğu bilinmekte olup, Osmanlı resmî çevrelerine bunlar vasıtasıyla başvurularda bulunmaktaydı.

1432'de Macar-Osmanlı barışı sona erip mücadelelerin tekrar başlaması üzerine Curac Brankoviç'in de durumu sıkıntıya girer, Osmanlı ile barış ve bunun temini için de evlilik planının hemen devreye sokulması güncel bir önem kazanır. Bu konudaki ilk bilgiler 1433'de Despot'u ziyaret eden Bertrandon de la Broquiére'de yer almaktadır. Ziyaret mahallinin, Velika Morava nehrinin sol yakasında yer alan ve bu gün artık mevcut olmayan Semendire kalesi yakınındaki Nicodem (Nekudim) olduğu tahmin edilmektedir. Ziyaret esnasında üç oğlu ile Despot ve Sultan Murad'ın göndermiş olduğu elçi bulunmaktaydı. Sultan Murad, Despot'tan ikinci oğlu kumandasında yardımcı kuvvet göndermesini istemekte, ayrıca kızını gelin olarak yollamasını talep etmektedir. Bertrandon Nekudim'de Mara ile karşılaşmaz.²²

1433 Haziran ayında Sırp Despot'u nezdindeki Raguza elçileri Paladin Gundulić (Paladino de Gondola) ve Andrija Bobalević (André de Babali), Despot'u Büyük Türk ile akrabalığa karar vermesinden ötürü tebrik etmekle vazifelendirildiklerini ve bunun Hristiyanların esirgenmesine önemli bir katkı sağlayacak bir girişim olarak görüldüğünü beyan ederler.²³

Osmanlı kaynaklarında Mara'nın evliliğine sadece küçük kayıtlarla değinilmiştir. Aşıkpaşazâde, H. 839 senesinde (8. 11. 1435 - 16. 7. 1436) Karaman seferi öncesi Vukoğlu'nun hıyanetinden söz eder. Macar ve Karamanlılar'ın

21 Popović, *Mara Branković*, s. 45-47.

22 Bertrandon de la Broquiére'den naklen Popović, *Mara Branković*, s. 53, 54.

23 Popović, *Mara Branković*, s. 49.

düşmanca işbirliğinden bahisle, bunda Vukoğlu'nun parmağı olduğuna atıfta bulunur. Bunun üzerine Sultan Murad Sırlar üzerine bir ordu sevk etmeye karar verir. Despot ise endişeye kapılmış olarak gönderdiği elçisi vasıtasıyla hediyeler takdim eder ve kızı Mara için düzdüğü çeyizin hazır olduğunu bildirir ve gelinin alınmasını ister. Sultan gerekli düzenlemelerin yapılmasını emreder. Buna göre düğün Karaman seferinden sonra yapılır. Aşıkpaşazâde'nin kayıtları şöyledir: "... Sultan Murad Han Gazi azim leşker cem etdi kim Laz vilayetini cümle zabt ede. Vilkoğlu duydu. Defi tekrar elçi göndürdi. Mübâlağa armağanlar dahi bile göndürdi. Ve hem eyitdi kim: 'Kızumun cihazı tamam hazır ve mübeyyâ oldu. Adam göndürün, câriyanüzi alın' dedi. Paşalar hünkâra eyitdiler: 'Sultanım! Kızı almak gerek'. Hünkâr eyitdi: 'Tedârüki neyse edün' dedi.

Üsküb'den İshak Beğün hatununu göndürdiler. Kapudan, Hadım Reyhan'ı göndürdiler ve Özbek Ağa'yı göndürdiler. Bunlar hayli adamile Üsküb'e vardılar. Doğru andan Semendire'ye gittiler. Birkaç günlük yer kalacak Vilkoğlu, kâfir beğlerinün hatunların karşı göndürdi. Acâyıb konukluklar etdiler. Dünürlere gayet eyü ta'zîmile Semendire'ye götürdiler. Hem geldükten sonra Semendire'ye nihâyetsüz ağırlıklar etdiler. Kızun cihaz hesabını yazmışlar. Defterini Özbek Ağa'ya verdiler. Vilkoğlu eyitmiş kim: Bu cihazı kızıma vermedüm, hünkâra verdüm. Dilerse bu câriyasine versün ve dilerse gayrı câriyelerine versün" demiş.

El-hâsıl-ı kelâm, kızı Edrene'ye getürdiler. Hünkâr kendüye düğün etmedi. Eyitdi: 'Bir sipahi kâfirün kızına ne düğün gerek' dedi. Ve dahi cihazun kaziyyesin bildürdile. Hünkâra kim Vilkoğlu demişidi. Hünkâr eydür: 'Benüm câriyelerüme verecek nesnem yok mudur kim anun kızınun cihazını ben gayrı câriyelerüme verem' dedi. Hiçbir nesnesini kabul etmedi. Girü cihazını kendüye verdi. Bir sehel zaman yanında durdu. Andan sonra Bursa'ya gönderdi. Ve İsfendiyar kızı Bursa'daydı. Anı Edreneye getürtdi."²⁴

Chalkokondyles'in anlattıkları da genelde Aşıkpaşazâde ile örtüşür, ancak burada düğünü Aşıkpaşazâde'nin aksine Karaman seferi öncesinde gösterir. Karaman kuvvetlerinin Aralık 1436'da Amasya Beylerbeyi Yörgüç Paşa'yı²⁵ sıkıştırmaları üzerine Sultan Murat Dulkadırlar'la birlikte doğudan ve batıdan Karaman üzerine saldırdığı bilindiğinden,²⁶ 4 Eylül 1436 olarak belirlenen bu evliliğin

²⁴ Aşıkpaşazade Tarihi, Bâb 108, s. 159-161.

²⁵ Fahamettin Başar, "Yörgüç Paşa", *DİA* (2001), 43, 566-567.

²⁶ Halil İnalçık, "Murâd II", *DİA*, 31 (2006), 31, 168.

Karaman seferi öncesi olduğu açıktır. Kapıcıbaşı Saruca ve Çandarlı Halil Paşa²⁷ vasıtasıyla gelin saraya getirilir. Bunlara Sırbistan sınırında bulunan İshak Bey'in²⁸ Üsküp'ten Semendire'ye geçen hanımı da eşlik etmiştir.²⁹ Dukas ise sadece müstakbel gelinin Edirne Sarayı'na sevkini belirtmekle yetinir. Sırp kaynaklarına göre düğün 4 Eylül 1436'da gerçekleşmiştir.

Konuya değinen önemli bir kaynak Dominikan rahibi Johannes von Ragusa (İvan Stojković) tarafından yazılmış bir mektuptur. Basel Konsili'ne katılmış akabinde, İmparator'u da birliğe davet etmekle vazifelendirilmiş olarak İstanbul'a gelen Johannes von Ragusa, 17 Kasım 1436 tarihli olarak kaleme aldığı Latince mektubunda bu evlilikten bahseder. Buna göre Mara 400 bin dukalık bir çeyizle gelir. Ayrıca çeşitli kıyafetler, mücevherat ve muhtelif hediyeler getirir ki bunların da toplam değeri 200 bin duka tutmaktadır. Paralar Sultan'ı Sırbistan'dan uzak tutmak için ödenmektedir.³⁰ Mara'nın zengin drahoması Dukas'ta özellikle yer bulurken, bu Osmanlı kaynaklarında önemsenmez. Aşıkpaşazâde Sultan'ın çeyizden hiçbir şeyi kabul etmediğini ileri sürer. 1451'de Sultan Murad'ın ölümü üzerine Mara evine dönerken Fatih, Toplıca ve Dubočitsa'yı kendisine temlik etmiştir ki bu bölgeler muhtemelen Mara'nın çeyiz olarak getirdiği topraklar cümlesindedir.

Sırp kaynaklarıyla beraber Johann von Ragusa da düğün tarihinin 4 Eylül 1436 olduğunu belirtir. Edirne'deki düğüne dair kaynaklar fazla ayrıntıya girmezler. Gelini getiren Saruca Paşa bu konuda önemli rol oynar. Mara'nın yanında kardeşleri Stefan ve Grgur vardır. Stefan rehin olarak kalır, Grgur geri döner. İleride Semendire'nin fethi akabinde (Ağustos 1439) Grgur ve amcası Thomas Kantakuzenos esir edilerek getirilir. Düğün esnasında 15 yaşında olması icap eden Stefan 1436-1441 arası Edirne'de kalmış olmalıdır, esir olarak getirilen kardeşi Grgur ile beraber gözlerine mil çekilecektir (1441).³¹

27 Münir Aktepe, "Çandarlı Halil Paşa", *DİA* (1993), 8, 212-213.

28 Feridun Emecen, "İshak Bey", *DİA* (2000), 22, 524-525.

29 Hoca Saadettin'den naklen W. Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, İstanbul, I, 434.

30 Popović, *Mara Branković*, s. 52; Jorga, *Geschichte des osmanischen Reiches*, I, s. 364, 415'de düğün tarihi 1433 olarak hatalı gösterilir. Babinger ise 1435 olarak göstererek hatayı sürdürür. Bk. "Von Amurath zu Amurath. Vor- und Nachspiel der Schlacht bei Varna (1444)", *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, I, München 1962, s. 131.

31 Popović, *Mara Branković*, s. 60.

1436 Eylül'ndeki bu nikâh hanedanlar arasındaki evliliklerin son örneği olmalıdır. II. Murad'ın diğer nikâhlı eşi Kastamonu-Sinop Beyi İsfendiyar Bey'in³² oğlu İbrahim Bey'in kızı Halime olup, bunun izdivaç tarihi 1425'tir. Bu durumda Mara, II. Murad'ın ikinci ve son resmi nikâhlı eşidir. Mara'nın saray içindeki konumu ve hayatı hakkındaki bilgilerin kısıtlı halini, kendinden önce aynı kaderi paylaşan Hristiyan prenseslerin hayatlarını takip ederek genişletmek de pek mümkün görünmemektedir. Orhan ile resmi evlilikler yapan Theodora Kantakuzene (ö. 1381) veya Yıldırım'ın nikâhlı eşi Olivera Lazareviç (ö. 1444 sonrası) zaten kendi içlerinde birer kapalı kutu gibidirler. Popoviç donanımında araştırmacıların bunlar hakkında söyleyeceklerini beklemek durumundayız, zira Türk kaynakları haklarında -Mara ve genelde Harem'e intikal etmiş sair hanımlar gibi- doyurucu bir bilgi vermemektedirler.

Mara'nın din değiştirdiğine dair bir kayıt yoktur. Dukas bunun Hristiyan dinini koruduğuna işaret olduğunu söylemektedir. Venedik kaynakları da bu yönde kayıtlar düşmektedir. Türk kaynaklarında da bunun aksi bir beyana rastlanmamaktadır. Bizans İmparatoru Johannes Kantakuzeos'un (ö. 1385) kızı Theodora 1346'da Orhan ile evlendiğinde de din değiştirmemiş, hatta dindaşlarına yardımcı olmaya çalışmıştır. Bu gibi örnekleri başka evliliklerle örneklemek gerekirse, Maria Palaiologina ile İlhanlı Hulagü arasındaki evlilik (1265) kilise tarafından onay bulmasa da gerçekleşmiş, gelinin *şapel* olarak kullanacağı çadırı da çeyizi içinde yer almış, ancak damadın vakitsiz ölümüyle (8 Şubat 1265) evlilik akim kalmıştı.³³ Mara'nın büyük teyzesi olan Olivera Lazareviç de Yıldırım ile evlendikten sonra, Aşıkpaşazade'nin ifadesiyle kendi âdetlerini muhafaza etti, bu beyan din değiştirmede anlamında okunmalıdır.³⁴

Sprantzes, Mara'nın evliliğinin kâğıt üzerinde kaldığı ve bu yüzden çocukları olmadığı iddiasında bulunmakla beraber, Dukas bunun aksini ileri sürer. 16. ve 17. asır kaynaklarında Fatih'i Mara'nın oğlu olarak gösteren kayıtlara rastlanırsa da bunun geçersiz bir iddia olduğu açıktır. Bu kayıtlara göre Mara oğlunu bir Hristiyan gibi yetiştirmiş, *Ave Maria* ve *Paternoster* gibi temel duaları ezberletmiştir. Bütün bunların bir Rönesans hükümdarı hüviyeti ve çağını aşan münevver

32 Zerrin Günel Öden, "İsfendiyar Bey", *DİA* (2000), 22, 512-514. Halime Hatun'un izdivacı, s. 513.

33 Popoviç, *Mara Branković*, s. 68. Bu evlilik akim kalmış olsa da Maria Palaiologina Hulagü yerine hükümdar olan oğlu Abaka ile evlendi.

34 "...Kız kim geldi. Bayezid Han ile buluşdular. Maksud neyise hâsıl oldu. Andan sonra kız kendi töresince durugeldi...", *Aşıkpaşazade Taribi*, 63. Bâb, s. 94.

kimliğinin yarattığı -bugünlerde bile devam eden- belli bir şaşkınlığın dışı vuruşu olduğundan şüphe yoktur. Öte yandan Mara'nın bir oğlu olsaydı, herhalde Halime'nin akıbetini paylaşırdı!

Bu sıralarda Murad 32, Mara ise 18 yaşındadır. 1428'de yeminle akdedilen nişan sonrası Macarlar ile mücadeleye devam eden Sultan Murad, Sırp topraklarını yağmalamak dışında 1435/36 içinde buralarını tamamen fethetmeyi planlamaktaydı, ancak evlilik bunu tehir eder. Sultan gelinin çeyiz olarak getirdiği bir kısım Sırp topraklarıyla yetinmeyi öncelleyse de 1439'da Sırp despotluğunun sonu yakın görünmekteydi, ancak bu Sultan Murad'ın ölümünden sonra 1451'de gerçekleşecektir.

Macaristan'ın yardımını temin maksadıyla Curac Brankoviç ikinci kızı Katharina-Kantakuzina'yı Cilli (Celje) Kontu II. Ulrich ile evlendirmiş idi. Ulrich'in teyzesi Barbara von Cilli (ö. 1451), 1408'den beri Macar Kralı Sigismund ile evli olması hasebiyle Macar kraliyetiyle yakın bir akrabalık içindeydi. Katharine ile Ulrich 20 Nisan 1434'te evlenirler. Bu hısımlıklar sebebiyle Sırp despotluğu kendini daha güvende hissedebilirdi.

Aşıkpaşazâde'ye göre Mara Edirne sarayında fazla zaman kalmadı ve bir süre sonra Bursa sarayına nakledildi. Murad'ın diğer hanımı olan İsfendiyaroğlu Halime ise Edirne'ye getirildi.³⁵ Bertrandon de la Broquiére'in 1432 tarihli bir kaydına göre Bursa sarayındaki sultan haremünde 50 kadın yaşamaktaydı. 1436-1451 arası Mara'nın izini takip etmek birkaç değinme dışında pek mümkün olmaz. Bunlardan biri 8 Mayıs 1441'de kocasının emriyle kardeşleri Stefan ve Grgur'un gözlerine Tokat kalesinde mil çekilmesi vesilesiyledir. Mara'nın bunu önlemek için girişimde bulunduğu *Yeniçeri Hatıratı*'nda kaydedilir.³⁶ 1444'deki barış arayışında Sultan'a Mara'nın arabuluculuk yaptığı ve bu amaçla babasıyla irtibata geçtiği Ragusa kaynaklarında (6 Mart 1444) ifade edilmektedir. Bu hassas görüşmeler Mara aracılığıyla yürütülür. Mart 1444'te Mara'nın gönderdiği bir keşiş gizlice Ragusa'ya gelir ve hazırlanan bir gemiyle Adriyatik'ten Split'e ve oradan da

³⁵ *Aşıkpaşazâde Tarihi*, Bâb 108, s. 161.

³⁶ *Bir Yeniçerinin Hatıratı*, s. 41-42: "Sultan Murad Edirne'ye vardığında Despot'un iki oğlunu Tokat kalesinde zindana yollanmasını emretti. Onların Murad'ın karısı olan kardeşi kendilerine hiçbir şekilde yardımcı olamadı. Karısının öğrenmemesi için gizlice gönderdiği habercilerle ikisinin de gözlerini oydu. Fakat böyle şeyler karısının kulağına geldiğinde onun ayaklarına kapanarak, Allah rızası için bunu yapmakta acele etmemesini rica etti... Sultan bunun olmaması için hemen bir haberci gönderdi, fakat bu vaktinde erişemedi ve böylece ikisinin gözleri oyulmuş oldu..."; kezâ, Popović, *Mara Branković*, s. 76.

Macaristan'a geçer. Babinger'e göre bu Mara kanalıyla sultanın Batı ile sürdürdüğü uzlaşma girişimlerin yalnızca bir tanesidir.³⁷ 12 Haziran 1444'te Edirne'de 10 senelik bir barışa karar verilir. Curac Brankoviç gözlerine mil çekilen iki oğlunu geri alır, toprakları 1439 öncesi haliyle ve Leskoviç, Golubats ve Kruşeva dâhil olmak üzere kendisine iade edilir, vasallık vecibeleri ise devam eder. 4 Ağustos 1444 Szegecin antlaşma belgesi tekemmül eder, aynı senenin Eylül ayında Macar-Polonya Kralı III. Wladislav ahdi bozup tekrar savaşa giriştiğinde Curac Brankoviç tarafsız kalır. Haçlı ordusu ise 10 Kasım 1444'te, bilindiği üzere felaket boyutunda ağır bir yenilgiye uğrar.

Raguza'nın 1442 tarihli ahidnâmeyi 1447'de yenilemek istediğinde Mara'nın yardımını görmüş olması sebebiyle ismi tekrar anılır.³⁸

Mara'nın Sultan Murad'ın haremindedir. Hayatıyla ilgili fazla bilgi veremeyen kaynaklardaki bilgileri toparlayacak olursak: Düğünden sonra Bursa'ya gönderildiği bilinmekte olup, burada muhtemelen küçük bir maiyet hizmetine terfîk edilmiştir. Sultanın soylu eşi olarak kendi dinini, ibadetgâhını ve muhtemelen özel rahibini muhafaza etti. Evlilikten çocuk olmadı. 1436-1451 arası şehzade Mehmed ile ileride kendisi için çok önem kazanacak olan bir yakın tanışıklık içinde geçtiği varsayılmaktadır, böylece saygı gördü ve üvey ana olarak makbul tutuldu. Mara'nın daima yanında yer aldığı şehzade Mehmed, Amasya valisi olan ağabeyi şehzade Alaaddin Ali'nin esrarengiz bir şekilde öldürülmesi (1443) üzerine tahtın tek varisi oldu.³⁹

Şehzade Alaaddin Ali'nin (Osmanlı kaynaklarına göre 1427 doğumlu, o sıralarda 16 yaşındadır⁴⁰) küçük iki oğluyla beraber boğularak öldürülmesi⁴¹ gizemi, asi Arnavud Beyi İskender Bey (ö. 1468), Mara ve genç şehzade Mehmed (o sıralarda 11 yaşında) arasında, muhtemelen bir yakıştırmadan daha da ileri giden

37 Franz Babinger, "Von Amurath zu Amurath. Vor- und Nachspiel der Schlacht bei Varna (1444)", *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, I, München 1962, s. 130; aynı yazar, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamani*, çev. Dost Körpe, İstanbul tz., s. 40. Bu konuda diğer bazı örneklemeler için bk. Maria Pia Pedani, *Doğu'nun Kapısı Venedik*, çev. G. K. Şahin, İstanbul 2015, s. 140.

38 Popović, *Mara Branković*, s. 79.

39 Feridun M. Emecen, *Fatih ve Kıyamet 1453. İstanbul'un Fethi ve Kıyamet Senaryoları*, İstanbul 2012, s. 88.

40 Dukas'a göre o sıralarda 18 yaşında, *Doukas Tarihi*, s. 196. Burada şehzadenin ölümü doğal bir ölüm olarak anlatılmaktadır.

41 Popović, *Mara Branković*, s. 73. Osmanlı kaynakları küçük oğullarından bahsetmezler.

bir irtibat halinin nakledilmesine vesile olmuştur. Buna göre o sıralarda (1443) Niğbolu sancakbeyi olan İskender Bey, 1437'de babası İvan Kastriota'nın Sultan Murad tarafından katledilmiş olmasının intikamını almak hırsıyla Şehzade Alaaddin'e bir suikast tertipler, bunda kardeşlerinin gözlerine mil çekilmesi sebebiyle Mara'nın da belirtilmeyen bir katkısı vardır. Ağabeyinin ortadan kaldırılmasıyla taht yolu kendisine açılan diğer şehzade Mehmed'in dolayısıyla etrafındaki ekibinin de bu gelişmede payı olduğu ileri sürülür. Mehmed ve Mara arasındaki yakınlık ve hukuk böylece özel bir derinlik kazanır.⁴²

İskender Bey ile ilgili önemli bir eser veren sahanın uzmanı Oliver Jean Schmitt,⁴³ bunu oldukça ciddiye alır. Murad ve Şehzade Mehmed arasındaki, dolayısıyla bunların etrafındaki hiziplerin (yerliler, devşirmeler, her biri birer lord mesabesinde başı buyruk akıncı beyleri) çatışmalarından yola çıkarak, 1443 senesinin karanlığı içinde baba-oğul sultanların, saraydaki Mara'nın ve intikam için yola çıkan İskender Bey'in gerilimini tahlile çalışır. Mara ile İskender Bey arasında sıhriyet olması ise böyle bir irtibatı yakın kılar. İskender'in annesi Voisava muhtemelen Brankoviçler'den biriydi. Böyle olmasa bile iki aile arasında uzun zamandır sıkı bir yakınlık mevcuttu. 1423'te İskender Bey'in kardeşleri Sırp sarayında misafir olmuşlardı. İskender Bey Osmanlı kuvvetlerinin Sırbistan seferlerine karşı müdahil olmuş ve Despot Curac Raguz'a'da emaneten tuttuğu paralarla kendisine destek vermişti (1453). Mara'nın kör edilen kardeşlerinden Stefan 1459'da İskender Bey'e sığınmıştı ve burada Arianiti hanedanından bir Arnavud prensesi olan baldızı Angelina Arianiti ile evlendirilmişti. (Bu evlilikten Curac, Jovan, Mara isimli üç çocuğu olmuştur.)⁴⁴ Bizzat İskender'in oğlu ve halefi Ivan (Gjon) Kastriota (ö. 1502) ise Lazar Brankoviç'in⁴⁵ kızı Jerina ile evliydi. Bütün bunlar yeterli birer delil olmamakla beraber, Alaaddin Ali'nin ölümünden Mara ve Mehmed'in istifade etmiş olarak çıktıkları yadsınamaz. İskender Bey çevresinde “Şehzade Mehmed saltanat ihtirası içinde açıkça kardeşini boğduran biri” olarak anılmaktaydı.⁴⁶

42 Popović, *Mara Branković*, s. 24, 75.

43 O. J. Schmitt, *Skanderbeg. Der neue Alexander auf der Balkan*, Regensburg 2009.

44 Popović, *Mara Branković*, s. 135.

45 Oliver Jens Schmitt, bunu yanlışlıkla Mara'nın kör edilen ikinci kardeşi olarak göstermektedir. (b. s. 45). İkincisi Stefan idi.

46 Schmitt, *Skanderbeg*, s. 44-45, 336.

Sahanın uzmanı Feridun M. Emecen de katliyle ilgi çeşitli anlatımları (boğdurulmuş olma, zehirlenme, geyik avı esnasından attan düşerek boynunu kırma) bulunan Alaaddin Ali'nin beklenmedik ölümünde İzladi bozgunu (12 Aralık 1443) sonrası yaşanan yenilgiler ve ağır siyasi çekişmeler içinde, II. Murad'ı zor duruma düşürmek isteyen kesimlerin çok sevdiği şehzadesini bir şekilde ortadan kaldırarak ona gözdağı vermiş olma ihtimalinden söz eder ve bu zümrelerin diğer Şehzade Mehmed etrafında kendilerine yeni bir yol çizmek istemeleri ve II. Murad'ın tahttan feragatinin böylece meydana geldiği üzerinde durur, ancak bu yorumları destekleyecek esaslı karinelerin mevcut olmadığını da -ihtiyaten- ilave eder.⁴⁷ Fakat bütün bunların ertesi sene, 1444'te Şehzade Mehmed'in tahta çıkmasını temin ettiği ve onu taht vârisi tek şehzade haline getirdiği de bir gerçektir. Çok kutuplu ve hizipler arası çok etkenli bir komplo olduğuna şüphe duyulmaması gereken bu olayı, derin bir sezgi ile müstakilen ve etraflıca ele alacak olan araştırmacıların varacakları sonucu beklemekten ve şimdilik Babinger'in, "*sırrı muhtemelen asla çözülmeyecek*"⁴⁸ yargısına iştirak etmekten başka çare yok gibidir.

Böylece saraydaki hayatı ve konumu hakkında bunlar dışında başkaca bir bilgiye rastlanmadan Murad'ın 45 yaşındayken vefatı (3 Şubat 1451) ve yerine oğlu II. Mehmed'in tahta geçmesi gerçekleşir.

Sırbistan'a dönüş ve Osmanlı topraklarına sığınma: 1451-1457

Tahta çıkan II. Mehmed haremde yaptığı yeni düzenlemeler doğrultusunda Halime ve Mara'yı uzaklaştırdı. Halime Anadolu Beylerbeyi İshak Paşa ile evlendirildi, Sultan Murad'dan olan sekiz aylık⁴⁹ oğlu Şehzade Ahmed öldürüldü. Mara ise babasının yanına gönderildi. Curac Brankoviç Sultan Murad'ın vefatı üzerine bir elçi yollayarak kızının akıbeti ile ilgilenmiş, mevcut anlaşmaların yenilenmesi ve kızının iadesi için girişimlerde bulunmuştu. Dukas'a göre Fatih, belki Halime gibi kullarından biriyle evermeyi düşündüğü Mara'yı çeşitli mülahazalarla babasının yanına göndermeyi tercih eder.⁵⁰ Fatih sınır bölgesindeki bazı yerleri de temlik etmiş olarak Mara'yı saygınlık içinde geri göndermiş ve vakit kazanmak amacıyla aradaki ahidnâme'yi tasdik etmiştir. Fatih'in, Mara'yı

47 Feridun M. Emecen, *Fatih ve Kıyamet*, s. 91.

48 Franz Babinger, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamani*, s. 40.

49 Mikhaël Doukas, *Tarih*, çev. Bilge Umar, İstanbul 2008, s. 204.

50 Mikhaël Doukas, *Tarih*, s. 205.

Balkanlar'daki gelişmelerde kendisinden istifade edebileceği bir araç olarak düşündüğü ileri sürülür; ilerideki bazı gelişmeler, hassaten Mara'nın Osmanlı-Venedik savaşı esnasında güney-doğu Avrupa ölçeğinde bir irtibat noktası teşkil etmesi bu görüşe güç katmaktadır.

Raguza kaynaklarından hareketle Mara'nın Sırbistan'a dönüşü en erken tarih olarak Haziran 1451 olmalıdır.⁵¹ Kendisinin geçimi için Toplıca ve Dubočitsa bölgeleri temlik edildi.⁵² Güney-doğu Sırbistan'daki bu bölgeler daha önce Mara'nın çeyizine dâhil idiler. Buraları 1453 sonlarında tekrar fethedilmiştir.

Georgios Sphrantzes gibi aynı zamanda son Bizans İmparatoru Konstantin Palaiologos'un (1448-1453) yakını olan bir tarih yazarının anlattığına göre, Trabzon ve Gürcistan'dan imparator⁵³ için uygun bir namzet arayışı amacıyla çıktığı seyahat esnasında Sultan Murad'ın öldüğü haberini alır ve böylece aklına dul Mara ile imparatorun evlenmesi fikri düşer. Ancak muhtemelen Haziran-Eylül 1451 arası ortaya attığı bu fikrin de kendisine göre bazı mahzurları vardır. Konu ile ilgili olarak Sphrantzes günlüğünde şunları kaydetmektedir: "Trabzon'a vardığımda İmparator Johannes IV. Komnenos (1403 - 1459/60) tarafından Emir'in [II. Murad] ölüm haberini aldım. Ayrıca aynı zamanda kuzeni Mara'nın da memleketine babasının yanına döndüğünü öğrendim. Pek çok hususlar göz önüne alındığında Mara'nın namzetliği câzip gelmektedir. Bununla beraber tereddüt edilmesini gerektirecek bazı noktalar da vardı. İmparator'a kıyasen daha aşağı olan soyluluk hali, kilise gözünde akrabalık yakınlığı, daha önce başından bir evlilik geçmesi ve nihayet doğurganlık yaşını aşmış olması, hamile kalsa bile bunun hayati tehlikeleri olabileceği..."⁵⁴ Öte yandan İmparator'la akrabalık ilişkisinin de epey uzaktan olduğu ve evliliğe engel olamayacağı ifade edilir.⁵⁵ Metropolit Makarios Melissenos'un derlediği, *Chronicon Maius*, Sphrantzes'teki kaydın aksine

51 Popović, *Mara Branković*, s. 81.

52 Ayrıca bk. *Bir Yeniçerinin Hatıratı*, s. 54.

53 1405 doğumlu olan son Bizans imparatoru 1448'de tahta çıktığında başından iki evlilik geçmiş olduğu halde hanımları hayatta değildi. İlk karısı Epir Kontu Carlo I. Tocco'nun yeğeni Theodora Tocco düğünden bir sene kadar sonra doğum esnasında hayatını kaybetmiş (Kasım 1428); ikinci eşi Midilli Kontu Dorino Gattilusio'nun kızı Caterina Gattilusio ise evliliğin ilk senesi içinde düşük yapmış ve ölmüştür (Ağustos 1442).

54 Sphrantzes, *Chronicon Minus*'tan naklen Popović, *Mara Branković*, s. 27. Bu kısmın Türkçe tercümesi için bk. *İstanbul'un Fetihin Bizanslı Son Tanığı: Yorgios Sfrancis'in Anıları Chronicon Minus*, çeviren ve notlandıran Levent Kayapınar, İstanbul 2009, s. 234, 235.

55 Popović, *Mara Branković*, s. 28, 29. Mara imparatorun kuzeni idi.

“bir Türk ten dul kalmış olmayı” özellikle vurgulamaktadır. Ancak yine de bu evliliği pek çok sebeplerden ötürü hararetle tavsiye etmektedir.⁵⁶ Muhtemelen Türkler karşısında zor durumda kalmış olan Bizans’ın Despotluk ve Macar bağlantılarından istifade etme zarureti bunun arkasındaki zikredilmeyen hareket noktası idi. Metropolit Makarios Melissenos Mara’nın kilise ve keşişlere yaptığı yardımlar sebebiyle kilisenin böyle bir evliliği hoş göreceğini ifade etmekte ve imparatorun büyük dedesinin de Anadolu’da küçük ve önemsiz bir beyliğin hükümdarından dul kalan ve hattâ çocukları da olan Eudokia ile evlendiğini hatırlatmaktaydı.⁵⁷ Mara üstelik büyük bir sultan’dan dul kalmıştı! Dolayısıyla “Türk ten dul kalma” halini kabul edilebilir görmekte ve evliliği terviç etmekteydi.⁵⁸

O sıralarda Mara 33 yaşında olduğu halde yanılığ eseri daha yaşlı olduğu zannediliyordu.⁵⁹ Çocuk yapma veya o dönemlerde sıkça rastlandığı (nitekim imparatorun ilk iki karısı birer senelik evlilik süresindeki ilk doğum aşamalarında hayatlarını kaybetmişlerdi) üzere doğum esnasında ölme gibi mahzurlar taşıyabileceği öne sürülmekteydi. Bu gerçekler ışığında izdivaç düşüncesinin siyasî sebeplerle izahının daha doğru olması gerekecektir. Ancak böyle bir evliliğin II. Mehmed’in fetih amacını engelleyebileceği söz konusu olamazdı. Böylece teklif, daha baştan itibaren ağırlığını kaybetti ve her şeyden önce Mara tarafından redde uğradı ve babası yanına gitmek üzere ettiği yemine sadık kaldı ve hiç evlenmeme kararından vaz geçmedi. O dönemlerde dul kalan soylu kadınlar için iki yol bulunuyordu: Evlenmek veya bir manastıra kapanmak.⁶⁰

56 *Die Letzte Tage von Konstantinopel. Der auf den Fall Konstantinopels 1453 bezügliche Teil des dem Georgios Sphrantzes zugeschriebenen “Chronicon Maius”,* übersetzt, eingeleitet und erklärt Endre von Ivánka. Verlag Styria, Graz-Köln-Wien 1961, s. 36.

57 Kastedilen Trabzon Rum İmparatoru Alexios III. Komnenos’un (1338-1390) kızı olan Eudokia Komnene’nin 8 Ekim 1379’da (Limnia / Canik / Niksar merkezli Kelkit, Amasya, Samsun, Ordu, Giresun bölgeleri) Emiri Tâceddin ile yapmış olduğu evliliğidir. Tâceddin 1386’da ölmüş ve dul eşi son Bizans imparatorunun ana tarafından dedesi olan Konstantin Dragas (ö. 1395) ile evlenmiştir. İkinci kocasının da 1395’te ölümü üzerine Eudokia baba evine dönmüştür. Eudokia’nın evlendiği şahsın Johannes Palaiologos (ö. 1391) olduğu ileri sürülmekte ve hangisi olduğu tartışılmaktadır. Popović, *Mara Branković*, s. 73, n. 3. Emir Tâceddin için bk. Sait Kofoğlu, “Tâceddinoğulları”, *DİA*, 39 (2010), 343-345.

58 *Chronicon Maius* (İvánka neşri), s. 37.

59 *Chronicon Maius*’da 50 yaş olarak gösterilmektedir, (İvánka neşri), s. 36; Popović, *Mara Branković*, s. 28.

60 Popović, *Mara Branković*, s. 88.

16 Şubat 1452 tarihli olarak Curac Brankoviç tarafından Semendire’de Megisté Laura Manastırı (Athos dağında) için tanzim edilmiş bir beratta diğer aile üyeleri arasında Mara’nın adı da yer almaktadır. Burada dikkati çeken husus Mara’nın vefat etmiş bir sultanın eşi olarak özel sıfatlarla anılmasıdır: “Çarıçe Kÿra Maarë” (=Kaiserin Herrin Mara, yani Mara Hanım Sultan). Bu büyük unvan ile döndüğü memleketinde gördüğü saygınlık ve de ayrıcalık böylesine sıfatlarla ifadesini bulmaktaydı. Bilindiği gibi Sultan, Bizans ananesine uygulanmış haliyle Kaiser=Çar olarak algılanıyordu. “Autokrator Megistos”, “Basileus Basileon” gibi unvanlar hasseten Bizans imparatoru için kullanılmakla beraber, Laonikos Chalkokondyles ve Michael Kritobulos gibi tarihçiler bu unvanı sultan için de uygun görmekteydiler. Böylece Bizans imparatorluk ananesini Osmanlı hükümdarlarına aktarmaktaydılar. Sırp kaynaklarında da Sultan, Kaiser anlamında Çar olarak geçer, dolayısıyla eşi de (bu durumda Mara) Kaiserin=Çariçe sıfatıyla anılır.⁶¹

Curac Brankoviç’in 30 bin Venedik dukası ödeyerek edindiği Havarilerden Aziz Lukas’a atfedilen kutsal bakıyyenin (relique) ilâhî korumacılığa mazhar olmak niyazıyla Semendire’ye nakledildiğinde (12 Ocak 1453) ve Despot, karısı ve çocukları tarafından merasimle karşılandığında, kaynaklar aile fertleri içinde Mara’yı da zikreder. Böylece Mara’nın Aralık 1453 tarihi itibariyle babasının yanında olduğu kesinlik kazanır. İstanbul’un fethi akabinde Fatih, Sırp topraklarından bazı kısımları talep etmiştir ki bunların içinde Semendire ve Golubats kaleleri de bulunmaktaydı. Sair yerler arasında Toplica ve Duboçitsa yer almakta olup, buraları 1451’de Fatih tarafından Mara’ya verilmişti. Ekim 1453’te despotluk toprakları akına uğrar. Brankoviç paralı askerlerden oluşan bir kuvvet hazırlamak zorunda kalır. Bunların arasındaki Çek askerlerine kumanda eden Moravya asıllı soylulardan Jan Jiskra von Brandeis’in Mara ile izdivacı gündeme gelir, hattâ Brankoviç’in bu soylunun yardımını temin maksadıyla kızı Mara’yı namzet ettiği ifade edilir. Bosna sarayına elçi olarak gelen ve burada edindiği duyumu nakleden Raguzalı Marino de Gondola’nın Eylül 1451 tarihli beyanı bu konudaki tek kayıttır.⁶²

1455-56 arası topraklarının yarısını kaybetmiş olan Curac Brankoviç 24 Aralık 1456’da 81 yaşında Semendire’de öldü. Nereye gömüldüğü kesin olarak belli değildir. Defin merasimi esnasında yapıldığı varsayılan anonim bir konuşmada

61 Popović, *Mara Branković*, s. 90, 91.

62 Popović, *Mara Branković*, s. 93.

Mara, ailesi ve toprakları için kendini feda etmiş ve en güzel yıllarını bir Türk'ün yanında geçirmiş bir kişi olarak tebcil edilmektedir.⁶³ Curac'ın yerine küçük oğlu Lazar geçti. Lazar, 1446'da Helene Palaiologina ile evlenmiş, babasıyla müşterek despot olmuş ve iktidarı paylaşmıştı. Lazar Ocak 1457'de Fatih ile barış yapar, aynı senenin yazında aile içinde anlaşmazlıklar gizlenemez hale gelir. Büyük oğul Grgur'un (d. 1416) taht üzerinde iddiası vardır ve annesi İrene tarafından da desteklenmektedir.

Durumun kötüye gitmesi üzerine Grgur, Mara ve amcaları Thomas Kantakuzenos Osmanlı tarafına geçmek amacıyla Rudnik'e gelirler, ancak burada tutuklanırlar. Yaşlı annesi İrene burada -muhtemelen zehirlenmiş olarak- ölür (2/3 Mayıs 1457), diğerleri Rudnik'ten kaçarak Fatih'e sığınırırlar. Sırp kronikleri İrene'nin ölüm günü üçlünün yola çıktıklarından ve Fatih tarafından saygın bir şekilde karşılandıklarından bahsederler.⁶⁴

Sırp despotu olarak Lazar 20 Aralık 1458'deki ölümüne kadar iktidarı elinde tuttu. Erkek çocuğu olmadığı için karısı Helene Palaiologina, kardeşi Stefan ve (Sadrazam Mahmud Paşa'nın ağabeyi) Büyük Voyvoda Mihailo Angeloviç'ten oluşan bir heyet iktidarı paylaşır. Mihailo Angeloviç Osmanlı yanında yer almış olarak Macar taraftarı diğer ikisiyle mücadele ederek bir müddet idarede öne çıkar, ancak az zaman içinde iktidardan uzaklaştırılır.⁶⁵ Bu sefer de Helene ve Stefan iktidar için çekişirler. 1458'de Stefan üstün gelir. Bu sıralarda Macar ve Türk istilaları sonucu despotluk Semendire ve Golubats topraklarıyla yetinmek zorunda kalır. Geri kalan yerler ise 1459 yaz aylarında Türk idaresine alınırlar, 20 Haziran 1459'da Semendire kendiliğinden teslim olur. Sırp despotluğu artık tarihe karışmıştır.

Osmanlı topraklarındaki hayatı (1457-1487)

Yerleştiği Osmanlı topraklarında Sırp despotluğunun inkırazından Fatih'in ölümüne kadar (1459-1481) saygın bir muamele gören Mara'nın bu konumu, II. Bayezid döneminde vuku bulan ölümüne kadar (1487) değişmeden devam etti. Bu dönemde Mara, özellikle Ragusa ve Venedik için bir hacet kapısıdır, Rum

⁶³ Popović, *Mara Branković*, s. 94.

⁶⁴ Popović, *Mara Branković*, s. 96; Levent Kayapınar, *Yorgios Sfrancisi'in Anıları*, s. 306.

⁶⁵ Theoharis Stavrides, *The Sultan of Vezirs: The life and times of the Ottoman grand vezir Mahmud Pasha Angelovic (1453-1474)*. Leiden: E. J. Brill, 2001, s. 93 vd.

kilisesi ve Patrik seçimi siyasetinde de etkinliğini sergiler, Athos'taki manastır vakıflarında ise bağışlarda bulunan ve korumacılık yapan bir isim bırakır. Sırp kronikleri kendisini *Çarice Mara*, bir İtalyan kaynağı ise *Matrigna del Turco* (Türk'ün Üvey Anası) olarak betimler.⁶⁶

Sırp despotluğundan kaçtıktan sonra Fatih Mara'ya bugünkü Yunanistan'ın kuzeyindeki bazı yerleri temlik etti. Burada üç yer söz konusudur: Ezeba, Marabintzion ve Serez'in güney-doğusunda yer alan Doxompus. Mara, Serez yakınlarındaki Jezeba/Ezeba'da (bugün: Dafni/Defne) makam tuttu.⁶⁷ Çevresinde Sırp soyluları ve ruhban eksik olmamaktaydı. Ezeba'daki kule bugün dahi "*Prgos tēs Marōs*" adıyla Mara'yı yadettmektedir.⁶⁸

1459'da Fatih Selanik'teki Aya Moni Manastırı'nı (Küçük Ayasofya) satın almış olan Mara'nın mülkiyetini bir temlikname ile tasdik eder.⁶⁹ Franz Babinger tarafından tıpkıbasımı ve Türkçe ve Almanca metniyle birlikte yayınlanan (1951) bu ferman Gliša Elezović tarafından Sırpça olarak da yayımlanmıştır (1954).⁷⁰

Fermada Mara ismen anılmıyor. "*Hristiyan soylu hanımlarının önde gelenlerinden anam Despina Hatun*" (*Seyyidetü'l-havatini'l-Mesihkiye anam Despina Hatun*) deniliyor. Her şeyden önce bu ifade 1459 tarihi itibarıyla Mara'nın Osmanlı sarayındaki mümtaz konumuna açık bir işarettir. "Despina Hatun" tabiri, genelde Osmanlı sarayında sultanla evlenmiş Hristiyan asıllı prensesler için kullanılıyor. "Despine" (Despoina) sıfatı Despot'un müennesidir ve "lady, princess, queen"; dolayısıyla "Soylu Hatun" / "Prenses" / "Kraliçe" / Hatun Sultan / "Frau Herrin" / "Gospodja Tsaritsa/Carica" / Herrin Kaiserin" / "Herrin und Fürsten" gibi mümtaz anlamlar içerir ve böyle karşılanır.⁷¹ "Despina Hatun" tanımlaması

66 Franz Babinger, "Ein Freibrief Mehmeds II., des Eroberers, für das Kloster Hagia Sophia zu Saloniki, Eigentum der Sultanin Mara (1459)", *Byzantinische Zeitschrift*, 44 (München 1951), s. 11-20; *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, I, München 1962, s. 97-106.

67 Franz Babinger, "Witwensitz und Sterbeplatz der Sultanin Mara", *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, I, München 1962, s. 341; Popović, *Mara Branković*, s. 99.

68 Popović, *Mara Branković*, s. 99.

69 Babinger, "Ein Freibrief Mehmeds II., des Eroberers, für das Kloster Hagia Sophia zu Saloniki, Eigentum der Sultanin Mara (1459)", s. 101 vd.

70 Popović, *Mara Branković*, s. 120, n. 4; Franz Babinger, "Ein Freibrief Mehmeds II.", s. 100.

71 Popović, *Mara Branković*, s. 121.

15. yüzyılda sair Müslüman hükümdarların Hristiyan eşleri için de kullanılmıştır. Uzun Hasan'ın (1458'de evlendiği Trabzon Rum İmparatoru Johannes IV. Komnenos'ın kızı Theodora Despina) veya Yıldırım Bayezid'in (1390'da evlendiği Sırp Kralı Lazar'ın kızı Olivera Despina) eşlerinde olduğu gibi.

Buradaki “*anam*”, (dolayısıyla II. Bayezid yazışmalarında: *vâlidem* veya *dâyem*) lafzını sözlük anlamıyla (gerçekten anası veya dâyesi gibi) almamak lazım geldiği ileri sürülmektedir. Yine de bu sıfat ile anış iki taraf arasındaki yakın ilişkiyi açığa vurmaktadır. “*Anam*” sıfatının Mara'ya itlak edilmesinde, hassaten kendisinin mümtaz konumuna özel bir vurgu yapıldığı ve saygınlığının gözler önüne serilmek istendiği açıktır. Bu anlamda başkaca örnekler verecek olursak Fatih, İsfendiyaroğlu İsmail Bey'e -aynı zamanda kayınbiraderi olduğu halde- “*ağabey*” olarak hitap etmekte, Uzun Hasan'ın arabuluculuk için yolladığı annesi Sara Hatun'a da “*anam*” demek, onun yanında gelen Şeyh Hüseyin'e “*baba*” demektedir. Sarah Hatun da Fatih'e “*oğlum*” diye hitap etmekteydi.⁷² Yavuz'un Memluk Sultanı Kansu / Kanısav Gavri'ye “*baba*” dediği, Gavri'nin de Yavuz'a “*oğlum*” diye hitap ettiği bilinmektedir.⁷³ Dulkadıroğlu Alaüddevle Bey anne tarafından dedesi olduğu halde Yavuz kendisine akrabalık bağına genel atıf olmak üzere “*ammim*” şeklinde hitap etmekteydi.⁷⁴ Kanuni'nin V. Karl ile “*baba-oğul*” gibi olmaları, sadrazamı Pargalı İbrahim Paşa'nın Arşidük Ferdinand için -tabii ki aşağılamak kastıyla- “*birader*” sıfatını uygun bulması, bu tür kelimelerin ince politikanın söz dağarcığında önemli işlevler üstlendiklerine işaret eder.

Ortaçağlardan beri giderek yaygınlık kazanan inanış, bütün hükümdarların birbirleriyle *mistik* bir hısımlık bağı içinde oldukları şeklindedir. Hükümdarların yakın bir akrabalık içinde sülale teşkil etmeleri cihan hâkimiyeti mefkûresine de hizmet eder ve bu özellikle “*Baba*” sıfatını yalnızca kendisine yakıştıran Bizans tarafından işlenir ve öne sürülür. Dolayısıyla Kanuni'nin V. Karl'ı “*oğul*” mertebesinde addetmesi, eski *mistik* öğretilerin bu anlamda yaşadığının nişanesi ve cihan hâkimiyeti iddiasının dolaylı ifadesi olduğu açıktır. Hükümdarların birbirlerine bu gibi aile ve akrabalık ilintisine işaret eden sıfatlarla anmaları pek değerli bir Bizans tarihçisi olan Franz Dölger'e (ö. 1968) göre Bizans ananesinin

72 Babinger, “Ein Freibrief Mehmeds II., s. 101, n. 2.

73 Feridun M. Emecen, *Zamanın İskender'i Şark'ın Fatih'i Yavuz Sultan Selim*, İstanbul 2000, s. 198, 200. Gavri'nin isminin izahı için bk. s. 188, 189.

74 Emecen, *aynı eser*, s. 159.

bu anlamdaki bir kalıntısı ve devamıdır.⁷⁵ Evrensel bir yaygınlık arz eden bu tür hitapların Avrupa saraylarındaki istimaline daha sonraki zamanlardan örnekler vermek mümkündür. Nitekim Büyük Friedrich II. Katharina'ya “*Hemşirem*” diye hitap etmekte ve “*Biraderim*” şekliyle karşılık bulmaktaydı.

Yaygınlık kazanmış bir telakki olarak bütün hükümdar ve hanedan mensuplarının bir büyük ailenin mensupları oldukları ve bu üstün görevin *Tanrı'nın inayetiyle* (Dei Gratia / Müeyyed min indillâh) kendilerine tevdi edildiği ve *mistik* bir hısımlık hukukuna dayandığı, dolayısıyla konumuz bağlamında yakıştırılan sıfatların salt yalın sözlük anlamlarıyla ele alınmaması gerektiği açıktır.

Fatih'in Edirne'de isdâr ettiği tuğralı ferman (tevki') 6-16 Mart 1459 (Evâ'il-i Cumâdelulâ 863) tarihini taşır ve Mara'ya Küçük Ayasofya Manastırı üzerindeki tüm mülkiyet ve tasarruf hakkını temin eder, her türlü vergiden muaf ve müslem tutar ve âdeta bir çeşit dokunulmazlık sağlar. Belge Topkapı Sarayı'nda saklanan Fatih devrine ait belgeler cümlesinden olarak vaktiyle Müze müdürü Tahsin Öz tarafından hazırlanan bir katalogta kayıt altına alınmış (Ocak 1950)⁷⁶ ve ertesine sene Franz Babinger tarafından yayımlanmıştır. Belgenin Topkapı Sarayı'nda bulunması, gönderilmediği gibi bir zannı doğurabilirse de belgenin arkasındaki girift bir Grekçe ile düşülen not durumu açıklığa kavuşturmaktadır. Burada belgenin, “*Kutsal Manastır*” temlik sebebiyle *Mara Hatun* için hazırlanmış olduğu beyanı yer almaktadır. Bunun manastırın isminin anılmaksızın yapılmış olması ise, bu kaydın belge manastırdayken düşülmüş olması gerekeceğine işaret etmektedir.⁷⁷ Mara'nın ölümünden sonra bu belge saraya intikal etmiş olmalıdır.

Ailenin en saygın üyesi Mara, manastırların hâmisi, yaptığı bağışlar

Mayıs 1466'da Ezeba'da tanzim edilen ve mal varlığının ölümünden sonra Athos'daki aşağıda adı geçen iki manastıra vakfettiğine dair olan belge dışında,⁷⁸ Şubat 1469'da Mara'nın arzusu üzerine Serez Kadısı Mehmed b. Mehmed tarafından başka bir belge daha tanzim edilmiştir. Arapça bir hüccet olan bu belgede

75 Franz Dölger, “Die Familie der Könige im Mittelalter”, *Historische Jahrbuch*, 60 (1940), 398, 399.

Bu değerli makaleyi tedarik ederek gönderen Mag. Şeyma Bıçakçı'ya (Viyana) teşekkür ederim.

76 Tahsin Öz, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivinde Fatih Sultan Mehmed'e Ait Belgeler”, *Belleten*, 14/53, (Ocak 1950), s. 52.

77 Babinger, “Ein Freibrief Mehmeds II.”, s. 102-104.

78 Popović, *Mara Branković*, s. 136-138.

Mara, “*Hristiyan soylu hanımlarının önde geleni, Despot’un kızı Despina*” olarak anılır.⁷⁹ Athos’taki Hagi Paulu Manastırı’nda saklanan ve henüz yayımlanmamış olan bu belge vasıtasıyla Mara’nın taşınır ve taşınmaz mal varlığı hakkında bazı bilgilere sahip olabilmekteyiz: Bunlar altın ve gümüş para ve evâni, yatak ve yatak takımları, çeşitli esvap, çiftlikât ve hayvanattan oluşmaktaydı. Mara mal varlığını iki manastır arasında paylaştırmaktaydı. Bunun üç parçası (herhalde daha kadim olması hasebiyle) Chilandariu/Hilandar Manastırı’na, iki parçası da Hagi Paulu Manastırı’na verilecekti.⁸⁰ Bu durumda Mara’nın konumuna uygun bir yaşam sürdürdüğü ve vakıf ve bağışlarda bulunabildiği gözler önüne serilmektedir. Gerçekten de Mara, çevresinde soylular ve keşişlerin bulunduğu kendine mahsus bir sarayda âdeta hüküm sürmekteydi.

Mara’nın Raguzalı-Venedik ve Osmanlı arasında irtibat noktası teşkil ettiğine dair işaretler vardır. İkametgâhı, özellikle Raguzalı ve Venedik’ten hareketle İstanbul’a gideceklerin uğrak yeridir. Kendisini ziyaret edenlerin boş elle geldiklerini varsaymak herhalde mümkün değildir. Venedik “*Büyük Türk’ün Üvey Anası*” (Matrigna del Grand Turco) için özel bir ihtimam göstermektedir.⁸¹

Ailenin miras ve parasal meselelerin çözümü Mara’nın nüfuzu sayesinde daha rahat halledilir. Bunlardan biri muhakkak ki babasının vaktiyle Raguzalı’da emaneten depoladığı altınlarla ve bunların üç kardeş arasındaki paylaşımıyla ilgili sıkıntının çözümü için kardeşi Grgur adına meseleye el atmasıdır. İşin ağırdan alınmasının engellenmesinde ve tahsilatın kısa zamanda (1457-59) gerçekleşmesinde Mara’nın rolü ve konumu başlıca etken teşkil etmiştir. Ailenin Raguzalı’da emanet bırakılan altınları Grgur, Stefan ve Lazar için, her birine yaklaşık 22 kilo tutmaktaydı. Mara, 1457’de yanında yaşamakta Grgur’un hakkını savunmak üzere devreye girmişti. Raguzalı makamları, bu konuda adı geçen üç prensin, “*kardeşleri Çariçe Mara tarafından*” (*ab Imperatrice eius sorere*) desteklenmekte olduğunu önemsemekteydiler. Yazışmalar Mara’nın eski Sultan’ın dul eşi olarak “*Çariçe / Kaiserin / Imperatrix*” sıfatıyla anıldığı ve bu müstesna konumuyla belirli bir nüfuzla sahip olduğunu açıkça göstermektedir. 18 Kasım 1457’de altınlar Grgur ve Mara’nın temsilcileri tarafından teslim alındı. Yalnızca Grgur’un ismi geçen tesellüm belgesini o sıralarda Raguzalı’da bulunan İshak

79 Popović, *Mara Branković*, s. 138-139.

80 Popović, *Mara Branković*, s. 128, 138.

81 Franz Babinger, “Witwensitz und Sterbeplatz der Sultanin Mara”, s. 341, 6254 nolu belge.

Paşa'nın⁸² temsilcisi Diakon Branislav tarafından da imzalanması herhalde anlamlıdır.⁸³

1459'da yine Raguz'a da bir soyluya teslim edilmiş olan kıymetli kilise eşyalarının bulunup iadesi yine Mara'nın konum ve sıfatıyla (*Imperatrici Mare*) çözüldü. Raguz kaynaklarına göre ailenin en nüfuzlu üyesi Mara'dır, bunun da Osmanlı hanedanı mensubu olması halinden kaynaklandığı açıktır. "*Domina Imperatrix / Herrin Kaiserin / od gpgje crce Maarë*", "*Stiefmutter del Grand Turco / Marengna del Grand Turco / Büyük Türk'ün Üvey Anası*" gibi sıfatlarla anılmakta olması buna zaten yeterince işaret eder.⁸⁴

Mektuplarında Mara kendisini "*Herrin Kaiserin / Domina Imperatrix*" olarak tanıtmaktadır. Bunun Osmanlı belgelerindeki "*Hanım Sultan*" karşılığı olduğu açıktır. Böylece Osmanlı hanedanının önde gelen bir üyesi olduğunu belirtmekte ve bunu vurgulamaktadır.

1462'de Belgrad Metropoliti Grigorije'nin ardından kalan bir takım değerli kilise eşyasının, emaneten bırakılmış olduğu Raguz'dan tahsili ve kendisine teslim edilmesi, Mara'nın nüfuzunu sergilediği olaylardan bir diğeridir.

1463-79 Osmanlı-Venedik savaşı esnasında, 1470 ve 1475'de barış için kız kardeşi Katharina-Kantakuzina ile gayret gösterdi ve Venedik elçisinin barış görüşmelerinde bulunmak üzere İstanbul'a gitmesinde yardımcı oldu.

Joasaph, David ve Thophanes isimli üç kardeş tarafından harap halde olması sebebiyle onarılan Rila Manastırı'na Veliko Tırново'da [Eski İstanbul] bulunan Aziz İvan Rilski'nin (ö. 946) kemiklerinin taşınması arzu edildiğinde, bu ancak Mara'nın yardımlarıyla gerçekleşebilecek bir işti. Mara'nın girişimleriyle Haziran 1469'da Fatih'in izni ve fermanı istihsal edilmiş ve kemikler uzun bir yolculuktan sonra Rila Manastırı'na taşınmıştır. Bu münasebetle dönemi idrak eden Dimitrij Kantakuzin ve Vladislav Grammatik Aziz Rilski için kaleme aldıkları menâkıbnâmelerde (Vita), bu nakil işinde Mara'nın etkin katkısını dile getirmişlerdir. Osmanlı ile Hristiyan halk arasında bir irtibat unsuru olarak tebcil ettikleri Mara için söyledikleri şöyledir: "*Sultan anasını devletinde başka hiç bir*

82 O sıralarda Edirne Muhafızı olan İshak Paşa b. İbrahim (ö. 1487). Krş. Hedda Reindl, *Männer um Bayezid: Eine prosopographische Studie über die Epoche Sultan Bayezid II (1481-1512)*, Berlin 1983, s. 225.

83 Popović, *Mara Branković*, s. 100-101.

84 Popović, *Mara Branković*, s. 104, 105, 113, 116.

kimseye göstermediği şekilde yüceltmektedir ve lütfunu esirgememektedir”, (Kantakuzin); “*Ricasını yerine getirirler, zira o Sultan üzerinde büyük ve sıra dışı bir nüfuza sahiptir*”, (Grammatik).⁸⁵ 1480 gibi ölen Vladislav Grammatik’in Mara’nın kâtiplerinden biri olduğu varsayılmaktadır. Bir Bizans soylusu olan ve hakkında kıyasen daha az bilgi bulunan Dimitrij (Dēmētrios) Kantakuzin’in de aynı çevrelerde dolaştığı kabul edilmektedir.⁸⁶ Mara, 1470’de -kadın olması hasebiyle büyük bir istisna olmak üzere- Athos’daki Hagiu Paulu Manastırı’nı ziyaret etmiştir.

Aşağıda görüleceği üzere, Kudüs’teki manastırlara yapılmakta olan ödemelerin, ailesi için özel bir yeri olan Athos’taki Chilandaru ve Hagiu Paulu Manastırları’na yapılmasını sağlamış, buraların ölümünden sonra sahipsiz ve hamisiz kalmamaları için koruyuculuğunu 1469’dan beri yanında yaşamakta olan kız kardeşi Katharina ile beraber Eflak Voyvodası Keşiş Vlad’a (IV. Vlad Çalagărul, ö. 1495) ve haleflerine devretmiştir. (1481).

Ston Yarımadası vergisi ve Mara

Mara, kilise siyaseti itibariyle diğer aile üyeleri gibi daha önceki Nemanjićler’in izinden yürüdü. 1475’de Chilandariu ve Hagiu Paulu Manastırları (her ikisi de Kutsal Athos dağında) ile yakından ilgilendi. Bu manastırlar için Raguz’a’nın Ston Yarımadası’nı⁸⁷ tasarruf etmesine karşılık olmak üzere 1333 senesi itibariyle Sırp Çarı Stefan IV. Uroş Duşan’a ödenmeye başlanan vergi, Mart 1350’den itibaren Kudüs’teki Cebrail ve Mikail Manastırları’na aktarılmaktaydı. Stefan Uroš Milutin zamanında kurulan bu manastırlarda 17. yüzyıla kadar Sırp rahipler yaşamaktaydı. Bu rahipler ile Athos’taki manastırlar arasında irtibat ve yakınlık mevcut olup, bunların seyahatlerinde ve ziyaretlerinde buraları kaldıkları ve ağırlandıkları bir mahal idi. Her sene bir veya üç kadar rahip Raguz’a’ya gelerek bu vergiyi tahsil ederdi. Rahipler bu tahsilat için yetki belgesi taşırlardı. Krallığın çöküşüyle despotlardan Lazar Hrebeljanoviç veya Vuk Brankoviç bu belgeleri vermekteydiler. 1459’da despotluk ortadan kalkınca rahipler hâmisiz kalmış ve ortada ödemelerin yapılmasını temin edecek bir güç kalmamıştı. Sırp

⁸⁵ Popović, *Mara Branković*, s. 151, 152.

⁸⁶ Popović, *Mara Branković*, s. 15.

⁸⁷ Ston, bu gün Güney Hırvatistan’da, Pelješac yarımadasında. Buradaki kale yarımadaı kontrol etmekteydi. Bölgedeki memlehane önemli bir gelir kaynağı idi. Raguz’a yarımadasının karşısındaki bir toprak şeridi de dâhil olmak üzere burası için senede 500 Sırp gümüş dinarı (*perper*) ödemekteydi.

hükümdar ailesinin bir ferdi olarak Mara böylece devreye girdi. 1462'de elçisi vergi tahsilatı için Raguz'a geldi, ancak bir uzlaşmaya varılamadı. Anlaşılan başlangıçta Mara'nın müdahalesi başarısız kalmıştır. Üç yıl sonra, 1465'te Mara II. Mehmed'in desteğini almış olarak tekrar işe el attığında, her şey değişti. Raguz, Mara'nın konumu ve aldığı destek karşısında pazarlık masasına oturmak zorunda kaldı. 1465 Mayıs'ında Thomas adlı rahip iki refakatçisiyle Mara Sultan Hanım (*Herrin Kaiserin Mara*) ve padişah nâmelerini hamilen Raguz'a geldi, Raguz senatosu (*Consilium Rogatorum*) 11 Mayıs'ta verginin iki yıllık toptan tutarını ödemeyi kabul etti. Bu tarihten itibaren Mara, Ston vergisi için etkin bir mahmiye oldu. Ekim ayında tekrar gelen elçilere (Dobrivoje Radinoviç ve Stijepa Belokoviç) Üsküp Sancakbeyi İshak Bey'in adamı Vlatko Tupuş eşlik etmekteydi. Ödeme 2000 Perper⁸⁸ karşılığı 585 Venedik dukası olarak belirlendi. Ödemenin adı *vergi* yerine *çerağ/mum* parası olarak değiştirildi. Ödemelerin Mara Hanım Sultan'ın talebi üzerine (*ad instantiami Imperatricis Mara*) yapıldığı resmen kabul edilmekteydi. Ödemeyle ilgili olarak verilen belgelerde verginin "Eski Despot Curac'ın kızı Mara Hanım Sultan'nın elçilerine teslim edildiği" (*Ambassiatores dominae Marae imperatricis filiae olim Despoti Georgii*) kaydedilmiş bulunuyordu. Babasının isminin zikri talebin meşruiyetini ve Mara'nın geçmişini belirtmek amacı taşıyordu. Ödemeler böylece vakti geldiğinde aksamadan devam etti. 1470 tarihli ödeme için elçisine verdiği yetki mektubunda Mara'nın kendisini nasıl tanıttığı gözler önüne serilir: "Ben Mara Hatun Sultan". Bunun Raguz'da yapılan tercümesi ise şöyledir: "*Domina Mara Imperatrix*".⁸⁹ Bu ifadeler Mara'nın Osmanlı devletindeki sıfat ve konumunu açıkça gözler önüne sermektedir.

Mara adına son ödeme tarihi 4 Nisan 1486'dır. Mara'nın 14 Eylül 1487'de ölümünden sonra ödeme 3 Haziran 1490'da kızkardeşi Katharina-Kantakuzina adına yapılmıştır. Kasım 1492'de bunun da ölümü üzerine rahipler son mahmiyelerini de kaybetmiş oldular. Bir müddet sonra, 1466'dan beri yaşamını Osmanlı topraklarında sürdüren ve aynı zamanda Mara ve Katharina'nın yeğenleri olan son Bosna kraliçesi Mara Brankoviç Palaiologina, Ston vergisi için müdahil olmak ister. Bunun üzerine 1500 senesi dolaylarında Chilandariu ve Hagiu Paulu Manastırları ruhbanı Sırp kökenli Sadrazam Hersekzade Ahmed Paşa'ya başvururlar ve "kötü niyetli bir kadının" müdahalesinden şikâyet ile ödemelerin

88 Perper: Sırp Dinarı. 1214'de Stefan Nemanjić tarafından ihdas edilen gümüş dinar, 1459'a, Stefan Tomaşeviç zamanında kadar tedavülde kaldı. Kelime Bizans parasından alınmıştır. Ancak Bizans perperi (Hyporpyron: süper saf, arıtılmış) altın idi.

89 Popović, *Mara Branković*, s. 157-158.

kendilerine yapılmasını isterler. Ahmed Paşa Raguz'a bir ikaz mektubu yollar ve meselenin Sultan'a intikal etmeden çözümünü tavsiye ve ödemelerin yapılmasını ister. Bu uyarı başarılı sonuç verir ve ödemeler 1501'den itibaren adı geçen rahiplere yapılır.⁹⁰

Chilandariu ve Hagiu Paulu Manastırları rahipleri tahsilat için Raguz'a son defa 1792'de geldiler. 1806'da Raguz, Fransız işgaline uğradı ve yüzyıllardır devam eden ödemeler böylece sona erdi.⁹¹

II. Bayezid döneminde Mara

II. Bayezid döneminde de Mara ile ilgili kayıtlara rastlanmaktadır. Mayıs 1484 tarihli olarak II. Bayezid tarafından verilen ve Selanik sancakbeyi İshak Bey ve Selanik kadısına gönderilen fermanla Chilandariu Manastırı'nın Mara tarafından korunduğu anlaşılıyor. Edirne'de tanzim edilen ve Serez kadısına hitap eden Ekim 1485 tarihli ferman Mara'nın arzusu üzerine isdâr edilmiştir. Bu belgede II. Bayezid Mara'yı, "*Ataları zamanında vakfedilen manastırın mâlikesi Vâlidem Hatun Sultan*" olarak tanıtmakta ve bunun Divân-ı Hümâyûn'a yaptığı başvurusu doğrultusunda manastır kışlaklarının şahsında olan mülkiyeti tasdik edilmektedir.⁹² Bu kışlaklar 1347'den beri Chilandariu manastırına ait olmakla birlikte Zographu Manastırı tarafından sahiplenmek istenmekteydi. II. Bayezid bunun önlenmesi için daha önce Mara'nın şikâyeti üzerine Temmuz-Ağustos 1486 tarihli olarak bir ferman hazırlamış ve göndermiş idi. Bu belgede Mara, "*Hristiyan kavminin iftihârı Dâym Hatun Sultan -dâmet iffetuhâ-*" olarak anılmakta ve Mara'nın bu konudaki şikâyeti üzerine tanzim edildiği vurgulanmaktaydı. Sultan konunun tahkiki için Gümülcine kadısına emir göndermiş ve yapılan tahkikatta kışlakların Chilandariu Manastırı'na ait olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla Sultan Mara'nın isteği doğrultusunda karar vermiş bulunuyordu.⁹³ Ancak Zographu manastırı rahiplerinin itirazının sürdüğü anlaşılıyor. Nitekim II. Bayezid Kasım 1486'da bu konuda Edirne'den yeni bir ferman hazırlamak zorunda kalmıştır. Burada, Hristiyan kavminin iftihârı Mara Hanım Sultan'ın Zographu Manastırı rahiplerinden şikâyetçi olması sebebiyle, Selanik kadısına bunun kesinlikle ön-

90 Popović, *Mara Branković*, s. 158-159.

91 Popović, *Mara Branković*, s. 160.

92 Popović, *Mara Branković*, s. 139.

93 Popović, *Mara Branković*, s.140.

lenmesi ve suçluların cezalandırılması emredilmiştir. Böyle olmuş olmalı ki bu konu bir daha gündeme gelmemiştir.⁹⁴

Mara'nın bu manastırlara olan ilgisi bunların aile yadigârı olmasıyla yakın alakalıdır. Nitekim Mara'nın daha önceleri de Hagiu Paulu Manastırı lehine müdahalede bulunduğu ve Osmanlı makamlarından bunlar lehine kararlar çıkarttığı bilinmektedir. Ekim 1471 tarihli olarak Serez kadısı Mehmed Şah b. Mehmed tarafından verilen Türkçe bir hüccet Esphigmenu Manastırı emlâkından bir kısmının Mara tarafından satın alındığını belgeler. Yine Ekim 1471 tarihli Selanik kadısı Hacı Mehmed b. Mesud tarafından hazırlanan Arapça bir hüccet ise bu edinimin Mara tarafından Hagiu Paulu Manastırı'na bağışlandığını belgeler.⁹⁵

Bu kilise rahiplerinin rivayetlerine göre Mara buralara çok sayıda kutsal kalıntılar (Reliquie) bağışlamıştır. Hagiu Paulu Manastırı'nda bugün dahi korunan altından mamul buhurdan ve mürrisafı'den oluşan "Üç Kutsal Kral" reliki bunlar arasındadır. İstanbul'daki kutsal eşya (Reliquie) pazarını Mara ve kızkardeşi Katharina'nın yakından takip ettiği anlaşılmaktadır. Mara'nın muhtemelen Saray'da iken sahip olduğu bir kutsal kalıntı da Hz. İsa'nın esvabından (*Vestis Domini*) bir parça imiş. Bunu satın almak isteyen Venedik temsilcileriyle pazarlığa oturur, ancak fiyatın yüksekliği sebebiyle satış gerçekleşmez (1470).⁹⁶ Mara, 1459'da yeniden onarılan Mileşeva Manastırı'na Hz. İsa'nın çarmıhından bir parça hediye etmiştir ki bu değerli reliki de İstanbul'dan edinmiş olması gerekir.⁹⁷

Bunların dışında başka manastırlara da Mara'nın bağışlarda bulunduğu dair bazı bilgiler mevcuttur. Ocak 1487 tarihli bir belgeden Mara'nın Athos'daki Batopediu manastırına İstanbul'da bir ev bağışladığı, 9 Nisan 1541 tarihli bir hüccetten Athos rahiplerine Mara'nın toprak bağışında bulunduğu anlaşılıyor. Yine Athos'daki İberon ve kızkardeşiyle beraber Xeropotamu manastırıyla da irtibatı olduğu ortaya çıkmaktadır. 1491 ve 1492 tarihli belgeler bu hususa ışık tutmaktadır. Belgelerin tanzim sebebi her ikisinin de ölmesinden ötürü mirasçılarının kimler olacağı sorusuna açıklık getirmektir. Kendilerinin Osmanlı topraklarında yaşayan ve miraslarına konacak geride yalnızca Lazar Brankoviç'in büyük kızı, son Bosna kraliçesi olan yeğenleri Mara Brankoviç-Palaiologina (ö.

94 Popović, *Mara Branković*, s. 140-141.

95 Popović, *Mara Branković*, s. 143-144.

96 Popović, *Mara Branković*, s. 145.

97 Popović, *Mara Branković*, s. 150.

Çorlu 1500) kalmıştır.⁹⁸ Eski Kraliçe Osmanlı makamlarına başvurarak miras için devreye girer. Sultan II. Bayezid kendisinin meşru vâris olduğunu teyid eden bir ferman çıkarır. Bu belge bulunmamış olmakla beraber, Aralık 1491 tarihli iki Osmanlı kaydı (Hüccet) bunu teyid eder. Buna göre sözü edilen fermanı Ahmed isimli bir çavuş Karaferye Kadısı Hızır b. Mahmud'a teslim etmiştir.⁹⁹

Patrik tayinleri ve Mara

Mara Osmanlı devletindeki kilise siyasetinde de etkin bir isimdir. İstanbul patriklik tahtına kendi adaylarını oturtacak derecelerde nüfuz sahibidir. 1466 başlarında İstanbul patriklik tahtına oturan Markos Xylokarabēs ile selefi Trabzon Metropolitisi Symeon arasındaki mücadele bu rolünün daha açıkça ortaya çıkmasına vesile oldu. 1465'te kısa bir süre için tutunduğu patriklik makamını terk etmek zorunda kalan Symeon, çeşitli vasıtalarla Divan üzerinde etkili olmaya ve haleflerinin azline çalışmaktaydı. Sonunda 2-3000 filori karşılığı emeline erişti, Markos azle uğradı ve yerine tekrar kendi geçti. Mara patriklik tahtı için verilen mücadeleyi duyduğunda, kendi adayı olan Filibe Metropolitisi Dionysios'un seçimi için kollarını sıvadı. Çekişmenin arka plânında muhtemelen Pontus ve Sırp hiziplerinin patriklik makamı için verdikleri mücadele yatmaktaydı.¹⁰⁰ Mara adayını desteklemek üzere İstanbul'a gelir ve bizzat Sultan ile bu konuyu görüşür. Sultan, "*Anamın arzusunu yerine getirin*" emrini verir ve böylece Dionysios 1466 sonbaharında patrik olur.¹⁰¹ Ne var ki bu hezimet Symeon'u yıldırmamıştır, dolap çevirmeye devam eder. Dionysios'un vaktiyle Türklere esir düştüğü ve

98 Son Bosna kraliçesi Mara Brankoviç-Palaiologina (1447 ?-1500)'nın babası Sırp despotu Lazar Brankoviç ve Annesi Helene Palaiologina'dır. 12 yaşındayken, 1461'de kral olan Bosna veliaht prensi Stefan Tomašević (Stjepan Tomašević, 1438-1463) ile evlendi. Kraliçeliği Türk fethine kadar Temmuz 1461-Haziran 1463 arası sürdü. Türk ileri harekâtı sebebiyle (o sıralarda 16 yaşında) kaçmaya çalıştılar, Tomašević amânla ele geçirilmiş olmakla beraber idam edilirken Mara Raguz'a erişebildi. Annesi Helene da diğer iki kızıyla birlikte Leucas'a kaçarak Türklerin eline düşmekten kurtuldu. Küçük kraliçe bir müddet Raguz, Venedik ve Macaristan'da yaşadı ve nihayet Mara'nın iltimasıyla Osmanlı topraklarına gelerek, teyzelerinin yanına misafir oldu. Daha sonra ölüm yeri olan Çorlu'ya yerleşti. Buradaki bir kiliseye defnedilen Kraliçe'nin bir sipahinin haremine intikal ettiği ifade edilir. (bk. Steven Runciman, *The Fall of Constantinople 1453*. Cambridge 1965, s. 171, 182).

99 Popović, *Mara Branković*, s. 147-148.

100 Popović, *Mara Branković*, s. 153, n. 6; krş. Steven Runciman, *Das Patriarchat von Konstantinopel*. München 1970, s. 183 vd.

101 Popović, *Mara Branković*, s. 151; Runciman, *aynı eser*, s. 189.

sünnet edildiği gibi söylentileri, görsel ispata rağmen etkili olur¹⁰² ve Dioniysios 1471'de makamını bırakmak zorunda kalır, Ezeba'daki Kosinitza manastırına çekilir. Yerine tekrar Symeon geçer. Mara'nın Symeon'dan alacağı olan birikmiş 4000 altın borcunu ödemesi kaydıyla ve böylece ödeyebileceği beklentisiyle buna sessiz kaldığı ileri sürülür.¹⁰³ Symeon 1471-1475 arası patrik olarak kaldı, azlinden sonra yerini, 10 bin altınlık pişkeş ödemeyi vadeden Sırp asıllı I. Raphael'e terk etti. Ancak paranın toplanması yanında, kilise içinde yükselen muhalefet kendisinin ertesi sene azlini kaçınılmaz kıldı. Oluşan kargaşayı çözmek için yine Mara'nın devreye girdiği ifade edilmektedir.¹⁰⁴ Patriklerin, Symeon örneğinde olduğu gibi kendisine borçlanmaları, Mara'nın parasal olarak da etkin olduğunu gözler önüne sermektedir. Yoğun entrikalar ve meselenin parasal yönünün ağırlığı -Symeon'un borcunun ödemedeki sıkıntısı- müteakip senelerde Mara'yı bu işlerden oldukça uzak tutmuş gibi görünüyor.¹⁰⁵

Hareketli hayatının önemli bir kısmını Osmanlı topraklarında geçiren Mara, 14 Eylül 1487'de Ezeba'da (Jezevo, 1928'den beri Daphne/Defne, Teselya) öldü. Kabrinin Ezeba veya Drama'nın güneybatısında yer alan Kosinitza manastırında olduğu kabul edilmektedir. Bazı Sırp yıllıkları bu konuda kayıtlar içermektedir. Buna göre, "*Despot Curac'ın kızı Çariçe Mara 14 Eylül 1487'de İydu'l-salib*¹⁰⁶ *yortusuna tesadüf eden Cuma günü öldü*". Mütebaki havadisler Kosanitsa Manastırı'na defnedildiğini ("*Mara quidem in Kosseniza monasterio sepulta est / Mara'nın Kosanitsa Manastırı'nda medfün olduğuna şüphe yoktur*") temin eder.¹⁰⁷

Kaynak dillerine hâkimiyeti başta olmak üzere üstün bir donanıma sahip olduğuna şahit olduğumuz Dr. Mihailo St. Popović'in değerlendirmeye çalıştığımız bu eseri sayesinde, *Mara Hanım Sultan* hakkında Türk okurlarının yeterince bilgilendirildiğini ummakta ve Dr. Popović'i bu münasebetle tebrik etmekteyiz.

102 Runciman, *aynı eser*, s. 190.

103 Popović, *Mara Branković*, s. 154.

104 Runciman, *aynı eser*, s. 190.

105 Popović, *Mara Branković*, s. 155.

106 Kreuzerhöhung / Holy Cross Day. Kabir kilisesinin (Ecclesia Sancti Sepulcri) imparator Konstantin tarafından inşası esnasında İsa'nın haçının tekrar bulunması efsanesi, (14 Eylül 335).

107 Popović, *Mara Branković*, s. 150.

MARA BRANKOVIĆ (1418-1487)



Resim 1. Kopija-Efigmanske-povelje-s



Resim 2.
Mara-Brankovic

Siyasetin Hizmetinde Ortodoks Azizleri: Orta Çağdan Modern Çağa Balkanlarda Dinsel Algılar ve Milliyetçilik

*Selçuk Akşin Somel**

Stefan Rohdewald,

Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944 [“Ulusların Tanrıları. 1944’e değin Sırbistan, Bulgaristan ve Makedonya’da Dinî Hatıra Şekilleri”]

Köln, Weimar, Viyana: Böhlau Verlag, 2014, 905 s.,

ISBN: 978-341-2222-44-4

Almanya Giessen Üniversitesi’nden Stefan Rohdewald 2014’de Balkan kültür ve siyasal tarihini yakından ilgilendiren kapsamlı bir çalışma yayınladı. Eserin odaklandığı konu geç Ortaçağ Balkan Slav topluluklarında biçimlenen dinsel suret ve sembollerin çağlar boyu süren kültürel ve siyasal “serencamları”dır. Diğer bir ifadeyle, Ortodoks suret ve sembollerin Osmanlı öncesi Bulgar ve Sırp devletlerindeki statüleri; uzun Osmanlı yüzyıllarındaki durumları; ulusal uyanışın zuhur ettiği 19. yüzyıl devresinde kazandıkları yeni anlamlar; ve son olarak Birinci Dünya Savaşı bitiminden komünist rejimlerin egemen olduğu 1944’e değin artan siyasal işlevleri bu çalışmada tetkik ediliyor. Bu yapıta göre geç Ortaçağ devresinde kutsanan azizler ve kutsal temaların 19. yüzyıla değin devamlılıkları oldukça cılız ve yöresel nitelikte iken milliyetçilik cereyanları dolayısıyla yeniden keşfedilerek ulus inşasında yararlanılmış, 20. yüzyılın ilk yarısında siyasal açıdan otoriter, militarist ve yayılmacı gayelerle içerdikleri anlamlar aşırı ölçülerde kutsallaştırılarak çarpıtılmıştır. Ancak yazara göre söz konusu gelişmeler Balkan coğrafyasına münhasır bir vaka değildi; Batı ve Orta Avrupa’da kutsal suretler ve

* Sabancı Üniversitesi

semboller yüzyıllar boyunca Balkanlar'da olduğu gibi siyasal amaçlarla kullanılmaya başlanmıştı. Araştırmacı, eserin bitiminde Sırp ulusçuluğunun 19. yüzyıldan itibaren yükseldiği Kosova savaşı mitosunun nasıl 1980'li yıllarda vahim siyasal sonuçlara yol açtığına işaret ediyor (848-849).

Bu tanıtım yazısı standart kitap eleştirilerine göre daha uzun tutulmuştur. Eserin safi fiziksel hacmi ve içerdiği hayli kapsamlı bilgi hazinesi Osmanlı tarihini yakından ilgilendirmekte olup özellikle imparatorluğun dağılmasındaki temel etmenlerden birisi olan Balkan milliyetçilik akımlarının doğasına işaret etmektedir. Araştırmada ortaya konan bir çok veri ve malumatın akademik okuyucular tarafından dahi çok iyi bilinmemesinden dolayı eseri fazlaca özetlemek *Osmanlı Araştırmaları* okuyucusu bakımından bilgi kaybına neden olacağından ötürüdür ki tanıtımda normale göre daha fazla ayrıntı sunulmuştur.

Eserin ayrıntılı tanıtımına girişmeden önce şu gözlemi paylaşmakta yarar vardır. Günümüzün Bulgaristan'ı ve Makedonya'sındaki en saygın kamu kültür kurumları halen Aziz Kiril ve Metod kardeşler ve Ohrili Aziz Kliment gibi kilise azizlerinin adlarıyla sıfatlandırılmaktadırlar. Örneğin Bulgaristan Milli Kütüphanesi "Aziz Kiril ve Aziz Metod Ulusal Kütüphanesi", Makedonya'nın en önemli üniversitesi "Üsküp Aziz Kiril ve Aziz Metod Üniversitesi", Tırnova üniversitesi "Tırnova Aziz Kiril ve Aziz Metod Üniversitesi" olarak adlandırılmıştır. Benzeri şekilde Bulgaristan'ın en eski üniversitesi "Sofya Üniversitesi Ohrili Aziz Kliment", Makedonya'daki Manastır üniversitesi "Ohrili Aziz Kliment Üniversitesi-Manastır" tarzında resmen isimlendirilmiştir. Oysa Rohdewald'den öğrendiğimize göre bu denli ulusal kutsiyet atfedilen söz konusu kişilikler 19. yüzyılın ikinci yarısına değin Bulgar ve Makedon halkları tarafından büyük ölçüde unutulmuş olup sonradan âdeta yeniden icat edilmiştir.

Ulusların Tanrıları çalışması "Giriş" (11-40), "Kutsal Üstatlar, Hükümdarlar ve Payitahtlar – 18. Yüzyıla Kadar Dinî Hatıra Şekilleri" (41-152), "Asyalı Boyunduruğunun Üstesinden Gelmek İçin Uzun 19. Yüzyılda Avrupalı, Hıristiyan Ulusların İcat Edilişi" (153-448), "Dinî Hatıralar Aracılığıyla Milletin Seferber Edilerek Kutsallaştırılması (1918-1944)" (473-798), "Bitiş" (799-849) başlıklı beş ana bölümden oluşmakta, aradaki 449-472 sayfalarda konuyla ilgili görseller sunulmaktadır. Eserin "Giriş" bölümünde tarihyazımsal bağlam, araştırma sorunsalları, mevcut literatür ve kaynak durumu hakkında bilgi veriliyor. Burada yazarın önemseddiği sorunsallar arasında "dinsel belleğin siyasal egemenlik işleviyle veya kolektif, hatta ulusal aidiyet tasarımıyla olan içrek bağı ve bu çerçevede

dinî hatıralara yüklenen siyasal veya ulusal anlamlar"ın incelenmesi (12), "Ortaçağ dinsel anılarındaki tarihsel çağlar ve kilit şahsiyetlerin Osmanlı bağlamının çözülüşü sürecinde milliyetçi bir formata dönüşerek yeniden hatırlanmasının iç mantığı" (12) ve "Ortodoks Güney Slavlarının hatıra mekânları ve bunların etki-leşim süreçlerinin tetkik edilmesi suretiyle birbiriyle yakından ilintili Sırp, Bulgar ve Makedon kimlik tasarımları arasındaki bağlantıların netleştirilmesi" (20) gibi hususlar bulunuyor. Söz konusu sorunsalların analizinde Rohdewald, Maurice Halbwachs ve Jan Assmann gibi kolektif ve kültürel bellek sosyologlarından esinlenmekle birlikte Halbwachs ve Assmann'da sergilenen statik modeller yerine dinamik tarihsel süreçler içerisinde hatıraların değişimini irdelemektedir, ki bu anlamda eserin kolektif bellek araştırmalarına özgün bir katkı sunduğunu söyleyebiliriz (23-26). Aynı şekilde bu eser, Yakın Çağ Avrupa tarihi ve ulusçuluk akımlarının modernleşme olgusuyla güçlenmesi problematiği çerçevesinde Ortodoks kültürler ve modernleşme süreçlerinin kavranmasına dair şimdiye değin var olan literatür boşluğunu önemli ölçüde dolduracak niteliktedir (35-36). Sorun şudur ki Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yüzyıllarca kurumsallığını sürdürmüş bir millet-i Rum'un 19. yüzyıl sonlarında kristalize olacak Balkan ulusal Ortodoks kiliselerine tedricen dönüşümü süreci halen teferruatıyla tetkik edilmiş değildir (37).

Eserin ikinci bölümü niteliğindeki "Kutsal Üstatlar, Hükümdarlar ve Payitahtlar – 18. Yüzyıla Kadar Dinî Hatıra Şekilleri" (41-152) faslında Kiril ve Metod gibi terbiyeci ve öğretmenler, Ohrili Kliment ve Naum gibi âlimler, koruyucu azizler ve keramet sahipleri, kutsiyet atfedilen belirli Bulgar ve Sırp hükümdarları ve hanedanları, Rilalı Yuvan, Azize Petka, Yuvakım, Gavril, Pohor gibi tekil bazı kutsal şahsiyetler, ayrıca da bir kutsiyet motifi olarak Kosova Meydan Muharebesi'nin Erken Modern Çağ Güney Slav halkları arasındaki algılarının nasıl evrimleştiği irdeleniyor. Bölümün başında vurgulandığı üzere 19. yüzyıl öncesinde Rumeli Slav nüfusunun ezici çoğunluğu kırsal kesimde yaşamakta olup kentsel Hıristiyan nüfus ağırlıklı olarak etnik Rumlardan oluşmaktaydı. Bu şartlarda Güney Slavlardaki Ortodoks inancı Hıristiyanlık öncesi yerel geleneklerle içiçe haldeydi. Üstelik Osmanlı siyasi ve toplumsal düzeni bağlamında kilise kurumları ulusal nitelikte olmayıp etniküstü karakterdeydi. Bu koşullarda 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Sırp ve Bulgar aydınlarının iddia ettiği gibi Kiril ve Method, Ohrili Kliment, Aziz Sava vb. Ortaçağ aziz figürlerinin gerçekte ne ölçüde yüzyıllar boyunca Bulgar ve Sırp milletlerinin orijinal özünü korumada rol oynadığı yazar tarafından sorgulanıyor (42-43).

Rohdewald'ın belirttiği üzere eldeki tarihi verilere göre 9. yüzyılda Selânik'te doğmuş olan Kiril ve Metod biraderler Slav değil, daha ziyade etnik Rum sayılmaları gerekir. Papalığın hizmetinde misyonerlik yapmış olan bu kardeşler Slav kavimleri arasında da faaliyet göstermelerine karşın çağdaş kayıtlar özel olarak bir Bulgar veya Sırp topluluğunu zikretmiyor. Ölümlelerinden kısa bir sonra azizlik mertebesine yükselen Kiril ve Metod gerek Bizans gerekse Roma tarafından kutsanmış olup herhangi bir etnisiteyle özel bağları yoktu (43-48). Ancak 12. yüzyıldan sonra bu birader azizlerin hususan “Slav alfabesini icat ettikleri” ve Bulgarları hak yoluna soktukları ilk defa Bizanslı yazarlarca iddia edilmiştir. Rohdewald'e göre burada Bizanslılar ve kendilerine bağımlı komşu Slav halkları arasında kültürlerarası bir iletişim hali söz konusuydu. 13. yüzyılda Dördüncü Haçlı Seferi bağlamında Bulgar Çarlığı ihya edildiğinde Roma'ya yaklaşma siyaseti çerçevesinde Tırnova piskoposu Kiril ve Metod'un Bulgarları aydınlattığını öne sürmüş, kısa bir süre sonra başka bir kaynak bu aziz kardeşlerin doğrudan Bulgar olduklarını iddia etmiştir. Bulgar Çarlığı kardeşlerin Bulgarlığı iddiasını esas olarak hükümdarları güçlendirmek amaçlı kullanmış, ancak Kiril ve Metod'a gösterilen ihtiram az sayıda seçkinle sınırlı kalmıştır. Zira bu kardeşler Balkanlar dışında vefat etmişlerdi; ayrıca bu azizlere ithaf edilmiş ne bir kilise, ne de bir manastır vardı. Osmanlı egemenliği zamanında Kiril ve Metod ne Bulgar keşişleri ne de Bulgar köylüsü tarafından anılmaktaydı (43-55). Buna karşın birader azizler Sokollu Mehmed Paşa'nın yeniden tesis ettirdiği Sırp İpek Patrikhanesi'nde 1560'dan sonra yortularda kayda değer şekilde zikredilmeye başlanmış, 17. ve 18. yüzyıl Sırp ruhban sınıfı tarafından ibadetlerde anılmıştır (56-58).

Slav veya Yunan kökenli olup olmadığı bilinmeyen Ohri Kliment gençliğinde Kiril'in yanında misyonerlik çalışmalarında bulunmuş, Roma'da ruhban sınıfına dahil olmuş ve Bulgar hanı Boris tarafından Makedonya'ya Hıristiyanlığı yaymak üzere gönderilmiştir. Kiril ve Metod'dan farklı olarak Ohri'de vefat edip yerel bir manastıra defnedildiğinden bölgedeki Slav halk kendisini evliya olarak benimsemiş, hakkında keramet iddiaları yayılmıştır. Kabir ve manastırın bulunduğu Ohri 1000 civarında bir Bulgar başpiskoposluğu mertebesini kazanmış, bu çerçevede kemikleri insanlara şifa veren Aziz Kliment yöre halkının kolektif belleğine yerleşmiştir. İsmen “Bulgar” olmasına karşın gerçekte Ekümenik Patrikhaneye bağlı olan Ohri başpiskoposluğu Rum ruhban sınıfının Balkan Slavları üzerindeki dinî egemenliğinin bir manivelasıydı. Ohri başpiskoposluğuyla adı özdeşleşmiş olmasına rağmen Aziz Kliment kültü Bulgarların ötesinde Rum, Sırp, Arnavut ve diğer Hıristiyan toplulukları da kapsamış olup dar

anlamda etnik nitelikli değildi. Bu durum Osmanlı döneminde de değişmemiştir. Üstelik Kliment'in öğrencilerinden Aziz Naum, Makedonya ve Arnavutluk coğrafyasında sadece Ortodokslarla değil, bölgedeki Bektaşî Arnavutlar tarafından "Sarı Saltuk" hüviyetiyle kutsanıyordu (60-68).

Osmanlı öncesi Balkan krallıklarında din adamlarının yanı sıra Bizans geleneğine uygun olarak hükümdarlara ve hanedanlara da azizlik mertebesi bahşedilmek suretiyle kraliyet rejimlerine manevi temeller oluşturulduğunu bu eserden öğrenmekteyiz. Örneğin vaftizle Mikail adını alan Bulgar hanı Boris öldükten sonra gerek Ortodokslar, gerekse Roma tarafından aziz ilan edilmişti. Torunu Çar Petır da azizlik mertebesine erişmişti. Hükümdarlık gücünü pekiştirmek amacıyla esasında siyasetle alakasız Rilalı Yuvan veya Azize Petka gibi münzevi bazı kutsal şahsiyetler de ilâveten devreye sokuluyordu. Rila dağında inzivaya çekilen keşiş Yuvan (ö. 946) çilekeşliği dolayısıyla o denli saygınlık kazanmıştı ki hem sağlığında ayağına gelen Çar Petır'ın iktidarına, hem de vefatından sonra mezarını ziyaret eden Bizans imparatoru Manuel Komnenos'un egemenliğine meşruiyet kaynağı teşkil edebilmişti. 1183'de Balkanları talan eden Macarlar keşiş Yuvan'ın nâşını beraberlerinde götürmüşler, ama Yuvan'ın sergilediği keramet üzerine kemikler korkuyla karışık ihtiramla iade edilmişti. Macarların Katolikliği çerçevesinde Rilalı Yuvan kültürünün Ortodoksları aşarak Katoliklere de teşmil olması dolayısıyla burada bir "çoklu kültürel temas alanı" olgusu yazar tarafından saptanmaktadır. İkinci Bulgar devleti kurulduktan sonra bu sefer Çar Yuvan Asen 1196'da yeni payitaht Tırnova'ya Rilalı Yuvan'ın kemiklerini getirtmişti. Bulgar siyasal varlığının son bulması sonrasında II. Murad'ın eşlerinden Sırp prensesi Mara Despina Hatun (Brankoviç) 1469'da Aziz Yuvan'ın nâşını Rila'ya taşıtmış ve Rila manastırını Sırp keşişlerine onartmıştır. Bu suretle önceleri Bulgar nüfuzu altındaki bu önemli manastır ve Aziz Yuvan kültü şimdi Sırp etkisi altına girmiştir (70-92).

Buna benzer hadiseler 11. yüzyıl başlarında Konstantinopolis'te ölmüş Azize Petka bağlamında da ortaya çıkmıştı. Sağlığında Bulgarlıkla alakasız bir Rum azizesi olan Petka 13. ve 14. yüzyıllarda Bulgar çarlarınca kutsanmış olup Balkanlarda Osmanlı fütuhâtı üzerine nâşi önce Tırnova'dan Vidin'e, sonra yine Mara Hatun tarafından Belgrad'a nakledilmiştir. Böylelikle Azize Petka Sırp siyasi bağlamına dahil olmuştur. 1521'de Belgrad fethedildiğinde kemikler orijinal mekânı olan İstanbul'a geri getirilmiş, ama 1641'de bu sefer Boğdan'da Yaş'a taşınmıştır. Nâşları sıkça yer değiştiren Aziz Yuvan ve Azize Petka Macaristan'dan Yunanistan'a

uzanan geniş coğrafyada yüzyıllar boyunca hatırlanmış, hatta Azize Petka Müslüman Arnavutlarca Cuma namazlarında zikredilmiştir (80-83).

Tüm bir hanedana kutsiyet atfetmek suretiyle hükümdarlara azizlik bahşetmek uygulaması Sırp Nemanya sülalesi örneğinde dikkati çekmektedir. Buna göre hanedanın kurucusu Stefan Nemanya (ö. 1199) Tanrı tarafından Sırbistan'ı yönetmek üzere hükümdarlığa atanmıştı. Yaşlılığında hükümdarlığı bırakıp Aynaroz'a çekilerek Simeon adını alan Stefan'ın oğullarından Rastko (ö.1236), Aziz Sava adıyla Sırbistan'ın koruyucu azizi olarak kabul edilmiştir. Bilahare Aziz Simeon'un kemikleri Sırplarca kutsal kabul edilen Studenica manastırına getirilmiş, böylelikle Sırbistan'da bir Simeon kültü zuhur etmiştir. Aziz Simeon hatırası kilise çevrelerinde 17. yüzyıla değin beslenirken oğlu Aziz Sava, "vatanımızın [manevî] yenileyicisi" sıfatıyla yeni bir Balkan kült nesnesine dönüşmüştür. Daha önceleri Hıristiyanlığı yayan ve Sırpların koruyucu evliyası olarak anılan Sava'ya artan Osmanlı tehdidi karşısında 14. yüzyıldan itibaren Sırbistan vatanını muzaffer kılmak için niyaz edilir olmuştur. Sava'nın bir kült nesnesi olan kemiklerinin 1594 Sırp-Bulgar ayaklanması esnasında Sadrazam Koca Sinan Paşa tarafından Belgrad'da yakılması sonrasında babası Aziz Simeon kültü yeniden canlandırılmıştır. 19. yüzyıl öncesinde İpek Sırp Ortodoks Patrikhanesi tarafından beslenen Aziz Sava ve Aziz Simeon kültürleri dar anlamda etnik Sırplara değil, benzeri bir kültürden yoksun Bulgar köylülüğüne de hitap etmekteydi. Yazara göre komşu Katolik Habsburg İmparatorluğunun söz konusu kültürleri zaman zaman koruması altına alması hadisenin dar anlamda Ortodoksluğun ötesine geçtiğini göstermekteydi (95-135).

Eserin ikinci bölümünde yer alan dikkate değer diğer bir 19. yüzyıl öncesi hatıra şekli Kosova Meydan Muharebesi, Prens Lazar ve Aziz Vitus Günü çerçevesinde irdelenmektedir. Öğrendiğimize göre savaştan henüz otuz yıl geçmeden Kosova muharebesi, Lazar ve onunla birlikte ölmüş savaşçılara dair en az on kutsal kilise metni oluşmuştu bile. 1398'den önce yazılmış bir dinî destanda Lazar ve yanında çarpışıp ölen tüm Ortodoks muhاریpler aziz ilan edilmiş olup Lazar, kutsallığı tescil edilmiş Nemanya hanedanına dahil edilmişti. Daha ilginç olanı, destanın muharebenin Sava ve Simeon'un manevî güçleri sayesinde Hıristiyanlar için parlak bir zaferle sonuçlanarak padişah Murat'ın ve pek çok düşmanın kılıçtan geçirildiğini öne sürmesidir. Daha sonraki metinlerde Lazar ve savaşçıları Hz. İsa'nın çarmıha gerilişi gibi âdeta kendilerini din için feda etmiş azizler olarak betimlenirken Lazar'ın "cennet krallığına" eriştiği anlatılmaktadır. Nâşı

Ravanica manastırında bulunan Lazar etrafında oluşturulan bu kült söz konusu manastır ruhban camiasınca beslenmekteyken 1690'da Avusturya ordusunun Osmanlılar karşısında mağlubiyeti üzerine aniden kesintiye uğramış, ricat eden Avusturya birlikleri ve yerel destekçileriyle beraber manastır keşişleri de Tuna'nın öte yakasına geçmişler, Lazar'ın kemiklerini de beraberlerinde Macaristan'a, Fruška Gora'ya taşımışlardır. Öte yandan Lazar konulu dinî türküler Balkan Slavları arasında yüzyıllarca sürmüştü; bu halk türkülerinde âdetâ Hz. İsa'nın çarmıha gerilişi öncesindeki son yemekte olduğu üzere Lazar'ın muharebe öncesi son akşam yemeğinde şehadete ereceğinin içine doğduğu, İlyas Peygamber kendisine görünüp "yeryüzü krallığı" yerine "cennet krallığı" nı tercih etmesini sağladığı belirtilmektedir. Türkülerin bazılarındaysa Lazar'ın Sırpılık için öldüğü ve Lazar ile birlikte savaşmayan Sırpların "şerefsiz" oldukları ilan ediliyordu. Buna karşın yazar, bütün bu 19. yüzyıl öncesi Lazar kültüründe herhangi bir şekilde "intikam" çağırısı yapılmadığını saptıyor (135-152).

Rohdewald'ın çalışmasının "Asyalı Boyunduruğunun Üstesinden Gelmek İçin Uzun 19. Yüzyılda Avrupalı, Hıristiyan Ulusların İcat Edilişi" başlıklı üçüncü bölümünde (153-448) ilk olarak Batı Avrupa kökenli ulusçuluk akımlarının Balkanlara girişine, 19. yüzyıl Rumeli coğrafyasında eğitimli bir Bulgar tüccar sınıfının ortaya çıkışına, Tanzimat reformları ve Sırbistan ve Bulgaristan devletlerinin kuruluşu sürecinde ulusal Ortodoks kiliselerinin gelişimine değinilmekte. Bu noktada Rohdewald, yüzyıllar boyu devam ettiği iddia edilen "Türk boyunduruğu" süresince Bulgar ruhban sınıfının Bulgar ulusal bilincini muhafaza ettiğine dair söylemin ancak 1872'den sonra geçmişi yüceltici hatıra kültürüyle birlikte ortaya çıktığını vurguluyor. Öte yandan yeni kurulan Sırbistan ve Bulgaristan devletleri özünde laik çizgide olup ruhban sınıfını mümkün mertebe hizada tutmaya çalışmışlardır. Bulgarlar arasında ulusal bilinç sorununu derinleştiren husus bağımsızlık öncesinde Bulgar elitleri arasında Osmanlı Devleti ve padişahına sadakat tutumunun yaygın olmasıydı. Bütün bu parametreler çerçevesinde üçüncü bölümün ana problematiği, yeniden gündeme getirilip modernleşme uğruna anlamları değiştirilen dinî hatıra şekillerinin gerek Osmanlı reform çağı bağlamında ve gerekse bağımsızlıklarını kazandıklarında Ortodoks Güney Slavların toplumsal ve siyasal modernleşme tasarımları açısından ne ölçüde belirleyici nitelikte olduğu meselesidir (153-160).

İlk etapta yazar Aziz Sava kültürünün Sırbistan ve Osmanlı Makedonyası'nda yeniden yükselişini ele alıyor (160-214). Buna göre Sava kültürü 18. yüzyılın ikinci

yarısında Tuna'nın kuzey yakasındaki Sırp lar arasında Avusturya yönetimince diğer azizlere kıyasla siyasi açıdan en zararsız telakki edilerek teşvik edilmiştir. Burada amaç Sırp tarihinde varolan birçok hükümdar azizlerin anısını bastırmak suretiyle olası bir ulusal hak talebinin önüne geçmekti. Önceleri Sırp mümin ve papazları bu politikaya tepki gösterecekler de söz konusu yaklaşım Osmanlı Sırp ları arasında da yayılarak sonuçta Sırp elitleri arasında herhangi bir ulusal bilinç ortaya çıkmadan önce bir “koruyucu aziz” temayüz etmiş oldu. Habsburg Sırp ları arasında özellikle bir “maarif evliyası” olarak revaç bulan Sava'ya 1827'de Sırbistan Beyliği tarafından bir resmî bayram günü tahsis edilmiş ve bu aziz için okullarda dersler konmuştur. Beylik, sözü geçen evliyayı Batılılaşma siyasetinin bir parçası olarak köylülük arasında devlete ve yasalara saygıyı güçlendirerek bir yurttaşlık duygusunu geliştirmek üzere araçsallaştırmıştır. Burada yazar ilginç bir biçimde seküler ve Aydınlanmacı bir siyasi kültürü teşvik amacıyla Aziz Sava gibi dinî bir figür kullanıldığını tespit etmektedir. Sırbistan egemenliğini kazandıktan sonra 1886'da Aziz Sava Cemiyeti mezkûr kültü toplumun tüm kesimlerine yaymak üzere faaliyete geçmiş, 1890 sonrasında Sırp Ortodoks Kilisesi de Aziz Sava kültürünü desteklemek hususunda kendini âdeta mecbur hissetmiştir. Artan milliyetçilik atmosferinde, özellikle Balkan Savaşları ve sonrasında Aziz Sava'ya ayrıca militarist, savaşçı bir kimlik yakıştırılmıştır. Bu cemiyet Sırp irredantizmine hizmet amacıyla Osmanlı Kosova, Manastır ve Selanik vilayetlerinde Sırp okullarının açılmasına önyak olmuştur.

15. yüzyıldan itibaren Mara Hatun dolayısıyla Sırp kültür dünyasına ihraç edildiğini gördüğümüz Rilalı Aziz Yuvan, Bulgar tarihyazımının kurucusu Paisiy Hilendarski tarafından 1762'de “Aziz İvan” şekliyle Bulgar ulusuna maledilmiştir. Amaç Bulgarlara bir ulusal evliya ve böylelikle bir ulusal gelenek ve kimlik kazandırmaktı. Ne var ki Bulgar nüfusu arasında okuryazarlığın neredeyse yok seviyesinde olması nedeniyle Bulgar aydınlarının neşriyatlarına karşın 19. yüzyılın ikinci yarısına değin Rilalı Aziz İvan halk arasında yankı bulmamıştır. Ancak 1860 sonrasında Aziz İvan ve o bağlamda Rila manastırı Bulgar ulusal uyanışının bir milli mabedi niteliğini kazanmaya başlamıştır. Aziz Sava örneğinde de görüldüğü üzere Aziz İvan Tanzimat devri Bulgar mekteplerinde bir “maarif evliyası” hüviyetiyle Bulgar çocuklarına ve gazeteler yoluyla okur-yazar kesime tanıtılmıştır. Rila manastırının Bulgar seküler aydınlarının aksine Aziz İvan'ı dünyevi bir ulusal evliya sıfatıyla sahip çıkmayı ruhban kesiminden bir çoğunun muhtemelen Osmanlı bünyesinde kalmayı tercih etmelerinde yatmaktaydı. Bundan dolayıdır ki Bulgar Ortodoks Kilisesi Bulgaristan Prensiği kurulduktan epeyce zaman sonra,

yani ancak 1895'ten başlayarak Aziz İvan'a ciddi anlamda sahip çıkmış ve 1905'de kiliselerde adına ayinler düzenlenmiştir (214-233).

Güney Slavları açısından en önemli azizlerden Kiril ve Metod biraderlere baktığımızda Modern Çağ Bulgar, Sırp ve diğer Slav milliyetçilerinin bu kardeşleri aralarında paylaşamadıklarını görmekteyiz (233-343). Diğer azizlerden ayrı olarak kemikleri Balkan haricinde kaldığından herhangi bir yerel halk kültürünün ortaya çıkmadığı Kiril ve Metod ancak Aydınlanmacı zihniyetli milliyetçi yazarlar tarafından birer ulusal evliya olarak gündeme getirilmişlerdir. 19. yüzyıl ortalarına değin Bulgar ve Sırp yazarlar Kiril ve Metod'u aziz olmaktan ziyade birer terbiyeci ve öğretmen sıfatıyla zikrederlerken yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Çek, Slovak, Rus aydınları Panslavist akım bağlamında bu kardeşleri yüceltmişlerdir. Az sayıda bazı yazarlar haricinde Kiril ve Metod isimleri Balkanlarda Ortaçağ'dan beri tümüyle unutulmuş olduğundan ancak Üsküp ve Filibe'deki Bulgar okullarında 1850'lerde başlayan Kiril ve Metod anma günleriyle bu kutsal kişiler giderek tanınmaya başlamış, Bulgar ruhban kesimi ise biraderleri Rum Ekümenik Patrikhane egemenliğinden kurtuluş sürecinde araçsallaştırmıştır. 1860'ların sonlarına gelindiğinde birader azizler artık Bulgar dil, din ve ulusal kimliğinin kaynağı sıfatıyla âdeta tanrısal bir konuma getirilmekteydiler. Dahası, kardeşlerden Kiril'e Bulgar ulusal haklarının yılmaz savaşçısı sıfatı yapıştirilerek dünya tarihi içerisinde Bulgar tarihine meşruiyet ve ağırlık kazandırılmaya çalışılıyordu. 1878'de Bulgaristan Prensiği vücuda geldiğinde Kiril ve Metod Bulgarların Avrupalı ve uygar bir ulus olduklarını, dolayısıyla varolma hakkına sahip olduklarını ispata yarayacak postkolonyal birer araca dönüşmüşlerdi. Bu süreci kurumsallaştırmak üzere, daha önceden Sırbistan'da kurulan Aziz Sava Cemiyeti'ne benzer biçimde 1891'de Sofya'da Aziz Kiril ve Aziz Metod Cemiyeti oluşturulmuştur. Sırp ve özellikle Katolik Hırvatlar ise 19. yüzyıl ortalarından başlayarak Kiril ve Metod'u bir Güney Slav birliğinin uygarlaştırıcı sembol karakterleri olarak yüceltmeye başlamışlar, bu arada kardeşlere sahip çıkmak için kendi aralarında rekabete girmişlerdir. Osmanlı Rumelisi'ndeki bazı Makedon aydınlar da birader azizlerin "Selanikli Bulgar" olduğunu iddia etmişlerdir. 20. yüzyıla girildiğinde, özellikle de Balkan ve Birinci Dünya Savaşları ortamında Kiril ve Metod isimleri hem Bulgarlar hem de Sırp tarafından militarist amaçlarla ve Makedonya'daki yayılmacı emellerini meşrulaştırmak gayesiyle kötüye kullanılmıştır.

Bir diğer aziz, Ohrili Kliment, 18. yüzyılda Paisiy Hilendarski tarafından önemli altı çizilerek vurgulansa bile 19. yüzyıl sonlarına değin Bulgarların genelini

dikkatini çekmemiştir. İlk defa Kliment'e ihtiram doğrultusunda çabalar Ohri ve Struga çevresinde kurulan Bulgar okulları dolayısıyla yöre halkının talepleriyle, 1859'dan itibaren ortaya çıkmıştır. Böylelikle Rohdewald'e göre Kliment figürü Makedonya yöre Slav ahalisinin kendini "Bulgar" olarak tanımlama olanağını sağlamaktaydı. Esasında yöre Türklerinin Kliment'i "Babalık" adıyla saygı göstermeleri dolayısıyla Makedonya Slavları da Kliment'e "Babalık" diyordu. 1880'lerde Makedonya'da ortaya çıkan Slav komitacıları şiddet içeren ihtilalci andlarını Ohrili Aziz Kliment adına içmeye başlamışlardı. Bulgaristan Prensliği'nde ise Aziz Kliment'in tanınması 20. yüzyılın başlarını, Bulgaristan Kilisesi'nin tanıtım çabalarını beklemiştir. Ancak Balkan Savaşları sonrasında Aziz Kliment doğrudan Bulgaristan Krallığı'nın resmî söylemlerine dahil edilmiştir. Bu bağlamda Kliment "Bulgar ulusunun kendine özgünlüğünün simgesi", "Bulgar dehası" olarak nitelendirilmiştir (343-375).

Eserin bu bölümünde yeniden canlandırma süreçlerini gördüğümüz tarihi hatıra şekilleri içerisinde belki de en ayrıksı olanı Kosova Meydan Muharebesi, Prens Lazar ve Aziz Vitus Günü'nün bir ulusal mitosa dönüştürülmesi olgusudur. Rohdewald'e göre modern Sırp tarih yazımının nüvesi 1765'te ortaya çıktığında tarihçi Pavle Yulinaç ne Kosova Savaşı'na herhangi bir kutsiyet atfetmiş, ne de Lazar'a dinsel sıfatlar yüklemişti. Ancak 19. yüzyılın ilk yarısından başlayarak Kosova vakası ve Aziz Vitus Günü esas olarak Tuna kuzeyinde yaşayan Habsburg Sırpalarının ürettiği edebi eserlerde dramatize edilir olmuş, yine buradaki Sırp rahipler konuya dinsel bir renk vermeye başlamışlardı. Buna karşın 1851'de Belgrad'da Sırbistan Beyliği memurları Lazar'ı anma toplantısı düzenlediğinde Belgrad'da görevli Osmanlı komutanının baskısıyla toplantının düzenleyicisi şehir dışına sürülmüştü. 1869'dan itibaren ruhban kesimi Aziz Vitus gününü dini bir anma günü, Lazar'ı bir din şehidi olarak kabul etmeye başladı. Böylelikle Kosova Meydan Muharebesi, Lazar ve Aziz Vitus günü kutsiyet kazandı. Sırbistan egemen bir krallığa dönüştükten sonra 1889'da Kosova savaşının 500. yıldönümü çeşitli törenlerle anıldı; bu arada kraliyet rejimi söz konusu törenleri siyasal meşruiyetini temellendirmek üzere araçsallaştırdı. Giderek Kosova Meydan Muharebesi'ne daha fazla yüklenen kutsallık başlı başına Sırp ulusuna atfedilen bir kutsallığa dönüşür oldu (375-391).

Üçüncü bölümün konusu olan tarihi hatıra şekillerinin yeniden canlandırılması sürecinde karşımıza çıkan son örnek Ortaçağ Sırp ve Bulgar hükümdarlarının kutsallaştırılması ve dini-ulusal belleğe dayalı mekân tasarımlarıdır (391-448).

Modern Çağda Sırların Nemanya hanedanını ilk kez zikreden kişi Bulgar tarihçisi Paisiy Hilendarski olmakla beraber sülalenin Latin kökenli olduğunu iddia etmiş ve Sırların hükümdarlarına azizlik atfetmelerini eleştirmiştir. Rohdewald'a göre burada bir Bulgar aydınının Sırp tarihsel kişiliklerinin itibarlarını azaltmak suretiyle Sırların Slavlar içerisindeki tarihsel anı ve nüfuzlarını zedeleme çabası söz konusuydu. Buna rağmen 1804'de Sırp isyanı patlak verdiğinde ruhban kesimi asi halkın iradesini Nemanya hanedanının yeniden canlanması olarak yorumlayarak göklere çıkardı. Öte yandan Nemanya hanedanının Tuna kuzeyindeki laik Sırp yazarlarca 19. yüzyılın ilk yarısında genelde dünyevî bir biçimde tasvir edildiği görülüyordu. Ancak 1882'de Sırp prensi kendini kral ilan etmesiyle Sırbistan devleti kraliyet rejimini meşrulaştırmak üzere Nemanya hanedanına ulusal kutsiyet atfetmeye başlamıştır. Bundan sonra tarih ders kitaplarında Sırp büyükleri arasında Aziz Sava'nın yanısıra Nemanyalılar da yer alır oldu (391-407).

Tarihsel Bulgar hükümdarlarına baktığımızda ise Paisiy'in Sırp hükümdarlarına yaptığının aksine Ortaçağ Bulgar hanlarına abartılı bir önem bahsettiğini görmekteyiz. Öte yandan 1794-95'de Sırp papaz tarihçi Yuvan Rayiç vaftiz olmuş ilk han olan Boris'i önemle zikretmiştir. Tanzimat devri Bulgar aydınlarının bakış açısından Boris bir kilise kurucusu olup esas olarak dünyevî bir hükümdardı. Ancak Sırbistan'da da olduğu üzere özerk Bulgaristan hükümeti de monarşik rejimi meşrulaştırmak kaygısıyla Boris'i ululamaya başlamıştır. Boris'in bir ulusal aziz mertebesine erişmesi 1900 sonrasında gerek kilise gerekse laik aydınlarca Bulgar milliyetçiliğinin Osmanlılara, Yunanlılara ve Sırlara karşı bilenmesi sürecinde gerçekleşmiştir. Tüm bu gelişmelere koşut olarak hem Sırlar hem de Bulgarlar Ortaçağdan kalma manastır mekânlarının ulusal ve manevî değerini coğrafik tasavvurlarına ve irredantist emellerine hizmet edecek biçimde abartmışlardır (407-448).

Rohdewald, eserin can alıcı kısmı olarak "Dinî Hatıralar Aracılığıyla Milletin Seferber Edilerek Kutsallaştırılması (1918-1944)" bölümünü (473-798) görüyor. Zaten çalışmanın fiziksel hacminin yaklaşık yarısını söz konusu dördüncü bölüm teşkil etmekte. Burada Birinci Dünya Savaşı ertesinde siyasal krizlerle boğuşan parlamenter sistemler ve iktisadi buhranlar bağlamında Balkanlarda kraliyet rejimlerinin otoriterleşerek aşırı milliyetçiliğin liberal modernleşme tasavvurlarını reddetmesi sürecinde 19. yüzyılda canlandırılmış tarihî hatıra şekillerinin bu devrede hangi suretlerle araçsallaştırıldığı ele alınıyor. İki savaş arası devrede bir yandan eğitimin yaygınlık kazanması ve kitle iletişim araçlarının devreye

girmesi, öte yandan kilisenin yeni koşullara ayak uydurması sonucunda tarihi hatıra şekillerinin siyasi kullanımını yeni boyutlar kazanmıştır.

Örneğin Kosova Muharebesi ve Aziz Vitus Günü hatıra şekli 1918’de henüz yeni kurulmuş olup Sırpların egemen olduğu Yugoslavya Krallığı’nda (1929 öncesinde Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı) Nikola Velimiroviç gibi din adamlarınca “Tanrı’nın izniyle” Güney Slavlarının gelecekteki ulusal zaferlerinin bir müjdecisi olarak yorumlanmış, Kosova ovası Sırpların en kutsal mabedi, Sırpların Kudüs’ü ilan edilmiştir. Ona göre Hıristiyan dünyasının kapılarına dayanan başka ırk ve inançlı kabilelere karşı Sırp bekçilik yapmış ve yaptıkları fedakârlıklarla Avrupa’nın ilerlemesini sağlamışlardır. Velimiroviç’in geliştirdiği bu yeni söylem çerçevesinde mezkûr hatıra şekli Yugoslavya’nın Kosova bölgesini ilhakını meşrulaştırıcı bir araca dönüştürülmüştür. Aziz Vitus Günü Belgrad’ın ötesinde, Saraybosna ve Üsküp gibi merkezlerde gerek okullarda, gerekse kitlesel spor gösterileriyle anılmaya başlanmıştır (475-512).

Aynı şekilde Aziz Sava kültü, ortak bir Yugoslav kimliği yaratmak üzere seferber edilmiş, ancak Ortodoks kimliği baskılanarak daha ziyade dünyevî erdemleri ön plana çıkarılmıştır. Amaç dinlerüstü bir hatıra şekli geliştirmek olup Boşnakların bir kısmında başarılı da olmuştur. Ne var ki Aziz Sava kültürünün esas şekillenışı 1930’lardan başlayarak ilahiyat öğrencileri ve yine Ortodoks ruhban eliyle olmuş, “Aziz Savacılık” (*Svetosavlje*) adıyla bir ideoloji öne sürülerek Slav etnisitesiyle Hıristiyanlığın sentezlendiği, Sırp halk ruhunu aksettirecek örnek bir “Slav insanı” yaratılması gündeme gelmiştir. Bir Hitler hayranı olan Piskopos Velimiroviç bir “ulusal önder” sıfatıyla Aziz Sava’yı Hitler ile kıyaslayabilmiştir (512-572).

İki savaş arası devrede Ohrili Aziz Kliment’in Bulgaristan Krallığı’na sahip çıkılması komşusu Yugoslavya ile sorunlara neden olacak nitelikteydi (572-610). 1918 sonrasında dahi henüz yerel Makedonya azizi olmak hüviyetini aşamamış olan Kliment esas olarak Sofya’daki Makedon göçmen topluluğu tarafından ısrarla Bulgar hükümetine hatırlatılıyordu. Makedonya’nın Bulgaristan tarafından Yugoslavya işgali altında bir “kayıp yavru vatan” gözüyle bakılması Aziz Kliment’i Sofya açısından Makedonya üzerinde hak iddiasını meşrulaştırıcı bir tarihsel hatıra şekli niteliğini kazandırıyor. Bu bağlamda Aziz Kliment’in bir Bulgar olduğu ve ayrıca “milliyetin en iyi koruyucusunun Bulgar dili olduğu” görüşünü bir manevî miras olarak bıraktığı iddia edilmeye başlandı. Rohdewald’e göre 1930’lara gelindiğinde artık bir zamanların yerel koruyucu azizi ve gariban hasatları sağaltarak keramet sergileyen Kliment yerini nüfusun homojenizasyonu ve

yayımlacılık siyasetini meşrulaştırarak kutsiyet veren bir Kliment'e bırakmıştı. 1941'de Nazi Almanyası Yugoslavya'ya saldırdığında Bulgaristan bu gelişmeyi fırsat bilerek Makedonya'yı ilhak etmiş, bunu yaparken de Aziz Kliment'in "manevî birleştirici" olduğu ileri sürülmüştür.

Selânikli biraderlere gelecek olursak, Aziz Kiril ve Aziz Metod 1918 sonrasında hem Yugoslavya'da, hem de Bulgaristan'da özel bayramlarla anılmışlardır (610-704). Ancak 1920'lerin Yugoslavyası'ndaki anma günleri Aziz Sava için düzenlenenlere kıyasla hayli sönük olup kilise ayinleriyle sınırlı kalmıştır. Dönemin Yugoslavyası bu kardeşlere spesifik bir Sırpılık veya Bulgarlık atfetmek yerine umumen Slavlığa ve Hıristiyanlığa hizmetleri vurgulanmakta ve çokuluslu Yugoslavya'yı birleştirici, özellikle de Makedonya'yı entegre edici bir araç olarak kabul etmekteydi. Birçok Yugoslav yazarı Kiril ve Metod'un etnik olarak Rum veya Bizanslı olarak kabul etmekten çekinmemiştir (610-629).

Savaş sonrası Bulgaristan'ına bakıldığında Selânikli biraderlerin Slavlığa hizmetleri vurgulanmakla beraber konu esas olarak Bulgar ulusu merkezli olarak ele alınmıştır. Bulgaristan, savaş mağlubu İttifak blokunun bir parçası olarak kendisine empoze edilen Neuilly Antlaşması dolayısıyla Yugoslavya, Romanya ve Yunanistan'a toprak terkine zorlanmıştı. Bu durum Bulgar kamuoyunda derin bir infiale neden olarak 1920'lerin başlarında Bulgar halkının silkinip yeniden canlanması bağlamında Kiril ve Metod'un uygarlaştırıcı ışığı bir irşat kaynağı olarak vurgulanmış, yabancı ve düşman Batı modalarına karşı Selânikli kardeşlerin birleştirici manevî değerlerine dönülmesi çağruları yapılmıştır. 1935 sonrasında söylem sertleşerek birader azizler "ırksal ve kültürel özgürlüğün" sağlanması için gerekli olan siyasi iradeye örnek gösterilmişlerdir. Ohrili Aziz Kliment örneğinde olduğu gibi Bulgaristan 1941'de Makedonya'yı işgal ettiğinde Kiril ve Metod kardeşlere militarist bir kimlik atfedilerek Bulgar saldırganlığına meşruiyet atfedilmiştir (629-704).

Artık Bulgarlaşmış şekliyle Rilalı Aziz "İvan"a bakacak olursak (704-734), söz konusu azizin resmî bir tatil günüyle anılması 1922 yılında, bir dil olarak Bulgarcanın muhafaza edilmesini ve Bulgarların kültürel uyanışını yad etmek amacıyla konmuş, sonra "Emeği Geçmiş Bulgarlar Bayramı" adını almıştır. Ancak Rilalı İvan kısa zamanda Batı ve liberalizm düşmanı kilise çevreleri, özellikle de Arşimandrit Dr. Evtimiy tarafından Bulgarları uyandırıp kültürel ve manevî özlerine döndürme gayesi doğrultusunda bayraklaştırılmaya başlamıştır. Bu bağlamda o ana değin kimsenin ilgilenmediği ve uğramadığı Rila manastırı keşfedilerek 1935

sonrasında âdeta bir ulusal hac merkezine dönüştürülmüştür. İkinci Dünya Savaşı yaklaştığında Aziz İvan halkı silahlandırmak üzere seferber etmek amacıyla devreye sokulmuş, 1941'den sonra ise ilhak edilen Makedonya'nın her ne pahasına olursa olsun elde tutulması çağrılarında ana figür olarak ön plana çıkmıştır.

Dördüncü bölümün son kısmı (734-798) Orta ve Yakın Çağlarda Bulgar ve Sırp hükümdarlarına ulusal kutsiyet atfedilme siyasetini irdeliyor. Rohdewald'ın da gösterdiği üzere bu siyaset zaman zaman Bulgarlarla Sırp'lar arasında rekabet yaratabiliyordu. 1918'de tahta çıkmış olan Bulgar kralı III. Boris, Bulgar hanı Aziz Boris'i gerek kendi meşruiyetini güçlendirmek, gerekse Makedonya Slavları üzerinde nüfuzunu güçlendirmek gayesiyle araçsallaştırdığında Üsküp'de Sırp rahibi Ljub. Mitroviç Bulgar hanı Boris'in gerçekte kafası traş edilmiş sarıklı bir Müslüman olduğu konusunda yayınlara girişmişti. III. Boris 1943'de öldüğünde nâşi Sırp Nemanya hanedanı taklit edilircesine bir azize benzer şekilde Rila manastırına defnedilmiştir. Yugoslavya'nın Sırp kökenli Karayorgieviç hanedanından Kral Petar 1921'de öldüğünde Belgrad basını kendisini "Kosova'nın intikamcısı", "birleşik halkın ilk kralı", "Tanrı'nın yönlendirmesiyle Musa misali halkını arz-ı mev'uda götürmüş önder" başlıklarıyla ulu bir aziz ilan etmişti. Petar'ın halefi Aleksandar'ın nikâh töreni dolayısıyla Sırbistan Ortodoks Kilisesi yayınladığı beyanda genç kralı "Tanrı'nın yardımına mazhar bir hükümdar" olarak nitelendirmiş olup ülkenin ulusal tarihini Tanrı, hanedan ve Kosova mitosuyla bütünleştirmişti. Aleksandar 1934'de resmî ziyarette bulunduğu Fransa'nın Marsilya şehrinde suikaste kurban gittiğinde kendisi "şehit kral", "Kumanova kahramanı ve Kosova'nın intikamcısı" ilan edilmiş, kilisenin yetkili ağzı Piskopos Velimiroviç Aleksandar'ı Nemanya hanedanı ve Aziz Sava'nın manevî mirasçısı olarak duyurmuştu. Rohdewald, tüm bu hükümdar kutsama siyasetine ilave olarak aynı zaman devresinde birer ülke olarak Bulgaristan, Sırbistan ve Makedonya'nın kendi başlarına birer dinî ve ulusal hatıra mekânı şeklinde algılandıklarını da saptamaktadır.

Eserin sonuç kısmına geldiğimizde Rohdewald tarihsel kopmalar ve süreklilikler sorununa değiniyor. Kendisinin de tespit ettiği üzere Ortaçağda zuhur etmiş olan belirli tarihî ve dinî hatıra şekilleri Erken Modern, 19. yüzyıl ve Yakın Çağlarda farklı nitelikli siyasal ve dinsel-klerikal sadakat ilişkilerini tahkim etmek veya sonraları gelişen ulusal aidiyetleri pekiştirmek üzere tekrar tekrar karşımıza çıkmıştır. Yazar, söz konusu çarpıcı durumu Braudel'ci anlamıyla bir *la longue durée* ("uzun erimli zaman") vakası olarak değerlendirmektedir. Kendi içerisinde

ciddî kopmalar barındırmasına karşın özünde bambaşka işlevlerle ve son derece değişik toplumsal ve iletişimsel koşullar dâhilinde habire tekerrür eden mezkûr tarihî ve dinî hatıra şekilleri Rohdewald'e göre ancak bellek söyleminin yapısalca tarihi çerçevesinde kavranabilir. Öte yandan yazarın da vurguladığı üzere Ortaçağ'dan kalma dinî hatıra şekillerinin Modern Çağ'da kitle iletişim araçları ve örgün eğitim yoluyla bu sefer ulus devlet inşası projesine seferber edilmesi "geleniğin icadı", hatta yüzyıllar boyu tekerrür hadisesi göz önünde tutulursa belki "geleniğin icadı geleniği" olarak da nitelendirilebilir. Dikkate alınması gereken bir diğere husus çok dinli ve çok etnili, halkın önemli ölçüde içiçe yaşadığı bir Osmanlı Balkan dünyasında spesifik tarihî ve dinî hatıra şekillerinin ısrarla canlandırılmasının arkasında milliyetçi aktörlerin tahayyül ettikleri ulusu biçimlendirme gayretinin yatması ve bu amaçla sembol bazlı ayrımcılık uyguladıkları gerçeğidir. Esasında dinî hatıra şekillerinden bazılarının Katolikler ve hatta Müslümanlarca da paylaşıldığı düşünülecek olursa bahis konusu sembollerin geleneksel bağlamından koparılarak neden yeniden tanımlanmak suretiyle "geleniğin yeniden icat edildiği" daha iyi anlaşılabilir. Son olarak, 1918 sonrasında Balkan ülkeleri tüm bu tarihî ve dinî hatıra şekillerini iç ve dış siyasette antiliberal ve yayılmacı politikaları uğruna araçsallaştırmışlar ve söz konusu süreci meşrulaştırıcı bir ulusal tarih yazımı oluşturmuşlardır (842-846).

Eserin yazımında Bulgarca, Sırpça, Makedonca, Yunanca kadim el yazmalarından 20. yüzyıl sinematografik malzemelerine değin neredeyse her tür birincil kaynaktan yararlanılmıştır. Aynı şey büyük ölçüde ikincil literatür için de söz konusudur. Bu yapıta dair bazı eleştirel gözlemlerde bulunmak gerekirse öncelikle 19. yüzyıl Balkanları ve ulusçuluk akımları bağlamında 1878 öncesi Babiâli politikalarını günümüzde bile oldukça iyi ortaya koyan H.İncalcık'ın *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, R. Davison'un *Reform in the Ottoman Empire* veya Yonca Köksal'ın yayınlarının dikkate alınmamasının eserde yarattığı bariz bilgi boşluklarıdır. Eserin arka planında bir Osmanlı varlığı seziliyor, ama bir aktör olarak Osmanlı yönetimi neredeyse yok konumundadır. Bir diğere sorun, yazarın Bulgar ve Sırp kaynaklarına yeterli eleştirel mesafe koyamaması sonucunda ortaya çıkan bazı maddi hatalardır. Örneğin Bulgar ulusal tarih yazımının kahramanlaştırarak başlıca reformların öncüsü olarak sunduğu Midhat Paşa söz konusu abartılmış şekliyle esere de yansımıştır. Yine muhtemelen Bulgar kaynaklarına dayanarak Midhat Paşa bir Pomak olarak sunulmuştur, ki o dönemlerde Arnavutluk, Bosna-Hersek ve Rodoplar gibi etnik bakımdan nispeten homojen coğrafyalar hariç Balkan Müslümanlarının etnik kimliğini güvenilir şekilde saptamak neredeyse

olanaksızdır (154). Bulgar ulusal tarih bakış açısının eserin içeriğine çarpıcı bir yansımaları imparatorluk merkezi İstanbul'un – ki esasen Balkan coğrafyasının doğu ucudur – bir "diaspora" olarak nitelendirilmesidir. Halbuki 1878 öncesinde İstanbul Bulgar nüfusunun önemli bir kısmının yoğunlaştığı bir kültür merkeziydi (248). Aynı durum Sırp kaynakları açısından da varittir. Kosova Muharebesi'nin 500 yıldönümü anma töreninin 1889 yılında, yani Abdülhamid rejimi devrinde, Sırp kralı, hükümeti ve patriği eşliğinde Osmanlı toprakları dâhilindeki Kosova ovasında gerçekleştirildiği doğrultusundaki Sırp milliyetçi propaganda kurgusunun Rohdewald tarafından sorgulanmaksızın olduğu gibi esere aktarıldığı görülmekte (381). Bir başka örnek Panslavist bir gençlik ve spor örgütlenmesi olan Sokol ("Doğan") teşkilatları irdelenirken dikkati çekiyor. Buna göre 1925'de Belgrad'da Aziz Vitus Günü anmaları için Polonya, Çekoslovakya ve Rusya'dan Sokol temsilcileri gelerek şehir merkezinde bayraklarıyla resmî geçit düzenlemişlerdi. Sorun şu ki o zamanın Sovyet rejimi 1923'de Rus Sokol teşkilatı üyelerini gerici, milliyetçi ve burjuva ideolojisini teşvik edici oldukları gerekçesiyle tutuklamış ve örgüt yasaklanmıştı. Dolayısıyla "Rusya"dan Sokol temsilcilerinin gelmesi fiziksel açıdan olanaksızdı (490). Daha ikincil bir hata olarak Khalki Ruhban Akademisi'ni Heybeliada yerine Rodos yakınlarında bir adaya yerleştirilmesi zikredilebilir (217). Eleştiriler bir tarafa bırakılacak olursa Rohdewald'ın bu eserinin bin yılı aşan uzun zaman dilimi süresince belirli bir coğrafyadaki farklı siyasal ve toplumsal birimlerin paylaştığı ortak dinî ve tarihî hatıra şekillerinin evrimleşme sürecinin bir karşılaştırmalı araştırmasını ortaya koyması bakımından kültür tarihi sahasında muhtemelen bir "ilk"i teşkil ettiğini söylemek abartı olmayacaktır.

A Critical Review of an Epistle Attributed to İdrîs-i Bidlîsî *Risâlat al-Khilâfa wa Âdâb al-Salâtîn wa al-Wuzarâ*

Vural Genç*

This review discusses the authorship of the epistle, entitled *Risâlat al-Khilâfa wa Âdâb al-Salâtîn wa al-Wuzarâ*, which has been attributed to İdrîs-i Bidlîsî (1457-1520) in various secondary sources and proves that Bidlîsî was not, in fact, the author of this epistle. By revealing the true identity of the writer, this review draws attention to a series of critical mistakes that have resulted from the misattribution of the work to Bidlîsî.

Researchers generally group the works of İdrîs-i Bidlîsî into three different categories: Persian treatises, Arabic treatises, and other treatises attributed to him in secondary sources. These first two groups are well known to researchers because of the existence of actual manuscripts. The absence of manuscript treatises attributed to Bidlîsî in secondary sources, however, results in certain complications. For instance, researchers have misevaluated quoted sources and reproduced them without reference to primary sources and this has led them to misattribute certain works to Bidlîsî. *Tuhfe-i Dergâh-ı Âli*, *Risâle der İbahat-ı Agânî*, *Haşiye-i Şerh-i Tecrid, Rafizilere Reddiye* are just a few of these works.¹ Some of the works cited in secondary sources are taken to be treatises on their own, when in actuality they are not stand-alone works. Others are classified as authored by Bidlîsî on the basis of only one sentence taken from a secondary source, with no material evidence in support.²

* Istanbul University

1 See the other epistles attributed to Bidlîsî, İdris-i Bidlîsî, *Selîm Şah-nâme*, trans. Hicabi Kurlangıç, Ankara 2001, p. 21; Muhammed İbrahim Yıldırım, *İdris-i Bidlîsî Heşt Behîşt VII Ketibe: Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, TTK Yay., Ankara 2013, pp. xlviiii-xlix.

2 *Tuhfe-i Dergâh-ı Âli and Risâle der İbahat-ı Agânî* exemplifies this case. For debates on the latter please see, Vural Genç, "Acem'den Rum'a": *İdris-i Bidlîsî'nin Hayatı, Tarihçiliği ve Heşt Behîşt'in*

An example of an epistle misattributed to Bidlîsî in recent scholarly works is *Risâlat al-Khilâfa wa Âdâb al-Salâtîn wa al-Wuzarâ*.³ In recent scholarly publications, the epistle in question has been presented as one of Bidlîsî's. In Ebru Sönmez's book titled *Idris-i Bidlisi Ottoman Kurdistan and Islamic Legitimacy* it was used substantively as a primary source, resulting in significant errors in argument⁴ while in Nabil al-Tikriti's recently published paper entitled "Idris-i Bidlisi's 1513 treatise on caliphal and sultanic protocols: *Risâlat al-Khilâfa wa Âdâb al-Salâtîn wa al-Wuzarâ*," the epistle in question was simply overviewed. In her third chapter, dealing with the image of the Ottoman caliph-sultan and the notion of the ideal ruler during the period of Selim I and Süleyman the Lawgiver, Sönmez suggests that Bidlîsî wrote the epistle in question prior to Selim's eastern campaign. His objective, according to Sönmez, was to depict the Ottoman political Sunni identity, which was shaped in the sixteenth century, and to assert that the Ottomans were the sole protectors of the Islamic world. Sönmez also argues that the Ottoman-Safavid conflict afforded Bidlîsî the opportunity to articulate his political thinking.⁵ She adds that in 1512, when this epistle was completed in Cairo, the fight for the throne was ongoing among Bayezid's princes and that a similar contestation was taking place throughout the Islamic world between the Ottomans, the Safavids, and the Mamluks. Accordingly, Sönmez claims that in light of this political context Bidlîsî took it upon himself to create a new image of the Ottoman caliph-sultan by authoring this epistle.⁶

In his recently published paper, Nabil al-Tikriti claims that the epistle in question was written by Bidlîsî.⁷ Moreover, he asserts that it was one of the three major epistles presented to young prince Selim during the turbulent period in which he competed against his brothers for the Ottoman throne. Al-Tikriti explains that the epistle asserts the superiority of the young prince over his brothers

II. *Bayezid Kısmı (1481-1512)*" (unpublished Ph. D. dissertation), İstanbul University Institute of Social Sciences, 2014, p. 959.

3 *Risâlat al-Khilâfa wa Âdâb al-Salâtîn wa al-Wuzarâ*, İstanbul University Nadir Eserler Library, numbered F.1228.

4 Ebru Sönmez, *Idris-i Bidlisi: Ottoman Kurdistan and Islamic Legitimacy* (İstanbul: Libra Kitap 2012).

5 *Ibid.*, pp. 129,137.

6 Sönmez, *Idris-i Bidlisi: Ottoman Kurdistan and Islamic Legitimacy*, p. 160.

7 Nabil Al-Tikriti, "Idris-i Bidlisi's 1513 treatise on caliphal and sultanic protocols", *New Trends in Ottoman Studies: Papers presented at the 20th CIÉPO Symposium Rethymno, 27 June-1 July 2012*, M. Sariyannis, G. Aksoy-Aivali, M. Demetriadouet al. (eds.) (Rethymno: University of Crete, 2014), pp. 741-756.

and reflects hallmarks of the *nasihatnâme* literature, also known as “mirror for princes.”⁸ Furthermore, he alleges that as Bidlîsî witnessed Selim’s rise to power, he began to write a *nasihatnâme*-themed epistle in an attempt to prove his literary talent and political savvy to the new Sultan’s court. He adds that after Selim accepted the work, Bidlîsî went on to formulate the epilogue of his *magnum opus*, *Hasht Behisht*, according to the worldview of the new sultan.⁹ Moreover, he argues that the epistle, which he inappropriately describes as comprehensive, was submitted to the Sultan from Mecca as an ornate gift, in an effort to pave the way for Bidlîsî’s receipt of the Sultan’s patronage.

Bidlîsî’s use of both Persian and Arabic in the same text also draws Al-Tikriti’s attention. He claims that Bidlîsî’s linguistic choices reflect deliberate objectives: to demonstrate his multi-lingual literary talent and to make a favorable impression on Selim. As evidence in support of these claims, Al-Tikriti quotes an ambiguous verse, which Sharaf Khân attributed to Bidlîsî, in which the alleged author displayed his abilities to Shâh Ismâil in both Arabic and Persian.¹⁰ Additionally, he asserts that Bidlîsî’s purpose in formulating certain Sunni arguments was to substantiate his own side, and that the epistle was written with the purpose of guiding Selim in his fight to secure Rum’s borderland against rebellions.¹¹ Subsequently, by paying attention to each part of the epistle, Bidlîsî portrays Selim as an ideal ruler and formulates a counsel on rulership (*nasihatnâme*). According to Al-Tikriti, in order to enhance the image of “The Shadow of God on Earth,” a concept, which was formulated for Selim, Bidlîsî employed stories of Solomon-Balqis.¹² Furthermore, he argues that the narratives Bidlîsî wrote regarding tax collection for the purpose of sustaining rulership can be read as a refutation of Korkud’s assertion on this matter. In the last part of the epistle, covering military organisation, Al-Tikriti asserts that in referencing Alexander the Great and Cenghis Khan’s military traditions, Bidlîsî endeavored to prove to Selim that he could be an able military counselor. The narrative of Iskender-i Zûl-qarnayn, according to him, was a vehicle for Bidlîsî to legitimize Selim’s violence against the

8 For two other epistles –Anonymous Risala fi sharh qasida julus Sultan Salim Khanand Shams al-Dîn Jahramî’s Risala siyasiya bara-yi Sultan Salîm- see. Al-Tikriti, “Idris-i Bidlisi’s 1513 treatise on caliphal and sultanic protocols”, p. 742.

9 Al-Tikriti, “Idris-i Bidlisi’s 1513 treatise on caliphal and sultanic protocols”, pp. 743-744.

10 Ibid., p. 745.

11 Ibid., p. 746.

12 Ibid., pp. 749-750.

Qizilbash rebellions and Shâh Ismâ'il.¹³ Lastly, he adds that although the epistle was not a masterpiece in its genre, after having been accepted by Selim, its author was summoned to the court where the Battle of Chaldiran gave Bidlîsî a crucial opportunity to serve as mediator between the Sultan and Kurdish notables. In this respect, therefore, the epistle served a real purpose.¹⁴

Whereas Sönmez states that Bidlîsî penned the epistle in question while he was in Cairo, Al-Tikriti claims instead that the epistle was written in Mecca. These two conflicting statements lead us to a vital question: is the epistle, indeed, Bidlîsî's? Thorough research on the epistle under investigation has helped to put Bidlîsî's authorship in question.

A sentence in the prologue—"God sent him to earth as Caliph when heretics emerged in the Rum borderland. He is Selimşah, King of Kings"—clarifies that this epistle was presented to Selim.¹⁵ According to its epilogue, the work was presented in February-March of 1513. The epistle consists of 43 folios and includes three parts. While it is not as detailed as the typical *nasîhatnâme*, it can nevertheless be categorized as falling within the scope of *nasîhatnâme* literature. The first section of the epistle, written in Arabic, deals with Maliki and Shafi jurisprudence (*usûl al-fiqh*) and the necessity of the Caliphate, and uses Quranic verses as evidence to corroborate arguments. The second section is bilingual, beginning in Arabic and continuing with Persian stories. It includes the concept of justice of kings and the etiquette of their viziers (*'adli'l-umarâ wa adabu vuzarâihim*), two topics, which are more consonant with the title of epistle. The main emphasis of this section is on the concept of the just ruler and the discussion is supported with reference to the stories of Solomon and his vizier Âsaf. Under the title of *tertîb-i 'asâkir*, the third section focuses on military organization and campaign preparation such as making armor, blocking roads, and taking wealthy people on campaign. All of these were practices dating to the time of Alexander the Great and Cenghis Khân. It is clear that in highlighting his knowledge of military experiments, as Al-Tikriti accurately observes, the author aimed to attract Selim's attention. At the end of this section, the author argues that a counselor of rulers is necessary, referencing the examples of Ilkhanid ruler Hülagü and his counselor Nasir al-Dîn Tusî.

13 Ibid., p. 754.

14 Ibid., p. 756.

15 *Risâlat al-Khilâfa wa Âdâb al-Salâtin wa al-Wuzarâ*, f. 2a.

The only reference to Bidlîsî's authorship of this epistle is a note, written by a reader, stating: "as Ali Emiri attested, this epistle belongs to Bidlîsî."¹⁶ This note is attributed to Ali Emiri and is located in the first folio of the epistle. Several pieces of evidence exist with which to evaluate the note's veracity. In the prologue of each of Bidlîsî's treatises he provides brief autobiographical information. In the epistle under question, however, this information is omitted. The epistle's slapdash style, simple language, lack of eloquence, mixed Arabic-Persian text, and the abrupt interruption of the epilogue are further characteristics not found in Bidlîsî's works. While the epistle does reflect certain aspects of *nasîhatnâme*, it does not resemble Bidlîsî's sophisticated treatises in the *nasîhatnâme* genre, such as *Mir'ât al-Jamâl* and *Qânûn-i Shahinshâh*. Simple grammatical errors or poor wording, for example, suggest that the author was an amateur, unlike Bidlîsî.¹⁷ As a matter of fact, in folio 8a, the author of *Risâlat al-Khilâfa wa Âdâb al-Salâtîn wa al-Wuzarâ* identifies himself as Khotanî¹⁸ in a sentence written in mixed Turkish-Arabic. According to this information, it is reasonable to conclude that the author of this epistle is in fact a man by the name of Khotanî.¹⁹ Besides the language and style of the epistle, the content itself also calls into question Bidlîsî's authorship. First, the author states that when he heard about the Selim's march to Edirne he told a fortune through the Attar's *Mantiq al-Tayr* in front of the congregants at Friday prayer.²⁰ This statement indicates that the author was close enough to Selim to be aware of his activities. Second, that the epistle was penned in Zil-hijja 918/February-March 1513 also denotes that it cannot have been penned by Bidlîsî. In far off Mecca, Bidlîsî cannot have possibly known of Selim's every movement. While observing Selim's march for the throne, Khotanî, the author of *Risâlat al-Khilâfa wa Âdâb al-Salâtîn wa al-Wuzarâ*, must have sought Selim's patronage through the production and presentation of a simple epistle.

16 Ibid., f. 1a.

17 Some grammatical errors have been selected among them such as; گورخته [اینچنان]، گوریز [گریز] Except these, the non-use of *vav-ı ma'dûle* in writting of the verbs such as; میخواست [میخواست]، خواهد [خواهد]، خود [خواند]، خواند clarifies that the epistle has not been penned by Bidlîsî.

18 There is no information about Khotanî in both *inamat defters* and *şuara tezkeres*.

19 من فصاحت برله مدحکی اکوب چون کچکلکده خطایی لفظدن تکرار اولوب انا فقیر اضعف العباد ختنی رایت هذا الدعا فی الرسالة من مقامات خوجه عبدالله سمرقندی.

20 لما سمعت عزمه الى شهر الادرنه فتفألت باسمه في امر السلطنة في يوم الجمعة بعد الصلوة في حضور الجماعة ... من منطق الطير. see, *Risâlat al-Khilâfa wa Âdâb al-Salâtîn wa al-Wuzarâ*, ff. 7a/b.

EPISTLE ATTRIBUTED TO IDRÎS-I BIDLÎSÎ

A more careful and rigorous analysis of Bidlîsî's intellectual life and his extant corpus, with particular attention to his eloquent chancery style, could have prevented scholars from misattributing authorship and consequently constructing misleading arguments concerning the life and work of Bidlîsî.

KİTÂBİYAT / BOOK REVIEWS

Mehmet Uğur Ekinci,

Kevserî Mecmuası – 18. Yüzyıl Saz Müziği Külliyyatı (CD ilâveli),

İstanbul: Pan Yayıncılık, 2016, 260 s., ISBN: 978-605-4518-96-8

Osmanlı/Türk musiki geleneğinin tarihi maalesef henüz yazılabilmiş değil. Bunun tek sebebi - özellikle on altı ve onyedinci yüzyıllar sözkonusu olduğunda - bilgi ve belge azlığı değildir. Bize ulaşmış bilgi ve belgelere bakış açısının ciddi, tutarlı ve anlamlı bir tarihyazıcılığı perspektifinden yoksun olmasıdır bunun en önemli nedeni.

Tâ on altıncı yüzyıl ortalarından yirminci yüzyıl başlarına dek ciddî ve yaygın bir biçimde nota kullanmayı ısrarla reddeden ve hep sözlü öğretim ve intikale bel bağlamış İstanbul merkezli bir musiki geleneğinden söz ediyoruz. Bu musiki okyanusunda her biri birer küçük, tekil, mücerret ve istisnâî ada olan çeşitli nota yazı ve derlemeleri vardır: Ali Ufkî, Kantemiroğlu, Kevserî, Abdülbaki Nâsır Dede ve daha sonra Hampartzum notaları. Bunların zaman zaman - varlıklarından bir övünç payı da çıkararak - müzik tarihimizin hem esas malzemesi hem de bizatihi kendisi olarak telâkki edilmeleri müzikolog ve müzik tarihçisini ister istemez kolaycı bir tuzağa, yavan bir ampirizme, yanıltıcı bir perspektife sürüklemiştir.

Özetle, Osmanlı/Türk musikisinin henüz yazılmamış tarihi sadece müzik eserlerinin kendilerinin veya sözlü eserlerin güftelerinin tarihi değildir,

olmamalıdır. Müziğin üretim, icra ve tüketiminin biçim ve araçları, içinde yer aldığı sosyal ve ekonomik koşullar ve bunlara bağlı estetik anlayışlardır musiki tarihini oluşturan. Tarih yazabilmek için müziğin hangi toplumsal koşullarda, hangi san'at ortamında, kimler tarafından, hangi etkiler altında, hangi araçları kullanarak üretildiği ve icra edildiğine bakmak gerek. Bu tarih müziğin kimler tarafından talep edilip, kimlere hitap edip kimler tarafından ne şekilde algılandığının, estetik yargı kıstaslarının ne olduğunun ve taleplerin değişmesiyle ne şekilde evrildiğinin de tarihidir elbette. Eğer nota kullanılarak bir repertuar kâğıda geçirilmişse, yazılı repertuarın kendisinden ziyade onun kâğıda dökülüş sebep ve koşulları, seçilen eserlerin köken ve nitelikleri, bu repertuarın kullanım biçimleri ve eserlerin zamanla evrilip şekil değiştirmeleri gibi hususların araştırılması nota yazısının bizzat kendisinden çok daha büyük önem taşır. Çünkü müzik eserinin en az kendisi kadar “öncesi”, “sonrası” ve “etrafi” da önemlidir.

Çoğu birbirinin kopyası veya küçük varyasyonlarla tekrarından başka bir şey olmayan on altı, on yedi ve on sekizinci yüzyıllara ait küçüklü büyüklü birçok musiki derleme, mecmua ve risalesinden çok farklıdır Kantemiroğlu edvârı. Bu mecmua ve risalelerin birçoğunun, örneğin Mehmed Hafid Efendi'nin, Şeyh Yusuf Dede'nin, Hekimbaşı Abdülâziz Efendi'nin, Gevrekzâde Hâfız Hasan Efendi'nin ve daha birçoklarının musikiyle ilgili çeşitli mecmua ve risaleleri ve daha birçok anonim risâlenin, ve hatta yapı ve yaklaşım itibarıyla on altıncı yüzyıl edvârlarına pek benzeyen 1740'lı yılların Hızır ağa edvârının bile ilk bakış ve okuyuşta ilginç görünmesi aldatıcı olabilir.

Bu eserlerin ve daha başka birçoğunun yazma eser kütüphanelerinin tozlu raflarından indirilip yayınlanarak günümüzün okuruna kazandırılmaları faydadan hâlî değildir elbette. Meselâ henüz okunup tahlil edilmemiş daha yüzlerce, belki de binlerce elyazması güfte mecmuası bulunuyor Türkiye'nin gerek özel gerekse kamuya ait çeşitli kütüphanelerinde.¹ Daha başka henüz bilinmedik edvâr kitaplarının ve musiki risalelerinin de keşfedilmesi pek muhtemeldir. Bunların önemli olanlarının incelenmeleri ve yayınlanıp günümüz okuruna sunulmaları gerekiyor elbette.

1 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesindeki bazı örnekler için bkz. Harun Korkmaz, *The Catalog of Music Manuscripts in Istanbul University Library* (Cambridge, MA: Harvard University Press, Department of Near Eastern Languages and Civilizations (Sources of Oriental Languages and Literatures – 118), 2015).

On yedinci yüzyılın ikinci yarısı ve on sekizinci yüzyıl başlarının İstanbul'u için ise bu konularda en anlamlı ve en güvenilir bilgi kaynaklarından biri Boğdan Voyvodası Demetrius Cantemir'in (1673-1723) *edvâr* olarak bilinen *Kitab-ı 'İlm'il-musiki 'alâ vecchi'l hurûfât* adlı eseridir.² Kantemiroğlu edvârı sadece on yedi ve on sekizinci yüzyıllara ait üç yüz elli kadar saz eseri içeren bir nota koleksiyonundan ibaret değildir. Yalnızca bir müzik teorisi kitabı, bir *Edvâr* da değildir. Repertuar kısmı hem nota icadının ve teori inşasının sonucu hem de teorinin kaleme alınmasının müsebbibidir. Edvâr bir müzik külliyyatı üzerinde yükselir, bu külliyyat da edvârda vaz edilen ilkelere göre kaleme alınır ve icra edilir.

Muhtemelen 1703-1710 yılları arasında kaleme alınmış olan Kantemiroğlu edvârından yarım asır kadar sonra hakkında pek bir şey bilinmeyen Kevserî Mustafa adlı bir Mevlevî dervişi(?) Kantemiroğlu edvârından bazı bölümlerle birlikte nota koleksiyonunun tümünü istinsah eder ve buna aynı notalama sistemiyle kâğıda döktüğü yüz doksan adet peşrev ve saz semaisini ilâve eder. *Kevserî Mecmuası* denen budur. Orijinal elyazması nüshası hâlâ bir kişinin özel mülkiyetinde olan bu eserin Ankara'da Millî Kütüphanede bir mikrofilm kopyası mevcuttur.³ Mehmet Uğur Ekinci'nin kitabı da mecmuanın bu mikrofilm kopyasına dayanarak kaleme alınmıştır.

Ne var ki, tıpkı Kantemiroğlu veya Kevserî'nin saz eserleri nota koleksiyonları gibi, kütüphanelerimizin tozlu raflarını hâlâ süslemekte olan çok sayıda güfte mecmuası ve küçükklü büyüklü musiki risaleleri müzik tarihimizin kendisi değildirler, olamazlar. Olsa olsa henüz yazılmamış geleneksel Osmanlı/Türk musıkisi tarihinin basit bir ham maddesi, kısmen de birer hareket noktası olabilirler sadece. Bu hammaddeyi ortaya çıkarmak ve ciddî tarihçilerin erişimine sunmak tarih yazımı sürecinde ancak bir ilk adım olabilir. Bu adım gerekli ve faydalıdır elbette; ama kesinlikle yeterli değildir.

Maalesef, geleneksel Osmanlı/Türk musıkisi tarihi alanında esas itibarıyla belge fetişizmine destek olan kupkuru bir pozitivist yaklaşım egemendir Türkiye'de. Onunla birlikte ve belki de bu yaklaşımın sözümona "nötr" duruşu sayesinde katı olduğu kadar da hayalperest bir milliyetçi bakış ve kof olduğu kadar da duygusal bir Osmanlı nostaljisinin dahi zaman zaman bu alana hakim olduğu görülüyor.

2 Kantemiroğlu edvârının müellif hattı olduğu tahmin edilen en eski nüshası şudur: İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Kütüphanesi, Hüseyin Sadettin Arel Bağışı Y.100 (eski tasnif Y. 2768).

3 Ankara, Millî Kütüphane, Mikrofilm Arşivi, [MFA (A) 4941].

Geleneksel Osmanlı/Türk musikisinin tarihinin bu yaklaşımlar egemenliklerini devam ettirdiği takdirde bundan sonra da anlamlı bir şekilde yazılması zor görünüyor.

Yukarıda sözünü ettiğimiz yazma güfte mecmualarının, musiki risalelerinin ve henüz gün yüzü görmemiş belgelerin içerdiği çeşitli bilgi kırıntılarını birbirine bağlamak gerekiyor. Söz konusu belgeyi, mecmuayı, risaleyi, edvârı, notayı vs. “keşfedip” bugünkü nota yazısıyla ve Lâtin harfleriyle neşretmek kendi başına pek bir şey ifade etmez, edemez. Bu belge ya da belgeleri kullanarak açıklayıcı, anlamlandırıcı, ciddi, tutarlı ve Osmanlı’nın diğer san’at alanlarıyla da ilişkilendirilmiş bütünsel bir tarihî ve kültürel hikâye inşa edilmesi öncelik taşıyor. Bu bağlantılar kurulmadığı takdirde bu belge yayınları ham bir bilgi yığını olarak kalırlar ve tek başlarına geleneksel Osmanlı/Türk musikisi tarihine ciddi bir katkı teşkil etmezler, edemezler.

Bu bakımlardan müzikle ilgili sözünü ettiğimiz bu tekil ve bölük pörçük belge yayınlarının her birini içerikleri değil ama hiç değilse tarihyografik işlevleri açısından, Osmanlı’nın on beş ve on altıncı yüzyıllarında yapılmış olan ve arşivlerimizde yüzlercesi belki de binlercesi mevcut Rumeli ve Anadolu’nun çeşitli şehir, kasaba ve köylerine ait Tapu Tahrir Defterlerinin âkibetine benzetebiliriz. Bu defterlerin her biri defterin düzenlendiği yıl için ilgili şehir, kasaba ya da bölgenin ekonomik ve sosyal durumuna dair anlamlı bilgiler içeriyor olabilir. Ama bu brüt ve işlenmemiş bilgiler hem derlenme yöntemleri ve kıstasları açısından gayrimütecanis ve sıklıkla eksik veya sakattırlar, hem de geçerlilikleri zaman ve mekânda çok sınırlıdır. Yani hiçbir şekilde genele teşmil edilmeleri mümkün değildir.

Ömer Lütfü Barkan ve Halil İnalçık gibi Osmanlı İmparatorluğunun klâsik döneminin büyük tarihçilerinin bu konuda örnek teşkil edecek eserler ortaya koymuş oldukları doğrudur. Ancak, onlardan sonra bin dokuz yüz altmış, yetmiş ve seksenli yıllarda Osmanlı Tapu Tahrir Defterlerinin yüzlercesinin transkripsiyonu ve yayını yapılmıştır. Biraz alaycı bir yaklaşımla “defteroloji” olarak da adlandırılmış olan yerel Tapu Tahrir Defterlerine münhasır bu transkripsiyon ve yayın faaliyetlerinin çok büyük çoğunluğu (övgüye değer birkaç istisna hariç⁴) ne yazık ki elde edilen rakam ve verileri “konuşturup” derinlikli ve karşılaştırmalı bir sosyal tarih inşasına yol açamadı. Bu yayınların çoğu birer basit ve ham bilgi yığını olarak kaldı ve kısır ve kısıtlı bir yerelliği maalesef aşamadı.

4 Bkz. Heath W. Lowry, *Defterology Revisited – Studies on 15th and 16th Century Ottoman Society* (İstanbul: The ISIS Press, 2008).

Musiki tarihimizle ilgili olarak da benzer bir durumdan söz etmek mümkün. Bu düz pozitivist yaklaşımla ele alınan ve her biri büyük bir zafer kazanmış bir kumandan edâsıyla takdim edilen Osmanlı müzik tarihine dair belge, mecmua, risale, nota vs. yayınları aslına bakarsak Türkiye'deki musiki ortamına zaten hakim olan basit, düz ve ilkel belge fetişizmini daha da teşvik etmektedir. Bu yaklaşımı teşvik ve mütemadiyen temessül ettikleri için bu yayınların sentetik bir görüş ve devamlılık içeren ciddî, derinlikli ve kapsamlı bir geleneksel Osmanlı/Türk müziği tarihinin yazılmasına zaman zaman önemli bir engel bile teşkil ettiklerini söylemek mümkün.

Osmanlı/Türk musikisi tarihi de Osmanlı toplum ve ekonomi tarihinin bundan yarım asır kadar önce muzdarip olduğu hastalığa dûçârdır. Oysa, çoktan aşılış Ranke-vârî bir düz tarihyazıcılığına sarılmanın artık anlamı kalmamıştır. Kaldı ki, bugüne dek yapılmış Türk musikisine dair çeşitli belge yayınları arasında salt filolojik açıdan (transkripsiyon kalitesi, sadakat, nüsha incelemesi vs.) dahi tatmin edici olanların sayısı pek fazla değil.

SETA araştırmacısı ve siyaset bilimci Mehmet Uğur Ekinci'nin *Keversî Mecmuası*'ndaki müzik eserlerinin transkripsiyonunu içeren kitabını bu genel bağlam içerisinde değerlendirmek gerek. Birkaç yıl önce Kültür Bakanlığı sanatçısı Tımuçin Çevikoğlu ile birlikte başlattıkları bir yayın projesi bu kitapla somutlaşmış bulunuyor.

Ekinci bu kitapta öncelik ve ağırlığı Kantemiroğlu'nun icadı olan nota yazısını kullanarak Keversî'nin kâğıda döktüğü toplam beş yüz otuz dokuz adet peşrev ve saz semaisinin bugünün notasına transkripsiyonuna vermeyi seçmiştir. Bu nota transkripsiyonları da kitabın ilâvesi olan CD'de verilmiş. Bu beş yüz otuz dokuz nota arasında Kantemir'in notaya almış olduğu ve zaten daha önce hem Owen Wright hem de Yalçın Tura tarafından yayınlanmış üç yüz elli kadar eser de bulunuyor.⁵ Böylece Kantemir'in notaya alamadığı ve bugüne dek bilinmeyen on yedi ve on sekizinci yüzyıllara ait yüz doksan kadar eser gün yüzüne çıkmış ve yapılan düzgün transkripsiyon sayesinde günümüz icracı ve musiki meraklılarına sunulmuş bulunuyor. Bunun musiki literatürümüze çok olumlu bir katkı olduğu kuşku götürmez. Bu bakımdan Ekinci'nin gayretlerinin hakkını teslim etmek

5 Owen Wright, *Demetrius Cantemir: The Collection of Notations, Part I - Text*, (London: SOAS, 1992); Owen Wright, *Demetrius Cantemir: The Collection of Notations Volume 2 - Commentary* (Aldershot: Ashgate, 2000); Yalçın Tura, *Kantemiroğlu: Kitabı'İlmi'l-müsiki 'alâ vechi'l-hurûfât*, Cilt I-II (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001).

gerek. Yeni bir malzeme yayınlanmış bulunuyor. Ancak, kitaba eklenen CD’de sadece nota transkripsiyonları değil *Kevserî Mecmuasının* orijinalinin (yahut Millî Kütüphanedeki mikrofilminin bir kopyasının) da verilmesi daha uygun olurdu şüphesiz.

Ne var ki, bu kupkuru nota yayınının etrafına serpiştirilmiş olan açıklama ve yorumlar aynı övgüyü hak etmekten uzak. Tarihî önemi haiz olduğu söylenen bir belgeyi yayınlarken bunun niçin ve ne türden bir tarihî önemi haiz olduğunu belirtememek bu kitap için büyük bir nakise. Mekanik bir transkripsiyonun ayrıntılarında boğulmak müzik tarihimize dair ciddî ve karşılaştırmalı bir analize yeğ tutulmuştur anlaşılan. Akla hemen – bu durumun aksine - Kantemir’in notaya aldığı eserler hakkında Owen Wright’ın 2000 yılında yayınladığı yetkin, ayrıntılı ve karşılaştırmalı makam, usûl ve seyir analizleri gelmiyor değil.

Bir örnek verelim: *Kevserî Mustafa Efendi Kantemir’in* eserinin *edvâr* kısmına, yani teorik kısmına ve onun anlamına hakettiği ilgiyi göstermemiştir. *Kevserî*, Kantemir’den sadece mekanik olarak kopyalamakla yetindiği notaların müellifinin esas hareket noktasına, yaklaşımına ve metodolojisine nüfuz etmeye çalışmamıştır. Bunu yapmadığı gibi, Kantemiroğlu *edvâr*ının teorik kısmının birkaç bölümünü *mecmuasında* istinsah ettiği zaman orijinal metinleri yer yer değiştirmiş, parçalara ayırmış, bazı kısımları atlamış, bazılarını kısaltmış, kendine göre eklemeler yapmış, araya bazı şekiller, çizimler, tablolar zerketmiş, *velhâsıl* Kantemiroğlu *edvâr*ının temel teorik kurgusuna bigâne kalmıştır. Bu niçin böyle olmuştur? *Kevserî*’nin teoriye bu ilgisizliğinin entellektüel ve müzikal anlamı nedir? İkinci’nin bu sorulara verecek cevabı yok. Oysa *Kevserî Mecmuasının* nota içermeyen ilk kırk beş sayfasının önce Osmanlı İstanbul’unun kültür haritasında konumlandırılması sonra da ciddî bir değerlendirmesinin yapılması gerekirdi. Böylece Osmanlı/Türk musıkisi camiasına – icra edilip edilmeyecekleri zaten büyük bir soru işareti teşkil eden – yüz doksan beş eski saz eserinden çok daha fazlası kazandırılmış olurdu. Kaldı ki notaların her zaman müzikle ilgili metinlerden daha önemli oldukları iddiası, sonucu sebep sanan ve bugünün bakışını gerisin geri on sekizinci yüzyıla taşıyan teleolojik bir algıdan başka bir şey değildir.

Bir diğer örnek: Kupkuru bir nota transkripsiyonu yapılıyor olsa dahi elde ki bu notalama sisteminin on sekizinci yüzyıl İstanbul musiki camiasında nasıl karşılandığına hiç değilse bir göz atmak gerekmez miydi? Örneğin aynı yüzyılın bir diğer nota mucidi olan Abdülbaki Nâsır Dede 1794 yılında kaleme aldığı *Tahririye-i Musiki* adlı risalesinde daha önce kullanılmış notasyon sistemlerini

gözden geçirir ve kısaca değerlendirir. Bu arada da Kevserî'nin kullandığı notasyonu eksik bulduğunu belirtir ve bunun sebeplerini sıralar⁶. Bir tek kaynağa eğilirken dahi bir tek kaynağa bağlı kalmamalı. Bu noktada da Ekinci'nin *Kevserî Mecmuası*'na yaklaşımı onu ait olduğu tarihî ve müzikal ortamdan tecrit etme yönünde tecelli etmiştir maalesef. Oysa böyle metinler derinlikli bir okuma gerektirir, anlamlarını mekanik bir transkripsiyon işlemiyle tüketmek mümkün olmaz.

Kitabın başka bazı kayda değer eksik ve hatâlarını sayıp sıralayabiliriz: Mecmuanın yazarının bizzat kendisi eserin ikinci baskısında bunun tam aksini söylemişken⁷ Haşim bey mecmuasının hem 1854 hem de 1864 baskılarında Kevserî'den aktarmalar bulunduğu iddiası (s. 37); Kantemir'in notalama sisteminde bulunan ve onu izleyen Kevserî'nin de aynen kullandığı *vezin* kavramının tamamen yanlış yorumlanması (s. 92 vd.); aksine birçok kanıt varken ve İstanbul'da türler arasında her dönemde varolmuş olan geçişkenliğin birçok önemli müzikal örneği önümüzdeyken Osmanlı/Türk musiki geleneği içinde “âmiyâne türküler” (s.76) ile “rafine üslûp” (s.76) ya da “Osmanlı yüksek kültürü” (s.79) arasına 1970'li yılların ürünü olan “Türk Halk Müziği” ve “Türk San'at Müziği” ayrımını hatırlatan kalın duvarlar çeken ifadeler kullanılması; kitabın bibliyografyasında yazarın muhtemelen görmediği, gördüyse bile ayrıntılarıyla okumuş olamayacağı, ancak ikinci elden haberdar olduğu açık olan bazı yazmaların akademik ciddiyete sığmayan bir şekilde zikredilmesi ve bazı referanslardaki maddî hatâlar (s. 105-108) bunlardan bazılarıdır.

Ama aslında önemli olan bu ayrıntılar değil. Saydığımız hatâlar kolayca düzeltilir. Önemli ve hazin olan, yukarıda da belirttiğimiz gibi, tutarlı bir tarih-yazıcılığı perspektifi olmaksızın yola çıkan ve Osmanlı/Türk musikisindeki bir “esrarı” (s. 26) çözmeye iddiasını taşıyan bir girişimin yönlemsizlik dolayısıyla kapsamını kaybederek sönlükleşmesi ve maalesef basit bir teknik beceriye dönüşmüş olmasıdır.

Cem Behar

İstanbul Şehir Üniversitesi

6 Abdülbaki Nâsır Dede, *Tabririye-i Musiki*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Yazmaları, 1242/2, vr.69b-70a. Tahririye'nin neşri için bkz. Recep Uslu ve Nilgün Doğrusöz Dişiaçık, *Abdülbâki Nâsır Dede'nin Müzik Yazısı “Tabririye”*, (İstanbul: İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı Yayını, 2009).

7 Haşim bey, *Mecmua*, İstanbul, Evâsıt-ı Zilkaade 1280 (Mart 1864), “Mukaddime-i Mecmua,” s. 3.

Reuven Amitai & Michal Biran (eds.),

Nomads as Agents of Cultural Change. The Mongols and Their Eurasian Predecessors,

Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015, x+345 p.,

ISBN: 978-082-4839-78-9

Eurasian studies have long made the point that the Eurasian peoples and cultures were central to world history in terms of global interactions ranging from economic and technological exchanges to cultural and linguistic influences. This edited volume could not have a better title to convey this basic message of the field that permeates all the chapters of the book. Grew out of a conference organized in 2006 and hosted by the Institute of Advanced Studies at the Hebrew University in Jerusalem, the bulk of the book concentrates on the Mongol empire of the thirteenth and fourteenth centuries. But, it still covers a long period from the first millennium BCE to the sixteenth century. The book brings together scholars from various disciplines including history, archaeology, and anthropology; yet, it displays a conscious intellectual coherence, which is most welcome in an edited book. All the contributors question the prevalent stereotypes about Eurasian nomadic societies and make a genuine effort to go beyond the national boundaries, which is actually the principal contribution of this volume to the field. Among the many prejudices about the nomads addressed in the book one can highlight the following: warlike nature of nomads, cultural stagnancy in Eurasia, nomads as minor actors in world history and nomads as passive recipients in the interactions with their urban neighbors.

The volume embodies eleven essays –excluding the introduction- that focus on various geographical regions ranging from modern day China to Russia and the Middle East. The editors enhanced the quality of the volume by including a general bibliography, an index as well as notes on dates and transliterations to make the book user-friendly. Unfortunately, they did not provide a list of maps and figures despite the rich visual content particularly in the second and fourth chapters. There are 5 maps (figures 1.1, 2.3, 4.1, 4.2 and 5.1 –mislabelled as 6.1) as well as 13 B&W pictures and hand drawings of archaeological findings (2.1 - 2.2, 2.4 - 2.7, 4.3 - 4.9).

Chapters 2-5 are devoted to pre-Mongol era of Eurasia. One of the oldest zones of interaction between the steppe and the sown had taken place in the northern zone of present-day China. Gideon Shelach-Lavi brings to light the early phases of these decisive mid- and long-range encounters by analyzing the spread of raw goods, finished goods and finally cultural norms such as oracle bone divination (Chapter 2: “Steppe Land Interactions and Their Effects on Chinese Cultures during the Second and Early First Millennia BCE”). Anatoly M. Khazanov draws our attention to the opposite end of the steppes and explains the development of nomadic political culture –based on the ruler’s function as the redistributor of wealth among his supportive military aristocracy (*comitatus*)– as a result of the Scythians’ encounter with the peoples of the Mediterranean and East Europe (Chapter 3: “The Scythians and Their Neighbors”). William Honeychurch propounds the hypothesis that the Xiongnu had been instrumental on marketing Chinese luxury items in the Western parts of Eurasia along with the political meanings the nomads attached to these materials; he bases his arguments on the recent burial excavations and artifact analyses (Chapter 4: “From Steppe Roads to Silk Roads: Inner Asian Nomads and Early Interregional Exchange”). Obviously, all these three chapters portray the nomadic cultures and the steppes as the driving force of cross-cultural exchanges rather than neutral transmitters between the sedentary civilizations on both ends of Eurasia in ancient times. İsenbike Togan, on the other hand, shifts our attention to medieval times and the development of Chinese historiography and taxonomy on nomadic Turks on the example of conflicting usages of Chinese *bu* (tribe; Turkic *bod*; pl., *bodun*) and *buluo* (tribe segments; “bölük” in Turkish) in the chronicles of Tang China; Bilge Qaghan admonished these highly volatile *buluos* that were without kinship ties and often in search of new chiefs in the Orkhon Inscriptions for moving to Chinese borders. In so doing, nevertheless, he called them *bodun* which actually reflects the dynamic changes in nomadic political terminology (Chapter 5: “The Use of Sociopolitical Terminology for Nomads: an Excursion into the Term *Buluo* in Tang China”).

Chapters 6-12 all deal with the question of how the Mongols influenced the subject peoples and the neighbors in non-military matters. The reader may start this section of the volume by reading the last chapter by David Morgan which outlines the recent trends in Mongol historiography, namely, the rise of cultural history (Chapter 12: “Mongol Historiography since 1985: The Rise of Cultural History”). Mongols’ role should not be reduced to the provider of *pax mongolica*

necessary for exchange of goods and transfer of military technology between sedentary civilizations. Relying on their own norms and priorities, they actually had a dominant role on the nature and volume of exchanges in various spheres including science, art and historiography as well. Thomas Allsen argues that military deployment, displacement of defeated peoples, and efforts at repopulation produced a series of consequences such as demographic changes, military and political repercussions, and ethnic and religious transformations. Mongol policy of population movements had resulted in the formation of new identities both in the settled and nomadic communities throughout Eurasia; an unintended consequence of this was the spread of Islam under Mongol rule (Chapter 6: “Population Movements in Mongol Eurasia”). Michal Biran traces the impact of such policies on the steppe people of Kitans, who either lost their ethnic identity or former influence in future nomadic polities (Chapter 7: “The Mongols and Nomadic Identity: The Case of the Kitans in China”). Morris Rossabi links up with the previous chapters when he points out that the Mongol policy of moving artists around led to a diffusion of motifs and technologies (Chapter 9: “The Mongol Empire and Its Impact on the Arts of China”). He searches for Mongol legacy in the elite culture of China. A reexamination of Chinese porcelains, paintings, and textiles reveals that the Mongol sponsorship exempted artisans from several taxes and created agencies to promote their production, while the Mongol elites consumed and preserved this artistic production. Therefore, he concludes that the Mongol Yuan dynasty sponsored the development of arts in China contrary to the common view.

George Lane’s article is one of the contributions that rather focus on Iran under Mongol rule (Chapter 8: “Persian Notables and the Families Who Underpinned the Ilkhanate”). Mongol’s incorporation of western Asia into the new world order was a brutal episode of history of Iran. However, Lane argues that this incorporation was not a one-sided process; to the contrary, many local notables, native bureaucrats, and segments of scholars actually supported the Mongol rule. The Mongol court on the move (*ordu*) was essential in the creation of the ‘new Mongols’, who entrenched the Mongol imperial culture based on cultural fertilization in Iran.

Reuven Amitai contends that the Mongols influenced not only the subject peoples but also their neighbors. Mamluk Syria was also interacted by the Mongol foe –the Ilkhanate (Chapter 10: “The Impact of the Mongols on the History

of Syria: Politics, Society, and Culture”). Mongol influence on the Mamluks is evident in different ways including centralization, militarization, increased mobility due to the influx of nomads, and reinvigoration of Islamic solidarity in the form of *jihad*. For him, the Mamluk conquest of Syria was a direct result of the Mongol aggression in the region. A similar observation is possible for the case of the Muscovites. Although conquered, their realms experienced the Mongol rule in an indirect way. Thus, the Mongol impact on the Muscovite political culture has been contested bitterly by Russianists since the Age of Pushkin. István Vásáry dwells on this debate with a view to re-emphasize the Mongol legacy on Russia (Chapter 11: “The Tatar Factor in the Formation of Muscovy’s Political Culture”). This chapter offers a good historiographical analysis of this long debate, covering all the contested fields of Mongol legacy ranging from ideology to more practical matters of taxation in the history of Russia.

All the contributions in this volume agree that nomads were active participants in Eurasian encounters throughout history and these encounters should not be reduced to military matters. This is a praiseworthy approach. But, the book deserves attention from non-Mongolists for a different, and more practical, reason as well. The Mongols ruled most part of the Old World for centuries. Therefore, the book conveys a good sense of world history from pre-Mongol times up until the end of the 16th century.

Kahraman Şakul

İstanbul Şehir University

Elias Muhanna (ed.),

The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies,

Berlin/Boston: De Gruyter, 2016, vii+271 pp., ISBN 978-311-0374-54-4.

Digital Humanities has been in the agenda of Islamic and Middle Eastern studies for almost a decade and eventually its first outcome in the form of an edited book came out in 2016.¹ Edited by Elias Muhanna who leads the Digital Islamic Humanities Project at Brown University, the book is the product of a conference, the first of the initiative's scholarly meetings. In his introduction, besides the routine goal of reflecting on the subsequent chapters, Muhanna offers modest typological principles for the readers who are familiar with Islamic and Middle East studies in non-digital forms. Opening the discussion, the principles he offers demonstrate the ambiguous but promising nature of Digital Humanities in relation to Islamic and Middle Eastern Studies (IMES).

The first two chapters of the book focus on issues related to digitization of Islamic resources, still one of the dominant endeavors in digital IMES. With an impressive review of relevant digitization projects, Travis Zadeh demonstrates the anatomies of digital texts and archives. He reminds that digitization is a process rooted in the analog forms of textual production and dissemination. By proceeding through this long-running process, Zadeh designates various layers such as social focus of a single resource, "the conflation of Islam with a body of texts" and "particular modes of reading" (29), existence of a community interested in the preservation of texts and above all, multiple forms of power relations. According to him, all of these layers involve changing mechanisms of exclusion, which challenge the idea of openness and comprehensiveness that Digital Humanities (DH) suggests. As a result, the digital corpora of Islamic resources exist in a fragmented condition with limited interrelation and unity.

Similar to Travis Zadeh, Dagmar Riedel also deals with the digital corpus of textual resources. Pursuing the discussions from the previous chapter, Riedel offers two useful arguments for understanding the development of digital efforts in IMES. He argues that the text has been privileged over its physical forms in

1 In fact, a previous compilation was published 12 years ago not with the scope of DH, but with a focus on geographic information systems (GIS): Okabe Atsuyuki (ed.), *Islamic Area Studies with Geographical Information Systems* (London and New York: Routledge, 2004).

the Islamic intellectual traditional and this custom influences scholars' attitude towards digitized resources in IMES. However, such a tendency neglects concerns about originality and/or material culture. Secondly, Riedel contends that the scale of a field shapes the amount and direction of digital efforts in that particular field, besides other factors. Even though these arguments require further elaboration, Riedel's attempt for giving an account of IMES' particular case within wider DH is remarkable.

The rest of the chapters deal with specific research projects or cases. Chip Rossetti, an academic researcher and publishing professional, reflects on his experience with the Library of Arabic Literature (LAL) series. LAL is a collaborative attempt to publishing "Arabic editions and English translations of significant works of Arabic literature."² As the editorial director of the series, Chip Rossetti focuses on digital tools used for creating the digital texts of LAL's facing-page editions, particularly the Extensible Markup Language (XML). Also he demonstrates how developing a workflow with the right tools contributes to the project's sustainability, adaptability, and compatibility. More importantly, he relates LAL's translation and editing approach to basic modes of DH such as crowdsourcing, team-based work, and collaboration. This is an important goal for reminding the reader that DH does not simply mean using digital tools for scholarly craft but taking advantage of principles promoted by digital culture.

Even though working with social media content is highly popular among DH scholars, this tendency is reflected in historical projects in a limited way due to concerns about provenance and originality. In the only chapter that deals with social media, Nadia Yaqub focuses on Facebook groups found after the Tall al-Za'tar camp, a Palestinian refugee settlement in Lebanon between 1950-1976. By asking the questions whether these Facebook groups can be considered as grass-root archives and what sort of opportunities and controversy they offer to DH scholars, Yaqub shares useful insight about dealing with social media content, at least for the study of near history.

One of the major criticisms towards DH has been its inclination to working with big data sets and neglecting other forms of scholarship. In the fifth chapter, Maxim Romanov addresses this fundamental discussion by putting emphasis on the difference between close and distant readings. Distant reading refers to renouncing details for the sake of working with big data sets while close reading

2 <http://www.libraryofarabicliterature.org/about-the-series/>, accessed October 3, 2016.

refers to the opposite. Since the digital tools offer new ways of dealing with big data more than ever, it is considered as a threat that turns humanistic inquiry into statistical study. On this issue, Romanov reminds the importance of working with models and elaborates on his own models for the study of Islamic elites. Based on Al-Dhahabī's bibliographical dictionary *Tārīkh al-islām*, Romanov attempts to explore social transformations of the Muslim community during a period of seven centuries.

The sixth chapter of the book is composed of two parts both of which reflect on a project conducted as part of a graduate seminar at University of Pennsylvania with a focus on a Quran manuscript dated to mid 12th century.³ In the first part, Alex Brey, one of the participants of the seminar, elaborates on the usage of high dynamic range images for examining the production of the manuscript. By using HDR imaging, the participants of the seminar found out that the frontispiece of the manuscript underwent a modification and they were able to hypothetically reconstruct the manuscript. In the second part, he turns to the usage of quantitative analysis applied to the *sūra* headings. At the first glance, the two parts of the article seem disjoint. However, they connect over a fundamental discussion on the nature of historical resources: To what extent is the creative aspect of a resource personal or collective? Yet, this chapter provides an example of using multiple digital tools and methods for a multi-layered inquiry of the same subject matter. Even though authored by a single person, this chapter mainly shares the findings of a collaborative work and provides a powerful example for the importance of collaborative study in digital scholarship. Furthermore, this chapter gives an example of how close and distant readings can be blended in a single study.

In the next chapter, Till Grallert explains how the amount of the data and the results he was trying to achieve guided him to develop a digital workflow, which involves both data mining and visualization. In his research Grallert deals with a bulk of historical newspapers to understand how "the news reports from and on Damascus between 1875 and 1914 perpetuate the state's discourse on the provision of public order for generating legitimate Ottoman statehood" (196). His workflow is composed of three phases (storing and processing data, serving data to the mapping tool, and mapping) and in each phase he aims at

3 For further information please visit <http://web.sas.upenn.edu/nep27/wksp/>, accessed October 4, 2016.

facilitating tools that require less computational skills but provide sustainability and adaptability.

One of the main themes throughout the book is the fragmented state of digital text collections in IMES. While challenging the idea of accessibility attached to the digitization projects this fragmented status of the resources also bring further difficulties for researchers who aim to handle texts from various databases. For coping with this issue José Haro Peralta and Peter Verkinderen have developed an open-source textual analysis toolkit. In their co-authored chapter, they share the basic principles and workflow of their toolkit named Jedli, developed by using Python programming language. Since other researchers can either use the custom version of Jedli or modify its scripts based on specific needs, the documentation and tutorial-like content provided in the article seems helpful.

The only article in the compilation that speaks of using DH tools in undergrad curricula is Joel Blecher's chapter which addresses a project on the transmission of early Islamic law. By using simple tools such as an HTML-based data form and spreadsheets, the students collaboratively created a database out of 'Abd al-Ḥayy al-Laknawī's bibliographical dictionary and turned their findings into visualizations. Apparently, the students had limited knowledge of the resource and the skills necessary for a comprehensive study of it. Therefore it is exciting to see how the use of digital tools for the study of the dictionary brought out original results that the students would not achieve otherwise.

The compilation concludes with Dwight F. Reynold's chapter which was given as a keynote at the conference. With the inclusive and anecdotal power of a keynote, Reynolds reflects on his own experience with textual and aural materials in anthropological survey. Throughout a story of a few decades, he warns scholars against the transitory nature of digital formats and tools by putting emphasis on the importance of public humanities. Reynolds' persistence on public humanities and digital archives reminds us the possibilities that DH offers for "political criticism" even though he does not use this concept.

It is important to note that most chapters in the book are written with a sense that fits the principles promoted by the rise of DH such as openness, transparency and sharing of all resources, data and research procedures. In line with this, most authors share their workflow and provide documentation not only in the chapters but also in additional platforms such as personal sites or repositories. Yet, most chapters demonstrate how their work is articulated with previous

scholarship and their findings. Hence, even though the book seems to be the product of a “pre-digital mode of scholarship” as noted by Muhanna (3), the scope of the chapters fit the idea of DH pretty strongly.

The chapters widely differ in their length and “genre,” if that would be the right term. While some authors develop a more comprehensive content, others prefer either sharing their personal observations or providing documentation. Even though this shift between the content and style of the chapters makes it difficult to associate them, the book provides a detailed introduction to the field for readers with different backgrounds. Dealing with subjects and methods exhibited in this book and comparing them to those in the wider agenda of DH would enable the readers to have an understanding of the current state of digital scholarship in IMES. There is no need to say that approaches, methods, and tools used in DH projects are not limited to those exhibited in this book. What is missing here is most probably what will be coming up in the next few years.

In 2001, Lev Manovich, one of the founding fathers of digital media theory, was warning us about the nature of interactivity, a characteristic of almost all digital entities. According to Manovich, interaction does not happen by simply interacting with an interface but with the psychological intervention of the individual by “filling-in, hypothesis formation, recall, and identification”.⁴ Muhanna ends his introduction with an advice resembling Manovich’s warning. He writes “what was once analogue-then-digital tends to become analogue again, as a result of our own interpretations and narratives” (9) for emphasizing the human intervention into digital scholarship. At the end of the day, this intervention happens in form of humanists’ traditional tools. That is to say, the opportunities offered by DH become real as they are intertwined with traditional scholarship.

Serkan Şavk

Princeton University &
İzmir University of Economics

⁴ Lev Manovich, *The Language of New Media* (Cambridge/London: The MIT Press, 2001), p. 57.

Yaron Ayalon,

Natural Disasters in the Ottoman Empire: Plague, Famine, and Other Misfortunes,

New York, NY: Cambridge University Press, 2015, 245 pages,

ISBN: 978-110-7072-97-8

Yaron Ayalon's book fits into the field of environmental history with its focus on the phenomenon of natural disasters which has its own genealogy of historical studies. As works that look into climate, water and irrigation, pollution, animals, and other issues related to rural or urban environments are proliferating, topics on disasters such as fires, earthquakes, famines, epidemics, and floods are increasingly becoming attractive for academicians. A reason for this attraction should be the fact that the moment of a natural disaster is usually the peak of a process produced by the inter-relationship between nature and society. This usually violent moment is indispensable for understanding how the environment affects human society and vice versa. Also the revelation that natural disasters have shaped our world in unimaginable ways since the Sumerian cuneiform and further before that has made them an inevitable historical subject for understanding both the past and our future as a society. Lastly, the instance of destruction creates such a mess that usually the chaos and sometimes the dynamism that comes with it produce a wealth of information for the historian which might not exist in normal times.¹

Historical studies on the environment were present since at least the nineteenth century, but as a field, environmental history has been established in the 1970s with an academic journal of its own. The impact on Ottoman and Middle Eastern studies was felt with a few works in the 80s and 90s but the rapid increase in published books came in the last decade or so. Within this recently ascendant literature, the originality of Yaron Ayalon's book is that it takes natural disasters as a whole and reads the entire Ottoman history through their perspective. With that ambitious goal it explores the many ways by which the Ottomans came to face disasters such as plague, famine, fire, and earthquake over a period of approximately six centuries. A few among the book's many arguments stand out. Ayalon states that the Black Death and its ravaging effect on the Byzantine territories

1 A fact which is not necessarily true for some historical periods, as Ayalon notes: p. 13

have been downplayed in understanding the rise of the Ottomans against a declining Eastern Roman Empire. Again, he explains the downfall of the Ottoman Empire following the First World War through insufficient sanitation practices, unsuccessful urban planning, poor finances that made disaster situations worse, and finally bad luck that brought so many calamities which added to other more obvious causes of the disintegration. Finally, he analyses the nature of the Ottoman state and society in the seventeenth and eighteenth centuries by looking into the ways they coped with natural disasters. In this perspective, it covers a lot of ground temporally and spatially keeping the concept of natural disaster as a constant throughout.

To be more precise, the organization of the book is of three parts. The first part is the entire Chapter 1 in which the author compares European and Middle Eastern responses to the Black Death. Some important findings in this chapter are that pre-Ottoman Islamic world was fatalistic in its view of disasters as some treatises on plague and earthquake demonstrate; but this did not hinder those societies and individuals that lived in them from acting differently during disasters. The author rightfully notes the dilemma regarding “the gap between common beliefs about disasters and the ways people actually responded to them” (p. 28). For example, it is true that Islamic scholarship established a common belief among Arab-Muslim society that plague was a result of God’s anger—and not contagion or a similar natural occurrence—; consequently fleeing needed to be avoided. However research shows that migration was quite common following natural disasters including plagues. Another theme is the impact of plague on a weakening Byzantine state and the consequent rise of the Ottomans. The author reiterates the thesis first developed by Uli Schamiloğlu on how Byzantine lands were ravaged by the epidemic and became prone to Ottoman conquest as an additional factor to other explanations on the rise of the Ottoman dynasty (pp. 51-3).

The second part consists of chapters 2, 3, and 4 in which Ayalon delves into the workings of the Ottoman state and society during the seventeenth and eighteenth centuries. This part is the core of the book and stems from the author’s dissertation. Ayalon’s doctoral work was based on a study of disasters—mainly epidemics, famine, and earthquake—in Greater Syria during the seventeenth and eighteenth centuries.² Its focus was the Jewish communities of Aleppo and

2 *Plagues, Famines, Earthquakes: The Jews of Ottoman Syria and Natural Disasters* (Unpublished Ph.D. Dissertation: Princeton University, 2009).

Damascus. Here Ayalon extends his research and his questions by including a whole range of disaster situations from entire imperial territories that impacted Jews, Christians, and Muslims—even though the weight is still on Greater Syria and non-Muslims. Ayalon disagrees with scholars who saw faith as “the primary organizing principle of Ottoman society” (p. 3). Looking into several instances of disaster on imperial, communal, and individual levels he concludes that religious boundaries were not as significant as scholars have made us believe. Religious identities and communal cooperation were always present; but the boundaries between confessional communities were porous and religion was “neither the sole nor the primary social divider in Ottoman society at large” (p. 209). The state did give priority to restoring Islamic monuments but that action was based on political considerations more than theological principles. The importance given to the maintenance of the symbols of Islam was to enhance the prestige of the dynasty and the role of the state. When it came to providing aid as part of disaster recovery, no distinction was made between Muslims and non-Muslims.

Another original contribution of the author has to be the discussion on Ottoman regard for a private-public division.³ The documents show that although the Ottoman state immediately repaired mosques, public baths, Sultanic buildings in addition to roads and bridges, there is almost no example of a church or synagogue being restored by the state after destruction. Ayalon sees this behaviour not as religious discrimination, but as the state’s regard for privacy. As the state did not restore private homes, it also did not help with the renovation of religious monuments of non-Muslims, because it saw those specific places as belonging to the private lives of its subjects. This regard for privacy increased with the conquests of Arab lands in the sixteenth century when the Ottoman administration assimilated more and more of the ideas of earlier Islamic rulers. It remained unchanged until the mid-nineteenth century when the Ottoman government began to adapt European forms of urban reconstruction and started to use disaster situations as an excuse to penetrate private spaces and make decisions that would change the structure of cities and construction patterns (pp. 102-105). Ayalon notes that this shift in regard for privacy on the part of the European rulers had its roots in the Black Death when serious decisions regarding private lives—such as quarantine practices—had to be taken by the

3 He first brought this up in an earlier article: “Ottoman Urban Privacy in Light of Disaster Recovery,” *International Journal of Middle East Studies* 43 (2011): 513-28

authorities. The real breakthrough, nevertheless, came after the Great Fire in London (1666) and the Lisbon Earthquake (1755) (pp. 34-40). He states that the enormous destruction that these disasters brought structurally changed the way Western European societies saw public and private spheres which led them to take measures to prevent anything on that scale from happening or causing similar damage (pp. 105-8).

In the last part, or Chapter 5, the author discusses the disintegration of the Empire and the role of natural disasters in it. Ayalon talks about the occurrence of plague and cholera and the Ottoman adoption of the practice of quarantine after the 1830s which, according to him, came when the Europeans were starting to move away from it. He also spends time in new disaster recovery and urban planning principles that were implemented after the Bursa earthquake of 1855. According to him, these proved to be ‘too little too late’ to keep the Empire together when the entire realm suffered from increasing epidemics, famine, earthquakes, and fires; so finally it could not recover from the catastrophe of the First World War. The inability to cope with natural calamities proved to be one of the most significant and hitherto neglected causes of the disintegration of the Ottoman state (pp. 204-7). The discussions in this part—and generally throughout the book—of why Europe and the Ottoman Empire were different are very valuable in that the author focuses on internal political developments and cultural differences of both realms rather than issues external to them.

However factors such as class formation and/or the extent of centralization that eventually made up the ruling elites and the nature of negotiations between them and the subjects/citizens need closer look in addition to the understanding of, for example, private and public spheres. The author has “found no evidence for meaningful transformations in the state’s approach to disaster curtailment and relief before the second half of the nineteenth century” (p. 9); but one can see significant change when it comes to dealing with fires in the eighteenth century, for instance, when a special unit of *Tulumbacı Ocağı* (i.e. Fire Pumper Corps) within the Janissary Army was established in 1719/20 to fight fires using fire pumps similar to European examples that were becoming common after the 1666 London fire. Or the entire structure of volunteer firefighting (encouraged and semi-supported by the state) following the abolition of the Janissaries in 1826—which reminds us of the same phenomenon in antebellum America—is another example of change that was happening before the mid-nineteenth century.

Overall, this book is an important contribution to the understanding of natural disasters from the Ottoman point of view. It is strongest when it deals with state, communal, and individual reactions to disasters and the causes behind them which are the main focus of the research. The role of religion in Ottoman society and the boundaries of confessional communities in the context of famine, plague, and earthquake are well discussed. It specifies how these events were not separate but were inter-related when famines were producing epidemics (p. 64), earthquakes causing fires (p. 87), etc. A disaster stricken community became prone to several types of calamities. Also there is good elaboration of individual responses to disasters through theories taken from economics, psychology, and biology to explain disaster behavior (pp. 154-67). In these discussions, Ayalon utilizes a rich array of sources the bulk of which come from *Prime Ministry Ottoman Archives* in Istanbul, but also from *The National Archives* in London and *Archives de la Chambre de Commerce et d'Industrie* in Marseille. He brings in a significant amount of Arabic and Jewish manuscripts and treatises to his analysis. He uses secondary sources not only in English and French but also, occasionally, in German and Italian.

The author frequently asks questions in search of a more holistic view on Ottoman and European actions, why they differed in certain situations, why the Ottomans were a latecomer in public health and urban planning, or how it happened that it could not survive the World War. In answering those questions he is less nuanced compared to discussions in the central chapters of the book. The story of the later Ottoman Empire suddenly becomes one that starts with Bonaparte's arrival in Egypt and the changes introduced following that development (pp. 173-83 and 197-207). Obviously, that narrative of progress continuing into the Turkish Republic—which falls short at certain intervals—is not totally wrong; it is rather just stripped of internal and external power relations that are much needed in order to grasp the full story.

Barış Taşyakan

University of California
at San Diego

Yavuz Selim Karakışla,

Eski Hayatlar Eski Hatıralar (Osmanlı İmparatorluğu'nda Belgelerle Gündelik Hayat: 1760-1923),

İstanbul: Doğan Kitabevi, 2015, 462 s., ISBN: 978-605-0929-24-9

Karakışla'nın kitabı aylık *Toplumsal Tarih* dergisinde, Nisan 1999 tarihli 64. sayısından başlayarak derginin Haziran 2007 tarihli 162. sayı arasında "Arşivden Bir Belge" kısmında yayımlanan ve bir arşiv belgesinin hikâyesini anlatan yazılardan ibarettir. Birden başlayarak her belgeye numara verilmiştir. Her belgeden önce ilk olarak konuyla ilgili aydınlatıcı bilgiler ve olay hakkındaki görüşlere değinildikten sonra belgenin transliterasyonu eklenmiştir.

Kitapta, olaylar ve kişiler son derece zengin içerikleri haiz bir çeşitlilik göstermektedir. Bu çeşitlilik, konuların daha akılda kalıcı olması adına üç sınıflandırmaya tabi tutulacaktır. İlk olarak, mekânsal açıdan olaylar, imparatorluk başkenti ile sınırlı kalmamış, elbette Dersaadet ile Üsküdar, Galata, Eyüp, Tokat, Basra, İzmir, Selanik, Rumeli gibi Osmanlı bölgeleri ile Avusturya, Rusya gibi komşu ülkelerle ilişkiler bazında konular kitaba dâhil edilmiştir. Bu durum, adeta imparatorluğun bir fotoğrafı gibi olmuştur, bu da sevindiricidir. Çünkü örneklerle tarihe tanıklık etmek dimağa netlik kazandırır. İkinci olarak, zamansal açıdan olaylar, makul bir seyir izlemiştir denebilir. En eski tarihli belge 1760 iken en yeni belge 1923 tarihlidir. Bu üç asırlık zaman dilimi, bir genellemeye gitmek gibi kaygısı olmayan bu kitap için de normal karşılanmalıdır.

Son olarak, içerik açısından olaylar ise kitapta anlatılan belgeler hakkında fikir vermesi için üzerinde durulacak bölümdür. Kuşların neslinin korunması, güneş tutulması, yağmur duası, işkence, deprem, üfürükçülük, tarih kongresine delege atama, doksanlık sahtekâr Emine Azize Hanım'ın cezasının affedilmesi, İzmir Bankası, casus Hristo Yuvan'ın idamı, dergiler ve gazeteler hakkında kararlar, mangal kömüründen zehirlenen inşaat ameleleri, kurban derileri, trafik kazaları, konyakçı Selime Hatun, Avrupalı mürebbiyeler, sokak çocukları, kayıp çırak, Meşrutiyet pulları, şehzadenin sünnet düğününün alışveriş listesi, Sultan Abdülaziz'in intihar etti(rildi)ği makas gibi ilgi çekici olaylar kitaba alınmıştır. Osmanlı toprakları dışındaki Rusya ile ilgili olarak Rusya nihilistlerinin Osmanlı ile ilişkilerini içeren bir belge işlenmişken; Sultan Abdülaziz'in Avusturya seyahatinde çektiği fotoğraflar ile Viyana'daki Osmanlı tiftikçileri konuları ile de

Avusturya kitaba girmiştir. Konu seçimine bakıldığında görülen tarihin sadece savaş, kıtlık, göç vb. toplumsal hadiselerden oluşmadığı bunlarla beraber kişisel yaşantıların da bu ilme dâhil edildiği gerçeğidir.

Konular gereğinden fazla çeşitlilik içermektedir ve aralarında bağlantı yoktur. Fakat yazar, belgeleri belirlerken, tarih araştırmaları için yeni alanlar açacak belgeleri seçmeye özen gösterdiğini; kendi ilgi alanının da bunda etken olduğunu; gündelik hayata dair her şeyin tarihçinin ilgi alanına girdiğini göstermek amacıyla bunu yaptığını belirterek meseleye açıklık getirmektedir (s. 18). Kitabın kurgusu da bu açıklama gereği oluşturulmuştur. Ayrıca yazar, bu şekilde, tarih ilmiyle uğraşan öğrencilerin konu belirleme ve hatta uzmanlık alanı oluşturma sıkıntılarına da alternatif çözüm sunmuştur.

Yazar, sayısız arşiv belgesinden konu seçerken düşündüğü şeyi, şu satırlarıyla anlatmaktadır ve aslında tarihçilik görüşü hakkında da ipucu vermektedir: "... sıradan insanların, küçük ayrıntıların, minicik olayların, tuhaf olguların, ehemmiyetsiz şeylerin gayet mühim tarihi!..."(s. 14).

Diğer bir dikkat çeken bir husus, Osmanlı reayasının daha çok ahlaka mугayir davranışlar içeren kesimlerinden bahsedilmesidir. Casus Hristo, konyakçı Selime Hatun, Şili'nin Valparaiso şehrinde fahişelik eden Türk kızı, askeri dikimevlerinde işe alınan fahişeler, casus asker Pavlo'nun kurşuna dizilmesi, Dersaadette işsiz güçsüz bir kadın ve sahtekar Emine Azize Hatun örneklerinde görüldüğü gibi, Osmanlı reayasının karanlık kesiminden söz etmek de sağlıklı bir Osmanlı tahayyülü kazandırmaz. Fakat yazar, kitabın önsözünde belgeleri seçerken –yukarıda da belirtildiği gibi- kendi ilgi alanlarına ve kendi çalıştığı konulara yakın konularda olanları seçtiğini söyleyerek duruma açıklık getirmektedir. Bu seçim yazarın idealize edilen "Osmanlı" mefhumu hakkında okurlarda soru işareti bırakmak istemiş olabileceğini düşündürmektedir. Çünkü geçmişte yaşamış ve günümüzde varlığını sürdüren her toplumda daire dışındakiler ile dairenin içindekiler yani genel ahlak normlarına uyan çoğunluk birlikte var olmuştur. Bu açıdan "Osmanlı toplumu" denilince akla günah ve sevaplarıyla yaşamış ve bu dünyadan göçmüş bir toplum gelmesi gerçeğe daha yakın görünmektedir. Bu bağlamda kitabın ihtiyatla okunması gerekmektedir.

İsteğe bağlı olarak tek tek veya sıradan zevkle okunabilecek yazılardan oluşan bu kitaptaki bu "önemsiz" konular bize neyi anlatır? Bize ne katması beklenir? Edebiyatın işlevi gibi okurun empati yeteneğini arttırmaktadır. Bu durum da tarihin ilgi uyandıran yönünü açığa çıkarması bakımından önemlidir. Bu ilgi yazarın,

kendine has ve yeknesak olmayan üslubu ve elbette ki belgelerin orijinalliği ile sağlanmaktadır. Yazar, kitabın oluşma serüvenini yazarak tecrübesini de aktarmıştır. Ayrıca yazar, yazı dizisi başladığı zamandan itibaren kendisine yönelen eleştirileri ve bunlara karşı takındığı tavrı da “Hata ve Sevab Cedveli” adlı bölümde okurla paylaşmıştır. Kitap, tarih bölümü öğrencilerinin belge analizinde, konu seçiminde ve Osmanlı toplumunun çeşitli kesimleri hakkında somut bilgiler elde etmelerinde de önemli bir araç olabilecek niteliktedir. Bu açıdan *Toplumsal Tarih* dergisini her ay takip etmeyen kişilerin veya gençlerin işi kolaylaşmaktadır. Üstelik yazarın belgeden önce konuyla ilgili verdiği aydınlatıcı bilgiler, farklı ve deneyimli bir tarihçinin tavrını da göstermesi açısından önemlidir. Yazar, bu açıklamaları Osmanlı Türkçesi bilmeyen okurları için yaptığını söylemektedir.

Kitap, on sekizinci sayfasındaki beş numaralı dipnot ise metodoloji anlamında, mesleğe yeni başlayanlar için çok önemli ipuçları vermektedir. Bir belgenin kritiğinin nasıl yapılacağını gösteren bu dipnottaki bilgiler ışığında, genç tarihçi eline geçen belge ile daha farklı bir ilişki kuracak ve bilimsel tavrın nasıl başlaması gerektiğini görecektir. Bu bilgilerin adeta bir formül niteliğinde olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Kitabın eğitici diğer yönü de mesleğe yeni başlayan veya tarihe ilgi duyanlar için kitapta kullanılan bu belgelerin transliterasyonunu vermesidir. Bu durum Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olan bir evrakın nasıl olduğu, kelime zenginliği ve yazışmalardaki resmi dil hakkında fikir edindirmektedir.

Kitabın tarihin popülerleşmesine de katkı sunduğu bir yönü olması önemlidir. Akademiden bir tarihçinin, tarihi belgeleri akademi dışındaki dünyaya da tanıtabilmesi ve ilgi uyandırabilmesi dikkat çekicidir. Üstelik yazar bunu belgeleri yayımladığı tarih dergisi üzerinden yapmıştır. Bu da bize tarihin aslında ilgilenilen bir mecra olduğunu düşündürmektedir. *Toplumsal Tarih* dergisinde, ilk yayımlandığı zamandan beri belge ile bir şekilde ilgisi olan toplumun değişik kesimlerinin kendisine e-mail gönderdiğini belirten yazar, aslında ne kadar geniş tabanlı bir tarih okuru oluşturulabileceğini de göstermiştir. Ayrıca birçok köşe yazarı da belgelerle ilgili köşe yazıları yazmışlardır.

Sonuç olarak, zengin kaynakçası, nitelikli üslubu, arşiv belgelerini yorumlama-
daki üstatlığı ile akademik bir kitaba daha imza atan yazar, daire dışındaki Osmanlı-
ların (genel olarak) sakıncalı hallerini akıcı bir üslupla günümüze taşımıştır. Üstelik
bu belgelerle günümüz Türk toplumunun birbirinden farklı kesimlerine ulaşmış
olan yazar, tarihe ilginin sürmesine katkıda da bulunmuştur. Zevkle okunup değişik

çalışma konuları bulanabilecek bu kitap genç Osmanlı tarihçileri için bir başucu kitabı olarak düşünölmekte ve tarih severlerin beğenisini hak etmektedir.

25 Kasım 2016'da kaybettiğimiz Yavuz Selim Karakışla'yı rahmetle yâd ediyoruz.

Duygu Tanıdı

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Khaled el-Rouayheb,

**Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century:
Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb,**

New York: Cambridge University Press, 2015. xvi + 399 pp.,

ISBN 978-110-7042-96-4.

In this ambitious and extensive project, Khaled el-Rouayheb aims to destroy the historiographical biases that belittle the value of early modern intellectual history in the Islamic world. Ironically, multiple perspectives have rendered derogatory verdicts on the legacy of the early modern period –perspectives that have otherwise been extensively challenged in fields other than intellectual history. In the case of historians of the Ottoman Empire, the intellectual figures of the sixteenth century still represent the pinnacle of Ottoman greatness, followed by decline in subsequent centuries (with allowance for perhaps a few “exceptional” cases, such as Katib Çelebi). In the case of Arabists, the view is even more dismal, for the period from the collapse of the ‘Abbasids up until the revival of Arabic language and literature in the nineteenth century is viewed as a period of uninterrupted stagnation and decline. And finally, in the case of Islamist perspectives, the early modern period is viewed as a period marked only by *taqlid* or “imitation,” mixed with crude forms of Sufism and idolatrous or syncretic practices that corrupted the original foundations of Islam.

Challenging this conventional wisdom is further complicated by the dense, technical, and sometimes lengthy nature of the sources, which often took the form of commentaries or “glosses” on older works from an earlier period. When combined with the biases of modern scholars toward an anti-elitist historiography

that seeks to narrate from the perspective of a broader range of people, the result has been a lack of awareness, and even disparagement of the high intellectual traditions of the period. This state of affairs, argues el-Rouayheb, creates serious problems in its own right, as early modern Europe is regularly associated with the emergence of major intellectual figures, whereas in the Islamic world, non-specialists might come away with the idea that this was a realm reserved only for popular chroniclers, Sufi diarists, or those interested in occult knowledge (3). And furthermore, attempts to articulate questions about a comparative, global intellectual history cannot even be asked without laying the proper groundwork that would allow Islamic intellectual history to be taken on its own terms (8-9).

What follows is an intellectual history *tour de force*, and this short review cannot do justice to all the elements that make up the book. However, to begin, one basic observation is in order, which is that the title of the book is misleading in terms of periodization. While key seventeenth century figures obviously receive extensive treatment in the work, this is really an intellectual history of the Islamic world from the post-Mongol period up into the twentieth century, once we factor in the extensive discussion of the sources on which these authors drew, and the ultimate impact of their works in the centuries that followed. Any scholar with interests in the intellectual history of the Islamic world, regardless of their time frame, should therefore read this work and engage with the historical intervention that it represents.

The book is divided into three parts, each of which comes close to representing a full-length study in its own right. The first part takes aim at a foundational thesis in Ottoman history, which was that anti-intellectual trends dating from the end of the sixteenth century and the rise of the so-called “Kadızadeli movement” snuffed out the vitality of intellectual life and the rational sciences among Ottoman thinkers. This generalization is based on the use of a few key sources, and el-Rouayheb argues that when these sources are juxtaposed against the broader record of the period, a very different picture emerges that renders this view unsustainable. Even leaving aside the point that Kadızadeli-inspired activists were probably a minority in Ottoman society, he shows that many of these figures did not reject the rational sciences or theology, and furthermore, for every contemporary source like Katib Çelebi who bemoaned the decline of these disciplines, there were many others who instead complained of an overabundance of thinkers pursuing these vocations at the expense of what they thought was more important.

As a result, the idea of a “triumph of fanaticism” and intellectual decline across all fields is not a compelling vision for the dynamics of the period (26).

El-Rouayheb replaces this trope with a narrative of how a network of Kurdish and Azeri scholars came to transmit the Timurid Persian intellectual tradition represented by thinkers such as Jalāl al-Dīn al-Dawānī (d. 1502) and ‘Isām al-Dīn Isfarāyīnī (d. 1537). While these thinkers were not unknown to the sixteenth-century Ottoman intellectual tradition, el-Rouayheb argues that their full integration into Ottoman intellectual life only took place as Kurdish and Azeri scholars fleeing the Safavid conquest of their borderlands in the early seventeenth century moved into Ottoman centers in the eastern part of the empire, and began to train Ottoman students. This can be seen in the intellectual genealogies laid out by various Ottoman scholars of the eighteenth century once this transmission had fully run its course, and interestingly, it came to almost completely replace any reliance on the founding generation of Ottoman scholarly figures such as Kemalpaşazade, Molla Fenārī, or Ebusüüd Efendi (43-44).

What set this movement apart from previous Ottoman generations was its intensive employment of an “ethos of verification” (*tahqīq*) that demanded a fuller intellectual engagement with, and critique of the received wisdom of the past. This was bound up with the science of dialectics and “rules of enquiry” (*ādāb al-bahth*), and a related rise of what el-Rouayheb calls “deep reading,” or rules for the careful perusal of scholarly works (*ādāb al-mutāla‘a*). Interestingly, this tradition did not extend in similar fashion into the Indian Subcontinent, Egypt, North Africa, or most ironically of all, Iran, until after the period had run its course. As a result, scholars encountering the modes of logical argumentation that these thinkers developed in the Ottoman context often remarked on their strangeness and novelty (66-70). Perhaps the most engaging chapter examines the work of the Ottoman thinkers Müneccimbāşī (d. 1702) and Sāçaklīzāde (d. 1716). The former was one of the first Muslim scholars to extensively outline the strategies for “deep reading,” and el-Rouayheb argues that his work represented a move away from the traditional oral-aural networks for teaching and transmitting scholarship in the pre-modern Islamic world in favor of extensive engagement with written works. Interestingly, Sāçaklīzāde may have espoused the method in part due to his growing distrust of many of the teachers of his own era, perhaps hoping to instill in his readers different strategies or approaches to various topical issues. El-Rouayheb suggests that licensing requirements for taking posts in

the Ottoman educational and scholarly system may have driven this change, for often the small number of people granting the licensing were not the same people who actually instructed those pursuing the posts. Therefore, one required the broadest possible access to sources of knowledge in order to stand out among the competitors for these posts (126-7).

The second part of the work shifts the focus away from the core Ottoman lands to the intersection between North African scholars and the Ottoman province of Egypt. Here, el-Rouayheb argues for a parallel process of scholarly traditions from outside of the Ottoman context coming to deeply influence the intellectual trajectory of Egypt. Here, a key figure is the Maghrebī scholar Muhammad b. Yūsuf al-Sanūsī (d. 1490) and his intellectual descendants. El-Rouayheb argues that rather than viewing theology (*kalām*) as a dead or discouraged discipline after its development in the medieval period, suitable only for combating heresies, we should instead view the early modern intellectual history of North Africa and Egypt as bound up with the revival of rational theology (173-5). Al-Sanūsī and his followers were no supporters of blind imitation; in fact, al-Sanūsī went as far as to require a basic knowledge of the rational underpinnings of the key principles of Islam as a duty incumbent on all Muslims, even if they could not be expected to master all of the intricacies, and declared *taqlid* as tantamount to unbelief. As a result, he penned a number of works aimed at all levels of society, from the simple common believer all the way up to the most advanced student of logic and theology (184). In fact, his intellectual descendant Hasan al-Yūsī (d. 1691), an influential transmitter of al-Sanūsī's works, was forced to soften his predecessor's uncompromising demand for rational understanding at all levels of society when some of his rural followers began to harass the common folk for having what they deemed as an insufficient understanding of the tenets of their religious faith (204-6). Al-Sanūsī's works, along with those of his commentators, spread throughout the Maghreb from the sixteenth century onward, and eventually various intellectual descendants began to migrate to Egypt in the seventeenth century, thereby establishing his intellectual tradition there.

Interestingly, the Perso-Kurdish-Azeri tradition and the Maghrebī tradition tended to remain confined to their separate areas, and there is only limited evidence for their adoption across this intellectual boundary. While elements of al-Sanūsī's ideas are echoed in some of the tracts of the Kadızadeli movement (191-3), and scholars representing the two separate wings of the movement sometimes

exchanged views or clashed over ideas in Mecca and Medina, el-Rouayheb suggests that the gaps between the Hanafi-Maturidi and Ash‘arī legal cultures espoused by the two regions proved decisive in limiting their appeal across those boundaries (143). Nevertheless, by the end of the eighteenth century, the ideas of al-Sanūsī had become so entrenched that anti-rationalist critics like al-Zābidi (d. 1791) complained bitterly at their prominence, and these works were later lithographed and widely distributed among the *madrasa* students in Egypt well into the twentieth century. In fact, even early twentieth-century revivalists like Muhammad ‘Abduh inadvertently displayed their debt to al-Sanūsī’s thought in his writings in his denunciation of *taqlīd*, even as he sought to write off the entire development of medieval and early modern thought as deficient (202).

The third and final part of the work takes up the changes in Sufi intellectual culture over the course of the early modern period. The Sufi thinkers under consideration here defined “verification” differently from the thinkers of the earlier sections, viewing it instead as mystical-experiential authentication of truths that logicians or ordinary believers would assent to only in the abstract sense. But the key change from the seventeenth century onward was the growing support throughout much of the Islamic world for the theory of the “unity of existence” (*wahdat al-wujūd*) pioneered by the Anatolian and Persian followers of Ibn al-‘Arabī (d. 1240). A thorough evaluation of the works of various Sufi thinkers prior to the seventeenth century in Egypt and the Arabic-speaking world more broadly shows that almost none of them engaged Ibn al-‘Arabī’s most controversial work *Fusūs al-bikam*, and instead confined themselves entirely to his *Futuhāt* works. Even then, they usually enjoined extreme caution in engaging with these advanced mystical works, with one Hadramī scholar going as far as having his only copy of the *Futuhāt al-Makkiya* burnt upon his death because he feared it might corrupt others (241). As with the first two parts of the book, el-Rouayheb locates the impetus for change in an influx of migrants into the region, in the form of the Shattārī order from the Indian Subcontinent, the Naqshbandī order from Central Asia (which should be distinguished from its later Mujaddadī branches), and the Khalwatī order from Azerbaijan. The representatives of all three of these orders were deeply steeped in the philosophy of *wahdat al-wujūd*, and as they began to settle in the Holy Cities, the Levant, and Egypt, they spread their ideas and defense of their position far and wide, with the result being that by the eighteenth century, their representatives were being appointed as heads of

al-Azhar, and by end of the nineteenth century, their thought had spread as far afield as sub-Saharan Africa (268).

This influx of Sufi philosophical thought had some unintended consequences. In wrestling with the question of why the prominent monist Sufi Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1690) made connections with a number of prominent Hanbalī thinkers in the seventeenth century, el-Rouayheb finds that the viewpoints expressed in al-Kūrānī's defense of Ibn al-'Arabī's thought accorded more with Hanbalī positions than those of his North African Ash'arī opponents. This led to an ironic intersection whereby a prominent Sufi monist thinker may have played a role in rehabilitating some of the thought of Hanbalī thinkers who later formed a foundation for Salafi and Wahhabi descendants, who now find themselves baffled by the connections between them, given their subsequent hostility to many Sufi ideas (264-5). Al-Kūrānī utilized these ideas to challenge earlier scholarly figures such as the medieval scholar Sa'd al-Dīn al-Taftazānī (d. 1390), who had rejected the theory of *wahdat al-wujūd* as the misguided ideas of "pseudo-Sufis" (316-7), and was often utilized by monist opponents as a primary argument against monism's growing appeal. Interestingly, al-Kūrānī's notable contemporary 'Abd al-Ghānī al-Nābulūsī (d. 1723) took issue with al-Kūrānī's argument as violating the rules of Ash'arite occasionalism, and instead argued for different approaches to defending the monist position. But el-Rouayheb ultimately concludes by pointing out that neither thinker accords with the "neo-Sufi" theory, which holds Sufis of the early modern period increasingly abandoned monism and "quietism" in favor of a growing "orthodoxy" and "activism." Instead, the *wahdat al-wujūd* tradition only grew stronger over the course of the period, meaning that the "new Sufism" was in fact very much an extension of the old one (306).

The author concludes by reiterating his call for a rejection of the ideological currents of the twentieth century which have obscured the vitality of Islamic intellectual culture in the centuries that preceded it. The further establishment of the narratives of intellectual culture of this period can then be linked to the growing revisionist understandings of the historical context of the Islamic world—a task that el-Rouayheb purposely does not address at the present juncture, in part because the overall picture remains disputed and murky on all fronts (352-3). Just as Western medievalists eventually overturned their own ideological portrayals of Renaissance and Enlightenment condemnations of the medieval past as a "dark age," so must scholars of the Islamic world move beyond the ideological

blindness of their own contemporary age in favor of a more dispassionate account of what really took place (361).

El-Rouayheb has produced a fascinating work that presents the early modern period as one of great intellectual vitality, with ideas and intellectual movements swirling from Morocco to Indonesia. He introduces us to a wide variety of figures, many of whom have been lost to history for all but the most determined of scholarly researchers. One hopes, as the author implies by the end of his study, that future research will allow for a better understanding of the implications of the stories sketched out here. In fact, this reviewer might take a contrary view, in that the work el-Rouayheb has initiated might well begin allowing for the comparative work that has so far proven unfruitful or forced, and perhaps we should not abandon the comparative frame to some undetermined point in the future. For example, Dengjian Jin's recent work on the emergence of scientific thought argues that the development of a sustained form of skepticism of past authorities and inherited traditions was what set a small number of Europeans apart from other peoples around the world in developing the scientific method.¹ However, a full reading of el-Rouayheb's work also demonstrates a good deal of skepticism of established schools, authorities, and past traditions among Muslim thinkers in a contemporary period. To ask but one potential question of this potential overlap: can we now compare the role of skepticism in the development of various intellectual traditions of the early modern period?

A few complaints might be registered, though none detract from the value of the book. The discussion of the development of logic in the *ādāb al-bahth* tradition in the second may require some additional contextualization, as this reviewer, unfamiliar with the genre, found it difficult to fully understand how the works under discussion represented important intellectual advances in the broader context of intellectual history, even after multiple readings. This suggests more support for the uninitiated may be in order. Also, the litany discussed on p. 269 should probably be rendered as the noted Khalwatī ritual prayer of the *wird al-sattār*, given that it was passed down through the Ṣa'bānī branch of the order, not *wird al-sahar* as rendered in the text.

John J. Curry

University of Nevada, Las Vegas

1 Dengjian Jin, *The Great Knowledge Transcendence: The Rise of Western Science and Technology Reframed* (New York: Palgrave Macmillan, 2016).

Hilmi Kacar,

A Mirror for the Sultan: State Ideology in the Early Ottoman Chronicles, 1300-1453,

Universiteit Gent, Faculteit Letteren & Wijsbegeerte, 2015, 376 pp.,
no ISBN.

The last decade or so has witnessed a rise in the scholarly output on the early Ottomans, especially within the context of the development of Ottoman historiography, with particular reference to how the Ottomans viewed themselves. Discourse on the early Ottoman state sought to no longer view the Ottomans through the lens of earlier theories on the rise of the Ottoman state such as Paul Wittek's "Ghazi thesis"¹ and instead pursued the redefining of labels of a religious and cultural nature that had previously been ascribed to the Ottomans by modern scholarship.² It is within this context that the work under scrutiny should be considered. It is Kacar's approach to studying of early Ottoman history that renders his book unique rather than the topic itself, which has been the subject of much scholarly debate of late. Kacar's aim is to explore the possibility of going beyond the 'orientalist' and 'colonial' premises and descriptions of Ottoman history and to let the Ottomans speak for themselves in their own words (p. 7). In common with recent scholarly output Kacar argues that the sources of the early Ottoman state should not be utilised to bring light to modern theories on the rise of the Ottomans. As an example of this, Kacar refutes the "Ghazi thesis" of Paul Wittek that the *raison d'être* of the early Ottomans was holy war and uses the discourse of the chroniclers to demonstrate that the notion of ghaza had various dimensions and carried various ideological connotations (p. 352).

The author's implementation of Norman Fairclough's methodologies of 'Critical Discourse Analysis' (CDA) is a breath of fresh air to the field of Ottoman

1 Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*. (London: Royal Asiatic Society Monographs, 1963 ed.)

2 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Los Angeles: University of California Press, 1995), Murat Cem Mengüç, "Histories of Bayezid I, historians of Bayezid II: Rethinking late fifteenth-century Ottoman historiography," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Volume 76 / Issue 03 / October 2013, pp 373-389) and Lale Özdemir, *Ottoman History Through The Eyes of Aşıkpaşazade* (İstanbul: Isis Press 2013) can be considered as examples of scholarship that allows for fluidity and heterogeneity where the early Ottomans are concerned.

studies. Kacar attempts “to make early Ottoman history somewhat more intelligible by trying to understand the ‘political language’ or ‘state ideology’ as the earliest Ottoman chronicles formulated it in their own words” (p. 355). Thus, his primary focus is on Ottoman state ideology and he argues that the advantage of using Critical Discourse Analysis is that it takes the narrative of the texts seriously and considers them valuable (p. 4). The fact that this method departs from the idea that value judgments are pervasively present in discourse is a blessing given that an abundance of value judgments have been attached to fifteenth-century Ottoman sources in order to bring light to modern theories on the rise of the Ottomans. Most commonly, such value judgments have centered on whether the early Ottomans were indeed ghazis or not.³ Kacar’s observation within the context of Critical Discourse Analysis that an exaggerated form of historical criticism can unwillingly become a sort of orientalist view, which in turn does not allow the ‘Orientals’ (in this case the Ottomans) to speak for themselves is a valid and necessary one (p. 3).

The first of the three chapters of *A Mirror for the Sultan* sets the scene of early Ottoman historiography and includes a comprehensive discussion of the sources of the period. Kacar adopts the term ‘early Ottoman historical texts’ and categorises the discussion of historical texts, essentially chronicles, chronologically as follows; early fifteenth-century chronicles, the period of Murad II (r. 1421-1451), chronicles from the period of Mehmed II (1451-1481), and chronicles from the period of Bâyezid II (1481-1512). In this chapter the author argues that while the Ottoman chronicle tradition obviously should be treated with great caution and that a positivist application of source criticism adopted by some modern scholars is not helpful as such an approach does not allow the Ottomans to speak for themselves (p. 24).

In the second chapter, Kacar examines patterns of state formation in the early Ottoman empire, c. 1300-1453, and asserts that a comprehensive overview of the state formation processes at work is necessary in order to be able to comprehend the origins of state ideology (p. 59). Kacar provides a chronological-based discussion of the pre-Ottoman states not only from a political but also a cultural

3 Scholars have usually been assigned a place in the pro-Wittekan or anti-Wittekan camp with regard to the “Ghazi thesis.” However, over the last decade or so a new generation of scholars have chosen not to get drawn into the debate over whether the early Ottoman state expanded its territories in name of holy war. For example, Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

perspective by stressing the role of dialogue and mutually beneficial relationship between Muslim and non-Muslim populations (p. 78). Kacar's narrative on the Ottomans' forbearers mirrors that of the late historian Mehmed Fuat Köprülü in that he adopts a somewhat traditional but still valuable view of how the pressure of Mongol expansion forced pastoral nomad communities to migrate to Anatolia (pp. 83-85). Kacar goes on to outline, in accordance with Ottoman tradition, how Osman Gazi (r. 1302-1326) became a *bey* after he had been selected as the leader of the Kayı-line of the Oğuz when his father Ertuğrul died in 1299.

It is in the third chapter that discusses the discursive registers of fifteenth century Ottoman state ideology, Kacar makes an important contribution to the field of Ottoman studies. According to him, early Ottoman chronicles reveal that they mostly rely on two traditions: nomadic Turkish political ideas and Islamic political thought (p. 185). Based on an examination of these sources, he sheds light on how different political cultures fused in order to meet the need for legitimacy that developed over time through changing historical landscapes. He skillfully evaluates the semantic meaning of concepts that represented paradigmatic ideas and constituted value systems which formed the powerful legitimising pillars of Ottoman political discourse (p. 185). Moreover, he analyses how the elements and notions originating from steppe nomadic and Islamic traditions were fused which meant that "the chroniclers selectively appropriated discursive registers from the available traditions and blended them into a political language of their own" (p. 198). Within this framework, Kacar scrutinizes several concepts such as *Kut* or divine dispensation, the principles of succession, and the influence of Islamic political thought on the institution of the monarchy within the context of the above two political traditions.

Overall, the author adopts a very engaging style which renders *A Mirror for the Sultan* an easy read and although not all of the content can be considered as original contribution to Ottoman historiography, Kacar certainly advances the field with his analysis of state ideology within the context of 'Critical Discourse Analysis.'

Lâle Özdemir

University of Marmara

İlhan Başgöz,

Türkiye'nin Eğitim Çıkması ve Atatürk,

İstanbul: Pan Yayınları, 2005, 318 s., ISBN 978-975-8434-75-6

Türkiye çağlar boyunca farklı uygarlık ve kültürler ev sahipliği yapan, yüzyıllardır çeşitli din, dil ve ırktan gelen medeniyetlerin bir arada yaşamış olduğu dünyanın en eski yerleşim birimlerinden biridir. Bu topraklar üzerinde yaşayanların önceki toplumlardan ödünç aldıkları değerler, inanışlar, gelenekler, fikir ve beklentiler ülkenin kültürünü oluşturmuştur. Kültürü; “kuşaktan kuşağa aktarılan bir yaşam biçimi” olarak tanımladığımızda toplum tarafından benimsenmiş, yerleşmiş değerlerin yeni kuşaklara aktarımı söz konusu olmaktadır. Bu tanımla itibariyle geleneklerin ve değerlerin aktarıcısı olarak düşünülen kültürün, toplumların sürekli etkileşim halinde bulunması ve bu sayede birbirlerinden etkilenerek meydana gelecek değişimler sonucunda nesilden nesile nasıl aktarılacağı meselesi ortaya çıkmaktadır.

Kültürel birikimin, yeni ve modern becerilerin ve değerlerin eğitim aracılığıyla aktarımının 19-20.yüzyıl Türkiye'sinde nasıl gerçekleştiğini irdeleyen eserlerden birisi de İlhan Başgöz'ün *Türkiye'nin Eğitim Çıkması ve Atatürk* başlıklı kitabıdır. Cumhuriyet yönetimine geçişi ile Osmanlı İmparatorluğu'ndan çözümlenememiş olan modern eğitim sorununu devralan Türkiye, 1920'lerden itibaren çok önemli eğitim reformları gerçekleştirmiştir. 1950'li yıllarda eğitim sorununun iyiden iyiye belirginleşmesi ile dönemin Milli Eğitim Bakanı Tevfik İleri tarafından 1959'da Amerikan Ford Vakfı'nca kurulacak bir komisyonun Türk milli eğitimi üzerine bir rapor hazırlanması talebinde bulunmuştur. Bu komisyon üyelerinden Howard E. Wilson, Türkiye'deki okullarda yaptığı incelemeler sonucunda kendisi ile işbirliği yapacak bir Türk araştırmacısı ile Amerika'da Türk eğitim sistemi ve Atatürk'ün eğitim anlayışını konu edinen bir kitabın yazılmasını önerir. Türk araştırmacısı olarak teklif edilen İlhan Başgöz'ün eseri yazma nedeni olarak eğitim sorununu aslında bir toplumsal sorun olarak görmesi ve toplumun sosyal yapısının değişmediği sürece eğitimde yapılan çabaların yetersiz olacağı fikri gösterilebilir. Her ne kadar Başgöz eğitim alanından gelen bir uzman olmasa bile, hatta Wilson'un Türk eğitim sistemine yabancı birisi olması hasebiyle yalnızca kitabın İngilizce kurgulanmasında katkısı olsa dahi, farklı bir perspektiften ve alandan yapılan değerlendirmelerin eğitim sistemi içerisinde aktif olarak yer alanlara sağladığı katkı önem arz etmektedir.

Eser toplamda dokuz bölümden meydana gelmiştir. Eserin ilk bölümünde müellif, Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel tarzdaki eğitim kurumlarını ve reform süreci sonunda oluşan yeni kurumlarını değerlendirmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitim kurumları 19. yüzyılın başlarına kadar en genel hatlarıyla sıbyan mektepleri, medrese ve Mekteb-i Enderun (saray okulları) denilen kurumlar oluşturmuştur. Sıbyan mektepleri ve medreseleri devlet ricali, saraylı kadınlar, varlıklı tüccarlar veya esnaf gibi özel kişiler kurmuş ya da halk yaptırmıştır. Enderûn okulu ise harp esirlerinin ya da Hıristiyan Osmanlı tebaasının çocuklarının imparatorluğa çeşitli devlet kademelerinde hizmet etmeleri için eğitmek amacı ile kurulmuştur. Sıbyan mektepleri ilk eğitimin verildiği kurumlardır. Eğitim ve öğretimin parasız olduğu bu kurumlarda öğretim programının temelleri dini bilgilere dayanmaktadır. Öğrenciler sıbyan okullarında Kur'an okuyor, namaz başlıklarını öğreniyor, temel aritmetik ve biraz da yazı görüyorlardı. Bu mekteplere ait sınıflarda yazı tahtası veya harita gibi görsel ders araç ve gereçlerinin bulunmayışı, sınıf sisteminin olmaması, resim yapmanın kerih görülmesi ve daha çok ezberlemeye dayalı öğretim tekniklerinin kullanılması öğrencilerin okula yönelik motivasyonunu azaltan etkenler arasında yer aldığı düşünülebilir.

19. yüzyılın ikinci yarısına kadar gözde eğitim kurumlarından biri olan medreselerin eğitim anlayışı ve program içeriği dinî ağırlıklı olmakla birlikte, bilginin diğer alanlarında, örneğin felsefe, matematik ve astronomi gibi alanlar da zaman zaman medrese müfredatında yer bulmuş, bazen de dışlandığı olmuştur.¹ Başgöz, medreseler ile ilgili olarak ilk yıllarında matematik, astronomi ve tıp gibi bilimler müfredat tasarımında yer almasına rağmen bu derslerde ağırlıklı olarak Arap bilginlerinin özet ya da şerhlerini okutmakla yetindiklerini ifade etmektedir. Medreselerde Birûnî, İbn-i Sina, Harezmi gibi bilginlere ait eserlere yer verilip Arap ilminin doğmasında pay sahibi olan Yunan ve Latin kaynaklı eserlerin okutulmamasını eleştirerek medreselerin tekrarlamaya dayalı bir ilim anlayışına sahip olduğunu dile getirmektedir. Ancak burada unutulmaması gereken nokta, XII. yüzyıldan itibaren Avrupa, İslâm dünyasının bilim ve düşünce birikimiyle sistemli bir ilişkiye geçtiği, felsefe, matematik ve tıp gibi bilimlere ait pek çok Arapça eser Latince'ye çevrildiği ve Da Vinci, Copernicus gibi bilim insanlarının Harezmi, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd gibi Müslüman bilim insanlarından çok şey öğrendiği bilgisidir.

1 Seyfi Kenan, "Türk Eğitim Düşüncesi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine Bir Çözümleme," *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 41 (2013): 1-31.

Osmanlı Devleti'nin eğitimde yoğun arayış ve gelişmeler gösterdiği dönem 18. ve 19. yüzyıldır. 18. yüzyılın başlarından itibaren eğitim, geleneksel eğitim kurumları ve batı tarzı eğitim kurumları olmak üzere ikili bir yapı göstermeye başlamıştır. Yazarın eserinde reform yılları eğitimi olarak değerlendirdiği bu dönemde modern bilim ve teknik ile donatılmış askeri okullar (Mühendishâne-i Bahrî ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyün), 19. yüzyılın başlarından itibaren ordunun giyim kuşam gibi ihtiyaçlarını karşılamak üzere meslek ve sanat okulları ve yüzyılın ortasından itibaren öğretmen yetiştirmek üzere Darülmuallimin ve Darülmualimat okullarının kurulması, bu okulların öğretim, yöntemler ve anlayış bakımından kendilerinden daha farklı olan sıbyan mektepleri ve medreselerle bir arada yaşadığı bir eğitim dünyasını ortaya çıkarmıştır.

Farklı kültürel değerlere sahip insanları bir arada barındıran Osmanlı Devleti içinde bu dönemde en çok öne çıkan düşünce Osmanlılık bilincine sahip bireylerin yetişmesiydi. Ancak 1912 yılında patlak veren Balkan Savaşı Batıcılık, Osmanlılık ve Müslümanlık gibi üç görüş arasındaki farkları azaltacağına keskinleştirmiştir. Eserin ikinci bölümünü oluşturan II. Meşrutiyet dönemi eğitim anlayışında, Osmanlı aydınları Cumhuriyet dönemine etki edecek Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık adı verilen fikir akımlarını oluşturarak eğitime yön vermişleridir. Bu aydınlardan en önemli etkiyi Türkçülük akımının temsilcisi olarak kabul edilen Ziya Gökalp göstermiştir. Gökalp, kozmopolit yapıdan oluşan eğitim sistemindeki en önemli eksiğin milli terbiyeden yoksunluk olduğunu ifade etmiş ve eğitimi psikolojik bir olay değil, kişileri ulusal kültüre alıştıran sosyal bir olay olarak nitelendirmiştir.² Bu görüş ile Gökalp'in eğitimdeki değişimleri diğer toplumlardan aynen kopya etmek yerine toplumumuzda kendiliğinden gelişim gösteren değerlerimizi koruyup geliştirerek ele almak gerektiği fikrini benimsediği yorumu getirilebilir.

Başgöz eserinde Ziya Gökalp'in ulusal kültür bilincini temel alarak savunduğu görüşünün aksine Satı Bey, Prens Sabahattin ve Abdullah Cevdet gibi aydınların eğitimde bireyci görüşün temsilcileri olduğunu dile getirmektedir. Ancak bu aydınların yanı sıra "Fikri hür, irfânı hür, vicdânı hür bir şairim."³ diyerek özgür birey yetiştirmeyi öngören bakış açısı ile Tevfik Fikret'in de

2 İlhan Başgöz, *Türkiyenin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2005), 51.

3 Seyfi Kenan, "Tevfik Fikret'in Eğitim Felsefesi: Fikri Hür, Vicdânı Hür Birey Yetiştirmek," *Ölümünün 100. Yıldönümünde Tevfik Fikret Sempozyumu*, haz. Ata Yersu (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2016), 49-76.

şüphesiz bireyci görüşü temsil eden aydınlar arasında yer verilmesi gerektiğinin kanaatindeyim.

Tevfik Fikret, dönemin bazı düşünürlerinin şairden okul müdürü olamayacağı fikrinin aksine tasarladığı “yeni mekteb” ile genç kuşakların zihninin tecrübeye dayalı olarak gelişmesini, toplumun geleneklerine uymak zorunda kalan bir kişilik yerine kendi kendini yöneterek erdemlerini oluşturabilme becerisine sahip bireyler yetiştirmeyi hedeflemiştir. Fikret, eğitim dilinin Türkçe ve İngilizce olmasını planladığı, beden eğitimi, müzik, resim gibi sanat ve spora müfredat tasarımında gerçekçi bir biçimde yer vermeyi tasarladığı bu okul ile girişimci ruhlu, özgür bireyler yetiştirmeyi amaç edinmiştir. Okulun kurulması için gereken teşebbüs ve destek sağlanamadığından Fikret’in hayali gerçekleşemese de Galatasaray Sultanisi Müdürlüğü görevine getirilerek eğitim anlayışını uygulama fırsatı yakalamıştır.

Şüphesiz ki eğitim ortamının düzenlenmesinin bireylerin öğrenme faaliyetleri üzerinde büyük etkisi vardır. Jackson’ın 1968’de öğrencileri bir yetişkin olarak toplum yaşamına hazırlamak için sınıf yaşamını toplum yaşamının gereksinimlerine göre düzenlemek⁴ olarak tanımladığı örtük program kavramını Fikret, hasar görmüş bir okulu modern eğitimin gerektirdiği ihtiyaçları yeniden karşılayacak şekilde düzenlemiş ve böylece bu programı uygulayarak Jackson ya da Dewey gibi eğitimcilerden çok daha etkin bir şekilde hayata geçirmiştir.

Reform yıllarındaki genel eğitim durumuna bakıldığında en çok dikkati çeken noktanın zaman zaman birbirinden farklı yönleri bulunan eğitim kurumlarının aynı dönemde yan yana varlık göstermiş olmasıdır. Bu nedenle eserin ikinci bölümüyle ilgili olarak, bu okulların her birinin kullandığı eğitim programı ve yöntem tekniklerin ayrışık olmasının, dönemin öğrencilerinin birbirine yakın ortamda eğitim görmüş olmasına karşın farklı dünya görüşlerine sahip bireyler olarak yetişmesine etki ettiği yargısına varılabilir.

İmparatorluğun batı uygarlığındaki gelişmeleri fark etmesiyle giriştiği bu çağdaşlaşma çabalarının arkasından başlayan Kurtuluş Savaşı yıllarında ülkenin yaşadığı ekonomik ve siyasi problemler eserde eğitim sistemini etkileyen başlıca sebepler arasında gösterilmektedir. Bu dönemde öğretmenlerin maaş alamayışı ve bütçe sorunları nedeni ile yeni okulların açılmayıp var olanlarında birçoğunun kapanmak zorunda kalmasına değinen müellif, dönemin yapısal sorunlarının çözümlenemeyişinin eğitimi de nasıl bir çıkmaza sürüklediğine okuyucuyu tanık etmektedir.

4 Sedat Yüksel, *Örtük Program*, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2004), 8.

Kurtuluş Savaşı yıllarından sonra kurulan cumhuriyet yönetimi kendinden önceki dönemlerden süzülerek gelen karmaşık bir yapıyı ve belli bir eğitim felsefesini oluşturamamış bir sistemini devralmıştır. Bu sistemde medrese ve mektep gibi ikilemlerin yanı sıra askeri ve sivil okul gibi birçok kurumun kendisine ait bakanlığın yönetimi altında bulunuşu, her bireyin farklı ideolojileri benimseyerek eğitilmesi nedeniyle hangi okuldan mezun olduğu kolaylıkla tespit edilebilecek bir neslin doğmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, 1924 yılında çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile bütün okullar Maarif Vekâleti'ne bağlanarak söz konusu ikilemleri yaratan eğitim anlayışlarına son verilmiş ve bakanlıklardan bu görev alınmıştır.

Eğitimde birliği, âhengi ve eşitliği sağlama tutumu Lâtin harflerinin kabulü ve karma eğitim sistemine geçiş ile devam etmiştir. Kadın eğitimine önem verilmiş, bu alanda büyük gelişme sağlanmış ve karma eğitime aşamalı bir şekilde gerçekleşmiştir. Modern bir devlet ve eğitim modeli kurmayı hedefleyen genç cumhuriyet, 1924'ten itibaren Dewey, Kühne, Buyse ve Kemerrer gibi birçok yabancı eğitimci uzman Türkiye'ye davet ederek, bunları eğitim sistemini incelemekle görevlendirmiş ve bu uzmanların oluşturduğu raporlarda ele alınan konular ve öneriler zaman zaman uygulanarak ve gözden geçirilerek uygulamaya konulmuştur. Uzmanların ifade ettiği önerilerin bir kısmının birbirleriyle çelişkili görünmesi ise çalışmalarını birkaç aylık bir zamanda tamamlamaları ve Türkiye'nin geçmişten gelen eğitim sorunları üzerine fazla bilgi sahibi olmamalarına bağlanabilir. Yabancı uzmanların önerilerinin uygulanamayan tarafları aslında eğitim öğretimin çok yönlü bir yapı olduğunu ve Başgöz'ün de sıkça dile getirdiği gibi eğitim sorunlarını anlamak için toplumun bütün yapısının incelenmesi gerektiğini göstermesi açısından yararlı olmuştur.

Cumhuriyet dönemi eğitimi ile ilgili geniş yer tutan bir diğer konu modern eğitimin geliştirilmesi üzerine yapılan çalışmalardır. Çocukların ve gençlerin eğitimi üzerine yapılan çalışmalar süregelirken toplumdaki yetişkinlere yeni devlet düzenini benimsetebilecek kurumlar olan millet mektepleri açılmıştır. Yeni kurulan modern eğitim düzeni şehirde yaşayan halka sunulurken, %75'i köylerde yaşayan bir halkın kalkınması için tüm sosyal güç ve kuruluşlarla ilintili olan eğitim sisteminde yalnızca okuma yazma öğrenmek devletin kalkınmasında yeterli olmayacaktır. Bu sebeple halkın hem temel eğitimini sağlamak hem de nitelikli üretimi gerçekleştirip kırsal kesimin canlandırılmasını sağlamak amacıyla Köy Enstitüleri kurulmuştur. Uygulamayı hedeflediği eğitim programı ile

bu kurumların, ülkenin esas sorununun eğitim değil kalkınma sorunu olduğunu vurgulayan yazarın görüşü ile paralel olarak bu sorunun çözümüne katkı sağlayabilecek nitelikte olduğu ifade edilebilir. Ancak enstitülerin ömrünün kısa sürmesi, sosyal değişme ve ekonomik kalkınma gibi karmaşık yapıdaki sorunları eğitimin tek başına çözemeyeceğini göstermiştir.

Başgöz'ün 1946'lı yıllardan sonra eğitimdeki gelişmeleri, siyasi çekişmeler arasında kalan bir dönem olarak ele aldığı söylenebilir. Çok partili yaşama geçişle birlikte "gerici sağ" olarak nitelendirdiği siyasetçilerin yönetimde söz sahibi olması dönemin bakanlarının Köy Enstitülerini bir takım gerekçeler ile kapatarak yerine yüksek okulu bitiren herkesin köy öğretmeni olmasına olanak sağlayan Köy Öğretmen Okulları kurduğunu ifade etmektedir. Yazar bu dönemde, devletin eğitilmiş iş gücünü bir yandan kaybederken eğitilmemiş diğer gücüne de düzenli, sağlam ve laik bir eğitim verilmediğinin düşüncesindedir. Eserin bu döneme yönelik yaptığı eleştirilerden biri de döneme ait yenilik hareketlerinin birçoğunun Atatürk devrinde denenip uygulanmış olan ya da uygulanmaya değer görülmeyen işler olmasıdır.

Eserin son bölümünde Atatürk'ün kendi eğitim hayatına ve eğitim üzerine düşüncelerine yer verilmesi, 1920'lerden bu yana yapılan eğitim reformlarına verdiği destekle ilintilidir. Atatürk her ne kadar eğitimci değil bir siyaset adamı olsa da yeni Türkiye'nin kurulması sürecinde cumhuriyetin ancak geçmişten gelen hurafelerden, Doğu'dan ve Batı'dan gelen etkilerden uzak, milli bir eğitim anlayışı ile "fikri hür, irfânı hür ve vicdanı hür" nesiller ile var olacağına inanan bir lider ve "başöğretmen"dir.

İlhan Başgöz, Türk eğitim sisteminin sürecini, irdelediği dönemlerin sosyal, ekonomik, siyasi yapılarının eğitime olan yansımalarını gerçekçi bir bakış açısı ile ele alarak okuyucuya sunmaktadır. Türkiye'nin eğitim sorunları üzerine yapılan pek çok çalışmadan farklı olarak eğitimi toplumdan soyutlamadan döneminin koşullarına göre incelemiş ve eğitime yönelik eleştirilerini tarafsız ve çok yönlü olarak ifade etmiştir. Türk eğitim sisteminin iniş çıkışlarla dolu çağdaşlaşma sürecini etkileyen ve yön veren tüm güçleri okuyucularıyla buluşturarak, geriye dönük çabaların ve ileriye yönelik atılımların durağan olmadığını belgeleyen nitelikte bir eser ortaya koymuştur.

Merve Eski

Marmara Üniversitesi

Heather Keaney,

Medieval Islamic Historiography: Remembering Rebellion,

New York: Routledge, 2013, xx+187 pp., ISBN 978-041-5828-52-9

Heather Keaney's *Medieval Islamic Historiography: Remembering Rebellion* seeks to analyze the development of Islamic historiography from the 9th century to the 14th century by means of a close case study on histories of 'Uthmān b. 'Affān's caliphate. She argues that the memory of his caliphate and life-story act as a kind of microcosm in which the most critical tensions of Islamic historiography and Islamic intellectual history are brought to the fore. These tensions center around four dichotomies: historiography vs. hagiography, Sunni vs. Shi'i theology, religious vs. political authority, and the pursuit of justice vs. the preservation of unity. She hopes that a detailed study of portrayals of 'Uthmān's caliphate in 9th-14th century historiographic texts will provide fresh insight into these tensions.

She details her methodology in the first chapter, where she presents her work as a close case-study of a single, historiographically momentous event (the caliphate of 'Uthmān b. 'Affān) that seeks to shed light not on the event itself but on the underlying shifts in medieval historiography that are highlighted by its changing portrayals within that historiographic literature. To detect these underlying changes, she closely inspects historians' *strategies of compilation* – what reports historians chose to include, which ones they chose to repeat or emphasize, and how they arranged different reports together in order to bolster their own positions on the story. This idea of strategies of compilation is relatively new; up to the 2000s most Western scholarship had seen the medieval Islamic historian as a mere compiler of reports or paraphraser of earlier works, possessing no authorial intent himself. Such a view prevented scholars of Islamic historiography from understanding the very real potential for the medieval compiler to arrange the compiled reports in a way which complements best his own interpretation of the past and his own positions within contemporary debates. It is precisely this potential that Keaney focuses on and through analyzing the strategies of compilation of various medieval historians on this one event, she attempts to trace the development of four lasting debates within Islamic historiography.

These four debates, introduced earlier, are summarized as follows: first, history vs. hagiography, by which Keaney is referring to, respectively, texts which

are historical – i.e. concerned with chronology, causation and context – and texts which are ahistorical. Examples of the historical are chronicles and histories, and examples of the ahistorical are texts of the *fadā'il* or *manāqib* genre, describing the merits of Companions as reported from the Prophet. The second tension fits nicely with this historiography/hagiography split; it is about the conflict between Sunni and Shi'i theology and epistemology. Keaney's general argument is that Sunni-Shi'i conflict played an important role in directing the growth of the two historiographic genres mentioned above. While on the one hand, hagiography was developed as a means for Sunni historians to defend the memory of all Companions, on the other, political histories were used by Shi'i scholars to censure the policies of 'Uthmān and the Umayyads.

Third is the tension between religious and political authority. This also overlays the Sunni vs. Shi'i tension, since Shi'i thought saw religious and political authority as rightfully united in the Imam whereas Sunni scholars came to accept the *de facto* separation between religious and political authority in the post-Rightly-Guided Caliphs era. Questions concerning what justifies a ruler's legitimacy and to what domains his rule extends are addressed within the discourse of this dynamic. Claims to legitimacy are also a central issue in the fourth tension: preserving unity vs. pursuing justice. Both with their fair share of justifications and evidences from the core Islamic legal sources, these two competing goals play a critical role in shaping interpretations of 'Uthmān's behavior towards the rebels; according to Keaney, we can generalize and say that 'Uthmān's detractors sought what they believed to be justice while 'Uthmān and his supporters prioritized the unity of the Muslim community.

Keaney's key assumption is that she will be able to detect the individual historian's positions in all of these debates by closely analyzing how he portrayed 'Uthmān's caliphate. Having thus introduced in Chapter One the lens through which she studies these texts and the thematic debates she is focusing on, Keaney begins in Chapter Two to systematically analyze a number of historians from each century between the 9th and the 14th. The remainder of the book continues chronologically and for each period she selects a number of what she deems representative historiographic and hagiographic texts as sources.

Chapter Two focuses on 9th-century sources, which represent the earliest extant historiographic texts on the events studied. Among these one finds many of the "giant" texts of Islamic historiography: those of al-Ṭabarī, Ibn Sa'd, Aḥmad b.

Ḥanbal and others. They served as the foundations for the dichotomic sub-genres of Islamic historiography. Ibn Ḥanbal's text, for instance, set the standard for future *manāqib* literature on 'Uthmān by focusing not on his actions during the caliphate, but rather his virtues as attested to during the lifetime of the Prophet. Moreover, al-Ṭabarī's history as well as al-Baladhūrī's and Ibn Sa'd's biographical dictionaries paved the road for future political and military chronicles and portray 'Uthmān in a still positive, yet more problematized and more politicized light.

Chapter Three builds on this dichotomy, demonstrating how in the 10th, 11th and 12th centuries, political chronicles expanded to include pre-Islamic Persian values of leadership and took on a distinctly Shi'i bent. Simultaneously, sacred hagiography became more entrenched in its goal of portraying the Companions as ideal, timeless, and pure figures, leaving out the political and historical realities of the early caliphates. This hagiography also came to represent Sunni theology in its staunch defense of all Companions. Thus, one of the above debates — Sunni vs. Shi'i — was now laid parallel to a second debate — historiography vs. hagiography. This division between the two types of scholarship resulted in “two competing images of 'Uthman the Companion and 'Uthman the caliph” (74).

Chapter Four discusses how these two separate strands of scholarship had been growing farther apart until the end of the 12th century. However, early in the 13th century, as part of a temporary lean towards reconciliation between Sunni and Shi'i scholarship and reflecting the political pragmatism of the time, a number of Sunni historians took up the issue of 'Uthmān's caliphate with an approach more critical than their immediate scholarly predecessors. Among these were Sibṭ b. al-Jawzī and Ibn al-Athīr. This resurgence of Sunni historiographic interest in a more critical, al-Ṭabarī-esque history of the events of 'Uthmān's caliphate led Sunni hagiographers to feel obligated to respond and reassert the unambiguous innocence of 'Uthmān. Yet they could not do so by simply ignoring his caliphate and treating him only as a Companion, as hagiographers in the preceding three centuries had done. Rather, the nature of the contemporary debate forced them to engage in the issues of 'Uthmān's caliphate. Their response was that 'Uthmān dealt as best he could with such issues. This was new territory for hagiography, and represented a kind of convergence between historiography and hagiography even though the two were approaching the same topics for very different reasons.

Chapter Five deals with the tumultuous 14th century, when debates on religious and political authority were granted new importance with the Mongol

conquest of Baghdad and the collapse of the Abbasid caliphate. There was a “growing desire to re-evaluate early sources and place events within their proper historical perspective,” a desire whose peak was represented by the work of Ibn Khaldūn, who sought “to understand, rather than defend or condemn” (132). Yet while works of historiography and hagiography continued to differ in their portrayal of ‘Uthmān’s caliphate, there seemed to be a universal consensus which was formed as a result of the crises of the preceding decades: that the caliphate as an institution must not be undermined. Even those historians who criticize ‘Uthmān’s choices as a caliph reject any form of military rebellion against the caliph. The scholars specifically studied in this chapter are al-Nuwayrī, Ibn al-Dawādārī, al-Dhahabī, Ibn Kathīr and Ibn Khaldūn. Having reached the end of the 14th century, she ends her work highlighting the need for a revised understanding of the early years of Islam and of their portrayal in Islamic historiography.

Her intended audience is probably intermediate or advanced students of Islamic historiography. Keaney does not provide a general history of the events of ‘Uthmān’s caliphate or of the preceding caliphates but rather assumes that the reader has a general understanding of the political context of these early events. However, for later centuries, in particular the 13th and 14th, she does provide more political and military context.

In any case, more than lack of contextualization, her work suffers from an overreliance on strategies of compilation. While acknowledging the role of strategies of compilation within Islamic historiography is a welcome development which moves the field beyond the “mere paraphraser” paradigm of medieval historiography, I think that the author takes the methodology to its extremes and overcompensates for its earlier lack by putting too much stock in its effectiveness. Specifically, she disregards the constricting nature of genre convention over individual historians and their choices of compilation. For example, Aḥmad b. Ḥanbal’s inclusion of reports focusing on ‘Uthmān’s life as a Companion, not a caliph, is seen in Keaney’s approach as intentional whitewashing. However, whatever intention Ibn Ḥanbal himself might have, the genre he worked in was that of the *hadith* and by the conventions of this genre, he was directed to primarily report the sayings of the Prophet, which by their very nature tend to focus on ‘Uthmān’s life as a Companion, not a caliph. Thus what Keaney interprets as whitewashing can perhaps be better explained by focusing on the conventions of the genre within which Ibn Ḥanbal was studying.

A second issue with Keaney's usage of the *strategies of compilation* tool is that she reduces all author intentionality down to the four tensions introduced earlier. So, taking Ibn Ḥanbal again as an example, according to Keaney's approach if he repeats or omits certain *hadith*, it is because he wants to bolster his position in terms of Sunni-Shi'i debate or of the conflict between religious and political authority or in some other combination of those four debates. She overlooks all the other reasons that might have influenced the historian's choices of compilation. She thus ignores Ibn Ḥanbal's unique project of gathering and systematically arranging *hadith* collections as well as al-Bukhārī's and Muslim's project of compiling only the most sound *hadith*. That these scholars might have had intellectual goals beyond arguing about the four tensions she has listed is largely ignored.

These examples highlight one of the key flaws of this approach: it attempts to understand the intentions of an author by studying a) the author's text and b) the author's political, social and intellectual context. However, such a goal is unattainable and attempting to guess an author's motivations and intentions leaves much room for the observer to insert his own biases and assumptions into the portrayal of the original author's intentions. In Keaney's case, this means that the vast majority of the intentions guiding these medieval historians is political. For her, if a scholar portrays 'Uthmān positively, it is probably because his political patron would benefit from such a portrayal and if he offers a negative portrayal, it is again for the same reason. She has thus made room to recognize author intentionality, but only when that intentionality corresponds to her conceptions of why a reasonable person would make certain choices. For instance, Ibn al-Jawzī "supported the *fada'il* image of the Companions up to a point, but did not idealize 'Uthman in a way that would highlight the shortcomings of his own less-than-perfect patron" (60). That Ibn al-Jawzī's intentions are politically oriented is accepted *a priori*.

To be fair, this understanding of intentionality does change somewhat in later sections of the work where she suggests that a number of 14th century scholars may have been more concerned with accurately narrating history than with bolstering their own positions. However, taken as a whole, such a concession comes too little, too late.

In addition to these theoretical and methodological issues, the work also suffers from a truncated bibliography. As Antoine Borrut mentions in his own review of the same title, the work's robust selection of Arabic primary sources is

in stark contrast to the lack of any Persio-Islamic histories. Similarly, while she makes use of a respectable number of English secondary sources, she references no non-English works, even though there is a large corpus relevant to her topic. If I may add one more source to Borrut's list of suggested additions, I would mention Ulrika Mårtensson's "Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarī's History of the Messengers and the Kings." Through a close study of the economic and political context of the 9th Abbasid court, Mårtensson argues for a causal link between the context within which al-Ṭabarī wrote and his choices in portraying certain pre-Islamic events (Persian tax-farming practice, for instance). Although the piece has many of the same assumptions that I find problematic in this book, it gives a good idea of what a more limited (in scope) but also more nuanced version of Keaney's project might look like.

Finally, the work also suffers from a number of smaller issues. Her sources consist of a good number of classical Arabic texts; nevertheless, certain mistakes in translation and transliteration raise doubts, albeit small, about the accuracy of her reading of the primary source material. Mistakes in recording the titles of texts (e.g. she writes *Kitab al-ansab al-ashraf* rather than *Kitab ansab al-ashraf*) and inconsistencies in her methodology of transliteration (e.g. she will demarcate the long vowel "ā" in *fadā'il* but not in *al-ansab*) bode ill for the exactitude of her reading methods. She makes a handful of other mistakes that do not have a direct bearing on the subject of her work but nonetheless suggest a weaker understanding of general Islamic history and civilization. To mention only some of these mistakes: she makes the rather egregious error of switching Abū Bakr and 'Uthmān when she says some reports emphasize how the former came to Islam through the later and she employs the term *khawārij* anachronistically.

By themselves such mistakes would be tolerable, but taken together they give the impression of a work whose potential is undercut by its inaccuracy. Yet the underlying idea – that one can understand the development of medieval historiography by studying various portrayals of this one critical set of events – is clear and ambitious. Although there may be flaws in some of her core assumptions, we nonetheless have much to gain from the great breadth and vision of her case study of medieval texts within their contexts.

Ali Cebeci

Istanbul Şehir University

Hacer Topaktaş,

Osmanlı-Lehistan Diplomatik İlişkileri. Franciszek Piotr Potocki'nin İstanbul Elçiliği (1788-1793) (Prof. Dr. Halil İnalçık Takdimi ile)

[Ottoman-Polish diplomatic relations. Istanbul embassy under Franciszek Piotr Potocki (1788-1793) (with introduction by Prof. Dr. Halil İnalçık),

Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, xiii + 376 p., ISBN: 978-975-1628-60-2

This book is the first comprehensive study of the last phase of Ottoman-Polish diplomatic relations in Turkish. As pointed out by İnalçık in the introduction, it is a seminal contribution to the field since the author utilized both Ottoman and Polish archives among others. Based on the author's dissertation (Hacettepe University, Ankara, 2012), this monograph is a descriptive study that rests on a solid research conducted in Turkish, Polish, British, French, and Russian archives; the bibliography includes titles in these languages as well. A description of the archival material used in the study and a brief evaluation of the literature on Ottoman-Polish diplomacy are available in the introduction.

Currently the head of Polish Language and Literature section of the Department of Slavic Languages and Literatures at Istanbul University, Dr. Topaktaş has published several articles in Turkish and English on different episodes of Ottoman-Polish relations.

Despite her descriptive style, Topaktaş lays out a theoretical framework in the introduction and offers a number of new views in the conclusion. She discusses relevant concepts of the eighteenth-century diplomatic history such as the multi-polar system in which a dominant power and regional hegemons were necessary to maintain the balance of power through a complex system of alliances that served either to maintain the status quo or revise it by the force of arms. She implies that by carrying out negotiations for an alliance in 1788-1793, the Ottomans and the Poles were responding to the collapse of the old world, as they knew it. According to the author, the fate of the embassy was sealed by the late arrival in Istanbul (10 March 1790). The critical phase of the Ottoman wars against the Habsburgs and the Russians was over when the Ottomans had allied themselves to Sweden (1789) and Prussia (1790). While the Prussian ally dragged foot for a possible Polish-Ottoman alliance, the pro-Russian Polish king Poniatowski was also unwilling to become an Ottoman ally. He rather demanded

commercial concessions particularly in the Black Sea trade. As the Ottomans did not consent to a trade treaty without military alliance, no treaty was signed at the end of 30 months spent in Istanbul. The author contends that Poniatowski could have capitalized on the 1787-1792 Turkish Wars to further his political independence through a series of treaties with the Ottomans and other European states. Topaktaş argues that this was unlikely to prevent the final partitions of Poland-Lithuania; nevertheless, Warsaw would have had allies on its side should it bring negotiations to a successful end.

The first chapter is an overview of the history of Ottoman-Polish relations prior to 1789 (pp. 15-37). Chapter two typically describes the regular activities of the embassy starting with Potocki's appointment to Istanbul, his itinerary, routines of reception ceremonies, and his return to Warsaw. This chapter is substantiated by nine appendices attached at the end of the chapter (pp. 92-108). These include Potocki's journal containing daily entries in August-September 1789 (Appendix I), report of his reception by the Sultan on 10 August 1790 (Appendix II), portrait of Potocki and several paintings about his receptions (Appendix III-VI), the picture of the commemorative coin (mint in 1789) featuring Potocki (Appendix VII), the itinerary map of the Polish embassy to Istanbul (Appendix VIII), and lastly the table of spendings the Sublime Porte made for the maintenance of the Polish embassy (Appendix IX). The author detects a degree of Europeanization in the Ottoman procedures of ceremony in the reception of the Polish envoy. Moreover, the Ottomans made in-cash and in-kind allowances to the embassy throughout its stay in Istanbul contrary to the customs. The author estimates the total cost of the embassy to the Sublime Porte as 1,500,000 – 2,000,000 qurush in 30 months –an impressive sum indeed for a state with annual revenue of 18,000,000 qurush. According to Topaktaş, the extravagancy of the Polish embassy might have been one of the reasons for Selim's new regulation that cancelled free provisioning of the foreign embassies.

The author deals with Ottoman-Polish alliance against Russian expansionism in the third chapter, which is supported by three appendices (pp. 147-156): the drafts of the treaty of alliance and trade between Poland-Lithuania and the Ottoman Empire in Polish and Ottoman archives (Appendix I-II) and a chronology of Ottoman-Polish negotiations (5 May 1790 – 30 May 1792) along with the name of the negotiators and venues (Appendix III). In accordance with the Hertzberg plan the Ottomans hoped that Prussia would declare war on the Habsburgs and separate the Russian and Austrian armies from one another by attacking Moravia

and Bohemia. This would be coupled with a Prussian-Ottoman attack on Russia in order to challenge her on Poland-Lithuanian territory. The author thinks that the failure of the embassy should not be attributed to incompetence of Potocki; as mentioned above, the Polish king and pro-Russian groups in Warsaw had no desire for an Ottoman alliance, a fact that was unknown in Istanbul. Moreover, Prussian presence in every stage of Ottoman-Polish negotiations (18 in total in a period of 30 months) would prove to be counter-productive since Berlin had a chance to manipulate the process for a long time. The Treaty of Reichenbach (27 July 1790) manifested that Berlin dropped the plans for a war with Vienna. Later, it would agree with Vienna and St. Petersburg to partition Poland-Lithuania.

The last chapter discusses several proposals of alliance and the final partitions of Poland-Lithuanian Commonwealth. Prussia made it clear that it could not attack Russia without the support of a British fleet which prime minister Pitt actually readied in the Spring of 1791. Nevertheless, strong opposition in Britain averted all these plans for a Prussian-British attack on Russia. That rendered any Ottoman-Polish alliance useless and Potocki's efforts futile. The appendix of this chapter (pp. 191-192) contains a painting depicting the first partition of Poland (Appendix I) as well as a map showing the partitioning of Poland between 1772-1795 (Appendix II).

As for technical details of the publication, the author provides two lists of abbreviations and tables (13 in total), respectively. Unfortunately, there is no separate Appendix section and the book lacks a list for the fourteen appendices scattered throughout the chapters. The book suffers from frequent minor typos and misprints as a result of complications due to the publisher's policy to out-source the printing and editorial assignments by auction. A major disadvantage for the reader is that the endnotes (1812 in total) are placed at the end of the book in a continuous numerical order (pp. 201-309) in line with the publisher's rules and regulations. It is difficult to follow the endnotes when they are not broken down by chapter. To make things more complicated, the page numbers are not included at the heading. Lastly, a meticulous reader should notice that excerpts from various Polish documents in Turkish translation appear not only in the appendices, but also in many endnotes.

Kahraman Şakul

Istanbul Şehir University

Ebru Sönmez,

Idris-i Bidlisi Ottoman Kurdistan and Islamic Legitimacy,

İstanbul: Libra Kitap, 2012, 190 pp., ISBN: 978-605-4326-56-3.

Ebru Sönmez's book, *Idris-i Bidlisi Ottoman Kurdistan and Islamic Legitimacy*, is an ambitious and broad-ranging study covering Bidlîsî's biography, his role in the administration of Ottoman Kurdistan, and his significant contributions to the religio-political debates of the sixteenth century.¹ Organized into three chapters, the book centers on a political and intellectual biography of Bidlîsî, and his role in the Ottoman-Safavid conflict.

The first chapter is dedicated to situating Bidlîsî (d. 1520) within the political and cultural ambit of the sixteenth century. Sönmez provides sample biographical details, discussing Bidlîsî's early life, education, and career in Iran within the formative context of the intellectual atmosphere of Aqqyunlu Tabriz. Sönmez shows how Bidlîsî's education propelled him to a bureaucratic career in the Aqqyunlu palace, discusses his patronage by Ottoman Sultan Bayezid II (1481–1512) after the decline of Aqqyunlu dynasty (1501), and follows his sojourn in Mecca and his last years in Istanbul. At the same time, this chapter traces the difficulties experienced by Bidlîsî in writing his *magnum opus*, *Hesht Behisht*, and his important role in the alliance between Ottoman and Kurdish notables.

In the second chapter, Sönmez turns to a political focus, examining Bidlîsî's role in Ottoman eastern expansion policy and how he came to represent the Kurds in the eyes of the Ottoman court. In doing so, Sönmez reframes the alliance of Ottoman-Kurdish notables during this period. Her analysis overturns the narrow classical view by considering instead the role of Kurdish notables in the Ottoman-Safavid conflict at the very beginning of the sixteenth century. Based on information provided in the writings of Bidlîsî, Sönmez reconstructs the geography of Kurdistan, and deals with issues such as legitimacy debates concerning the origins of Kurdish notables, the religion of Kurds, and neighboring dynasties and their relationships with Kurds through marital partnerships.

1 Ebru Sönmez, *An Acem Statesman in the Ottoman Court: İdris-i Bidlisi and the making of the Ottoman policy on Iran* (Unpublished M.A. Thesis, Boğaziçi University, 2006). For currently published version of this thesis see, Ebru Sönmez, *Idris-i Bidlisi Ottoman Kurdistan and Islamic Legitimacy*, (Istanbul: Libra Kitap, 2012.)

Within the framework of the Ottoman-Safavid rivalry, Sönmez touches upon Bidlīsī's endeavors to ally Kurdish notables with Ottomans. In particular, she depicts Bidlīsī's perspective on Kurdish notables, clarifying that Bidlīsī consciously presented the Kurdish notables to Selim I from an Ottoman vantage—that is, depicting the Kurds as religious enough to volunteer for military service against the Safavids. The political alliance of Kurdish notables with Aqqyunlu, the Safavids, and the Ottomans in order to assure Kurdish political survival is another important point dealt with in this chapter.

The third and final chapter discusses Bidlīsī's contribution to religio-political debates within the Ottoman-Safavid rivalry. Primarily based on *Selīmşahname*, the chapter reconstructs Bidlīsī's attempts to portray an ideal Ottoman ruler as universal caliph-sultan.

In her work, Sönmez strives to contextualize her analysis from a new vantage point, and in doing so makes a contribution to Bidlīsī studies. At the same time, this study is restricted by an almost exclusive reliance on secondary sources. The careful incorporation of primary sources authored by Bidlīsī in both Persian and Arabic could have prevented the reproduction of errors contained in previous studies, such as Mehmet Bayrakdar's brief and skewed biography of Bidlīsī and the articles by Nazmi Sevgen on Bidlīsī's activities at the Ottoman-Safavid borderland. Utilizing these unreliable sources contradicts Sönmez's intention to approach this topic from a different point of view.

In the first chapter, covering Bidlīsī's biography, several mistakes appear as a result of the omission of Bidlīsī's corpus. For instance, based on a line in Hoca Sadeddin's *Tacü't Tevârih*, Sönmez claims that Bidlīsī's father Hüsameddin Bidlīsī performed the task of *divan-ı inşâ* at the Aqqyunlu court (p. 30). Had the chronicle been carefully examined, however, it would have become clear that the *münşi* in question was actually Idris-i Bidlīsī, rather than his father, as Sönmez claimed.² An analysis of the extant manuscripts and letters of Bidlīsī reveals that the political identity erroneously ascribed to Hüsameddin Bidlīsī contradicts his sufi identity. Further, Sönmez claims that as an individual of sufi provenance, Hüsameddin Bidlīsī's presence at the Aqqyunlu court is related to Uzun Hasan's Kurdish policy. Specifically, she says that Hüsameddin Bidlīsī was placed in that position to serve as an intermediary between Kurdish notables and Uzun Hasan, an analysis that—from the perspective of a devoted Nurbakhshī derwish outside

2 Hoca Sadeddin Efendi, *Tacü't Tevârih*, vol. 2 (İstanbul: Tabhâne-i Âmiri, 1279), 566.

of the political ambit—does not appear to be in accordance with his sufi identity and the nature of sufi circles in which he was involved (p. 31).

Another argument that appears to be problematic is Sönmez's claim that as an opponent of Shah Ismail, Bidlîsî left Iran by rejecting his newly established ideology. The information she provides about Bidlîsî's departure from Tabriz conflicts with what Bidlîsî himself asserts. Sönmez argues that after the promulgation of the Twelve Imams Shiite in Iran, Bidlîsî refused Ismail's summon and, rejecting his rulership, left Iran. This presentation of the promulgation of the Twelve Imami Shiite as the sole reason for his departure presents Bidlîsî as a bigoted Sunni, a position contradicted by Bidlîsî's approach to patronage relationships and the wider perceptions of patronage across the contemporary Islamic world. Furthermore, Bidlîsî himself was of a Shiite-Nurbakhshî background, was under the service of Shah Ismail for a while before his departure, and wrote that it was the chaotic atmosphere of Tabriz at the start of the sixteenth century which prompted him to leave the city (sometime between 907–908/1502, rather than 1500, as Sönmez asserts).³

Sönmez also claims that Bidlîsî began to write his *Selim Şâh-nâme* and *Kanun-i Şehinşâh* after he returned from Cairo to Istanbul (p. 60). In fact, he began to compose *Selimşahname* when he was in the Ottoman-Safavid borderland performing his diplomatic activities and sending comprehensive Persian reports about these activities. *Selimşahname* was, indeed, an uncompleted book of rough drafts which Bidlîsî did not intend to rewrite after he fell out favour with Selim in Cairo in 1517. *Kanun-ı Şehinşah*, on the other hand, is a political treatise, which was presented to Şehzade Şehinşah, Bayezid's prince, not to Süleyman the Lawgiver, as Sönmez asserts.⁴

Several other important points are recounted erroneously by Sönmez, the most important of which are as follows: that Bidlîsî was unable to write Turkish, that he chose to stay in Mecca in 1512 because he wanted to go to Cairo from there, that he was sent from Amasya to Kurdistan to make an alliance between the Ottomans and Kurdish notables, that he was assigned as qadi-asker of Arab

3 Vural Genç, "Şah ile Sultan Arasında Bir Acem Bürokrati: İdris-i Bidlîsî'nin Şah İsmail'in Himayesine Girme Çabası", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* XLVI (2015): 43–75.

4 Vural Genç, "Acem'den Rum'a": İdris-i Bidlîsî'nin Hayatı, Tarihçiliği ve Heşt Behişt'in II. Bayezid Kısım (1481–1512)" (Unpublished Ph.D Diss., Istanbul University, 2014), 1–3, 205–207.

and Ajam after the conquest of Diyarbekir, and that he returned to Istanbul passing through Diyarbekir after the campaign of Egypt. These assertions should be corrected as follows: first, based on his Turkish correspondence with courtiers of Bayezid II, Bidlīsī was evidently able to write Turkish. Second, Bidlīsī never intended to stay in Cairo, on the contrary he chose to stay in Mecca for some time to establish his relationship with Shah Ismail. Third, he was sent from Marand for diplomatic activities rather than Amasya (p. 90). Fourth, there is no evidence to support the assertion that Bidlīsī was appointed as qadi-asker of Arab and Ajam except Âşık Çelebi's account (p. 59); neither Bidlīsī nor his son Ebulfazl mention this administrative assignment. Finally, Bidlīsī returned to Istanbul in the summer of 1517 via seaway after the campaign of Egypt. A comprehensive utilization of Bidlīsī's corpus would have eliminated these errors, furthering the utility of Sönmez's otherwise excellent construction of Bidlīsī's biography.

For the second chapter of the book, Sönmez relies principally on Bidlīsī's *Selīmşahname* as well as his diplomatic reports, which were written in Persian and sent to Yavuz Sultan Selim, in order to develop her arguments regarding Bidlīsī's ties with Kurdish notables and his prestige amongst them. Sönmez exaggeratively identifies Bidlīsī's self-representation as someone with strong ties to Kurdish notables; however she fails to question this claim. While the Sheref Khan family, rulers of Bidlis, was the most prestigious dynasty amongst the Kurdish notables, it would be incorrect to assume that Bidlīsī had particularly close relations with them. Despite his connection to a Kurdish family from Bidlis, as a bureaucrat of Iranian provenance he spent two-thirds of his life in Iran. Sönmez asserts that when he was sent to Kurdistan to advocate on behalf of Selim Bidlīsī had no strategy of his own. Like other Kurds operating between both the Ottoman and Safavid realms, however, Bidlīsī used the Ottoman-Safavid conflict to his personal advantage. It is not safe to assume, as Sönmez does, that Bidlīsī did not have a clear strategy when he was sent to Kurdistan by Selim in order to further the sultan's propaganda. On the contrary, in order to establish a strategic partnership, Sönmez focused his propaganda on those Kurdish notables who suffered from Shah Ismail's violence. Another point worth mentioning is the portrayal in this study of Kurdish identity in the sixteenth-century Ottoman world. Under the influence of both Idris-i Bidlīsī and Sharaf Khan Bidlīsī's worldview, Sönmez represents the Kurds almost as a Sunni community. Even though Idris-i Bidlīsī and Sharaf Khan Bidlīsī prefers to represent the Kurds as bigoted Sunni community,

in their accounts both admit the considerable existence of Yezidi and Qizilbash Kurds.⁵

Missing in Sönmez's accounts are the nature of Bidlîsî's religious propaganda as a "mobile preacher" among the Kurds, which made a mark on his all activities, as well as the response to this activities by Shah Ismail. Even though she analyzes the nature of relationships among Kurdish notables, their mutual hostilities, and Shah Ismail's policy towards them, Sönmez does not provide any information about the propaganda methods employed effectively on both sides. She regards Bidlîsî's extensive intelligence activities as preparations made by Selim before his impending conquests, whereas during this time Bidlîsî in fact continued his intelligence activities in a vast area spanning from Khurasan to Khuzistan, and from Revan to Shiraz and Baghdad, to gather intelligence on the Safavids.

The sources utilized by the author also pose some problems in the second chapter. Rather than employing the reports Bidlîsî penned and sent to Selim, Sönmez prefers to cite Sevgen's brief translations, thus reproducing his errors.⁶ For instance, Sönmez has alloyed the contents of the TSMA. E. 8333/1 with another report numbered TSMA. E. 8333/2. Specifically, she presents TSMA. E. 8333/1 as TSMA. E. 8333/2 (pp. 91–92, 99–101). A similar mistake occurs with TSMA. E. 8333/2. Finally, Sönmez misread some geographic and demographic names, such as "Kulh", "Ağlı" and "Masansi" (?) (p. 100). The correct reading is *Kalhur*, *Aqili* and *Mush'ash'a*, respectively.

Sönmez's use of *Risâletü'l-Hilâfe ve Âdâbu's-Selâtin ve'l-Vüzerâ* and *Kanun-ı Şehinşâh* in the last chapter of her book was also problematic. *Risâletü'l-Hilâfe ve Âdâbu's-Selâtin ve'l-Vüzerâ* is cited repeatedly, despite the fact that it has been misattributed to Bidlîsî. See the review cited below for discussion of this matter.⁷

The use of *Kanun-ı Şehinşâh* is relatedly problematic. In order to substantiate her claims about the image of the Ottoman caliph-sultan during the reigns

5 Sharaf Khan Bidlîsî, *Sharafnâme: Tarikh-e Mufassal-e Kurdistan*, ed. V. Veliaminof Zernof, vol. 1, (Tehran, 1377), ff.; for Bidlîsî's reports see, Vural Genç, "İdris-i Bidlîsî'nin II. Bayezid ve I. Selim'e Mektupları", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* XLVII (2016): 147–208.

6 Sevgen's translation is replete with errors. For these in detail assessments see, Genç, "İdris-i Bidlîsî'nin II. Bayezid ve I. Selim'e Mektupları."

7 Vural Genç, "A Critical Review on an Epistle Attributed to İdris-i Bidlîsî: Risâlat al-Khilâfa va Âdâb al-Salâtîn va al-Wuzarâ," *Journal of Ottoman Studies* 49 (2017).

of Selim and Süleyman, Sönmez argues that *Kanun-ı Şehinşâh* was completed sometime between the reigns of these two rulers. Moreover, she claims that Bidlîsî theorized and formulated these two Ottoman sultans (Selim and Süleyman) as ideal and just rulers in *Kanun-ı Şehinşâh*. It has been demonstrated recently, however, that the aforementioned manuscript was presented to Bayezid's eldest prince, Şehinşah, rather than to Selim or Süleyman, as claimed by both Sönmez and Hüseyin Yılmaz, her main source for this argument.⁸ Based on a manuscript written sometime between 1508–09, Sönmez erroneously attributes the vision of rulership in the reign of Selim and Süleyman to an earlier period. She also claims that Bidlîsî completed this work after the Iran and Egyptian campaigns, thus idealizing the Ottoman imperial image and its superiority in the Muslim world as a result of his experience during the tumultuous era in which the Ottoman-Mamluk and Ottoman-Safavid conflicts occurred (pp. 8, 105, 114–115). Bidlîsî, however, had formulated these claims of universal superiority for Bayezid II before the Iran and Egyptian campaigns. This chronological confusion results in another unsubstantiated conclusion: namely, that Bidlîsî must have had the last caliph, al-Mutawakkil, in mind while writing about the shadow of God on earth and the uniqueness of God's vice-regent (p. 161). Accordingly, some of the assertions and questions raised by Sönmez based on *Risâletü'l-Hilâfe ve Âdâbu's-Selâtin ve'l-Vüzerâ* and *Kanun-ı Şehinşah*, are invalid. For example, her discussions of the way in which Bidlîsî represented Safavid's rival Ottomans and depicted Selim as a just and ideal ruler, of how political development occurring in the reign of Selim changed the vision of rulership in the Islamic world, and correspondingly concerning how Ottoman sultans were represented as universal rulers across the Islamic world. Her conclusions to these issues are based on an anachronistic reading of the manuscript completed during the reign of Bayezid II.

Also in this final chapter, while mentioning the fact that Bidlîsî refuted Shah Ismail's universal claims and his divinity, it would be appropriate if Sönmez could correlate Bidlîsî's world of thought with his patronage relationships. It is known that Bidlîsî formulated the caliph-sultan image for Ottoman sultans, particularly for Selim. However, that he formulated the same image for Shah Ismail when he was in Mecca shows that Bidlîsî could construct such images for anyone who

8 Genç, "Acem'den Rum'a," 205–207.

would become his new patron, just as his contemporaries.⁹ Hence this is not a unique formulation by Bidlîsî for Ottoman sultans.

By employing a new approach Sönmez has certainly made some important contributions to the field. Her work, however, could be strengthened through a more comprehensive reliance on and analysis of Bidlîsî's corpus, and a more critical reading of existing secondary works in the field.

Vural Genç

Istanbul University

Ahmed Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*,

Açıklama ve notlarla yayına hazırlayan: Beşir Ayvazoğlu,

İstanbul: Dergah Yayınları, 2016, 359 s., ISBN 978-975-7462-33-0

Bazı düşünürler, sanatkârlar ve yazarlar verdikleri eserlerden ötürü zamanlarından çok yarına ait olurlar ve gelecek dönemlerde yaşarlar. Hayattayken hak ettiği farkındalığa nâil olamasa veya bunu bir şekilde yaratamasa bile bir gün okuyucusunu ve gözleyicisini bulabileceğine duyduğu güven içinde kendini amansızca eserlerine adarlar, adeta çilehaneye dönen köşelerinde münzevi bir hayat sürerler. Bu fikri, düşünceyi kağıda dökmenin bedelidir!

“Bir gün elbette bana döneceklerdir” diyen Ahmed Hamdi Tanpınar şüphesiz bu grubun içinde yer alır. Tanpınar’ın, Beşir Ayvazoğlu’nun özenli emeği ve dikkatli notlandırmalarıyla ve Dergah Yayınlarının da başlı başına teşekkürü hak edecek itinalı baskısıyla tekrar okuyucuyla buluşan 359 sayfalık *Beş Şehir* kitabı, bu dönüşü gerçekleştiren parlak bir örnek olmuştur. Ele alındığında ve incelendiğinde muhatabına karşısında sadece saygıyla durulması gerektiği hissini veren bir çalışma, eleştirilecek bir şeyler arayanları hayal kırıklığına uğratacak bir yayın ... Tanpınar’ın metnini çeşitli arşivlerden derlediği resimlerle zarif bir şekilde donatan Ayvazoğlu, hem ruhu doyuran hem de okuyucuyu derin düşüncelere sevk eden başka boyutlarla karşı karşıya bırakmaktadır.

9 Fazl Allah Khunji Isfahânî (d. 1521), an Aqqyunlu courtier in the reign of Sultan Yaqub (d. 1490) who sought the patronage of Muhammad Shibânî Khân (d. 1510) Uzbek ruler after the decline of Aqqyunlu dynasty, would be an exemplary for this. He formulated the same images for both Aqqyunlu and Uzbek rulers.

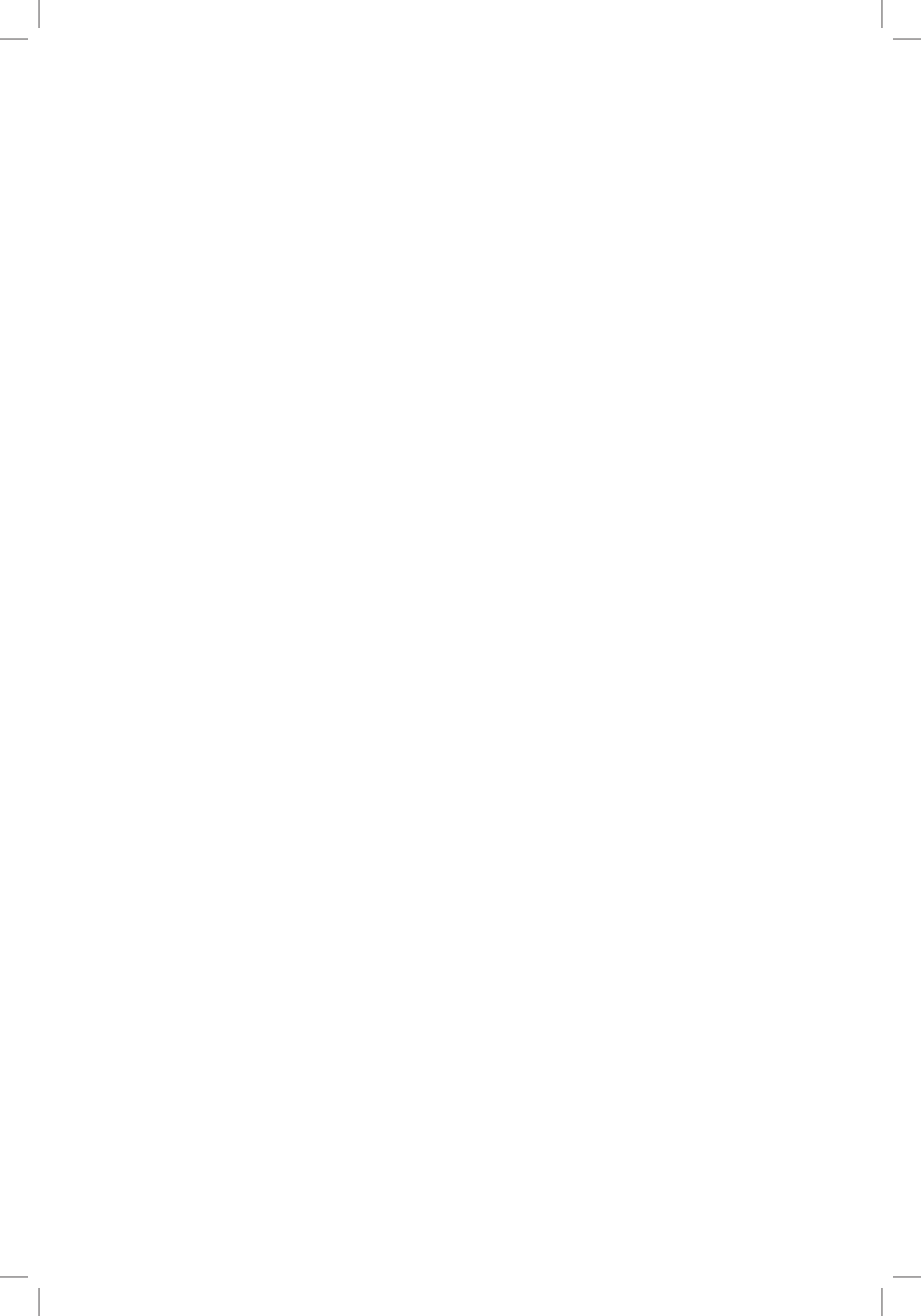
Beş Şehir'in, özellikle İstanbul bölümünün bütün okumalarımın içinde ayrı bir yeri vardır. Öyle ki bazen, her fırsat bulduğumda ve aklıma geldiğinde İstanbul'a yüksek eğitim için gelenlerin veya bu şehirde eğitim alanların, İstanbul'da üniversite eğitimi görmeleri sebebiyle bu kentin onlardan bir alacağı olduğunu ve borçlarını ancak bu kitabı ve özellikle de bunun İstanbul bölümünü okumakla bir az olsun ödeyebileceklerini söyler dururum. İlk baskısı 217 sayfa halinde 1946'da yapılan bu eserin yeni baskısını her halde artık bu ifadenin kapsamı içine alabilirim. İstanbul gibi şehirler tarihinin, kültürle yoğrulmuş doğasının ve Hâlık'ın bahsettiği konumunun mecrasını takip etmelidirler. Ancak şehrin Fatih'i'nin kâbus gibi algılayacağına emin olduğumuz telâfisi mümkün olmayan bazı akıbetlerinin bu okumayı daha da hüzünlü bir havaya sokacağından şüphe duymamaktayız.

Başta vakanüvis tarihleri ve seyahatnameler olmak üzere Türk kültürünün temel kaynaklarını dikkatle okuyan Tanpınar'ın *Beş Şehir*'de anlattıklarını Beşir Ayvazoğlu, özenle tahkik ve kaynaklarını kontrol etmiştir. Sadece tarihi eserleri değil, söz gelimi Tanpınar'ın, Bursa bölümünde erguvanlardan bahsederken Manavkadi Camii'nin harabe duvarları arasından fırlayan erguvan ağacı kendisine gösterildiği günden itibaren her bahar orayı nasıl ziyarete gittiğini ifade eden notları, hassas şair inceliğinin bir tezahürü olsa gerektir.

Ayvazoğlu, Tanpınar'ın notlarında yer alan bazı bilgi hatalarına da işaret eder. Ancak bunların belki hatadan ziyade âdeta birer hafıza yanlışları olduğu ve eserin edebî değerine en ufak bir harel getirmedeği özellikle vurgulanır. Bu bağlamda Tanpınar'ın eserlerini verdiği dönemde hem kaynaklara ulaşmanın ve hem de bilgileri tahkik etme imkânının pek kolay olmadığına dikkat çekilir. *Beş Şehir*'de okuyucuyu büyüleyen temel husus, seyahatname veya tarihi kayıtlarında geçen bilgiler değildir. Her hangi biri kullandığında moloz yığınına dönüşebilecek olan bu tür bilgileri Tanpınar'ın üslubu adeta bir masala çevirir. Yine de o kendi masalını yaratmaktan ziyade, şehrin yaşanan tarih ve kültür ile harmanlanmış özgün dokusunu kendine mahsus bir duyuş ve ifadeyle gözler önüne serer. Tanpınar bu temaşayı okurlarına sunar, Ayvazoğlu ise bunun muhteşem bir şekilde servis edilmesini üslenir. Bu durumda birine rahmet diğere teşekkür etmek okuyucu için zevkli bir vazife olmalıdır.

Seyfi Kenan

Marmara Üniversitesi



Nurettin Albayrak'ın Ardından

*Orhan Bilgin**

Geçtiğimiz Ekim ayında bölümümüz öğretim üyelerinden Nurettin Albayrak aramızdan ayrılarak ebediyete göçtü. Türk halkbilimi ve halk edebiyatı alanında önemli eserler ortaya koyan Albayrak'ın ölümü Türk halk edebiyatı alanında önemli bir boşluğa yol açtı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Türk Edebiyatı ilim heyetindeki çalışmalara dayanan dostluğumuz, 2010 yılında aynı vakfın çatısı altında kurulan İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde birlikte çalışmaya başlamamızla beraber daha da kuvvetlendi. Hemen her gün odasında kahve ikram eder, sohbet ederdik. Kendinden büyüklere karşı olan hürmeti ve vefası benim dikkatimi çeken en önemli özelliklerindendi. Burada Albayrak'ın hayat hikâyesinden ve Türk halkbilimine kazandırdığı çalışmalardan ve katkılardan bahsetmek istiyorum.

Nurettin Albayrak 1950 yılında Erzincan'ın Yoğurtlu Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Dokuz çocuklu Albayrak ailesinin altıncı çocuğu olarak doğmuştur. Babası Hüseyin Albayrak tarım ve hayvancılıkla uğraşmıştır. Annesinin adı ise Kavi'dir. İlkokul, ortaokul ve lise öğrenimini Erzincan'da tamamlayan Albayrak, 1972 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Enstitüsü Türkçe Bölümü'nü, 1985 yılında ise Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi bölümünü bitirdi. Muradiye Hanım'la 1975 yılında evlenen Albayrak'ın üç oğlu olmuştur. 1976 yılında Yaşar Kürşat, 1979 yılında Muhammed Emin, 1990 yılında Hasan Hüseyin dünyaya gelmiştir. 2001 yılında Kürşat'ı bir kalp rahatsızlığından dolayı kaybetmiştir. Oğlu Muhammed

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Emin'den 2007 yılında Elif Zeynep, 2016 yılında ise Ali Yusuf isimlerinde torunları olmuştur.

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'ndan "Dinî Türk Halk Hikâyelerinde Geyik, Güvercin ve Deve Hikâyeleri" başlıklı teze mezun oldu. Uzun yıllar Milli Eğitim Bakanlığına bağlı devlet ve vakıf okullarında Türk dili ve edebiyatı dersleri veren Albayrak, 2002-2005 yılları arasında Kocaeli Üniversitesi'nde Türk Dili okutmanlığı yaptı. 2007-2008 yıllarında İstanbul Kültür Üniversitesi'nde Türk Halk Edebiyatı dersleri verdikten sonra 2010 yılında İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nin eğitim ve öğretim faaliyetine başlamasıyla birlikte öğretim görevlisi ünvanıyla Türk Halk Edebiyatı ve Türk Dili dersleri verdi.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin kuruluşundan itibaren Türk Dili ve Edebiyatı ilim heyeti içinde müellif-redaktör olarak görev alan Nurettin Albayrak, ansiklopedide elli altı maddenin yazarlığını üstlendi. Bunlar şu maddelerdir: Âşık, Cem, İbrahim Hilmi Çığırca, Dadaloğlu, Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Dede Paşa, Ebû Müslim Destânı, Enûşirvân, Erzurumlu Emrah, Eyyûb, Ferâizcizâde Mehmed Şâkir, Ferhad ve Şirin, Gevherî, Hamam (Kültür ve Edebiyat), Hamzanâme, Hayvan (İslâm Kültüründe Hayvan / Edebiyat), Hece Vezni, Hiciv (Türk Edebiyatı / Halk Edebiyatı), Himmet Efendi, Hüseyin Kâzım Kadri, İbrâhim b. Edhem (Edebiyat), İncili Çavuş, İrfan Paşa, İsfendiyâr, İstanbul (Kültür ve Edebiyat / Halk Edebiyatında İstanbul), İzzet Ali Paşa, Karacaoğlan, Kayıkçı Kul Mustafa, Kesik Baş Destânı, Koşma, Köroğlu, Kul Himmet, Kul Mesud, Kul Nesîmî, Kuloğlu Mustafa, Kûsûrî, Mâni, Mizâh (Halk Edebiyatı), Nasreddin Hoca, Orta Oyunu, Osmanlılar (Halk Şiiri), Ozan, Pîr Sultan Abdal, Redif, Rubâî (Türk Edebiyatı), Ruhsatî, Semâî, Seyrânî, Sümmânî, Konyalı Şem'î, Tâhir ile Zühre, Terzi Baba, Türkü, Virânî.

Türk folklorü ve halk edebiyatı alanında elliye yakın makalesi bulunan Albayrak'ın yirmi beşi aşkın eseri bulunmaktadır. Bunlardan bazıları öğretmenlik yaptığı yıllarda yazdığı Türk dili ve edebiyatıyla ilgili ders kitapları ve yardımcı ders kitapları olup Albayrak'ın diğer eserleri Türk halkbilimi ve halk edebiyatıyla ilgili kitaplardır.

Folklorumuz ve Erzincan (Erzincan, 1983) Nurettin Albayrak'ın kaleme aldığı ilk eser olup bu kitapta Erzincan folklorunun bütün unsurları konu konu ele alınmıştır. Bölgesel folklor çalışmalarının ilklerinden sayılan bu eser halkbilim çalışmaları için önemli bir modeldir.

Bir dönem Timaş'ın güzel bir projesi vardı. Klasik ve halk edebiyatımızın önemli isimlerinin şiirlerinden seçmeler şeklinde bir dizi yayımlanmıştı. Halk edebiyatımızın önemli mümessillerinden bir kısmını da Nurettin Albayrak üstlenmiştir. Bunlar: *Gevherî* (İstanbul, 1998) *Karacaoğlan* (İstanbul, 1999) *Dadaloğulu* (İstanbul, 1999) *Erzurumlu Emrah* (İstanbul, 2001) *Ruhsatî* (İstanbul 2001) *Pir Sultan* (İstanbul, 2001) *Sümmânî* (İstanbul, 2001) *Âşık Ömer* (İstanbul, 2006) *Dertli* (İstanbul, 2007).

Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü (İstanbul, 2004) 2010 yılında genişletilmiş bir şekilde yeniden basılmıştır.

Türkiye Türkçesinde Atasözleri (İstanbul, 2009) ESKADER 2009 yılı araştırma ödülüne layık görülmüştür. Türkiye Türkçesi'nde bulunan ondokuz bine yakın atasözü ve bunların izâhından oluşan eserin giriş bölümünde atasözlerinin özellikleri geniş bir biçimde incelenmiş olup eserin sözlük bölümünde halk ağzında kullanılan kelimeler de anlamlandırılmıştır.

Ansiklopedik Halk Edebiyatı Sözlüğü (İstanbul, 2010): Daha önce *Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* olarak yayınlanan eserin genişletilmiş ikinci baskısı olan bu eserde binden fazla halk edebiyatı terimi ve kavramına yer verilmiş, her terim ve kavram için ansiklopedik anlam verilmiş, her maddenin sonuna bibliyografik bilgi eklenmiştir. Eser bu özelliği ile Türk halk edebiyatı alanında önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Halk Edebiyatı / Kapsamı, Biçim ve Tür Özellikleri, Literatürü (İstanbul, 2012): Türk halk edebiyatında günümüzde de devam eden birçok tartışma ve meseleye yer verilen eserde bu meselelere yönelik çözüm önerileri ortaya konulmuştur. Eseri ehemmiyetli kılan diğer bir özelliği ise eserde Türk halk edebiyatı alanında yapılan 3000'den fazla eser ve makalenin bibliyografyası verilmiş olmasıdır. Bu açıdan halk edebiyatı çalışmaları için mühim bir literatür kaynağıdır.

Gönül Çalab'ın Tabtı / Açıklamalı Yunus Emre Sözlüğü (İstanbul, 2014): Türkiye Yazarlar Birliği 2014 yılı Yazar, Fikir Adamı ve Sanatçıları Ödülleri'nde dil alanında ödül alan eserde, Yunus Emre'nin şiirlerinde yer alan bütün sözlük kelimeleri ele alınmış, kelimelerin köken bilgileri ve dünden bugüne bütün anlamları ve tasavvufi yönü başta olmak üzere kelimelerin bütün cihetleri irdelenmiştir.

Tanpınar'ın Türküsü / Tanpınar'dan Anadolu'nun Yazılmamış Romanlarına (İstanbul, 2016): Albayrak'ın son çalışması olan bu eserde, A. Hamdi Tanpınar'ın

eserlerinde Türk halk müziğiyle kurduğu ilişkinin izleri hem yazarın yaşam öyküsü üzerinden hem de edebî hayatından hareketle ele alınmıştır.

Nurettin Albayrak'ın en çok hayıflandığı meselelerden biri Türk halk edebiyatı alanında yeterince araştırmacı ve akademisyen yetişmemesiydi. Üniversitede verdiği dersler ve hazırlattığı lisans bitirme tezleriyle Türk halk edebiyatını öğrencilerine sevdirmiş ve bir çok öğrencisini bu alanda ilerlemeye teşvik etmiştir. Kendisine Allah'tan rahmet diliyorum.

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) Taribli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973), s./ pp. 520-26.
2. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tabir Defteri*, s./ p. 159.

Üç ve Daha Çok Yazarlı / Three or More Authors

1. Bekir Topaloğlu v.dğr./and others, *İslâm'da İnanç Esasları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), s./ p. 25.
2. Topaloğlu v.dğr./and others, *İslâm'da İnanç Esasları*, s./ p. 36.

Osmanlıca / Ottoman Turkish

1. Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti-Şekâik*, nşr. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), s./ pp. 600-1.
2. Nev'izâde, *Hadâiku'l-hakâik*, s./ pp. 607-8.

Batı Dilleri / Western Languages

1. Daniel Jeremy Silver and Bernard Martin, *A History of Judaism* (New York: Basic Books, 1974), I, 39.
2. Baruch Spinoza, *Ethic*, trans. W. Hale White (Oxford: Oxford University Press, 1930), s./ pp. 15-19.
3. Jeremy and Martin, *A History of Judaism*, I, 39.
4. Spinoza, *Ethic*, s./ pp. 25-31.

Arapça Eserler / Arabic Works

1. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtu'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), s./ pp. 181-83.
2. Cüveynî, *el-İrşâd*, s./ pp. 112-36.
3. Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (Tefsîru'l-kebir)*, 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 Lütfi'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 Lütfi'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-Cürcani'de Anlam Problemi" (doktora tezi/doctoral dissertation), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s./ p. 122.

ONLINE KAYNAK / ONLINE RESOURCES

1. Alane D. Oestreicher, "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise" no. 192, Vital Articles on Science/Creation;
(Erişim 27 Mart 2003/ Accessed in March 27, 2003).

BİBLİYOGRAFYA / BIBLIOGRAPHY

Osmanlı Araştırmaları dergisine makale gönderen her yazarın, çalışmasına aşağıdaki örnekte gösterildiği gibi bir bibliyografya ekleyerek göndermesi zorunludur.

The Journal of Ottoman Studies requires authors to submit a bibliography along with their articles. The following sample bibliography illustrates the citation styles for different types of material.

Yayınlanmış Eserler / Published Works

Akarlı, Engin D.: *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Ali ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyetnameleri*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları 1978.

M. M. Sharif (Ed.): *History of Islamic Philosophy*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1966.

Berkes, Niyazi: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2002.

Artuk, İbrahim: "Osmanlılarda Veraset-i Saltanat ve Bununla İlgili Sikkeler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 32 (İstanbul 1979), s./ pp. 255-80.

Beydilli, Kemal: "III. Selim: Aydınlanmış Hükümdar", Seyfi Kenan (ed.), *Nizam-ı Kadim'den Nizam-ı Cedid'e III. Selim ve Dönemi/Selim III and His Era from Ancien Régime to New Order*, İstanbul: İSAM Yayınları 2010, s./ pp. 27-59.

Oestreich, Gerhard: *Neostoicism and the Early Modern State*, trans. David McLintock, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

Crone, Patricia: *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yayınları 2007.

Öğreten, Ahmet: *Nizâm-ı Cedid'e Dâir Islâhât Lâyihaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Özen, Şükrü: "Hilâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII (Ankara 2004), s./ pp. 527-38.

Yazma Eserler / Manuscripts

İcâzetnâme, Süleymaniye/Reşid Ef. 1017, vr. 266a.

Mecmu'a-i Vekayi ve Nizamât, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no. 3381.

Nuri Efendi, *Tarih-i Nuri*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, no. 239.

TSMA, Ârifi, *Süleymannâme*, Hazine, 1517.

Arşiv Belgeleri / Archival Documents

BOA, Bâbüalî Evrak Odası (BEO), 3200-239969; 4162-312084; 4314-323498.

BOA, Bâb-ı Asafî Amedî Defteri (A. AMD), 26/61.

BOA, Dahiliye Emniyet-i Umumiye Levazım Kalemi (DH.EUM.LVZ.), 16A-34.