

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

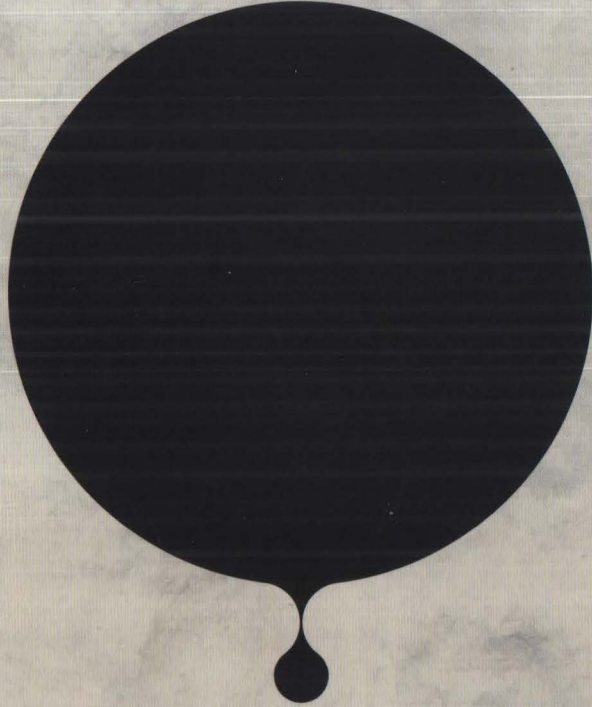
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

DERLEYENLER:
HAKAN T. KARATEKE, H. ERDEM ÇİPA,
HELGA ANETSHOFER

OSMANLI TOPLUMUNDA
ÖTEKİLEŞTİRME
DÜŞMANLIK VE NEFRET
(16.-18. YÜZYILLAR)

DERLEYENLER: OSMANLI TOPLUMUNDA
H.T. KARATEKE, H.E. ÇİPA, ÖTEKİLEŞTİRME
H. ANETSHOFER DÜŞMANLIK VE NEFRET



iletişim

Derleyenler
HAKAN T. KARATEKE
H. ERDEM ÇİPA - HELGA ANETSHOFER
**Osmanlı Toplumunda Ötekileştirme,
Düşmanlık ve Nefret
(16.-18. Yüzyıllar)**

Disliking Others.

Loathing, Hostility, and Distrust in Premodern Ottoman Lands

İletişim Yayınları 3197 • Tarih Dizisi 163

ISBN-13: 978-975-05-3360-0

© 2022 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2022, İstanbul

EDİTÖR Merve Öztürk

KAPAK Suat Aysu

KAPAK GÖRSELİ Gökhan Pahlı

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Berkay Üzüm

BASKI Ayhan Matbaası SERTİFİKA NO. 44871

Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul

Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları SERTİFİKA NO. 40387

Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,

Harbiye Mahallesi, Elmadag, Şişli 34367 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler
HAKAN T. KARATEKE
H. ERDEM ÇIPA - HELGA ANETSHOFER

Osmanlı Toplumunda Ötekileştirme, Düşmanlık ve Nefret (16.-18. Yüzyıllar)

*Disliking Others
Loathing, Hostility, and Distrust
in Premodern Ottoman Lands*



iletişim

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	7
GİRİŞ.....	9
1 HİRİSTİYAN KÖKENLİ OSMANLILAR HAKKINDA DEĞİŞEN ALGILAR: OSMANLI TARİHYAZIMINDA KUL KARŞITI HİSSİYAT H. ERDEM ÇİPA	17
2 1500-1730 YILLARI ARASINDA MISIR VE İSTANBUL'DA ÇERKES MEMLÜKLER JANE HATHAWAY	39
3 RİSALE-İ TEBERDARİYYE'NİN KARANLIĞINI RAFIÜ'L-GUBUŞ İLE AYDINLATMAK: SİYAH AFRİKALILARA DAİR ÜÇ ERKEN MODERN OSMANLI METNİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR BAKIŞ BAKİ TEZCAN.....	63
4 OSMANLILARIN GÖZÜNDEN YAHUDİ, ORTODOKS HİRİSTİYAN VE AVRUPALI (1550-1700) BİLHA MOOR.....	99
5 MÜHTEDİLERİN YAHUDİ KARŞITLIĞI ÜZERİNE HAKAN T. KARATEKE	139

6	EVLİYA ÇELEBİ’NİN YAHUDİ ALGISİ HAKAN T. KARATEKE.....	167
7	ŞÜPHELİ TEBAÂ VE HUZURSUZ KOMŞULAR: BOSNALI FRANSİSKENLERİN OSMANLI DEVLETİ, “TÜRKLER” VE EFLAKLARA KARŞI TUTUMLARI VJERAN KURSAR.....	193
8	“MEMLEKETİMİZİN GÜZEL VE KADİM ÂDETLERİNİ BOZANLAR”: 16.-17. YÜZYILLARDA TUNA PRENSLİKLERİNDE YUNAN DÜŞMANLIĞI KONRAD PETROVSZKY.....	235
9	ERKEN MODERN DÖNEM OSMANLI SÖYLEMİNDE “ÇİNGENE”NİN FARKLI YÜZLERİ FAİKA ÇELİK.....	265
10	KURGUDA KÂFİRLERİN CİNSİYETİ: SABİT’İN <i>HİKÂYE-İ HACE FESAD’INA DAİR</i> BİR OKUMA İPEK HÜNER CORA.....	297
11	“DERTLERİN EN BÜYÜĞÜ”: 16. YÜZYIL FİRASETNAME’LERİNDE KADINLIK ANLATISI EMİN LELİĆ.....	319
12	17. YÜZYIL BAŞLARINDA OSMANLI HİCVİNDE ÖTEKİNİ TAYİN, TARİF VE TAHKİR MICHAEL D. SHERIDAN	351
13	“ÇORUMLU MUSUN?”: TAŞRA HALKINA YÖNELİK AŞAĞILAYICI TUTUMLARI YANSITAN BİR DEYİM HELGA ANETSHOFER	379
	YAZARLAR	393

TEŞEKKÜR

Bu kitaptaki makalelerin çoğu, ilk defa 22-23 Ekim 2015'te Chicago Üniversitesi'nde düzenlenen "Xenophobia and Alterophobia in Pre-Modern Ottoman Lands (Modern Öncesi Osmanlı Topraklarında Yabancı Düşmanlığı ve Öteki Korkusu, 15.-18. Yüzyıllar)" başlıklı sempozyumda sunulan bildirilerin gözden geçirilip genişletilmiş halleridir. Sempozyumun düzenlenmesi ve elinizdeki kitabın yayımlanması sırasında Chicago ve Michigan üniversitelerinden çok sayıda akademik birim ve meslektaştan yardım gördük. Sağladıkları mali destek için Chicago Üniversitesi'nde Franke Institute for the Humanities; Center for Middle Eastern Studies; Center for Jewish Studies; Division of the Humanities; Humanities Visiting Committee; Center for the Study of Gender and Sexuality ve o dönem Center for International Studies tarafından yönetilen Norman Wait Harris Memorial Fund'a şükranlarımızı sunarız. Center for Middle Eastern Studies'den Thomas Maguire ve Brittany Ciboski sempozyum öncesinde ve sonrasında yoğun elektronik posta trafiğini idare ettiler ve lojistik ayarlamaları hallettiler. Sempozyum sırasında ise, o tarihte Chicago Üniversitesi'nin Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'nde doktora yapan İpek Hüner-Cora ve Tunç Şen toplantının pürüzsüzce akışını temin ettiler.

Kitabın özgün İngilizce baskısı için destek gördüğümüz birimlere de ayrıca müteşekkirimiz. Michigan Üniversitesi'nde College of Literature, Science, and the Arts, the Office of Research, Tarih ve Ortadoğu Araştırmaları bölümleri metnin tashihi ve kitabın dizininin oluşturulması için gereken maddi katkıyı sağladılar. İngilizce baskıyı 2018'de yayımlayan Academic Studies Press'in genel editörü Alessandra Anzani'ye ve kitabın basıma hazır hale getirilmesi sürecini özenle denetleyen prodüksiyon editörü Kira Nemirovsky'ye teşekkür ederiz.

Kitabın Türkçe yayını, birinci bölümü çeviren Zeynep Nevin Yelçe ve kitabın geri kalanının ilk çevirisini yapan Alptuğ Güney'in katkıları sayesinde mümkün oldu. Derleyenler bu çevirilerin üzerinden geçip metni bugünkü haline getirdiler. Ayrıca Michael Sheridan'ın makalesinin çevirisini Aslıhan Aksoy-Sheridan elden geçirdi. İletişim Yayınları'ndan Kerem Ünüvar'a, ilk yazışmamızdan beri gösterdiği olumlu ve sabırlı yaklaşım için ve kitabı yayına hazırlayan Merve Öztürk'e yetkin müdahaleleri için müteşekkirimiz.

GİRİŞ

Milliyetçi ideolojilerin 19. yüzyılda hızla yükselişinden sonra saf bir ulus fikri etrafında toplananların, yabancılara ve “öteki” olarak gördükleri “alt” kültürlerin mensuplarına karşı bazen nefrete kadar varan bir antipati besledikleri iyi bilinir. Daha az bilinen konu ise, kimi toplumsal grupların nefretle dışlanması veya “yüksek” kültürün bir parçası olarak kabul edilmemesi- nin 19. yüzyıldan önceki toplumlarda da yaygın olduğudur. Hatta öteki olarak görülen kişi veya gruplara karşı beslenen antipatinin tarih boyunca tüm toplumlarda var olduğunu söylemek yanlış olmaz. Elinizdeki kitap, 19. yüzyıl öncesi (moder- nite öncesi) dönemde Osmanlı toplumunda yabancı gibi algıla- nanlara veya dışlanan cemaatlere yönelik hoşnutsuzlukları in- celemeyi amaçlıyor.

Osmanlı toplumu üzerine yapılan bazı çalışmalar ve gün- müzde Osmanlı sistemini sorgulamadan yücelten siyasi bir söylem, Osmanlı idaresi altında yaşayan tebaanın *Pax Ottoma- nica* (Osmanlı Barışı) diye adlandırılan bir düzende mükemmel bir uyum ve huzur içinde yaşadıklarını varsayar. Bazen eleşti- rilmeden kabul gören bu görüş, 16. ve 17. yüzyılların ekono- mik ve toplumsal istikrarının, Osmanlı topraklarında gerek tic- caret, sanat ve zanaatların gelişmesi, gerekse uzlaşma ve ba-

rış içinde bir arada yaşama açısından nispeten güvenli bir ortam oluşturduğunu ileri sürer. Bu istikrarın özellikle de kimi cemaatler için dünyanın diğer bölgelerinden daha iyi yaşama koşulları sunduğu farz edilir (örneğin Yahudiler için). Böyle bir varsayımın belli bakış açılarından geçerliliği olabilir. Ancak Osmanlı topraklarında sağlanan görece istikrar, Osmanlı tebaası içindeki farklı cemaatler arasında var olan kökleşmiş veya toplumsal çalkalanmalara göre şiddeti artan ya da azalan antipatilerin olmadığı anlamına da gelmez. Bazı önyargıların kökleri Ortaçağ ve hatta daha öncesine kadar uzanırken, bazıları güncel toplumsal ve siyasi gerilimlerden besleniyordu. Dinî inançlar ve cemaat bilinci, karşılıklı antipatilerin oluşmasında şüphesiz önemli bir faktördü, ancak, ekonomik çıkar çatışmalarının oynadığı rolü de küçümsememek gerekiyor. Dolayısıyla tarihsel kaynakları dikkatli okursak, 19. yüzyıl öncesinde de Osmanlı dünyasının toplumsal ve kültürel gerçekliklerinin *Pax Ottomanica* popüler mevhumunun basitleştirip varsaydığından çok daha karmaşık olduğunu görürüz. Bu terim, gerçekte pekâlâ tarihçiler için kendi sınırları içinde makul bir biçimde açıklanabilen ve değerlendirilebilen bir olgu olabilir. Fakat özellikle muhafazakâr kitleler tarafından tahayyül edildiği ya da popülist siyasetçiler ve neo-Osmanlıcı demagoglar tarafından çığırtaşı yapıldığı şekliyle bir efsaneden başka bir şey değildir.

Bu efsanenin bilimsel eleştirel bir değerlendirmesi, elinizdeki kitaptaki makalelerin çoğunun ilk kez sunulduğu bir sempozyumun konusunu oluşturmuştu. Ekim 2015'te Chicago Üniversitesi'nde düzenlenen bu sempozyum, modernite öncesi Osmanlı toplumunda birbiriyle bağlantılı iki konuyu incelemeyi amaçlamıştı: Zenofobi (yabancı düşmanlığı) ve alterofobi ("ötekine", yani aynı toplumdaki gruplara karşı duyulan antipati). Bu terimleri dışlananlara ve yabancılara karşı duyulan "mantıksız veya temelsiz" korku olarak tanımlayan araştırmacılar, bir yandan da Osmanlı toplumunun, dinî ve toplumsal olarak kimi zaman gayet katıca tabakalaşmış yapısıyla bu çeşit antipati ve düşmanlıkları farklı şekillerde barındır-

dığını vurgular. Çeşitli cemaatler arasındaki hoşnutsuzlukların sistematik bir analizine ise henüz teşebbüs edilmemiştir. Osmanlı bağlamında cemaatler arası antipatiden kaynaklanan tartışmaları ele alan çoğu çalışma, 19. yüzyıla odaklanarak, yükselen milliyetçiliklerden kaynaklanan düşmanlıkları ve milliyetçi ideallerin vurguladığı dinî kimlikleri araştırmıştır. Bu bulgular her ne kadar mevcut proje için değerli olsa da, 19. yüzyıl öncesinde Osmanlı toplumundaki toplumsal antipatileri anlamak açısından sınırlı açılım sağlar.

Tabii ki, antipatinin çok değişik biçimleri ve şiddet dereceleri var. Yelpazenin bir ucunda sistematik devlet zulmü, tecir ve şiddetin, diğer ucunda ise günlük hayattaki aşağılamaların ya da mesela ticaret ilişkilerinde görülen güvensizliğin yer aldığını düşünebiliriz. Elinizdeki çalışma Osmanlı toplumunu oluşturan cemaatler arasındaki karşılıklı antipatilerin ne gibi şekiller alabileceğini anlamayı ve bu duyguları 19. yüzyıl öncesinde Osmanlı toplumu özelinde konumlandırmaya yönelik tarihsel bir yaklaşım geliştirmeyi amaçlıyor.

Burada antipati veya güvensizliğin Osmanlı toplumunun başat tanımlayıcı özelliği olduğunu iddia etmiyoruz tabii ki! Tarihteki hiçbir toplum için doğru bir iddia olmaz bu. Aksine, çok etnisiteli ve çok dinli bir imparatorluğun kozmopolit doğasının, farklı cemaatlerin bir arada çatışmadan yaşamasına ve çeşitli biçimlerde dostane ilişkiler kurmasına müsait bir zemin teşkil ettiğinin farkındayız. Osmanlı toplumu bir imparatorluk niteliğiyle, sadece resmî olarak tanınan dinî, etnik ve dilsel grupların varlığına değil, aynı zamanda bazen birbiriyle farklı alanlarda rekabet eden cemaatlerin bir arada yaşamasına da izin veriyordu. Bu ilişkilerin bilimsel araştırmalarla su yüzüne çıkarılması gerektiğini düşünüyoruz. Yukarıda değindiğimiz gibi, bu kitap 19. yüzyıl öncesi Osmanlı toplumunda antipatinin çeşitlerine ve ifadesini nasıl bulduğuna odaklanarak, genelde kolaylıkla kabullenilen bir anlatı olarak çeşitli cemaatlerin hoşgörölü bir imparatorluğun himayesi altında sürekli barış içinde yaşadığını varsayan görüşe bir parantez açmayı amaçlıyor.

Tarihin bir anında bir bireyin veya bir grup insanın başkalarına karşı hissettiği duyguları hakkıyla anlamaya çalışmak kimi güçlükleri barındırıyor. Bir yöntem göstermesi açısından, en başta makale yazarlarından 16. ve 17. yüzyıl Osmanlı topraklarında yaşayan insanların zihniyetini mümkün olduğu ölçüde yeniden inşa etmelerini istedik. Amaçımız edebi, tarihî ve dinî metinlerdeki antipati ifadelerindeki kalıpları, özellikle de “ben anlatıları” olarak sınıflandırılabilir hatırat veya benzeri kişisel yazında kullanılan ifade biçimlerini mercek altına almaktır. Bu kitaba katkıda bulunan araştırmacılar, bir dizi tarihsel anlatıyı incelemek suretiyle bireylerin kendi ifadelerine dayanarak onların algılarına ufuk açan bakış açıları sundular. Elbette algılar birden fazla yoruma açık olabilir, dolayısıyla anlaşılması ve tasvir edilmesi zor olabilir. Dahası, yabancılara karşı duyulan antipatiler çoğu kez açık bir şekilde ifade edilmeyebileceğinden, olumsuz algıları betimlemek bilhassa güç olabilir. Bir algıyı yeniden inşa etmek için satır aralarını dikkatlice okumak, bir grup insanı tanımlamak için kullanılan sıfatları teker teker ele alarak bunları diğer çeşitli grupları tanımlamak için kullanılan ifadelerle karşılaştırmak gerekir. Pek tabii, farklı yazın türleri farklı bakış açıları getirecek ve algıları daha iyi anlayabilme şansımızı artıracaktır. Konunun zorlu ve karmaşık olduğunu unutmamalıyız. Geçmişin bir anında yaşamış bir toplumun girift işleyişini anlamaya çalışıyoruz. Öte yandan algılar, antipati hislerinin sadece bir şeklidir. Pek iyi bildiğimiz gibi hoşnutsuzluk zaman zaman fiziki olarak da dışa vurulabilir. Ama yine de her zaman önyargı veya antipati duygularının doğrudan nefret eylemlerine evrileceğini düşünmemeliyiz. Dolayısıyla yaklaşımımız, antipati algısı ve söylemi ile nefret eylemlerini iki ayrı analitik kategori olarak ele alıyor.

Bu kitaptaki makaleler, Osmanlı araştırmaları alanındaki genel geçer varsayımları birkaç açıdan sorguluyor. Temelde şimdiye kadar keşfedilmemiş veya konumuz açısından hakkıyla yararlanılmamış tarihî kaynakları kullanarak Osmanlı topraklarındaki çeşitlilik kavramını ve bunun ne anlama geldiği-

ni düşünerek 19. yüzyıl öncesinde Osmanlı toplumundaki çeşitli toplumsal gerilimlere odaklanıyor. Makalelerin bazıları nispeten bilinen hizipsel ayrılıkları irdeliyor ve mezhepsel aidiyetleriyle tanımlanan gruplar arasındaki antipati biçimlerine odaklanıyor veya (Yahudiler, Çingeneler, kadınlar ya da siyahlar gibi) çoklukla dışlanmış ve yabancılaştırılmış gruplara karşı kullanılan nefret söylemlerini inceliyor. Diğerleri ise, Osmanlı bağlamına özgü antipati biçimlerine odaklanıyor. Mısır ve İstanbul'daki Çerkes Memlûklere karşı Osmanlı tutumunun değişimine dikkat çekerek, Müslümanlar ile mühtediler arasındaki antipatileri ele alarak veya bir Orta Anadolu kentinde yaşayan insanların klişeleştirilme şekillerini inceleyerek geniş bir coğrafyanın sakinleri arasında bir arada yaşamamanın aldığı hallere ışık tutuyor. Makalelerden ikisi, Balkanlar'daki Hristiyan topluluklar arasındaki gerilimlere dikkat çekerek, genelde Osmanlı çalışmaları ile Güneydoğu Avrupa tarihi alanı arasında yetersiz kalan diyaloga katkıda bulunuyor. Nihayet, birkaç makale kurmacaya, hicve ve 17. yüzyılın meşhur gezgini Evliya Çelebi'nin seyahatnamesine dayanan özgün argümanlar ortaya koyuyor.

Bir bütün olarak düşünüldüğünde, bu kitaptaki makaleler, “ötekilere” karşı duyulan antipatinin yalnızca dinî mensubiyet duyguları ile koşullandırılmadığının altını çiziyor. Böyle geniş bir toplumda yaşayanları, “Müslümanlar”, “Hristiyanlar”, “Yahudiler”, “Dürziler” vb. gibi koca koca kategorilerle tanımlamanın yanlışlığının farkında olmamız gerektiğinin vakti çoktan geldi. Doğrusu, bu tür grup kimliklerinin veya grup algılarının geniş cemaatlerin herhangi birine atfedilmesinin analitik değeri oldukça sınırlıdır. Çoğunlukla bu tür atıflar, en azından kısmen, tarihçinin, bu cemaatlerin karmaşık dahili işleyişlerini doğru bir şekilde anlayabilmek için gerekli kaynaklara sahip olmamasından kaynaklanır.

Bu nedenle, aşağıdaki araştırma sorularını Osmanlı çeşitliliğinin daha ayrıntılı incelenmesi için bir yol haritası olarak sunmak istiyoruz. Bu soruları projemizin ilk aşamalarında, elinizdeki derlemenin gidebileceği olası yönleri öngörmek ve Os-

manlı toplumuna ya da erken modern döneme has çeşitli antipati biçimlerinin özgünlüğünü belirlemek için kılavuz olarak geliştirdik:

1. Önyargıların kökleri temel dinî metinlere ya da onlardan kaynaklanan geleneklere uzanıyor mu?
2. Nefret kültürlerinin yaratılmasında dinî inanç ve aidiyetlerin rolü neydi?
3. Farklı dinî gelenekler birbirlerini başka bir cemaate karşı antipati oluşturmada etkilemiş olabilir mi?
4. Farklı dinî cemaatlerin beslediği antipatiler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdi?
5. Kurumsallaşmış dinlerin mensuplarının başka cemaatlere, aykırı fikirlere veya farklı inanışları birbirine karıştıran dinî inanç gruplarına ya da bir dinin marjinal kollarına karşı hissettikleri antipatiler nasıl karşılaştırılabilir ve anlaşılabilir?
6. Zamanın özel siyasi koşulları ve devlet propagandası yeni antipatilere yol açıyor muydu?
7. Çoğunluğun veya bir azınlık grubunun mensubu olmak, bir bireyin diğer topluluklar hakkındaki duygularını nasıl şekillendiriyordu?
8. Çoğunluk mensubu olmak, kişinin duyduğu antipatiyi sözle veya eylemle ifade etme eğilimini ve ihtimalini artırıyor muydu? Bunun aksine, azınlıktan olmak daha edilgen bir nefrete mi neden oluyordu?
9. Dinî kimliklerinden bağımsız olarak kimi etnik gruplara karşı antipatiler nasıl şekilleniyordu?
10. Osmanlı seçkinlerinin, çok az temas kurdukları veya tamamen uzaktan bildikleri “ötekilere” ilişkin ortak algıları nelerdi?
11. Bu tür algılar sıradan insanlara nasıl ve ne biçimlerde sırayet etmiş olabilir?
12. Fakirlere, evsizlere ve toplumun dışladıklarına (örneğin cüzzam gibi hastalıkları olanlara ya da engellilere) karşı olumsuz tavırlar kendini nasıl gösteriyordu?

13. İmparatorluk merkezi İstanbul'un veya diğer kültür merkezi konumundaki kentlerin sakinleri, şehirlerine taşradan göç edenleri nasıl algıladılar?
14. Osmanlı toplumunda cinsiyete veya cinsel yönelime dayalı antipatilerin özellikleri nelerdi?
15. Dinsel veya toplumsal grupların belirli bir "ötekiye" karşı duydukları antipati, belirli dönemlere (örneğin, bir isyan sonrası) veya belirli coğrafyalara (örneğin, büyük şehirler veya sınır bölgeleri) göre değişiyor muydu?

Osmanlı toplumuna benzeyen modernite öncesi toplumlarda antipatinin biçimlerini ve nedenlerini belirlemeye yönelik karşılaştırmalı çalışmalar, şüphesiz yeni araştırma mecraları açacak ve tarihçileri tekillik duygularından kurtaracaktır. Ön bulgularımızı bu kitap aracılığıyla bilim dünyasına sunarken, bu kitaptaki yeni yaklaşımların Osmanlı tarihçiliğinde verimli araştırma alanları açması, yukarıdaki soruların da kendi kaynaklarında benzer sorunları inceleyen ve irdeleyen araştırmacılara yol göstermesi umudunu taşıyoruz.

HİRİSTİYAN KÖKENLİ OSMANLILAR HAKKINDA DEĞİŞEN ALGILAR: OSMANLI TARİHYAZIMINDA KUL KARŞITI HİSSİYAT

H. ERDEM ÇİPA

Şehnameci Talikizâde Mehmed (ö. 1599 sonrası) 1590'ların başlarında kaleme aldığı eserinde muhtelif “millet”lerin (*teraküm-i millet*) Osmanlı hâkimiyeti altında huzur içinde birlikte yaşamasının, Osmanogullarını geçmiş ve gelecek bütün İslâm hanedanlarına üstün kılan özelliklerden biri olduğunu belirtir.¹ Farklı etnik kökenlere ve mezheplere mensup toplulukların Osmanlı topraklarında birlikte yaşaması erken modern dönemde Osmanlı olmayan yazarların da üzerinde durduğu bir konudur. Son derece üretken bir edip olan Jakab Harsányi Nagy'nin (ö. 1679 sonrası) 1672'de kaleme aldığı, Osmanlı toplumunun durumunu anlatan Latince-Türkçe risale de bu hususa değinir.²

- 1 Talikizâde Mehmed, *Şehname-i Hümayun*, 7a-b/122: “Tokuzuncı hassa teraküm-i millet ve telatum-ı niheldür. Hiç bir saltanat yokdur ki pay-taht-ı payende-bahtda millet-i Tersa ve nihlet-i Musa teraküm eyleyüb ecnas-ı şetta ictimâ kılmak olmamışdur. İlla bu devlet-i ali-şan-ı rasinü'l-bünyanda vaki olmuşdur.” Talikizâde'nin Osmanlı Hanedanı'nın yirmi üstün niteliğini (*has-sa*) sıraladığı listesi için bkz. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, s. 30-35. Ayrıca, bkz. Krstić, “Conversion and Converts to Islam in Ottoman Historiography”, s. 72.
- 2 Jakab Harsányi *Colloquia Familiaria Turcico Latina* başlıklı eserini Osmanlı Türkçesi ve Latince olarak iki dilde birlikte kaleme almıştır. György Hazai risaleyi 1973 yılında, metnin Almanca tercümesini de ekleyerek yayımlamıştır. Jakab Harsányi'nin yaşamı ve çalışmaları için bkz. Kármán, *A Seventeenth-Century Odyssey in East Central Europe*.

Osmanlılara dair gerçekleri titizlikte gözlemleyen Jakab Harsányi, Osmanlıların “doğasını ve âdetlerini” anlatmaya girişmeden önce okuyucularını Osmanlıların “tek bir millet” olmadıkları, “Alman, Leh, Fransız, İngiliz, Felemenk, Macar, Moskof, Çek, Rus, Kazak, Sırp, Bulgar, Arnavut, Abhaz, Gürcü, Kürt, Acem, Arap, Rum, Ermeni, Tat, Eflak, Boğdan, Çerkes, Hırvat, İtalyan, Yahudi, Hint ve nice milletlerden cem olmuş bir taife” olduklarını hususunda uyarır. Yazar aradaki farkların anlaşılması gerektiğini de vurgular: “Doğuştan Müslüman olanların tabiatları ve huyları Hristiyanlıktan dönenlerden farklıdır; okumuşun başkadır, cahilin başka; serhatlerde yaşayanların âdetleri imparatorluğun iç kısımlarında yaşayanlarınkilerle bir değildir; Hristiyanlardan ve [başka] komşulardan herkes iyi veya kötü bir şeyler öğrenir.”³

Jakab Harsányi’nin Osmanlı hâkimiyeti altında yaşayan muhtelif etnik ve dinî cemaatler arasındaki toplumsal ilişkilerin –ya da bu cemaatler ile Osmanlı Devleti arasındaki ilişkilerin– özünde huzurlu ve barışçıl olduğuna inanıp inanmadığını bilmiyoruz. Ancak özcülükten şaşırtıcı derecede uzak tavrı, erken modern dönemde yaşayan Osmanlıları muhteşem bir “Osmanlı Barışı”nın mimarları ilan etmekte Talikizâde Mehmed kadar aceleci davranmamış olacağını düşündürüyor. Ayrıca, Jakab Harsányi’nin Osmanlı toplumu hakkındakiengin bilgisine bakılırsa, Osmanlı tarih yazarlarının, nişancılarının ve kâtiplerinin Osmanlı tebaasına mensup birçok etnik ve dinî grup için sarf ettikleri husumet ve antipati barındıran ifadelerden habersiz olması pek mümkün görünmüyor. Bu tür ifadeler arasında, “uğursuz, namussuz Macarlar” (*engürüs-i menhus, engürüs-i bi-namus*), “kötü huylu Kürtler” (*ekrad-ı bed-nihad*), “birlikten yoksun, anlayışsız Türkler/Türkmenler” (*etrak-ı kalilü’l-it-tihad, etrak-ı bi-idrak*), “ahlâksız ve gammaz Laz” (*mezzum-u gammaz olan Laz*) gibi dinî-etnik yaftalar içeren, söylenişi kafi-

3 Bkz. Harsányi Nagy, *Colloquia Familiaria Turcico Latina*, s. 162-164. Metnin ilgili kısmı ve Harsányi’nin “Osmanlı tabiatı” anlatısının yorumu için bkz. Kafadar, “A Rome of One’s Own”, s. 14 ve Kármán, *A Seventeenth-Century Odyssey in East Central Europe*, s. 220-221.

yeli yergiler sayılabilir.⁴ Kızılbaşların sıklıkla alçak (*bed-maaş*) ve isyankâr (*evbaş*) sıfatları ile nitelendirildiği de unutulmamalı.⁵ Harsányi, elbette ki, Osmanlı yazarlarının gayrimüslimlere sürekli olarak “kötülük peşindeki kâfir” (*küffar-ı bed-girdar*) şeklinde atıfta bulunduklarının da farkında olmalıydı.⁶

Jakab Harsányi’nin, Talikizâde’nin 16. ve 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun kendi algısının idealleştirilmiş bir türevini sorgulamaksızın tarihsel bir gerçek olarak kabul eden modern – ağırlıklı olarak Türk– akraları ile aynı fikirde olmayacağı da kesin.⁷ Bu tür akademik çalışmaların öncelikle erken Cumhuriyet döneminin egemen laik milliyetçi ideolojisi,⁸ ardından resmî devlet öğretisi halini alan “Türk-İslâm Sentezi”⁹ ve son zamanlarda da yükselişe geçen Sünni-Türk nitelikli bir siyasal İslâm anlayışına eşlik eden yeni-Osmanlıcılık hissiyatı ile şekillendiği aşîkâr. Erken modern Osmanlı müessesesinin (görece) istikrarlı ekonomik ve politik yapısının çok mezhepli bir imparatorluğun bütün tebaası için, etnik ya da dinî kökenden bağımsız olarak, güvenli ve huzurlu bir ortam yarattığı düşüncesi, söz konusu çalışmaların temel varsayımı olarak karşımıza çıkıyor.

Son zamanlarda yapılan çalışmalarda, Osmanlı Devleti ve toplumu hakkındaki gerçeklerin artık bu şekilde idealleştiril-

4 Kürtlere, Türklere ve Lazlara yönelik ifadeler için örneğin bkz. Mustafa Âli, *Nushatü’s-selatin*, 1:23, 63 (çeviri), s. 139, 158 (transkripsiyon); Celalzâde Mustafa, *Measir-i Selim Hani*, s. 129.

5 Örneğin bkz. Lutfi Paşa, *Tevarih-i al-i Osman*, s. 214; Celalzâde Mustafa, *Measir-i Selim Hani*, s. 145.

6 Örneğin bkz. Lutfi Paşa, *Tevarih-i al-i Osman*, s. 196.

7 Son zamanlarda yayımlanan birçok çalışmanın başlığı Talikizâde’nin Osmanlı hakimiyetini idealize eden görüşünün etkisini kaybetmeyen bir tarih yazımı akımının temel unsurlarından biri olduğuna işaret etmektedir. Örneğin bkz. Çiçek, *Pax Ottomana*; Ortaylı, *Osmanlı Barışı*.

8 “Hayalî bir ‘Türk devlet geleneği’nin Orhun Yazıtlarından başlayarak II. Mehmed’in kanunnamesine kadar gelen hayalî kökenleri” ile tanımlanan “Kemalist Osmanlı tarihi görüşünün” eleştirisi için, bkz. Imber, “An Illiberal Descent”

9 İlk olarak 1970’lerde sağ görüşlü milliyetçi Aydınlar Ocakları tarafından ortaya konulan “Türk-İslâm Sentezi” öğretisi 1980 darbesinin ardından Türkiye Cumhuriyeti’nin resmî ideolojisinin temel ilkelerinden biri halini alarak Türkiye’de siyasal İslâm’ın Sünni-mezhepsel doğrultuda yükselişe geçmesine katkıda bulunmuştur. Bkz. Eligür, *The Mobilization of Political Islam in Turkey*.

mediği görülüyor. Elinizdeki kitaptaki makaleler de dahil olmak üzere, (ağırlıklı olarak) Avrupa ve Amerika akademik geleneklerinde yapılan araştırmalar, tarihsel anlatılardan oluşan geniş bir kaynak yelpazesini, nüansları göz önüne alarak elden geçirir. Bu şekilde, Osmanlı toplumunda yer alan muhtelif topluluklar arasındaki ihtilaflar ve her bir topluluk ile onları yöneten Osmanlı rejimi arasındaki çatışma –ve uzlaşma– alanları da tanımlanır.¹⁰ Bu makalenin amacı, Osmanlı yönetici seçkinleri (*askeri*) içinde yer alan gruplar arasındaki uyumsuzlukların altını çizerek söz konusu çalışmalara katkıda bulunmak. Özel olarak, sultanın kullarının erken modern dönem Osmanlı tarih-yazımına yansıma biçimleri üzerine odaklanmak niyetindeyim. 16. ve 17. yüzyıllarda gelişen çarpıcı bir ahlâki-siyasi yazın türü olan nasihatnamelere odaklanarak hür Müslüman olarak doğan Osmanlı yazarlarının çoğunun, Hristiyan kökenli kullara yönelik duydukları hınç ve öfkeyi irdelemeyi hedefliyorum. Son olarak, Osmanlı tarihyazımında kul karşıtı hissiyatın Hristiyan doğanlar ile Müslüman doğanlar arasındaki dinsel-toplumsal bir çatışmanın değil; imparatorluğun askeri-idari hiyerarşisinde atama ve terfi için rekabet içinde olan yönetici sınıf mensuplarının arasındaki mücadelenin sonucu olduğunu ileri sürüyorum.

Osmanlı askerî-idari hiyerarşisinde kullar

Kökeninde hizmetkâr anlamına gelen eski bir Türkçe sözcük olan kul Osmanlı tarihyazımında çeşitli şekillerde kullanılmıştır.¹¹ Terim, kimi zaman, sadece alınıp satılabilen bir köle anlamı taşımıştır.¹² Kanuni Süleyman'ın (hük. 1520-1566)

10 Karen Barkey ve Tijana Krstić tarafından yazılmış iki kitap bu konuda verilebilecek en iyi örneklerdendir. Barkey'in çalışmasında, imparatorluk "müzakere edilmiş" (*negotiated*) bir müessese olarak tanımlanır, Osmanlı Hanedanı'nın hükümrانlığındaki çok etnik kökenli ve çok dinli rejimin idari mekanizmaları ve toplumsal örgütlenme biçimi incelenir. Krstić ise Osmanlı bağlamında mezhepler arası dinamiklerin derin bir analizini sunar.

11 Sözcüğün zaman içinde edindiği muhtelif anlamlar için bkz. *The Encyclopaedia of Islam* (ikinci basım, bundan sonra "EI²"), "Kul" maddesi (C. E. Bosworth).

12 Osmanlı dünyasında köleliğin aldığı çeşitli biçimler üzerine şu ana kadar ya-

bütün tebaasının kul olduğunu belirttiği 1531 tarihli hükmüne bakılacak olursa bu sözcük hanedana mensup olmayan herkes için kullanılabilirdi.¹³ Ancak, kul terimi çoğunlukla Osmanlı askerî yönetici seçkinler zümresine mensup kişiler için kullanılırdı. Bu kişilerin önemli kısmı devşirme usulüyle sisteme dahil edilir ve bu hassas yöntem sayesinde imparatorluğun Hristiyan olarak doğmuş binlerce tebaası Osmanlı askerî-idari yapısına adım atarak sultanın kulu olurdu.¹⁴ Bu uygulama, imparatorluğun kırsal kesimlerinde ağırlıklı olarak Hristiyan tebaanın erkek çocuklarının sarayın, ordunun ve bürokrasinin hizmetinde istihdam edilmek üzere, bir nevi vergi olarak, Türk-İslâm ortamına nakledilerek etnik, dinî ve kültürel çevrelerinden zorla koparılması anlamına geliyordu. Devşirme sistemine giren bu çocuklar bir taraftan köle ve azatlı köle olarak sultana hizmet edecek, diğer taraftan da zaman içinde Osmanlı Devleti'nin yönetici sınıfını oluşturacaklardı.

Ehud R. Toledano'nun belirttiği üzere, "kölelik, rızaya dayalı olmamakla birlikte, hem istihdam ve seçkinler zümresine katılma kanalı olarak hem de, zorla olmasına rağmen, bireyle-

yımlanmış en yetkin çalışma Ehud Toledano'nun *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East* adlı kitabıdır. Osmanlı Devleti'nin erken dönemlerinde köle sahipliği için bkz. Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and Its Demise*, s. 1-17.

- 13 Hükmün ilgili kısmı için bkz. Kunt, *The Sultan's Servants*, s. 35: "Benim korunaklı memleketlerimde bulunanların hepsi, ister devlet görevlisi olsun ister sıradan bir vergi mükellefi olsun, kulumdur (*benüm memalik-i mahrusemde vaki olan eger sipahilerdür ve eger reayadur cümlesi kullarumdur*).” Bu atıf için Cornell Fleischer'e teşekkür ederim.
- 14 Bu çalışmada, kul terimi daha genel kullanım bulan bu sonuncu anlamıyla ele alınıyor. Kulların çoğu devşirme kökenli olmasına rağmen, aralarında İslâm'a dönerek kendi rızasıyla kul olan savaş esirleri de bulunur. Devşirme müessesesi için bkz. Ménage, "Sidelights on the Devshirme from Idrîs and Sadud-dîn"; Ménage, "Some Notes on the Devshirme"; Palmer, "The Origin of the Janissaries"; Wittek, "Devshirme and Sharfa"; Kafadar, "The Ottomans and Europe", s. 603-606. 16. yüzyılın önde gelen tarihçi ve hukukçularından Sadeddin Efendi (ö. 1599) bu müessesenin iki yüzyılı aşan süre zarfında iki binin üzerinde kişinin İslâm'a dönmesini sağladığını dile getirir. Bu ve diğer tahminler için bkz. El², "Devshirme" maddesi (Victor L. Ménage). Devşirmenin İslâm'a döndürme yöntemi olarak yorumu için bkz. Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans*, s. 67-77.

ri hamilik ağlarına bağlaması açısından önemliydi”¹⁵ Gerçekten de, devşirmelerin büyük çoğunluğu kariyerlerine yenice-ri olarak devam ederdi. Başlarda padişahın kapı halkı ve muhafızları olarak görevlendirilen bu maaşlı ve düzenli bölük 17. yüzyılın başlarına gelindiğinde “Osmanlı ordusunun vazgeçilmez harekât merkezi” haline evrilmişti.¹⁶ Osmanlı müessesesine devlet adamı, bürokrat ve idareci olarak hizmet eden başkaları da olmuştu. Stratejik bir kararla devşirme kökenlileri yüksek mevkilere getiren II. Mehmed’in (hük. 1444-1446 ve 1451-1481) döneminin bu bağlamda önemli bir kırılma noktası teşkil ettiği söylenebilir.¹⁷ Aslına bakılırsa, Osmanlı devlet idaresine 16. yüzyılın sonlarına kadar kullar egemen olmuştu.

Bu, II. Mehmed’in İstanbul’u Osmanlı başkenti yapma, kardeş katlini kanunlaştırma,¹⁸ vakıflara ait arazileri ve özel mülkleri tımara dönüştürme¹⁹ gibi diğer girişimlerini de kapsayan “imparatorluk projesi”nin²⁰ bir parçasıydı kesinlikle. II. Mehmed sanat hamiliğini “ecnebilere” de kapsayacak şekilde genişleten bir saray kültürü de yaratmıştı.²¹ Adını bilmediğimiz bir

15 Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, s. 4. Kulların yasal konumu için bkz. Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans*, 69n25.

16 Bkz. El², “Yeni Ceri” maddesi (Rhoads Murphey).

17 Kafadar, 1450’den 1600’lerin sonlarına kadar görev alan Osmanlı vezirlerinin büyük çoğunluğunun bu sistemin ürünleri olduğunu belirtmektedir. Bkz. Kafadar, “The Ottomans and Europe”, s. 605.

18 II. Mehmed’in kanunnamesinde yer alan “kardeş katli” maddesi hakkında, sırasıyla bkz. Özcan, “Fâtih’in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizam-ı Alem İçin Kardeş Katli Meselesi”; *Kanunname-i al-i Osman*, s. xxiii-xxxiv.

19 Bkz. Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, s. 447; Beldiceanu, “Recherches sur la réforme foncière de Mehmed II” 15. yüzyıl tarihçilerinden Tursun Beg, II. Mehmed’in binden fazla köy ve mezraya el koyarak tımara dönüştürdüğünü belirtir. Bkz. Tursun Beg, *Tarih-i ebu’l-feth* (Tulum basımı, s. 197; İnalcık ve Murphey basımı, 169a). Metnin başlarında, el koyulan mülk sayısı “yirmi bin” olarak verilmektedir (Tulum basımı, s. 22; İnalcık ve Murphey basımı, 18a).

20 Terimin ilk kullanılışı için bkz. Yerasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, s. 249. II. Mehmed’in “imparatorluk projesi” ve erken dönem Osmanlı tarih yazımında aldığı eleştiriler için bkz. Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 96-97.

21 II. Mehmed’in sarayında sanat hamiliği hakkında bkz. Rogers, “Mehmed the Conqueror”; Raby, “A Sultan of Paradox”

şair, sultanın Yahudi, Hristiyan ve Acem kökenli “ecnebilerin” önünü açması karşısında duyduğu hoşnutsuzluğu, yazdığı şiirle dile getiriyordu:

*Padişahın eşiğinde hürmet görmek istersen eğer,
Ya Yahudi ol gel bu memlekete ya Frenk ya da Acem;
Adın olsun Kabili veya Habili veya Hamidi,
Zorzulikten ayrılma, marifetten dem vurma.*²²

Adı bilinmeyen bu şair, padişahın hamiliğinden fayda sağlayan gayrimüslimleri (ya da Sünni olmayan Müslümanları) hedef alırken, II. Mehmed’in saltanatına kısmen yetişmiş olan kimi yazarlar ise Osmanlı yönetici seçkin zümresinin çoğu kul olan, Hristiyan kökenli mensuplarına karşı hınç duyuyordu. Bu hıncın altında çeşitli etkenler yatıyordu. Her şeyden önce, II. Mehmed’in merkezileşme yolunda benimsediği en etkili strateji birbirine bağlı üç süreci devreye sokmuştu: düzenli ordunun genişletilmesi, devşirme istihdamının artırılması, kulların askerî-idari hiyerarşinin en üst mevkilerine yükseltilmesi. Sultanın kullarının giderek Osmanlı imparatorluk yönetiminin zirvesine yükselmeleri daha erken dönemlerdeki gaza odaklı devletin serhat geleneklerinin egemen olduğu bir dönemin sonuna işaret ediyordu. Siyasi iktidarın merkezileşmesi bir zamanlar Osmanlı genişlemesinin öncüleri olan bazı grupların kenara itilmesi anlamına da geliyordu ki bunların arasında akıncılar, uç beyleri ve bunların yanı sıra hareket eden “kolonizatör dervişler” vardı.²³ Osmanlı Hanedanı’na odaklanan ilk tarihlerin bir kısmı “dervişler veya şahsen ya da hamileri’dolayısıyla gazi-derviş çevrelerine [II. Mehmed’in merkezileşme politikalarından] etkilenecek kadar yakın kimseler” tarafından yazılmıştı. Bu nedenle, kul karşıtı hissiyatın ve/veya Hristiyan kökenli diğer devlet erkânına yönelen hıncın ilk belirtilerinin

22 *Risaletü'l-letaif ve hikayatü'l-Hacı Sabri*'de yer alan şiir, Süheyl Ünver tarafından şöyle alıntılanmıştır: “Gel dilersen şah eşiğinde olasin muhterem / Ya Yahud ol gel bu mülke ya Frenk ol ya Acem / Adını ko Kabili vü Habili vü Hamidi / Zorzilikten gafil olma marifetten urma dem.” Bkz. Ünver, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç*, s. 248.

23 Bkz. Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”

15. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınan bu hanedan tarihlerinde ortaya çıkması şaşırtıcı değildir.²⁴

Bu konudaki en aydınlatıcı örneklerden birini Aşıkpaşazâde Derviş Ahmed'in (ö. 1484 sonrası) Osmanlı tarihinde bulmak mümkün. II. Mehmed'in İstanbul'un fethinden hemen sonra izlediği mali politikaları hayli kişisel bir bakış açısıyla anlatan Aşıkpaşazâde, yeni fethedilen şehre (kendisi de dahil olmak üzere) yeni yerleşen Müslüman Osmanlıların bir çeşit kira (*mukataa*) ödemek zorunda bırakılmasını kıyasıya eleştirir.²⁵ Ancak, Aşıkpaşazâde kızgınlığını padişaha değil, veziri Rum Mehmed Paşa'ya (ö. yak. 1470) yöneltmiştir. Aşıkpaşazâde, *Menakıb ü tevarih-i al-i Osman* adlı eserinde "bir kafirün oğlıydı" diye söz ettiği Rum Mehmed Paşa'nın ailesinin ve dostlarının "İstanbul'un eski kafirlerinden" olduğunu söyler.²⁶ Yazar, Rum Mehmed Paşa'nın "düzenbaz, lanetli kafirler" (*mugvi melun kafirler*) ve "sözde Müslümanlar" (*adı Mûsülman*) ile işbirliği yaparak, şehir Hristiyanların elinde kalsın diye, şehrin "Türkler" tarafından ihya edilmesini engellemek için entrikalar çevirdiğini de sözlerine ekler.²⁷ *Menakıb*'ın ilgili kısmının sonunda yer alan bir beyitte Rum Mehmed Paşa mühtedi olarak değil de kâfir olarak anılarak kendisinin dönme kimliği doğrudan hedef alınır:

[Padişahın] veziri kafir olursa
Hep zarar vermek ister imana.²⁸

24 Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 97.

25 Bkz. Aşıkpaşazâde, *Menakıb ü tevarih-i al-i Osman* (Yavuz ve Saraç basımı), s. 488-490. *Mukataa* uygulamasına yönelik ihtilaf hakkında bkz. Inalcık, "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City", s. 240-247.

26 Aşıkpaşazâde, *Menakıb ü tevarih-i al-i Osman* (Yavuz ve Saraç basımı), s. 488.

27 A.g.e., s. 488-490. Metnin başka basımlarından birinde *mugvi* (düzenbaz) sözcüğü *mahfi* (gizli) olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Aşıkpaşazâde, *Menakıb ü tevarih-i al-i Osman* (Ali Bey basımı), s. 143. Bu kısmın kısa bir analizi için bkz. Krstić, "Conversion and Converts to Islam in Ottoman Historiography", s. 66-67.

28 Aşıkpaşazâde, *Menakıb ü tevarih-i al-i Osman* (Yavuz ve Saraç basımı), s. 490: "Hususa kim kafir ola veziri / Zarar ister olur daim imanda."

Aşıkpaşazâde'nin Rum Mehmed Paşa'ya duyduğu düşmanlığın pek çok hoşnutsuzluğun sonucu olduğuna şüphe yoktur. Muhtemelen kendisi de II. Mehmed'in evleri temlik etmesinden fayda görmüş Müslüman bir yerleşimci olan yazar mukataa uygulaması nedeniyle maddi zarara uğramış olmalıdır. Sultanın dervişler ile şeyhlere geleneksel olarak ihsan eylediği armağanlardan nasiplenmesi muhtemel, eğitilmiş bir derviş olduğundan, Hristiyan kökenli olan vezirin bu tür ödülleri yasaklamasına tepki duymuştur.²⁹ Aşıkpaşazâde'nin sözleri, Osmanlı siyasi gücünü Hristiyan kökenli kulların değil de kendilerinin yönlendirdiği "eski güzel günleri" özleyen doğuştan Müslüman pek çok kişinin hislerine kuşkusuz tercüman olmuştur.

Sultanın Müslüman kökenli olmayan kullarına ve tebaasına husumet duyanlar Osmanlı Devleti'nin erken dönemlerindeki gazi-derviş çevreleriyle sınırlı kalmamıştı. Mühtedi karşıtı ve kul karşıtı hissiyatı 16. yüzyılın Osmanlı yazarlarının çoğunun eserlerinde görmek mümkündür. Devşirmelerin İslâm'a dönmüş olmaları, hanedanın eli kalem tutan mensupları da dahil olmak üzere Osmanlıların dikkatinden kaçmış değildi. Örneğin, Sultan II. Bayezid'in (hük. 1481-1512) yazar-çizer biri olan oğlu Şehzade Korkud (ö. 1513) 1508 yılında kaleme aldığı uzunca bir risalede ahlâki, dinî, idari ve siyasi meseleler hakkındaki endişelerini dile getirir. Bunu yaparken bazı Osmanlı kurumlarını ve uygulamalarını kıyasıya eleştirir. Bu makalenin konusu açısından en önemlisi, Korkud'un saraydaki devşirme kökenli diğer askerî bölük mensuplarını ve yeniçerileri "kâfir ataları" gibi başıbozuk ve saldırgan bulmasıdır. Korkud, böylelikle, Osmanlı askerî-siyasi seçkinleri içinden bir kesimin gayrimüslim kökeni ile kural tanımaz tavırları arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurar.³⁰

29 Bu hususta bkz. İnalcık, "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City", s. 245.

30 Korkud'un *Dawat al-nafs al-taliha ila al-amal al-saliha* (Töhmetsiz bir Ruhun Faziletli İşlere Daveti) adlı eserinin yorumu için bkz. Fleischer, "From Şeyhzade Korkud to Mustafa Âli", s. 71; Al-Tikriti, "Şehzade Korkud (ca. 1468-1513) and the Articulation of Early 16th Century Ottoman Religious Identity", 5. Bölüm.

Kendisi de kul kökenli bir aileden gelmesine rağmen, Mustafa Âli (ö. 1600) gibi bir fikir adamı bile Osmanlı toplumunun “Rumi” olarak adlandırdığı kesiminin Hristiyan atalarından söz ederken onları hor gördüğünü gizlemez. Âli, İslâm’ın “dönüştürücü gücüne” (*tagayyûr*) inanır ve dönmeleri Osmanlı askerî-idari yapısının sadık mensupları arasında saymakta tereddüt etmez.³¹ Rumilerin takdire şayan özelliklerinden bahsederken itikatlarına, temizliklerine ve imanlarına dikkat çeker. Ancak Rumilerin “karma etnik kökenleri”nden bahsederken “ya anne ya da baba tarafından pis kâfirlere uzandığına” işaret eder.³² Edebi ve ilmi sohbet toplantıları olan meclislere katılan kimselerin taşıması gereken nitelikleri anlatırken de Kuran tefsirinden ve hadislerden bihaber olan “okumuş ahmakların” ve kötü şiirler söyleyip duran ya da başkalarının şiirlerini çalan “hayvanların” bu tür toplantılara alınmaması gerektiğini belirtir. Bu tür kişilere çoğunlukla gayrimüslim kökenli kişilere verilen “Abdullah oğulları” lakabı ile hitap eder.³³

Osmanlı tarihyazımının muhtelif türlerinde gayrimüslim ve mühtedi karşıtı benzer hislere sıkça rastlanmasına rağmen, Osmanlı nasihatnamelerinde bu tür ifadeler karşımıza nadiren çıkar – çıksa da seviyesi Korkud’un kural tanımayan yeniçerileri “kâfir atalarına” benzetmesinden öteye geçmez. Ancak bundan Osmanlıların hür doğmuş Müslümanlar ile Hristiyan kökenli olan kulları eşit gördüğü anlamı çıkarılmamalı. Aksine, özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bir mühtedinin İslâm’a dönüşünden itibaren geçen sürenin yeni bir önem ka-

31 Osmanlı bağlamında Rumi kimliğinin evrimi hakkında bkz. Kafadar, “A Rome of One’s Own”; Krstić, “Conversion and Converts to Islam in Ottoman Historiography”; Krstić, *Contested Conversions to Islam*, özellikle s. 3-6, 51-74.

32 Konuyla ilgili pasajın yorumu için bkz. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, s. 254-255; Kafadar, “A Rome of One’s Own”, s. 12. Ayrıca bkz. Krstić, “Conversion and Converts to Islam in Ottoman Historiography”, s. 59-60; Krstić, *Contested Conversions to Islam*, s. 3-5.

33 Schmidt, *Pure Water for Thirsty Muslims*, s. 216. Babaları Müslüman olmayan dönmeler genellikle baba adı olarak “Abdullah” (Allah’ın kulu) ismini benimserlerdi. Osmanlı bağlamında bu ismin dönmeler tarafından baba adı olarak kullanımı hakkında bkz. Ménage, “Seven Ottoman Documents from the Reign of Mehmed II”, s. 112-118.

zandığına dair kanıtlar mevcuttur.³⁴ Vurgulamak istediğim şu ki, Osmanlı yazarlarının çoğu, kullar ile kul olmayanlar arasındaki husumete, Hristiyan doğmuş olanlar ile Müslüman doğmuş olanlar arasındaki bir mücadele olarak değil, hangi dine doğmuş olursa olsun neticede hepsi Müslüman olan bir yönetici seçkinler zümresinin ayrıcalıklı mensupları ile dezavantajlı mensupları arasındaki rekabet olarak yaklaşmışlardır.

Osmanlı nasihatnameleri ve başka türlerde kul karşıtı hissiyat

16. ve 17. yüzyıllar belirgin bir şekilde Osmanlı nasihat literatürü olarak nitelendirilebilecek bir yazın türünün gelişmesine şahit olmuştur.³⁵ 16. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı ilim çevrelerinde bir “gerileme” bilincinin ortaya çıkmasının bu tür eserlerin çoğalmasına vesile olduğu anlaşıyor. Nasihatname türü bu bilincin en berrak ifadesi olarak öne çıkıyor.³⁶ I. Süleyman’ın saltanatının son yılları ile 18. yüzyılın başları arasında kaleme alınan bu tür eserler kronolojik kapsamı, içerikleri, yazarlarının kimliği ve hedef kitleleri açısından geniş bir yel-

34 Krstić, “Conversion and Converts to Islam in Ottoman Historiography”, s. 73.

35 Osmanlı nasihatnameleri üzerine kapsamlı bir kitap henüz yayımlanmamış olmakla birlikte, kimisi mükemmel bir dizi çalışma bu literatürün muhtelif yönlerini ele almaktadır. Osmanlı deneyimine özellikle vurgu yaparak İslâm tarihi boyunca kaleme alınan siyasetnamelerin ayrıntılı ve açıklamalı listesi için bkz. Levend, “Siyaset-nameler”; Uğur, *Osmanlı Siyaset-nameleri*. Bu türün çeşitli yönleri hakkında ayrıca bkz. Kafadar, “The Myth of the Golden Age”; Lewis, “Ottoman Observers of Ottoman Decline”; Lewis, “Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire”; Fodor, “State and Society, Crisis and Reform”; Sariyannis, “The Princely Virtues as Presented in Ottoman Political and Moral Literature”; Sariyannis, “Ottoman Critics of Society and State”. Douglas A. Howard’ın nasihatname türünün edebi unsurlarını ele aldığı, yakın tarihli iki makalesi bu konudaki akademik yayınlar içinde en önemli katkılar arasındadır. Bkz. Howard, “Genre and Myth in the Ottoman Advice for Kings Literature”; Howard, “Ottoman Historiography and the Literature of ‘Decline’”.

36 “Gerileme” terimini sorunsallaştıran titiz bir analiz için bkz. Kafadar, “The Myth of the Golden Age” “Gerileme” teriminin sorgulanmadan kullanımı için bkz. Lewis, “Ottoman Observers of Ottoman Decline”; Lewis, “Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire”

pazeye yayılır. Bu eserler, Osmanlı tarihinin özellikle dönüşümlere gebe bir döneminin sürekli değişen tarihsel koşulları bağlamında Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun karşı karşıya kaldığı çeşitli zorlukları ve badireleri ele alırlar. Bunlara çözümler de önerirler. Nasihatname yazarları ideal toplumsal düzenin (*nizam-ı âlem*) (yeniden) inşası için adaletin ön koşul olduğu hususunda hemfikir olmalarına rağmen, bunun nasıl tesis edileceği konusundaki fikirlerinde ayrılırlar.³⁷ Buhran dönemlerinden sorumlu tuttıkları kişilerin kimlikleri de farklılık gösterir.

Bu ayrışmanın ana nedeni nasihatname yazarlarının çoğunun Osmanlı rejimine devlet adamı, idareci, bürokrat ya da âlim (bazı durumlarda bunların bileşimi) olarak hizmet etmiş olan, muhtelif sosyokültürel kökenlerden gelen eğitilmiş kişiler olmaları; farklı becerilere sahip olmaları; değişik hayat deneyimlerinden faydalanmış veya sıkıntı çekmiş olmalarıdır. Çoğu hür doğmuş Müslümanlar olsa da, aralarında Hristiyan doğmuş olan kullar da vardır.³⁸ Bütün bu faktörlerden kuşkusuz etkilenmiş olan bu kişiler bambaşka ve zaman zaman birbirine zıt, siyasi ve ideolojik bakış açıları ortaya koymuşlardır. Ayrıca her birinin döneme özel gündemleri vardır.

Yine de nasihatname yazarlarının büyük bir bölümü, özellikle de doğuştan Müslüman olanlar, eskinin bozulmamış Osmanlı dünya düzenindeki (*nizam-ı âlem*) çürümenin başlıca sorumlusu olarak sultanın kullarını görür. Eserini 1550'lerde kaleme alan, kendisi de devşirme sisteminin bir ürünü olan Vezir-i Azam Lutfi Paşa (ö. 1563), devlet meselelerinde yeniçerilerin nüfuzlarının giderek artmasına karşı çıkarak sadrazamların “tedbirli ve dediğini yaptıran” ağalar atamak suretiyle yeniçerileri kontrol altında tutmaları gerektiğini savunur.³⁹ Hür doğ-

37 Osmanlı “dünya düzeni” (*nizam-ı âlem*) anlayışı hakkında bkz. Hagen, “Legitimacy and World Order”, özellikle s. 55-57.

38 Lutfi Paşa (ö. 1563) ve Koçi Beg (ö. yak. 1650) gibi tanınmış nasihatname yazarlarının yanı sıra *Kavanin-i yeniçeriyân* (Yeniçerilerin Kanunları, y. 1609-1617) ve *Kitab-ı müstetab* (İyi Kitap, y. 1620) olarak bilinen nasihatnamelerin adı bilinmeyen yazarları da devşirmedir.

39 Lutfi, *Asafname*, s. 245: “vezir-i azam olan kul taifesine müdebbir ve zabıt kimesneleri ağa ... itmek gerekdür.”

muş Müslüman bir bürokrat ve tanınmış bir edip olan Mustafa Âli (ö. 1600) 1581’de yazdığı eserinde kul eliyle yapılan zulümden şikâyetçidir. Âli, kendisine hak ettiği değerin verilmemesi yüzünden yüksek mevkilere erişemediğini düşünerek duyduğu hüsrarla, Osmanlı sisteminin temel unsurlarından olan devşirme müessesesinin “şeriata aykırı” (*şer’e mugayır*) olduğunu söyleyecek kadar ileri gider.⁴⁰ Ulemadan olup kadılık da yapan Hasan Kafi el-Akhisari ise, 1596’da III. Mehmed’in (hük. 1595-1603) Eğri Seferi’nin hemen öncesinde, yazdıklarında “alemin nizamında fesad ve bozgunluk” olduğundan dem vurur; muharebe meydanlarında sıkça karşılaşılan başarısızlıkları Osmanlı ordularının düşman karşısında teknolojik açıdan yetersiz kalmasına ve Osmanlı askerlerinin disiplin eksikliğine yorar.⁴¹ Akhisari, sultanın Anadolu eyaletlerindeki tebaasının gördüğü “zulüm ve teaddi”yi ise hünkarın buralarda görevli kullarından bilir. Yazara göre, Allah’ın düşmanları Rumeli sınırına musallat etmesi de bu sebeptendir.⁴² Bir diğer örnek de Osmanlı rejimine kadı olarak hizmet eden ve üretken bir yazar olan Veysi’nin (ö. 1628) 1608 yılında yazdıklarıdır. Osmanlı Hanedanı’na hizmet eden asi ve itaatsiz kullardan şikâyet eden Veysi, hoşnutsuzluğunu I. Ahmed’in (hük. 1603-1617) ağzından dile getirir: “Kul [kısmı], benim kulum, bana itaat etmez ve benim emirlerime uymazsa, ben vergi veren halkı adalet ve hakkaniyet kılıcıyla nasıl koruyabilirim, memleketi nasıl idare ederim?”⁴³

Bu örneklerden anlaşıldığı üzere, doğuştan Müslüman olan nasihatname yazarlarının çoğu, özellikle de ulemadan olanlar,

40 Mustafa Âli, *Nushatü’s-selatin*, 2:148 (transkripsiyon). Âli, devşirme sisteminin “geçmişte Müslüman nüfusu çoğaltmak için ihtiyaç nedeniyle ortaya çıktığını” (*izdiyad-i ehl-i İslam-içün sabıkan zaruret-ile ihtiyar olunduğu zahirdür*) sözlerine ekler.

41 Bkz. Hasan Kafi, *Usulü’l-hikem*, özellikle s. 267-275.

42 Hasan Kafi, *Usulü’l-hikem*, s. 275: “Pes bu sebab ile Allah taala düşmenleri musallat eyledi Rum serhadleri üzre.”

43 Veysi, *Habname*, s. 46: “Kul ki, benim kulumdur; bana tabi ve ferman-ber olmayacak, bana şemşir-i adl u dad ile sıyanet-i raiyyet ve zabt u rabt-ı memleket nice kabil olur?” Veysi’nin eserinin erken modern Osmanlı siyasi bilinci bağlamında “gerileme hissiyatının” temsili olarak kısa bir değerlendirilmesi için bkz. Şen, “A Mirror for Princes, a Fiction for Readers”, özellikle s. 46-48.

kulları tenkit etmektedir. Öte yandan, bu durum Osmanlı nasi-hatname literatürünün kul karşıtı tutumunda tek tip bir pozis-yon aldığı anlamına gelmez. Aksine, eldeki metinlerden edini-len ipuçları, devşirme kökenli yazarların da kendi bulundukla-rı makamlara kabul edilen hür Müslüman “ecnebi”lerden hoş-nutsuzluk duyduklarına işaret eder.⁴⁴ *Kitab-ı müstetab*’ın kul-luk müessesesine belli ki devşirme olarak dahil olan yazarı, Os-manlı askerî düzeninin bozulmasının altında yatan temel etke-nin aralarına “Türkmenler, Kürtler, Çingeneler, Tat, Acemler” gibi “ecnebilerin karışması” olduğunu öne sürer.⁴⁵ Hristiyan doğumlu bir kulun bakış açısından yazılan kayda değer diğer bir örnek de *Kavanin-i yeniçeriyan* başlıklı risaledir. I. Ahmed döneminde yeniçerilikten sonra katipliğe yönelen kimliği be-lirsiz bir yazar tarafından kaleme alınan *Kavanin*, kul sistemi-nin en önemli parçasını oluşturan yeniçerilik müessesesine yön-veren kanunları, kuralları ve âdetleri ele alır. Hristiyan çocuk-ların devşirilmesi uygulamasının terk edilmesinin –onların ye-rine “sonradan peyda olan” Müslüman doğumluların alınması ile birlikte– zaman içinde yeniçeri bölüğünün geleneksel hiye-rarşisinin çözülmesine neden olduğu bir dönemde yazılan eser, geçerliğini yıllarca korumuş olan kanunlara ve liyakate daya-lı sisteme geri dönülmesi yönünde çağrıda bulunur. Bu eser-de, yeniçerilikten gelme olan yazar 17. yüzyılın ilk çeyreğinde yeniçeri bölüğünün bozulmasıyla sonuçlanan yeni uygulama-lardan (*bidat*) şikâyet eder. Daha da önemlisi, yerleşik kanuna ve âdetlere aykırı olarak yeniçeri saflarına katılan hür doğmuş Müslüman “*Türk Mürk*”e karşı nefret duyar.⁴⁶

Ele aldığımız bu örnekler 16. yüzyılın ve 17. yüzyıl başları-

44 Ayrıcalıklı ve seçkin bir camia olan kul ya da tımarlı zümresine Müslüman (Türk) tebaanın (*reaya*) kabul edilmesinden kaynaklanan ihtilafın doğası ve kapsamı hakkında bir analiz için bkz. Káldy-Nagy, “The ‘Strangers’ (Ecnebi-ler) in the 16th Century Ottoman Military Organization”

45 Bkz. Anonim, *Kitab-ı müstetab*, s. 4: “*Etrak ve Ekrad ve Çingane ve Tat ve Acam*”. Saraydaki kul kademelerinin “doğulu ecnebilere” açılması meselesi hakkında bkz. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, s. 154-159. “Tat” sözcüğü ve farklı anlamları hakkında bkz. *EI*², “Tat” maddesi (C. E. Bosworth).

46 Anonim, *Kavanin-i yeniçeriyan*, 16a.

nın nasihatname yazarlarının, kendileri devşirme sisteminden gelme değillerse, devşirme kökenli devlet adamlarına ya da askerlere, yani “kul taifesi”ne pek sıcak bakmadıklarını ortaya koyar. Bir açıdan padişahın gayrimüslim kullarının doğuştan Müslüman olan nasihatname yazarlarının kul karşıtı hissiyatını kızıştırdığı düşünülebilirse de, bu hissiyata yön veren esas etmen Osmanlı askerî, idari ve bürokratik hiyerarşisinin –en azından teoride– atama ve terfi temayüllerini yönlendiren liyakat ilkesi etrafında tesis edilmiş olan yapısıydı.

Nasihatname yazarlarının çoğu Osmanlı seçkin zümresine imparatorluğun hukuki, idari ve bürokratik hiyerarşisinde yükselme umuduyla müderris, kadı, kâtip veya sırkatibi olarak katılan hür Müslüman medrese mezunlarıydı. Her yazarın mesleki ve siyasi hedefine ulaşmadaki başarısı kendi çabasına ve liyakatine dayalı olduğu kadar şahsi ilişkilerine ve hamilik ağlarına da bağlıydı. Bu kişiler, Müslüman doğmuş bireyler olarak, özellikle Osmanlı askerî seçkinler zümresinin devşirme kökenli mensupları ile rekabet halindeydiler. Bu yüzden de en şiddetli eleştirilerini kullara ve kul taraftarı istihdam stratejilerini benimseyerek hür doğmuş Müslümanların bürokrasi ve idare içinde yüksek mevkilere terfi olanaklarını ciddi ölçüde kısıtlayan Osmanlı padişahlarına yöneltiyorlardı.

Merdümzâde örneği

Osmanlı edipleri arasında kulları tenkit eden tek kesim nasihatname yazarları değildi. Osmanlı okuryazar çevrelerinde “gerileme” hususunda tarihsel bir bilincin belirmeye başladığı 16. yüzyıl ortalarından başlayarak hür doğmuş Müslüman kökenli pek çok yazar muhtelif türlerde ürettikleri eserlerde birbirine şaşırtıcı ölçüde benzeyen kul karşıtı hisleri yansıtırlar.

Mustafa Âli’nin padişahın kullarına yönelttiği, daha önce sözünü ettiğimiz eleştiriler, Sultan Süleyman döneminin doğuştan Müslüman meşhur bürokrat ve tarihçisi Celalzâde Mustafa Çelebi’nin (ö. 1567) ifade ettiği hislere yakındı. Celalzâde’nin kulları eleştiren ifadeleri, yazarın Anadolu ve Rumeli yörelerin-

den halktan ya da beyzadelerden olan hünerli ve liyakatli Müslümanlar olarak tanımladığı “merdümzâde”lerin takdire şayan nitelikleri üzerine yazdıklarının bir kısmını oluşturur.⁴⁷ Celalzâde’nin merdümzâdelere yaptığı gönderme, *Measir-i Selim Hanî*’de, I. Selim’in (hük. 1512-1520) yaptığı (muhtemelen uydurma) bir konuşmada geçer. Şehname üslubunda yazılmış olan *Measir* Osmanlı nasihatname literatürünün bir parçası değildir. Buna rağmen, Celalzâde’nin Selim’in konuşmasını aktarış biçimi konumuz açısından önemlidir, zira bu konuşma ağırlıklı olarak II. Bayezid’in imparatorluğun yüksek makamlarına nitelikli devlet adamlarını getirmeyi başaramamış olmasına odaklanır:

Niteliksizler, yağmacılar ve servet ile mülkte gözü olanlar, babamın [kapısının] eşğinde armağanları tanrılaştırıp taparlar. Onlar belaya tutkundur. Duyduğuma göre [babam] yüce atalarımın devirlerinden beri kapımızda hizmet eden merdümzâdeleri ve cesur ve seçkin yiğitleri ve ünlü kahramanları yükseltmekten vazgeçmiş; her zaman kulları tercih etmiş; ve yüksek mevkilere kullardan başka kimseleri getirmemiş; memleketimizin, vilayetimizin cesur halkı Kızılbaşlara katılmaya ve onların kapısına hizmet etmeye yönelmiş. Gürcistan topraklarına akınlar yapmayı bu nedenle seçtim ve sizi onun için çağırdım. Benim müşfik bakışlarım sizin üzerinizdir. Dedelerimizin zamanından beri bize verilen öğüt kapımızdaki hakiki hizmetkarların savaşta bizim yanımızda olarak ve bize hizmet ederek hayatını riske sokan sadık yoldaşlarımız olduğudur. Yüksek makamlar ve değerli dirlikler onlara aittir. Eğer yüce Allah bana saltanatı lütfederse müşfik bakışlarım merdümzâdeler üzerinde olacak. İyiliğimin lütfu kılıç vuran cesur ve seçkin yiğitler üzerinde olacak. Kullarımız bizim hakiki hizmetkarlarımızdır ve onların arasındaki dindar ve erdemli Müslümanları yükseklere taşımak gerekir. Beceriksiz, cimri ve aşağı mertebede olanları sadece kul oldukları için yükseltmek bir

47 Osmanlı Devleti’ne 1534-1557 yılları arasında nişancı olarak hizmet eden Celalzâde Mustafa hakkında bkz. Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman*. “Merdümzâde” terimi ve anlamı hakkında bkz. Çıpa, “The Centrality of the Periphery”, s. 156-163.

sultana yakışmaz. Merdümzadelerden yüz çevirmeye müsaade edilemez. Allah'ın izniyle bu benim kesin kararımıdır.⁴⁸

Celalzâde'nin Selim'e yakıştırdığı bu hitap II. Bayezid'in yüksek makamlara sadece devşirme kökenli kimseleri (*kul taife-si*) atama stratejisinin iğneleyici bir eleştirisini içerir. Burada da Osmanlı nasihatnameleri ve 15. yüzyıl ortalarından itibaren kaleme alınan diğer tarihsel anlatılarda dile getirilen kul karşıtı muhtelif hisler ile birebir örtüşen temel sav, sadece kulları içine alan bir istihdam stratejisinin Osmanlı Hanedanı için hem memleket dahilinde hem de haricinde zarar verici sonuçlara neden olacağı fikridir. Burada altı çizilmesi gereken asıl nokta ise Celalzâde'nin Selim'in hedef kitlesine hitaben kullandığı, pek de alışılmış olmayan, “merdümzâde” ifadesidir.

Anlatının genel havası merdümzâdelerin II. Bayezid'in kullar lehine olan politikaları nedeniyle kenara itilmiş bir toplumsal kesime mensup olduklarını düşündürür. Gerçekten de merdümzâdeler ve kullar, ilk bakışta, birbirlerini dışlayan zümrelermiş gibi görünür.⁴⁹ Ancak Measir'in başka kısımları Celalzâde'nin zihninde iki ayrı kategorik ayrım bulunduğunu ortaya koyar. Bunların birincisi, kişinin etnik, toplumsal veya dinî kimliği, soylu geçmişi, devşirme kökeni ve hatta İslâm dinindeki “kıdemi” gibi unsurlarla tanımlanabilecek nesebine dayalı olan yatay ayrımdır.⁵⁰ İkincisi ise, liyakat ve vasfa dayalı dikey ayrımdır. Celalzâde'nin “*yarar ve güzide*” oldukları süreçte, kul bile olsalar, farklı kökenlerden gelen Osmanlı tebaasını dahil ettiği merdümzâde kategorisini tanımlayan da bu ikinci katmandır.

48 Celalzâde, *Measir*, 54b-55a.

49 Merdümzâdelerden üç yerde söz edilmektedir. Her üçünde de öncesinde ya da sonrasında kullardan bahis geçmekte ve Selim'in merdümzâdelere yönelttiği övgüler kullara yönelttiği eleştiriler ile eşleştirilmektedir.

50 Tijana Krstić'in “din üzerinden üstünlük kurma” (*one-upmanship in religion*) olarak adlandırdığı olgunun 16. yüzyılda Osmanlı siyaset yaşamındaki önemi hakkında bkz. Krstić, “Conversion and Converts to Islam in Ottoman Historiography”, s. 70-71. Osmanlı yönetici seçkinler zümresinin etnik ve coğrafi kökenlerinin sosyopolitik açıdan bağlilik kaynağı olarak önemi için bkz. Kunt, “Ethnic-Regional (Cins) Solidarity”

Sonuç

Nasihatname yazarlarının eserlerini kaleme aldıkları dönemde, “ecnebi” olarak görülen kişilerin yükselişi karşısında duyulan kızgınlık Osmanlı askerî-idari yapısının en üst katmanlarında –ve padişahın sarayında– seçkinler arası rekabetin baş unsurlarından biri halini çoktan almıştı. II. Mehmed döneminde söylenen ve daha önce değindiğimiz beyitten de anlaşıldığı üzere, ecnebilerin arasında başka unsurların yanı sıra Yahudiler, Frenkler ve Acemler de bulunuyordu. 16. ve 17. yüzyıl yazarlarının çoğunun duyduğu hincin ve kızgınlığın odağında ise asıl olarak Hristiyan doğmuş kullar vardı.

Bu kızgınlık, okuryazar kesim arasında “gerileme” bilincinin ortaya çıktığı bir dönemde, münhasıran olmasa da özellikle Osmanlı nasihatname literatüründe göze çarpar. Öte yandan, kul karşıtı hissiyat kulların devlet görevlerinden külliye dışlanması yönünde bir tartışma doğurmamıştır. Farklılığa peşin hükümlü yaklaşan (*alterophobic*) bu ifade biçimleri çoğunlukla istihdam ve terfi konusundaki sıkıntıları dile getirmek, kulların ayrıcalıklı konumlarına karşı çıkmak, Osmanlı rejiminin idari-bürokratik hiyerarşisi içinde atama ve terfilerin liyakat esasına göre yapılmasını talep etmek için araç olmuştur. Başka bir deyişle, Müslüman olarak doğmuş yazarlar tarafından kaleme alınmış çoğu eserde kul karşıtı hissiyatın yansıtılması erken modern döneme özgü imparatorluk inşası süreçlerinin Osmanlı’ya has türevine yönelik daha geniş tartışmalarda kilit unsurlardan biri olmuştur. Arada kâfir karşıtlığı devreye sokulsa da, kulları tenkit eden ifadeler daha ziyade Osmanlı imparatorluk hiyerarşisi çerçevesinde istihdamda, atamalarda ve terfilerde liyakatin gözetilmesi lehine gündemde olan bir siyasi savın kodu işlevini görmüştür.

ÇEVİRİ Zeynep Nevin Yelce

KAYNAKÇA

Anonim, *Kavanin-i yeniçeriyân*, yay. haz. Tayfun Toroser, *Kavanin-i Yeniçeriyân: Yeniçeri Kanunları*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

- Anonim, *Kitab-ı müstetab*, yay. haz. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, I. Bölüm, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Aşıkpaşazade [Derviş Ahmed], *Menakıb ü tevarih-i al-i Osman* (1) yay. haz. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç, s. 319-586. *Aşık Paşazade: Osmanogulları'nın Tarihi*, İstanbul: K Kitaplığı, 2003. (2) yay. haz. Ali Bey, *Tevarih-i Al-i Osman'dan Aşıkpaşazade Tarihi*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1332/1914.
- Celalzade Mustafa, *Measir-i Selim Hani* (ya da *Selimname*), yay. haz. Ahmet Uğur ve Mustafa Çuhadar, *Selim-nâme*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- Harsányi Nagy, Jakab, *Colloquia Familiaria Turcico Latina*, ed. György Hazai, *Das Osmanisch-Türkische im XVII. Jahrhundert: Untersuchungen an den Transkriptionstexten von Jakob Nagy de Harsányi*, Lahey: Mouton, 1973, s. 33-199.
- Hasan Kafi [el-Akhisari], *Usulü'l-hikem fi nizamü'l-alem*, yay. haz. Mehmet İpşirli, "Hasan Kâfi el-Akhisari ve Devlet Düzenine Ait Eseri *Usûlül-Hikem fi Nizâmül-Âlem*", *TED* 10-11 (1979-80): 239-278.
- Kanunname-i al-i Osman*, yay. haz. Abdülkadir Özcan, *Fatih Sultan Mehmed: Kanunname-i Âl-i Osman (Tahlil ve Karşılaştırmalı Metin)*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Lutfi Paşa, *Tevarih-i al-i Osman*, yay. haz. Kayhan Atik, *Lütfi Paşa ve Tevârih-i Âl-i Osman*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.
- , *Asafname*, yay. haz. Ahmet Uğur, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 243-258.
- Mevlana İsa, *Camiü'l-meknunat*, Leiden Üniversitesi Kütüphanesi, Or. 1448.
- Mustafa Âli, *Nushatü's-selatin*, yay. haz. Andreas Tietze, *Mustafa Âl's Counsel for Sultans of 1581*, 2 cilt, Viyana: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1982 [*Siyaset Sanatı, Nushatü's-Selatin*, der. Faris Çerçi, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015].
- Talikizade Mehmed, *Şehname-i Hümayun*, yay. haz. Christine Woodhead, *Şehname-i Hümayun: A History of the Ottoman Campaign into Hungary, 1593-94*, Berlin: Klaus Schwartz, 1983.
- Tursun Beg, *Tarih-i ebu'l-feth* (1) Tıpkıbasım, özet, İngilizce tercüme: Halil İnalçık ve Rhoads Murphey, *The History of Mehmed the Conqueror*, Minneapolis ve Chicago: Bibliotheca Islamica, 1978. (2) yay. haz. Mertol Tulum, *Tarh-i Ebû'l-Feth*, İstanbul: Baha Matbaası, 1977.
- Veysi [Üveys b. Mehmed], *Habname*, yay. haz. Mustafa Altun, *Hab-nâme-i Veysi*, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2011.

Araştırmalar

- Babinger, Franz, *Mehmed the Conqueror and His Time. Mehmed der Eroberer und seine Zeit*, Münih: F. Bruckmann, 1953, genişletilmiş basım, ed. William C. Hickman, çev. Ralph Manheim, Princeton: Princeton University Press, 1978 [*Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*, çev. Dost Körpe, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021].
- Barkan, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 279-386.
- Barkey, Karen, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008 [*Farklılıklar İmparatorluğu Os-*

- manlılar-Bir Karşılaştırmalı Tarih Perspektifi, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Versus Kitap, 2016].
- Beldiceanu, Nicoara, "Recherches sur la réforme foncière de Mehmed II", *Acta Historica* 4 (1965): 27-39.
- Çıpa, H. Erdem, "The Centrality of the Periphery: The Rise to Power of Selim I, 1487-1512", doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 2007.
- Çiçek, Kemal ed., *Pax Ottomana: Studies in Memoriam Prof. Nejat Göyünç*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2001.
- Eligür, Banu, *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, New York: Cambridge University Press, 2010.
- Erdem, Hakan, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, New York: St. Martin's Press, 1996 [*Osmanlı'da Köleliğin Sonu*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013].
- Fleischer, Cornell, "Of Gender and Servitude, ca. 1520: Two Petitions of the Kul Kızı of Bergama to Sultan Süleyman", ed. Abdeljelil Temimi, *Mélanges en l'Honneur du Prof. Dr. Suraiya Faroqhi*, Tunis: Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 2009, s. 143-151.
- , "From Şeyhzade Korkud to Mustafa Âli: Cultural Origins of the Ottoman *Nasihatname*", ed. Heath W. Lowry ve Ralph S. Hattox, *Third Congress on the Social and Economic History of Turkey*, İstanbul: The Isis Press, 1990, s. 67-77.
- , *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton: Princeton University Press, 1986 [*Osmanlı İmparatorluğu'nda Aydın ve Bürokrat Tarihçi Mustafa Âli*, çev. Ayla Ortaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021].
- Fodor, Pál, "State and Society, Crisis and Reform, in 15th-17th Century Ottoman Mirror for Princes", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 40/2-3 (1986): 217-240.
- Hagen, Gottfried, "Legitimacy and World Order", ed. Hakan Karateke ve Maurus Reinkowski, *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden: Brill, 2005, s. 55-83.
- Howard, Douglas A, "Genre and Myth in the Ottoman Advice for Kings Literature", ed. Virginia H. Aksan ve Daniel Goffman, *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 137-166 [*Erken Modern Osmanlılar: İmparatorluğun Yeniden Yazımı*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011].
- , "Ottoman Historiography and the Literature of "Decline" of the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Journal of Asian History* 22/1 (1988): 52-77.
- Imber, Colin, "An Illiberal Descent: Kemalism and Ottoman Law", *Warfare, Law and Pseudo-History*, İstanbul: The Isis Press, 2011, s. 173-200.
- Inalcık, Halil, "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of İstanbul and the Byzantine Buildings of the City", *Dumbarton Oaks Papers* 23 (1969-70): 229-249.
- Kafadar, Cemal, "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum", *Muqarnas* 24 (2007): 7-25.
- , *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley: University of California Press, 1995 [*İki Cihan Âresinde*, çev. A. Tunç Şen, İstanbul: Metis Yayınları, 2019].

- , “The Ottomans and Europe”, ed. Thomas A. Brady, Heiko A. Oberman ve James D. Tracy, *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, cilt 1, *Structures and Assertions*, Brill: Leiden, 1994, s. 589-635.
- , “The Myth of the Golden Age: Ottoman Historical Consciousness in the Post-Süleymânîc Era”, ed. Halil İnalçık ve Cemal Kafadar, *Süleymân the Second and His Time*, İstanbul: Isis Press, 1993, s. 37-48.
- Káldy-Nagy, Gyula, “The ‘Strangers’ (*Ecnebiler*) in the 16th Century Ottoman Military Organization”, ed. György Kara, *Between the Danube and the Caucasus*, Budapeşte: Akadémiai Kiadó, 1987, s. 165-169.
- Kármán, Gábor, *A Seventeenth-Century Odyssey in East Central Europe: The Life of Jakab Harsányi Nagy*, Leiden: Brill, 2016.
- Krstić, Tijana, “Conversion and Converts to Islam in Ottoman Historiography of the Fifteenth and Sixteenth Centuries”, ed. H. Erdem Çıpa ve Emine Fetvacı, *Writing History at the Ottoman Court: Editing the Past, Fashioning the Future*, Bloomington: Indiana University Press, 2013, s. 58-79. [Osmanlı Sarayında Tarih-yazımı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014].
- , *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford: Stanford University Press, 2011 [Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları (15.-17. Yüzyıllar), çev. A. Tunç Şen, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015].
- Kunt, İ. Metin, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York: Columbia University Press, 1983.
- , “Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment”, *International Journal of Middle East Studies* 5/3 (1974): 233-239.
- Levend, Agah Sırrı, “Siyaset-nameler”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı: Belleten* (1963): 167-194.
- Lewis, Bernard, “Ottoman Observers of Ottoman Decline”, *Islamic Studies* 1/1 (1962): 71-87.
- , “Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire”, *Studia Islamica* 9 (1958): 111-127.
- Ménage, Victor L, “Some Notes on the *Devshirme*”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29/1 (1966): 64-78.
- , “Seven Ottoman Documents from the Reign of Mehmed II”, ed. S. M. Stern, *Documents from Islamic Chanceries*, Cambridge: Harvard University Press, 1965, s. 81-118.
- , “Sidelights on the *Devshirme* from İdrîs and Saduddîn”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18/1 (1956): 181-183.
- Minkov, Anton, *Conversion to Islam in the Balkans: Kısve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leiden: Brill, 2004.
- Necipoglu, Gülru, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Londra: Reaktion, 2005 [Sinan Çağı-Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017].
- Ortaylı, İlber, *Osmanlı Barışı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.
- Özcan, Abdülkadir, “Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizam-ı Alem İçin Kardeş Katli Meselesi”, *TD* 33 (1980-81): 7-56.

- Palmer, J. A. B., "The Origin of the Janissaries", *Bulletin of the John Rylands Library* 35/1 (1952): 448-481.
- Piterberg, Gabriel, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*, Berkeley: University of California Press, 2003 [Bir Osmanlı Tragedisi-Tarihyazımının Tarihle Oyunu, çev. Uygur Abacı, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018].
- Raby, Julian, "A Sultan of Paradox: Mehmed the Conqueror as a Patron of the Arts", *Oxford Art Journal* 5/1 (1982): 3-8.
- Rogers, J. M., "Mehmed the Conqueror: Between East and West." ed. Caroline Campbell ve Alan Chong, *Bellini and the East*, Londra: National Gallery Company, 2005, s. 80-97.
- Sariyannis, Marinos, "The Princely Virtues as Presented in Ottoman Political and Moral Literature", *Turcica* 43 (2011): 121-144.
- , "Ottoman Critics of Society and State, Fifteenth to Early Eighteenth Centuries: Toward a Corpus for the Study of Ottoman Political Thought", *Archivum Ottomanicum* 25 (2008): 127-150.
- Şahin, İ. Kaya, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*, New York: Cambridge University Press, 2013 [Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar-Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014].
- Schmidt, Jan, *Pure Water for Thirsty Muslims: A Study of Mustafa Âlî of Gallipoli's Kûnhû l-Ahbâr*, Leiden: Het Oosters Instituut, 1991.
- Şen, Ahmet Tunç, "A Mirror for Princes, a Fiction for Readers: The *Habnâme* of Veysî and Dream Narratives in Ottoman Turkish Literature", *Journal Turkish Literature* 8 (2011): 417-65.
- Al-Tikriti, Nabil, "Şehzade Korkud (ca. 1468-1513) and the Articulation of Early 16th Century Ottoman Religious Identity", doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 2004.
- Toledano, Ehud R., *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle: University of Washington Press, 1998.
- Uğur, Ahmet, *Osmanlı Siyaset-nâmeleri*, Kayseri: Kültür ve Sanat Yayınları, 1987.
- Ünver, Süheyl, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.
- Witteck, Paul, "Devshirme and Sharta." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17/2 (1955): 271-278.
- Yerasimos, Stéphane, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques: Légendes d'Empire*, İstanbul: Institut français d'études anatoliennes, 1990.

1500-1730 YILLARI ARASINDA MISIR VE İSTANBUL'DA ÇERKES MEMLÜKLER

JANE HATHAWAY

Bu makale, anayurtları büyük ölçüde günümüz Rusyası'nın güneyinde, Karadeniz'in kuzeydoğu kıyılarında bulunan ve Çerkesler (Arapça *Jarkas*) olarak bilinen Kuzey Kafkas halkı ile Osmanlıların karşılaşmasının izlerini sürecek. Osmanlılar 14. yüzyıl boyunca ve 15. yüzyıl başlarına kadar süren yayılma dönemlerinin erken safhasında Çerkesleri genel olarak zamanın Mısır, Suriye, Hicaz ve Güneydoğu Anadolu topraklarını yöneten Memlûk Sultanlığı'nın gücünün ana insan kaynağı olarak görüyorlardı. 1516-1517'de Osmanlıların Memlûk Sultanlığı'nı fethetmesiyle beraber (gerek erkek gerekse kadın) Çerkesler ve diğer Kafkas halkları Osmanlı topraklarına seçkinlerin köleleri (*Memlûk*) olarak girmeye başladılar. Bu nüfus hareketinin en önemli nedeni, Çerkeslerin, Osmanlıların "klasik" bir uygulaması olan devşirme çerçevesinde Balkan ve Anadolu vilayetlerinde yaşayan Hristiyan çocuklar arasından topladığı, Müslümanlaştırdığı ve iç oğlanı veya yeniçeri olarak eğittiği kadrolara açık bir alternatif sunmalarıydı. Çerkesler, 18. yüzyıl başlarında Osmanlı askerî-idari hiyerarşisinin yaygın unsuru haline gelmişlerdi.

Bu çalışma, Osmanlıların Çerkesler hakkındaki algılarının zaman içinde geçirdiği değişimin izini sürüyor. Bu algıların,

Memlûk Sultanlığı'nın merkezi olan ve Osmanlı yönetimi altında ciddi bir Çerkes yoğunluğu yaşanan Mısır'da nasıl tezahür ettiklerine özellikle odaklanıyorum. Net olarak görülen o ki, tutumlardaki değişimler, bir yandan Osmanlı yöneticileri ile aydınları arasında, diğer yandan da Çerkes kullar arasındaki temasın değişen halleriyle doğrudan ilişkiliydi. Yaklaşık olarak 1500 ile 1730 yılları arasında değişen tutumlar açısından başlıca üç aşama belirleyebiliriz. Osmanlıların Memlûk Sultanlığı ile karşı karşıya geldiği döneme denk düşen ilk aşamada Çerkesler, İsnâaşeriyye Şii olan Safevilerin yanında yer alarak Osmanlılar için jeopolitik bir rakip oluşturuyorlardı; dolayısıyla bu zamanda Osmanlıların Çerkeslere karşı yaklaşımı nefret boyutundaydı. 17. yüzyıl boyunca süren ikinci aşamada Osmanlı hizmetine Memlûk sıfatıyla giren ve sayıları giderek artan Çerkesler ve diğer Kafkas halklarına mensup şahıslar, Balkanlar'dan ve Anadolu'dan gelen nüfusla önemli idari mevkiler için rekabete girmeye başlamışlar ve bunun sonucunda da iki toplumsal grup arasında Metin Kunt'un "doğu-batı" husumeti olarak betimlediği durum ortaya çıkmıştı.¹ Aynı dönemde, başta ünlü seyyah Evliya Çelebi olmak üzere Çerkesleri anayurtlarında gözlemleyen Osmanlılar, bir yandan duydukları etnografik merakı diğer yandan da Çerkeslerin alışılmadık geleneklerinin uyandırdığı şaşkınlığı açığa vurmuşlardı. Nihayet 18. yüzyıl başlarında Çerkesler imparatorluk dahilindeki diğer etnik topluluklarla askerî ve idari çevrelerde hâkimiyet mücadelesi sürdürmekten ziyade, söz konusu topluluklarla birlikte var olmuş ve hatta onlarla işbirliği yapmaya dahi başlamışlardı. Arşiv ve anlatı kaynaklarında Çerkeslerin etnik kökenlerinden özellikle bahsedilmesi gerilimin azaldığı bu şartlar altında giderek nadir bir hal almıştı. Öyleyse, bu iki asırlık süre zarfında nefret ve temkin hislerinin yerlerini önce rekabete sonra da kabullenmeye bırakmış oldukları söylenebilir.

1 Kunt, "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity", s. 233-239.

Çerkeslerle ilk karşılaşmalar: Osmanlı-Memlûk savaşları

Osmanlıların Kafkaslar'dan ve bilhassa Çerkesya'dan gelen Memlûklerle ilk uzun soluklu karşılaşmaları, 15. yüzyılda II. Bayezid'in (hük. 1481-1512), genişlemekte olan Osmanlı ve Memlûk toprakları arasında tartışmalı bir sınır bölgesi teşkil eden Güneydoğu Anadolu'da Memlûk Sultanı Kayıtbay (hük. 1468-1496) ile girdiği ve sonuçsuz kalan bir dizi savaş sebebiyle olmuştu.² I. Selim'in (hük. 1512-1520), karizmatik Şii lider Şah İsmail (hük. 1501-1524) önderliğindeki Safevilerle karşı Doğu Anadolu'da yer alan Çaldıran'da 1514'te kazandığı eziçi zaferin ardından, Memlûk Sultanı Kansu Gavri, Osmanlı saldırılarının devam etmesi ihtimaline karşı Şah İsmail ile Kuzey Suriye'de Memlûk sınırına bir ordu konuşlandırılmasına dair anlaşmaya varmıştı.³ İki yıl sonra, 1516-1517'de Selim, hiç kuşkusuz Memlûklerle Safeviler arasındaki savunma anlaşmasının kısmi bir sonucu olarak Suriye, Mısır ve Hicaz'ı fethederek Memlûk Sultanlığı'na son verdi.

II. Bayezid döneminde –Osmanlı-Memlûk savaşlarında hasım olan– Osmanlı aydınlarının Memlûklere karşı hissettikleri düşmanlığa, bir de Sünni bir rejimin, Sünni kardeşleri olan Osmanlılara karşı “sapkın” Safevilerle ortak bir davada buluşmaya hevesli olmasının yol açtığı içgüdüsel bir nefret eklenmişti. Bununla beraber, Selim'in fetihleri sırasında ve hemen sonrasında yazılan *fethnamelere*, Selim'in kahramanlıklarını anlatan *Selimnamelere* ve Osmanlı Mısırı ile ilgili erken dönem kroniklere bakarsak, Osmanlı propagandasının Memlûklerin dini inançlarına değil, onların Çerkes etnisitesine odaklandığını fark ederiz. Bu kaynaklar topluca Çerkesleri doğuştan hain ve güvenilirmez bir halk olarak betimleyerek alay eder. Memlûk Sultanlığı'nın fethini anlatan Osmanlı vakanüvisleri genelde “Çerkes” kelimesine “nakis” (aşağılık, menfur) sıfatını eklemiş; bazen de

2 Petry, *Twilight of Majesty*, s. 88-103.

3 Holt, *Egypt and the Fertile Crescent*, s. 37.

onun yerine “hain” veya “şeytan” sıfatlarını tercih etmişlerdi.⁴ Aynı zamanda Memlûk sultanlarını da, “sultan oğlu sultan oğlu sultan” olarak göndermede bulundukları Selim’in aksine “köleler ve kölelerin oğulları” diye alaya almışlardı.⁵

Çerkes karşıtı önyargının özellikle çarpıcı bir örneği Osmanlı tarihçisi Keşfi Mehmed Çelebi’nin, Memlûk Sultanı Kansu Gavri’nin Ağustos 1516’da Halep yakınlarındaki savaş alanı Mercidabık’ta felç geçirip ölmesine ilişkin tasviridir. Keşfi, “Çerkes-i nakis”in, yani aşağılık Memlûk askerlerinin başlarının Osmanlı süvarilerinin “at[ı] ayağı altında Ebu Cehl karpuzu gibi” ezilip parçalandığını keyifle betimler.⁶ “Nakis Çerkes” ifadesi yeterli gelmemiş olacak ki, mağlup Gavri’yi 624’teki Bedir Savaşı’nda öldürülen ve Hz. Muhammed’in baş düşmanı Mekke’li bir müşrik olan Ebu Cehl (“cehaletin babası”) ile yani Amr ibn Hisham ile de kıyaslar. İma gayet açıktır: “Nakis Çerkesler” Safevilerle ittifak kurarak İslâm’ın düşmanı haline gelmişlerdir.

Osmanlıların Memlûk Sultanlığı’nı fethinin sonrası

I. Selim, Memlûk Sultanlığı’nı fethettikten sonra mağlup Memlûk yönetiminin kendisine biat eden mensuplarının Mısır ve Suriye’deki yeni Osmanlı rejimine katılmalarına izin verdi.⁷

4 Keşfi Mehmed, *Selimname*, 71a ve Celalzâde Mustafa, *Selimname*, s. 426.

5 Hathaway, “The Evlad-i Arab (‘Sons of the Arabs’) in Ottoman Egypt”, s. 209, dipnot 29. 19. yüzyıl İngiliz seyyahı George Ditson “Çerkes” kelimesinin “eşkiya” anlamına gelen bir Tatar (yani Mogol) kelimesi olduğunu iddia eder. Bkz. Ditson, *Circassia*, s. 408. Jaimoukha ise “Çerkes”in Yunanca “Kerxetai” kelimesinin bozulmuş Türkçe versiyonu olduğunu belirterek alternatif bir açıklama getirir. Çerkeslerin kendileri için kullandıkları tabir “Adige”dir. Bkz. Jaimoukha, *The Circassians*, s. 11-12.

6 Keşfi Mehmed, *Selimname*, 78a, 68b. Ayrıca bkz. Süheyli Efendi, *Tevarih-i Mısır*, 81a.

7 Bir kısım tarihçi –kanımca yanlış bir şekilde– I. Selim’in alicenaplığının Mısır’daki “Memlûk sistemi”nin devamına veya en azından yeniden canlanmasına giden yolu açtığını iddia etmiştir. Örneğin bkz. Ayalon, “The End of the Mamluk Sultanate”, s. 125-148; Holt, *Egypt and the Fertile Crescent*, s. 41-45, 71-73 ve Winter, *Egyptian Society under Ottoman Rule*, s. 7-9, 47-54.

Bununla birlikte bu cömert hareket Memlûklere olan antipatiyi azaltmamıştı. Tarihîsel anlatılarda Çerkes karşıtı önyargılar sıkça ifade bulmuş ve fethi takip eden yıllarda Mısır'daki Osmanlı yönetiminde de belirgin hale gelmişti. 928/1522 olaylarını anlatan tarihçi Abdullah Çelebi Rıdvan Paşazâde, Osmanlı idaresinde sancakbeyi veya kâşif olarak hizmet eden ve eski bir Memlûk emiri olan Yahya İnal'ın vilayet hazinesinin gelirini zimmetine geçirmeye çalıştığını, ancak Mısır'ın Osmanlı valisi tarafından yakalandığını belirtir. Söz konusu şahıs fetih-ten beş yıl sonra dahi “nakis-i Çerakise” olarak görülüyordu.⁸ Mercidabık'ta Selim'e sığınarak Osmanlı zaferini mümkün kılan Halep'in Memlûk Valisi Hayrbay bile 16. yüzyıl sonlarının meşhur entelektüellerinden Mustafa Âli tarafından Çerkeslerin hıyanete yatkınlığının bir istisnası olarak tasvir edilmişti (ki öte yandan Kansu Gavri'ye ihanet etmişti). Selim tarafından Mısır'a atanan ilk Osmanlı valisi olan Hayrbay, vilayetin gelirini eksiksiz İstanbul'a gönderdiğinde padişah hayret etmiş ve ağzından “Aferin bre Çerkes! O kadar da aşağılık değilmişsin!” (Hele katı nakis değil imişsin!⁹) gibi etnik tınıya sahip iğneli bir iltifat çıkmıştı.

I. Süleyman (hük. 1520-1566) döneminde Osmanlılar, eski Memlûk topraklarını –sadece Mısır'ı değil, Suriye ve Güneydoğu Anadolu'yu da– imparatorluk idaresine dahil etmek ve bu süreçte mevcut Memlûklerden kalma uygulamaları ortadan kaldırmak veya en azından ciddi oranda azaltmak amacıyla tedbirler almışlardı.¹⁰ Süleyman'ın sadrazamı ve sırdaşı İbrahim Paşa 1525'te *Kanunname-i Mısır*'ı yürürlüğe koydu. Buna göre Mısır'da altı bölük halkı konuşlanacak ve Memlûklerin yok olmuş sultanlığın emir adlarına benzeyen Çerkes isimleri almaları yasaklanacaktı.¹¹ 16. yüzyıl ilerledikçe Memlûklerin tekrar canlanmasını önlemek için ek idari önlemler alın-

8 Rıdvan Paşazâde, *Tarih-i Mısır*, 128a.

9 Mustafa Âli, *Mustafa Ali's Description of Cairo of 1599*, s. 69, 70, 157.

10 Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt*, s. 8-11; Hathaway, *A Tale of Two Factions*, s. 3-4 ve Hathaway, *The Arab Lands under Ottoman Rule*, s. 48-52. Ayrıca bkz. Peirce, *Morality Tales*, s. 27-36.

11 *Kanunname* metni için bkz. Barkan, “Mısır Kanunnamesi”

dığı görülür.¹² 1554 yılında Topkapı Sarayı'ndaki müteferrika-ya benzer bir yapısı olan yedinci bir bölük kuruldu. Valinin divanına bağlı olan ve hem süvarileri hem de piyadeleri barındıran bu bölük, saray askerlerinin seçkin üyeleri ve oğullarından oluşuyordu. Bu bölük 18. yüzyıl öncesinde yeniçeriler haricindeki tüm birliklerden büyüktü. Mensupları en yüksek maaşları alıyordu ve belirgin ayrıcalıklara sahipti.¹³ Bunların yanı sıra, 1564 yılında bir ferman, sadece müteferrika ve (onlar gibi valinin divanına bağlı elit bir birlik olan) çavuşan bölüğü mensuplarının sancakbeyi rütbesine terfi edebilecekleri koşulunu içeriyordu, ki bu rütbe Mısır bağlamında bir sancağın beyliği, hac emirliği (*emirü'l-hacc*) veya defterdarlık makamlarını içeriyordu.¹⁴ Bu önlem, en yüksek rütbeli bölük subayları dahil olmak üzere Mısır'ın bütün beylerinin büyük ölçüde Saray-ı Hümayun'un ürünü olmasını, yani büyük çoğunluğunun Balkanlar ve Batı Anadolu'dan gelen devşirmelerden oluşan kapıkullarından olmalarını garanti etmek için tasarlanmışa benzer. Böylelikle Çerkes egemenliğinin yeniden canlanması önlenmiş olacaktı.

Çerkes sorunundan daha kötü bir çözüm: Kullar

Osmanlı merkezî idaresi Çerkes sorununu çözmeye çalışırken Mısır'da bir kul sorunu yaratmıştı. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren padişah tarafından Mısır valisine gönderilen hükümler, bölgede kökleri kapıkullarına uzanan yeni bir askerî-idari seçkinler sınıfının ortaya çıktığını gösterir. Anlaşılan bu yıllarda imparatorluk müteferrikası mensuplarının Mısır'da bey olması yaygındı. Hatta bu şahıslardan biri, 1553'te padi-

12 Bkz. dipnot 7.

13 Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt*, s. 11 ve Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt*, s. 192-194.

14 BOA, *Mühimme Defteri* (bundan sonra "MD") 6, no. 487 (Cemaziyülevvel 972/Aralık 1564); BOA, MD 29, no. 9 (18 Cemaziyülevvel 984/13 Ağustos 1576) ve Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt*, s. 11.

şahın emriyle idam edilen Şehzade Mustafa'nın çevresindeki kişilerden biriydi ve şehzadenin idamından sonra sancakbeyi rütbesine yükseltilmişti. Aynı yıl, Mısır'daki müteferrika alayı mensuplarından birinin oğlu, geleceğin padişahı II. Selim'in (hük. 1566-1574) isteği üzerine silahdarlık rütbesine yükseltilmişti.¹⁵ Görünüşe göre büyük Osmanlı donanma komutanı Piri Reis de kendi oğlu Mehmed'i Mısır'daki müteferrika birliğine atamıştır. Piri Reis'in 1555'teki idamından sonra Mehmed, babasının kethüdasının yerine geçerek müteferrika reisi olmuştur.¹⁶ 1559'da Yemen'de sancakbeyi olan başka bir Piri de Mısır valisinin isteği üzerine Mısır'ın müteferrika birliklerine katılmıştı.¹⁷ Mısır ve Yemen valilerinin oğulları ya da himayelerindeki kişiler de bey olarak atanabilir, Mısır'ın müteferrika alaylarında kendine yer edinebilir, hatta imparatorluğun merkezindeki müteferrika birliklerine katılabilirlerdi.¹⁸ Mısır'daki müteferrika birliklerinin mensupları kendi kullarına sahip olabilir ve bu kulları daha sonra başka alaylara yerleştirebilirlerdi.¹⁹ 16. yüzyılın ortalarından sonlarına kadar isimleri zikredilen Piri Bey ve Osman Bey gibi birkaç Mısırlı bey bu tür seçkin bir arka plana sahip olmuş olmalıdır.

Bu durum, Balkanlar, Macaristan ve Anadolu kökenli hatırı sayılır bir kul kitlesinin, bunların ailelerinin ve maiyetlerinin Mısır'a yerleşerek, buradaki hatırı sayılır Çerkes kitlesini yerlerinden etmesi sonucunu doğurmuştu. 17. yüzyılın ilk yıllarında bu kul nüfusu haksızlık ve huzursuzluk kaynağı olarak görülüyordu. 17. yüzyıl başlarında hem Osmanlı saray vakanüvi-

15 BOA, MD 1, no. 1667 (962/1555); BOA, MD 2, no. 612 (17 Cemaziyülahir 963/28 Nisan 1556); BOA, MD 2, no. 955 (6 Şaban 963/15 Haziran 1556) ve BOA, MD 2, no. 1042 (20 Şaban 963/29 Haziran 1556).

16 BOA, MD 2, no. 2038 (7 Cemaziyülevvel 964/8 Mart 1557); ayrıca bkz. EI², "Piri Reis b. Hadjdji Mehmed" maddesi (S. Soucek).

17 BOA, MD 4, no. 380 (26 Receb 967/22 Nisan 1560).

18 BOA, MD 4, no. 644 (4 Şaban 967/30 Nisan 1560); BOA, MD 4, no. 843 (10 Ramazan 967/4 Haziran 1560); BOA, MD 4, no. 1214 (27 Zilkade 967/19 Ağustos 1560) ve BOA, MD 25, no. 260 (12 Ramazan 981/4 Nisan 1574).

19 BOA, MD 2, no. 905 (21 Receb 963/31 Mayıs 1556). Ölmüş bir Mısır beyinin "adamı" olarak tanımlanan bir müteferrikaya verilmiş bir tımara dair ayrıca bkz. BOA, MD 4, no. 718 (18 Şaban 967/14 Mayıs 1560).

si Mustafa Safi (öl. 1616) hem de çağdaşı Mısırlı tarihçi al-Isha-ki (öl. yak. 1649), 1609 yılında Vali Öküz Mehmed Paşa tarafından idam edilen Garbiye'nin Nil Deltası bölgesi kâşifi, yani idarecisi "Macar" Perviz'in topladığı acımasız haraçlardan yakınırlar.²⁰ 16. yüzyıl ortalarında Memlûk Sultanlığı'nı canlandırma veya başka bir şekilde özerk bir Çerkes güç merkezi kurma girişimlerini savuşturma amacıyla çıkarılan fermanların uzun vadede taşrada yarattığı "kul sorunu" imparatorluk merkezi-ni olumsuz şekilde etkilemeye başlayan sorunlarla benzerlikler gösteriyordu.

Mısır'daki "kul sorunu", 1604 yılında Vali Ibrahim Paşa'nın, görünüşe göre sancakbeyleriyle danışıklı dövüş içinde olan hoşnutsuz süvari birlikleri tarafından öldürülmesiyle doruğa çıkmış, bu olayı da geniş ölçekli bir süvari isyanı takip etmişti. Yukarıda adı geçen Vali Öküz Mehmed Paşa bu isyana acımasızca cevap vererek, isyanın elebaşlarını infaz etmiş, kalan asileri Yemen'e sürmüş ve yirmi dört beyden on üçünü Kahire'den kovmuş, bunun sonucunda da yörede "kul kıran" olarak anılmaya başlamıştı.²¹ Kullar, o dönemde büyük çoğunluğu kullardan oluşan yeniçerileri Anadolu'dan toplanan paralı askerlerle takviye etmeyi –ve hatta imparatorluğun başkentini Bursa, Şam veya Kahire'ye taşımayı– tasarlayan on sekiz yaşındaki Sultan II. Osman'ı (hük. 1618-1622) on beş yıl sonra İstanbul'da öldüreceklerdi.²²

Kullara alternatif olarak Kafkas Memlûkleri

Devşirme kökenli kulların gerek Osmanlı başkentinde, gerekse vilayetlerde kontrolden çıktığı açıktı. Silah altına alınan devşirmelerin yol açtığı bunca yıkım ve kargaşanın ardından Osmanlı padişahları ve taşra ileri gelenleri alternatif insan gücü arayış-

20 Mustafa Safi, *Zübdetü't-tevarih*, 2:90 ve al-Ishaqi, *Akhbar al-uwal*, s. 167-168. *Zübdetü't-tevarih*'in Latin alfabesiyle yapılan çevrimyazısında Garbiye hatalı olarak "Azbiyye" olarak çevrilmiştir.

21 Hathaway, "The 'Mamluk Breaker' Who Was Really a Kul Breaker"

22 Piterberg, *An Ottoman Tragedy*, s. 23-29.

şına girdiler. Anadolulu paralı askerler Habsburglara karşı verilen uzun savaşta (1593-1606) ne derece etkili olduklarını kanıtlamışlardı. Ancak padişah, eyalet valileri ve giderek artan sayıda taşra ileri geleni (Mısır'daki beyler gibi) subay ve saray personeli ihtiyaçlarını karşılamak üzere Kafkasyalı Memlûklere yönelmişti. 16. yüzyılın sonlarına gelindiğinde bu bölgeden, özellikle Çerkesya, Abhazya ve Gürcistan'dan giderek artan sayıda saray iç oğlanı toplanıyordu.

Ironik bir şekilde kul sorunu, Çerkesya'dan ve Kafkasya'nın diğer bölgelerinden gelen Memlûklerin yeniden sisteme dahil edilmesine yol açmıştı. Aslında böyle bir gelişme, 1516-1517'de Memlûk Sultanlığı'nın fethinden ve 16. yüzyıl başlarında İran Safevilerine karşı kazanılan başarılarından sonra Osmanlıların Kafkasya'ya kolay erişim sağlamaları ve Kafkasya'dan gelen kölelerin ticaretinin yapıldığı ana yolların kontrolünü ele geçirmeleriyle birlikte düşünüldüğünde belki de şaşırtıcı değildi. Her halükârda 1620'lerde Kafkas Memlûkleri ve oğulları Saray-ı Hümayun'daki kullara alternatif ve bazen de rakip bir nüfuz kaynağı olarak ortaya çıkıyorlardı.

Öldürülen sultan II. Osman'ın küçük kardeşi IV. Murad (hük. 1623-1640) kullara karşı temkinliydi; nitekim 1635'te devşirme sistemini bir kenara bırakmıştı – bu sistem seksen yıl daha oldukça nadiren kullanıldıktan sonra tamamen terk edilecekti. Padişahın maiyetinde ünlü Memlûk ve Memlûk kökenli şahıslar bulunuyordu. Bunların arasında müstakbel sadrazam Abhaz Melek Ahmed Paşa, onun sonradan, ünlü gezgin Evliya Çelebi'nin annesi olacak Abhaz bir köle olan kuzeni²³ ve 1704'te oğlu Bağdat Valiliği'ne atanıp 1831'e kadar Orta ve Güney Irak'ta bir Gürcü Memlûk rejimi kuracak olan Gürcü bir nedimi de dahil Kafkasya kökenli Memlûkler vardı.²⁴ Saray eğitilmiş Memlûkler, 17. yüzyılda Doğu Anadolu ve Kuzey Suriye'de kendi yetki alanlarını oluşturan ve zaman zaman padişaha veya sadrazamına isyan eden “celali” valileri arasın-

23 Evliya Çelebi, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman*, s. 3, 9, 49.

24 El², “Hasan Pasha” maddesi (H. Longrigg) ve Holt, *Egypt and the Fertile Crescent*, s. 143-144.

da da öne çıkmışlardı. Bunlar arasında en çok ün salmış iki kişiden biri 1620'lerde Erzurum bölgesinin valiliğini yapan ve 1623'te II. Osman'ı öldüren kulları protesto amacıyla isyan çıkaran Abaza Mehmed Paşa,²⁵ diğeri ise 1650'lerde Halep Valiliği yapan ve Anadolu ve Kuzey Suriye'deki bölge valilerinin sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın reformlarına karşı gerçekleştirdikleri isyana öncülük eden Abaza Hasan Paşa'ydı (ironik bir şekilde söz konusu isyanın bastırılmasında Melek Ahmed Paşa da rol almıştı).²⁶

Aynı sebeple Mısır'da bulunan ve kendileri de çoğunlukla devşirme kökenli olan valiler ve komutanlar giderek artan sayıda Kafkasyalı Memlûku şahsi hizmetkârları olarak maiyetlerinde istihdam ediyor ve sık sık taşradaki askerî birliklerde subaylık kadroları üzerinden terfi ettirdikleri bu kişileri nihayetinde sancakbeyi makamına yükseltiyorlardı. Bunun sonucunda, Öküz Mehmed Paşa'nın valilik görevinin sona ermesiyle (1607-1611) ve 1640'lar arasında geçen süre zarfında, Mısır beyleri arasında Kafkasya'dan ve özellikle Çerkesya'dan gelen Memlûklerin sayısında önemli bir artış görülmüştü.

Doğu-batı husumeti ve hizipçilik

Askerî-idari seçkinler arasında hem Kafkasya'dan gelen Memlûklerin hem de Balkanlar'dan ve Batı Anadolu'dan gelen devşirmelerin bulunması bu iki grup arasında etnik ve bölgesel bir husumete yol açmıştı. Daha özelinde bu husumet Kafkasya, Doğu Anadolu ve Asya'nın diğer bölgelerinden gelen "doğulular" ile Balkan ve Batı Anadolu kökenli "batılılar"ı karşı karşıya getirmişti. Metin Kunt'un da belirttiği gibi söz konusu etnik ve bölgesel husumet, bu iki insan gücü havuzunun gerek saray ve gerekse taşra idaresi bağlamında giriştikleri nüfuz rekabetinin arttığı 17. yüzyılda bilhassa şiddetlenmişti.²⁷ Yukarıda

25 Piterberg, *An Ottoman Tragedy*, s. 29, 165-176 ve Piterberg, "The Alleged Rebellion of Abaza Mehmed Pasha", s. 13-24.

26 Hathaway, *The Arab Lands under Ottoman Rule*, s. 76.

27 Kunt, "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity"s. 233-239.

adı geçen Erzurum Valisi Abaza Mehmed Paşa'nın 1623'teki isyanının temelinde de bu gerilim yatıyordu. Abaza Mehmed İstanbul'a yürüdüğünde Diyarbakır valisi de kendisine katılmıştı. Her ikisi de silah altına almış oldukları Anadolu paralı askerleri devşirme kökenli saray kullarına karşı harekete geçirmiş olan Kafkasyalıları. Benzer bir şekilde Abaza Hasan Paşa'nın başını çektiği 1658-1659 tarihli şiddetli isyan Kafkasyalı taşra valilerini Arnavut bir sadrazamla karşı karşıya getirmişti. Köprülü Mehmed Paşa'nın, Abhaz kökenli olan Melek Ahmed Paşa'yı isyancıların üzerine göndermeden önce kendisi gibi Abhaz kökenli olan bir asiye karşı komutayı almak isteyip istemediğini sormuş olması önemlidir.²⁸

Söz konusu doğu-batı husumeti 1640'lar Mısır'ında Fakariler ve Kasımiler olmak üzere iki askerî-idari hizbin ortaya çıkışının da koşullarını oluşturmuştu. Vilayeti yaklaşık bir asır boyunca böylecek bu hizipçiliğin ilk tezahürü 1640'ların başlarında kendini göstermiş, Mısır'da bulunan iki sancakbeyinden Kansu, rakibi Rıdvan'ın yerine *emirû'l-hacc* makamına, Memi (veya Mamay) ise rakibi Ali'nin yerine Yukarı Mısır'daki Circa Valiliği'ne geçmeye kalkışmıştı. Kansu ve Memi Kasımi iken, Rıdvan ve Ali Fakari'ydi. Ancak bu hizipsel etiketler adı geçen şahıslara daha sonraki dönemlerde atfedilmiştir.²⁹ Rıdvan'ın Gürcü olduğunu biliyoruz. Diğer üç beyin kökenleri hakkında sahip olduğumuz bilgiler ise aynı derecede kesin değildir. Bununla birlikte en azından Kansu ve Memi'nin Çerkes olması muhtemeldir. Başka bir deyişle dört bey de muhtemelen "doğulu" idi, ancak ordularını oluştururken farklı etnik-coğrafi havuzlardan yararlanmışlardı. Rıdvan ve Ali'nin kuvvetleri Türkçe konuşan bölgesel tarihçilerin Osmanlı merkezî bölgelerine atfen *Rum oğlanı* olarak adlandırdıkları askerlerden oluşurken, Kansu ve Memi'nin ordularını oluşturanlar *evlad-ı Arab*'dı. Bu terim etnik Araplardan ziyade Mısır'ın "yerlileri" olarak görülen topluluklar ve muhtemelen Safevi ve Şeybani Özbek ordularından firar edenler de dahil çeşitli Asyalı pa-

28 A.g.m., s. 239.

29 Hathaway, *A Tale of Two Factions*, s. 88-89, 165-167, 181-182.

ralı askerler için kullanılıyordu.³⁰ Dolayısıyla, her iki hizbin de liderlik kademesinde Kafkasyalıların bulunmasına rağmen Fakari orduları büyük ölçüde “batılı” askerlerden, Kasımi kuvvetleri ise “doğululardan” oluşuyordu.

Husumet ortamında etnografik merak: Evliya Çelebi’nin Çerkes tasviri

Çerkesler, sayılarındaki artışa rağmen –belki de tam da bu yüzden– gözlemcilere hâlâ egzotik ve biraz da tehlikeli görünüyordular. Çerkeslere ve diğer Kafkas halklarına karşı duyulan dehşetle karışık hayranlık hissi, yukarıda da belirtildiği gibi kendisi de Abhaz asıllı olan 17. yüzyıl Osmanlı gezgini Evliya Çelebi’nin *Seyahatname*’sinde kolaylıkla fark edilir. Gezinin, 1650’lerde Çerkesya’ya yaptığı (ve bu tarihten yaklaşık yirmi beş yıl kadar sonra derlenmiş eserinde kaydettiği) seyahatlerini anlatırken Osmanlı Türkçesinde *atalık* olarak bilinen ve Çerkesler ve Abhazlar arasında yaygın olan bir Kafkas geleneğinden bahseder. Erkek çocukların ailelerindeki kadınlar tarafından fazla narin yetiştirilmelerinin önüne geçilmesi amacını taşıyan bu geleneğe göre, erkek çocuklar evlerinden ayrılarak çoğunlukla uzak akrabaları olan “yabancılar”ın yanına gönderilir.³¹ Osmanlı topraklarında doğmuş bir Abhaz olan hamisi Melek Ahmed Paşa’nın aynı şekilde yetiştirilmek üzere atalarının anayurduna gönderildiği düşünüldüğünde Evliya’nın bu uygulamaya aşina olduğu varsayılabilir. Belli bazı Kafkas aşiretlerinin böyle bir hizmeti sağlamak için Osmanlılarla anlaşma yaptığı anlaşılıyor. Evliya’nın Kamış aşiretini tasvir ederken “Kamış halkı arasında İstanbul ve Kahire’den gönderilen Abhaz çocuklarının olduğunu” belirtmesi bu yüzdendir.³² Bu eski uy-

30 Hathaway, “The Evlad-i Arab (‘Sons of the Arabs’) in Ottoman Egypt”, s. 205, 207, 208, 210-214.

31 Evliya Çelebi, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman*, s. 272-273; *EI*², “Çerkes” maddesi (C. Quelquejay); *EI*², “Çerkes: Ottoman Period” maddesi (H. İnalçık) ve Ditson, *Circassia*, s. 416.

32 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 2:59; 10:53 ve Evliya Çelebi, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman*, s. 49, 273.

gulama, Enderun gibi, bireyleri Osmanlı seçkin sınıfının parçası yapan güçlü asimilasyon araçlarının olduğu bir yerde yerel Kafkas dillerini ve geleneklerini sürdürmeye yardımcı olmuş olmalıdır. Bunun yanı sıra Kafkasya ile bir bağlantı kurmak suretiyle Osmanlı idaresine düzenli bir Memlûk arzı sağlamıştır.

Osmanlıların Çerkesler ve diğer komşu Kafkasya halklarıyla düzenli hale gelen temaslarına rağmen bu topluluklar Evliya ve diğer yabancı gözlemcilere hâlâ tuhaf ve hatta tehlikeli görünüyordu. Evliya, Kafkasya'daki seyahatlerini anlatırken Çerkesler, Çerkesçeyle akraba bir dil konuşan Abhazlar ve Gürcülerle akraba olan Megreller için bir dizi ve neredeyse tamamen olumsuz tanımlamayı defalarca kullanır. Tutarlı bir şekilde her üç topluluğu da, aynı zamanda dinî bir fitneyi de ifade edebilen “asi” kelimesini kullanarak isyankâr olarak betimler.³³ Buna bağlı olarak her üç topluluk da silahlı ve şiddete eğilimli olarak kabul edilir (*tüfenk-endaz, pür-silah*); Evliya'ya göre cesur, hatta dehşet verici savaşçılardır (*bahadır, aznavur*).³⁴ Ahlâki değerleri şüphelidir; birbirlerinin çocuklarını köle pazarında satmak için kaçırarak ıslah olmaz hırsızlardır.³⁵ Müslüman olduğunu iddia edenler bile dinî açıdan cahildirler; “*bir mezheb nedir bilmezler ve kitab nedir bilmezler*.”³⁶ Evliya'nın Kafkas gelenekleri karşısında gösterdiği dehşet yüklü olumsuz tepki, İsfahan'daki Safevi sarayına giderken Kafkasya'yı da kapsamlı bir şekilde gezen Jean Chardin'in (1643-1713) tepkisine şaşırtıcı derecede benzer. Chardin, Çerkesler için “tamamen vahşi bir halk” der ve devam eder: “Dinsizler, [kendilerinde] “Doğanın Işığı” (yani doğruyu keşfedecek bir istidat) yok... Burada yaşayanlar birbirlerini köle yapıp Türklere ve Tatarlara satarlar.”³⁷

Bütün bu olumsuz ifadeler bile bir dereceye kadar aşinalığı yansıtır. Sonuçta hem Evliya hem Chardin yerel gelenekle-

33 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 2:56, 2:57, 2:59, 2:61.

34 A.g.e., 2:57, 2:59, 2:60.

35 A.g.e., 2:57, 2:59, 2:60.

36 A.g.e., 2:59; ayrıca bkz. 2:61: “*Kitabi degiller ve bir mezhebde degiller*.”

37 Chardin, *The Travels of Sir John Chardin into Persia and the East-Indies*, 1:76; ayrıca bkz. 1:78.

ri detaylı bir şekilde tasvir ederler. Bu, tüm Çerkesleri, üstün-körü kullanılan *Çerakise-i nakise* etiketiyle yok saymaktan oldukça farklıdır. Bir başka deyişle, etnografik merak, bu örnekte olduğu gibi korkuyu ve nefreti beslemesine rağmen, Kafkasya hakları ile Osmanlı topraklarının merkezi sayılabilecek bölgelerde yaşayanlar arasındaki ilişkinin normalleşmesinde rol oynamıştır.

Çerkes çoğunluğu ve etnik-bölgesel gurur: Rıdvan Bey'in şeceresi

Bununla birlikte, Osmanlı askerî yönetimi saflarındaki hatırı sayılır sayıda Çerkes kendine özgü bir etnik gurur yaratabilmişti. Bu etnik gururun önemli göstergelerinden biri Mısır'ın Kasımi hizbinin liderlerinden Çerkes asilzadesi Rıdvan Bey Abu'l-Shawarib'in ("bıyıklı") Arapça yazılmış soyağacının 1632'de ortaya çıkmasıdır.³⁸ Bu soyağacı, Rıdvan'ın –tüm Çerkesler gibi– Hz. Muhammed'in kabilesi olan Kureyş'e bağlı, Arap Yarımadası'ndan kuzeye yayılan ilk Müslüman ordularının saflarından kaçıp nihayetinde şimdiki Çerkesya'da bulunan Basna'ya (muhtemelen günümüzde Kabarda'da Besne bölgesi) yerleşen Kisa adında bir adamın soyundan geldiği iddiasını öne sürer. "Çerkes" adı (Arapça *Sarakisa* veya *Jarakisa*), sözde Arapça *sara Kisa* yani "Kisa kaçtı" ifadesinden türemiştir.

Bu hayal mahsulü köken efsanesi Rıdvan Bey ile başlamıştı. Aksine kökleri Çerkesya'ya kadar uzanıyordu. Evliya Çelebi ile birlikte çok sayıda 18. ve 19. yüzyıl seyyahının yanı sıra 19. yüzyıl Çerkes tarihçisi ve halkbilimcisi Shora Bekmursin Nogrov da biraz farklı biçimde de olsa bu konudan bahseder.³⁹ Rıdvan'ın Kureyş'e uzanan (ancak Hz. Muhammed'e ka-

38 Anonim, *Nisba sharifa wa-risala munifa tashtamil ala dhikr nasab al-Jarakisa min Quraysh*. P. M. Holt hatalı bir şekilde şecereyi ısmarlayan kişinin Fakari lideri Rıdvan Bey olduğunu söyler. Bkz. Holt, "The Exalted Lineage of Ridwan Bey", s. 221-230; Hathaway, *A Tale of Two Factions*, s. 151-164 ve Hathaway, "The Exalted Lineage of Ridwan Bey Revisited", s. 97-111.

39 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 7:273-276, 7:281, 7:283, 7:285-287, 10:52 ve Nogmov, *Die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volks*, s. 44-46.

dar varmayan) soyağacının amacı, bu şecerenin sağladığı erdeme ve atalarının Mekke'ye yaptıkları hizmetlere vurgu yapmaktı. Böylece hac emirliği görevini, bu soyağacının yapıldığı dönemde *emirü'l-hacc* olan, ancak böyle bir soy iddiasında bulunamayan –hatta soyunu devam ettirecek oğulları da olmayan– Mısır'daki Fakarilerin Gürcü lideri, diğer Rıdvan Bey'den daha fazla hak ettiğini göstermekti. Rıdvan Bey Abu'l-Shawarib'in ise soyağacının da dikkat çektiği üzere yedi oğlu vardı. Bunlardan üçünün adına –Özbek, Hoşkadem ve Mahmud– taşrada kaleme alınmış diğer tarihsel anlatılarda da rastlanır.⁴⁰ Özbek ve Hoşkadem'in isimlerinin Çerkeslerin hâkimiyetinde olan geç Memlûk Sultanlığı'nın büyük şahsiyetlerine, yani iki imparatorluğun 15. yüzyıldaki muharebelerde Osmanlılara karşı zaferler kazanan komutan Özbek Bey'e (Arapça haliyle Azbak) ve 1461'den 1467'ye kadar Memlûk sultanı olan ve aslında Çerkes değil *Rumi* (muhtemelen Anadolu Rumu anlamında) olan Hoşkadem'den geldiğine şüphe yoktur.⁴¹

1632'ye gelindiğinde Çerkes isimlerinin kullanımına dair yasak geçerliliğini yitirmiş ve Kahire'nin bazı askerî-idari seçkinleri arasında Çerkeslik gururu belirmişti. Gerçekten de dönemin Kasımi hizbinde önemli sayıda Çerkes bulunuyordu. Abu'l-Shawarib Rıdvan Bey, 1650'lerin sonundaki ölümünden sonra Kasımilerin kurucusu olarak anılmasa da en önemli mensuplarından biri olarak kabul edilir. O kadar ki 1720'lerde Kasımilerin alt hizbi olarak ortaya çıkan topluluk “Shawariba” adıyla anılıyordu. Bu ayrılıkçı grubun Çerkes bir Memlûkun oğlu olan lideri Abu'l-Shawarib'in maiyetiyle yakından ilişkiliydi ve onun türbesine gömülmüştü.⁴² Bu esnada Abu'l-Shawarib'in oğlu Özbek Bey babasının hane halkını devralmış ve 17. yüzyılın sonlarında Mısır'ın önemli asilzadelerinden biri haline gelmişti. Hayatının son on yılını Kahire'de Özbek Bey'in misa-

40 Hathaway, “The Exalted Lineage of Rıdvan Bey Revisited,” s. 99, dipnot 11.

41 Petry, *Twilight of Majesty*, s. 46-50, 94-100 ve *El*², “Khushkadam” maddesi (P. M. Holt).

42 Hathaway, *A Tale of Two Factions*, s. 163-164; Ahmed Çelebi, *Awdah al-isharat*, s. 397, 476, 477, 486, 504, 523, 535, 569 ve al-Damurdashi, *Al-Durra al-musana*, s. 265.

firi olarak geçirmiş ve *Seyahatname*'yi burada derlemiş olan Evliya Çelebi, onu maiyetinde beş yüz savaşçı bulunan ulu bir hanedanın reisi olarak betimler.⁴³ Yıllar sonra, 1740'larda Özbek Bey'in oğlu, *Seyahatname*'yi İstanbul'daki Kızlarağası Hacı Beşir Ağa'ya hediye olarak göndermiş ve bu önemli eserin Osmanlı seçkinleri arasında tanınmasına vesile olmuştur.⁴⁴ Yani Çerkeslerin 17. yüzyıl Mısır'ında yerlerini sağlamlaştırmalarının, dolaylı olarak Evliya'nın kendi doğal ortamlarında gözlemlediği Çerkesler üzerine yazdığı olumsuz tasvirlerin Osmanlı aydınları tarafından okunmasını mümkün kıldığı söylenebilir.

Kriz sonrası etnik çeşitlilik ortamı: Çerkes Mehmed Bey

Ne var ki, 18. yüzyıl başlarında Çerkesler, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerek başkentinde ve gerekse taşrada gittikçe çeşitlenen idari kademelerinde nüfuz rekabeti içinde bulunan etnik-bölgesel topluluklardan sadece biriydi. Mısır'ın askerî ve idari saflarındaki hatırı sayılır Çerkes kitlesi, önce vilayete 1650'ler ve 1660'larda yerleşen Boşnaklar, ardından da 18. yüzyılda Gürcüler tarafından seyretilmişti. Gürcü Memlûkleri (Safevilerin deyimiyle *gulam*ları) yaygın bir şekilde kullanan Safevi İmparatorluğu'nun 1722'deki çöküşüyle birlikte Doğu Gürcistan Osmanlı himayesine girmiş, bunun sonucunda da Gürcü Memlûkler Arap vilayetlerine yönelmeye başlamışlardı. 1775'e gelindiğinde Bağdat, Basra ve Şam valilerinin tamamı eski Gürcü Memlûkleri idi; Mısır'ın hâkim hanelerinden olan Kazdağlıların önderlerinin neredeyse tamamı Gürcü'ydü.⁴⁵ Yarı özerk Tunus'ta bile beylik yönetimindeki en önemli idari görevlerin bazılarında Gürcüler bulunuyordu.⁴⁶ Bu durum Çerkes Mem-

43 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 10:282, 10:503.

44 MacKay, "The Manuscripts of the *Seyahatname* of Evliya Çelebi", s. 278-298, özellikle s. 278-279.

45 Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt*, s. 169, dipnot 1 ve Hathaway, "Mamluk 'Revivals' and Mamluk Nostalgia in Ottoman Egypt", s. 400-401.

46 Oualdi, *Esclaves et maîtres*, s. 112-114.

lüklerin Osmanlı Arap vilayetlerinde artık istihdam edilmediği anlamına gelmiyordu; sadece bu alternatif insan kaynağının mevcudiyeti ile egemenlikleri azalmıştı. Bu ortamda onlara karşı olan düşmanlık da önemli ölçüde azalmıştı.

Mısır'da büyük üne sahip son Çerkes asilzadesi Mehmed Bey'in inişli-çıkışlı kariyeri, hem Osmanlı Mısırı'nın idari kademelerinin etnik çeşitliliğe sahip yeni karakterini, hem de bu bağlamda Çerkeslere karşı değişen tutumu gözler önüne serer. Arapça kaynaklarda Jarkas Muhammad veya Muhammad Bey Jarkas olarak anılan Çerkes Mehmed Bey, 1650'lerin sonlarında payitahttan eyalete Bosnalı "enjeksiyonu" kapsamında geldiği görünen Bosnalı asilzade İbrâhim Bey Abu Shanab'ın Memlûküydü.⁴⁷ Abu Shanab, Çerkes soyağacını hazırlatan Abu'l-Shawarib Rıdvan Bey'in oğlu Özbek Bey'in Memlûku olan ve Mısır'da uzun süre yürüttüğü görev dolayısıyla "defterdar" olarak bilinen Murad Bey'in maiyetine katılmıştı. 1700 senesine gelindiğinde Bosnalı Abu Shanab, Murad Bey'in Çerkes Memlûku İvaz Bey ile birlikte Kasımı hizbinin liderliğini yapıyordu. İvaz 1711'de Mısırlı ekabir arasındaki meşum "iç savaş" sırasında suikasta kurban giderken, Abu Shanab 1718'de vebadan ölmüştü.⁴⁸ Hizbin iki önemli ileri geleninin ölümünden sonra Çerkes Mehmed Bey ile İvaz Bey'in küçük oğlu İsmail Bey'in arası açılmıştı. Yukarıda adı geçen ve "Shawariba" olarak anılan alt hizbin lideri İsmail Bey'di. İkilinin arasını açan meseleler Mısır'ın –hatta herhangi bir Osmanlı vilayetinin– önde gelen kişilerini birbirine düşüren tipik konularla alakalıydı: Mekke ve Medine şehirleri için imparatorluğun vakıflarına bahşedilen kilit Mısır köyleri başta olmak üzere iltizamlardan elde edilen gelir hakları ve hac emirliği gibi kârlı ve önemli makamlar üzerindeki haklar. Çerkes Mehmed Bey, İsmail Bey'e suikast düzenlemek için etnik kökeni muğlak Fakari reisi Zülfikar Bey'le işbirliği yapmak suretiyle hizip sınırlarını aşacak derecede ile-

47 Bu husus için bkz. Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt*, s. 35 ve Hathaway, *A Tale of Two Factions*, s. 182, 191.

48 Al-Damurdashi, *Al-Durra al-musana*, s. 155-156, 225 ve al-Jabarti, *Ajaib al-athar*, 1:124. 1711 iç savaşı hakkında bkz. Raymond, "Une 'révolution' au Caire sous les Mameloukes"

ri gitmişti.⁴⁹ Ancak İsmail Bey'in aradan çıkmasıyla birlikte aynı rekabet ortamı Çerkes Mehmed ile Zülfikar arasında kendini göstermişti. Şurası açıktır ki, bir asır öncesinin Çerkes dayanışması yerini siyasi ve maddi kaygıların egemen olduğu bir etnik çeşitlilik ortamına bırakmıştı.

Bu durum Çerkes dayanışmasının, Osmanlı Mısır'ının siyasi kültüründeki yerini tamamen yitirdiği anlamına gelmiyordu. Çerkes Mehmed Bey'in kendi maiyetinde bir Çerkes yoğunluğunu arzulamış olduğu varsayılabilirse de, Memlûklerinin kökenini belirlemek güçtür. Yine de içlerinden birinin efendisinin kendisini sancakbeyi ilan etmesiyle birlikte "küçük Çerkes" (Arapça *Jarkas al-Saghir*) takma adını almış olmasına bakılırsa, bu şahsın Çerkes olması muhtemeldir.⁵⁰ Ayrıca, Çerkes Mehmed aile üyelerini Kahire'ye Arap kroniklerinin *diyar al-kufr* olarak tabir ettikleri bir yerden, yani Çerkesya'dan getirmiştir.⁵¹ Kardeşi, Çerkes Mehmed'in hane halkının tam teşekküllü bir üyesi olmuş ve Mehmed'in ölümünün hemen ardından onun takipçilerine yönelik baskı ve tedbirler bağlamında Çerkes al-Saghir'le birlikte öldürülmüştür.⁵²

Her şeye rağmen Çerkes Mehmed tamamen Çerkeslerden oluşan bir maiyet oluşturmaya çalışmamıştı. "Saraç (*sarraj*)" olarak anılan çok sayıda paralı korumayı istihdam etmişti ki bunların büyük çoğunluğu Anadolu kökenliydi. Anadolu'dan gelen bu kişiler, hane reisinin etnik kökenine bakılmaksızın 18. yüzyıl Mısır'ında yaygın olarak istihdam edilmişlerdir.⁵³ Örneğin, Mısırlı vakanüvis al-Damurdashi, Çerkes Mehmed'in ezeli rakibi Zülfikar Bey'in al-Shatwi ("kışımşı") olarak çağırdı-

49 Al-Damurdashi, *Al-Durra al-musana*, s. 176, 229-233, 262-264 ve al-Jabarti, *Ajaib al-athar*, 1:135-139, 1:143.

50 Al-Jabarti, *Ajaib al-athar*, 1:148.

51 Ahmed Çelebi, *Awdah al-isharat*, s. 482.

52 Al-Jabarti, *Ajaib al-athar*, 1:163. Al-Damurdashi (*al-Durra al-musana*, s. 319-320), Çerkes Mehmed'in kardeşini Rum'dan, yani Anadolu'dan ve/veya Osmanlı'nın merkez topraklarından getirdiğini belirtir. Kardeşin Çerkesya'dan ayrıldıktan sonra sarayda veya bir Osmanlı vezirinin ya da bir Anadolu'daki bir valinin maiyetinde bulunmuş olması mümkündür.

53 Saraçlar hakkında bkz. Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt*, s. 55, 57-58, 63-64.

ğı bir saracı, Çerkes'in gaddarlığıyla nam salmış saracı el-Seyfi'ye ("yazımsı") nispet için maiyetine nasıl kattığını anlatır.⁵⁴ İlk bakışta birbirlerine rakip beylerin, askerlerini liderlerinkinden farklı etnik topluluklardan seçerek Rıdvan, Ali, Kansu ve Memi'nin bir asır önce uyguladıkları hane inşa stratejisini izlemiş oldukları düşünülebilir. Oysa Çerkes Mehmed ve Zülfikar Anadolu paralı askerlerden oluşan tek bir havuzdan yararlanıyorlardı. Dahası bu paralı askerler 18. yüzyıl hanelerine dahil edilmiş çok sayıda etnik-bölgesel unsurdan sadece biriydi.

Çerkes Mehmed'in hikâyesinin 18. yüzyılda değişen Çerkes algısına ilişkin sunduğu belki de en çarpıcı kanıt 1730'larda Habsburg imparatoruna yazdığı cevaplarda veya kendi fesatçı tekliflerinin tasvirlerinde etnik-bölgesel göndermelerin yer almamasıdır. Ne öfke dolu ferman-ı hümayunlarda ne de şüphe dolu vakanüvis anlatılarında beyin Çerkes kimliğinden hıyanet maceralarında rol oynayan bir faktör olarak bahsedilir.

Çerkes Mehmed'in isyanı Zülfikar Bey'e karşı giriştiği mücadelenin bir sonucuydu. 1730 başlarında Zülfikar'ın güçleri tarafından Kahire'den sürülmüştü. Osmanlı sarayında savunmasını yapmak üzere İstanbul'a gitmek yerine önce Cezayir'e, ardından da Akdeniz üzerinden, o zamanlar Habsburg İmparatorluğu'nun Akdeniz'e açılan baş limanı olan Adriyatik'teki Trieste'ye yöneldi. Trieste'den de Viyana'ya geçerek Habsburg İmparatoru VI. Charles'tan (hük. 1711-1740) yardım talebinde bulundu. Ancak Çerkes Mehmed'in şansı yaver gitmedi ve imparator, III. Ahmed'den (hük. 1703-1730) Çerkes Mehmed'e verdiği desteği çekmesine neden olan sert bir mektup aldı. Bunun üzerine Viyana'yı terk ederek Libya'da bulunan Trablusgarp'a gitmek zorunda kalan Mehmed Bey nihayetinde gizlice Kahire'ye döndü.⁵⁵

54 Al-Damurdashi, *Al-Durra al-musana*, s. 229-231, 277, 297-303, 311, 375, 380. Ahmed Çelebi, el-Seyfi'nin adını "sin" ile telaffuz eder ve bu şekilde kelime çok daha geleneksel bir isim olan Arapçadaki kılıç kelimesinin sıfatlaşmış haline dönüşür. Bkz. Ahmed Çelebi, *Awdah al-isharat*, s. 375.

55 Hathaway, "Ottoman Responses to Çerkes Mehmed Bey's Rebellion", s. 108-109. O makalenin 112. sayfasında belirtildiği üzere Osmanlı arşiv belgeleri, Çerkes Mehmed'in el-Damurdashi'nin tarihçesinde anlattığından başka bir

Çerkes Mehmed'in bu seyahatleri sırasında Osmanlı kançaryası onu tüm İslâm âleminde hain olarak damgalayan ve Müslüman topraklarında yakalanması halinde derhal idam edilmesini talep eden bir dizi sert tebliğ yayımlamıştı. Fermanların bu asi şahsiyete yönelik olarak içerdiği tüm hakaretlere rağmen, kendisini tanımlamak için kullanılan Çerkes lakabı haricinde Çerkes kimliğine hiç değinilmez. Osmanlı ve Mısır vakanüvisleri de aynı şekilde isyanını anlatırken etnik kökeninden hiç bahsetmedikleri gibi diğer Çerkes asilzadelerinin de sadece etnik-bölgesel kimlikleri nedeniyle isyana katılmaya ikna edilebileceklerini öne sürmemişlerdir.

Çerkes Mehmed'in kariyeri, bu noktada sadece Mısır'ın değil Osmanlı topraklarının tamamının askerî-idari hiyerarşisindeki –kozmopolitanizm olmasa da– çeşitliliği vurgular. Yukarıda belirtildiği gibi Çerkes Mehmed'in hamisi İbrahim Bey Abu Shanab Boşnak'tı. Baş düşmanı İsmail Bey ibn İvaz Bey, hamisinin Çerkes silah arkadaşının Mısır doğumlu oğluydu. Korumaları Anadolu kökenliydi. İmparatorluğun 17. yüzyıl krizinin ardından gelen devşirme-sonrası dönemdeki nispeten istikrarlı olan idari kademelerinde, doğu-batı eksenindeki etnik-bölgesel düşmanlık tamamen ortadan kalkmamış olsa da büyük ölçüde azalmıştı. Rumiler, Kafkasya kökenli kadrolara, azılı rakipleri olduğu kadar değerli meslektaşları olma ihtimali de yüksek olduğundan artık iftira atmıyorlardı. Etnik-bölgesel olarak dönüşen bu atmosferde *Çerakise-i nakise* ve hain Abhaz klişeleri bir kenara bırakılmıştı. Çerkeslerin temsil ettiği “doğu alternatifi” asimile edilmişti.

ÇEVİRİ Alptuğ Güney - H. Erdem Çıpa

güzergâhı kullandığını belirtir. Bey önce Moskova'ya oradan da Malta'ya gitmiştir. Nihayetinde Nisan 1730'da Zülfikar'ın müttefiklerinin birinden kaçarken Nil'de boğulmuştur. Zülfikar ise bundan beş gün önce düşman bir asilzadenin suikastına kurban gitmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed Çelebi ibn Abd al-Ghani, *Awdah al-isharat fi man tawalla Misr al-Qahira min al-wuzara wa-l-bashat*, yay. haz. A. A. Abd al-Rahim, Kahire: Maktabat al-Khanji, 1978.
- Anonim, *Nisba sharifa wa-risala munifa tashtamil ala dhikr nasab al-Jarakisa min Quraysh*, Princeton University Library, Garrett Manuscript Collection, MS 186H.
- Celalzâde Mustafa Çelebi, *Selimname*, yay. haz. Ahmet Uğur ve Mustafa Çuhadar, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1990.
- Chardin, Jean de, *The Travels of Sir John Chardin into Persia and the East-Indies, through the Black Sea, and the Country of Colchis: Containing the Author's Voyage from Paris to Ispahan, to Which is Added, the Coronation of This Present King of Persia Solyman III*, Fransızca ve İngilizce birlikte basım, 2 cilt, Londra: Printed for Christopher Bateman, 1691.
- al-Damurdashi, Ahmad Katkhuda Azaban, *Al-Durra al-musana fi akhbar al-Kinana*, British Museum, MS Or. 1073-1074.
- Ditson, George Leighton., *Circassia; or, a Tour to the Caucasus*, New York: Stringer and Townsend; Londra: T.C. Newby, 1850.
- Evliya Çelebi, *Seyahatname*, yay. haz. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi başlığıyla*, cilt 2, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- , *Seyahatname*, yay. haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman ve Robert Dankoff, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi başlığıyla*, cilt 7, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- , *Seyahatname*, yay. haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı ve Robert Dankoff, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi başlığıyla*, cilt 10, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- , *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588-1662) as Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels*. Robert Dankoff'un İngilizce çevirisi ve Rhoads Murphey'in giriş yazısıyla, Albany, NY: State University of New York Press, 1991.
- al-Ishaqi, Muhammad Abd al-Muti, *Akhbar al-uwal fi man tasarrafa fi Misr min arab al-duwal*. Bulaq: Al-Matbaa al-Uthmaniyya, 1304/1887.
- İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Mühimme Defteri* 2, no. 612 (17 Cemaziyülahir 963/28 Nisan 1556); no. 905 (21 Receb 963/31 Mayıs 1556); no. 955 (6 Şaban 963/15 Haziran 1556); no. 1042 (20 Şaban 963/29 Haziran 1556); no. 2038 (7 Cemaziyülevvel 964/8 Mart 1557).
- İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Mühimme Defteri* 4, no. 380 (26 Receb 967/22 Nisan 1560); no. 644 (4 Şaban 967/30 Nisan 1560); no. 718 (18 Şaban 967/14 Mayıs 1560); no. 843 (10 Ramazan 967/4 Haziran 1560); no. 1214 (27 Zilkade 967/19 Ağustos 1560).
- İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Mühimme Defteri* 6, no. 487 (Cemaziyülevvel 972/Aralık 1564).
- İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Mühimme Defteri* 25, no. 260 (12 Ramazan 981/4 Nisan 1574).
- İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Mühimme Defteri* 29, no. 9 (18 Cemaziyülevvel 984/13 Ağustos 1576).

- Al-Jabarti, Abd al-Rahman ibn Hasan, *Ajaib al-athar fi-l-tarajim wa-l-akhbar*, yay. haz. Shmuel Moreh, 4 cilt, Kudüs: The Hebrew University of Jerusalem, Faculty of Humanities, Institute of Asian and African Studies, 2013.
- Keşfi Mehmed Çelebi, *Selimname*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, MS Esad Efendi 2147.
- "Mısır Kanunnamesi", Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu Ziraat Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları*, cilt 1, bölüm 105. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1943.
- Mustafa Âli, *Mustafa Ali's Description of Cairo of 1599*, yay. haz. Andreas Tietze, Viyana: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1975.
- Nogmov, Shora Bekmursin, *Die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volks*, çev. Adolf Bergé. Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1866.
- Rıdvan Paşazâde Abdullah Çelebi, *Tarih-i Mısır*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, MS Fatih 4362.
- Safi, Mustafa, *Mustafâ Safî'nin Zübdetü't-tevârih'i*, yay. haz. İbrahim Hakkı Çuhadar, 2 cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Süheyli Efendi, *Tevârih-i Mısırü'l-kadim*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, MS Fatih 4229.

Araştırmalar

- Ayalon, David, "The End of the Mamluk Sultanate (Why Did the Ottomans Spare the Mamluks of Egypt and Wipe Out the Mamluks of Syria?)", *Studia Islamica* 65 (1987): 125-148.
- Hathaway, Jane, *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800*, Karl K. Barbir'in katkılarıyla, Harlow, Essex: Pearson & Longman, 2008 [*Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018].
- , "The Evlad-i Arab ('Sons of the Arabs') in Ottoman Egypt: A Rereading", ed. Colin Imber ve Keiko Kiyotaki, *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province, and the West*, Londra: I. B. Tauris, 2005, 1:203-216.
- , "The Exalted Lineage of Rıdvan Bey Revisited: A Reinterpretation of the Spurious Genealogy of a Grandee in Ottoman Egypt", *International Journal of Turkish Studies* 13/1-2 (2007): 97-111.
- , "The 'Mamluk Breaker' Who Was Really a Kul Breaker: A Fresh Look at Kul Kıran Mehmed Pasha, Governor of Egypt 1607-1611", ed. Jane Hathaway, *The Arab Lands in the Ottoman Era: Essays in Honor of Professor Caesar Farah*, Minneapolis: Center for Early Modern History, University of Minnesota, 2009, s. 93-109.
- , "Mamluk 'Revivals' and Mamluk Nostalgia in Ottoman Egypt", ed. Michael Winter ve Amalia Levanoni, *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Leiden: Brill, 2004, s. 387-406.
- , "Ottoman Responses to Çerkez Mehmed Bey's Rebellion in Egypt, 1730", Jane Hathaway, *Mutiny and Rebellion in the Ottoman Empire*, Madison: University of Wisconsin Press, 2002, s. 105-113 [*Osmanlı İmparatorluğu'nda İsyan ve Ayaklanma*, çev. Deniz Berktaş, İstanbul: Alkım Yayınları, 2010].

- , *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 [*Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları: Kazdağlıların Yükselişi*, çev. Nalan Özsoy, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002].
- , *A Tale of Two Factions: Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen*, Albany, NY: State University of New York Press, 2003 [*İki Hizbin Hikâyesi: Osmanlı Mısırı ve Yemeni'nde Mit, Bellek ve Kimlik*, çev. Cemil Boyraz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009].
- Holt, P. M., *Egypt and the Fertile Crescent: A Political History, 1516-1922*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966.
- , "The Exalted Lineage of Ridwan Bey: Some Observations on a Seventeenth-Century Mamlûk Genealogy", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22/2 (1959): 221-230.
- Jaimoukha, Amjad, *The Circassians: A Handbook*, New York: Palgrave, 2001.
- Kunt, Metin, "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment", *International Journal of Middle East Studies* 5 (1974): 233-239.
- MacKay, Pierre A., "The Manuscripts of the *Seyahatname* of Evliya Çelebi - Part I: The Archetype", *Der Islam* 52 (1975): 278-298.
- Oualdi, M'hamed, *Esclaves et maîtres: Les mamelouks des beys de Tunis du XVIIe siècle aux années 1880*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2011.
- Pearce, Leslie, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkeley: University of California Press, 2003 [*Ahlâk Oyunları (1540-1541): Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Ülkün Tansel, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005].
- Petry, Carl F., *Twilight of Majesty: The Reigns of the Mamlûk Sultans al-Ashraf Qāyt-bay and Qānsūh al-Ghawrī in Egypt*, Seattle: Henry M. Jackson School of International Studies, University of Washington, 1993.
- Piterberg, Gabriel, "The Alleged Rebellion of Abāza Mehmed Pasha: Historiography and the Ottoman State in the Seventeenth Century", Jane Hathaway, *Mutiny and Rebellion in the Ottoman Empire*, Madison: University of Wisconsin Press, 2002, s. 13-24.
- , *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*, Berkeley: University of California Press, 2003 [*Bir Osmanlı Trajedisi: Tarihyazımının Tarihle Oyunu*, çev. Uygur Abacı, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018].
- Raymond, André, "Une 'révolution' au Caire sous les Mameloukes: La crise de 1123/1711", *Annales Islamologiques* 1 (1966): 95-120.
- Shaw, Stanford J., *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798*, Princeton: Princeton University Press, 1962.
- Winter, Michael, *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517-1798*, Londra: Routledge, 1992.

**RİSALE-İ TEBERDARİYYE’NİN KARANLIĞINI
RAFİÜ’L-GUBUŞ İLE AYDINLATMAK:
SİYAH AFRIKALILARA DAİR
ÜÇ ERKEN MODERN OSMANLI METNİNE
KARŞILAŞTIRMALI BİR BAKIŞ***

BAKİ TEZCAN

Hossein Modaressi’ye...

Bu makale, bugünkü İstanbul Üniversitesi’nin Beyazıt’taki merkez yerleşkesi arazisinde II. Mehmed döneminde inşa edilmiş ve Abdülaziz devrinde yıkılmış olan Eski Saray’ın emekli baltaçılarından (*teberdar*) Derviş Abdullah’ın 1741’de yazdığı *Risale-i teberdariyye fi ahval-i ağa-yı darû’s-saade* adlı eserinin karşılaştırmalı bir analizini sunuyor. Makalenin ilk kısmı, *Risale-i teberdariyye*’de rastladığımız ve günümüzde pekâlâ ırkçı olarak nitelendirebileceğimiz siyah Afrikalı imgesinin bir özetini içeriyor. İkinci bölüm ise bu imgenin, 17. yüzyıl başlarında yazılmış ve siyah Afrikalıları tamamen farklı bir şekilde tasvir eden iki eserle karşılaştırılmasını haiz. Bu eserlerden biri olan Molla Ali’nin yazdığı *Rafiü’l-gubuş fi fezayili’l-hubuş*,¹ 1960’larda ya-

(*) Bu makalenin ilk kez sunulduğu ve tartışmaya açıldığı, Ekim 2015’te Chicago Üniversitesi’nde düzenlenen “Xenophobia and Alterophobia in Pre-Modern Ottoman Lands” (Modern Öncesi Osmanlı Topraklarında Yabancı Düşmanlığı ve Öteki Korkusu) başlıklı konferansı düzenledikleri için Hakan Karateke, Helga Anetshofer ve Erdem Çıpa’ya teşekkür ederim. 2015 yazında İstanbul’a yaptığım araştırma gezisini finanse etmeme yardımcı olan UC Davis Üniversite Senatosu Küçük Araştırma Bursu ve 2016 kışında ders verme yükümlülüğümü bir ders azaltmak suretiyle bu çalışmanın ilk taslağını çıkarmamı kolaylaştıran US Davis Akademik İşler Ofisi’nin şahsıma verdiği Fakülte Gelişim Ödülü’nü burada zikretmeliyim. Xenophobia Konferansı’ndaki katılımcılara yorum ve soruları için, çalışmamın ilk taslağını gözden geçiren ve eleştirel ancak teşvik

yımlanmış olsaydı ABD'deki "Siyah Güzeldir" (Black is Beautiful) hareketinin kutsal kitabı haline gelebilirdi. *Risale-i teberdariyye*'den önce kaleme alınan bu iki eseri, hem üretildikleri sosyopolitik bağlam içinde ve hem de *Risale-i teberdariyye*'yle karşılaştırmalı olarak inceliyorum. Bu şekilde bir yandan ham-müntesip ilişkisinin siyasi yapısının kültürel üretim üzerindeki etkisinin altını çiziyorum, bir yandan da birtakım fobilerin ve bunlara bağlı ötekileştirici tarihsel kurguların belirli sosyopolitik bağlamlarda güçlendiğini ortaya koyuyorum. Aslında bu makale, 19. yüzyıl öncesi Osmanlı topraklarında ve genelde modern-öncesi dünyada ırk ve kölelik meseleleri üzerine tarihyazımsal ve kuramsal tartışmalara girmeyi gerektiriyor. Ancak bu konuları Müslüman toplumların tarihi özelinde Şarikiyatçılığın tuzacağına düşmeden tartışmak o kadar çetrefil bir iş ki, meseleyi ileride yazmayı umduğum kapsamlı bir çalışmada ele almayı düşünüyorum. Buradaki amacım ise, İslâm dininin Afrikalılar, ırk veya köleliğe karşı takındığı muayyen bir tavır olmamasına rağmen, Müslümanların iktidarla ilişkilerine göre İslâmi mirası farklı şekillerde yorumladığını ispatlamak. Elimdeki metinler, icabında birbirine zıt siyasi projelerin Afrikalılar hakkında farklı yaklaşımlar geliştirebildiğini ve mütenakız iddialarını İslâmi geleneklere dayandırabildiğini gösteriyor.

Risale-i teberdariyye

Risale-i teberdariyye'nin yazarı Derviş Abdullah hakkında bildiklerimiz, risalesinde kendi anlattıkları ile Cengiz Orhon-

edici yorumlarıyla taslağın üçte birini daha sonra daha detaylı bir şekilde ele almak için metinden çıkarmamı sağlayan anonim hakeme ve UC Davis'den meslektaşlarım Corrie Decker, Lorena Oropenza ve Mairaj Syed'e ayrıca müteşekkirim. Princeton Üniversitesi'nde Bayard Dodge Yakın Doğu Çalışmaları Profesörü Hossein Modarressi'ye sadece beni yirmi yıldan uzun bir süre önce İslâm hukuku ile buluşturduğu için değil, bu çalışma da dahil olmak üzere elektronik posta vasıtasıyla sorularıma aralıksız cevap verdiği için minnettarlığımı ifade etmek isterim. Son olarak, hayatımın zor bir dönemine denk gelen çevirinin üzerinden geçme sürecinde beni anlayışla karşılayarak bu işi üstlenen Erdem Çıpa ve Hakan Karateke'ye bir kez daha teşekkür ederim.

1 Bkz. Tezcan, "Dispelling the Darkness"

lu'nun 1976'da yayımladığı bir makalede yer verdiği otobiyografik bilgilerden ibarettir.² Risalenin bir edisyonu 2011'de Pınar Saka tarafından yayımlandı.³ Derviş Abdullah'a dair detayları derleyen bu çalışmalar sayesinde yazarın hayat hikâyesini kabaca kurgulayabiliyoruz.

Derviş Abdullah, Eski Saray'daki Baltacı Birliği'ne 1680'de katılmış ve burada on sekiz yıl hizmette bulunmuştur. Bu süre zarfında bir kısmı bizzat onun öğrencisi olan siyah harem ağalarıyla yakından iletişim kurduğunu öğreniyoruz. Öğrencilerine *ilm-i şerif* dersi verdiğini söylüyor, ki belki bununla Kuran kıraati derslerini kastettiği düşünülebilir. Yazarın "Derviş" lakabı da bir tarikata mensup olduğunu düşündürüyor. "Tekkelerde raks" edilmesine pek sempatisi olmadığını hesaba katarsak belki Nakşibendi olduğunu varsayabiliriz. Ayrıca zikrettiği –kurgusal olma ihtimali oldukça yüksek– bir kaynak Nakşibendi kimliğiyle tanınan birini andırır.⁴ 17. yüzyıl sonlarında muhtemelen Bursa'ya çekilmiş olsa da, 18. yüzyıl başındaki çeşitli olaylar hakkında aktardığı oldukça detaylı bilgilere bakılırsa İstanbul'la bağlantısını koparmamıştır. İstanbul'a 1737 ve 1739 yılları arasında yaptığı iki ziyaretten bahseden yazarın bu ziyaretleri, yeni bir göreve atanma arzusuyla yaptığını düşünebiliriz. Abdullah *Risale-i teberdariyye* (Baltacının Risalesi) adıyla bilinen eserini 1741'de Bursa'da tamamlamıştır.⁵

-
- 2 Orhonlu, "Derviş Abdullah'ın Bir Eseri" Risalenin Osmanlı dönemine ayrılan ikinci yarısının çevrimyazısı, bitirme tezlerini Cengiz Orhonlu yönetiminde 1973-1974 yıllarında yazan İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü son sınıf öğrencileri Hızır Ali Telatar ve Reşat Karpuzcu tarafından hazırlanmıştır. Bkz. Telatar, "Derviş Abdullah" ve Karpuzcu, "Derviş Abdullah"
 - 3 Abdullah, *Risale-i teberdariyye* (2011) ve Saka, "Derviş Abdullah"
 - 4 Söz konusu şahsın Nakşibendi kimliği için bkz. 28 numaralı dipnot. Yazarın semazen tasviri için bkz. Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 152/67a. (Burada ve bundan sonra *Risale-i teberdariyye*'ye yapılan göndermelerdeki ilk rakam eserin Saka tarafından 2011 yılında hazırlanan edisyonundaki sayfa numarasını, ikinci rakam ise eserin el yazması nüshasındaki varak numarasını içermektedir.)
 - 5 Risalenin tek el yazması nüshasının başı eksik olduğundan yazarın risalenin başlığını kaydetmiş olduğu kısım günümüze ulaşmamıştır. Çalışmanın bugün anıldığı haliyle başlığı başka bir el tarafından ara sayfaya yazılmıştır. Çalışmanın bitiriliş tarihi 97a varagına kaydedilmiştir. Bkz. Abdullah, *Risale-i teberdariyye* (2011), s. 207-208.

Risalenin ilk bölümü son sayfası haricinde günümüze ulaşmamıştır. Ancak Nuh ve oğullarına odaklanan ikinci bölüme bakarak,⁶ ilk bölümün Nuh öncesi dünya tarihine adandığını varsayabiliriz. İzleği eserin geri kalanında da devam eden bu anlayış, insanlığı inananlar ve inanmayanlar olarak ikiye ayırır. Herhangi bir kişinin hangi gruba mensup olduğu büyük ölçüde o kişinin atalarına bağlıdır. Eserin diğer kısımlarında bulunan iddialara dayanarak, ilk bölümün Âdem, Havva, Habil, Kabil ve Şit'e odaklandığı ve bu bölümde (öz kardeşi Habil'i öldüren, Âdem'in en büyük oğlu Kabil'in torunları tarafından temsil edilen) "kötüler" ve (Habil'in öldürülmesinden sonra doğan, Âdem'in en küçük oğlu Şit'in torunları tarafından temsil edilen) "iyiler" olarak adlandırılabilir birbiri karşıt iki grup tanımlandığı varsayılabilir.

Kabil'in çocukları ile Şit'in çocukları arasında kurulan ve kalıtıma dayanan bu ahlâki zıtlık daha önce İslâmi kaynaklarda ele alınmış bir konudur. Örneğin Sa'lebî (ö. 1035) şöyle der:

Âdem, Şit'in çocuklarına Kabil'in çocukları ile evlenmemelerini emretti... [Ama] onlar Kabil'in çocukları tüm dünyayı kaplayacak ve yozlaşmayı yayacak kadar çoğalana kadar [Kabil'in çocukları ile] evlendiler ve birbirlerine karıştılar.⁷

Abdullah, Nuh Tufanı'ndan önceki dönemle başlattığı "Ham'ın Laneti"⁸ anlatısını kendi yorumuyla aktarırken muhtemelen bu anlayıştan ilham almıştı. Yazar risalesinin ikinci bölümünün başında, Nuh'un, Tanrı'ya inanmayan Âdem oğlu Kabil'in soyundan gelen Masiye ile evlendiğini ve Masiye'nin ise Nuh'un imana davetini kabul etmediğini söyler.⁹ Masiye, Ham

6 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 38-49/2a-8b.

7 Al-Thalabi, *Arais al-Majalis*, s. 92-93.

8 Tek Tanrılı gelenekte "Ham'ın Laneti" anlatısı hakkında bkz. Goldenberg, *The Curse of Ham*.

9 Saka'nın bu ismi "Mâşiye" olarak okuması düzeltilmeye muhtaçtır. Krş. Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 39/2b, 41/4b. Hz. Nuh'un karısının Kabil'in soyundan geldiğini kabul eden bir Yahudi geleneği de vardır; ancak onun bu gelenekteki adı Naamah'dır. Bkz. Rapaport, *Tales and Maxims*, s. 73. Ebu Cafer Taberî de Hz. Nuh'un karısının Kabil'in soyundan geldiğini söyler ancak başka bir ad kullanır: Sam, Ham ve Yafes'i doğuran Amzurah. Ayrıca başka bir

ve Kenan'ı doğurur – İslâmi dünya tarihinin bu versiyonunda Ham ve Kenan baba ve oğul değil, kardeşirler ki bu bazı İslâm kaynaklarında da yer alan yaygın bir varsayımdır.¹⁰ Yazarıma göre Kenan annesinin izinden giderek inançsız olmuştur. Kenan diğer bazı İslâm kaynaklarında da inançsız olarak betimlenir; ancak Kuran'da Nuh'un karısı olan annesi inançsızlığı yüzünden Tanrı tarafından cezalandırıldığı halde, Kenan'ın inançsızlığı kendisine annesinden tevarüs etmiş bir özellik olarak nitelenmez.¹¹ Abdullah'ın yorumuna göre, Ham, Tanrı inancına sahip olmasına rağmen annesinin etkisinde kalarak babasının akrabalarından birinin –muhtemelen Şit'in torunlarından– kızı ile evlenmek yerine, Kabil'in torunlarından biri olan, annesinin yeğeni Tehine ile evlenmekte ısrar eder.¹² Evliliğe izin vermemesi durumunda Ham'ın annesinin akrabalarına kaçmasından korkan Nuh bu evliliğe karşı çıkmaz. Böylece Ham, Tehine ile evlenir. Tehine inançlı olmasına rağmen, büyükanneleleri Masiye ile amcaları Kenan tarafından yoldan çıkarılan çocukları kâfir olurlar.¹³

Nuh bu gelişmeden ve kendisine emanet edilen alnında taşıdığı “nur-ı Muhammed”in Ham'a geçmemesinden dolayı çok üzülür. Yaygın inanışa göre Âdem'in alnında görünen bu “nur” daha

hikâye anlatır: “Hz. Nuh, Kabil'in çocuklarından bir başka kadınla evlendi ve [bu kadın] ona Bünazir adlı bir erkek çocuk doğurdu.” Bkz. Al-Tabari, *The History*, I:347, II:18. Al-Kisai Hz. Nuh'un iki karısı olduğunu bildirir: Amarah ve Mahvil kızı Vahile. Bkz. Al-Kisai, *The Tales of the Prophets*, s. 95.

10 Al-Tabari, *The History*, I:368; Al-Kisai, *The Tales of the Prophets*, s. 95, 103 ve DIA, “Hâm” maddesi (Ş. Kuzgun).

11 “Tanrı, inkâr edenlere Nûh'un karısı ile Lût'un karısını misal vermektedir: Onlar kullarımızdan iki erdemli kişinin nikâhı altındaydılar ama onlara ihanet ettiler. Dolayısıyla kocaları da Tanrı'dan gelen cezaya karşı onları koruyamadı ve kendilerine, 'Haydi, diğer girenlerle birlikte girin bakalım ateş!' denildi.” Bkz. Kuran, 66: 10; ayrıca bkz. Al-Kisai, *The Tales of the Prophets*, s. 95.

12 Saka'nın bu ismi “Tehyine” olarak okuması düzeltilmeye muhtaçtır. Krş. Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 39/3a. Nuh'un baba tarafından atasının adı ikinci bölümde verilmemiştir; babasının akrabalarına “baba tarafından amcalar” denir. Masiye'nin atasının Kabil olduğundan özellikle bahsedildiğinden Nuh'un atasının, Âdem'in, Kabil'in kardeşi Habil'i öldürdükten sonra doğan oğlu Şit olduğunu varsaymak makuldür. Ancak bu bağlantının açıklanmış olmasının bekleneceği yer olan kitabın ilk bölümü eksiktir.

13 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 40/3a.

sonra kimi torunlarına da geçmiştir ki aslında Peygamber Muhammed'in gelişinin daha önceki peygamberler tarafından bildirildiğine bir delil sayılır.¹⁴ Birinci bölümün sonundaki "bâlâda mezkûr olan ebeveyn-i resûl ve ecdâd-ı kirâmları" ifadesine bakılacak olursa, yazarımız söz konusu "nur"un Âdem'den başlayarak Peygamber Muhammed'in anne ve babasına kadar aktarılması hikâyesini büyük ihtimalle ilk bölümde açıklamış olmalıdır.¹⁵ Cebrail bu esnada yeryüzüne iner ve Nuh'a baba tarafından akrabalarından birinin kızı olan Mahmude ile evlenmesi gerektiğini, çünkü bu evlilikten hayırlı oğullar doğacağını söyler. Nuh, Cebrail'in dediği gibi yapar. Mahmude hamileyken Peygamber Muhammed'in nuru önce onun alnında belirir, sonra da oğlu Sam'ın alnına geçer. Üç yıl sonra Mahmude, Yafes'i dünyaya getirir. Nuh, Sam'ı da Yafes'i de babasının akrabalarının kızılarıyla evlendirir.¹⁶ Bazı İslâmi kaynaklar Nuh'un birden fazla kez evlendiğini iddia etse de Sam ve Yafes'in Ham'inkinden farklı bir anneye sahip oldukları veya Nuh'un ikinci eşinden doğdukları iddiaları itibarlı İslâm kaynaklarında yer almaz.¹⁷ Derviş Abdullah'ın Nuh'a ikinci bir eş yakıştırmaları, inanç ve inançsızlıkla temsil edilen iyi ile kötünün ahlâki niteliklerinin nesilden nesle tevârûs ettiği bir tarih çerçevesi oluşturma niyetine hizmet eder. Ayrıca Nuh'un ikinci eşinin "nur-ı Muhammed"i kocasından oğlu Sam'a geçirmesi, kendisinin Nuh'un da baba tarafından akrabası olması ve Mahmude'nin "Muhammed" ismiyle etimolojik ve semantik olarak ilintili bir isim olması da cabası.¹⁸

Derviş Abdullah'a göre Nuh, Büyük Tufan yeryüzünü vurduğunda ilk eşi Masiye'yi, oğulları Kenan'ı ve Ham'ın çocuklarını

14 "Muhammed'in nuru" için bkz. *DİA*, "Nûr" maddesi (S. Uludag); *DİA*, "Hakikat-ı Muhammediye" maddesi (M. Demirci); Al-Kisai, *The Tales of the Prophets*, s. 92 ve Rubin, "Pre-Existence and Light"

15 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 38/2a: "balada mezkur olan ebeveyn-i resul ve ecdad-ı kiramları"

16 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 40/3a.

17 Krş. Al-Kisai, *The Tales of the Prophets*, s. 95; al-Thalabi, *Arais al-majalis*, s. 92-104 ve al-Tabari, *The History*, I:347, II:18.

18 Hem Mahmude'nin eril versiyonu olan Mahmud hem de Muhammed "övgüye layık" olarak çevrilebilir ve aynı üç Arapça kök harfini paylaşırlar: h-m-d.

gemiye kabul etmez. Ham'ın üzüldüğüne tanık olur, fakat Tanrı sadece müminleri almasını emrettiği için onları alamayacağını söyler. Kenan'ın gemiye alınmaması (onu Nuh'un oğlu olarak kabul eden) İslâmi kaynaklarda nadir rastlanan bir ayrıntı değildir; Abdullah'ın ilham kaynağı da bu tür eserlerden biri olmalıdır.¹⁹ Nuh ayrıca tüm canlılara cinsel münasebette bulunmamalarını, zira Tanrı'nın gemide cinsel ilişkiyi yasakladığını söyler. Neredeyse bütün insanlar ve hayvanlar bu kurala uyar-ken Ham ve karısı uymaz. Bunun üzerine Nuh, Tanrı'dan onları cezalandırmasını ister. O gece Ham ve karısı uyurlarken tenlerinin rengi siyaha döner. Nuh ertesi sabah onları gördüğünde cezalarının verildiğini açıklar: “Şu andan itibaren kıyamete kadar soyunuzdan gelen herkes sizin gibi siyah olacak!”²⁰ Bu hikâye her ne kadar “Ham'ın Laneti”nin en yaygın versiyonu olmasa da, Abdullah'ın bu anlatıyı kurgulamasına ilham olacak İslâmi anlatılar bulunmaktadır. Örneğin Sa'lebî, “Ham gemide karısıyla ilişkiye girdi, Nuh Rabb'ine dua etti... Ham'ın spermi değişti ve evlatları siyah oldu” der.²¹

Büyük Tufan'dan sonra, Nuh ve diğer tüm Müslümanlar –Ham hariç– gemiden iner inmez Tanrı'ya şükür secdesi eda ederler. Abdullah'ın İslâmiyet öncesi bir bağlam için “Müslüman” kelimesini kullanması kulağa her ne kadar anakronik gelse de, Peygamber Muhammed'in mesajının önceki tüm peygamberler tarafından da paylaşıldığı yönündeki Müslüman bakış açısına uygundur. Nuh, Ham'a neden secde etmediğini sorduğunda Ham şöyle cevap verir: “Vücudum siyah olduğu için mi secde ideyim? Şimdi sonra hiç secde itmezem ve sana dahi inanmazam!”²² Böylece Ham kâfir olur. Karısını yanına alıp, babasının yakınlarında bir yere yerleşerek ateşperest olur. Eşi üç erkek ve üç kız çocuğu dünyaya getirir, ki yazarımız Abdullah, “kelb (köpek) gibi” hepsini bir kerede doğurduğunu söyler

19 Örneğin bkz. al-Thalabi, *Arais al-majalis*, s. 98 ve al-Kisai, *The Tales of the Prophets*, s. 103.

20 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 42/4b.

21 Al-Thalabi, *Arais al-majalis*, s. 97. Ham'ın Laneti'nin diğer örnekleri bu makalenin ikinci yarısında tartışılacaktır.

22 A.g.e., 42-43/4b.

ve ekler: “Ba’dehu (ondan sonra) her togurdukca hınzır (domuz) gibi altı ve sekiz ve on ikie varınca [çocuk] togurdu.”²³

Ham’ın çok sayıdaki oğulları “sâhib-i şehvet ve nefsânî”dir, sürekli cinsel ilişkiye girerler ve eş olarak anneleri, kızları, kız kardeşleriyle diğer kadınlar arasında bir ayırım gözetmezler. Abdullah’a göre cinsel organlarını örtmüyorlar ve “kelb gibi” ortalık yerde cinsel ilişkiye giriyorlardı. Bunun yanı sıra eşekler, katırlar, atlar, sığırlar, keçiler, köpekler, aylar ve domuzlar dahil, buldukları her hayvanla cinsel ilişkiye giriyorlardı. Bulaştıkları başka bir melanet de hırsızlıktı. Babaları Ham, onlara “Beyazlar”ın en büyük düşmanları olduğunu öğretmiş ve onların mallarını çalmalarını, kanlarını içmelerini ve etlerini yemelerini emretmişti. Bu yüzden günün birinde Ham’ın oğullarından on tanesi Yasef’in oğullarından birine saldırarak onu öldürmüş, koyunlarından birkaçını çalmış ve hepsini, yani hem Yasef’in bir oğlunu hem de koyunları yemişti. Bunun üzerine Nuh, Ham’ı çağırdığında Cebrael bir kez daha yeryüzüne inmiş ve Nuh’a Ham’ı ve onun soyundan gelen herkesi dünyanın uzak bir yerine göndermesi talimatını vermişti. Nuh, Ham’a kâfir annesi ve annesinin atası Kabil’in “tamarlarına ve tabiatlarına” döndüğünü ve Kabil’den bile kötü olduğunu söylemişti. Kabil kardeşini öldürmüş, ama en azından öldürdükten sonra gömmüştü; Ham ve çocukları ise kurbanlarının etini yemişlerdi. Nuh daha sonra Yasef’ten Ham ve evlatlarını Kuzey Afrika’ya götürmesini istedi.²⁴ Bazı İslâmi anlatılar Nuh’un yeryüzünü üç oğlu arasında paylaştırmasına atıf yaparlarken –Ham’ın payına Kuzey Afrika düşer²⁵– diğer kaynaklar, aşağıda değinileceği üzere bunu sonraki bir nesle erteler. Ancak Abdullah’ın bu paylaşımın arka planına dair anlatısı ana akım kaynaklarda bulunmaz.

Nuh’un diğer torunlarına gelecek olursak, Sam’ın iki oğlu vardı; Aram ve Muhammed’in nurunu miras alan Arpakşat. Yasef’in dört oğlu vardı; Hita, Hotan, Çin ve Maçin. Nuh’un ver-

23 A.g.e., 43/5a.

24 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 43-46/5a-6b: “Sen dahi ol Kabil kafirün ve validen kafirenün tamarlarına ve tabiatlarına rücu itdün”

25 Örneğin bkz. al-Thalabi, *Arais al-majalis*, s. 104.

diği karara göre Sam'ın oğulları Arabistan'ın, İran'ın, Mısır'ın ve Anadolu'nun farklı yerlerine yerleşip peygamberler çıkarırken Yafes'in oğulları Hindistan'ın kuzeydoğusuna yerleşerek hükümdarlar çıkarmışlardı. Nuh, hükümdarlığın Yafes'in oğulları arasında yok olmaması için dua etmişti. Aşağıda değinileceği gibi, Sam'ın torunları (özellikle Arpakşat'ınkiler) ile Yafes'in torunları arasındaki bu işbölümü, Nuh'un ailesine dair diğer İslâmi anlatılarda da karşılaşılan bir temadır. İlginç olan ise Abdullah'ın bu paylaşım ile Osmanlılar arasında kurduğu bağlantıdır. Derviş Abdullah, Tanrı'nın Nuh'un duasını kabul ederek Ceb-rail'i yeryüzüne gönderdiğini ve Peygamber Muhammed ile kıyamete kadar hükmü geçerli olacak Kuran'ın gelişinin müjdesini verdirdiğini söyler. Ceb-rail, Yafes'in soyundan gelen hükümdarların Peygamber Muhammed'in şeriatını ve Kuran'ın emirlerini kıyamete kadar uygulayacaklarını sözlerine ekler. Sonrasında Abdullah, Yafes'in soyundan gelen Osmanlı padişahlarının Muhammed'in şeriatını ve Kuran'ın emirlerini uyguladıklarını ve bunu Mehdi'nin gelişine kadar sürdürececeklerini belirterek Nuh'un dualarının kabul olduğunu kaydeder.²⁶

İncil'deki Ham'ın Laneti anlatısının bazı İslâmi şekilleri Abdullah'ın anlattığı hikâyenin kimi temalarını içerir; örneğin gemideki cinsel ilişkiden dolayı Ham'a verilen ilahi ceza, yeryüzünün Nuh'un oğulları arasında paylaşılması ve Arpakşat'ın torunlarına peygamberliğin bahşedilmesi.²⁷ Ancak ben Büyük Tufan'dan sonra sırasıyla "Beyazlar"a ve "Siyahlar"a karşılık gelen iyinin ve kötünün kategorik seçeresini bu denli ayrıntılı ve özenli bir şekilde çıkaran bir İslâmi anlatıya rastlamadım. Abdullah, Nuh ve oğulları hakkındaki hikâyesi için –örneğin İmam Muhammad Badakhshani'nin *Gülşen-i Tevarih*'i ve Hayreddin Remli'nin (ö. 1671) *Tabyin Milal*'i gibi– bazı kaynaklara atıfta bulunmuş olsa da bu kaynaklar ya günümüze ulaşmamıştır ya da (büyük olasılıkla) hiç var olmamıştır.²⁸

26 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 43/5a, 47-49/7b-8b.

27 Bkz. Tezcan, "Dispelling the Darkness", s. 87-88.

28 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 49-50/8b. Hayreddin Remli, Hanefi huku-ku üzerine çalışmalarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda iyi bilinen Filistinli bir

Abdullah'ın siyah Afrikalılar arasında kötülük şeceresi kurgulama girişimleri Ham'ın oğullarının Kuzey Afrika'ya sürülmesiyle bitmez. Bu çaba risalenin Ham ve evlatlarının Büyük Tufan'dan sonra yaptıkları kötülüklere ayrılmış olan üçüncü bölümünde de devam eder. Abdullah, Kuzey Afrika'ya yerleştikten sonra da Ham-oğulları kadınlarının "hinzîr gibi" bir batında altı veya sekiz çocuk doğurarak arttığını ileri sürer. Ham, çocuklarına onların tanrısı olduğunu söyleyerek ilahlık iddiasında bulunur. Çocukları da ona secde ederek bunu onaylarlar. Bundan sonra Ham çocuklarına şöyle der:

Beyâzlar bizim düşmânımızdır. Ve bunlardan büyük bizim düşmânımız yokdur. Size nasihatım budur ki, beyâzları her kanda bulursanız mâlını alup kendüsini katl ve lahmini ekl idesiz. Ve dahi ben avratları erkek için halk iyledim. Gerek anañuz ve gerek kızlaruñuz ve hemşireñuz ve sâir akrabâ ve ec-nebî her kankı olursa olsun cümlesi ile cem' olmak câizdir.²⁹

Sonrasında Abdullah, Ham-oğullarının cinsel alışkanlıkları üzerine daha önce dile getirdiği iddialarını tekrarlayarak siyahların anneleri, kız kardeşleri, kızları, diğer akrabaları veya ta-

âlimdi. Abdullah'ın Remlî'ye atfettiği *Tabyin Milal* ve *Hadikat el-Tevarih*, yazarın bilinen eserleri arasında yer almaz. Bkz. Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 72/21b. Remlî'nin kısa biyografisi için bkz. DİA, "Remlî Hayreddin b. Ahmed" maddesi (A. Pekcan). Osmanlı topraklarında iyi bilinen *Gülşen-i Tevarih* adlı bir çalışma Cenabi Mustafa Efendi tarafından (ö. 1590) hazırlanmıştır. Ancak Cenabi'nin Nuh hakkındaki anlatısı Abdullah'inkinden oldukça farklıdır. Bkz. Mustafa Cenabi, *Gülşen-i Tevarih*, 7b-9b. "İmam Muhammad Badahşani"ye gelecek olursak, ISAM Kütüphanesi'nden erişilebilen Süleymaniye Kütüphanesi çevrimiçi katalogunda Muhammad Badahşani olabilecek birkaç kişi bulunmaktadır. Ancak bu kişiler başka eserlerin müstensihleri ve çevirmenleri olarak görünmektedir. Bu kişilerden biri "zaman içinde Nakşibendi geleneği içindeki tutuculuğun en sıkı temsilcisi olarak gösterilecek olan" tanınmış Hint Nakşibendi âlimi Sirhindi'nin (ö. 1624) mektuplarının tercümanıdır. Bkz. Le Gall, *A Culture of Sufism*, s. 103. Eğer Abdullah'ın kastettiği Badahşani bu kişi ise, onun Nakşibendi tarikatına, belki de bu tarikatın Hindistan'da Sirhindi'nin takipçileri tarafından kurulan ve Abdullah Eski Saray'da baltacıyken Murad al-Bukhari (ö. 1720) tarafından İstanbul'a taşınan "Müceddidi" koluna mensup olduğu tahmin edilebilir. Bkz. Abu-Manneh, "Sheikh Murâd al-Bukhârî". Abdullah'ın atıf yaptığı (veya atıf yapar gibi yaptığı) bir diğer kişi de kim olduğunu belirleyemediğim İmam Saffani adlı biridir.

29 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 50/9a.

mamen yabancı olan tüm kadınlarla cinsel ilişkiye girdiklerini söyler. Bunlar cinsel organları açıkta dolaşır, köpekler gibi ortalıkta çiftleşirlerdi.³⁰

Derviş Abdullah'a göre Ham, Büyük Tufan'dan önce Kabil'in çocuklarından biri olan Anak adlı bir kadından büyü yapmayı öğrenmiş,³¹ Afrika'ya yerleştikten sonra da öğrendiklerini çocuklarından bazılarına öğreterek mahir büyücüler yetiştirmişti. Maharetleri Şeytan'la sohbet edebilecek dereceye varmıştı. Şeytan, Ham'ın ölümünden sonra çocuklarını büyücülerin yardımıyla dört gruba ayırdı. İlk grup babaları Ham'ı temsil eden bir puta tapıyordu. İkinci grup reislerini tanrı olarak benimseyip ona secde etti. Üçüncü ve dördüncü gruplar sırasıyla ateşe ve ferce (dişilik organına) tapıldılar. Böylece örneğin dördüncü grup sabahları ve akşamları bir dişilik organının önünde secde etti. Abdullah'ın iddiasına göre:

Ve her hafta Cum'a irtesi günü biglerini ortaya alup, başına al harîr çârşab (kırmızı ipek çarşaf) örtüp, etrâfında secde iderler ve Güneş Seretân (Yengeç) burcuna vardıkda [21 Hazi-ran] biglerini bir sahrâya çıkarup, bir taht-ı bâlâ (yüksek taht) üzerine oturdup, kezâlik başuna al harîr çârşab örtüb etrâfında feryâd iderek secde idüp, hâcet (ihtiyaç) dileyeler. Ol sâhirlere taht dibinde birer kürsî üzerinde sihr kuvvetiyle hâlât (haller) gösterirler idi. Etrâfında olan karalar ol hâlini göricek her biri bir hayvân sadâsına taklîd idüp, çağrışurlar idi. Ve bunlar ziyâde nefsânî olmagla cemî'-i hayvânlara yakın olup, tasarruf iderler (onlarla cinsel ilişkiye girerler) idi. Ve ne kadar canlı hayvân var ise cümlesini yirler idi.³²

Abdullah bu "kara kâfirler" in Afrika'da kâfirlik, fesatlık ve eşkıyalık yaptıklarını ve yapmaya devam ettiklerini de ekler. Üçüncü bölümün geri kalanında da çevrelerindeki Beyazların

30 A.g.e., 51/9a.

31 Saka, İnaf diye okumaktadır. Ben metinde İnak diye telaffuz edildiğine inanıyorum (krş. Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 51/9a), İslâmi mitolojide Kabil'in kız kardeşi Anak'ın akla getirdiği gibi. Bkz. DİA, "Üc b. Unuk" maddesi (N. Bozkurt).

32 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 51/9b.

âlemine neler yaptıklarını üç kısım halinde anlatacağını belirtir. Birinci kısım İslâm öncesi dönemi, ikincisi Emevi ve Abbasi dönemini, üçüncü kısım da Osmanlı dönemini kapsar. Kısaca ifade etmek gerekirse, Abdullah İslâmiyet öncesi kutsal tarihin bilinen hikâyelerinden İbrahim ve Nemrut, Musa ve Firavun ve (Kuran'ın Fil Suresi'nde geçen) Ashabu'l-Fil gibi anlatıları yeniden yazmak suretiyle "kara kâfirler"ın yaptığı kötülüklerin kurgusal bir tarihini yazmaya devam eder. Bu hikâyelerdeki kötü siyahlar Abdullah'ın hayal gücünün ürünleridir, zira başka kaynaklarda bulunmazlar. Abdullah'ın Afrikalı kötü karakterlerle yeniden kurguladığı İslâm tarihi, Hüseyin'in Kerbela'da öldürölmesini ve Bağdat'ın Moğollar tarafından fethini de içerir.³³

Abdullah arada sırada açıkça kendi yorumlarını da ekleyerek Afrikalı harem ağalarının Osmanlı siyasetindeki rollerine yönelik sert eleştirilerde bulunur. Bu eleştiriler eserin üçüncü bölümünün üçüncü kısmında odak noktasına yerleşir. Örneğin, Musa ve Firavun hikâyesinin kötü kara ağalarını da içeren kendi anlatısının ardından okuyucularına (ve dinleyicilerine) hitap ederek Sultan İbrahim'in 1648'deki ve annesi Kösem Sultan'ın 1651'deki katlinden kara ağaları sorumlu tutar. Bu harem ağaları, altı yaşında tahta çıkan IV. Mehmed (hük. 1648-1687) döneminde devlet aygıtını ele geçirmişler ve risalenin yazıldığı 1740'lara gelinceye kadar kargaşa yaratmışlardı. Derviş Abdullah kendi zamanına kadar getirdiğı bu anlatıyı bir dua ile bitirir ve Sultan Süleyman (hük. 1520-1566) döneminin düzeninin yeniden tesis edilebilmesi amacıyla Tanrı'dan dönemin sultanı I. Mahmud'a (hük. 1730-1754) kara ağaları saraydan temizlemesi için basiret ve hamiyet bahşetmesini diler.³⁴

Derviş Abdullah, Kuran'daki Ashabu'l-Fil hikâyesini anlattıktan sonra yine araya girerek niyetinin padişahlara, idarecilere ve Müslümanlara öğüt vermek olduğunu açıklar. Abdullah'ın bu beyanı, bilhassa Sultan Süleyman dönemine yapılan

33 Şimdilik "Shades of Black: Perceptions and Self-Perceptions of Africans in the Pre-Modern Islamic *fada'il* Genre Devoted to Africans" başlığını verdiğim daha uzun bir çalışmada bu hikâyeler üzerinde duracağım.

34 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 63-64/16b-17a.

atıfla birlikte düşünöldüğünde, eseri bir nasihatname olarak değerdendirebileceğimizi gösterir.³⁵ Tavsiyesi kara ağaları siyasi çevrelerden uzak tutmak ve koyunlara ve sığırlara çoban yapmaktır, çünkü zaten çobanların bekâr kalması daha iyidir. Hadım olmayan siyahlar ise siyah cariyelerle evlendirilmeli ve çiftliklerde çalıştırılmalıdır; eğer hanelerde çalıştırılacak olurlarsa kesinlikle bulundukları ortamlarda düzensizliğe sebep olacaklardır.³⁶

İslâm tarihinin bu kendince çarpıtılmış yazımından sonra, Abdullah Osmanlı tarihinde kara ağaların kabahati olarak değerdendirdiği eylemlerini anlatmaya başlar.³⁷ Anlatısı I. Mustafa'nın 1618'de tahttan indirilmesinden başlar ve Beşir Ağa'nın (ö. 1746) 1717'den beri kızlar ağası olduğu döneme kadar ki süreci kapsar. Mevcut metnin neredeyse yarısına tekabül eden bu kısım, eserin Osmanlı öncesi dönemi kapsayan bölümüne odaklanmamayı seçen Cengiz Orhonlu ve Pınar Saka tarafından özenle incelendiği için ben burada risalenin bu kısmını özetlemeyeceğim. Anlaşılacağı üzere Abdullah kara ağalardan hazzetmiyordu. Dolayısıyla metnin bu bölümünde 17. ve 18. yüzyıllarda onları olabilecek en kötü şekilde resmetmek için elinden geleni yaparak, Osmanlıların yaşadığı tüm kargaşa ve yenilgilerden onları sorumlu tuttu. Özellikle de kendi çağdaşı olan kara ağalardan Beşir Ağa, saldırılarının merkezinde yer alıyordu.

Abdullah, risalenin önceki bölümlerinde olduğu gibi bu bölümde de kurguya başvurmaktan çekinmez. Örneğin, III. Ahmed'in darüssaade ağası Süleyman Ağa'yı (ö. 1715) idam ettirdiğini ve kara ağaları sarayından kovmak niyetinde olduğunu, ancak sadrazamı İbrahim Paşa'nın fikrini değıştirttiğini ve Beşir Ağa'yı Mısır'da sürgündeyken geri çağırıldığını iddia eder. Gerçekte olan ise biraz farklıydı: Süleyman Ağa 1713'te Kıbrıs'a

35 Osmanlı nasihatnameleri hakkında bkz. Howard, "Genre and Myth in the Ottoman Advice for Kings Literature"; Abou-El-Haj, "The Ottoman *Nasihatname* as a Discourse over Morality" ve Tezcan, "From Veysi (d. 1628) to Üveysi (fl. ca. 1630)"

36 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 71/21a.

37 Beşir Ağa'nın biyografisi için bkz. Hathaway, *Beshir Agha*.

sürgüne gönderilmiş ve 1715'te burada ölmüştür. III. Ahmed'e 1713-1716 yıllarında sadrazamlık yapan Ali Paşa gerçekten de Mısır'a Afrikalı kölelerin hadım edilmesinin durdurulması için emir göndermişti, ki bu imparatorluk sarayları için siyah hadım taleplerini içeren önceki ve sonraki emirlerle tezat oluştuyordu. Ancak Beşir Ağa, İbrahim Paşa'nın 1718'de sadrazamlığa geçmesinden bir yıl önce Kıbrıs ve Mısır'daki sürgünden darüssaade ağası olarak geri dönmüştü. Süleyman Ağa ile Beşir Ağa arasındaki dönemde darüssaade ağalığı makamında, bir başka siyah Afrikalı olan Amber Mehmed Ağa bulunmuştu.³⁸

Derviş Abdullah'ın risalesinin bu bölümünün ayrıntılı bir özeti elinizdeki çalışmanın kapsamı dışında kalsa da yazarın saldırdığı hedeflerden biri, bu risalenin yazarının 18. yüzyılın ilk yarısındaki siyasi ilişkiler ağı içinde daha iyi konumlandırılabilmesi için üzerine dikkatle eğilmeyi hak eder. Abdullah, 1730'larda aldığı bazı kararlarda I. Mahmud'u yanlış yönlendirmiş kötücül bir büyücü olarak betimlediği Beşir Ağa'dan neredeyse her bahsettiğinde, ona eşlik eden "Pirioglu" adında bir "kâfir" in de adını anar. Hedef aldığı kişi şüphesiz I. Mahmud'un imamı Pirizâde Mehmed Sahib'dir (ö. 1749). Pirizâde bir yeniçeri ağasının oğluydu ve III. Ahmed döneminde (hük. 1703-1730), 1140/1727-1728 yıllarında sultanın ikinci imamı ve şehzadelerin hocası olarak atanmadan önce Osmanlı hiyerarşisinde kadılık ve müderrislik makamlarında bulunmuştu. 1142/1729-1730'da kendisine Bursa kadılığı verildi ve bir sene sonra baş imam ölünce onun yerine atandı. Baş imam olarak atanmasıyla birlikte İstanbul kadısı da yapıldı. 1733'te Anadolu kazasker-

38 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 151/66b; Hathaway, *Beshir Agha*, s. 39; DIA, "Damat İbrahim Paşa, Nevşehirli" maddesi (M. Aktepe); DIA, "Şehid Ali Paşa" maddesi (A. Özcan); Junne, *The Black Eunuchs*, s. 124-125; Turan, "Mahremiyetin Muhafızları", s. 147 ve Ahmed Resmi, *Hamiletü'l-kübera*, s. 63. Ülkü Altındağ'a göre I. Mustafa'nın ikinci hükümdarlık döneminde (1622-1623) sarayda kızlar ağalığı yapan İsmail Ağa Afrikalı olmayan son kızlar ağasıydı. Bkz. DIA, "Darüssaade" maddesi (Ü. Altındağ). İsmail Ağa'nın biyografisi Ahmed Resmi'nin *Hamiletü'l-kübera*'sında yoktur. Junne'nin, Ali Paşa'nın "Mısır valisine, Mısır'da yaşayan tüm Habeşileri hadım etmesini emrettiği" yönündeki hatalı beyanatı büyük ihtimalle yanlış tercüme nedeniyledir; krş. Akşit, *Osmanlı'nın Gizemi Harem*, s. 77.

liğine terfi etti ve 1737’de atandığı Rumeli kazaskerliğini 1739’a kadar sürdürdü. Bunların yanı sıra, Pirizâde, İbn Haldun’un (ö. 1406) *Mukaddime*’sinin bir kısmını çevirip I. Mahmud’a sunan kişidir. Abdullah, Pirizâde’nin baş imamlığa atanmasını öneren kişinin Beşir Ağa olduğunu ve ikilinin 1730’lara kadar birlikte hareket eden sıkı müttefikler olduklarını iddia eder – ki bu hakikaten doğru olabilir.³⁹ Abdullah’ın risalesinin tamamlanmasını takip eden yıllarda Pirizâde yeniden Rumeli kazaskerliğine getirilmiş ve bir yıllığına (1745-1746) şeyhülislâm olmuştur. Beşir Ağa’nın öldüğü 1746 yılından sonra fiilen İstanbul’dan sürgün edildi.⁴⁰ Abdullah’ın Pirizâde’ye yönelttiği saldırıların önemi, risalesinin sonuç bölümünde belirginleşir.

Risalesinin sonuç kısmında Abdullah, padişaha üç tavsiyede bulunur. İlki İslâm’ın kişisel vecibeleriyle ilgilidir. Padişah namaz ve oruç yükümlülüklerini yerine getirmelidir. Namaz kılarlarken kendine imam olarak, “mülhid ve zındık” Pirizâde’yi değil dindar birini seçmelidir (“mülhid ve zındık”, Abdullah’ın Pirizâde için düzenli bir şekilde kullandığı bir ibaredir).⁴¹ Neredeyse tüm tarih boyunca siyah Afrikalıların karıştığı ileri sürülen fesatlara adanmış bir eserde padişaha verilen esas tavsiyenin saray imamı olarak kimi seçmesi gerektiği olması şaşırtıcıdır ve bize Pirizâde’nin neden hedefe konduğunu düşündürür. Kanımca, Pirizâde’nin Abdullah’ın saldırılarının hedefi olması, yazarın o sıradaki mesleğiyle bağlantılı birtakım arzularından dolayıdır. Abdullah’ın Baltacı Birliği’nden emekli olduktan sonra Bursa’da ne yaptığı tam olarak belli olmasa da risalesinin bir vaaza benzemesinden ve sık sık okuyucularına “Ey benim mümin karındaşlarım” gibi sözlerle hitap etmesinden vaizlikle alakalı bir vazifesi olduğu tahmin edilebilir.⁴² Eğer camiye

39 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 152-158/67a-70a, 162-164/72b, 166/73b-74a, 169-172/77a-78b.

40 Pirizâde önce hacca gitmiş sonrasında Gelibolu ve Tekfurdagı’nda (bugünkü Tekirdağ) yaşamıştır. 1748’de Üsküdar’da yaşamasına izin verilmiştir. Bkz. DIA, “Pirizade Mehmed Sahib Efendi” maddesi (T. Özcan), s. 288.

41 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 183-87/84b-86a.

42 A.g.e., 38/2a. Ayrıca bkz. A.g.e. (2011), 63/16b, 71/21a, 77/24a, 78/25a, 84/28b, 88-89/31a, 113/45a, 121/49b, 126/53a, 131/55b, 148/65a, 150/66a,

atanmış bir vaiz değilse bir sufi dergâhında şeyh veya kıdemli mürit olabilir. Kesin görevi her ne idiye, bu meslek gruplarının katıldığı toplantılara çağrılıyordu. 1739 veya 1740 yılında, yani risalesini bitirmesinden sadece birkaç yıl önce saray imamı Pirizâde'nin meclisinde bulunduğunu belirtir.⁴³ Muhtemelen Abdullah bir camiye veya dergâha tayin olmak istiyordu ve Pirizâde'nin böyle bir atamada sözünün geçtiğini düşünebiliriz. Bunun ötesinde, Abdullah'ın büyük ihtimalle Nakşibendi tarikatına olan mensubiyeti ile "tekkelerde raks" etmekle suçladığı Pirizâde'nin meşrebi çelişiyordu. Son olarak Abdullah, Pirizâde'nin çevresinde Kızılbaş sempatizanlarını tuttuğunu iddia etmektedir. Belli ki Abdullah, Pirizâde'nin başını çektiği ve Beşir Ağa'nın desteklediği ulema hizbine muhalifti.⁴⁴

Abdullah'ın ikinci tavsiyesi adaletle alakalıdır ve nasihatnamelerde oldukça yaygındır: Padişah tüm işlerinde adil olmalıdır. Padişah, memleketinde adaletin hüküm sürmesini sağlamak için ehil idareciler ve kadılar atamalı, bu idareciler de vergi tahsildarlarını dikkatle seçerek tebaanın aşırı vergi yükü altında ezilmemesini sağlamalıdır. Padişahın iki kanadı şeriat ve sünnettir ve kanun-ı padişah bunlara bağlıdır. Padişah, "sahib-i kanun" olarak anılan I. Süleyman gibi geçmişteki padişahları örnek almalıdır.⁴⁵

Abdullah'ın son tavsiyesi ise şaşırtıcı değildir: Padişah kara ağaları sarayından kovmalıdır. Yazara göre, bu sadece kara ağaların İslâm tarihinde karıştıkları fesatlar nedeniyle değil,

156/68b, 166/75a, 173/79a, 174/80a, 178/81b, 181/83a, 182/84a, 200/93b, 204/95b.

43 A.g.e., 166/75a. Bu an Pirizâde'nin bir ifadesine bakılarak tarihlendirilebilir, zira Pirizâde, görev süresi 1739-1740 yılları arasına denk gelen Hacı Mehmed Paşa'dan dönemin sadrazamı olarak bahseder.

44 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 152/67a, 166/75a. Pirizâde'nin babası yeniçeri ağası olduğu için, Bektâşi tarikatına tabi olması muhtemeldir. Bu olasılık, Pirizâde'nin İran ile barış antlaşması hususunda danışılan ulemadan biri olması gerçeği ile birleştiğinde –ki bu da Caferi ekolü adı altında On İki İmam Şiiliğini beşinci hukuk ekolü olarak tanıma meselesiyle alakalıdır– çevresindeki Kızılbaş varlığını daha da ilginç ve üzerine düşülmeye değer kılmaktadır. Bkz. DIA, "Pirizâde Mehmed Sahib Efendi" maddesi (T. Özcan), s. 288.

45 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 194/90a.

aynı zamanda şeriatın emri olduğu için de gereklidir. Zira padişahın kadın hizmetkârlarının korunması için harem ağalarının saray hizmetinden çıkarılmaları zorunludur. Abdullah, kara ağaların cinsel arzudan yoksun olmadıklarını iddia eder. Bu iddiasını desteklemek amacıyla da Baltacı Birliği'nden iki yoldaşının saray çıkışlı iki eski kadın köleyle yaptıkları evlilikler hakkında bir anekdotu aktarır. Anlatıya göre yoldaşları evlendikten bir hafta sonra, eşleri siyah hadımlardan aldıkları zevki kocalarında bulamadıklarını söyleyerek boşanmışlardır.⁴⁶ Ayrıca Abdullah'a göre kadın hizmetkârlar veya eşler için mahremiyet açısından genç erkekler, yaşlılar ve hadımlar arasında gerçek anlamda bir fark yoktur. Hatta bu konu hakkında iddialarını destekleyen birkaç fıkhi görüş dahi ileri sürer, ama herhangi bir yazar veya kaynağa atıf yapmaz.⁴⁷ Abdullah ayrıca, siyah hadımların idrarlarını tam olarak tutamadıkları için (bu iş için sünger veya pamuk kullandıklarını söyler) necasetten arındırılmış olamayacaklarından dolayı Peygamber'in Medine'deki kabrinde şeyhülharem olarak görevlendirilmemeleri gerektiğini ekler.⁴⁸ Bu görevde hadımların istihdamı 12. yüzyıla kadar uzanan bir uygulamaydı.⁴⁹ Beşir Ağa da Osmanlı sarayında darüssaade ağası olmadan önce şeyhülharem olarak görev yapmıştı.⁵⁰

Osmanlı döneminde siyah Afrikalılara yönelik dışlamanın ulaşacağı noktayı *Risale-i teberdariyye*'den daha iyi gösterebilecek bir örnek bulunabileceğini zannetmiyorum. Bununla birlikte eserin üretildiği siyasi bağlamı ve amacını anlamak da önemli. Osmanlı sarayındaki kara ağaların nüfuzlarının artması III. Murad (hük. 1574-1595) dönemine kadar geri gi-

46 A.g.e., 196-97/91a.

47 A.g.e., 201-202/94a-b.

48 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 198/92b: "Zira bunlar hıfz-ı bevl idemezler. Penbe ve sünger ile hıfz iderler. Bunlar için taharet-i kamile yokdur. Böyle taharet-i kamileye kadir olmayan kimesnelerden resulullah sallallahû taala aleyhi ve sellem hazretlerinin ravza-i mutahhara-i mübarekelerini hıfz itmek padişahlar üzerlerine farz-ı ayndur."

49 Marmon, *Eunuchs*.

50 Hathaway, *Beshir Agha*, s. 45-58.

den bir olgudur.⁵¹ Abdullah'ın saldırılarının merkezinde yer alan Beşir Ağa'nın Osmanlı tarihinin en güçlü siyah darüssade ağası olduğu söylenebilir, zira neredeyse otuz yıl bu makamda kalmıştır. Büyük ihtimalle imamları ve vaizleri barındıran hiyerarşi içinde kendisine bir yer arayan Abdullah, bu zaman zarfında İstanbul'u defalarca ziyaret etmişti. Sadrazamın huzuruna çıkmak için İstanbul'a gittiğinden iki yerde bahsettiğine ve Pirizâde'nin meclisinde bulunduğu da yukarıda değinmiştim.⁵² Abdullah, girişimlerinin başarısızlığa uğramasından dolayı hüsrana uğramış olmalıdır. Belki artık İstanbul'da nüfuzunu yitirmiş bir hizbe dahildi,⁵³ belki de Pirizâde ile Beşir Ağa'nın kolladıklarının yerini almaya gayret eden bir gruptandı. Kariyerindeki aksaklıkların yarattığı hayal kırıklığı sonucunda Osmanlı yönetiminin pek çok kademesinde gözlemlediği yolsuzlukları eleştiren bir nasihatname yazan Mustafa Ali'yi (ö. 1600)⁵⁴ andıracak şekilde Abdullah da genel olarak kara ağaları, özel olarak da Beşir Ağa'yı hedef tahtasına koyan sıra dışı bir nasihatname kaleme almıştır. Bununla birlikte Abdullah'ın Osmanlı siyasetinde siyah harem ağalarının gücüne yönelik eleştirilerini oturttuğu tarihsel çerçeve kurmacadır, çünkü savını siyah Afrikalıların (bugünkü tabirle) genetik mirasları sonucunda doğaları gereği kötü oldukları üzerine inşa eder. Dolayısıyla Derviş Abdullah muhtemelen Osmanlı küliyatındaki ilk ırkçı risalenin yazarıdır.

Siyah Afrikalılar üzerine alternatif tasavvurlar

Abdullah'ın risalesi siyah Afrikalılar hakkında kaleme alınmış tek Osmanlı eseri değildi. Onun siyah Afrikalıların kurmaca tarihini kâğıda dökmesinden yüz yılı aşkın bir süre ön-

51 Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, s. 100-104.

52 Abdullah, *Risale-i teberdariyye*, 164/74a, 169/76b-77a. Saka'nın yorumu da bu ziyaretlerin kariyer odaklı olduğu yönündedir. Bkz. Abdullah, *Risale-i teberdariyye* (2011), s. 11.

53 Orhonlu, Abdullah'ın emekliliğinin sebebinin bu olabileceğini öne sürer. Bkz. Orhonlu, "Derviş Abdullah'ın Bir Eseri", s. 229.

54 Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*.

ce iki Osmanlı âlimi siyah Afrikalıları öven eserler yazmışlardı. Bu eserlerden biri olan Molla Ali'nin *Rafiü'l-gubuş fi fezaili'l-hubuş* adlı risalesini başka bir yerde detaylıca ele almıştım.⁵⁵ *Rafiü'l-gubuş*'a dönmeden önce Ali Mekki'nin *Mirat al-hubuş fi'l-usul*'undan (veya *Habeşler Ayinesi*) bahsetmek istiyorum.

Habeşler Ayinesi'ndeki kendi ifadesine göre Ali Mekki 16. yüzyılın son çeyreğinde Bursa'da müderrislik yapmıştır. 1587'de "yirmi yedi nefis"den oluşan geniş ailesiyle Mekke'ye gitmiş, 1599'da geri dönmüştü. Mekke'de Habeşleri gözlemlemiş, onlar hakkında yazılanları okumuştur. İstanbul'da padişahın hizmetinde Habeşlerin olduğunu fark edince onlar hakkında öğrendiklerini yazıya dökmek istedi, ancak yapacağı çalışmayı takdir edecek Mustafa Ağa gibi bir hami bulması biraz zaman aldı. Mustafa Ağa 1605'te I. Ahmed'in (hük. 1603-1617) darüssaade ağası olmuş, bu makamda 1620'ye kadar kalmış ve bu süre zarfında I. Mustafa (hük. 1617-1618 ve 1622-1623) ile II. Osman'a da (hük. 1618-1622) hizmet etmişti. Ali'nin I. Ahmed'den tahttaki hükümdar olarak bahsetmesine bakılırsa *Habeşler Ayinesi* 1605-1617 yılları arasında yazılmış olmalıdır.⁵⁶ Eğer Ali Mekki'nin eserinin Molla Ali'nin aşığıda bahsedeceğim eserinden önce hazırlandığı yönündeki varsayımım doğruysa bu zaman aralığı 1605-1612 olarak daraltılabilir. Bu biyografik ipuçları *Habeşler Ayinesi*'nin en muhtemel yazarı olarak Ali Habi'yi (ö. 1612) düşünmemizi gerektirir. Habi, 1005/1596-1597'de Mekke'de bir makama sahip olduğu bilinen Bursalı bir müderristi. İstanbul'a dönerek başkente yakın bir makama atanmayı beklemişti. 1602'de Bursa'da, 1603'te ise Medine'de bir medreseye atandı ama kendisi bu ikinci makamı reddetti. Sonrasında, 1604 yılında İstanbul'da bir medreseye atandı ve nihayet Mustafa Ağa'nın darüssaade ağası olmasından bir yıl sonra, 1606 yılında Sahn-ı Seman'a terfi etti. "Habi" lakabını Peygamber'in soyundan geldiği yönündeki iddiasını gördüğü bir rüyaya dayandırma çabaları yüzünden edinmiş olabilir. İsmi, doğum yeri, Mekke'deki hizmeti ve İstan-

55 Tezcan, "Dispelling the Darkness"

56 Ali Mekki, *Mirat al-hubuş*, 4a-10a.

bul'a dönüşü *Habeşler Ayinesi*'nin yazarının sunduğu biyografik detaylarla gayet uyumludur. Şunu da eklemeliyim ki çok az sayıda müderris, imparatorluğun merkezî bölgelerinden ayrılarak uzun bir zaman için Mekke'ye gitmiştir; dolayısıyla Mekke'de on iki yıl yaşamış ve 1599'da İstanbul'a dönmüş bir başka Bursalı Ali bulmak pek olası değildir. Lakabı başkaları tarafından dalga geçme amaçlı olarak verilmişe benzediğinden *Habeşler Ayinesi*'nin kapağında yer alan Mekki (yani Mekkelî) laka-bıyla anılmayı tercih etmiş olabilir. Bu durumu göz önüne alarak ben de ondan Ali Mekki diye bahsedeceğim.⁵⁷

Habeşler Ayinesi, Afrikalılara odaklanan *fadail* ("erdemler") alt kategorisinde yer alan köklü bir Arap edebiyat geleneğinde yazılmıştır.⁵⁸ Ali Mekki'nin eserinde karşımıza çıkan siyah Afrikalı tasviri, *Risale-i teberdariyye*'dekiyle tam bir tezat oluşturur. *Habeşler Ayinesi*'nde siyah Afrikalılar, Kuran, hadisler, Habeşistan'ın Müslümanlığı kabul eden Hristiyan kralı, Bilal-i Habeşi, sahabe ve tabiine yapılan göndermelerle birlikte temel İslâmî anlatıların ayrılmaz parçaları olarak karşımıza çıkar. Eser, diğer Müslüman yazarların siyah Afrikalılara yönelik övgülerini de içerir. Ayrıca eserde siyah Afrikalıların kâfirliğin kötücül mirasını taşıdığına dair hiçbir iddia da bulunmaz. Bu hususu daha iyi açıklamak amacıyla, *Habeşler Ayinesi*'nin Afrikalıların ten rengi konusunu ele alan ve muhtemelen *Risale-i teberdariyye*'yle doğrudan kıyaslanabilecek yegâne yeri olan birinci bölümünün dördüncü kısmına odaklanacağım.

57 Atai, *Hadaiku'l-hakaik*, s. 566-567 ve Ali Mekki, *Mirat al-hubuş*, 1a.

58 Bu yazın türünün kökenine odaklanan bir çalışma için bkz. Gruber, *Verdienst und Rang*. Afrikalılara odaklanan alt kategorinin erken tarihli bir örneği için bkz. al-Jahiz, "The Superiority of Black to Whites". Afrikalılara odaklanan daha geç tarihli örnekler için bkz. Tezcan, "Dispelling the Darkness", s. 85-86. Akbar Muhammad'ın de değindiği üzere Ali Mekki bu alt kategoride Muhammad bin Ibn Abd al-Baqi'nin 16. yüzyılın sonlarında kaleme aldığı *al-Tiraz al-mankush fi mahasin al-Hubuş* (Habeşlerin İyi Nitelikleri Hakkında Renkli İşleme) başlıklı eserini yakından takip eder. Bu eserin önsöz, giriş ve dört bölümden ilk üçünü kapsayan Almanca tercümesi için bkz. Weisweiler, *Buntes Prachtgewand*. İçeriğinin *Habeşler Ayinesi* ile kısa bir karşılaştırması için bkz. Muhammad, "The Image of Africans in Arabic Literature", s. 62-62, 64. *Shades of Black* adlı çalışmamda iki eserin daha detaylı bir karşılaştırmasını sunacağım.

Ali Mekki, Afrikalıların ten rengiyle alakalı bu kısma İbnü'l Cevzî'nin (ö. 1201) *Tenviru'l-gabeş* (Karanlığın Aydınlanması) adlı eserinden bir alıntıyla başlar:

Renklere gelince, daha önce aktardıklarımız, yani Nuh aleyhi's-selamın ölümünden sonra dünyayı torunları arasında paylaştırması haricinde belli bir sebep olmaksızın bu şekli aldıkları barizdir. Paylaşımı yapan kişi Falig bin Abir'dir. Sam'ın torunları dünyanın orta bölgesine yerleşmişler. Aralarında koyu ve açık tenli insanlar varmış. Yafes'in torunları kuzey [ve doğu] bölgelerine yerleşmişler. Aralarında kızıl tenli kişiler varmış. Ve Ham'ın soyundan gelenler batıya ve güneye yerleşmişler. Böylece ten renkleri değişmiş... Fakat Nuh'un avret mahalli açık kalmasıyla alakalı konuya [ve bunun açıklaması olarak dile getirilen] Ham'ın vücudunun o kısmını örtmemesi ve bunun sonucu olarak Nuh'un lanet için yakarması ve Ham'ın karması [iddiasına gelince], [söz konusu anlatı] ispatlanmamıştır ve doğru değildir.⁵⁹

Ali Mekki'nin İbn Abdü'l-Baki aracılığıyla İbnü'l Cevzî'den alıntılıdığı anlatı, Ham ve torunlarının siyaha dönüşmesi konusunda Derviş Abdullah'ın sunduğu anlatıdan oldukça farklıdır. Ali önce Afrikalıların ten renginin açıklaması olarak Ham'ın Laneti hikâyesini reddeder. Sonra Nuh'un, Ham'ı kendisine yakanırken baktığı için karalıkla lanetlediğini belirten bir hadise gönderme yapar, ancak bunun zayıf bir hadis olarak kabul edildiğini de hemen ekler.⁶⁰

59 Krş. Ali Mekki, *Mirat al-hubuş*, s. 35 (Arapça); İbn Abd al-Baqi, *al-Tiraz al-mankush*, s. 30 (Weisweiler, *Buntes Prachtgewand*, s. 34-35) ve İbn al-Jawzi, *Tanwir al-ghabash*, s. 35 (Alawiye, "İbn al-Jawzi's Apologia", s. 67). Muhammed tarafından çevrilen İbn al-Jawzi'nin bu pasajını bazı değişiklikler yaparak kullandım; bkz. "The Image of Africans in Arabic Literature", s. 56 (alıntıya eklediğim "ve doğu" ifadesinin kaynağı bu çalışmadır).

60 Krş. Ali Mekki, *Mirat al-hubuş*, 35b-36a (Arapça); İbn Abd al-Baqi, *al-Tiraz al-mankush*, s. 31 (Weisweiler, *Buntes Prachtgewand*, s. 35). İbn Abd al-Baqi ve onu taklit eden Ali Mekki, bu hadis için Hakim al-Nisaburi'nin (ö. 1014) *al-Mustadarak ala al-sahihayn fi al-hadis* ve al-Dhahabi'nin (ö. 1348) *Talkhis al-Mustadarak* adlı eserlerine atıf yapar. Hadisin zayıflığı savı için de Al-Suyuti'nin (ö. 1505) *Azhar al-uruf fi akbar al-hubuş* eserine atıf yapar. Referans için bkz. İbn Abd al-Baqi, *al-Tiraz al-mankush*, s. 31, dipnot 2-3.

Dahası, Ali Mekki'nin Nuh'un soyundan gelenlerin dünyanın farklı yerlerine dağılmasına ilişkin hikâyesi Abdullah'ınkinden oldukça farklıdır. Ali'ye göre Nuh, Ham ve torunlarını Kuzey Afrika'ya sürmez; Nuh'un torunları dünyayı kendi aralarında bölüşürler. Ali'nin, dünyayı bölen kişi olarak Falig bin Abir'e yaptığı atıf bu olayı Nuh'tan birkaç nesil sonrasının bağlamına oturtur. Ali, metnin Türkçe kısmında Nuh'un Falig bin Abir'in üçüncü dereceden büyük büyükbabası, yani beşinci dereceden atası olduğunu ifade eder.⁶¹ Falig bin Abir, Eski Ahit'e göre dünyanın Nuh'un torunları arasında bölündüğü (Yaradılış 10:25) dönemde yaşayan Ever oğlu Pelek'in Arapçasıdır. Taberî de bu geleneği aktarır ve isminin Arapçasının "Kasım" ("bölen", "dağıtan" anlamında) olduğunu belirtir. Pelek'i Ever'in oğlu, Şelah'ın torunu, Kaynan'ın torununun çocuğu, Arpakşat'ın torununun torunu, Sam'ın üçüncü ve Nuh'un da dördüncü kuşak küçük torunu olarak tanımlar. Taberî'nin Pelek'i Nuh'tan bir nesil öteye taşımasının sebebi ilginçtir. Tarihçiye göre Tevrat'ta Kaynan'dan bahsedilmez:

O bir büyücü olduğu ve kendisine Tanrı dediği için kutsal kitaplarda anılmaya layık olmadığı söylenenlerdendi.⁶²

Böylece Ali Mekki'nin, Nuh'un soyundan gelenlerin dünyanın dört bir yanına nasıl dağıldığına dair açıklaması, Ham'ın torunlarının Afrika'ya göçünü Nuh'tan birkaç nesil sonraya konumlandırır ve bizleri Sam'ın torunları arasında kendini tanrı olarak adlandıran bir büyücü olduğunu belirten İslâmi bir tarihsel kaynağa götürür. Bu tasvir, Abdullah'ın dünya tarihi anlatısındaki siyah Afrikalı imgesinden bütünüyle farklıdır. Nitekim Abdullah'a göre siyah Afrikalılar ten renklerini Nuh'un lanetinden almışlar ve Nuh tarafından Afrika'ya sürülmüşlerdi; büyü konusunda ustalaşmışlardı. Ayrıca ya tanrısallık iddiasında bulunmuşlar ya da başkalarını böyle yapmaya teşvik etmişlerdi.

Öyleyse Ham'ın soyundan gelenler nasıl siyah oldular? İbnü'l Cevzî'den yaptığı –dünyanın güney ve batı kısımlarına göçle-

61 Ali Mekki, *Mirat al-hubuş*, 36b.

62 Al-Tabari, *The History*, II, s. 15, 16, dipnot 53.

rinin ten renklerinde değişikliğe sebep olduğuna dair– alıntıyı yorumlayan Ali Mekki, metnin Türkçe kısmında bu değişikliğin sebebini “ol mahallin arz u havası”nın etkisi olarak açıklar.⁶³ Aşağıda Molla Ali’nin *Rafiü’l-gubuş*’unu değerlendirirken irdeleyeceğim üzere bu, (İslâmi ve İslâmi olmayan) diğer kaynaklarda da karşımıza çıkan ve Afrikalıların ten rengini çevresel etmenler ile açıklayan bir anlatımdır.

Habeşler Ayinesi siyah Afrikalıları konu alan ve darüssaade ağası Mustafa Ağa’ya atfedilen tek eser değildir. Kendisi de bir Afrikalı olan Molla Ali, *Rafiü’l-gubuş fi fezaili’l-hubuş* (Habeşlerin Faziletleri Üzerindeki Karanlığı Dağıtmak) başlıklı eserini 1612’de Osmanlı İmparatorluğu’nun en üst seviyedeki yüksek öğrenim kurumu olan Süleymaniye Medresesi’nde müderrisken tamamladı.⁶⁴ Ali Mekki’nin eserinde kullandığı Türkçe ifadelerin Molla Ali’nin eserinde de bulunmasına bakarsak, Molla Ali’nin, Ali Mekki’nin eserini gördüğünü söyleyebiliriz. Bununla birlikte *Rafiü’l-gubuş*, *Habeşler Ayinesi*’nin genişletilmiş bir halidir.⁶⁵ Daha da önemlisi Molla Ali’nin çalışması Ali Mekki’ninkinden entelektüel açıdan farklıdır.

63 Ali Mekki, *Mirat al-hubuş*, 37a.

64 *Rafiü’l-gubuş*, İbn Abdü’l-Baki’nin *al-Tiraz al-mankush* (Renkli İşleme) adlı eserinin yapısını yakından takip etmesine rağmen, bu çalışmanın adını zikretmez. Ali Mekki ve diğerlerinin eserlerinde de göze çarpan bu tutuma modern-öncesi dönemde Osmanlı müellifliği bağlamında sıklıkla rastlamak mümkündür. Bkz. Terzioğlu, “Bir Tercüme ve Bir Intihal Vakası” Terzioğlu’nun ortaya koyduğu gibi, başkasının eserini kendisininmiş gibi sunan Kadızade Mehmed’in aslında Kadızadeli hareketine adını veren kişi olduğu eklemeliyim. Bkz. Tezcan, “The Portrait of the Preacher as a Young Man”

65 Molla Ali’nin, *Renkli İşleme*’nin Ali Mekki’nin atladığı parçalarını çevirirken *Habeşler Ayinesi*’nin kaynağına gittiği açıkça bellidir. Habeşlerin faziletleriyle ilgili hadisleri içeren ve üç eserde de mevcut olan bölümleri birbiriyle detaylıca karşılaştırdım: İbn Abd al-Baqi, *al-Tiraz al-mankush*, s. 35-38 (Weisweiler, *Buntes Prachtgewand*, s. 38-40 bazı paragrafları eksiktir); Ali Mekki, *Mirat al-hubuş*, 26a-27a (Arapça), 27a-29a (Türkçe) ve Molla Ali, *Rafiü’l-gubuş*, 39b-45a. İbn Abdü’l-Baki’nin eserinin Molla Ali tarafından yapılan tercümesi Ali Mekki’ninkiyle birebir aynı olmasa da Ali Mekki’nin eserinin Arapça versiyonundaki *da’va* ve *du’va* sözcükleri arasındaki nüansın teknik açıklaması Molla Ali tarafından neredeyse kelimesi kelimesine yeniden üretilmiştir. Krş. Ali Mekki, *Mirat al-hubuş*, 28a ve Molla Ali, *Rafiü’l-gubuş*, 40a. Bununla birlikte Molla Ali, İbn Abd al-Baqi’nin eserinin bu bölümünün son kısmını da genişleterek çevirmiş olduğu halde Ali Mekki’nin bu kısmı alıntılarla görölür.

Ali Mekki, Afrikalıların ten rengine dair bir açıklama olarak Ham'ın Laneti'ni reddeder, ancak metnin önsözünde işaret ettiği çevresel etmenlere ilişkin açıklamada bir sorun görmez.⁶⁶ Oysa Molla Ali bu açıklamayı da pek makul bulmaz. Eserinin giriş kısmında şöyle der:

[T]ağâyir-i elvân-ı insân ibtidâ-yi hilkatden olmayup sonradan bir ârız sebebi ile olmuşdur diyen kimselerün mebnâ-yı kelâm-ları iki nesne üzerine mebnidür birisi hazret-i Nûh *alâ nebiyyinâ ve aleyhi's-selâmun* bedduâsı ve ikincisi âb ü havâ-yı em-kine tesiri olmakdur.⁶⁷

Molla Ali çevresel etmenler açıklamasının, siyah ten rengi-ni insanın yaradılışından gelen bir özellik olmaktan çıkararak, rastlantı sonucu gerçekleşmiş bir olguya dönüştürdüğünü görüyordu. Bu nedenle yazar, başka bir yerde daha detaylı bir şekilde incelediğim gibi, beyazlık kadar siyahlığın ve koyu renkliliğin de Âdem'in özünde var olduğunu şiddetle savunur.⁶⁸ Molla Ali'nin, eserinin önsözünün tahmid kısmında “asl-ı insânı bir pâre mütegayyir ve müntin (bozulabilen) kara balçıkdan icâd” eden Tanrı'ya hamdetmesi bundandır.⁶⁹

Ali Mekki ile Molla Ali arasındaki bir diğer anlaşmazlık da İslâmiyet öncesi bir kişilik olan Lokman hakkındadır. Lokman, aynı zamanda Kuran'ın otuz birinci suresinin adıdır. Ali Mek-

Krş., İbn Abd al-Bağî, *al-Tiraz al-mankush*, s. 37-38 (Weisweiler, *Buntes Prachtgewand*, s. 39-40), Ali Mekki, *Mirat al-hubush*, 27a (Arapça), 29a (Türkçe) ve Molla Ali, *Rafîû'l-gubuş*, 41b-45a. Ayrıca Molla Ali, *Renkli İşleme*'nin ilk bölümüne özel olarak siyah harem ağalarına ayrılmış beş kısım daha eklemiştir. Bkz. Tezcan, “*Dispelling the Darkness*”, s. 94-95, dipnot 76. Ali Mekki'nin eseri (bazı eklemeler ve Türkçe çevirisiyle birlikte) İbn Abdu'l-Baki'nin eserinin bir özeti gibi dururken, Molla Ali'ninki özellikle siyah harem ağalarına hitap eden genişletilmiş Türkçe versiyonunu temsil etmektedir. Tarihsiz *Habeşler Ayinesi*'nin *Rafîû'l-gubuş*'tan önce kaleme alındığına inanmamın sebeplerinden biri budur. Bir diğer sebep ise *Habeşler Ayinesi*'nin müellifi olması en muhtemel kişisi olan Ali Mekki'nin, *Rafîû'l-gubuş*'un tamamlandığı yıl ölmüş olmasıdır.

66 Ali Mekki, *Mirat al-hubush*, 1b (Arapça), 3a (Türkçe).

67 Molla Ali, *Rafîû'l-gubuş*, 23a.

68 Tezcan, “*Dispelling the Darkness*”, s. 91-93.

69 Molla Ali, *Rafîû'l-gubuş*, 1b. Bir metindeki argümanda tahmidin önemi için bkz. Tezcan, “*The Multiple Faces of the One*”

kî'ye göre Lokman'ın peygamber olup olmadığı tartışmalı bir meseledir. Âlimlerin büyük çoğunluğunun Lokman'ı bilge biri (*hekim*) ve aziz (*veli*) olarak değerlendirdiğini belirten yazar, Lokman'a peygamberlik ile hikmet arasında bir seçenek sunulduğunda onun hikmeti seçtiğine dair bir hikâyeyi nakleder.⁷⁰

Ancak Molla Ali'ye göre Lokman bir peygamberdir ve onun gibi Afrika kökenli iki peygamber daha vardır. Bu peygamberlerden ilkinin kıssası Muhammed Peygamber'e vahyedilmemiştir. Molla Ali, ana kaynağı olan 16. yüzyıl yazarı İbn Abdu'l-Baki'den etkilenmiş olmalıdır. Zira İbn Abdu'l-Baki, *el-Tirazu'l-mankuş* (Renkli İşlemeler) adlı eserinin Habeşler hakkındaki hadiselerle ayırdığı bölümünde Halife Ali'nin (ö. 661), Kuran'da yer alan "ve onların arasında [kıssalarını] sana anlattıklarımız da var, anlatmadıklarımız da" (Kuran 40:78) ifadesini, Habeş bir köle olan bir peygambere yapılan bir atıf olarak yorumladığına dair bir anlatıdan bahseder. Bazı müfessirlerin Kuran'da "Hendek Halkı (*Ashab-ı Uhdud*)" tarafından yakılan müminlere yapılan atıflara (Kuran 85:4) dayanarak, söz konusu müminlerin Habeşi bir peygambere sahip Habeşler olduğuna inandıklarını ekler. Molla Ali, müminlerin "Hendek Halkı" tarafından neden yakıldıklarına dair bir hikâye ekleyerek bu paragrafı genişletmiş ve İslâmiyet öncesi dönemde yaşayan ünlü Habeşlere ayırdığı bölüme taşımıştır.⁷¹

Molla Ali'nin Habeşistanlı ikinci peygamberi Lokman'dır. Yazar, *Rafîü'l-gubuş* adlı eserinde bu peygambere Ali Mekki'nin *Habeşler Ayinesi*'nde ayırdığından çok daha uzun bir bölüm ayırır.⁷² Lokman'ın peygamber ilan edilmesi İslâmi gelenekte duyulmamış bir şey değilse de Molla Ali'nin bir sonraki hamlesine daha az rastlanır: Molla Ali "Çift Boynuzlu" İskender'den de bir Habeş peygamberi olarak bahseder ve kahramanlıkları-

70 Krş. Ali Mekki, *Mirat al-hubush*, 22b-23a (Arapça), 23b-25a (Türkçe); İbn Abd al-Baqi, *al-Tiraz al-mankush*, s. 29 (Weisweiler, *Buntes Prachtgewand*, s. 33-34).

71 Molla Ali, *Rafîü'l-gubuş*, 45a-50a, krş. Ali Mekki, *Mirat al-hubush*, 26b (Arapça), s. 28 (Türkçe). Bu anlatının bir versiyonu David Cook tarafından İngilizceye çevrilmiştir; bkz. *Martyrdom in Islam*, s. 172-173.

72 Molla Ali, *Rafîü'l-gubuş*, 50a-58a.

na uzun bir bölüm ayırır.⁷³ “Çift Boynuzlu” (*Zulkarneyn*) Kuran’da hikâyesi anlatılan bir kişiliktir (18:83-98). Genellikle İslâm literatüründe Büyük İskender (ö. MÖ 323) ile ilişkilendirilir ve genel olarak bir peygamber olarak görülmesi de İslâm kültüründe iyi bilinir.⁷⁴ Ancak İskender, hikâyesinin yerel Hristiyan geleneği çerçevesinde geliştiği Habeşistan’da bile Habeş olarak kabul edilmezdi.⁷⁵ Molla Ali’nin İskender’in Habeş kökenlerine ilişkin kaynağı, Ali’ye “Çift Boynuzlu” hakkındaki sorular yönelten İbnü’l-Kavva’nın aktardığı bir anekdottur. Molla Ali’ye göre Ali “Çift Boynuzlu”nun “Habeşi” olduğunu belirtmiştir.⁷⁶ Bu anlatının az da olsa farklı versiyonları mevcuttur, ancak hiçbirinde Habeşistan’a bir atıf bulunmaz. Dahası anlatının mevcut versiyonlarına göre İbnü’l-Kavva, “Çift Boynuzlu”nun bir melek mi yoksa peygamber mi olduğunu sormuştur. Ali, onu ikisi olarak da değil, sadece dinibütün bir kul (veya Tanrı’nın dinibütün bir hizmetkârı [*kâna abden sâlihen*]) olarak tasvir eder.⁷⁷ Anlaşılan Molla Ali, *abd*’ı Tanrı’nın hizmetkârı yerine bir köle olarak yorumlamaya karar vermiş ve sonra onu Habeşi ile eşanlamlı olarak değerlendirmeyi seçmiştir. Molla Ali, bu hususta “Çift Boynuzlu”yu siyah peygamberler arasında sayan İbnü’l Cevzî’den (burada kaynak Ali’nin “Çift Boynuzlu”nun siyah (*esved*) olduğunu söylediğini iddia eden bir anlatıdır) veya “Çift Boynuzlu”yu Antik Yemen’de bulunan ve Habeşistan’ın bazı bölgelerini kontrolü altında tutan Himyar Krallığı ile ilişkilendiren el-Birûnî’den (ö. 1048) etkilanmış olabilir. Ancak yazar ikisine de atıf yapmaz.⁷⁸

73 A.g.e., 58a-72a.

74 Örneğin bkz. Stoneman, Erickson ve Netton, *The Alexander Romance in Persia and the East*; Zuwiyya, “The Alexander Romance in the Arabic Tradition” ve Ahmedî, *İskender-name*.

75 Asirvatham, “The Alexander romance tradition from Egypt to Ethiopia”

76 Molla Ali, *Rafiü’l-gubûş*, s. 58.

77 Al-Muttaqi, *Kanz al-ummâl*, II:456, no. 4491.

78 İbn al-Jawzî, *Tanwir al-ghabash*, s. 85 (Alawiye, “İbn al-Jawzî’s Apologia,” 104) ve al-Birûnî/Sachau, *The Chronology of Ancient Nations*, s. 49-50. El-Birûnî’nin metnindeki bu kısma ve Himyar Krallığı’nın tarihin bazı dönemlerinde Habeşistan’ın bazı bölgelerini kontrol ettiğine dikkatimi çeken Hossein Modarressi’ye teşekkür ederim.

Molla Ali acaba neden elindeki kaynakların bazılarını zorla olmadık şekillerde yorumlamak pahasına da olsa bazı Habeşli peygamberler bulmak istiyordu? Bu sorunun cevabı, Molla Ali'nin çözümlemekle uğraşmak zorunda kaldığı Ham'ın Lane-ti kıssasının sonuçlarından birinde yatar: Siyah Afrikalıları köleliğe mahkûm eden ilahi kader. Gerek İbn Abdu'l-Baki ve gerekse onu takip eden Ali Mekki, eserlerinin giriş kısımlarında bu konudaki çeşitli geleneksel anlatıları aktarırlar. İbn Abdu'l-Hakem'in (ö. 871) *Futuh Misr ve'l-magreb ve'l-endelus*'ından (Mısır, Mağrip ve Endülüs'ün Fetihlerinin Tarihi) alıntılanan birincisine göre Peygamber, Nuh'un Tanrı'dan çocuklarının mükemmel şekilde büyüyüp gelişmeleri için rızk dilediğini söyler. Tanrı, Nuh'a istediğini bahş edeceğine dair söz verir. Bunun üzerine Nuh şafak vaktinde uyuyan oğullarını çağırır. Sam'ı çağırdığında o çabucak gelir, ancak sonrasında Sam kendi oğullarını çağırdığında Arpakşat haricinde hiçbiri gelmez. Nuh, sağ elini Sam'ın, sol elini Arpakşat'ın üzerine koyar ve Tanrı'dan Sam'ı en iyi nimetlerle kutsamasını ve Arpakşat'ın evlatlarına hükümdarlık ve peygamberlik bahşetmesini ister. Sonra Ham'ı çağırır. Bir sağa bir sola bakar ama kimse karşılık vermez. Ne Ham ne de oğulları gelir. Bunun üzerine Nuh, Tanrı'ya dua ederek Ham'ın oğullarını köleleştirmesini ve onları Sam ile Yafes'in oğullarına köle etmesini ister.⁷⁹ Ardından İbn Abdu'l-Baki, Taberî'den aşağıdaki alıntıyı yapar:

İbn Humeyd –Salama– İbn İshak [isnadına göre]: Tevrat halkı, Hz. Nuh uyurken cinsel organlarının açıkta kaldığını ve Ham'ın onları görmesine rağmen örtmediğini öne sürer. Diğer taraftan Sam ve Yafes de bunu görürler ve ikisi birlikte [Nuh'un] üzerine bir giysi atarak avret mahallini gizlerler. [Nuh] uyandığında Sam ve Yafes'in ne yaptığını bilir. Ve şöyle der: “Ham oğlu Kenan lanetlidir. Kardeşlerine köle olacak!” Sonra da “Rabbim Sam'ı kutsasın ve Ham iki kardeşinin kölesi olsun” der. İbn İshak'ın yanı sıra başkalarına göre de Hz. Nuh, Sam'ın soyun-

79 Krş. Ali Mekki, *Mirat al-hubush*, 15b-16a (Arapça), 18b-19a (Türkçe); İbn Abd al-Baqi, *al-Tiraz al-mankush*, s. 27 (Weisweiler, *Buntes Prachtgewand*, s. 31) ve İbn Abd al-akam, *The History of the Conquest*, s. 7.

dan peygamberlerin ve havarilerin, Yafes'in soyundan ise hükümdarların çıkması için dua etmiş. Ham'ın ten renginin değişmesi ve soyundan gelenlerin Sam ve Yafes'in kölesi olması için dua etmiş. Kitaplarda anlatılmıştır ki Hz. Nuh daha sonra Ham'a karşı daha yumuşak bir tavır sergilemiş ve kardeşlerinin de kendisine merhamet etmesi için dua etmiştir.⁸⁰

Ali Mekki, İbn Abdu'l-Baki'nin Taberî'den yaptığı alıntıyı özetleyerek Ham'ın ten renginin değişmesiyle ilgili kısmın temelsiz bir görüş olduğunu ekler. Metninin Türkçe bölümünde Ham'ın Laneti kıssasının sadece köle olmakla alakalı olduğunu bir kez daha vurgular.⁸¹

Böylelikle Ham'ın Laneti hikâyesi, Afrikalıların ten rengiyle bir alakası olmadığı yönünde değerlendiriliyor, ancak Afrikalıların potansiyel köleler olarak görülmesi açısından hâlâ geçerliliğini koruyordu. Örneğin *el-Tirazu'l-mankuş*'un önsözünün tahmid bölümünde İbn Abdu'l-Baki, Tanrı'yı, bazı insanları hizmetkâr, bazılarını hükümdar yapan, Nuh'un bazı oğullarına peygamberlik ve halifelik, diğerlerine ise kölelik bahşeden bir yaratıcı olarak tasvir eder.⁸²

Molla Ali de *Rafiü'l-gubuş*'un önsözünün tahmid kısmında Nuh'un oğullarından bazılarının çocuklarının peygamber, bazılarının hükümdar, bazılarının evlatlarının da kendi türlerinin hizmetkârları haline geldiğini belirtir. Ama Tanrı'nın Afrikalıları da ayrıcalıklı kıldığını, bazı Habeşileri peygamber, bazılarını hükümdar yaptığını da öne sürer.⁸³ Tüm peygamberlerin Sam'ın soyundan geldiği fikrini çürütmek Molla Ali için önemliydi. Zira bu ona, eserinin girişinde de yaptığı gibi, siyah Afrikalıların kaderinin kölelik olduğu varsayımını sorgulama imkânını sunuyordu.

80 Al-Tabari, *The History*, II, s. 11-12, 14. Brinner'in çevirisini İbn Abdu'l-Baki'nin ifadesini yansıtabilecek şekilde değiştirdim. İbn Abd al-Baqi, *al-Tiraz al-mankush*, s. 27-28 (Weisweiler, *Buntes Prachtgewand*, s. 31-32).

81 Ali Mekki, *Mirat al-hubush*, 16a (Arapça), 19b-20a (Türkçe).

82 İbn Abd al-Baqi, *al-Tiraz al-mankush*, s. 19 (Weisweiler, *Buntes Prachtgewand*, s. 22).

83 Molla Ali, *Rafiü'l-gubuş*, s. 2.

Molla Ali, Ali Mekki ve İbn Abdü'l-Bakî'nin Ham'ın Laneti hikâyelerinin farklı versiyonlarını aktardıktan sonra Nuh gibi bir peygamberin oğlunu sırf çağrısına cevap vermediği için nasıl lanetleyebileceğini sorgular. Molla Ali, Ham'ın affedilmesi halinde cezasının suçuna uygun, ılımlı bir ceza olması gerektiği “zû'l-ukûl ve'z-zekâ (aklı ve zekâsı) olanlara bu rûşendür (aşikârdır)” der. Aksi takdirde bir peygamber olan Nuh'a zulüm atfedilmesi gerekirdi. Son olarak, Ham, soyundan gelenlerin dahi lanetlenmesini gerektirecek bir günah işlemiş olsa bile sadece onun oğullarının köleleştirilmesi beklenirdi. Oysa, Avrupalı ve Sami halklar da dahil olmak üzere, Nuh'un diğer oğullarının evlatları da köleleştirilmiştir. Bu nedenle Nuh'un oğlunu lanetlemesi hikâyesi saçmadır.⁸⁴

Sonuç

Yukarıda tartışılan farklılıklara rağmen, Molla Ali ve Ali Mekki'nin eserleri Derviş Abdullah'ın risalesiyle kıyaslandığında pek çok ortak noktaya sahiptir. Her ikisi de Afrikalıların ten renginin bir açıklaması olarak Ham'ın Laneti kıssasını reddeder ve her ikisi de Afrikalıların İslâm dininde önemli bir yer tuttuklarını kabul eder. Öyleyse, bu üç metni nasıl yorumlamalıyız? Molla Ali'nin metnini ve kariyerinin sosyopolitik bağlamını incelediğim makaleyi 17. yüzyıl başları İstanbulu'ndaki ırksal gerilimlerin siyahlara karşı mevcut olan önyargıların basit yansımalarından ziyade, bu önyargıların politik sebepler nedeniyle yeniden üretimi sürecinin bir sonucu olduğunu belirterek sonlandırmıştım. Aynı şekilde, Molla Ali'nin benimsediği Afrikalı kimliği onun Afrika kökeninin doğal bir uzantısı olarak değil, bu bilincin Osmanlı sarayında siyah hadımların güçlenmesiyle birlikte yeniden dirtilmesi sonucu önem kazanmıştı.⁸⁵ Aynı ifadelerin Ali Mekki ve Abdullah'ın eserleri için de geçerli olabileceğine inanıyorum.

Ali Mekki, eserini neden kaleme aldığı hususunda gayet açıktır. Eserinin Arapça versiyonunda yer almayan ve sadece Türk-

84 A.g.e., 21a-26a ve Tezcan, “Dispelling the Darkness”, s. 89-90.

85 Tezcan, “Dispelling the Darkness”, s. 95.

çesinin önsözüne dahil edilmiş olmasına bakılarak özel olarak İstanbul'daki muhatabı için yazılmış bir kısmında haz ve keyif bulmayı dilediğini, ama işini takdir edecek ve böylece yazdığı övgü ve methiyenin faydalı olmasını, kitabın amacını yerine getirmesini ve "safaya vasil" olmasını sağlayacak bir hamî bulamadığını açıklar. Bundan dolayıdır ki Tanrı onu yukarıda bahsedilen niteliklere sahip biriyle sohbet etme şerefine layık görene kadar yazmayı ertelemiştir. Bu kişi I. Ahmed'in kızlar ağası Mustafa Ağa olmuştur.⁸⁶ Ali'nin kariyerinin Mustafa Ağa göreve geldikten sonra, Sahn-ı Seman Medresesi'ne atanmasıyla düzeldiği yukarıda irdelenmişti. Dolayısıyla, eserin –maalesef bilinmeyen– yazılış tarihine bağlı olarak Ali Mekki ya böyle bir atamayı talep ediyordu ya da bunun için Mustafa Ağa'ya teşekkür ediyordu.

Mustafa Ağa, büyük ihtimalle *Habeşler Ayinesi*'ni, kariyerinin başlamasını Osmanlı sarayının ilk veya ilk öne çıkan siyah darüssaade ağası Mehmed Ağa'ya borçlu olan Molla Ali'ye vermişti. Molla Ali, 1607'de Sahn-ı Seman Medresesi'ne atanarak Ali Mekki'yle aynı kariyer basamaklarını tırmanmışa benzer.⁸⁷ Molla Ali özellikle kara ağalara ayrılmış kısımlar içeren *Rafiü'l-gubuş*'u kaleme almakla bir yandan hamisi Mustafa Ağa'ya teşekkür ediyor, bir yandan da Ali Mekki'nin, çevresel etmenlerin Afrikalıların ten rengi üzerindeki etkisi ve Ham'ın Lane-ti'nin Afrikalıların köleleştirilmesini haklı çıkarması gibi hassas meseleleri barındıran eserinin daha duyarlı bir şekilde yeniden yazılabileceğini gösteriyordu.

Başka bir yerde ayrıntılı olarak değindiğim gibi, siyah darüssaade ağalarının 16. yüzyıl sonlarında ve 17. yüzyılda oldukça önemli hale gelmeleri, Osmanlı hükümdarlarının, vezirlerin hane halklarının artan gücünü dengelemek için yeni güç merkezleri arayışlarıyla ilintiliydi.⁸⁸ Örneğin Mustafa Ağa'nın da-

86 Ali Mekki, *Mirat al-hubuş*, 4a-10a, krş. 3b-4a (Arapça).

87 Molla Ali'nin kariyeri ve siyah harem ağalarıyla olan ilişkisinin detayları için bkz. Tezcan, "Dispelling the Darkness", s. 76-82.

88 Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, s. 93-108. Afrika ile Osmanlılar arasındaki 16. yüzyılda büyüyen köle ticareti ve Osmanlıların Doğu Afrika üzerindeki emperyal hırsları, daha ayrıntılı bir tartışmaya ihtiyaç duyan diğer önemli faktörlerdir. İkincisi için bkz. Orhonlu, *Habeş Eyaleti*.

rüssaade ağası olarak vazifelendirildiği ilk döneminde (1605-1620) yedi sadrazam değişmişti. Ancak sarayda görev yapan hiçbir siyah darüssaade ağası bu makamda Abdullah'ın risalesinin ana hedefi olan ve yirmi dokuz yıllık görevi boyunca on dört sadrazam gören Beşir Ağa kadar uzun süre kalmamıştır.⁸⁹ Mustafa Ağa'nın Molla Ali'ye verdiği destek gibi Beşir Ağa da, Abdullah'ın yanaşmaya çalıştığı ama muhtemelen dikkatini çekemediği Pirizâde'nin de içinde olduğu pek çok kişiye hamilik yapmıştı. Abdullah, Pirizâde'de aradığını bulmuş olsaydı, belki de çok daha farklı bir kitap yazacaktı.⁹⁰

Ali Mekki, Molla Ali ve Abdullah'ın eserlerinin sadece birer el yazması günümüze ulaşmıştır. Görünüşe göre ilk ikisini ortaya çıkaran siyasi bağlamın özgüllüğü, kitapların dolaşımının ilk elden hitap ettikleri kitlenin ötesine geçememesine yol açmıştır ki bu durum ırk meselelerinin ve köleliğin bu meselelerle bağlantısının daha geniş bir okuyucu kitlesi için nispeten önemsiz bir mevzu teşkil ettiğine işaret eder. Afrikalı kölelerin genel olarak köle nüfusuna oranına dair güvenilir istatistiklere sahip olmadığımız için bu varsayımı sınamak zordur. Ancak en azından Ali Mekki ve Molla Ali'nin eserlerini kaleme aldığı 17. yüzyılda Osmanlı köle pazarlarında Avrupalı ve Kafkas kölelerin bulunduğu gerçeği, Afrikalıların köleleştirilen pek çok topluluktan sadece birisi olduğunu gösterir.

Pek çok kısmının vaaz niteliği taşımasına bakılırsa Abdullah risalesiyle daha geniş bir kitleye ulaşmayı amaçlamıştı. Ancak Abdullah'ın eleştirdiği başlıca hedefler İstanbul'daki saray

89 Hacı Halil Paşa (1716-1717), Nişancı Mehmed Paşa (1717-1718), Nevşehirli Damad İbrahim Paşa (1718-1730), Silahdar Damad Mehmed Paşa (1730-1731), Kabakulak İbrahim Paşa (1731), Topal Osman Paşa (1731-1732), Hekimoğlu Ali Paşa (1732-1735, 1742), Gürcü İsmail Paşa (1735), Silahdar Seyyid Mehmed Paşa (1736-1737), Muhsinzade Abdullah Paşa (1737), Yegen Mehmed Paşa (1737-1739), İvaz Mehmed Paşa (1739-1740), Nişancı Hacı Ahmed Paşa (1740-1742), Seyyid Hasan Paşa (1742-1746).

90 *Risale-i teberdariyye*'nin tamamlanışından sonraki on yıl içinde siyah harem ağaları hakkında gerçekten de çok farklı bir kitap yazılmıştı: Giritli bir Osmanlı devlet adamı olan Ahmed Resmi'nin (veya Resmolu Ahmed, ö. 1783) *Hamiletü'l-kübera* isimli eseri. Bkz. Ahmed Resmi, *Hamiletü'l-kübera*. Yazarın İngilizce biyografisi için bkz. Aksan, *An Ottoman Statesman*. Bu çalışmaya "Shades of Black" başlıklı çalışmamda geri döneceğim.

memurları olduğu için, eser, siyah hadımların muhtemelen etkin bir demografik grup veya siyasi güç merkezi oluşturmadığı Bursa'daki okuyucularına pek bir şey ifade edemezdi. Eser bir şekilde İstanbul'a ulaşmıştı ve mevcut el yazması da hâlâ burada, bir medrese veya bir cami ile bağlantılı olmayan, aksine imparatorluğun ilk bağımsız halk kütüphanesi olan Köprülü Kütüphanesi koleksiyonunda bulunur.⁹¹ Buna karşın yazmada dolaşım göstergesi olarak değerlendirilebilecek sonradan eklenen çok sayıda kenar notu bulunmaz, mevcut olanlar da yazarın iddialarının ne kadar abes olduğuna dikkat çeker.⁹² Kısacası, *Risale-i teberdariyye* büyük olasılıkla Abdullah'ın umduğu sansasyonu yaratmamıştı. Yazarın siyah Afrikalılar hakkındaki sahip olduğu ve günümüzde ırkçı olarak kabul edilecek fikirlerinin Osmanlı okurları arasında pek yankı uyandırmadığına kanaat getirmemin sebebi de bu. Abdullah'ı böyle bir çalışma kaleme almaya iten şey siyah darüssaade ağası merkezli iltimas çemberinin dışında kalan bir konumda bulunmasıydı. Ali Mekki ve Molla Ali'nin siyah Afrikalılara olan yaklaşımlarına şekil veren şey de bu çemberin içinde yer alan bir makamı işgal etmeleri idi. Nitekim, Osmanlı toplumu dahil tüm toplumlarda ötekilere karşı düşmanlık biçimleri bulunsa da onları derinleştiren ve konu hakkında daha ayrıntılı söylemleri doğuran unsur, sosyopolitik bağlamlarıdır.

Ancak bu, *Risale-i teberdariyye*'nin tamamen Abdullah tarafından kariyerinin son döneminde dahil olamadığı bir iltimas ağı yüzünden yaşadığı hayal kırıklıklarının sonucu olarak yazılmış bir eser olarak değerlendirilmesi gerektiği anlamına da gelmez. Molla Ali'nin Ali Mekki'den ayrı düştüğü meselelerden de anlaşılacağı üzere, Osmanlı toplumunda –Hristiyanlara, Yahudilere, Kızılbaşlara ve diğer çeşitli etnik gruplara ve genel olarak kadınlara olduğu gibi– Afrikalılara yöneltilen ırksal önyargılar Osmanlı entelektüel mirasında mevcuttur. Abdullah'ın eserinin büyük kısmı kurgu olsa da, onun kurgusal tarih

91 Osmanlı kütüphaneleri hakkında bkz. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*.

92 Orhonlu, "Derviş Abdullah'ın Bir Eseri", s. 231.

anlatısı yaratmasına izin veren şeyin –Ali Mekki'nin de tamamen reddedemediği– kökenleri, muhtemelen hadislerle olan bağlantısından dolayı Ham'ın Laneti kıssasında yatmaktadır. Molla Ali bu temel hikâyeleri, hadislerin ayrıntılı bir incelemesini yaparak değil, peygamber olarak kabul edilen birinin, yani Nuh'un, yalnızca bir seher vakti çağırınca uykusunu feda edip yanına gelmediği için oğlunun tüm soyunu nasıl lanetleyebileceği gibi yalın bir soruyu sormaya cesaret ederek reddetmiştir.

ÇEVİRİ Alptuğ Güney - H. Erdem Çıpa

KAYNAKÇA

[Derviş] Abdullah, *Risale-i teberdariyye fi ahval-i ağa-yı darü's-saade*. (1) Köprülü II/233. Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, İstanbul. (2) yay. haz. Hızır Ali Telatar, "Derviş Abdullah - Risale-i Teberdarriye fi ahval-i ağa-yı darü's-saade (Metin ve Dizin, yp. s. 53-77)", bitirme tezi, İstanbul Üniversitesi, 1973-1974. (3) yay. haz. Reşat Karpuzcu, "Derviş Abdullah - Risale-i Teberdarriye fi Ahval-i Ağa-yı Darü's-saade (Metin ve Dizin)", bitirme tezi, İstanbul Üniversitesi, 1973-1974. (4) yay. haz. Pınar Saka, "Derviş Abdullah - Risâle-i Teberdâriyye fî Ahvâl-i Darû'ssaâde (Değerlendirme-Çeviri Metin)", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2007. (5) yay. haz. Pınar Saka, *Risale-i Teberdariyye fi Ahval-i Darûs-saade*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2011.

Ahmed Resmi, *Hamiletü'l-kübera*, yay. haz. Ahmet Nezih Turan, *Hamiletü'l-küberâ: Darûssaade Ağaları*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

Ahmedi, *İskender-name: İnceleme - Tıpkıbasım*, yay. haz. İsmail Ünver, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983.

Alawiye, İmran Hamza (yay. haz. ve çev.), "İbn al-Jawzi's Apologia on behalf of the Black People and their Status in Islam: A Critical Edition and Translation of *Kitab tanwir al-ghabash fi fadl'l-Sudan wa'l-Habash*", doktora tezi, University of London, 1985.

[Molla] Ali, *Rafiû'l-gubuş fi fezaili'l-hubuş*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4360.

Ali [Mekki], *Mirat al-hubuş fi'l-usul*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi 484.

Atai, Nevizade. *Hadaiku'l-hakaik fi tekmeleti's-şakaik*, iki cilt birlikte (İstanbul, 1268/1852), dizin ile yeniden basım, yay. haz. Abdülkadir Özcan, *Şakaik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, cilt 2, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

al-Biruni, *The Chronology of Ancient Nations: An English Version of the Arabic Text of the Athâr-ul-Bâkiya of Albtrûnt or 'Vestiges of the past'*, çev. ve yay. haz. C. Edward Sachau, Londra: W. H. Allen & Co., 1879.

Abd al-Hakam, *The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain known as Futuh Misr*, yay. haz. Charles C. Torrey, New Haven: Yale University Press, 1922.

- Ibn Abd al-Baqi, Muhammad, (1) *Al-Tiraz al-manquush fi mahasin al-Hubuush*, yay. haz. Abd Allah Muhhammad Isza al-Ghazali, Kuveyt: Jamiat al-Kuwayt, 1995.
- (2) çev. Max Weisweiler, *Buntes Prachtgewand: über die guten Eigenschaften der Abessinier von Muhammad ibn Abdalbaqi al Buharti al Makkî*, Hannover: Heinz Lafaire, 1924.
- Al-Jahiz, "The Superiority of Blacks to Whites", çev. Jim Colville, *Sobriety and Mirth: A Selection of the Shorter Writings of al-Jahiz*, Londra: Kegan Paul, 2002, s. 25-51.
- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj Abd al-Rahman, *Tanwir al-ghabash fi fadl al-Sudan wa-al-Habash*, yay. haz. Marzuq Ali Ibrahim, Riyad: Dar al-Sharif, 1998.
- Al-Kisai, *The Tales of the Prophets of al-Kisai*, çev. Wheeler M. Thackston Jr. Boston: Twayne Publishers, 1978.
- Kuran-ı Kerim, çev. Ahmed Ali, *Al-Qur'an: A Contemporary Translation* başlığıyla, Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Mustafa Cenabi, *Gülşen-i Tevarih*, Kahire: Dar al-Kutub al-Qawmiyya, Tarikh Turki Talat 170.
- Al-Muttaqi, Alii b. Abd al-Malik, *Kanz al-ummal fi sunan al-aqwal wa-al-afal*, yay. haz. Bakri Hayyani ve Safwa al-Saqqa, 18 cilt, Beyrut: Muassasat al-Risala, 1985-1986.
- Rapaport, Samuel (çev.). *Tales and Maxims from the Midrash*. Londra ve New York: G. Routledge ve E. P. Dutton, 1907.
- Al-Tabari, *History of al-Tabari (Tarikh al-rusul wa'l-muluk)*, yay. haz. Ehsan Yar-Shater vd., çev. Franz Rosenthal vd., 39 cilt, Albany: State University of New York Press, 1989-1998.
- Al-Thalabi, Ahmad bin Muhammad. *Arais al-majalis fi qisas al-anbiya or "Lives of the Prophets"*, çev. William M. Brinner, Leiden: Brill, 2002.

Araştırmalar

- Abou-El-Haj, Rifaat Ali, "The Ottoman *nasihatname* as a Discourse over 'Morality'", çev. Abdeljelil Temimi, *Mélanges Professeur Robert Mantran*, Zaghouan: Publications du Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information, 1988, s. 17-30 [*Revue d'histoire maghrébine*, 1987, s. 47-48].
- Aksan, Virginia H., *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783*, Leiden: Brill, 1995 [*Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adanı: Ahmed Resmi Efendi (1700-1783)*, çev. Özden Arıkan, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997].
- Akşit, İlhan, *Osmanlı'nın Gizemi Harem*, İstanbul: Akşit Kültür ve Turizm Yayıncılık, 2000.
- Asirvatham, Sulochana, "The Alexander romance tradition from Egypt to Ethiopia", çev. P. R. Bosman, *Alexander in Africa [Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa - Supplementum 5]*, Pretoria: Classical Association of South Africa, 2014, s. 109-127.
- Cook, David, *Martyrdom in Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [*İslam'da Şehitlik*, çev. Beyza Topuz, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2017].

- Erünsal, İsmail E., *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Fleischer, Cornell, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton: Princeton University Press, 1986 [Tarihçi Mustafa Ali: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı (1541-1600), çev. Ayla Ortaç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008].
- Goldenberg, David M., *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Gruber, Ernst August, *Verdienst und Rang: Die Fadail als literarisches und gesellschaftliches Problem im Islam*, Freiburg: Klaus Schwarz, 1975.
- Hathaway, Jane, *Beshir Agha: Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*, Oxford: One World, 2005 [Beşir Ağa: Osmanlı Haremının Baş Hadım Ağası, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022].
- Howard, Douglas A., "Genre and Myth in the Ottoman Advice for Kings Literature", ed. Virginia H. Aksan ve Daniel Goffman, *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 137-166 [Erken Modern Osmanlılar-İmparatorluğun Yeniden Yazımı, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011].
- Junne, George, *The Black Eunuchs of the Ottoman Empire: Networks of Power in the Court of the Sultan*, Londra: I.B. Tauris, 2016.
- Le Gall, Dina, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700*, Albany: State University of New York Press, 2005 [Osmanlı'da Nakşibendilik, çev. İrfan Kelkitli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016].
- Marmon, Shaun, *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society*, New York: Oxford University Press, 1995.
- Muhammad, Akbar, "The Image of Africans in Arabic Literature: Some Unpublished Manuscripts", ed. J. R. Willis, *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2, Londra, Frank Cass & Co., 1985, s. 47-74.
- Orhonlu, Cengiz, "Derviş Abdullah'ın Darussaade Ağaları Hakkında Bir Eseri: Risale-i Teberdariye Fi Ahvâl-i Dâru's-saâde", *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976, s. 225-249.
- Rubin, Uri, "Pre-Existence and Light - Aspects of the Concept of Nur Muhammad", *Israel Oriental Studies* 5 (1975): 62-119.
- Stoneman, Richard, Kyle Erickson ve Ian Netton (ed.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groningen: Barkhuis, 2012.
- Terzioğlu, Derin, "Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye'nin Siyasetü's-şer'iyye'sini Osmanlıcaya Kim(ler) Nasıl Aktardı?", *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi* 31/2 (2007): 247-275.
- Tezcan, Baki, "Dispelling the Darkness: The Politics of 'Race' in the Early Seventeenth Century Ottoman Empire in the Light of the Life and Work of Mullah Ali", ed. Baki Tezcan ve Karl K. Barbir, *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*, Madison: University of Wisconsin, Center for Turkish Studies, 2007, s. 73-95 [Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu, çev. Zeynep Nevin Yelçe, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012].

- , “From Veyst (d. 1628) to Üveyst (fl. ca. 1630): Ottoman Advice Literature and its Discontents”, ed. Sina Rauschenbach ve Christian Windler, *Reforming Early Modern Monarchies: The Castilian Arbitristas in Comparative European Perspectives*, Wiesbaden: Harrassowitz [Wolfenbütteler Forschungen, 143], 2016, s. 141-155.
- , “The Multiple Faces of the One: The Invocation Section of Ottoman Literary Introductions as a Locus for the Central Argument of the Text”, *Middle Eastern Literatures* 12 (2009): 27-41.
- , “The Portrait of the Preacher as a Young Man: Two Autobiographical Letters by Kadızade Mehmed from the Early Seventeenth Century”, ed. Marinos Sariyannis, *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire* [Proceedings of the Halcyon Days in Crete IX Symposium, Rethymno, 9-11 Ocak 2015], Rethymno: Crete University Press, 2019, s. 187-249.
- , *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, New York: Cambridge University Press, 2010.
- Turan, Ahmet Nezihi, “Mahremiyetin Muhafızları: Darüssaade Ağaları”, *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 19 (1999): 123-148.
- Zuwiyya, Z. David, “The Alexander Romance in the Arabic Tradition”, ed. Z. David Zuwiyya, *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, Leiden: Brill, 2011, s. 73-112.

OSMANLILARIN GÖZÜNDEN YAHUDİ, ORTODOKS HİRİSTİYAN VE AVRUPALI (1550-1700)*

BILHA MOOR

Bu çalışma resimli Osmanlı kozmografilerinde Yahudiler, Ortodoks Hristiyanlar ve Avrupalıların nasıl temsil edildiğini inceliyor ve İstanbul'da ve Osmanlı vilayetlerinde "öteki"nin nasıl algılandığını anlamaya çalışıyor. Makalede özellikle 13. yüzyıl kozmografisi, coğrafyacısı ve kadısı olan Zekeriya el-Kazvini'nin¹ (ö. 1283) *Ajaib al-Makhlukat wa Gharab al-Mawjudat* (bundan sonra *Ajaib*) adlı resimli el yazmalarındaki süreklilik ve değişimlere yoğunlaşılacaktır.

Genellikle kozmografi olarak adlandırılan, doğa ve doğaüstü âlemleri² ele alan bu popüler Arapça ansiklopedi, İlhanlılardan Osmanlılara ve Kaçarlara, Müslüman imparatorlukların farklı bölgelerinde altı yüz yıl boyunca kopyalanıp resimlerle bezenmiştir. Metin 15. ve 16. yüzyıllarda Farsçaya ve Osmanlı Türkçesine çevrildi.³ Yüzyıllar boyunca, bu resimli el yazması kitap-

(*) Profesör Esther Levinger'a bu makaleyi benimle tartıştığı ve değerli yorumları için teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca derleyenlere ve iki anonim okuyucuya önerileri için minnettarım.

1 Hayatı ve eserleriyle ilgili yakın tarihli bir anlatı için bkz. Berlekamp, "Qazwini Al-, Zakariya B. Muhammad B. Mahmud",

2 Von Hees, "Al-Qazwini's Ajaib al-Makhlukat - An Encyclopaedia"

3 Kazvini'nin *Ajaib*'inin Farsça tercümanı bilinmiyor. Karin Rührdanz, "Qazwini's *Ajaib al-Makhlukat* in illustrated Timurid Manuscripts" adlı makalesinde

ların metni, illüstrasyon döngüsü ve ikonografisi bir kısım değişimlere maruz kaldı. Bazı maddeler çıkarılır veya değiştirilirken diğerleri eklendi,⁴ kimi maddeler ise sabit kaldı. Aşağıdaki inceleme, Kazvini'nin *Ajaib* kitabında Yahudilerin 13. yüzyılın sonlarından itibaren düzenli olarak bir insan-kurbağa melezi olarak temsil edildiğini, ancak Ortodoks Hristiyanların ve Avrupalıların Osmanlı döneminde ansiklopedinin yazmalarına gerçekçi imgeler olarak eklendiğini ortaya koyuyor.

Yahudi

Kazvini'nin *Ajaib*'indeki bir ansiklopedi maddesi, bir insan kafası ve kurbağa bedeni ile sunulan melez bir su yaratığı olan *al-shaykh al-yahudi* hakkındadır (Resim 1; bundan sonra "Yahudi şeyh" olarak anılacaktır). Bu madde risalede, yazarın denizlerde ve adalarda canlıları incelediği bölümün bir parçası olarak yer alır. Söz konusu madde birkaç el yazması katalogunda listelendiği halde henüz akademik olarak çalışılmamıştır.⁵ Bazen yaratık, Yahudi betimlemesi belirtilmeyerek, sadece insan-kurbağa olarak anılır.⁶ Bazı el yazmalarıyla ilgili birkaç çalışmada yaratık hakkında kısa bir açıklama yer alsa da, bu maddenin

metnin iki Farsça versiyonunu tartışıyor; özellikle bkz. s. 474. 15. ve 16. yüzyılların Osmanlıca tercümelerinden Berlekamp, *Wonder, Image ve Cosmos*, s. 157-158'de bahsediliyor. Kazvini'nin *Ajaib*'inden günümüze kalan Osmanlı Türkçesi resimli el yazmalarının çoğu Süruri'nin çevirisinin kopyalarıdır (16. yüzyılın ortası).

- 4 15. ve 16. yüzyıllarda Kazvini'nin el yazmalarında meydana gelen kimi değişiklikler için bkz. Rührdanz, "Illustrated Persian *Ajaib al-Makhluqat* Manuscripts" ve Moor, "*Shahnama* Heroes and Kings in *Ajaib al-Makhluqat*"
- 5 Örneğin bkz. Schmitz ve diğerleri, *Islamic Manuscripts in the New York Public Library*, 83, cat. no. II. 5, Spencer, Pers. Ms. 49, muhtemelen Şiraz, yak. 947/1540, 94a; Titley, *Miniatures from Persian Manuscripts*, 112, cat. no. 246, Ms. Or. 12220, Herat 909/1503-4, 79a; Duda, *Islamische Handschriften I*, 1:165, Ms. Mixt. 324, 984/1576-1577, 70b ve Schmitz/Desai, *Mughal and Persian Paintings*, 92, Ms. A.4600 (M.K.603), muhtemelen Bijapur, 979/1571, 153.
- 6 Örnekler için bkz. Titley, *Miniatures from Persian Manuscripts*, 87, cat. no. 238, Ms. Add. 23564, Şiraz, 845/1441, 91b; Robinson, *Persian Paintings in the John Rylands Library*, s. 43, Ms. Ryl Pers 37, Şiraz, yak. 1440, 90b ve Robinson, *A Descriptive Catalogue of the Persian Paintings*, s. 37, Ms. Laud Or. 132, yak. 1480-1490, 87a.

مَوْن طَبِيعَتِ اُولُو



و برې شول حيوان در كه اكاش شيخ اليهودي بر يوزي انسان كې او
وصفې وارېدې قوزغه كې و قولي وار صغر توسي كې وجه نې بوزاعي
قدربو كا انو كچون شيخ اليهودي در رست كچه نې قرويه حقر اول
كچه وارېسي سبت كون ملشم ده دورز تا كون غروب ايد بنجه دل
چون كون غروب يكشنبه كچه نې ولا قزغه كې دكن انلور وانول
درېسي نقرس اغيري ولان اناغ اوزن قولسه في الحال وجعي ساكن اولوز



مَوْن شَيْخِ الْيَهُودِ



Resim 1. "Yahudi şeyh" (altta). Kazvini, *Ajaib al-Makluqat*'ın Süruri tarafından Osmanlı Türkçesine tercümesi, İstanbul, 1594-1595. Londra, British Library, Add. 7894, v. 148b. Telif: The British Library Board.

bağlamı veya yazıldığı veya resmedildiği dönemdeki olası anlamı hakkında daha kapsamlı bir analize rastlanmaz.⁷ Julie Badi-ee'ye göre "Kazvini tarafından tasvir edilen hayvanların birçoğu fantastiktir, örnek olarak "ihtiyar Yahudi"yi, deniz insanını (insan *al-ma'*) ve çeşitli deniz yılanları ile ejderhaları zikretmek yeterlidir".⁸ Ben ise bu fikrin aksine, "Yahudi şeyh" yaratığının hayalî uzak bir adada değil, İslâm topraklarında yaşayan Yahudi'yi temsil ettiğini iddia edeceğim.

"Yahudi şeyh" maddesi, Kazvini'nin *Ajaib*'inin Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış ve 1550-1700 yılları arasına tarihlendirilebilen yaklaşık on beş Osmanlı el yazmasında yer alır. 1280 yılında, yani henüz Kazvini hayatta iken, Irak'ın Vasit kentinde kopyalanmış ve bilinen en eski resimli Arapça *Ajaib* nüshası da bu grup yazmanın içindedir.⁹ Metin yüzyıllar boyunca neredeyse hiç değişmeden kalmıştır. Bu maddede şöyle yazar:

Ve bunların [Batı Denizi'nin harikulade su hayvanları] arasında *al-shaykh al-yahudi* [Yahudi şeyh] vardır. Abu Hamid bunun insan suratlı ve beyaz sakallı bir hayvan olduğunu söylemiştir. Gövdesi bir buzağı boyutunda ve kurbağa şeklindedir. Yahudi şeyh olarak bilinir çünkü Şabat akşamından [cuma akşam günbatımından] pazar akşamı güneş batana [cumartesi akşam günbatımına] kadar sudan karaya çıkar. Suyu girmez, yemek yemez veya hareket etmez; dövülse veya öldürülse bile suya girmez. Pazar akşamı güneş battığında, kurbağa gibi sıçrayıp denize girer. Gemiler ona yetişemez. Derisi gut [hastalığından mustarip bir kişiye] sürüldüğünde ağrının hemen dindiği söylenir.¹⁰

7 Badi-ee, "Islamic Cosmography", s. 119, pl. 37; Carboni, "Wonders of Creation and Singularities of Ilkhanid Painting", 1:124 ve Moor/Rezvan, "Qazwini's *Ajaib al-Makluqat*", s. 51-52, pl. 3.

8 Badi-ee, "Islamic Cosmography", s. 132.

9 Mü: Bayerische Staatsbibliothek ("BSB"), Cod.arab. 464. Bu yazma birçok çalışmada ele alınmıştır: Ettinghausen, *Arab Painting*, s. 138-140; Von Bothmer, "Die illustrationen der 'Münchener Qazwini' von 1280"; Von Hees, *Enzyklopädie als Spiegel des Weltbilde*; Rebhan, *Die Wunder der Schöpfung*, s. 62-65 ve Berlekamp, *Wonder, Image, and the Cosmos*.

10 Çevirim BSB yazmasındaki metne dayanmaktadır, BSB, Cod.arab. 464, 69b-70a.

تكشف في كل سنة يوما واحدا الشيخ اهل تلك النواحي ويعلمون هناك اليوم طوبون ويهدون اليه
هكذا فاذا كان في العصر اهل الماء في الازدياد فلا يزال يرد حتى يظلم عن اعين الناس
واذا اخذ الماء الازدياد وشرع الناس في الخروج منها واداء امر الماء حتى ذلك الى السنة الباقية

فصل

في جواميد الحيوان

منها ما جئ به من هرون المعروف غنما في مجلس الخاق قال بركت البحر اريد المهر
فوصلنا الى موضع يقال له الرطون وكان نجا اعلام تغلبني معه صيانة فالتقينا في البحر فصاد
بها ثم كنه كانت نجا الشير فظننا فاذا اخلف ادنا البصر في كياه فاذا هي الا اله الا الله وفي قناها
يحد فظننا الاذن لم يزل يقول الله ومنها ما جئ به ابو حامد الا بدلتني قال رايت
بعد ما عاصم في الروم انكشفت شام جبل وعليه نار في احر كانه نطف لان من شجر فطقت انها
من بعض الشجر فقصت الى ذلك الموضع وقصت على احدى من افاضها في حيوان التصق بالبحر
لم اقدر ان اقلعه فبنت قطعه بالشيخ فلم يعمل فيه الكسكين وليس له عين ولا راس وفيه
في موضع العجوز نكت الثا الثوب عليه واهم فخرج من فيه ما يشبه كاللعاب وهو ليس بحج شديد
الحجم لا يفاد من الاربع شيئا فاذا تركته كان يفتح فاه ويحل كانه يتنفس ومنها ما ذكر
ايضا ابو حامد انه كان سمعا على حجر في بحر الروم فخرج من تحت ذلك الحجر ذئب طوله صفراء
منقطه بنقط قال فوثب خائفا فخرجت راتهما من تحت الحجر كانه لا يزال يصر بنقط بنقط
ولهذا ان اسعفا في ضرب راتهما بخمير كان في فاه ما يشبه شيئا فخرجت من تحت الحجر في الماء
في شرب حيا من اشد كانه اطل من ثلثه اذرع فاصطاد اصحابي من ثلثها فارتبها الى
في البحر ثم حمل احد دينها وقد لمح بها فكان عليها ارق من قشر البصل فحملها كالبهائم
نعمه ولا شك فيها ولا عظم فذكر البهرون انها تعلم حتى تلب الثفينة وتاكل كانهما



وهذا الحيوان يقال له
ارنب البحر وسمي في شجره
وهو اميد في جواميد الماء
ومنهم الشيخ اليهودي
قال ابو حامد هو حيوان يصعد
كجدا لاثان والجيد يسارونه
في عمق من ميرة الصندل

يعرف

Resim 2. "Yahudi şeyh." Kazvini, *Ajaib al-Makhlūqat* (Arapça), Vasit, Irak, 1280, Münih, Bayerische Staatsbibliothek, Cod.arab. 464, v. 69b. Telif: Bayerische Staatsbibliothek München.

Bu madde İslâm topraklarında Yahudilerin ve dinî geleneklerinin nasıl algılandığını yansıtır. Burada Şabat'ın bir amfibinin (yani "iki yaşamlıların") kafa karıştırıcı ve bildiğinden şaşmayan hareketlerini hatırlatan bir eylem olarak görüldüğü anlaşılır. Bu canlının derisinin iyileştirici özelliklere sahip olduğu iddiası, Kazvini'nin metninde yer alan ve bazı hayvanların organlarının tıpta kullanıldığına dair açıklamaların olduğu diğer fauna maddeleriyle örtüşür.

Kazvini, seyahatlerine başladığı otuz yaşına kadar Granada'da yaşamış Endülüslü Ortaçağ seyyahı Ebu Hamid el-Garnati'yi¹¹ (ö. 1169-1170) alıntılar.¹² Garnati'nin eseri *Tuhfat al-Albab wa-Nukhbat al-Ajab*'da gerçekten de "Yahudi balığı" olarak anılan (*al-samak al-yahudi*) bir yaratığa dair benzer bir açıklama vardır.¹³ Bu eser Bağdat veya Musul'da 1155-1160 yılları arasında kaleme alınmıştır.¹⁴ Metinde şöyle yazar:

Ve denizde de başı buzağıya benzeyen bir tür hayvan vardır. Yırtıcı hayvanlar gibi dişleri vardır ve derisi buzağı gibi kıllıdır. Boynu, göğsü ve karnı vardır ve kurbağanınki gibi üzerinde kurbağa gibi sıçrayabildiği bacakları vardır. Elleri yoktur. Ve o *al-samak al-yahudi* [Yahudi balığı] olarak bilinir çünkü Şabat arifesinde güneş batınca denizden çıkar ve kendini karaya atar. Öldürülse bile hareket etmez, yemek yemez, pazar arifesinde güneş batana kadar denize girmez. Ve denize girdiğinde, hafif-

11 Hayatı ve seyahatleri için bkz. Al-Gharnati, *Tuhfat al-Albab*, s. 7-10.

12 Caiozzo, "L'image de l'Europe", s. 107.

13 Arapça metin için bkz. Ferrand, "Le Tuhfat al-Albab", s. 99 ve al-Gharnati, *Tuhfat al-Albab*, s. 123-124. Garnati'nin eserinin Fransızca tercümesi için bkz. Ducatez, "La Tuhfa al-Albab", s. 200 ve Caiozzo, "L'image de l'Europe", s. 107.

14 Garnati eserini, Joseph ibn Naghrela ve yüzlerce veya binlerce (sayılar farklı kaynaklara göre değişiyor) Yahudi'nin öldürüldüğü, 1066'da Granada'daki Yahudi cemaatine Müslüman saldırısından yaklaşık bir yüzyıl sonra yazdı. Bu ayaklanmalardan sonra Granada artık Güney İspanya'daki Yahudi cemaatinin merkezi olmaktan çıktı. 1090'da, Garnati yaklaşık on yaşındayken, Granada'nın Murabıtlar tarafından yağmalanmasıyla birlikte Yahudi mahallesi bir darbe daha aldı. Bu nedenle, "Yahudi balığı" maddesinin Garnati'nin memleketinde oluşan Yahudi karşıtı duyguları yansıtması mümkündür. Granada'da meydana gelen olaylar için bkz. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, 2: 187-194; Stillman, *The Jews of Arab Lands*, s. 59 ve Gilbert, *In Ishmael's House*, s. 49.

liğı ve gücü nedeniyle gemiler ona yetişemez. Derisi gut hastalığı olanlar için ayakkabı yapımında kullanılır. Ve guttan mustarip olan kişi o ayakkabıyı giydiği sürece acı hissetmez. Ve o [Yahudi balığı] bu dünyanın harikalarındandır.¹⁵

Kazvini'nin metnindeki tasvir, birkaç değişiklikle de olsa, açıkça 12. yüzyıldaki selefine dayanır. Farklılıklardan biri yaratığın adıyla ilgilidir. Kazvini, Garnati'nin "Yahudi balığı"nı "Yahudi şeyh"e çevirmiştir. Bu değişiklik, Kazvini'nin bu madde-nin ana unsurunu Yahudiler olarak algıladığına işaret eder. Yazar, yaratığın insan kafasında bulunan beyaz sakalın bir yandan yaşlılığını belirtirken, aynı zamanda "şeyh" kelimesinin kullanımından ileri gelen ikili bir anlam sebebiyle bilgeliğine de delalet ettiğini ekler. Bir başka göze çarpan değişiklik yaratığın organlarıyla ilgilidir. Garnati, insan özellikleri olmayan (yani buzağı başı, canavar dişleri ve kurbağa bacakları) karma bir yaratığı tanımlarken, Kazvini bir insan-kurbağa melezini tasvir eder. Bu değişim önemlidir, tıpkı Ortaçağ Avrupası düşünce dünyasında canavarlar üzerine çalışan araştırmacıların belirttiği gibi, "insan kafası ve hayvan bedeninin birleşimi şeklinde bir deformasyonun altında bir sebep yatar"¹⁶

Garnati'nin yaratığı tanımlamak için kullandığı tüm hayvanlar arasında Kazvini kurbağayı tercih eder ve onun biçimsel ve (sıçramak gibi) davranışsal niteliklerini "Yahudi şeyh"e atfeder. Kazvini'nin *Ajaib*'i ayrıca kurbağa hakkında uzun bir madde içerir (*dafda*, Resim 3).¹⁷ Onu, patlak gözleri ve keskin işitme ve görme duyuları olan bir amfibi (*hayawan barri bahri*) olarak tanımlar. Yazar, doğa bilgisinin antik çağlardan İslâm kültürüne aktarımını yansıtan çeşitli kaynaklardan yararlanır. Balinas'tan (Plinius, ö. 79), el-Cahiz'den (ö. 869), İbn Sina'dan (kendisinden *al-shaykh al-raïs* diye bahsediyor, ö. 1037) ve ha-

15 Çevirim şu kaynaktaki Arapça metne dayanıyor: Ferrand, "Le Tuhfat al-Albab", s. 99.

16 Özellikle bkz. Williams, *Deformed Discourse*, s. 137.

17 BSB, Cod.arab. 464, 76a-b. "Kurbağa" maddesi Almancaya çevrilip şu çalışmada ele alınmıştır: Von Hees, *Enzyklopädie als Spiegel des Weltbilde*, s. 189-204.

من صفة من صفاته ما قيل اصحاب السعال الشديدين السعال الحبيب تنفعه نفعاً كثيراً والله الموفق
 سائر من صفته من السمك مشهور قال الشيخ الرئيس راسه محرقاً يتعلم الاكل والراي من القروح
 يتعلم الاكل والموتة شبيه اصناف السمك شجرة صلبة وكل صنف اسم خاص والصفات من
 اصناف هذا النوع اكثر من الصفات من سائر اصناف الحيوان فان من السمك ما لا يدرك لطراف
 اوله وآخر حتى يحكي بعض التجار وقال منعام ورا السمك عن المشير فاسطره انقطاعاً بعد ان يهرق
 ان يجره من السمك كما لا يدركه الطريق لصغر فكل يكون في الماء العذب لمجد اطيب والطريق قال
 من عاب لملاح الذكر والانثى ان الذكر اذا شغ الخ جبال شئ عفت الذكر منه وعفت الانثى منها فالي المبالا
 فيكون ذلك الفاج اذا كان وان يصها ما في الماء الفضيض ويجف ثم يبيض في الماء الحار وتغليده
 بالمطين فلهنا سرج فيها وقال ليلاس الحكم في كتاب الخواص من حاشية السمك الطريق ان السمك ان
 القمل اذا شغ لمجد نزول سمك ورجع اليه عقله وقال الشيخ الرئيس سم السمك في الماء القوي وبعد
 البصر الحبل وقال غيره يزيد في الماء ويحبس في الدف ومرار السمك شغ من الخاف ان شرب
 او نفع الحجاج مع شئ من السمك شرب شرب صنف من السمك طب الخ جبال اطول من ذراع



وعصاها قد يشرب بكثرة منها
 بدجلة البصر قال البجاط
 اخبرني اصيادون ان السمك
 يمتد في النهر الى السمكة فلا يستطيع
 التفرود منها فيعلم انه لا يجيبها

الا انبوب يتماق بارج يتعلم جرد اميرها حتى يلب فيها كان ارتفاع ونبها في الهواء
 اكثر من عشرة اذرع فتخرج السمكة وتخرج منها شئ من حيوان بحري شئ هذا الاسم له شكل
 عجيب وله حمة في وجهه منقبة الى خلاف الناجية التي
 نبت منها قشر ذلك السمك المتالمه تسكن وجعها وهذا
 شكله



الجيش المسمى الذي يخدمه نفعاً كثيراً
 حيوان يركب بحري عيناها بارزان عاية البرز وحاشية
 تنفعه بصر حاد جداً عن الله عز وجل لا تقبل الصنع
 فان يقيم من شئ من اول شوا الصنع ان
 يظهر في الماء شبه المعال الزئبق فيرى ذلك

Resim 3. "Kurbaga" (altta). Kazvini, *Ajaib al-Makluqat* (Arapça), Vasit, Irak, 1280. Münih, Bayerische Staatsbibliothek, Cod.arab. 464, v. 76a. Telif: Bayerische Staatsbibliothek München.

dislerden alıntılar yapar. Kazvini'ye göre, kimse kurbağa öldürmemelidir, çünkü kurbağa vıraklamaları Allah'ı metheder (*tesbih*). Kazvini kurbağa yavrularının evrimini anlatır, üç tür kurbağadan bahseder ve bunlar hakkında çeşitli inançlara değinir. Örneğin kurbağa sayısı belirli yıllarda normalden fazla artarsa, bunu bir salgın takip etmiş. Dahası, kurbağalar geceleri mütemadiyen vıraklarlar, fakat ateş görürlerse susarlarmış. Bununla birlikte, bu maddedeki pek çok bilgi kurbağaların tıp alanındaki kullanımlarına atıfta bulunur. Örneğin, bir kadının uyurken kalbinin üzerine kurbağa dili koyulursa, daha önce uyanıkken ne yaptığını anlatırmış. Yüzüne kurbağa kanı çarpan kişiyi gören herkes âşık olurmuş. Kurbağanın kalbiyle safra kesesinin ölümcül derecede zehirli olduğuna da değinilir.¹⁸

Acaba Kazvini'nin *Ajaib*'inin okuyucusu, kurbağa hakkındaki bu çeşitli bilgilerden “Yahudi şeyh” ile ilgili nasıl bir çıkarım yapmıştır? Bu melezin hem insan hem de kurbağa özelliklerine sahip olduğunu mu? “Yahudi şeyh”in kafası bir insan kafası olduğu için acaba kurbağa kafası için verilen bilgiler geçerli görülmemiş miydi? Kurbağaya atfedilen tıbbi etkiler “Yahudi şeyh” hakkındakilerden farklıdır; bu da “Yahudi şeyh”in kurbağadan farklı olduğu anlamına gelir. Kurbağa ile “Yahudi şeyh”in tasvirleri arasındaki bir karşılaştırma “Yahudi şeyh”in vücudunun gerçekten de kurbağa biçiminde ve duruşunda olduğunu gösterir (Resim 2-3). Aradaki fark, “Yahudi şeyh”in suda yaşayan bir yaratığın pullarıyla kaplı olması ve (bu melez canlıyı buzağı büyüklüğünde tasvir eden metne bakılacak olursa) boyutunun kurbağaninkinden önemli ölçüde büyük olmasıdır.

Genel olarak su canlılarını (*al-qawl fi hayawanat al-ma*) tartışırken, Kazvini iki kategoriye birbirinden ayırır: Sadece suda yaşayan balık türleri (*samak*) gibi ciğerleri olmayan su canlıları ve kurbağa (*dafda*) gibi ciğerleri olup “su ve havayı birleştiren” su canlıları.¹⁹ Kazvini'nin, Garnati'nin balığını insan-kurbağa melezine dönüştürdüğü akılda tutulduğunda, bu açıklama önemli

18 BSB, Cod.arab. 464, 76a-b.

19 BSB, Cod.arab. 464, 72a.

görünür. Kazvini, balık yerine kurbaga'yı Yahudi ile ilişkilendirerek, bu canlının her iki ortamda da yaşayabilen bir amfibi olduğunu vurgulamak ister. Şabat'ı idrak etmek ise yazar için anlaşılmaz, farklı bir yaşam şekline girmek anlamına gelir.

Ayrıca “Yahudi şeyh”in “Batı Denizi’nin su hayvanlarına” dahil edildiği ve hem metin hem de tasvirde melez olarak sunulduğunu vurgulamakta fayda var. Kazvini eserini tuhaf görünümüne yaratıklar (*khatima fi hayawanaat gharibat al-suwar wa’l-ashkal*) üzerine üç kategori içeren bir bölümle bitirir. Kategorilerden biri, yazarın insanla ayı gibi “iki farklı hayvan türünün” (*hayawanayn mukhtalifay al-naw*) yavruları diye tanımladığı melezlere (*al-hayawanaat al-murakkaba*) ayrılmıştır.²⁰ Bu bölümde “Yahudi şeyh”ten bahsedilmemiştir, ancak ansiklopedi okurunun bunun garip melezler kategorisine girdiği sonucuna varması muhtemeldir.

Ortaçağ ve erken modern dönem Avrupa edebiyatı ve sanatında kurbaga ya da karakurbaga'sı genellikle olumsuz çağrışımlar taşır²¹ ve zaman zaman Yahudiler ile ilişkilendirilerek “açgözlülükten şişmiş tefeci”yi simgeler.²² Ancak Kazvini’nin metninde böyle bir ilişkiden bahsedilmemiştir. Ayrıca, Avrupa örneklerinde Yahudi bazen şeytani, hayvani veya canavarca özelliklere sahip olarak betimlenir,²³ ancak insan-kurbaga melezi olarak gösterilmez. Bildiğim kadarıyla, “Yahudi şeyh” maddesi yalnızca Kazvini’nin *Ajaib*’inde ve onu neredeyse kelimesi kelimesine alıntılaman, daha geç iki İslâmi ansiklopedik eserde yer alıyor: *Nuzhat al-Qulub*²⁴ ve *Majma al-Gharaib*.²⁵ Bu eserler,

20 BSB, Cod.arab. 464, 209a-209b.

21 Robbins, “The Truculent Toad in the Middle Ages”; Rebold Benton, *The Medieval Menagerie*, s. 111 ve Vervoort, “The Pestilent Toad”

22 Lipton, *Images of Intolerance*, s. 44 ve Lipton, *Dark Mirror*, s. 7, 244.

23 Özellikle bkz. Higgs Strickland, *Saracens, Demons, and Jews*, s. 77-78, 128-130, 133-136, 219-220.

24 Hamdallah al-Mustawfi al-Qazwini, *Nuzhat al-Qulub* (14. yüzyılda kaleme alınmıştır). Örneğin bkz. Londra: British Library (bundan sonra “BL” olarak anılacaktır), Ms. Add. 7710, Hindistan, 17. yüzyıl, 283b. Bu el yazması hakkında bkz. Titley, *Miniatures from Persian Manuscripts*, s. 115-117, cat. no. 250.

25 Muhammad al-Mufti, *Majma al-Gharaib* (16. yüzyılın ortalarında kaleme alınmıştır). Örneğin bkz. Dublin: The Chester Beatty Library, Ms. 9, Hindis-

Yahudi'nin kurbağa ile olan ilişkisine fazladan bir ışık tutmaz, ancak bu maddenin yazıldığı, kopyalandığı ve resmedildiği yer ve dönemdeki geçerliliğine tanıklık eder.

Ajaib, İslâm topraklarında Yahudilere dair imgeler sunan yeğâne el yazması değildir. En eski *Ajaib* nüshalarının üretildiği İlhanlı döneminde resimlenen tarihî ve yarı tarihî eserler, olumsuz bağlamlarda birkaç Yahudi tasviri içerir.²⁶ Bir örnek, Ebû'l-Kasım Firdevsi'nin (ö. 1019 veya 1025) *Şahname*'sinden (1010'da tamamlandı) bir varaktır ki burada, Sasani Kralı Behram-ı Gur'un Baraham adlı cimri bir Yahudi'nin huzurunda atının pisliklerini süpürdüğü gösterilir (Resim 4). Beyitler, Baraham'ın rahat evinde ziyafet çekerken Fars kralını dışarıda bıraktığını anlatır.²⁷ Bu durumda, Firdevsi Yahudi'yi aşağılayıcı bir şekilde tanımlasa da, yine de onu insan olarak tasvir eder. *Şahname* Fars dünyasında oldukça sevilen bir metindi ve 14. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar üretilen yüzlerce el yazması çok sayıda tasvir içeriyordu. İlginçtir ki, bu Yahudi karşıtı ikonografi popüler olmamıştır. *Şahname*'nin günümüze ulaşan yüzlerce kopyası arasında bu sahnenin tasvirinin bilinen sadece iki örneği bulunur.²⁸ Bu durum, Kazvini'nin el yazmalarında bolca yer alan "Yahudi şeyh" tasvirleriyle bir tezat teşkil eder.

Sonraki yüzyıllar boyunca, sayısız *Ajaib* el yazması, 13. yüzyılın sonlarına ait "Yahudi şeyh" modelini tekrarladı. Bununla birlikte, Fars dünyasının her bölgesinde, Hindistan'da ve Osmanlı dünyasında sanatçılar bu maddenin varyasyonlarını ürettiler, her zaman bir kurbağa olmasa da, suda yaşayan bir

tan, yak. 1650-1660, 59a. Bu el yazması hakkında bkz. York Leach, *Mughal and Other Indian Paintings*, 2:590-604.

26 Reşidüddin'in *Câmiu't-Tevârih*'indeki Hz. Muhammed'in ve Medine'deki Yahudi kabilelerin tasvirleri hakkındaki tartışmalar için bkz. Soucek, "The Life of Prophet", özellikle s. 201. Yahudilere dair diğer Ortaçağ metinlerindeki olumsuz algılarla ilgili olarak bkz. Barry, "Jews, Islamic Mysticism, and the Devil"

27 Ferdowsi, *Shahnameh*, 5:1604-1606.

28 Cambridge *Şahname* Projesi veritabanına göre, tasvirlerden biri yaklaşık 1300 yılına (Resim 4), diğeri ise 15. yüzyılın başına tarihlenir. Bkz. <http://shahnama.caret.cam.ac.uk/new/jnama/card/cescene:l679601993> (Erişim tarihi: Şubat 2016)

canlıyla insandan olma melez tasvirlerine de yer verdiler. Örneğin, 15. yüzyılın sonlarına ait bir Farsça el yazmasında orijinal metne eklenen bir satırla, “Yahudi şeyh”, elleri ve ayakları inek ayaklarından oluşan bir hayvan haline gelmiştir ki tasvirde bunlar kısaçlara benzer (Resim 5).²⁹ 16. yüzyılın sonlarında Hindistan’da yapılmış ilginç bir tasvirde, deniz kıyısında sarı renkli bir “Yahudi şeyh”in durduğu, uzak planda ise iki sarıklı adamın onu şaşkınlıkla izlediği görülür (Resim 6).³⁰ Yaratık suda yüzen balıklardan olduğu kadar iki insandan da farklıdır ve bu nedenle insan ve hayvan arasında bir yerde sınıflandırıldığını göstermek için kompozisyonun ortasına yerleştirilmiş gibidir. Resimde yer alan bu iki Müslüman’ı, tuhaf yaratığı kendileri gibi gözlemleyen el yazması okurunun bir yansıması olarak yorumlamak mümkündür. Dolayısıyla iki adam “biz”i ve “Yahudi şeyh” de “öteki”ni temsil eder. Sanki yaratık karşısında duyulan şaşkınlık, okuyucuya “Yahudi şeyh”i nasıl algılayacağını öğretir ve ötekileştirme sürecini teşvik eder. Sanatçının yaratığı sarı renkte tasvir etme seçimi muhtemelen kasıtlıdır, çünkü bu, ilk olarak Abbasi halifesi el-Mütevekkil (hük. 847-861) tarafından gayrimüslimler için yapılan kılık kıyafet düzenlemesine denk gelir. Halifenin 9. yüzyılda çıkardığı bu emirnameye göre, gayrimüslim erkekler ve kadınlar ile köleleri sarı giysiler veya başlıklar giymeliydiler.³¹

Ancak bu maddenin belki de en dikkate değer varyantları Osmanlı dönemine denk gelir. Bu dönemde kopya edilen Kazvini’nin *Ajaib* külliyyatını incelerken, “Yahudi şeyh”in iki ana varyantı gözlemlenir. Biri İstanbul nüshasının izinden gider ve melez insan-kurbağa tasvirine yer verir (bkz. Resim 1).³² Met-

29 Oxford: Bodleian Library, Ms. Laud Or. 132, yak. 1480-1490, 87a. Bkz. Robinson, *A Descriptive Catalogue of the Persian Paintings*, 37, no. 254.

30 Oxford: Bodleian Library, Ms. Ouseley 312, 92b. Bu yazma muhtemelen 16. yüzyıldaki bazı Farsça el yazmalarından sonra ortaya çıkmıştır ve şu kataloga dahil edilmiştir, bkz. Sachau ve Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani*, 400, no. 397.

31 Gıyar (ayırt edici işaretler) hakkında, bkz. Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, özellikle s. 60-61, 148-149.

32 Londra, BL, Add.7894, İstanbul, 16. yüzyıl sonu, 148b. Bu el yazması hakkında bkz. Titley, *Miniatures from Turkish Manuscripts*, 69-71, cat. no. 60.



زیرا که شب شنبه از آب پیرون آید و مسح بخورد و در آب نرود
 چون شب یکشنبه بود و آفتاب فرو رود در بحر جسد و جنین گویند که
 پوست او از بر تن پیس سفید بود چون بر تن پیس نهند فی الحال درد
 نباشد منب ما میست که معروفست بعل ابو حامد گوید که در مجمع البحرین



ماسی را دم مثل گوی ازو
 آوازی شنیدم بقایت
 بیل که پیم بود که ز سر دم
 بسکافدا از حرکت او در
 دریا اضطراب آمد و موج
 بسیار شد چنانکه خوف بود

Resim 5. "Yahudi şeyh" (üstte). Kazvini, *Ajaib al-Makhlūqat* (Farsça), İran, 1480-1490, Oxford, The Bodleian Libraries, University of Oxford, Ms. Laud Or. 132, v. 87a. Fotoğraf: The Bodleian Libraries, University of Oxford.

عجب در بحر مغرب باشد چون در یاس کن خواهد شد او پیضه نمند و اهل بحر دهند چون
 پیضه او پیزند سست لال کنند و اهل بحر گویند که این مرغ چون جانی مخوف باشد
 یا چیزی از حیوانات مفترز و یک مرکب بود بر بالا میرود بر زیر می آید یعنی کبھی که خبر میدید
 اهل مرکب را و ملاعان دانند که چون این حالت را شاید و کنند از انزع تدبیران سازند و
 شیخ الیهودی ابو حامد اندلسی گوید حیوانست روی او چون روی آدمی در شکل
 لیکن حجم او مقدار کوساله باشد و موی بر پوست او



و هیچ نخورد و در آب رود چون شب شنبه این باب فرورد و در بحر همدسج سفینه بدو نزد جن
 گویند که پوست او از بهر میزشش مفید بود چون بر مغزشش تنند و در حال و در
 بنشیند و منها ماست که معروفست به بل ابو حامد گوید مجمع البحرین ماستی دیدم مثل کلهی و

Resim 6. "Yahudi şeyh" (üstte). Kazvini, *Ajaib al-Makhlūqat* (Farsça), Hindistan, 16. yüzyıl sonları, Oxford, The Bodleian Libraries, University of Oxford, Ouseley 312, v. 92b. Fotograf: The Bodleian Libraries, University of Oxford.

ne büyük ölçüde sadık kalınmıştır, ancak aynı zamanda önceki varyantlarla da benzerlik gösterir.

Muhtemelen 17. yüzyıl ortalarında Bağdat'ta kaleme alınmış bir el yazmasındaki ikinci varyant,³³ metin değişmemiş olmasına rağmen, “Yahudi şeyh”i kırmızı serpuş ve mavi elbise giyen bir insan olarak tasvir eder (Resim 7). Bu örnek “Yahudi şeyh” yaratığının gerçekten bir Yahudi olarak algılandığını gösterir. Dönemin Avrupa seyahatnameleri ve farklı eserlerden kopya edilen resimli Osmanlı el yazmaları, 16. yüzyılda İstanbul'daki Yahudi doktorları uzun kırmızı külahlarla ve Yahudi tüccarları ise sarı sarıklar sarmış olarak betimler.³⁴ Diğer kaynaklara göre Romanyot Yahudiler sarı sarıklı, yeni gelen Sefarad Yahudileri ise kırmızı serpuş takıyorlardı.³⁵ Lâle Uluç ve Emine Fetvacı, 16. yüzyılın sonlarına ait iki farklı Osmanlı tarihi incelemesinde “öteki” imgelerini tartışırken, kostümlerin ve başlıkların çeşitli halklar ve etnik kimliklere dair göstergeler olduğu konusunda hemfikirlerdir.³⁶ Giysili olmasına rağmen, Osmanlı *Ajaib* el yazmalarındaki “Yahudi şeyh” bir kurbağa pozisyonunda durur.

Diğer bilim insanlarının yanı sıra, Stanford Shaw ve Bernard Lewis de Yahudilerin 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı topraklarında oynadıkları etkin rolü ele almışlardır. Bazılarının saray doktoru, sarraf ve diplomatik danışman, diğerlerinin ise zanaatkar ve tüccar olarak yaşamlarını sürdürdüğü, ayrıca Osman-

33 Kudüs: The National Library of Israel, Ms. Yah. Ar. 1113, 140a. 17. yüzyıl Bağdatı'na atıf için bkz. Wust, *A Catalogue of the Arabic Manuscripts*. Üzerinde kıyafetiyle bir “Yahudi şeyh” tasvirinin bulunduğu Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış benzer bir el yazması için bkz. Baltimore: The Walters Art Museum, Ms. W. 659, Baghdad, 1121/1717, 166a.

34 *Kitab-ı Siyer-i Nebi'nin* 16. yüzyıl sonlarında kaleme alınmış Osmanlı el yazmalarındaki Yahudi kıyafetleri üzerine bkz. Uluç, “Images of Jews in Ottoman Court Manuscripts”. Nicolas de Nicolay'ın *Les quatre premiers livres des navigations et pérégrinations orientales*'inde (Lyon, 1568) üzerlerindeki kıyafetleriyle Yahudi bir doktor ve tüccar gravürleri için bkz. Rubens, *History of Jewish Costume*, s. 31-42 ve Rozen, *History of the Jewish Community in Istanbul*, s. 284-302.

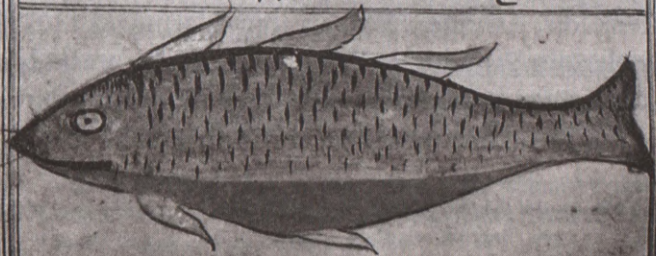
35 Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire*, s. 80.

36 Fetvacı, “Others and Other Geographies” ve Uluç, “Images of Jews in Ottoman Court Manuscripts”

نقطه لایله ددیاده سباحه باشله یی بدنی بش بلان باشلری بره هر یلان و نچ ذراع
 قدر بخیر یازاغوزون بری صید ایتدی • باشی اول قدر ملایمه کهری برکن و فطننک مذله
 لکن حد بدی ایتیمز جلدی سلخ ایتدیلر صوغان قابنک دقوشوال ایتیم اربن مآه دیر
 ننا اول اید و ز دبدیلر و بر حیوان دخی اولور و جوی انسان و سقا بیاض ایکی الدی و
 بدنی قورغیر بر مشابره سوال ایتیم شیخ یهو ددی دبدیلر دنیادن سبت کجهر سی ^{ایوب} خروج
 احد کجهر سی خمس غایب اولمجه توقفت ایدره شمس غایب اولدق دنیایر چهره ایتدیلر
 نقریز و ز و نیر قونلسه فی الحال برنو عاجل مبتر اولورده و هک صورت



بندر وایت ایدر که جمیع البحرین بر سمک کورد مطاع کبی پیچ ایتدی آن قالدی که هلاک اولور
 دنیا ایکی شوا اولوب حرکت ایتدی و موجل حاصل اولدی ایتدیلر بوندک بونک باق وادد بونی
 اینک مراد ایدوب جمیع بحرینر کلدکن در لایر همنم کبری کج بونق ایدوب خلاص اولور و نونا



Resim 7. "Yahudi şeyh" (üstteki resim). Kazvini, *Ajaib al-Makluqat* (Osmanlı Türkçesi), Bağdat, 17. yüzyıl ortaları. Kudüs, İsrail Milli Kütüphanesi, Ms. Yah. Ar. 1113, v. 140a. Fotoğraf: Kudüs, İsrail Milli Kütüphanesi.

lı topraklarına ilk matbaayı Yahudilerin getirdiği de bilinir.³⁷ Doktoru Yahudi olmayan pek az sayıda Osmanlı ailesinin olduğu da ileri sürülmüştür.³⁸ Osmanlı İmparatorluğu'nun İspanya'dan sürgün edilen Yahudiler için bir sığınak olduğu, dinî geleneklerini uygulayabilecekleri ve özgürce entelektüel yaşama dahil olabilecekleri bir yer olduğu da çoğunlukla kabul edilir. Bununla birlikte, genel olarak zimmilere ve özellikle de Yahudilere yönelik kını yansıtan kısıtlamalar da bu tip olaylara dair belgeler de mevcuttur.³⁹ Gerçek şu ki, hem İstanbul'da hem de vilayetlerde kaleme alınmış Osmanlı Ajaib el yazmalarında "Yahudi şeyh" in yer almaya devam etmesi, Yahudilerin Osmanlı toplumundaki önemli rolüyle çelişmez. Aksine, sürekli hayatın içinde olduklarını ve bu nedenle dünyanın unsurlarını tanımlayan modern öncesi bir ansiklopedinin bir bölümünü oluşturduklarını gösterir. Yahudiler Osmanlı toplumunun bir parçası ve etkileşimde bulunulan bir azınlıktı. Yine de, Yahudilerin Şabat Günü'ne dair kurallara inatla riayet etmeleri tam anlaşılamamıştı ve dolayısıyla garip bir "öteki" olarak görülüyorlardı.

Yahudilerin Şabat'a sıkı sıkıya bağlı kalmasının modern öncesi dönemde Müslüman toplum üzerinde ne gibi bir etkisi olduğu merak edilebilir. Bazı Yahudiler Osmanlı sarayında çok önemli görevler üstlendikleri ve birçoğu tıp ve ticaret alanlarında faaliyet gösterdikleri için, Müslüman ve Yahudi olmayan diğer toplulukların bundan bir şekilde etkilenmiş olmaları muhtemeldir. Aslında, Osmanlı topraklarındaki Müslüman mahkemelerinin Yahudilerle Yahudi olmayanlar arasındaki davaları Şabat sonrasına kadar erteleyerek hoşgörülü davrandığına dair elimizde bazı örnekler var.⁴⁰ Bu örnek, Yahudilerin

37 Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire*, s. 86-119; Lewis, *The Jews of Islam*, s. 129-135 ve Levy, "Introduction", s. 1-84.

38 Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire*, s. 87.

39 A.g.e., s. 97-108; Lewis, s. 135-140; Levy, "Introduction", s. 14-19, 40-41; Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire*, s. 30-34 ve Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, s. 16-40.

40 16. yüzyılda Selanik'te yaşayan bir haham olan Samuel ben Moses de Medina'nın (Maharashdam) *Responsa's*ından alıntı yapan Shmuelevitz, Şabat'ta

dinlenme gününün, Osmanlı Devleti'nin görmezden gelemediği ve bununla beraber günlük rutinde dikkate alması gereken bir dinî görev olduğunu gösterir. İslâm'da cemaatle namaz günü olan cuma günü tatil günü değildir,⁴¹ bu da "Yahudi şeyh" in Şabat'taki tutumunun neden şaşırtıcı olarak karşılandığını kısmen açıklayabilir.

Kazvini'nin *Ajaib*'inde tasvir edilmiş başka melezler ve hrikulade varlıklar da bulunur. Örneğin, köpek başlı insanlar ve yüzleri göğüslerine yerleştirilmiş boyunsuz insanlar yüzyıllar boyunca Osmanlı nüshaları da dahil olmak üzere el yazmalarında sık sık resmedilmiştir.⁴² 15. yüzyılın sonlarına ait bir örnekte (Resim 8),⁴³ bir Türkmen prensinin gemisi "Köpek Başlı Ada" (*Jazirat Sagsar*) kıyısına ulaşır. Altın bir tepenin arkasında, hem insan hem de köpek başı olan adalılar, kayığa taş atmak üzeredir. Teknede, prene refakat eden iki sarıklı adamın adalılara doğru yaylarını çektikleri görülür. Resme bakan el yazması okuru deniz tarafındadır ve bu nedenle adeta gemideki grupla beraber saldırıya uğrarmışçasına konumlanmıştır. Köpek başlı adamlar ve boyunsuz insanlar da, sırasıyla Cynoccephali ve Blemmyae olarak adlandırılan "canavar ırklar" arasında, Ortaçağ ve erken dönem modern Avrupa seyahatnamelerinde, hayvan hastalıklarında ve kozmografilerde düzenli olarak yer alırlar (Resim 9).⁴⁴

Müslüman mahkemelerinin Yahudilere karşı düşünceli tutumunun Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer bölgelerinde de geçerli olduğunu varsayar. Bkz. Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire*, s. 45-46.

- 41 S. D. Goitein, Hz. Muhammed'in Şabat'ın asıl amacını dinlenme günü olarak kabul etmeyi reddettiğini ve onun yalnızca bir halk toplantısı ve dua günü olma vasfını muhafaza ettiğini not eder. Bkz. S. D. Goitein, *Jews and Arabs*, s. 39-40.
- 42 Badi'e, "Islamic Cosmography", s. 136; Zadeh, "The Wiles of Creation", s. 44-48; Caiozzo, "Les monstres dans les cosmographies illustrées" ve Berlekamp, *Wonder, Image, and the Cosmos*, s. 9-11.
- 43 Londra: The Royal Asiatic Society, Ms. 178, ort. 1475. Bu el yazması hakkında bkz. Robinson, *Persian Paintings in the Collection of the Royal Asiatic Society*, s. 15-23.
- 44 Örneğin bkz. Wittkower, "Marvels of the East" ve Friedman, *The Monstrous Races*, s. 5-25, 163-177. Sabastian Münster'in *Cosmographia*'sındaki korkunç ırkların tartışması için (Resim 9), bkz. Mclean, *The Cosmographia*, s. 270-272.



Resim 8. Köpek başlı insanlar ve boyunsuz insanlar. Kazvini, *Ajaib al-Makluqat* (Farsça), İran, 1475. Londra, The Royal Asiatic Society, Ms. 178, v. 98b-99a. Fotoğraf: The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland'ın izniyle.

stes, sapēq; illos lædit. Quando occiditur & mactatur, dicuntur inueniri in stomacho eius lapides & interdum ferrū, quæ & per digestionē longam absumit. Parat nidum suum in foiea arenæ, atq; circumdificat propugnaculū in modum muri, quo aquas plouiales abarceat ne ingrediantur nidum & lædant pullos. Sunt qui scribunt illum aut foemellam oua sua non excludere, sed committunt ea calidæ arenæ; quo usq; pulli egrediuntur, tunc parentes nutriunt pullos suos. Dicitur esse simplex & obliuiosum animal; nam quāq; primum oua edit, obliuiscitur eorum quouisc; pulli prouideunt.

De mirabilibus & monstrosis creaturis

quæ in interioribus Africæ inueniuntur.

Recensent veteres, præsertim Pomponius Mela, Plinius & Solinus, multa mirabilia quæ in interiori Africa siue in Aethiopia inueniuntur, ex quibus aliqua hinc breuiter commemorabo. Iuxta insulam Meroë est lacus quidā, cuius aquæ sunt instar olei lubricæ & lubriles, & quicquid in ipsum cadit, quantumlibet leue sit, cadit ad fundum. Nullum lignum sed nec arboris folium natat. Apud Sambares populos, quadrupedia carent aubus. Monstroforum multa hominum genera positi linguarū uarietatem a Deo factam uarijs insolis producta fuisse, etiam diuus Augustinus 16. de ciuitate Dei capite octauo commemorat dicens: Deus ipse cum sciret, quarum partium similitudine uel diuersitate contexeret pulchritudinem uniuersi, etiam monstrosos homines in mundum producere uoluit. Dicuntur reperiri Cynomolgi siue



Cynocephali, quorū canina sunt capita, caninaque ora; qui ipsos atrati, magis bestias quam homines se esse proferunt. Alij inde esse dicuntur, Arrapachites dicti, qui instar quadrupedum in-

Cynocephali.

cendunt per manus & pedes, nec habent propriam mansionem. Et alij qui in media fronte unum tantum habent oculum, monoculi appellati. Alij aiunt ora non esse, sed per nares solo halitu uiuere. Alios statura esse cubitales, quod Pygmæos Græci uocant; qui annum octauum uiuendo non excedunt. Pugnatæ dicuntur cum gruib; sed uincuntur. Horum mulieres quinto anno pariunt & senescunt octauo, reponitq; eos Plinius in India montibus. At Strabo reponit in extremitate Africæ, si modo Pygmæi sunt in rerum natura. Nā nemo fide dignus, inquit Strabo, id ex uisu narrat. Item alij commemorantur gentes, in quibus singuli singula crura in pedibus maxima habent, non secentes poplitem & tamen mirabiles sunt celeritatis, quos Sciopodas uocant. Hi Plinio teste per æstiuū tempus in terra supini iacentes, pedum se umbra protegit. Quosdam alios sine ceruice esse aiunt, habentes oculo in humeris. Item Plinius scribit in Arabia nasci Camelopardalim, collo similem equo, pedibus & curibus boui, camelo capite, albis maculis nullo colore distinguentibus. Inueniri autē & Perandā animal, magnitudine bouis, habet caput cæruini cum rathis cornibus. Nascitur quoq; in Africa Histræx, animal ex herina ceorum genere foetidum, paulō minus lupo. Longi aculei dorsum & latera eius exasperant. Vulgo uocant ipsum porcum spinosum & marinū, quum tamen animal sit terreste. Quum irritatur intēdit cutem & missiles aculeos iaculatur in canes sequentes, læditq; eos in facie. Nugantur quoq; aliqui in Africa esse Pegafum auem, quæ dicitur habere corpus equinum atq; aures equi & alas uolucris: & Tragopā aliam auem, in capite instar arietis cornuā. Horū tam mirabilium animalis causam, signat Plinius aquæ penuriā. Nam quum tot diuersæ animalium species iuxta aquam conueniunt, quædam ex aliorū pruritu & salacitate: quæ non sunt ex sua specie, compressæ, accipiunt & generant monstrum, prolem ex diuersa natura constitut-

Monoculi.

Pygmæi.

Sciopoda.

Quare in Africa tot portentosa animalia.

Hhh a tam.

Resim 9. "Muhteşem ve korkunç yaratıklar." Cynocephali and Blemmyae (sağda). Sebastian Münster, *Cosmographiae Universalis*, Lib. VI, Basel, 1554. Münih, Bayerische Staatsbibliothek, Res/2 Geo.u.53, p. 1151. Telif: Bayerische Staatsbibliothek München.

Persis Berlekamp ve Anna Caiozzo, Avrupa el yazmalarındaki mucizat (*mirabilia*) çalışmalarına atıfta bulunarak Kazvini'nin *Ajaib*'indeki birçok varlığın benzer şekilde ötekilik emareleri olarak okunabileceğini öne sürerler.⁴⁵ Bu varsayımı bir adım öteye taşıyarak, bu yaratıkların *Ajaib* el yazmalarına sürekli olarak dahil edilmesinin, önceki kalıpların bir tekrarına işaret ettiğini, ancak aynı zamanda onların *değişen* bir "öteki"nin, az önce anlatılan örnekte olduğu gibi, Müslüman bir hami tarafından farklı zamanlarda ve yerlerde mecburen karşılaşılan çağdaş hasımlar veya engeller olarak algılandıklarını da ima edebileceğini öne sürüyorum (bkz. Resim 8). Öte yandan melez insan-kurbağa maddesi, sadece "Yahudi şeyh" olarak adlandırılması ve Yahudi dinî geleneklerinin sözlü bir tanımını içermesi nedeniyle, keşfedilmemiş uzak bir bölgeyi değil, *her zaman* İslâm topraklarında yaşayan Yahudi'yi ifade eder.

Ortodoks Hristiyan

Yahudilerden farklı olarak, Hristiyan tasvirleri Kazvini'nin *Ajaib* el yazmalarına yalnızca Osmanlı döneminde, 16. yüzyılın sonlarında girmiştir. "Yahudi şeyh" tasviri üç yüz yıl boyunca yalnızca küçük sapmalar gösterirken, Müslümanlar ile kilise mensupları arasındaki ilişkilere dair maddenin metni süreklilik arz eder, ancak ikonografide belirgin değişiklikler göze çarpar. Bu madde "Kilise Adası" (*Jazirat al-kanisa*) olarak adlandırılmıştır ve muhtemelen Güney Portekiz'deki Cape St. Vincent'a atıfta bulunur.⁴⁶ Kazvini'nin metni şöyledir:

[Yukarıda adı geçen Ebu Hamid el-Endülüsi el-Garnati] Endülüs yakınlarındaki kara denizde bir dağ olduğunu kaydetmiştir. Bu dağda kayaya oyulmuş ve büyük bir kubbe ile taçlandırılmış bir kilise vardır. O kubbenin üzerinde, etrafında sürekli uçan bir kuzgun vardır. Bu kilisenin karşısında Müslümanla-

45 Berlekamp, *Wonder, Image, and the Cosmos*, s. 9-11 ve Caiozzo, "Les monstres dans les cosmographies illustrées", özellikle s. 63-64.

46 Adanın Cape St. Vincent ile ilişkilendirilmesi hakkında bkz. Al-Gharnati, *Tuhfat al-Albab*, 181n284.

rın ziyaret ettiği ve içinde şükrettiği bir mescit vardır. Ve orada edilen duaların cevaplandığı söylenir. Bu kilisede ikamet eden din adamları, o mescidin Müslümanlarını ağırlamakla yükümlüdürler. Ve böylece, ne zaman bir ziyaretçi mescide girse, kuzgun kilisenin kubbesine yerleştirilmiş küçük bir pencereden kafasını sokup bağırır. [Kuzgunun] çılgınlığının sayısı, ziyarete gelen Müslümanların sayısına eşittir. Din adamları daha sonra tüm [Müslüman] ziyaretçilere yetecek kadar yiyecek getirir. Ve kilise, kuzgun kilisesi olarak bilinir. Din adamları, kilisenin tepesinde hâlâ bir kuzgun gördüklerini söylerler, ancak karnını nereden doyurduğunu bilmezler.⁴⁷

Kilisenin tarifi Kazvini'nin metninin Arapça el yazmalarında yer alır, ancak 15. yüzyılda Farsça nüshalar ortaya çıkana kadar bu metne tasvirler eklenmemiştir. Bu tasvirlerin kompozisyonu oldukça basittir: Kiliseyi ve kubbenin üzerindeki kuzgunu resmeder (Resim 10).⁴⁸ İstanbul'da 16. yüzyılda üretilen Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış el yazmalarında ise aynı maddenin ikonografisi neredeyse tamamen değişmiştir (Resim 11).⁴⁹ İlk bakışta, Osmanlı nakkaşı metne tamamen sadık kalarak kuzgunu, kiliseyi, camiye ve ayrıca sohbet eden veya tartışan erkânı tasvir ediyor gibi görünür. Ancak Farsça nüshalara kıyasla tasvirdeki önemli bir değişiklik, metindeki bir şeyin Osmanlı haminin veya nakkaşın dikkatini çektiğine işaret ediyor ki, bu dönemin olaylarına uyan ve Osmanlılarla Ortodoks Kilisesi arasındaki çatışmayı ifade eden bir şeydir.

Osmanlı tasviri Kariye Camii ve Fethiye Camii gibi kiliselerin camiye dönüştürüldüğü 16. yüzyıl İstanbul'u betimler.⁵⁰ Bu şehir aynı zamanda, Mimar Sinan'ın (ö. 1588) büyük

47 Benim yaptığım çeviri BSB, Cod.arab. 464, 69a'ya dayanmaktadır.

48 Oxford: Bodleian Library, Ms. Laud Or. 132, yak. 1480-1490, 85b. Bkz. Robinson, *A Descriptive Catalogue of the Persian Paintings*, s. 37, no. 249.

49 Londra: BL, Ms. Add. 7894, İstanbul, 16. yüzyıl sonu, 147a. Bkz. Titley, *Miniatures from Turkish Manuscripts*, s. 71, cat. no. 60.

50 Kiliselerin camiye çevrilmesi hakkında bkz. Runciman, *The Great Church in Captivity*, s. 187-191; Patrinelis, "The Exact Time of the First Attempt", s. 569-572; Necipoglu, *The Age of Sinan*, s. 57-59 ve Greene, *The Edinburgh History of the Greeks*, s. 64-69.

از آن صید کنند و آن مرغ را زانو کرده اند و نوشته اند اما درین
کتاب نام ایشان نیامده و درین چندین قایده نیست منها
جبل الکلیس ابو حاتم اندیسی گوید درین بحر اسود کو میت و در

کوه کنیسه از سنگ

تراشیده و بر سر آن

قبه غرابی نهشته و

در مقابل کنیس مسجد

گویند که دعا اینجا مستجاب

باشد مردم آن مسجد را

زیارت کنند و در



انجا ضیافت اهل زیارت کنند چون ز ایری برسد غراب بانک زند و در

زاویه و اگر دور رسد و بانک و همچنین بر عدد زایو خادم کنیس بدانند

و از بهر آنها طعام آورده و چنان گویند که آن غراب بدان قبه کسی ندهد اند که غذا

از کجای می آورد و بخورد و منها جزیره خالطه ابو حاتم

اندیسی گوید که جزیره ایست و آن در بحر رومست که سفید کوی

دیدم معبد جدا و از بسیاری که بود بدین ممکن نبود که از مردم

توانی شد که بختن چون مرا کب انجا برسد جدا که خوا

منزل مسجد اقصیٰ

زیارتہ واردولو ویزیر کہ اول مسجد دہ دعاستحیان اولوز واول کلیسا
اهلہ واجباً تیشلدز کہ همسلمان کہ انن کله بوندل اوقضیا فتاین لر
وقونق برکلسه قعہ پنجره دن باشقی اچرویه صوقوبزکن اواز ایدز اکن
قونق کسه اکیکن اواز ایدز واصل قونق عید دنجہ اوترکیشلر بوندن
قونق قندز کلدوکن سیلوراکا کون طبع ام جقدورلر واول کلیسا
اهلی یئر اول قعہ دایما انن اولوز راغلر ایدکن وقاندن کلدوکن یکسه لمن



Resim 11. "Kuzgun Kilisesi." Kazvini, *Ajaib al-Makhlûqat*, Osmanlı Türkçesine Süruri tarafından çevrilmiştir. İstanbul, 1594-1595 civarı. Londra, British Library, Add. 7894, v. 147a. Telif: The British Library Board.

eseri olan Süleymaniye Külliyesi'nin, bu el yazmasının kaleme alınmasından yaklaşık otuz beş yıl önce, 1559 yılında inşa edilip tamamlanmış olduğu yerdir.⁵¹ Kiliselere el konulmasına rağmen, Osmanlı Devleti'nin Hristiyanların dinî görevlerine müdahale etmediği, Hristiyanların hem kutsal kitapları ve ikonaları kendi mekânlarında bulundurabildikleri hem de kilise ayinlerini ve hizmetlerini zarar görmeden yapabildikleri ileri sürülmüştür.⁵² Söz konusu tasvir bu durumu yansıtır olabilir, ancak aynı zamanda Hristiyanlara karşı bir Müslüman üstünlüğü duygusu da aktarıyor olabilir. Kilise adamlarının ibadet eden Müslümanlara hizmet etmesi gerektiğinden bahseden bu metinde açıkça bir otorite duygusu kendini gösterir. Mescidin üzerindeki hilal ve minare tasvirin üst çerçevesinden dışarı taşmakla beraber kiliseyi taçlandıran haçtan belirgin şekilde daha yüksek olduğu için, bu resim de aynı hikâyeyi anlatır.⁵³

Osmanlılar ile Ortodoks Kilisesi arasındaki gerilime rağmen tasvir kilise adamlarını tipik kıyafetleriyle gerçekçi bir şekilde gösterir (Resim 11), ancak aynı el yazması, sadece bir varak sonra, "Yahudi şeyh"i melez formunda betimler (bkz. Resim 1). Böylece, birbirini izleyen bu iki varak, Sultan III. Murad döneminde (hük. 1574-1595) İstanbul'da bu el yazmasına tasvirler eklendiği sırada (1594-1595 civarı), Osmanlı toplumunda zimmilerin Müslümanlardan çeşitli derecelerde daha aşağı olarak görüldüğünü kanıtlar.

51 Necipoğlu, *The Age of Sinan*, s. 207-221.

52 Arnakis, "The Greek Church of Constantinople", s. 242.

53 Benzer bir kompozisyon için bkz. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (bundan sonra, "TSMK"), A. 3632, 119b. Bu tasvirin röprodüksiyonu ve kısa bir anlatımı için bkz. Atıl, "The Art of the Book", s. 206, 208, Resim 102. Bu tasvirde kilisenin önünde iki Ortodoks Hristiyan ve bir Fransisken rahip tasvir edilmiştir. Nitekim, 16. yüzyılın sonlarına doğru, Katolik misyonerler de dahil olmak üzere İstanbul'da çeşitli Hristiyanların varlığını biliyoruz. Bununla birlikte, tasvir eklenmiş bu maddenin Osmanlı dönemindeki Hristiyan tebaanın çoğunluğunu oluşturması nedeniyle Ortodoks Kilisesi'ne verilen yanıtı yansıttığını öne sürüyorum. 1583-1600 yılları civarında İstanbul'daki Cizvitler ve Kapusenler hakkında bkz. Frazee, *Catholics and Sultans*, s. 72-74 ve Greene, *The Edinburgh History of the Greeks*, s. 140.

Avrupalı

Ruhbanlarınkine benzer şekilde, Avrupalıların (*al-ifranj*) imgeleleri de Kazvini'nin kozmografisine 17. yüzyıl sonlarından önce olmamakla birlikte Osmanlı döneminde girer (Resim 12).⁵⁴ Eşsiz bir Arapça yazma büyük olasılıkla 1699'da Mısır'da kopyalanıp tasvirlerle bezenmiştir.⁵⁵ Bu nüsha *Ajaib al-Makhlukat* başlığına sahip olmasına ve baş sayfasında Kazvini'ye atfedilmesine rağmen, eserin diğer nüshalarından büyük ölçüde farklıdır. Anonim bir yazarın yazdığı, Çin ve Hindistan'dan İran, Irak, Bilad'üş-Şam, Kuzey Afrika ve Avrupa'ya kadar topraklardaki halklar üzerine yeni bir bölüm içerir.

Bu bölümdeki bütün tasvirler, genellikle dört erkek ve bir kadından oluşan ve geleneksel ya da kültürlerine has kostümler ve başlıklar giymiş bir grup insanı gösterir. Tasvir edilen figürler el ele tutuşurken, sarılırken veya okurlara ya da ziyaretçilere el sallarken görülürler. Her maddedeki metin oldukça kısadır; genellikle insanların görünüşüne odaklanır ve bazen bazı niteliklerinden veya ait oldukları yerin doğal kaynaklarından bahseder. Avrupalıların İngilizler, Venedikliler, Fransızlar, Flamanlar ve Portekizliler gibi çeşit çeşit olduğu söylenir. Beyaz veya kırmızı olarak betimlenirler ve saçları metne uygun olarak omuzlarının üzerinden dökülürken gösterilir. Ayrıca Avrupalı kadınların güzel olduğu ve zinanın aralarında yaygın olduğu konusunda bilgilendiriliriz. Toprakları altın ve gümüş bakımından zengindir ve orada hava soğuktur.⁵⁶ Bu kısa girişte Avrupalılara yönelik kayda değer bir eleştiri yoktur, oysa Nübyeliler gibi diğer bazı halklar aptallık veya sahtekârlık gibi aşağılayıcı niteliklerle ilişkilendirilir.

54 Avrupalılar 17. yüzyıldan önceki Osmanlı tasvirlerinde de resmedilmiştir, ancak *Ajaib el* yazmalarında bu tasvirler yoktur. Araştırmacılar, Avrupalıların peygamber kıssalarında olduğu gibi çoğu zaman paganları veya kâfirleri temsil ettiğini belirtirler. Bkz. Milstein, *Miniature Painting in Ottoman Baghdad*, s. 13-14; Tezcan, "The Frank in the Ottoman Eye", s. 272-280 ve Fetvacı, *Picturing History in the Ottoman Court*, s. 168-169.

55 İstanbul, TSMK, R. 1658. Bu el yazması Karatay, *Tophkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi*, 3:794, cat. no. 7171'de kataloglanmıştır.

56 TSMK, R.1658, 152b.

صفت الفريخ والافريخ اجناس مختلفه منها الانكليز ومنها

الفرانسه ومنها اللندنيه ومنها العثمانيه ومنها البرتغاليه وهم اجناس
كثيره الفريخ بيضان حمران صفرا شعور وشعورهم مسلوله على الكتاف
ونساءهم حسنات وفيهم الزنا فاشي وسمتهم معدن الذهب والفضه
ونيرها وبلادهم باره



Resim 12. "Avrupalılar", Kazvini, *Ajaib al-Makhlūqat* (Arapça), muhtemelen Mısır, 1699. İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan 1658, v. 152b. Telif: Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı.

Avrupalılar ayrıca Kahire ve piramitlerle ilgili maddelere ait üç resimde daha tasvir edilmiştir (Resim 13 ve 14).⁵⁷ Bu maddelerde aktarılan bilgiler, Ortaçağ ve erken modern dönemlerde Müslümanlar tarafından kaleme alınan diğer coğrafi metinlerle uyum içindedir. Yazar, piramitlerin büyüklüğünü ele alır ve Abbasi halifesi el-Memun'un (hük. 813-833) bu görkemli yapılara hayran kaldığına değinir. Ayrıca piramitlerden üçünün içine gizlenmiş hazinelerin ve mumyaların bir envanterini kaydeder. Avrupalılardan bu kayıtlarda bahsedilmez, ancak eşlik eden tasvirlerde, sanki bu taştan dağları ve içlerindeki kıymetli objeleri ele geçirmişler gibi, piramitlerin tepesinde muzaffer bir şekilde ayakta resmedilirler. Devasa yapılara göre çok küçük olmalarına rağmen Avrupalılar uzun saçları ve süvari şapkalılarıyla kolayca tanınırlar. Figürlerden ikisinin yanında "bir insan seyyah" (*shakhs insan mutafarraj*) diye küçük bir kayıt, onları bağlamı içine yerleştirmemizi sağlar.

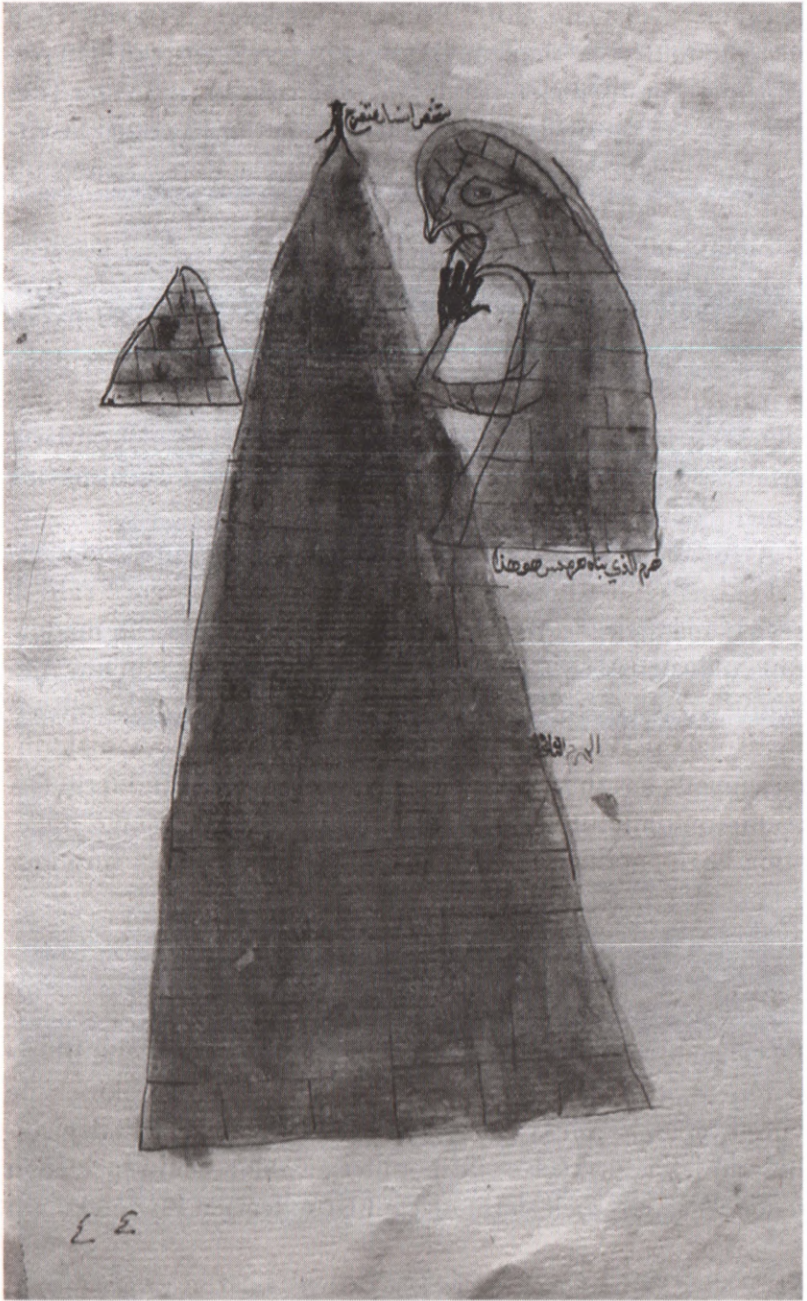
Rönesans döneminde, hiyeroglif yazısına hayranlık duyuluyordu ve sembollerini deşifre etmek için sürekli bir girişim söz konusuydu. Avrupa'da Mısır antikaları toplanıyor ve yoğun bir şekilde mumya çıkarılıyordu. Mumya parçalarının ve toz halindeki özlerinin tıbbi özelliklere sahip olduğuna inanılıp bunlar nadir nesneler koleksiyonlarına ekleniyorlardı.⁵⁸ Özellikle 17. yüzyılda, Gize piramitlerini eskiliği ve boyutları açısından inceleyen iki önemli eser İngilizce olarak yayımlanmıştı.

İlk olarak, George Sandys'in *A Relation of a Journey* adlı eseri, piramitlerin ve sfenksin yan yana yer alan gravürleriyle 1615 yılında yayımlandı.⁵⁹ Sonra, 1646'da *Pyramidographia* neşredildi. Yazarı, Oxford profesörü John Greaves piramitleri ilk elden incelemek için Mısır'a gitti ve halen "Gize'deki yapının ilk bütüncül akademik değerlendirmesi" olarak kabul edi-

57 TSMK, R.1658, 17a, 43b-44a.

58 Bkz. Dannenfeldt, "Egypt and Egyptian Antiquities"; Thompson, *Wonderful Things*, özellikle s. 60-64 ve El-Daly, *Egyptology: The Missing Millennium*, s. 102-106.

59 Sandys'in Mısır'daki seyahatleri hakkında bkz. Haynes, *The Humanist as Traveler*, s. 99-103 ve Vine, "Too Great a Morsell for Time to Devoure", s. 22-26.



Resim 14. "Piramitler", piramidin tepesinde bir Avrupalı seyyah. Kazvini, *Ajaib al-Makhluqat* (Arapça), muhtemelen Mısır, 1699. İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan 1658, v. 43b. Telif: Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı.

len çalışmayı kaleme aldı.⁶⁰ Sandys'in kitabındaki gravürlerden biri, piramitlere ve sfenksin bulunduğu yere doğru yol alan Avrupalıları, muhtemelen Sandys ve arkadaşlarını resmeder (Resim 15). 17. yüzyıl Osmanlı *Ajaib* (bkz. Resim 13 ve 14) tasvirleri de muhtemelen ressamın şahit olmuş olabileceği benzer bir durumu yansıtır.

Elbette bu, Arapça el yazmasında yer alan seyyah tasvirleriyle belirli kişilerin betimlendiği anlamına gelmez. Daha ziyade Mısır'daki yabancıların varlığına ve Avrupalıların seyahat ve eski eser meraklarına işaret eder. Dahası, piramidin tepesinden Avrupalılara dehşet içinde bakan bir insan gibi betimlenmiş sfenks, ressamın ve dolayısıyla yerel Mısırlıların, seyyahların artan sayısına ve topraklarındaki hazinelerin götürülmesine yönelik dehşetini temsil ediyor olabilir.

Avrupalılar, 17. yüzyılın sonlarına ait bu el yazmasında gerçekçi bir şekilde betimlenmiş ve tasvir edilmişken, "Yahudi şeyh" yine melez formunda kalmıştır (Resim 16).⁶¹ Bu madde- nin çok sayıda el yazmasında tekrarlanması, Kazvini'nin *Ajaib*'inin sürekli olarak kopyalanması ve kanonlaştırılmasının sonucu olabilir. Bununla birlikte, Osmanlı Kazvini el yazmalarında zamanla kasıtlı müdahaleler yapılmasına ve Yahudilerin Osmanlı toplumunun bir parçası olmasına rağmen, Yahudi imgesinin kozmografilerde neden ısrarla bir melez olarak sunulduğu merak konusudur.

Sonuç

Bu çalışma, resimli *Ajaib* el yazmalarında 13. yüzyıl sonu İlhanlı döneminden Osmanlı dönemine kadar, bunlardan ikincisine vurgu yaparak, "öteki"nin temsil edilme şekillerindeki değişikliklerin izini sürmüştür. Bu popüler ansiklopedinin incelenen maddeleri, bazı melezlerin ve canlıların değişen bir "öteki"nin

60 Shalev, "Measurer of All Things: John Greaves", s. 557. 16. ve 17. yüzyıllarda Mısır'daki İngiliz gezginler hakkında bkz. Wortham, *The Genesis of British Egyptology*, s. 12-23 ve Vine, "Too Great a Morsell for Time to Devoure"

61 TSMK, R.1658, 74b-75a.



yet deserving little better credit (for what they built was of bricke) then that absurd opinion of *Nazianzenus*, who out of the consonancy of the names, affirmeth, that they were built by *Ioseph* for granaries, against the seven yeares of famine: when as one was thrice seven yeares saving one, in erecting. But by the testimony of all that haue writ, amongst whom *Lucan*,

Quam Prodigiorum manes
terrendae pudendam
Pyramides claudam. l. 8.

When high Pyramides do grace
The Ghosts of Ptolomies lead races.

and by what shall be said hereafter, most manifest it is, that these, as the rest, were the regall sepulchers of the *Egyptians*. The greatest of the three, and chiefe of the worlds seven wonders, being square at the bottome, is supposed to take vp eight acres of ground. Every square being 300 single paces in length, the square at the top, consisting of three stones onely, yet large enough for threescore to stand vpon: ascended by two hundred fifty five steps, each step about three feet high, of a breadth proportionable. No stone so little throughout the whole, as to be drawne by our carriages; yet were these hewne out of the *Troian* mountaines, far off in *Arabia*: so called of the captiue *Troians*, brought by *Menelaus* into *Egypt*, and there afterward planted. A wonder how conueyed hither: how so mounted, a greater. Twenty yeares it was a building, by three hundred threescore and sixe thousand men continually wrought vpon: who onely in radishes, garlick, and onions, are said to haue consumed one thousand and eight hundred talents. By these and the like inuentions exhausted they their treasure, and employed the people, for feare lest such infinite wealth should corrupt their successors, and dangerous

يكتب كما ثبت في هذه صفته واسمها
عيسى عليه السلام



عبد الرحمن بن عمار بن الجعفي قال ثبت هذا البحر موصلا الى موضع يقال له الرطون
وكان مفعلا من صفته فدلها في البحر فصاد سمكة قد راى البحر فنظرا فاذا مكتوب
خلوا منها الواحدة لا اله الا الله وخلقوا منها الاخرى بعد رسول الله البعل وهي سماكية
قال ابو حامد الاندلسي رايت هذه السمكة يجمع البحر من مثل الجبل العظيم وقد لازمتها سمكة
الكبر منها في الظلمات فمررت المسماة بالبعل وجدت الاخرى في طلبها فلما عاين البعل منها
لجده صاحت صيحة عظيمة ما سمع اهل منها وكادت تلون بان تشق من الخوف والحرب
البحر لها وكثرة اموالها وخفها الغرق وانت السمكة الطالبت للبال من لظا التي يجمع البحر فلم
تقد من اعطها خوف ربي عليه السلام قال رايت تعرف بنزل الحوت في مدينه سبته وهو
الذي صخر موسى عليه السلام ويوشع حين طلبوا الحوت عليه السلام وهو سمكة طولها ما في ارم وعرضها
شبر واحد جانبها شوك وعظام وجلد رقيق على اثنائها وراسها من راس سمكة

Resim 16. "Yahudi şeyh", Kazvini, *Acaib al-Mahlukat* (Arapça), muhtemelen Mısır, 1699. İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan 1658, v. 75a. Telif: Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı.

sembolü olarak algılandığını gösterir. İnsan-kurbağa melezi her zaman İslâm topraklarında yaşayan Yahudi'yi ifade ediyordu. Şabat'ın kutlanmasını, iki farklı yaşamsal ortamda (Şabat, yani cumartesi günü karada ve haftanın geri kalanında denizde) yaşayabilen bir amfibinin eylemi olarak tasavvur eden Ortaçağ Müslüman yazarları tarafından Yahudiler kurbağa ile ilişkilendirilmişlerdir. Şabat'ı idrak etmek bu yazarların anlaşıl-maz bulduğu farklı bir yaşam şekline girme olarak görülüyordu. Muhtemelen, Yahudilerin dinlenme günü olan Şabat, şaşırtıcı olarak algılanıyordu, çünkü İslâm'da cemaatle namaz günü olan cuma bir tatil günü değildir. Yahudiler Osmanlı sarayında çok önemli roller üstlendikleri ve pek çokları tıp alanında ve ticarete deneyimli oldukları için, Yahudi olmayan toplulukların, Yahudilerin Şabat'a sıkı sıkıya bağlı olmalarının etkilerini görmüş olması muhtemeldir. Bu durum, modern öncesi İslâm toplumlarında Yahudi'nin neden devamlı melez olarak algılandığını kısmen açıklayabilir.

Yüzyıllardır resimli ansiklopedilerde yer alan melez Yahudi'nin aksine, Ortodoks Hristiyan ve Avrupalı tasvirleri Osmanlı döneminden önce *Ajaib*'in nüshalarında yer almamıştır. Bu iki grubun üyeleri, tipik kıyafetleri ve başlıkları ile gerçekçi bir şekilde tasvir edilir. Resmedildikleri örnekler, el yazmalarının üretildiği zaman ve yerle ilgili tarihî olayları ve yerel Müslüman topluluklarla olan çatışmaları yansıtır: 16. yüzyıl İstanbulu'nda kiliselerin camiye dönüştürülmesi ve 17. yüzyıl Mısır'ında Avrupalı seyyahlar ve eski eser meraklılarına verilen tepkiler gibi.

ÇEVİRİ Alptuğ Güney - Hakan T. Karateke

KAYNAKÇA

- Ferrand, Gabriel, "Le *Tuhfat al-Albab* de Abu Hamid Al-Andalusi al-Ġarnati: Édité d'après les mss. 2167, 2168, 2170 de la Bibliothèque nationale et le ms. D'Alger", *Journal asiatique* 207 (1925): 1-148, 193-304.
- Firdevsi, Ebû'l-Kasım, *Shahnameh*, yay. haz. Jules Mohl. Tahran: Sharikat Insharat Ilmi wa Farhangi, 1955 [*Şahname*, çev. Necati Lugal, İstanbul: Alfa Yayınları, 2022].

Gharnati, Abu Hamid, *Tuhfat al-Albab wa-Nukhbat al-Ajab*, yay. haz. Ismail al-Arabi, Beyrut: Dar al-Jil, Al-Maghrib: Dar al-Afaq al-Jadida, 1993.

Araştırmalar

Arnakis, G. Georgiades, "The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire", *The Journal of Modern History* 24/3 (1952): 235-250.

Ashtor, Eliyahu, *The Jews of Moslem Spain*, çev. Aaron Klein ve Jenny Machlowitz Klein, 3 cilt, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979.

Atıl, Esin, "The Art of the Book", *Turkish Art*, ed. Esin Atıl, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press; New York: Abrams, 1980, s. 137-238.

Badiee, Julie, "An Islamic Cosmography: The Illustrations of the Sarre Kazvini", doktora tezi, University of Michigan, 1978.

Barry, Michael, "Jews, Islamic Mysticism, and the Devil", *A History of Jewish-Muslim Relations from the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahab Meddeb ve Benjamin Stora, Princeton: Princeton University Press, 2013, s. 869-890.

Berlekamp, Persis, "Kazvini Al-, Zakariya B. Muhammad B. Mahmud (d. 1283)", *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, ed. Josef W. Meri, New York: Routledge, 2006, s. 651-654.

—, *Wonder, Image, and the Cosmos in Medieval Islam*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 2011.

Bothmer, Hans-Caspar G. von, "Die illustrationen der 'Münchener Kazvini' von 1280 (cod. Monac. arab. 464): Ein Beitrag zur Kenntnis ihres Stils", doktora tezi, Universität München, 1971.

Caiozzo, Anna, "Les monstres dans les cosmographies illustrées de l'Orient médiéval", *Monstre et imaginaire social: Approches historiques*, ed. Anna Caiozzo ve Anne-Emmanuelle Demartini, Paris: Creaphis, 2008, s. 47-64.

—, "L'image de l'Europe et des Européens dans les représentations de l'Orient médiéval", *Caietele Echinox* 10 (2006): 84-120.

Carboni, Stefano, "The Wonders of Creation and the Singularities of Ilkhanid Painting: A Study of the London Kazvini British Library Ms. Or. 14140", doktora tezi, SOAS, University of London, 1992.

Dannenfeldt, Karl H., "Egypt and Egyptian Antiquities in the Renaissance", *Studies in the Renaissance* 6 (1959): 7-27.

Ducatez, Guy, "La Tuhfa al-Albab d'Abu Hamid al-Andalusi al-Garnati: Traduction annotée", *Revue des études islamiques* 53 (1985): 141-241.

Duda, Dorothea, *Islamische Handschriften I: Persische Handschriften*, 2 cilt, Viyana: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983.

El-Daly, Okasha, *Egyptology: The Missing Millennium: Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*, Londra: UCL Press, 2005 [*Kayıp Binyıl: İslam Dünyasında Hi-yeroglifler ve Eski Mısır*, çev. Ümran Küçükislamoglu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2013].

Ettinghausen, Richard, *Arab Painting*, Cenevre: Skira, 1962.

Fetvacı, Emine, "Others and Other Geographies in the Şehname-i Selim Han", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 40 (2012): 81-100.

- , *Picturing History at the Ottoman Court*, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 2013 [*Sarayın İmgeleri-Osmanlı Sarayının Gözüyle Resimli Tarih*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013].
- Frazee, Charles A., *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453-1923*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983 [*Katolikler ve Sultanlar-Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*, çev. Cemile Erdek, İstanbul: Küre Yayınları, 2009].
- Friedman, John Block, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge ve Londra: Harvard University Press, 1981.
- Gilbert, Martin, *In Ishmael's House: A History of Jews in Muslim Lands*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 2010.
- Goitein, S. D., *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*, New York: Schocken Books, 1970 [*Yahudiler ve Araplar-Çağlar Boyu İlişkileri*, çev. Nur Arslantaş, Emine Buket Sağlam, İstanbul: İz Yayınları, 2010].
- Greene, Molly, *The Edinburgh History of the Greeks, 1453 to 1768: The Ottoman Empire*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015 [*Osmanlı Devleti ve Rumlar*, çev. Zeynep Rona, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018].
- Haynes, Jonathan, *The Humanist as Traveler: George Sandys Relation of a Journey Begun an. Dom. 1610*, Rutherford, Teaneck, Madison: Fairleigh Dickinson University Press; Londra ve Toronto: Associated University Presses, 1986.
- Hees, Syrnix von, "Al-Kazvini's *Ajaib al-Makhlūqat* - An Encyclopaedia of Natural History?", *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth-Century Muslim World*, ed. Gerhard Endress, Leiden: Brill, 2006, s. 171-186.
- , *Enzyklopädie als Spiegel des Weltbildes: Kazvinis Wunder der Schöpfung- eine Naturkunde des 13. Jahrhunderts*, cilt 4: *Diskurse der Arabistik*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002.
- Higgs Strickland, Debra, *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art*, Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Karatay, Fehmi E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi: Arapça Yazmalar Kataloğu*, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1966.
- Levy, Avigdor, "Introduction", *The Jews of the Ottoman Empire*, ed. Avigdor Levy, Princeton: The Darwin Press; Washington D.C.: The Institute of Turkish Studies, 1994, s. 1-150.
- Levy-Rubin, Milka, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Co-existence*, New York: Cambridge University Press, 2011.
- Lewis, Bernard, *The Jews of Islam*, Princeton: Princeton University Press, 1984 [*İslam Dünyasında Museviler*, çev. Belgin Çınar, Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2021].
- Lipton, Sara, *Dark Mirror: The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography*, New York: Metropolitan Books and Henry Holt and Company, 2014.
- , *Images of Intolerance: The Representation of Jews and Judaism in the 'Bible moralisée'*, Berkeley: University of California Press, 1999.
- Masters, Bruce, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- McClean, Matthew, *The Cosmographia of Sebastian Münster: Describing the World in the Reformation*, Aldershot, BK ve Burlington, VT: Ashgate, 2007.

- Milstein, Rachel, *Miniature Painting in Ottoman Baghdad*, Costa Mesa: Mazda Publishers, 1990.
- Moor, Bilha, "Shahnama Heroes and Kings in *Ajaib al-Makhlūqat* Illustrated Manuscripts", *Shahnama Studies II. The Reception of Firdausi's Shahnama*, ed. Charles Melville ve Gabrielle van den Berg, Resim 23-26, Leiden: Brill, 2012, s. 267-280.
- Moor, Bilha ve Rezvan, Efim A., "Al-Kazvini's *Ajaib al-Makhlūqat wa Gharaib al-Mawjudat*: Manuscript D370", *Manuscripta Orientalia* 8/4 (2002): 38-68.
- Necipoglu, Gülru, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Princeton: Princeton University Press, 2005 [*Sinan Çağı-Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017].
- Patrinelis, Christos, "The Exact Time of the First Attempt of the Turks to Seize the Churches and Convert the Christian People of Constantinople to Islam", *Actes du Premier Congrès international des études balkaniques et Sud-Est européennes*, ed. Vladimir I. Georgiev, Sofya: Académie bulgare des sciences, 1969, s. 567-572.
- Rebhan, Helga (ed.), *Die Wunder der Schöpfung: Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek aus dem islamischen Kulturkreis*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.
- Rebold Benton, Janetta, *The Medieval Menagerie: Animals in the Art of the Middle Ages*, New York, Londra, Paris: Abbeville Press, 1992.
- Robbins, Mary E., "The Truculent Toad in the Middle Ages", *Animals in the Middle Ages: A Book of Essays*, ed. Nona C. Flores, New York ve Londra: Garland, 1996, s. 25-47.
- Robinson, B. W., *A Descriptive Catalogue of the Persian Paintings in the Bodleian Library*, Oxford: Clarendon Press, 1958.
- , *Persian Paintings in the Collection of the Royal Asiatic Society*, Londra: The Royal Asiatic Society, 1998.
- , *Persian Paintings in the John Rylands Library: A Descriptive Catalogue*, Londra: Sotheby Parke Bernet, 1980.
- Rozen, Minna, *A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453-1566*, Leiden: Brill, 2010 [*İstanbul Yahudi Cemaati'nin Tarihi*, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010].
- Rubens, Alfred, *A History of Jewish Costume*, New York: Funk and Wagnalls, 1967.
- Runciman, Steven, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Rührdanz, Karin, "Illustrated Persian *Ajaib al-Makhlūqat* Manuscripts and Their Function in Early Modern Times", *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, ed. Andrew J. Newman, Leiden: Brill, 2003, s. 33-47.
- , "Qazwini's *Ajaib al-Makhlūqat* in Illustrated Timurid Manuscripts", *Iran, questions et connaissances: Actes du IVe Congrès Européen des Études Iraniennes*, Paris 1999, cilt 2: *Périodes médiévale et modern*, ed. Maria Szuppe, Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 2002, s. 473-484.

- Sachau, Eduard ve Hermann Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani, and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford: Clarendon, 1889.
- Shalev, Zur, "Measurer of All Things: John Greaves (1602-1652), the Great Pyramid, and Early Modern Metrology", *Journal of the History of Ideas* 63/4 (2002): 555-575.
- Shaw, Stanford J., *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York: New York University Press, 1991 [*Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, çev. Meriç Sobutay, İstanbul: Kapı Yayınları, 2008].
- Schmitz, Barbara; ; Khayyat, Latif; Soucek, Svat ve Pourfarrokh, Massoud'un katkılarıyla, *Islamic Manuscripts in the New York Public Library*, New York: The New York Public Library; Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Schmitz, Barbara ve Ziyad-Din A. Desai, *Mughal and Persian Paintings and Illustrated Manuscripts in the Raza Library*, Rampur, Yeni Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts; Rampur: Rampur Raza Library; Yeni Delhi: Aryan Books International, 2006.
- Shmulevitz, Aryeh, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries: Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responso*, Leiden: Brill, 1984.
- Soucek, Priscilla P., "The Life of the Prophet: Illustrated Versions", *Content and Context of Visual Arts in the Islamic World*, ed. Priscilla P. Soucek, University Park ve Londra: The Pennsylvania State University Press, 1988, s. 193-218.
- Stillman, Norman A., *The Jews of Arab Lands: A History and Sourcebook*, Philadelphia: The Jewish Publication Society in America, 1979.
- Tezcan, Baki, "The Frank in the Ottoman Eye of 1583", *The Turk and Islam in the Western Eye, 1450-1750*, ed. James G. Harper, Surrey and Burlington: Ashgate, 2011, s. 267-296.
- Thompson, Jason, *Wonderful Things: A History of Egyptology 1: From Antiquity to 1881*, Kahire ve New York: The American University in Cairo Press, 2015.
- Titley, Norah M., *Miniatures from Persian Manuscripts: A Catalogue and Subject Index of Paintings from Persia, India and Turkey in the British Library and the British Museum*, Londra: British Museum Publications, 1977.
- , *Miniatures from Turkish Manuscripts: A Catalogue and Subject Index of Paintings in the British Library and the British Museum*, Londra: The British Library, 1981.
- Uluç, Lâle, "Images of Jews in Ottoman Court Manuscripts", *A History of Jewish-Muslim Relations from the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahab Meddeb ve Benjamin Stora, Princeton: Princeton University Press, 2013, s. 902-910.
- Vervoort, Renilde, "The Pestilent Toad: The Significance of the Toad in the Works of Bosch", *Hieronymus Bosch: New Insights into His Life and Work*, ed. Jos Kol-dewey, Bernard Vermet ve Barbera van Kooij, Rotterdam: Museum Boijmans Van Beuningen, NAI Publishers and Ludion, 2001, s. 145-152.
- Vine, Angus, "'Too Great a Morsell for Time to Devoure': Seventeenth-Century Surveys of the Pyramids at Giza", *Journeys* 8/1-2 (2007): 21-40.
- Williams, David, *Deformed Discourse: The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*, Montreal & Kingston, Londra, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1996.

- Wittkower, Rudolf, "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942): 159-197.
- Wortham, John David, *The Genesis of British Egyptology 1549-1906*, Norman: University of Oklahoma Press, 1971.
- Wust, Efraim, *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the A. S. Yahuda Collection*, Jewish National Library of Israel, Brill Academic Publishers, çok dilli basım, 2020.
- York Leach, Linda, *Mughal and Other Indian Paintings from the Chester Beatty Library*, 2 cilt, Londra: Scorpion Cavendish, 1995.
- Zadeh, Travis, "The Wiles of Creation: Philosophy, Fiction, and the Ajaib Tradition", *Middle Eastern Literatures* 13/1 (2010): 21-48.

MÜHTEDİLERİN YAHUDİ KARŞITLIĞI ÜZERİNE

HAKAN T. KARATEKE

Bu çalışma 19. yüzyıl öncesi Osmanlı toplumunda Yahudilik karşıtı görüşlerin tarihçilerin genelde kabul ettiklerinden daha yaygın olabileceğini sav alan bir araştırma projesinin parçasıdır. Araştırmanın şu aşamasındaki izlenimlerim en azından bazı Müslümanların Yahudilere karşı besledikleri olumsuz hislerin diğer dinî veya etnik gruplara karşı gösterdikleri alelade bir hor görmenin ötesine geçtiği ve daha keskin olduğu yönünde. Proje ayrıca bu çeşit önyargı ve hissiyatın toplumda nasıl kök saldığı ve yayıldığı, bazı toplumsal kesimlerin tümüne mi, yoksa yalnızca bir kısmına mı özgü olduğu gibi sorulara yanıt bulmayı hedefliyor.

Araştırmacılar genellikle Ortadoğu'da Müslümanların Yahudilik karşıtı algılarının Hıristiyan teolojisinden ve pratiğinden etkilendiğini varsayar. Ne var ki, husumetin en azından bir bölümünün İslâm ve Osmanlı geleneklerinden kaynaklanıyor olduğuna dair kanıtlar bu yaygın görüşle çelişiyor. Bu konuyu şimdilik bir kenara bırakıp bu makalede meseleye daha önce incelenmemiş başka bir açıdan yaklaşacağım. Hıristiyanlıktan İslâm'a geçen mühtedilerin Yahudilere karşı göttükleri düşmanca fikir ve eylemlere odaklanacağım. Aşağıda Osmanlı toplumunda Yahudi karşıtlığının kendine has bir vechesi ol-

duğunu göstermeye çalışıyorum. Buna göre, Osmanlı toplumunda bu tür nefret duyguları ve olumsuz fikirler sadece sosyal ve kültürel etkileşim sonucu Hristiyan teolojisi ve pratiginden Müslümanlara sirayet etmemiştir. Bu duygu ve tutumlarla büyüyen ve yetiştirilen kimi Hristiyan gençler ihtida edince bu fikir ve tutumlarını yeni hayatlarında da devam ettirmişlerdir. Muhtemelen Hristiyanlık kültürünün içinde oluşan Yahudi karşıtlığının Osmanlı Müslüman kültürel alanlarına girmesi de böyle bir yolculuğun eseridir. Bu makalede “Yahudi karşıtlığı” terimini, 19. ve 20. yüzyıllarda gelişen ve çoğunlukla ırksal kategorilere dayanan bir terim olan anti-semitizmden farklı olarak, kültürel ve teolojik farklılıklardan kaynaklanan güvensizlik ve hor görme anlamında kullanıyorum.¹

Kanımcı Yahudilere karşı beslenen düşmanlığın hatırı sayılır bir kısmı Osmanlı toplumunda devşirme olarak nitelendirilen insanlar tarafından güdülmüştür. Bu gençlerin büyük bölümü Balkanlar’daki Osmanlı tebaası Hristiyan ahaliden bir çeşit vergi olarak devşirilip asker olarak yetiştirilmişler, ancak bir kısmı da savaşlarda ve akınlarda esir düşmüş yahut köle tüccarları tarafından satılmışlardı. Zorla ihtida ettirilip “kapıkulu” (ya da sadece “kul” – padişahın kulları anlamında) olarak eğitilen bu bireyler sadece yeniçeri ve sipahiler gibi elit askerî birimleri teşkil etmiyor, aynı zamanda gittikçe genişleyen Osmanlı bürokrasisi için gerekli insan gücünü de temin ediyordu. Dolayısıyla bu makalede, önce yeniçeriler ve kapıkulu süvarileri tarafından İstanbul gibi büyük şehirlerde Yahudilere yönelik olarak gerçekleşen çeşitli saldırılara değineceğim. Ardından yine Hristiyanlıktan dönme bürokratlara atfedilen Yahudi karşıtı yorum ve fikirlere odaklanacağım. Bence burada önemli olan nokta, devşirme olarak toplanan gençlerin ortalama yaşının, onlu yaşların ortasıyla sonu arasında olmasıdır. Devşirilen bu gençler zorla ihtida ettiriliyor ve kendilerine İslâmi prensipler telkin ediliyordu. Ama pek tabii bütün bunlar Hristiyanlıktan

1 Sorunun karmaşıklığını göz önünde bulundurarak İslâm ve Osmanlı geleneklerinden kaynaklanan Yahudi karşıtı tutumları ayrı bir çalışmada ele almayı planlıyorum.

dönme bu delikanlıların hayatlarının ilk evresinde öğrendikleri kavramları hatırlayamayacakları bir yaşta gerçekleşmiyordu. Bu mühtedilerin çocukluk ve ergenlik yıllarından gelen bazı inanç ve geleneklerini yeni kültür çevrelerine beraberlerinde taşıdıklarına kuşku yoktur.

Yeniçeriler, sipahiler ve de devşirme bürokratların Yahudi düşmanlığı hadiseleri için çoğunlukla tarihî anlatıları ve seyahatnameleri kaynak olarak kullanırken, makalenin kan iftiralarını incelediğim sonraki bölümünde kaynaklarım ve metodolojim değişiyor. Kan iftirası hakkındaki varsayımlarımı baştan açıkça belirteyim: Bu iftira aslen Hristiyan kültürüne dayanır. En yaygın versiyonunda, Yahudiler Pesah Bayramı'nda kanlarını mayasız ekmeğe katmak üzere (genellikle) Hristiyan çocukları kurban etmekle itham edilmişlerdir. Bu suçlamanın Orta ve Yeniçağ Avrupası'nda Hristiyanlar tarafından Yahudilere karşı sıklıkla kullanıldığı bilinmektedir. Bu makalede Osmanlı topraklarında olan kan iftiralarının bir kısmının da mühtediler tarafından başlatılmış olabileceği ihtimalini öne sürüyorum. Kaynaklar, kan iftirası atanlar arasında doğrudan Hristiyanlara da değiniyor, ama bu makalenin konusu açısından bu grup daha az ilgimi çekiyor. Benim savıma göre 19. yüzyıl öncesinde eğer bir Müslüman kan iftirası atmış ve yaymışsa, üç seçenek üzerinde duruyorum: Bu kişi ya yakın zamanda ihtida etmiştir ya böyle bir karalama fikrinin beslendiği mühtedi bir aileden gelmiştir ya da böyle bir hakareti komşusu olan Hristiyanlardan öğrenmiş ve belki onlarla birlikte hareket etmiştir. Ayrıca bu bölümde makalenin odağı, kaynakların ışığında, büyük şehirlerden taşraya kayıyor.

İtiraf etmeliyim ki her iki bölümde de bulgularım, kaynakları sistematik bir şekilde tarayan kapsamlı çalışmalara değil, hatta bir dereceye kadar spekülasyonla yaklaştığım rastgele derlenmiş olaylara dayanıyor. Yine de, Osmanlı topraklarındaki Yahudilerin deneyimlerini değerlendirmenin yeni yolları üzerine bir tartışma başlatmak için görüşlerimi okurların takdirine sunmak istiyorum. Daha geniş çaplı olarak yürüttüğüm araştırma projesindeki bulgularım bu konudaki yaygın anlatıya farklı bakış açıları getiriyor. Yaygın görüşe göre:

- 1) 19. yüzyıldan önce Ortadoğu'da Yahudi karşıtlığı büyük oranda Hristiyanlar arasında yaygındı. 19. yüzyıl boyunca milliyetçi Hristiyan gruplar yoğun bir Yahudi düşmanlığını yaymadan önce, bu tutum Ortadoğu'daki Müslümanlar arasında mevcut değildi.
- 2) Müslümanlar 19. yüzyıl öncesinde Yahudileri (değişen ölçülerde) hor gördülerse de, bu antipati Ortadoğu'da yaşayan Hristiyanlardan öğrenilmişti ve Hristiyan teolojisi ve uygulamasının etkisinden kaynaklanıyordu.

Bu görüşleri tamamen reddetmiyorum. Sadece burada fazladan, Osmanlı toplumundaki Yahudi karşıtı anlayış ve tutumlardaki olası farklılıkların ayırdına varmaya çalışan bakış açılarını geliştirmeyi umuyorum.

Bu konuya ilginç, Yahudilerin Osmanlı topraklarında yaşadıkları deneyimin tarihyazımında sıklıkla romantize edildiğini fark etmemle başladı. Konuya dair birçok çalışma Sefaradların Osmanlı topraklarına göçünü olağanüstü bir kurtuluş öyküsü olarak sunar. Osmanlı toprakları zulüm gören İberya Yahudileri için bir cennet, Osmanlı hükümetinin Yahudileri kabul etme kararı ise destansı boyutlarda alicenap bir eylem olarak olarak tasvir edilir. Bu anlatıda Osmanlı toprakları, Yeniçağ başlarında böylesine büyük bir Yahudi göçmen topluluğu için tam anlamıyla güvenli bir sığınak ve istikrarlı bir yuva olarak nitelenir. Göç sonrasında Sefarad Yahudileri yeni vatanlarında barışçıl bir yaşam sürmüş, yeni yuvalarını sorunsuz benimsemiş ve tabi oldukları sisteme koşulsuz muhabbet beslemişlerdir.

Bu anlatı tümüyle yanlış değil elbette. Özellikle de İberya Yahudilerinin Osmanlı topraklarındaki deneyimleri, Isabella ve Ferdinand'ın İspanyası'nda ya da daha sonra Portekiz'de yaşadıkları organize devlet zulmü ile karşılaştırılırsa... Osmanlı Devleti Yahudilere yönelik sistematik bir kovuşturma yapmadı, bilakis onları vergi ödeyen tebaası olarak korudu. Ne var ki, Osmanlı toplumunun farklı kesimlerindeki Yahudi karşıtı tutum ve önyargılara bakarsak, sahadaki gerçekler bu yaygın kabul gören anlatıda ifade edildiği kadar toz pembe gözüküyor.

Yahudilerin Osmanlı toplumundaki deneyimlerine ilişkin hâkim olan fazlasıyla olumlu genel kanı, göçe izin veren Osmanlı hükümetine karşı yüzyıllardır besledikleri minnet duygularının etkisinde oluştu. Elbette, her kitlesel göç, hem göçmenler hem de ev sahibi toplum için zorluklar yaratır ve çoğu zaman bu iki grup arasında gerilimli bir ilişki doğar. Bu sorunlu durum nedeniyle anlık kabaran kimi olumsuz duyguları bağlama verebiliriz. Ancak orada bile tarihçilerin anahatlarını görebilecekleri, bazı kökleşmiş hassasiyetlerden kaynaklanan davranış kalıpları var gibi görünüyor.

Yeniçeriler ve kapıkulu sipahileri

Osmanlı döneminden kalma bir fıkrada bir yeniçeri ile bir Yahudi'nin diyalogu anlatılagelir. Dükkânının önünde oturmakta olan bir yeniçeri yoldan geçen bir Yahudi'yi görünce hışım la yerinden kalkıp üstüne yürür ve yüzüne bir tokat atar. Yahudi şaşkınlık içinde, “Yanlış bir şey mi yaptım, ağam?” diye sorunca, yeniçeri, “Hz. İsa'yı siz öldürmüşsünüz” diye yanıt verir. Bunu üzerine Yahudi hayretle ve özür dilercesine cevap verir: “Ama bu 1500 yıl önce oldu?!” “Farketmez” der yeniçeri, “benim yeni haberim oldu”

Bu fıkrada suçlayan tarafın yeniçeri olması tesadüf eseri değildir. Hz. İsa'nın Yahudiler tarafından öldürüldüğü suçlaması, Hristiyanlar tarafından Ortaçağ boyunca ve sonrasında Yahudilere yönelik öfke ve şiddeti kışkırtmak için kullanıldı. İslâm geleneği, Hz. İsa'nın gerçekte çarmıha gerilmediği fikrini savunduğu için Müslümanlar açısından ortada böyle bir mesele yoktu. Büyük ihtimalle mühtedi olan bir yeniçerinin (fıkranın 16. yüzyılda geçtiğini varsayarsak), Hristiyanlığın böylesine temel bir anlatısını yeni duyuyor olması ilk bakışta mantıksız görünebilir. Pek tabii fıkranın ayrıntılarını sağlamaya tabi tutmak beyhude bir çaba olur, ancak bu hikâyenin önemli bir gerçeği ortaya koyduğuna inanıyorum. Fıkra aslında yeniçeri çevrelerinde Yahudi karşıtı duyguların yaygın olabileceğine işaret ediyor.

Osmanlı İstanbulu'nda özellikle kargaşa dönemlerinde asker-
rin başkaldırısı, ayaklanma, hatta linç ile sonuçlanan kalkışma
nadir rastlanan durumlardan sayılmazdı. Osmanlı kaynakla-
rı devletin ileri gelenlerinin isyankâr askerlerin ısrarlı taleple-
ri doğrultusunda idam, bazen de bizzat onlar tarafından linç
edildiği anlatılarıyla doludur. Şehirdeki kaos ortamlarını dik-
katle incelediğimizde Yahudilerin de saldırılarda özellikle he-
def olduğu fark edilir. Yahudi mahalleleri ve Yahudilerin ev-
leri İstanbul'da yaşanan iktidar boşluğu sırasında patlak veren
yağma olaylarında çoğu kez yağmacıların ilk hedefleri arasında
olmuştu.² Birkaç çarpıcı örneği inceleyelim.

1589 baharında başlayan ve genel olarak “Beylerbeyi Vaka-
sı” olarak bilinen bir dizi olay sırasında sipahiler (bazı kaynak-
lara göre yeniçeriler de dahil olmak üzere) Yahudi ve Hristi-
yan tüccarların dükkânlarına saldırıp yağmaladılar.³ Yeni çı-
karılan bir vergi huzursuzluğun ilk kıvılcımını çakmışa ben-
ziyor.⁴ Ancak birkaç gün sonra askere maaşları değeri düşük
akçelerle ödendiğinde, huzursuzluk tam anlamıyla bir isya-
na dönüştü. Yahudi bir sarraf saf gümüş olmadığı için akçele-
ri bozmakta isteksiz davrandı. Bunun üzerine sipahiler çözüm
için gümüş sikkenin değerinin düşürülmesi kararında başat rol
oynadığı bilinen beylerbeyine başvurdular. Beylerbeyi suçu Ya-
hudi sarrafa atarak onun yeniçeri ve sipahileri kandırmaya ça-
lıştığını ima etti. Birkaç gel-gitin ardından iyice kışkıran asker-
ler nihayet Yahudi mahallesine yöneldi ve evleri yağmalamaya
girişti. Olayların görgü tanığı Reinhold Lubenau'ya (ö. 1631)
göre, Yahudiler daha olayların çığrından çıkacağını anlar anla-

2 Kafadar, “When Coins Turned into Drops of Dew and Bankers Became Rob-
bers of Shadows”, s. 79.

3 “Beylerbeyi Vakası”nın kesin tarihi tartışmalıdır. Habsburg diplomatik mis-
yonunda bir eczacı ve olayların tanığı olan Reinhold Lubenau, isyanların baş-
langıcını Haziran 1588'e dayandırırken, Osmanlı kaynakları aralarında nere-
deyse bir yıl fark olabilen çeşitli tarihler verir. İ. H. Danişmend, Osmanlı kay-
naklarına dayanan Osmanlı tarihi kronolojisinde de isyanın tarihlendirilme-
sindeki bu çelişkiye değiniyor; bkz. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Krono-
lojisi*, 3: 111. Burada bir miktar temkinle Selaniki ve Hasan Begzade'deki tarih-
leri kullanıyorum.

4 Lubenau, *Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau*, s. 2, 41.

maz değerli eşyalarını evlerinin altındaki gizli bölmelere gömmüşlerdi. Konutlara giren, fakat değerli bir şey bulamayan askerler o öfkeyle evleri ateşe verdiler. Amaçları ev sahiplerinin gizledikleri değerli eşyaları gömdükleri yerlerden çıkarıp kurtarmaya zorlamaktı, ki anlaşılan öyle de oldu. İsyan nihayet Rumeli Beylerbeyi Mehmed Paşa ve Başdefterdar Mahmud Çelebi'nin idam edilmesiyle bastırıldı.⁵

Osmanlı kaynakları bu kargaşanın diğer ayrıntılarına girmesine rağmen tuhaf bir şekilde Yahudi mahallesinde yaşananlar konusunda sessiz kalıyor. İki çağdaş tarihçi, Selaniki Mustafa (ö. 1600 civarı) ve Gelibolulu Mustafa Âli (ö. 1600), Topkapı Sarayı'nın avlusundaki kalkışmaya odaklanıyorlar, ancak kentin diğer semtlerini etkileyen huzursuzluktan bahsetmiyorlar. Acaba Yahudi mahallesindeki kargaşalık bahsetmeye değmeyecek kadar sıradan veya önemsiz bir olay olarak görüldüğü için mi bu tarihlerde yer bulmamıştı? Belki de sarayda patlayan olayların boyutu diğerlerini gölgede bırakmıştı. Bu birçok açıdan daha önce eşi görülmemiş hadiselerin yaşandığı bir isyandı. Mustafa Âli'ye göre kul taifesinin Divan-ı Hümayun'a yaptığı ilk saldırıydı bu ve devletin gerilemesinde karanlık bir sayfa teşkil ediyordu.⁶ Ayrıca idam edilen Başdefterdar Mahmud Çelebi tarihçinin iyi bir dostuydu. Onun ölümünden büyük üzüntü duyan Âli haliyle saraydaki olaylara fazlaca odaklanmış olabilir.

Beylerbeyi Vakası, büyük çaplı, organize ve de saraya saldırı ile sonuçlanan ilk kul isyanı olabilir, ama yeniçerilerin ve sipahilerin Yahudi mahallelerini yağmalaması kesinlikle ne ilkti ne de son olacaktı. Örneğin, bir asır önce II. Mehmed'in (hük. 1444-1446 ve 1451-1481) ölümünün ardından II. Bayezid'in (hük. 1481-1512) 1481'de Manisa'dan İstanbul'a varışına kadarki iktidar boşluğunda yeniçeriler İstanbul'daki Yahudilerin (ve Hıristiyanların) ev ve dükkânlarını yağmalamışlardı. Şehrin birkaç saat doğusundaki Maltepe'de kurulan ordugâhta pa-

5 A.g.e., s. 2, 43. Krş. Selaniki Mustafa, *Tarih-i Selaniki*, 1:209-212 ve Hasan Begzade Ahmed Paşa, *Tarih*, 2:346ff.

6 Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, s. 133.

dişahın öldüğü haberini alan askerler bu yağmayı yapmak için İstanbul'a dönecek kadar azimliydiler. İlginçtir ki, yağmayı sadece gerçek yeniçeriler yapmadı. Anlatılara göre şehirdeki levend ve eşkıyalar kılık değiştirip yeniçeri kıyafetine bürünüp yağmaya giriştiler.⁷ Anlaşılan o ki yeniçeri kıyafeti, yağma yapmak için gerekli kamuflajı sağlıyordu.

Giritli Yahudi tarihçi Eliyahu Kapsali 1520'lerde kaleme aldığı tarihinde yeniçerilerin Yahudilerden ne derece nefret ettiklerini ve İstanbul'da meydana gelen iktidar boşluklarında Yahudilerin dükkânlarını müteaddit defalar yağmaladıklarını anlatır.⁸ Bir an için Kapsali'nin, dindaşlarına yapılan eziyetleri aktarırken hassasiyeti sebebiyle mübalaga etmiş olduğunu düşünsek bile dönemin Yahudi olmayan yazarları da benzer gözlemlerde bulunur. Aslında, çağdaş gözlemciler bir padişahın ölümünün ardından gelen tekinsiz zamanlarda sipahilerin, yeniçerilerin ve acemi oğlanlar ocağının mensuplarının saldırılarından korktukları için Yahudilerin değerli eşyalarını gömdüklerinden bahsederler. Belli ki şehrin Yahudi sakinleri padişahın öldüğüne dair bir söylentide bile ihtiyati önlemler alacak kadar tedbirli davranmak zorundaydılar.⁹

Adı tespit edilemeyen İstanbullu bir Yahudi tarihçiye göre kapıkulu sipahileri II. Osman'ın da canına mal olan 1622 İsyanı sırasında bir kez daha Yahudileri hedef almışlardı. Tarihçi saldırılarla ilgili ayrıntılara girmese de sipahilerin Yahudileri ortadan kaldırmak için harekete geçtiğini yazar.¹⁰ Yahudilerin Hristiyanlıktan dönmüş askerî birlikler tarafından uygulanan şiddetin hedefi olduğu örnekler 17. yüzyılın ortalarına ve İstanbul'dan başka kentlere de uzanır. Örneğin, son derece dramatik bir hadisede, Kahire'de darphane müdürü Yasef, devşirme kökenli altı bölük mensupları tarafından dövülerek linç edilmiş ve cesedi daha sonra şehrin büyük bir meydanında

7 Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbar*, s. 818. Krş. Anonim, *Tevarih-i Al-i Osman* (2013), s. 116 ve Anonim, *Tevarih-i Al-i Osman* (2006), s. 114.

8 Kapsali, *Seder Eliyahu Zuta*, s. 110-111.

9 Gerlach, *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch*, s. 391.

10 Anonim, *Anonim Bir İbrance Kroniğe Göre 1622-1624 Yıllarında Osmanlı Devleti ve İstanbul*, s. 41.

yakılmıştı. Halefi ise benzer bir kaderden ancak Müslüman olarak kurtulabilmişti.¹¹

Ve tabii bir de Valide Safiyye Sultan'ın (ö. 1619) "kira"sı, yani saray dışındaki ticari işlerini yürüten kadın kethüdası Esperanza Malchi'nin fevkalade korkunç bir şekilde öldürülmesi olayı var. Çeşitli kaynaklar Malchi'nin yolsuzluklarından bahseder: Kendisine yöneltilen suçlamalar arasında rüşvet almak, kimi gümrüklerin gelirlerini elinde tutmak ve hatta saraydaki nüfuzu sayesinde hükümet görevlerine ve atamalara müdahale etmek yer alır. Malchi, Beylerbeyi Vakası'ndan on yıl sonra, 1600'de çıkan bir ayaklanma sırasında kapıkulu sipahilerinin başrolü oynadığı bir linç hadisesinde öldürüldü.

Olaylar yine sipahilerin maaşlarının değeri düşük akçeler ile yapılması üzerine başladı. Belli ki Malchi'nin nüfuzuyla ilgili rahatsızlık bir süredir büyüyordu. Binlerce sipahi şeyhülislâmın kapısına dayandı ve kirayı idam etmek için fetva istediler, ama alamadılar. Yahudi kadının İstanbul'dan sürgün edilmesi teklif edildi. Bu kez de sipahiler kabul etmedi ve karmaşa daha da büyüdü. Durum öyle gergin bir hal aldı ki sonunda kolluk kuvvetlerine bu sırada şehirde bir yerde saklanmış olan kirayı bulup getirmeleri talimatı verildi. Kapıcılar kethüdası Nasuh Ağa ve çavuşbaşı Ömer Ağa, Malchi'yi bulmakla görevlendirildi.

Nasuh Ağa devşirmeydi pek tabii, ama Balkanlar'ın neresinden alındığı kesin bilinmiyor. Ömer Ağa ise Adriyatik kıyısında bir kasaba olan Zadar'ın (Zara) önde gelen aristokrat ailelerinden biri olan Civaellilerdendi; muhtemelen 1570'lerin başında Osmanlılara esir düşmüştü. İhtida ettikten sonra saray hizmetine alındı. Kendisi de Venedikli bir mühtedi olan nüfuzlu Gazanfer Ağa'nın (ö. 1603) himayesine giren Ömer, saray hiyerarşisinde hızla yükseldi, çavuşbaşıliğe getirilip kendisi de hayli nüfuzlu bir saray görevlisi oldu.¹² Bu makalede odaklandı-

11 Hathaway, bu olaya yol açan vakaları şu eserinde anlatır: Hathaway, "The Grand Vizier and the False Messiah", s. 670. Ayrıca bkz. Defterdar Sarı Mehmed, *Zübde-i Vekayiat*, s. 611.

12 Dursteler, *Renegade Women*, s. 43-44 ve Pedani, "Safiye's Household and Venetian Diplomacy", s. 20.

ğım konular açısından, Eric Dursteler'in yorumuna katılıp tarihçi Selaniki Mustafa'nın Esperanza Malchi'nin öldürülmesinde Ömer Ağa'ya önemli bir rol biçtiğini düşünmek işime gelirdi; ne var ki Selaniki bunu yapmıyor.¹³ Evet, tarihçi, Yahudi kadının yerini "*negehâni*", yani aniden keşfedenin Ömer olduğunu belirtiyor,¹⁴ ama bundan sonra kontrolden çıkan hadiselerin baş sorumlusu olarak onu göstermiyor. Ömer kadını bulmakla görevli kolluk kuvvetlerin başındaki amirlerden biriydi. Aslında Gazanfer, Ömer ve Nasuh ağalar Malchi'nin *kiralığını* yaptığı Safiyye Sultan'a yakın isimlerdi. Muhtemelen Ömer bu karmaşık duruma bir çözüm üretmek üzere Malchi'yi sadrazama götürmek istemişti.

Esperanza Malchi bir ata bindirildi ve sadrazamın konağına getirildi. Tam merdiven başında attan inerken sipahiler hücum edip kadını alaşağı ettiler. Birkaç saniye içinde hançer darbeleyle vücudu delik deşik edildi ve parçalara ayrıldı. Daha sonra cesedin kalanı bir ip bağlanarak Atmeydanı'na sürüklenip bırakıldı. Hemen hemen bir yüzyıl sonra olayları irdeleyen tarihçi Mustafa Naima (ö. 1716) daha da şok edici ayrıntılar anlatır: Naima'ya göre sipahiler önce Malchi'nin rüşvet aldığı elini ve cinsel organını (*vasita-i rüşvet olan destini ve mevzi-i fercini*) kestiler, sonra da *kiraya* intisab ettiği bilinen bazı makam sahiplerinin kapılarına çivilediler.¹⁵ Daha sonra Malchi'nin bir oğlu da aynı şekilde paramparça edildi ve Atmeydanı'nda annesinin cesedinin yanına atıldı. Diğer oğlu ise son anda Müslüman olarak canını kurtarabildi. Cesetler günlerce meydana kalacak, sokak köpekleri tarafından kemirilecek ve kötü koddan rahatsız olununca yine sipahiler tarafından odun getirilip yakılacaktı.

Linç olaylarına katılan sipahilerin amiri konumundakilerden en azından birinin daha adını çıkarabiliyoruz: Frenkbeg-oğlu Mehmed Ağa ya da ihtida etmeden önceki ismiyle Marcanto-

13 Dursteler, *Renegade Women*, s. 43.

14 Selaniki Mustafa, *Tarih-i Selaniki*, 2:855.

15 Mustafa Naima, *Tarih-i Naima*, s. 162; daha fazla bilgi için bkz. Lachenauer, "One Slice of Hir I Did So See Passe by Our House in Galata"

nio Querini. Venedikli bir rahibenin oğlu ve muhtemelen soy-
lu bir aileden gelen Mehmed Ağa ihtida ettikten sonra tutku-
lu bir Müslüman oldu ve kapıkulu sipahileri sınıfında yüksel-
di. Mehmed Ağa ayaklanmalar sırasında sipahi birliklerinden
birinin komutanıydı.¹⁶ Bu bilgi kırıntısı Malchi'yi katleden gü-
ruhtan sadece birinin kim olduğunu tespit etmemize olanak ta-
nıması açısından ilginç belki... Fakat sonuçta zaten bu zaman-
da kapıkulu sipahilerinin neredeyse tamamı Hristiyanlıktan
dönme idi.

Kendisi Arnavut olan Safiyye Sultan'ın Yahudi kadının ölümünün neden bu kadar insafsız bir şekilde vuku bulduğunu ve neden denize atılmak gibi kadınlar için daha yaygın bir cezayla öldürülmediğini sorduğu rivayet edilir (*Yahudiye siyaset mukarrer oldu, [ama] böyle fahiş vechle olmak ne lazım idi?*). Valide sultanın şaşkınlığı Malchi'nin linç edilışindeki olağandışı vahşeti gözler önüne seriyor. Isabel Lachenauer bu delillere dayanarak sadece çağdaş gözlemcileri değil, daha sonraki Osmanlı tarihçilerini de şoke eden bu vahşeti Malchi'nin cinsiyetine ve/veya Yahudiliğine bağlayarak açıklar.¹⁷ Ben de Malchi'nin Yahudi kimliğinin, kendisinin kapıkulu sipahileri tarafından acımasızca linç edilmesinde bir etmen olduğuna inanıyorum.

Devşirme bürokratlar

Yukarıdaki örnekler kul sınıfından askerî birlikler arasında sistematik bir Yahudi karşıtlığı olduğunu ortaya koyuyor. Acaba nefret duyguları yalnızca toplumsal huzursuzluklar bağlamında mı kabarıyordu, yoksa Hristiyanlıktan dönme mühtedilerin Yahudilere karşı antipatisine dair başka örnekler de bulabilir miyiz? Bu bölümde bürokraside yüksek makamlara gelen dev-

16 Pedani, "Safiye's Household and Venetian Diplomacy", s. 22.

17 Lachenauer, "One Slice of Hir I Did So See Passe by Our House in Galata" Yirmi yıl sonra, Bula Rika adında, I. Mustafa'nın annesine hizmet eden bir başka Yahudi kira, büyücülük ve siyasete karıştığı iddiaları üzerine devşirme birlikleri tarafından şiddetli bir şekilde dövüldü ve boğuldu. Bkz. Anonymous, *Anonim Bir Ibranice Kroniğe Göre 1622-1624 Yıllarında Osmanlı Devleti ve İstanbul*, s. 64.

şirme kökenlilerde fark edilir bir Yahudi karşıtlığı olup olmadığını sorgulayalım. Pek tabii konu daha sistematik araştırmalar gerektirse de birkaç örnek bize fikir verebilir.

Yukarıda büyük ihtimalle devşirme kökenli olan başdefterdar Mahmud Çelebi'nin 1589'daki Beylerbeyi Vakası'nda öfkeli isyancılar tarafından öldürüldüğünü görmüştük. Tarihçi Hasan Beyzâde Ahmed Paşa (ö. 1636 veya 1637) o hadiseden yaklaşık otuz yıl sonra kaleme aldığı eserinde defterdarın ne kadar mübarek birisi olduğunu anlatır. Defterdar Mahmud o kadar takva sahibiymiş ki evine iş icabı Yahudi bir mültezim geldiğinde kendisine yaklaşmamaya büyük özen gösterir, mültezimin getirdiği fazladan hediyeleri asla kabul etmez, âdetle sabit olan ödemelerde ise (*kalemiye*) normalinden bir akçe bile fazla almazmış! Hatta Mahmud Çelebi'nin Yahudilerden duyduğu tiksinti o dereceymiş ki mültezimler gittikten sonra evde bas-tıkları yerleri süngerle ovdurup temizlettirmiş.¹⁸

16. yüzyılın devşirme kökenli üç güçlü sadrazamının her birinin Yahudi karşıtı hissiyatı hakkında söylentiler ve yazılı belgeler bulunuyor elimizde. Muhtemelen Slav veya Rum kökenli olup bugün Kuzeybatı Yunanistan'daki Parga'da Ortodoks Hristiyan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen İbrahim Paşa (ö. 1536), Kanuni Süleyman'ın (hük. 1520-1566) en gözde adamlarından biri olmuştu. Pargalı İbrahim Paşa on üç yıl sadrazamlık yaptı. Bu sürenin sonlarına doğru neden gözden düştüğü hakkında birçok rivayet var. Bunlardan biri Şehzade Mustafa'yla yakın ilişkisi ve onu taht için desteklediği iddiasıdır. Bilindiği gibi şehzade sonraları babasının emriyle trajik bir şekilde idam edilecekti. Fakat Mustafa henüz hayattayken ve destekçileri için padişah olması bir ihtimal iken, ilginç bir şekilde kendisinin tahta çıktığında Osmanlı topraklarındaki tüm Yahudileri öldüreceğine dair söylentiler dolaşmıştı.¹⁹ Yahudi tarihçi Yosef Sambari (ö. 1700'ler) *Sefer Divrei Yosef* adlı

18 Hasan Begzade Ahmed Paşa, *Tarih*, 2:351.

19 Örnek için bkz. Hans Dernschwam's *Tagebuch*, s. 117: "Wan der Mustaffa, des khaisers son, het sollen kaiser werdn, soll er willens gewesen, alle juden in ganz Turkei vmbzuprenge, das man zw Constantinapol vnd auch Amasia gesagt hot"

eserinde İbrahim Paşa'yı Yahudi karşıtı olarak anacaktı.²⁰ Sambari çağdaş bir gözlemci değil tabii, eserini paşanın ölümünden bir buçuk asır sonra yazmıştı, ama devrin kaynaklarından alıntı yapıyordu.²¹ Bu arada İbrahim Paşa'nın gizli bir Hristiyan olduğuna dair söylentiler nedeniyle kendisine "Frenk" dendiğini de belirtmeden geçmeyelim. Devşirme kökenli bürokratların dünyasını anlamaya çalışırken bunu ilginç bir bilgi kııntısı olarak aklımızın bir kenarında tutmakta yarar var.²²

En az bir çağdaş kaynak Kanuni Süleyman'ın bir diğer devşirme kökenli sadrazamı Rüstem Paşa (ö. 1561) ile ilgili benzer söylentilerden söz eder. Habsburg diplomatik misyonunda bulunan rahip Stephan Gerlach (ö. 1612), paşanın padişaha tüm Yahudileri Osmanlı topraklarından sürmesini tavsiye ettiğine dair bir anekdot aktarır.²³ İşin ilginç, Gerlach bu anekdotu birçok dinî grubun bir arada yaşadığı bir toplumun avantajları hakkında sultanın çektiği bir nutka bağlar. Daha önce değindiğim gibi Rüstem bir devşirme idi, Hırvat kökenliydi.

Adı geçen iki sadrazam hakkındaki söylentilerin güncel endişelerden doğduğunu ya da kulaktan dolma bilgilere ve belki de (en azından kısmen) uydurma dedikodulara dayandığını düşünebiliriz. Fakat beş kez sadrazamlık koltuğuna oturan Koca Sinan Paşa'nın (ö. 1596) padişaha sunduğu telhislerin çok daha ağır ifadeler içerdiğini göreceğiz ki bu dilekçeler günümüze yazılı olarak ulaşmış durumda. Koca Sinan bir Arnavut köyünden çıkma devşirme idi. Paşanın söylediklerinin detayına girmeden önce bir saniye durup vicdanımızla hesaplaşalım: Aşağıdaki ifadeleri kaleme almasından yetmiş kadar yıl önce Müslüman olmuş bir kimsenin ahir ömründeki yazılarından cımbızlama seçilmiş cümleler ile kendisinin inançları ve dünya görüşü hakkında keskin önermelerde bulunmak biraz acımasızca gelebilir. Ancak bu dilekçeler arasındaki bir cümleden Koca

20 Sambari, *Sefer Divrei Yosef*, s. 118, 259-261.

21 Sambari'nin kaynakları için bkz. Jacobs, *Islamische Geschichte in jüdischen Chroniken*, s. 122-127.

22 Hans Dernschwam's *Tagebuch*, s. 100.

23 Gerlach, *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch*, s. 61.

Sinan'ın Hristiyan köklerinin kendisi için unutulmuş bir hayatın parçası ya da aktif bellekten silinmiş uzak bir hatıra olmadığını – aksine ihtidasının üzerinden uzun zaman geçmiş olsa bile Müslüman kimliğini de belirleyen bir iz olduğunu çıkarsıyoruz. Paşa, aşağıda konusu geçecek Yahudi tacir ve işbirliği yaptığını söylediği iki paşanın ihanetini anlattığı sırada kendisinin “ ihtida etmesinin üzerinden yetmiş yıl geçtiğini” söylüyor. Sonra da bu kişiler konusunda bazı sorunlu meselelere dikkat çekmekten çekindiğini, çünkü kişisel olayları büyüttüğünün sanılacağından endişe ettiğini ekliyor.²⁴ Olayların bağlamını tam bilemiyoruz. Anlaşılan paşa büyük bir kısmını Müslüman olarak geçirdiği ömrüne referans vererek padişaha bu konuda sadakat ile ve Allah rızası için hareket ettiğine vurgu yapmak istiyor. Ama biz bunu tersten okuyarak paşanın mühtedi kimliğinin hâlâ zaman zaman niyetleri konusunda şüpheler oluşturmuş olduğu çıkarsamasını yapabilir miyiz? Doğrusu bunu vurgulama ihtiyacı duymasının bile psikolojik olarak olası kuşkuları bastırmak niyetinden kaynaklandığını düşünmek mümkün. Bu genel durumu göz önünde bulundurursak, Sinan Paşa'nın padişaha yazdığı dilekçelerde Yahudilerden bahsederken kullandığı keskin cümleler, bu makalede yer verilen diğer kanıtların ışığında, en azından konunun incelenmeye değer olduğunu gösteriyor. Yahudi karşıtı duyguların bireyler tarafından uzun süre pasif olarak beslenip durum elverdiğinde aktif olarak ortaya çıkmasının ardındaki psikolojik güdülerini düşünmemiz gerek.

Sinan Paşa söz konusu telhisleri (sadrazamın padişaha sunduğu rapor-dilekçelere “telhis” deniyor) 1591'de David Passi (ö. 1593'ten sonra) adında Portekizli bir Yahudi tacire ilişkin olarak kaleme almış ve Sultan III. Murad'a (hük. 1574-1595) sunmuştur. Yazılarda Sinan Paşa'nın Passi'ye derin bir düşmanlık beslediği hemen göze çarpıyor. Passi'yi idam ettirebilmek için büyük bir gayret gösteriyor. Ne var ki III. Mu-

24 Bkz. Koca Sinan Paşa, [Telhisat], s. 91: “Amma neyleyelim, ba'z-ı umur arz eyledüğümüzde garazına haml olunduğun görüp mazanne-i garaz olmayalım deyü niçe umur bildürmege cüret edemezüz. El-hamdu lillahi teala İslam içinde sinnimiz yetmiş aşdı.”

rad, Passi'nin idamına karşı çıkmış ve kendisini hapse atmakla yetinmiştir. Padişah, Passi'nin idamına dair ısrarlı teklifleri görmezden geldikçe Sinan Paşa'nın üslubu giderek sertleşmiş ve genelde Yahudilerle ilgili olumsuz fikirleri daha ayrıntılı hale gelmiştir.

Sinan Paşa, Passi'nin Venedikliler ve İspanyollar için casusluk yaptığından şüpheleniyordu. Gerçekten de Passi'nin 1560'tan 1590'lara kadar çift taraflı bir ajan olarak hareket ettiği günümüzde yaygın olarak kabul edilir.²⁵ Gelgelelim Sinan Paşa'nın padişahı ikna edecek somut bir delili yoktu. Pek tabii paşayı siyasi içgüdüleri kuvvetli bir devlet adamı olarak takdirle karşılayabiliriz. Ancak doğrusu Passi'nin neden idam edilmesi gerektiğine dair ortaya sürdüğü argümanlar pek de ikna edici olgulara dayanmıyordu. Dolayısıyla paşa, suçlamalarını yalnızca Portekizli tacire yöneltmekle kalmıyordu, Yahudilerle ilgili –bazıları temel İslâmi metinlere dayanan– genel karakter özelliklerine atıf yaparak iddiasını inanılır kılmaya çalışıyordu.²⁶

Sinan Paşa telhislerinin bir yerinde, “*Hiç Yahudi ehl-i İslam'a dost olur mu? Ayât ve ahâdis (hadisler) bunu nâtık değil midür (söylemiyor mu)?*” diyerek iddiasını Kuran ayetleri ve hadislerle dayandırıyor. Başka bir yerde Maide Suresi'nin 51. ayetini doğrudan alıntılıyor, sonra da Türkçe mealini vererek “*Onları dost edinmek onlardan olmakdur*” diyor, yine başka bir yerde ise o Yahudi'den (Passi) sadakat uman kim ise dininin sağlam olmadığı önermesinde bulunuyordu. Birçok kere Passi'yi tanımlamak için *melun Yahudi* ya da *müfsid* (fesatçı) gibi tabirler kullanıyordu.²⁷

Sinan Paşa'nın David Passi özelinde ve Yahudiler genelinde uzayıp giden olumsuz yorumları telhisleri dolduruyor. Böylesine güvensizlik belirten ifadelerin bir ihtimal gerçekten Por-

25 Faroqi, “Ein Günstling des osmanischen Sultans Murad III”; Arbel, *Trading Nations*, s. 164-168; Arbel, “Passi, David” ve Özgen, “The Connected World of Intrigues”

26 Fodor, “An Anti-Semite Grand Vizier?”, s. 191-206.

27 David Passi'yi kastederek Sinan Paşa şu sıfat ve isimleri kullanıyor: *melun*, *şenaat*, *fesad*, *fasid* ve *habis*; krş. Koca Sinan Paşa, [Telhisat], s. 12-16, 90-91, 181-184.

tekizli tacire olan kişisel nefretinden kaynaklandığı ve paşanın amacına ulaşmak için genellemeci dinî bir temellendirme yoluna gitmeyi tercih ettiğini düşünebiliriz. Genellemeci güvensizliğin ve nefretin kişisel etkileşimlere ya da bireylere indirgenebilen deneyimlere dayanması oldukça yaygın bir durum. Fakat etnik veya dinî gruba karşı duyulan irrasyonel nefret ve güvensizlik karmaşık biçimler alabilir ve dolayısıyla açıklanması oldukça güç hale gelir. Mesela Sinan Paşa örneğini biraz daha karmaşıklştıracak bir durum, kendisinin hizmetinde Yahudi bir hekim çalıştırmış olmasıdır.²⁸ Yani paşa bir yandan genelde Yahudilere karşı ileri derece güvensizlik duyuyor, öte yandan da sağlığını bir Yahudi'ye teslim edebiliyordu.

Öte yandan, Sinan Paşa'nın nefret söylemini kaçamak bir şekilde ya da bir tereddütle dile getirmediği de açıktır. Yani paşa bu genellemeleri yaparken söylemlerini iyi bilinen ve yaygın olarak kabul gören gerçekler olarak sunmuş ve bir karşılık bulabileceğini hesaplamıştır. Dolayısıyla bu ifadeler üzerinden sadece kendisi hakkında değil, bir ihtimal bulunduğu ortamla ilgili çıkarımlar yapmamızı bile sağlayabilir.

Her şey bir yana 21. yüzyıldaki anlayışlarımız ve hassasiyetlerimiz, 16. yüzyıldaki Osmanlı seçkinlerinin Yahudi karşıtlığı analizlerimizi zorlaştırdığı bir gerçektir. Acaba Sinan Paşa'nın Passi'den hoşnutsuzluğunu Kuran'dan aldığı referanslarla desteklemesini nasıl anlamalıyız? Paşanın referansları bamteline nasıl vuracağını bilen bir kurt politikacının hamleleri miydi? Yoksa gerçekten antipatisinin bir kısmı Balkanlar'daki Hristiyan geleneklerinin bir kalıntısı olabilir mi?

Müslümanlar Yahudilere kan iftirası atmış mıdır?

Şimdiye kadar yapılan çalışmalar, 19. yüzyıl öncesinde Osmanlı topraklarındaki kan iftiralarının sadece Hristiyanlar tarafından atıldığını öngörüyor. Ancak bazı Osmanlı belgelerine barksak kan iftirası atanlar arasında "Müslümanlar" da vardı.

28 Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 18:145.

Kan iftirası Osmanlı Müslümanları tarafından da benimsenmiş olabilir mi? Yoksa belgelerde adı geçen Müslümanlar acaba Hıristiyanlıktan İslâm'a geçmiş mühtediler miydi?

Az da olsa bu konuyla ilgili birkaç ferman mühimme defterlerinde kayıtlıdır (mühimmeler Divan-ı Hümayun'da görüşüldükten sonra çıkarılan fermanların kronolojik olarak düzenlenmiş kopyalarını içerir). Aşağıdaki birkaç hadise defterlere kaydedilen tüm vakaların kapsamlı bir taramasına dayanmıyor. Dolayısıyla konuyla ilgili ancak birkaç örneğe eğileceğiz. Zaten mühimme kayıtları, olayların nedenleri ve seyri hakkında çoğu zaman sınırlı bilgi ihtiva eder. Şikâyetlerin bağlamına yüzeysel bir şekilde değinilir ve böylece tarihçileri birçok cevapsız soruyla karşı karşıya bırakırlar. Bununla birlikte, mühimme defterlerinde kullanılan ifadeleri inceleyerek konuya dair birçok çıkarım yapabiliyoruz.

1560 tarihli en eski mühimme defterlerinden birinde Ege kıyılarındaki Foça'da gerçekleşen bir olay ile ilgili bir şikâyet kayıtlıdır. Kayda göre ne zaman faili meçhul bir cinayet işlense Foça'nın Yahudi sakinleri zan altında kalıyor ve kendilerini temize çıkarmaya mecbur bırakılıyorlardı. Söz konusu davada müşteki "Ferenduş'dan" yani Nemçe tarafından göç etmiş Yahudi bir kadındı ve ihtilaf, bir aracı vasıtasıyla Divan-ı Hümayun'a taşınmıştı. Yahudilere yöneltilen suçlamalar, onların Müslüman veya Hıristiyanları öldürüp, kanlarını ekmeklerine kattığı şeklindeydi. Bunun Yahudilerin batıl bir geleneği olduğu ve bu yüzden insanları öldürdükleri iddia ediliyordu (*Bed-nâmınızda müsliman ve kafir kanından ekmeginüze halt eylemek ayin-i bâtilınızdur; siz katl eyledinüz*). Suçlamalar özenle hazırlanmış bir tertibe benziyor. İftiraları kanıtlamak için kasabadaki kimi insanlar davacı, kimileri de tanık olmuşlardı. İşin garibi bu yazı bu konuda gönderilen ikinci fermanıdır ve davayı takip etmek için İstanbul'a gelen aracıya verilen hükmü geri istemek için yerel kadıya yazılmıştır. Maalesef aracıya verilen ilk fermanın tam içeriğini veya o kararın neden geri çekildiğini bilmiyoruz.²⁹

Bu tarihten daha öncesine ait benzer içeriğe sahip bir fermanın metnini Amnon Cohen Kudüs kadı sicillerinde bulup yayımlamıştı. 1544 tarihli ferman Arap bölgelerinin (*vilayet-i Arabistan*) valilerine ve kadılarına gönderilmişti. Olayın tam olarak nerede meydana geldiği belgede belirtilmiyor. Yahudilere yönelik suçlamalar arasında sadece insanları öldürüp kanlarını Hamursuz (Pesah) Bayramı'nda hazırlanan mayasız ekmeğe (*mat-sa*) katmak değil, aynı zamanda davacıların dinine küfretmek ve onlara beddua etmek de var. Fermanda iftirayı atanlardan kötü ve sefih kimseler (*eşirra*) olarak bahsediliyor, ancak hangi dine mensup oldukları konusunda bilgi yok. Davayı mahkemeye taşıyanlar ve yalancı şahitler beraberce hareket edip suçladıkları Yahudilerden para ve başka menfaat elde etmeye çalışmışlar. Ferman yerel kadıların Yahudilere karşı açılan bu tür davalara kesinlikle bakmamalarını emrediyor.³⁰ Neredeyse tıpatıp benzer bir iftiraya 1595'te Aydın'da rastlanıyor. Davacılar yine benzer şekilde, hangi dinden oldukları belirtilmeden "*eşirra*" olarak anılıyor. Daha önceki bir fermana atıfta bulunularak kadıya bu tür davalara bakmayıp görmezden gelmesi talimatı verilmiş.³¹

Kan iftiraları ve bunların nasıl ele alındığı hakkında pek önemli ipuçları içeren 1602 tarihli bir belge ise Uriel Heyd tarafından yayımlanmıştır.³² İstanbul kadısına gönderilen bu ferman bir yazmada kayıtlıdır. Mühimme defterinde olması gereken kaydı henüz tespit edilememiştir. Fermanda yazıldığı ta-

30 Cohen, "Ritual Murder Accusations against the Jews during the Days of Suleiman the Magnificent", s. 75. Fermanın metnini Cohen'in makalesinde olduğu şekliyle kullandım. Ancak, yazarın davacının ve yalancı şahitlerin açıkça Müslüman olduğu yönündeki görüşünü paylaşıyorum. Geliştirdiği argüman –iddia edilen kurban için kullanılan kelime (*adem*, yani adam) özellikle Hristiyan olduğuna işaret etmiyor, dolayısıyla Müslüman olması gerektiği iddiası– ikna edici değil. Bu terim "birisini" öldürme eylemi için kullanılan bir ifadedir (*adem katl eyledinüz, adem öldürdünüz*) ve belirli bir kişiyi kastetmez. Dolayısıyla davacıların dini bu olayda tespit edilemez.

31 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Mühimme Defteri* 73, 641 nolu kayıt; krş. Fodor, "An Anti-Semite Grand Vizier?", s. 192, dipnot 3.

32 Heyd, "Ritual Murder Accusations in 15th and 16th Century Turkey", 140ff. Orijinal belgeyi göremedim ve bu nedenle Heyd'in makalesindeki birebir alıntıyı kullandım. Ayrıca bkz. Barnai, "'Blood Libels' in the Ottoman Empire of the Fifteenth to Nineteenth Centuries"

rihten önceki dönemlerde benzer iftiraların nasıl ele alındığı özet geçilmiştir. Böylece kan iftirasından mağdur olan Yahudilerin ellerinde kendilerini mahkemelerde savunmak için bir hukuki metin oluşturulmuştur. Buna göre aşağı yukarı bir buçuk asır önce II. Mehmed kan iftirası davalarına yerel kadıların bakmaması, bu davaların sadece Divan-ı Hümayun'da ve davacıların, sanıkların ve tanıkların katılımıyla görülmesine dair bir ferman çıkarmıştı. Daha sonra, Kanuni Süleyman 1553'te çıkardığı bir fermanla bu tür suçlamaları gerçeğe aykırı (*hilaf-ı vaki*) yalan ve iftiralar olarak tümünden reddediyor ve kan iftirası davalarının sadece Divan-ı Hümayun'da devletin en yüksek yetkilileri tarafından görülmesi kararını yineliyor. Belge II. Mehmed'den itibaren bütün padişahların bu kararı onayladığına dikkat çekiyor. Daha önce Yahudilere verilen bu fermanların orijinaleri bir yangında yok olduğu için, elimizde metni bulunan 1602 tarihli fermanın eskiden beri süregelen bu uygulamayı tasdik eder mahiyette çıkarıldığı anlaşıyor. Daha önceki benzer vakalara ilişkin tarihî bilgiler bu nedenle bu belgede özetlenmiştir.

Uriel Heyd Yahudi kaynaklarından ve Batılı gezginlerden alıntılar yaparak 1602 tarihli fermanla sözü geçen 1553 fermanı hakkında bir tartışma başlatmıştı. Bu fermanın muhtemelen meşhur Amasya kan iftirası olayından sonra çıkarılan ve genellikle 1540'ların ortasına ya da sonlarına tarihlenen daha önceki bir fermana atıfta bulunuyor olması gerektiğini iddia etti. Bu hadiseyi detaylandırabilecek Osmanlı belgeleri henüz gün yüzüne çıkarılmamıştır.³³ Çağdaş kaynaklardaki bilgilere dayanarak Heyd, kan iftirası davalarının sadece Divan-ı Hümayun'da görülebileceğine dair fermanın çıkmasında Kanuni Süleyman'ın hekimbaşı Musa Hamon'un (ö. 1567) bir rol oynadığı varsayımını ileri sürer. Heyd ayrıca Süleyman'ın bu fermanının, oğlu Şehzade Mustafa'nın Yahudi karşıtı tutumuna karşı bir hamle olabileceğini düşünüyor. Şehzade Mustafa'nın padişah olduğu takdirde Osmanlı topraklarındaki bütün Yahudileri öldüreceğine dair söylentilere yukarıda değinmiştim. Musta-

33 Portekizli Marrano şair Samuel Usque, 1550'lerin başındaki olayla ilgili bazı ayrıntılar veriyor. Bkz. Usque, *Consolaçam às tribulações de Israel*, s. 210-211.

fa'nın boğdurulması 1553 fermanından sadece birkaç ay önce gerçekleşti. Bu ayrıntılar Kanuni Süleyman'ın fermanının arka planını anlamamız için bir bakış açısı sağlayabilir. Ancak 1602 tarihli belgeye göre zaten II. Mehmed zamanında kan iftirası davalarının sadece Divan-ı Hümayun'da görülmesi gerektiğine dair bir ferman çıkarılmıştı. Bu bilgi doğruysa, Süleyman'ın fermanı, uygulamada çok da büyük farklılık getirmemiş olabilir.

Bu fermanlar, devlet yöneticilerinin kan iftiralarını birtakım dolandırıcıların, Yahudilerin mallarını gasp etmek için kullandıkları bir hileden başka bir şey olarak görmediğini gösteriyor. Öte yandan, en yüksek yasal otorite olan Divan-ı Hümayun aracılığıyla bu tür davalara itibar edilemeyeceğinin vurgulanmasına rağmen, kan iftiralarının ısrarla meydana gelmeye devam etmesinden, taşradaki koşulların bu tür suçlamaların yapılabilmesine müsait olduğunu anlıyoruz. Muhtemelen kasabalarda yaşayan Yahudiler mağdur duruma düştüklerinde kendilerini hakıyla savunma konusunda zorluk çekiyorlardı. Dolayısıyla bu tür kan iftiralarını başlarından savuşturmak için Divan-ı Hümayun'a başvurmaktan başka çareleri kalmıyordu.

Yukarıdaki örnekler bir yana, elimizdeki bir örnek, meseleyi daha da karmaşık hale getiriyor: Yine mühimme kayıtlarına yansıyan bir hadisede Bursa'dan Mirza bin Hüseyin (isme bakarsak İranlı olabilir) adında biri 1592'de sekiz Yahudi'nin kendisini bir hileyle kaçırıp evlerine götürdüğünü, orada bir direğe bağlayıp baldırından iki leğen kan aldığını iddia etmişti. Davada tanık olarak da birkaç Yahudi dinlenmişti. Tahkikat sonrası Divan-ı Hümayun davayı reddetmedi ve bu sekiz kişiyi Rodos Adası'na sürgün etmeye karar verdi. Bu tuhaf davanın ayrıntılarını tespit etmek zor, ancak çıkan karar yukarıda bahsedilen fermanların içeriğine aykırı görünüyor. Bu dava ile yukarıda zikredilenler arasındaki fark, eylemin tanıklarının da Yahudiler (*birkaç nefer Yahudi dahi davaların tasdik eyledüklerin*) olmasıdır ki Yahudilerin sürgün kararı belki de bu nedenle verilmişti.³⁴

34 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Mühimme Defteri* 69, 297, 584-585 nolu kayıtlar; bu davaya Heyd de atıfta bulunur, bkz. "Ritual Murder Accusations in 15th and 16th Century Turkey", s. 138-139.

Tahmin edilebileceği gibi bu iftiraların nasıl yayıldığını tespit etmek çok zor. Bildiğimiz şey, II. Mehmed'in 1602 tarihli belgede alıntılanan fermanında kan iftirası iddialarında kurban olarak açıkça Müslümanlardan bahsedildiğidir (*taife-i Yahuda vech-i meşruh üze Müsliman katl edüp*). Bu fermanın aslı ya da mühimme kaydı elimizde yok, bundan dolayı içeriğini teyit edemiyoruz. Öte yandan, yukarıda ele alınan Foça'daki dava ile ilgili kayıt da müştekiler olarak açıkça "Müslimanlardan bazı kimesneler"den söz etmektedir. Gerçi bu Müslümanların kim olduğunu tespit etmenin bir yolu yok, ama Yahudilere bu tür iddiaların işleyeceğini bilecek, Hristiyanlıktan İslâm'a yeni geçmiş mühtediler olduklarını varsaymak çok da zorlama olmayabilir. Sonuçta Foça (Phokaia), kadim bir Rum kasabasıydı. Diyelim ki iftiracılar doğuştan Müslümanlar olsunlar... O zaman da soracağımız soru, "Acaba bu Müslümanlar bu tür iftiraları Hristiyan komşularından öğrenmiş olabilirler mi?" olmalıdır. Eğer ikinci kuşak mühtedi idiyseler, ailelerinde Yahudi karşıtı hissiyatın devam ediyor olduğunu varsayabiliriz. Belge müfterilerin Müslüman olmalarının dışında kimliklerine dair bilgi vermese de, kan iftirası temelde Hristiyanlara özgü bir olgu olarak görülmeli ve oradan yayılmış olduğu düşünülmelidir.

Sonuç

Hristiyanlıktan İslâm'a dönen birçok mühtedi tarafından Osmanlı Yahudilerine yönelik saldırılar olmuştur. Muhtemelen Balkanlar'da kültürlerinin bir parçası olarak Yahudi karşıtı fikirlerle büyümüş olan devşirmeler yeni hayatlarında ve bulundukları yeni kültürel çevrede bu düşünceleri beslemeye devam etmiş olabilirler. Sonuçta, yeniçeriler barakalarında çoğunlukla benzer geçmişleri olan bir grup delikanlıyla sosyalleşiyorlardı. Bu durum da genel olarak Yahudiler hakkındaki görüşlerinin devam etmesini kolaylaştırmış olmalı. Ayrıca İstanbul gibi kozmopolit şehirlerde görev yapan devşirme askerler kimi kentli Hristiyanlarla anadillerinde temas kurmuş ve sohbet

etmiş olmalıdır. Bu gruplar arasında paylaşılan ve yaygınlaşan başka fikirler olup olmadığı araştırılmaya değer. Fakat en azından Yahudi karşıtlığı, kentli Hristiyan toplulukların bazılarında olağan bir tema gibi görünüyor.³⁵ Burada çoğunlukla 16. yüzyılın ikinci yarısına ait hadiselerle odaklandım. Acaba Yahudi karşıtlığı bu dönemde artmış mıydı, arttıysa toplumsal veya ekonomik gerilimler nedeniyle mi artmıştı gibi sorular daha ayrıntılı çalışmalar sonrasında yanıtlanabilecektir.³⁶

Bu makalenin az kanıt, fazlaca spekülasyon içerdiğini kabul ediyorum. Bu delikanlıların çoğunun onlu yaşlarının ortalarında Müslüman olduklarını ve ihtida ettirilmeden önceki hayatlarında öğrendikleri kültür ve fikirleri hatırlamakta bir sorun yaşamamış olduklarını farz etmeliyiz. Elbette, yeni bir kültür dairesinde, yeni bir toplumsal statüde ve en önemlisi yeni bir dinî motivasyonla başlanılan yeni bir hayatın psikolojik sonuçlarına yönelik bir araştırma ve bu delikanlıların herhangi bir konudaki algılarına ilişkin tahminlerimiz kişisel anlatıların yokluğu nedeniyle spekülasyon olarak kalmaya mahkûmdur. Bununla birlikte, tarihçiler olarak, sosyal ilişkileri çözümseneyip koşulları iyi anladığımız takdirde bu gençlerin zihniyetleri hakkında spekülasyon yapma salahiyetini taşıdığımızı düşünüyorum.

Pek tabii Hristiyanlıktan dönme mühtedilerin ortaklaşa Yahudi karşıtı hareket ettiklerini veya bir kumpas içinde olduklarını ya da tüm devşirmelerin kategorik olarak Yahudilerden nefret ettiklerini ileri sürmüyorum. Bununla birlikte, bu saldırıları sadece bazı başıbozukların maddi çıkar için yaptıklarını iddia etmenin de kolaya kaçmak olacağına inanıyorum. Elbette Yahudilere karşı beslenen bir tiksinti duygusunu tüm

35 Mesela, 1627 yılında İstanbul Patriği Kyrillos Loukaris (1620-1638) tarafından yazılmış olan *Κατὰ Ἰουδαίων* (Yahudilere Reddiye) İstanbul'daki Rum Ortodoks matbaasının bastığı ilk kitaptı. Bu risale uzun bir geleneğe sahip olan bir türün (*Adversus Judaeos*) örneği olarak Yahudiliğin teolojik bir reddi idi. Krş. Pektas, "The First Greek Printing Press in Constantinople (1625-1628)", s. 110.

36 Fodor yükselen Yahudi karşıtı duyarlılığın, 16. yüzyılın sonuna doğru başgösteren ekonomik krize bağlı olduğunu düşünüyor. Fodor, "An Anti-Semite Grand Vizier?", s. 191-206.

mühtedilere atfetmede büyük bir tehlike var. Sefih bir yeniçeri menfaat için Yahudilere saldırırken, başka bir mühtedi onları savunmuş, bir diğeri de Yahudilerin yanı sıra Hristiyan dükkânlarını da yağmalamış olabilir. Devşirme bir paşa Yahudileri genel olarak hor görmüş, ama aynı zamanda hizmetinde işinin ehli Yahudi hekimler çalıştırmış da olabilir. Bunlar insan ilişkilerinde gözlenen karmaşık durumlardır. Başkalarından hoşlanmamak ölçülmesi ve doğrulanması zor bir duygudur. Bu gibi duygular kişilerin beklentileri veya üzerlerindeki toplumsal baskılar, bireylerin yaşama değişen yaklaşımları, çıkar hesapları gibi çeşitli faktörlere bağlı olarak farklı ifade biçimleri alabilir veya tamamen bastırılabilir. Nefret duyguları çalkantılı zamanlarda ve fırsat elverdiğinde ortaya çıkabilir. Nitekim benim de yapmak istediğim, bu tür kişisel veya toplu feveran örneklerini mercek altına alarak insanları motive eden önyargı ve duyguları ve günümüz insanlarına anlaşılır kılabilir modeller aramaktır.

Başlı başına bir araştırmayı hak eden ilintili bir diğer konu da devşirme mühtedilerin Hristiyanlara karşı gösterdiği bariz nefret ve tiksintisidir. Mühtedilerin zaman zaman Hristiyanların ateşli hasımlarına dönüştüğü teması bazı çalışmalarda incelendi.³⁷ Modern psikoterapi yöntemlerinin ve bulgularının tarihçilere, devşirmelerin motivasyonlarını ve karmaşık dünyalarını yorumlama çabalarında yol gösterebileceğine inanıyorum. 1970'lerde Lloyd deMause (d. 1931) tarihsel olaylar için psikolojik motivasyonların incelenmesini konu alan psiko-tarih yöntemlerini ortaya koymuş ve kısmen spekülasyonlara açık bu yaklaşımlar kesin kanıtlarla çalışmayı tercih eden tarihçiler tarafından ihtiyatla karşılanmıştı. Eksik yönlerine rağmen bu alanın yöntemleri, devşirmelerin dünya görüşlerine dair anlayışlarımıza yeni bakış açıları getirebilir.³⁸

ÇEVİRİ Alptuğ Güney - Hakan T. Karateke

37 Bkz. Grafın *The Sultan's Renegades* adlı eserindeki referanslar.

38 Öğrencilerimden biri tarafından yazılan ve ondan hareketle konuya dair ilk fikirlerimi geliştirdiğim bir dönem ödevine değinmek istiyorum: Kirschbaum, "Psychological Implications of the Devşirme System"

KAYNAKÇA

- 3 Numaralı Mühimme Defteri (996-968/1558-1560), yay. haz. Nezihi Aykut ve diğ., Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993.
- Anonim, *Anonim Bir İbranice Kroniğe Göre 1622-1624 Yıllarında Osmanlı Devleti ve İstanbul*, çev. Nuh Arslantaş ve Yaron Ben Naeh, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Anonim, *Tevarih-i Al-i Osman*, yay. haz. Hüseyin Oğuz, "Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi 376 Numarada Kayıtlı Anonim Tevârih-i Âl-i Osman (H. 616-929 / M. 1219-1519)", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Anonim, *Tevarih-i Al-i Osman*, yay. haz. Şamil Can, "XVI. Yüzyıla Ait Anonim bir Tevârih-i Âl-i Osman", yüksek lisans tezi, Dumlupınar Üniversitesi, 2006.
- Capsali, Elijah, *Seder Eliyahu Zuta*, çev. Nuh Arslantaş, *Yahudiîler ve Türkler: Yahudi Tarihçi Eliyahu Kapsali'nin (1483-1555) Seder Eliyahu Zuta İsimli Kroniği Bağlamında Bir İnceleme*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Defterdar Sarı Mehmed, *Zübde-i Vekayiat*, yay. haz. Abdülkadir Özcan as *Zübde-i Vekayiat: Tahlil ve Metin (1066-1116/1656-1704)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Gerlach, Stephan, *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch ... an die Ottomannische Pforte zu Constantinopel*, Frankfurt am Main: In Verlegung Johann-David Zünners, 1674 [*Türkiye Günlüğü* (2 cilt), çev. Türkiş Noyan, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010].
- Hans Dernschwam's *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*, yay. haz. Franz Babinger, Münih, Leipzig: Duncker & Humblot, 1923.
- Hasan Begzade Ahmed Paşa, *Tarih*, 2. cilt, *Hasan Beyzâde târîhi* başlığıyla yay. haz. Şevki Nezihi Aykut, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2004.
- Koca Sinan Paşa, [Telhisat], *Koca Sinan Paşa'nın Telhisleri* başlığıyla yay. haz. Halil Sahillioğlu, İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, IRCICA, 2004.
- Lubenau, Reinhold, *Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau*, yay. haz. W. Sahm, Königsberg: F. Beyer (Thomas & Oppermann), 1915.
- Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbar*, 1. cilt/2, yay. haz. Ahmet Uğur, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997.
- Mustafa Naima, *Tarih-i Naima. Târih-i Natma: Ravzatul Hüseyin ft hulâsati ahbârîl-hâfikayn* başlığıyla yay. haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Petz, Bartholomäus, *Petzsche Gesandtschafts berichten*, K. K. Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien, Turcica 1587 Fascikel 38. Convolut I u. II.
- Sambari, Yosef, *Sefer Divrei Yosef*, çev. Nuh Arslantaş, *Mısır'da Türkler, Araplar ve Yahudiler: Yahudi Tarihçi Yosef Sambari'nin (1640-1703) Sefer Divrey Yosef İsimli İbranice Kroniği Bağlamında Bir İnceleme*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Sanderson, John, *The Travels of John Sanderson in the Levant, 1584-1602; with his Autobiography and Selections from his Correspondence*, yay. haz. Sir William Foster, Londra: Printed for the Hakluyt Society, 1931.
- Selaniki [Mustafa Efendi], *Tarih-i Selaniki*, yay. haz. Mehmed İpşirli, 2 cilt, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989.

Sevgen, Nazmi, “İğneli Fıçı’ Hikâyesinin Sırrı”, *Hayat Tarih Mecmuası* 5 (1974): 63-64.

Silahdar Mehmed Ağa [Fındıklılı], *Silahdar Tarihi*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, E.12321. *Topkapı Sarayı Arşivi, H. 951-952 Tarihli ve E-12321 Numaralı Mühimme Defteri* başlığıyla yay. haz. Halil Sahillioğlu, İstanbul: IRCICA, 2002.

Usque, Samuel, *Consolaçam às tribulações de Israel*, Portekizceden İngilizceye çev. ve yay. Martin A. Cohen, *Samuel Usque's Consolation for the Tribulations of Israel*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1964, yeniden basım, Skokie, IL: Varda Books, 2002.

Araştırmalar

Arbel, Benjamin, “Passi, David”, *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, ed. Norman A. Stillman (erişim tarihi: 5 Temmuz 2016).

—, *Trading Nations: Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean*, Leiden: Brill, 1995.

Baer, Marc, “Death in the Hippodrome: Sexual Politics and Legal Culture in the Reign of Mehmet IV”, *Past and Present* 210/1 (2011): 61-91.

—, “The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in İstanbul”, *The International Journal of Middle East Studies* 36 (2004): 159-181.

—, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, New York: Oxford University Press, 2008 [IV. Mehmed Döneminde Osmanlı Avrupası'nda İhtida ve Fetih, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayınları, 2010].

Barnai, Jacob, “‘Blood Libels’ in the Ottoman Empire of the Fifteenth to Nineteenth Centuries”, ed. Shmuel Almog, çev. Nathan H. Reisner, *Antisemitism through the Ages*, Oxford: Pergamon Press, 1988, s. 189-194.

Baron, Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews: Late Middle Ages and Era of European Expansion, 1200-1650*, 18. cilt: *The Ottoman Empire, Persia, Ethiopia, India and China*, 2. baskı, New York: Columbia University Press, 1983.

Benbassa, Esther ve Aron Rodrigue, *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14th-20th Centuries*, Berkeley: University of California Press, 2000.

Bulliet, Richard, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

Cohen, Amnon, *Jewish Life under Islam: Jerusalem in the Sixteenth Century*, Cambridge: Harvard University Press, 1984.

—, “Ritual Murder Accusations against the Jews during the Days of Suleiman the Magnificent”, *Journal of Turkish Studies* 10 (1986): 73-78.

Cohen, Jeremy, “Christian Theology and Anti-Jewish Violence in the Middle Ages: Connections and Disjunctions”, ed. Anna Sapir Abulafia, *Religious Violence between Christians and Jews: Medieval Roots, Modern Perceptions*, New York: Palgrave, 2002, s. 44-60.

Danişmend, İsmail Hâmi, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* 3. cilt, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972.

- Dursteler, Eric, *Renegade Women: Gender, Identity, and Boundaries in the Early Modern Mediterranean*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 2011 [*Dönme Kadınlar: Erken Modern Dönem Akdeniz’inde Toplumsal Cinsiyet, Kimlik ve Sınırlar*, çev. Deniz Koç, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018].
- Epstein, Mark Alan, *The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Freiburg i. Br.: Klaus Schwarz, 1980.
- Faroqhi, Suraiya, “Ein Günstling des osmanischen Sultans Murad III: David Passi”, *Der Islam* 47 (1971): 290-297.
- Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986 [*Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı (1541-1600)*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008].
- Fodor, Pal, “An Anti-Semite Grand Vizier?: The Crisis in Ottoman-Jewish Relations in 1589-91 and Its Consequences”, ed. Pal Fodor, *In Quest of the Golden Apple: Imperial Ideology, Politics, and Military Administration in the Ottoman Empire*, İstanbul: ISIS Press, 2000, s. 191-206 [Kızıl Elma, çev. Özgür Kolçak, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2022].
- Galante, Avram, *Histoire des Juifs de Turquie*, İstanbul: ISIS, [1986?].
- Graf, Tobias P., *The Sultan’s Renegades: Christian-European Converts to Islam and the Making of the Ottoman Elite*, Corby: Oxford University Press, 2017.
- Hacker, Joseph, “Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century”, ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, s. 117-126.
- Hathaway, Jane, “The Grand Vizier and the False Messiah: The Sabbatai Sevi Controversy and the Ottoman Reform in Egypt”, *Journal of the American Oriental Society* 117/4 (1997): 665-671.
- Heyd, Uriel, “Ritual Murder Accusations in 15th and 16th Century Turkey”, *Sefunot: Studies and Sources on the History of the Jewish Communities in the East* 5 (1961): 135-150.
- Jacobs, Martin, *Islamische Geschichte in jüdischen Chroniken: hebräische Historiographie des 16. und 17. Jahrhunderts*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Kafadar, Cemal, “When Coins Turned into Drops of Dew and Bankers Became Robbers of Shadows: The Boundaries of Ottoman Economic Imagination at the End of the Sixteenth Century”, doktora tezi, McGill University, 1986.
- Kirschbaum, Abigail, “Psychological Implications of the Devşirme System: A Psychohistorical Approach”, yayımlanmamış dönem ödevi, The University of Chicago, 2016.
- Lachenauer, Isabel, “‘One Slice of Hir I Did So See Passe by Our House in Galata’: The Extraordinary Murder of the Kira Esperanza Malchi”, yayımlanmamış dönem ödevi, The University of Chicago, 2016.
- Lewis, Bernard, *The Jews of Islam*, Princeton: Princeton University Press, 1984 [*İslam Dünyasında Museviler*, çev. Belgin Çınar, Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2021].
- , “The New Anti-Semitism”, *The New York Review of Books*, 10 Nisan 1986.
- Nirenberg, David, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York: Norton, 2013.

- Özgen, Elif, "The Connected World of Intrigues: The Disgrace of Murad III's Favourite David Passi in 1591", *Leidschrift* 27/1 (2012): 75-100.
- Pedani, Maria Pia, "Safiye's Household and Venetian Diplomacy", *Turcica* 32 (2000): 9-32.
- , "Venetians in Constantinople at the End of the Sixteenth Century", *Arab Studies Notebooks*, Supplement 15: "Venetians in the Levant. Muslims in Venice" (1997): 67-84.
- Pektaş, Nil Özlem, "The First Greek Printing Press in Constantinople (1625-1628)", doktora tezi, University of London, 2014.
- Rozen, Minna, "The Ottoman Jews", *The Cambridge History of Turkey*, 3. cilt, ed. Suraiya Faroqhi, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 256-271.
- Ruether, Rosemary Radford, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York: Seabury Press, 1974.
- Shaw, Stanford J., "Christian Anti-Semitism in the Ottoman Empire", *Belleten* 54 (1991): 1073-1149.

EVLİYA ÇELEBİ'NİN YAHUDİ ALGISI*

HAKAN T. KARATEKE

Evliya Çelebi'nin 17. yüzyılda kaleme aldığı seyahatnamesi uzun süredir Osmanlı topraklarındaki sosyal, ekonomik, mimari ve kültürel gerçeklerin peşindeki araştırmacılar için eşsiz bir kaynak görevi görüyor. Tarihçiler yeni yeni bu müstesna gezginin bir birey olarak dünya görüşüyle de ilgilenmeye başladılar.¹ Bu makale, on ciltlik *Seyahatname*'ye dayanarak Evliya'nın Yahudiler hakkındaki algılarını tespit etmeyi ve anlamayı amaçlıyor.

Evliya Çelebi'nin Yahudilerle ilgili tutum ve düşünceleriyle ilgilenmem, tarihsel bir bireyin veya bir grubun belli konulardaki algısını birçok yönüyle tespit etmeyi amaçlayan algı çalışmalarının, geçmişte yaşamış bir toplumun işleyişini anlamak için ufuk açıcı bir yöntem olduğunu düşünmemden kaynaklanıyor. Buna göre, araştırmaya konu olacak algı, tek bir kişi hakkında da olabilir, bir grup insan, toplumsal düzeyde et-

(*) Bu makalenin farklı versiyonları 14-15 Kasım 2011'de Paris'te L'Institut national des langues et civilisations orientales'da (INALCO) düzenlenen "Evliya Çelebi, Voyageur ottoman du XVIIe siècle et l'Europe de son temps" başlıklı konferansta, 13 Ocak 2012'de Chicago Üniversitesi'nin Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nin Friday Lectures dizisinde ve 29 Kasım 2012'de İstanbul Şehir Üniversitesi'nde sunulmuştur.

1 Dankoff, *An Ottoman Mentality*.

kili olmuş bir konu veya fikir hakkında da... Bir birey veya bir grup insan, bir kişi veya konu hakkında fikir oluşturmuşsa, buna yönelik algılar bir araştırma konusu teşkil edebilir. Öte yandan, geçmiş zaman insanların algılarını anlama çabasının barındırdığı zorluğu göz ardı edemeyiz: Algı denilen olgu doğası itibarıyla son derece kişisel, derecelendirilmesi ve başkaları tarafından anlaşılması zor, değişken ve geçicidir. Dolayısıyla benim araştırma yöntemim, incelediğim kişilerin eylemlerini, ifadelerini ya da geride bıraktıkları kayıtları değerlendirerek şahısların algılarını bütüncül ve “makul” addedilecek bir şekilde yeniden kurgulamayı amaçlıyor.

Daha önce bir yazıda Evliya Çelebi'nin Yeni Dünya ile ilgili algısını incelemiştim.² Sonraları, gezginin Osmanlı topraklarında yaşayan etnik ve dinî gruplara bakışının cazip bir araştırma alanı olacağını düşündüm. İlgili alanım böylece Evliya'nın kendi zamanında yaşayan Yahudilere ve genel olarak Yahudiliğe bakışına kaydı. Günümüz tarihçisi, Evliya'nın anlatısındaki ipuçlarından yola çıkarak yazarın zihnine girip bir kategori olarak Yahudilere yönelik kişisel duruşuyla ilgili makul önermelerde bulunabilir mi? Hiç şüphe yok ki, hangi dönemde olursa olsun, yazarlar hassas konuları ele alırken –bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde– otosansür uygulamışlardır. Bununla birlikte, Evliya'nın hem kendine has rahat ve kendinden emin bir tarzı vardı, hem de toplumdaki etnik, dinsel ve ırksal farklılıklar hakkında beyanda bulunurken günümüzde siyasi doğruculuk olarak adlandırdığımız endişelerden azade idi. Dolayısıyla *Seyahatname*, gezginin toplumdaki farklı gruplar hakkındaki görüşlerini anlamak için fevkalade yararlı bir kaynaktır. Dahası, yazarın insanlar hakkında eğlenceli anekdotlar anlatma eğiliminin alaycı bir dile ve dolayısıyla belli önyargıların ortaya çıkmasına zemin hazırladığına inanıyorum.

Seyahatname'yi okumaya birkaç soru ile başlayabiliriz. Evliya Yahudilerle etkileşimlerini anlattığında onlara dair görüşlerini ifade biçiminde farklı bir üslubu var mıydı? Tanıdığı Yahudi bireyleri veya eylemlerini hikâye ederken anlatımına bazı önyar-

2 Karateke, “Evliyâ Çelebi's Perception of the New World”

gılar yansıyor muydu? Yahudilerle ilgili bildiği ve tekrar ettiği klişeler nelerdi? Bazı karakter özelliklerini öne çıkarıyor muydu? Bazı özellikleri Yahudilerin tümüne genelliyor muydu? İncelediğim anekdotların tamamıyla Yahudiler hakkında olması da gerekmiyor. Mesela içinde Yahudi bir karakter geçen bir öyküde onu konumlandırma biçimi analiz için değerli detaylar içerebilir. Veya Evliya'nın zihninde kendince Yahudilik ile ilişkilendirdiği bir özelliğe söz arasında atıf yapıyorsa, bu da benim için değerli bir bilgi olabilir. Daha önce değindiğim gibi, bırakın algıları anlayabilmek için peşine düştüğümüz verilerin nitelik ve niceliğini hakıyla ölçüp sınıflandırabilmek, bazen bunların fark edilmesi bile zordur. Evliya'nın fütursuzca yaptığı gizli veya açık değer yargılarıyla yüklü gözlemlerin, kelime seçiminin ve hatta anlatısına hâkim olan genel havanın dikkatle incelenmesi belki bize seyyahın algılarını makul bir şekilde yeniden kurgulamak için gerekli verileri sağlayacaktır.

Şunu da baştan belirteyim: Evliya'nın Yahudilerle ilgili anlattığı hikâyelerin gerçek olup olmadığıyla ilgilenmiyorum. Dolayısıyla çoğu zaman bu hikâyeleri başka tarihsel kaynaklardaki anlatılarla karşılaştırarak sağlamasını yapmaya girişmedim. Zaten bu hikâyelerin bir kısmı taşıdıkları mantıksız, anakronik veya içerdikleri doğa kanunlarına aykırı unsurlar nedeniyle açıkça efsane kabilindendir. Benim amaçlarım açısından Evliya'nın olayları anlatırken kullandığı üslup, "gerçek"lerden daha çok önem arz ediyor. Bununla birlikte, Yahudiler ile ilgili beyanlarını yazarın dünyasındaki bağlamına daha iyi oturtabilmek için *Seyahatname*'nin bütününde geçen benzer kullanımlarını tarayıp karşılaştırdım. Acaba yazar benzer durumlarda Yahudi olmayan kişiler için aynı üslubu mu kullanıyordu, yoksa anlatımda farklı bir tavır sergiliyor muydu?

Evliya, *Seyahatname*'de hangi kasaba ve şehirlerde ne kadar Yahudi yaşadığı, hangi mesleklerle iştigal ettiklerinden bazı ünlü Yahudilerin vasıflarına varana dek dünya kadar bilgi aktarıyor. Ancak bu makalede yazarın Yahudilerle ilgili paylaştığı bilgilerin tümüne bilinçli olarak yer vermedim. Daha önce değindiğim gibi, burada özellikle bir yargı içerdiğini

düşündüğüm anlatılar, yani Evliya'nın Yahudiler hakkındaki algısını yansıtan yorumlarla ilgileniyorum. Dolayısıyla bu yazı “*Seyahatname*’de Yahudiler” gibisinden ansiklopedik bir içerik sunmuyor. Amacım öncelikle yazarın Yahudilere yönelik algısını anlamaya çalışmak.

Evliya'nın Yahudiler ve Yahudilikle ilgili hikâyeleri üç zaman dilimi ile ilgilidir: İlk olarak, çeşitli vesilelerle Yahudilerin kadim tarihine dair bilgi veriyor. Evliya'nın anlattığı hikâyeler Eski Ahit'ten İslâmi tarih anlayışına geçmiş, sonra da erken dönem İslâm tarihlerinde ifadesini bulmuş kıssalarla büyük ölçüde uyum gösteriyor. Tabii beklenebileceği gibi, Evliya bu hikâyelerde Yahudilere dair bazı özelliklere kendine has üslubuyla vurgu yapmıştır. İkinci olarak İslâm Peygamber'i devrinde yaşamış Yahudilerden söz ediyor. Anlatısının büyük kısmını ise kendi zamanından ve çoğu da kendi gözlemlerine dayanan hikâyeler oluşturuyor. Osmanlı toplumunda yaygın olduğu anlaşılan rivayet ve söylentiler de bu kısımdaki zengin kültürel içeriğin bir parçası.

Yahudilerin peygamber katlettikleri inancı

Evliya, Konstantinopolis'in kuruluşuna dair efsaneleri aktarıırken Kudüs'te İsa Mesih'in yerini Yahudilere bildiren Makarios adında bir rahipten bahseder. Sonra da Yahudiler İsa'yı yakalayıp çarmıha gererler.³ Hikâyeye göre, bu rahip Roma İmparatorluğu'nun ilk Hristiyan hükümdarı olan İmparator Konstantin zamanına kadar yaşar. İmparator, rüyasında Hz. İsa'nın kendisine görünmesi ve Kudüs'te bir tapınak inşa etmesini istemesi üzerine annesi Helena'yı Kudüs'e gönderir. Helena orada Hz. İsa'ya ait birkaç obje bulur, sonra Makarios ile de görüşür. Rahip Ma-

3 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 1:13b: “*Meger Yahud ta'ifeleri hazret-i İsâyı bu papas üzre salb etmişlerdi.*” *Seyahatname*'nin nihai bir edisyon kritiği henüz yapılmadığı için referansları el yazmalarına verdim. Ancak burada editörlüğünü Yücel Dağlı, Robert Dankoff, Orhan Şaik Gökyay ve Seyit Ali Kahraman'ın yaptığı ve Yapı Kredi Yayınları tarafından 1996-2007 arasında yayımlanan edisyondan çok yararlandığımı şükranla belirtiyim. O edisyon olmasa bu makaleyi yazamazdım.

kariös, Helena'yı Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği haçın gömülü olduğu yere götürür. Yer kazılır ve gerçekten de mezarda bir değil üç haç bulunur. Asıl haçın gerçek olup olmadığını sınamak üzere bir mezarın üstüne koymalarıyla birlikte orada gömülü olan mevtadır. Evliya bu olayın tarihini 328 yılı olarak veriyor.⁴

Yukarıdaki anlatı "Gerçek Haç" hikâyesi olarak biliniyor; Hristiyan mitolojisinde Ortaçağ boyunca iyi bilinen bir efsaneydi. Yaygın şeklinde Makarios, Kudüs piskoposu olarak geçer ve Helena ile Makarios'un haçı bulmasına yardım etmeye mecbur edilen kişinin Yahuda (Kyriakos) adlı Yahudi bir bilge olduğuna inanılır.⁵ Bilgenin adının, Hz. İsa'nın havarisi ve onun saklandığı yeri Romalılara ispiyonladığı bilinen Yahuda (İşkariyot) ile benzerliği, Evliya'nın iki Yahuda'yı birbirine karıştırmasına neden olmuş olmalıdır. Ama zaten haçın bulunması efsanesi bu makalenin ana konusu değil. Ben daha çok Evliya'nın Hz. İsa'yı çarmıha gerenler olarak Yahudilere atıf yapmasına dikkat çekmek istiyorum. Bir yandan, Evliya'nın anlatısında Yahudilere karşı doğrudan suçlayıcı bir üslup kullandığını söyleyemeyiz, hatta bu atıf hikâyesinin akışı içinde bir vurgu yapılmadan dile getiriliyor. Bununla birlikte, aşağıda bariz bir şekilde görüleceği gibi, bu referans her ne kadar alelade görünse de Yahudilerin peygamber öldürme alışkanlıklarına dair kurguladığı daha geniş çerçeveye oturuyor. Aslen Hz. İsa'nın öldürülmesi suçlaması özünde Hristiyanlıktan yayılan bir olguydu. Yahudilerin Ortaçağ'da Hristiyan Avrupa'da sık sık karşılaştıkları bir iftiraydı. Anadolu'daki Müslüman Türklerin bu fikri nasıl benimstedikleri konusundaki varsayım ise Müslümanların bunu Anadolu Hristiyanlarından öğrenmiş oldukları şeklindedir. Hiç şüphesiz Evliya bu efsaneyi Hristiyan kaynaklarından veya bizzat tanıdığı Hristiyanların anlattıklarından öğrenmiştir. Nitekim yazar zaten yukarıdaki hikâyesinin Yunan tarihlerinde (*tevarih-i Yunan*) geçtiğini de belirtiyor.

Kadim Yahudi tarihi ile ilgili gezgin tarafından birçok kez dile getirilen bir olay, Kral Nebukadnezar'ın fethettiği Filistin,

4 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 1:13b.

5 Baert, *A Heritage of Holy Wood*, 42ff.

Suriye ve oradan Bağdat'a kadar uzanan Babil topraklarından Yahudileri sürmesi ve birçoğunu da katletmesine dairdir. Evliya'nın versiyonunda Nebukadnezar Hz. Yahya'ya iman etmiştir ve onun Yahudiler tarafından öldürüldüğünü işitince en az iki yüz bin Yahudi'yi katlederek onlardan intikam alır. Bunları okurken İslâmi gelenekte Hz. Yahya'nın da bir peygamber kabul edildiğini unutmayalım. Kral Yahudileri katletmesinin ardından "*Hamd-i Huda Hazret-i Yahya'nın intikamın kavm-i Yahud'dan aldım*" diye şükreder.⁶ Yalnızca Safed'de her yaştan 170.000 Yahudi'nin yaşamına son verilir. Hatta Evliya bu kasabayı ziyaret ettiğinde hâlâ üzerinden kanların aktığı kayaları gördüğünü söyler.⁷ Hayatta kalan Yahudiler ise buradan dünyanın dört bir yanına dağılırlar. Evliya, İsfahan, Selanik ve diğer bazı şehirlerdeki Yahudi nüfusun köklerini açıklamak için bu kıssadan alıntı yapar ve bu şehirlere göçün o dönemde gerçekleştiği iddiasını temellendirmeye çalışır.⁸

Başka bir kıssada, yine İslâm geleneğinde bir peygamber kabul edilen Hz. Yahya'nın babası Zekeriya Yahudiler tarafından iftiraya uğrar. Ardından Zekeriya testere ile başından aşağıya iki parçaya biçilerek korkunç bir şekilde katledilir. Evliya'nın Makedonya hükümdarı ve Zekeriya'ya iman etmiş takipçisi olarak tanımladığı Batlamyus bu haberi alınca 1.700 gemilik bir donanma ile taht merkezi Kavala'dan Halep'e doğru yola çıkar. İskenderun'da karaya çıkan ordu Halep'e yürüyüp bir günde 160.000 Yahudi'yi katleder ve Zekeriya'nın intikamını alır. Daha sonra Halep'te Emevi Camii (*Cami Halab al-Kabir*) olarak bilinen camii inşa eder ve Yahudilerin servetini toplayıp Kavala'ya götürür. Günümüzde hâlâ Zekeriya'nın mezarının bu camide olduğuna inanılır (*Makam Zakariya*).⁹

Yukarıda bahsedilen Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi kıssası nasıl Hıristiyan gelenekten beslenerek aktarıldıysa, Hz. Yahya kıs-

6 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 4:314a.

7 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 8:223a.

8 A.g.e., 3:25a, 3:44b-45a, 4:314a, 4:324b, 4:407a, 9Y:118a ff., 9Y:198b, 10Y:9b, 10Y:282b.

9 A.g.e., 8:215b.

sasının temeli de Hıristiyanlık kaynaklarına dayanır. Sebastiyeye şehrinde Evliya, sohbet ettiği ve kendisine Hz. Yahya'nın naaşını gösteren bir keşişten, her yıl Hidrellez zamanında (6 Mayıs) peygamberin naaşından kan sızdığını dinler, çünkü Yahudiler onu Kudüs yakınlarında o tarihlerde öldürmüşlerdir.¹⁰ Bu anlatının kaynağı olarak Evliya, Hz. Yahya'nın naaşının kaderini bir vesileyle anlatırken, açıkça Arap ve Türk tarihlerinin antik dünya hakkındaki bilgileri Kıpti ve Yunan tarihlerinden, özellikle de Yanvan'ın Yunanca tarihinden aldığını belirtiyor.¹¹

Yukarıdaki efsanelerin kaynakları Hıristiyan söylencelerine bağlanabilirse de, seyyahın Yahudiler tarafından öldürülen peygamberler hakkında anlattığı diğer hikâyeler o gelenekten etkilenmiş olamaz. Aslına bakılırsa Evliya'nın Yahudilerin geçmişte defalarca peygamber katli hadiselerine karıştığına dair inancı oldukça kesindir. Bir yerde Yahudilerin Tiberiya'da faaliyet gösteren yetmiş nebinin çoğunu öldürdüğünü söyler. Başka bir yerde kırk peygamberi Şam yakınlarındaki bir mağarada hapsedtiklerini anlatır. Gâr-ı Cû'ân (Açlık Mağarası) adını güya bu olaydan alır. Bu mağarada yedi yıl boyunca aç kalan peygamberlerin hepsi iç burkan feryatlar içinde helak olmuşlar.¹² Evliya Neblus'ta Hz. İsa'nın kırk gün boyunca, kendisine su vermeyi reddeden Yahudiler tarafından hapsedildiği söylenen bir zindana gider.¹³ (Hz. İsa'nın İslâm geleneğinde bir peygamber olarak kabul edildiğini ve bu nedenle bütün bu olayların tematik olarak birbiriyle bağlantılı olduğunu akıldatmak gerekiyor.) Evliya, özellikle bütün tefsir ve kroniklerde (*cemi-i tefasir ve tevarihlerde*) yazdığını ileri sürerek, gönderilen 124.000 peygamberden 4.000 kadarının Yahudiler tarafından şehit edildiğini söyler.¹⁴ İsrailoğullarının haksız yere peygamberleri öldürdüğü Kuran'da da yarı açık bir şekilde zikredilir (2:61; 3:112). Tefsir literatürü ilgili ayetlerdeki öz-

10 A.g.e., 9Y:205a-b.

11 A.g.e., 9Y:118a. Yanvan'ın tarihi için bkz. Yerasimos, "Enquête sur un héros"

12 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 9Y:252a, 9Y:235b.

13 A.g.e., 9Y:207a.

14 A.g.e., 3:44b.

neleri Yahudiler olarak yorumlayagelmıştır. Kuran'ı hatmetmiş olan Evliya elbette bu referansları biliyordu. Ama öte yandan Hz. İsa'nın öldürülmediğini kesin bir şekilde beyan eden ve Yahudileri bu ithamdan temize çıkaran ayetten de haberi vardı (4:157). Ama seyyah kendisi bu ayetlerin hiçbirini açıkça alıntılamadığı için Kuran'da veya tefsirde geçen kıssalar aktarıyordu demenin gereği yok.

Evliya'nın Yahudilerin peygamber katlettikleri suçlamalarını tekrarlaması, yaygın Hristiyan ve İslâmi söylencelerin birbirlerine yakınlaştığı bir noktaya işaret ediyor.¹⁵ Osmanlı tarihçileri İslâm öncesi devirlerin tarihini genelde Taberî (ö. 923) ya da İbnü'l-Esir (ö. 1233) gibi tarihçilerin eserlerinden öğrendiler. Erken İslâm devri tarihleri ise bu konularda çoklukla Kitab-ı Mukaddes kıssalarına dayanan Yahudi ve Hristiyan söylencelerini benimsemişlerdi. Dolayısıyla bu dünya tarihi anlatıları birbirini fazlasıyla etkiledi. Yahudilerin peygamberleri öldürdüğü temasına dönersek, bunun erken Hristiyan tarihinde ortaya çıktığı ve "Kilise Babaları" da denen ileri gelen teologlar tarafından şekillendirildiği bilinir.¹⁶ Yine de bu yaygın kıssaların tam kökenini Ortadoğu geleneklerinin birbirine karışmış halinde tespit etmek zordur. Evliya, Yahudilerin tarihte peygamberlerin öldürülmesinde rol oynadıklarına dair kesin bir fikre sahip görünüyor. Dolayısıyla bu fikirlerin kendisinin Yahudiler konusundaki genel tutum ve algısını etkilediğini varsaymak yanlış olmaz.

15 Evliya'nın anlattığı hikâyelerin daha yaygın bir şekilde bilinip bilinmediğini saptamak için sistematik olarak diğer Osmanlı yazarlarını taramadım, ama karşıma çıkan bir örneğe değinmek isterim. Evliya'dan birkaç on yıl sonra yazan tarihçi Mustafa Naima, Abaza Paşa'nın (ö. 1634) yeniçeri kethüdasına yazdığı öfkeli bir mektubu alıntılar. Abaza Paşa yukarıdaki Hz. Yahya kıssasını hatırlatır ve aynen Nebukadnezar'ın Hz. Yahya'nın intikamını almak için yetmiş bin Yahudi'yi öldürdüğü gibi, Sultan II. Osman'ı öldürmelerinin intikamını almak için yetmiş bin yeniçeri'yi öldürmek istediğini yazar. Naima, *Tarih*, 2:549.

16 Örnek için bkz. Ruether, *Faith and Fratricide*. Görünüşe göre bu tema, farklı amaçlar için, Yahudi midraş literatürü geleneğine de aktarılmıştır; analiz için bkz. Amaru, "The Killing of the Prophets"

Uydurma haberler ve iftiralar

Seyahatname'deki ilginç bir hikâyede Trabzon'da neden Yahudi olmadığı konusu irdelenir. Evliya, Trabzon halkının padişahın izniyle şehirdeki Yahudileri öldürme yetkisi olduğunu öne sürer. Bu kentteki ileri düzey Yahudi nefretinin I. Selim'in (1481-1510) Trabzon'daki idareciliği sırasında yaşanan bir olay sebebiyle ortaya çıktığını anlatır.

Efsaneye göre şehirde iki Müslüman genç kaybolur. Bölge halkı ve idareciler gençleri uzun aramalardan sonra bulamayınca arama kurtarma çalışmalarını durdururlar. Yirmi yıl sonra, bir derviş pazaryerinde bir deri parçası üzerinde zar zor okunan bir yazı olduğunu fark eder. Dikkatli bakınca bunun kayıp oğlanlardan bir mesaj olduğunu anlar. Notta gençlerin Yahudi debbağlar tarafından kaçırılıp yeraltında bir yerde tutsak edildikleri yazılıdır. Derviş alelacele Şehzade Selim'in huzuruna varır, meseleyi anlatır. Bunun üzerine derhal Yahudi tabakhanelerine baskın emri verilir. Kaybolan gençler gerçekten de mağara benzeri bir atölyede canlı olarak bulunur. Ancak arama ekibi çocukların sırtlarının yüzüldüğünü ve arkalarından birbirine yapıştırıldıklarını görünce şoke olur. Gençlerden biri derileri işlerken, diğeri kardeşinin sırtında sırasını beklemiş. İkisi de bu şekilde yirmi yıldır deri atölyesinde büyük acılar içinde çalışıp durmuşlar. Bu vesileyle Yahudilerin Mehmed adındaki yüzlerce çocuğu ya öldürdüğü ya da kilit altında tabakhanelerde esir olarak çalıştırdığı ortaya çıkar. Öfkelenen Trabzon halkı, şehrin kapılarını kapatıp kadın, çocuk, bebek demeden şehirdeki tüm Yahudileri katlederek şehri temizler (*tathir etdiler*). O hadiseden sonra da nerede Yahudi görseler öldürmek için bir hatt-ı şerif alırlar.¹⁷

Hristiyan Avrupa'da Yahudilere yönelik kan iftiralarının yaygın olduğu bilinir, ama tarihî belgeler benzer olayların Osmanlı topraklarında da vaki olduğunu gösteriyor. Trabzon olayı tam anlamıyla bir kan iftirası olmasa da, yani gençler bir ritüelde kullanılmak üzere kanları için kaçırılmış olma-

17 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 2:253b.

salar da, benzer tarzda bir söylenti olduğu açıktır. Kan iftirası esasen bir Hristiyan olgusu olduğu ve Trabzon her zaman oldukça büyük bir Rum nüfusuna ev sahipliği yaptığı için aktarılan hikâyenin yerel Hristiyan temayüllerine uygun olacağını varsayabilirdik. Yine de Evliya bu olaylar silsilesi ile ilgili, ayrı bir yerde Yahudileri katledenlerin açıkça Trabzon'un Müslüman "Laz" nüfusu olduğunu beyan ediyor.¹⁸ Fakat yazarın Lazlar hakkındaki görüşleri kafa karıştırıcıdır: Bir yerde Lazların (ve Yahudilerin) kötü (şerir) insanlar olduğunu beyan eder, öte yandan ise Lazların dinlerine bağlılıklarını, özellikle de Yahudilere karşı nefretlerine de atıfta bulunarak, onları övgüye değer bulur. Yukarıdaki hikâyenin anlatıldığı paragraf Trabzon'un Laz nüfusuna büyük bir övgüyle biter: "Trabzon halkı Yahudileri hiç sevmez. Bunun sebebi iyi birer mümin, muvahhid ve ehl-i sünnet olmalarıdır. Halim ve selimdirler. Hak cümlesinden razı olsun."¹⁹

Hikâye böyle, ama yazarın kendisi de bu söylenceyi "garip bir hikâye" (*hikâye-i acibe*) olarak nitelemiştir. Dolayısıyla hikâyenin içerdiği tuhaf ayrıntılara temkinle yaklaştığını varsayabiliriz.²⁰ Trabzon Yahudilerinin öldürülmesi ile ilgili bu hikâyenin herhangi bir bölümünün gerçekte vuku bulup bulmadığı, bu efsanenin ne kadar yaygın olduğu ve hangi farklı anlatımlarda yayıldığı araştırılabilir belki – kaynaklar kısıtlı olacaktır gerçi. Ama zaten benim bu makaledeki amaçlarım açısından asıl önemli olan Evliya'nın Müslüman Lazları dindarlıklarından kaynaklanan bir güdüyle Yahudileri öldürüyor olarak göstermeyi seçmesidir. Ayrıca seyyah, anlatısında Yahudileri kötücül ve kurnaz olarak kurgular. Yahudi debbağların, oğlanları Müslüman oldukları için kurban olarak seçtiğini ima eder.

Dahası, Yahudilerin Mehmed adındaki insanları öldürdüğü teması *Seyahatname*'de başka bir vesileyle tekrarlanır. Ki

18 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 3:124b.

19 A.g.e., 2:253b.

20 Dankoff da Evliya'nın bu hikâyeye inanmadığı görüşünde; krş. Dankoff, *An Ottoman Mentality*, s. 69.

bu farklı anekdotun Evliya zamanından daha önce de bilindiğini –mesela tarihçi Mustafa Âli (ö. 1600) tarafından 16. yüzyılda alıntılıdığını– tespit edebiliyoruz. Bu hikâyede Buda Valisi Mehmed Paşa (ö. 1551) bir Yahudi doktor tarafından zehirlenir. Tutuklanıp sorgulanan doktor, rivayete göre Mehmed adında kırk kişiyi öldürdüğünü itiraf eder.²¹ Evliya en azından bu söylencede anlatılanların doğruluğuna, yani Yahudilerin Mehmedleri öldürdüğüne kesin inandığını açıkça ifade ediyor.²² Mehmed ismi, bilindiği gibi Hz. Muhammed’in adının Türkçeleşmiş versiyonudur. Dolayısıyla, gezginin Yahudilerin bu çeşit eylemlere İslâm karşıtlığından tevessül ettiklerini ima ettiğini varsaymak mümkün. Böylelikle bu hikâyelerin yukarıda konusu geçen peygamberlerin öldürülmesi temasıyla aralarında bir bağ kurulabilir.

Gündelik hayatta Yahudi husumeti

Evliya sıklıkla diğer etnik ve dinî grupların Yahudilere karşı beslediği husumete değinir. Örneğin şu ya da bu kasabada hiç Yahudi yaşamadığını, çünkü kasaba halkının bir Yahudi gelse hemen öldüreceğini söyler.²³ Çoğunlukla da Rum nüfusu olan şehir ve kasabalarla ilgili olarak bu açıklamayı yapar. Mesela Atina dışındaki Penteli Manastırı’ndaki keşişlerin yabancılara gösterdikleri olağanüstü misafirperverlikten övgüyle bahseder. Ancak bir Yahudi buraya geçerken uğrasa, sabaha kapkara yanmış şekilde ölüsünün bulunacağını iddia eder.²⁴ Başka başka yerlerde Evliya, Yahudilerin Galata’daki Hıristiyanlardan korktuklarını; Lazların ve Rumların Yahudileri sevmediklerini ve Yeniköy’de yaşamalarına izin vermedikleri-

21 Bkz. Schmidt, *Pure Water for Thirsty Muslims*, s. 260. Evliya’nın versiyonu için bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 1:47b.

22 A.g.e., 1:215a-b: “Her şeyleri ümmet[-i] Muhammede, hususan Mehemmed isimli bir müslime katl etme ihanetleri mukarrerdir.” Kan iftiralılarının nasıl ele alınması gerektiği ile ilgili bir hatt-ı hümayun için bkz. bu kitaptaki “Mühtedilerin Yahudi Karşıtlığı Üzerine”

23 Örneğin, A.g.e., 2:286b (Erzurum), 2:368a (Türbeli Gönlek).

24 A.g.e., 8:255a.

ni; Bükreş'teki Hıristiyanların Yahudilerden nefret ettiklerini ve eğer Yahudiler Sakız Kalesi içindeki mahallelerinde değil de surların dışında bir semtte yaşayacak olsalar, Rumların onları “nezaketle” katledeceklerini anlatır.²⁵ Evliya başka vesilelerle bazı şehirlerde herhangi bir etnik veya dinî grubun neden görülmediğine dair benzer hikâyeler aktarır. Bunların kısmen bir edebi anlatı tekniğinin parçası olduğu belli, ama öte yandan da bu şehirlerde yaşayan Yahudilere (veya diğer gruplara) ilişkin gerçekte de var olan husumeti yansıttığını düşünmeliyiz. Dolayısıyla, yinelenen bu izlek kendi başına Yahudilere yönelik husumet hakkında belki kısıtlı bilgi veriyor. Fakat, Evliya'nın baskın kültürün bir ferdi olarak azınlıklar arasındaki düşmanlıklara karşı duruşuna dair ipuçları, yazarın algılarını tespit edebilmemiz için önemli. Durum, yazar etnik ve dinî grupları karşılaştırmaya başlayınca daha karmaşık hale geliyor.

Seyyah 1550'lerde Süleymaniye Camii'nin inşaatı sırasında geçtiğini iddia ettiği bir hadise bağlamında bir şiirden alıntı yapar. Hikâyeye göre Safevi Şahı I. Tahmasb (hük. 1524-1576) inşaatın mali sıkıntılar nedeniyle bir yıl boyunca durduğunu duyunca büyük miktarda para ve bir kasa değerli mücevher ile bir mektubu Osmanlı padişahına gönderir. Mektupta hediyelerin caminin finansmanına bir katkı olarak görülmesini ister. Gururu incinen Kanuni Süleyman (hük. 1520-1566) öfkelendir, önce hediyeleri İstanbullu Yahudilere dağıtır ve sonra da İran elçisini çağırarak Farsça şunu söyler: “*Rafizî rûz-ı kıyamet har buved zîr-i Yahûd.*” (Rafıziler ahiret gününde Yahudilerin bindikleri eşekler olacaklar.) “Böylece” diye devam eder Süleyman, “paranız sizi sürecektir olan Yahudi efendilerinize gitsin ki kıyamet gününde üstünüze bindiklerinde size mahmuz ve kırbaç vurmasınlar!”²⁶ “Rafızı” bilindiği gibi Osmanlıların Şii Safeviler için kullandığı aşağılayıcı terimlerden biridir. Bu hikâyede Safevilerin ahiret gününde Yahudilerden daha da kötü bir durumda olacakları ima edilerek elçiye hakaret etme amacı gü-

25 A.g.e., 1:129b, 1:137b, 7:102a, 9:Y61a.

26 A.g.e., 1:44bff.

düldüğü açıktır. Eger hikâyeyi doğru yorumluyorsak, aynı zamanda Yahudilerin mahşer gününde zaten milletlerin en aşağılığı olduğu fikri de ortaya çıkıyor.²⁷

Aslında Evliya, aynı Farsça beyti en az iki kez daha alıntılar; bir defa Karaylardan yani Kırım Yahudilerinden söz ederken, bir diğerinde de Hemedan'ı anlatırken. Kırım Yahudilerinin son derece pis koşullarda yaşadığına değinir ve çoğunun deri işinde çalıştığını; bir kısmının da kasap veya bozacı olduğunu anlatır. Diğer Yahudilerin bu Karay Yahudilerini sevmediklerini söyler. Evliya'nın ifadesine göre Karaylar, İsraili ve Yahudidirler, Tevrat okurlar ama "Yahudi dili" (*çufud lisanı*) konuşmazlar, Tatarca konuşurlar. Dahası, *kaşruta*, yani Yahudi dininin perhiz kurallarına uymazlar. Evliya bu nedenle Karayların adeta Yahudilerin "kızılbaşı", yani sapkın bir mezhebi olduğu yönünde bir benzetme yapar. Yukarıda geçen beyti tekrarlayarak bu mezhepteki Yahudilerin ahiret gününde "kızılbaşlara", yani Safevilere binemeyeceklerini söyler. Öte yandan diğer "İsraili çufudlar" mahşerde kızılbaşlara bineceklermiş. "Kızılbaş", bilindiği gibi, Osmanlıların Şii Safeviler için kullandıkları ve başlarındaki kırmızı başlıkla alay ettikleri bir diğer aşağılayıcı tanımdır. Demek ki bu kelime ilk cümlede "sapkın" anlamına gelirken ("bunlar [Karaylar] Yahudilerin kızılbaşlarıdır"), ikinci cümlede ise doğrudan Safevilere işaret ediyor ("ruz-ı mahşer günü bunlar [Karaylar] kızılbaş binmezler").²⁸ Yine başka bir yerde, Safed şehrinin Yahudiler için ne kadar kutsal sayıldığından bahsederken, Evliya Yahudilerin batıl inançlarına göre bu şehre ziyarette bulunmayan Yahudileri "Karay" saydıklarını söyler. Dolayısıyla, gezginin en azından ana akım dindar Yahudilerin Karaylar ile ilgili fikirlerinden az çok haberdar olduğu ve kısmen bu sapkın mezhep algısını yinelediği fark ediliyor.²⁹

27 Aynı beyit en azından 18. yüzyıldan kalma bir eserde alıntılanır; bu yüzden bilinen bir beyit olmalıdır. Bkz. *Risale-i garibe*, s. 41.

28 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 7:122a; Hemedan için bkz. 4:310b.

29 A.g.e., 3:44b.

Karakter özellikleri ve aşağılayıcı nitelemeler

Evliya'nın Yahudilere ve Yahudilerin yaşadığı mekânlara atfettiği özellikler bize Yahudilerle ilgili kafasındaki klişeler hakkında fikir veriyor. Bir kıssada, Yahudiler kendilerine gönderilen peygambere inanmadıkları için, ceza olarak Tanrı Cebrail'e canlarını almasını emreder. Birkaç asır sonra, Hz. Üzeyir Aşkelon civarında sözü geçen Yahudilerden kalma toplu bir kemik yığına rastlar. Üzeyir şaşırır. Bunun üzerine Tanrı kendisine bedenlerin tekrar dirilmesi için yakarmasını emreder. Peygamber dua edince kemikler yavaş yavaş tekrar sinirler, damarlarla, derilerle kaplanır. Daha önce cezalandırılan Yahudi kabilesi tekrar dirilir.³⁰ Ölülerin dirilmesi kuşkusuz eski bir temadır ve İslâmi geleneğe de girmiştir; Kuran'da da geçer.³¹ Bizim konumuz açısından önemli olan Evliya'nın bu efsaneyi Yahudilere atfettiği olumsuz bazı fiziksel nitelikleri açıklamak için kullanması. Seyyaha göre Yahudilerin hâlâ "sarı benizli ve kuvvetsiz olması, yüzlerinde ve gözlerinde nur olmaması ve ağızlarının leş gibi kokması" uzun zaman ölü kaldıktan sonra Hz. Üzeyir'in duasıyla dirilmesinden kaynaklanıyor.³²

Evliya'ya göre Yahudiler korkaktır. Bir yerde Yahudilerin korkaklığını bir karşılaştırma örneği olarak kullanır; "Nemseliler Macarlara kıyasla Yahudi gibidir, asla yürekleri yoktur" der.³³ Kırım'daki Gevher-Kirman Kalesi'nde bulunan yaklaşık 1.500 evde sadece Yahudilerin yaşadığını anlatır. Hatta burası "Çufud Kalesi" olarak bilinir. Kaledeki askerler, kapıcılar ve dizdar da aynı şekilde Yahudi'dir. Evliya, bazı ateşsiz silahların kale kapısında tutulduğunu, ancak Yahudilerin bunları kullanmaya cesaretlerinin olmadığını yazar. Ayrıca, kalede ateşli silah bulunmadığından da söz eder, çünkü Yahudiler bu silahla-

30 A.g.e., 3:45b.

31 Kuran 2:259.

32 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 3:45b.

33 A.g.e., 7:49b.

rı kullanacak güce sahip olmamaları bir yana, top tüfek sedasını duymaya dahi dayanamazlarmış.³⁴

Tuhaf bir anekdotta, Koca Divane diye bilinen bir deli, tabut taşıyan yaklaşık üç yüz kişilik bir korteje denk gelir. Bunun bir Yahudi cenaze alayı olduğunu fark etmeyerek aralarına girer, bir Yahudi ile kafasındaki başlığı değiştirir, tabuta omuz verir ve Müslüman duaları tilavet ederek grubun önünde yürümeye başlar. Yahudiler haliyle rahatsız olup, deliyi azarlarlar, bunun bir Müslüman cenazesi olmadığını söylerler. Koca Divane bunun üzerine çirkeflik yapmaya başlar, balgam ve sümük atar, insanlara yumruk sallamaya başlar. Son olarak tabutun altından geçmeye kalkınca Yahudilerin akılları başlarından gider ve tabutu yere bırakırlar. Evliya, Yahudilerin eğer bir Müslüman tabutun altından geçerse veya üzerinden atlarsa, mevtanın caddi olup cehenneme gideceğine inandıklarını söyler. Cenazeye katılanlar durum ile başa çıkamayınca önce tabutu yol ortasında bırakırlar, ama sonra başkalarının araya girmesiyle sonunda Divane ile anlaşılırlar. Fakat bu kez de, deli adam cinsel organını çıkarıp cenazenin üzerine işer, sonra da başındaki kipayı da alır ve kaçır.

Evliya bu hikâyeyi komik bir anekdot olarak aktarır. Aslında Divane'nin sıradan bir deli değil, mizah yeteneği olan bir kişi olduğunu düşünür. Eğer onun matrak hikâyelerini derleyecek biri olsa, Nasreddin Hoca fıkralarına benzer oldukça büyük bir külliyyat ortaya çıkacağını söylüyor. Bu arada bu tür fıkraların dolaşımı hakkında önemli bir ayrıntı öğreniyoruz: Divane fıkraları komedyenler tarafından elit toplantılarda anlatılmış. O halde burada neyin, nasıl hicvedildiğini anlamak için biraz durup düşünmemiz gerekiyor. Elbette Evliya asla bir Müslüman cenazesini veya naaşını bu kadar aşağılayıcı bir bağlamda ve bu cenaze merasiminin kutsallığına aldırmadan dalga geçer bir üslupla anlatmazdı. Fıkroda bile olsa, bir cenazenin üzerine işenmesinin en ağır derecede hakaret olduğu açıktır. Evliya ayrıca Yahudi mevta için son derece aşağılayıcı "lâşe" ve "leş" kelimelerini kullanıyor. Keza *Seyahatname*'de başka yerlerde de

müteveffa Yahudileri bu sözlerle anıyor. Bazen buna “murdar” sıfatını da ekliyor.³⁵ Yazar Müslüman mevtalardan söz ederken “naş-ı şerif” ve “cesed-i şerif” veya daha nötr “meyyit” gibi kelimeleri kullanır. Genelde eskiye ait fıkraların yorumlanması kolay değildir. Bağlamın bilinmesi, kelimelerin o devirde aldıkları anlamların, sıfatların ne kadar hafif veya ağır algılandığının ve başka kültürel referansların doğru bir şekilde kavranması gerekir. Elimizdeki bu örnekte Evliya’nın müteveffa bir kişiyi tanımlamak için kullandığı çeşitli kelimeler sanırım ayırt edilmesi zor olan nüanslarına dair bir fikir edinmemize imkân tanıyor.

Bir Bulgar köyünde geçen başka bir anekdotu aktarırken Evliya, “Nalbant dükkânı tavuksuz ve değirmenleri hınzırsız (domuzsuz) ve ekâbir haneleri Yahudisiz olmaz” diyerek bir deyiimi alıntılar.³⁶ Doğrudan bir hakaret olarak düşünülmemiş olsa bile, bu deyim büyük konaklarda yardımcı veya hizmetçi olarak tasvir edilen Yahudilerin düşük statüde algılandığına işaret eder. Benzer şekilde Evliya, Yahudi meyhanecilerin şenlik ve resmigeçitlerde lonca alaylarının en arkasında yürümesi hakkında bir yorum yapar. Seyyah, alayın sonunda yer almalarının, icra ettikleri meslekleriyle ilgili olmadığını, yalnızca “Yahudi olmaları sebebiyle onları *tahkir* etmek amacı taşıdığını” vurguluyor. Evliya’ya göre, Yahudi meyhanecilerin alayın en gerisinde yürümeleri için padişah özel ferman çıkarmıştı, çünkü gerçi bunlar o kadar da gerekli olmayan “haşerât” idiler, ama kaç kişi olduklarının padişah tarafından bilinmesi gerekiyordu. Üç Acemi Ocağı çorbacısı ile ocak askerleri silahlı bir şekilde seyircilerin Yahudi meyhaneciler alayına taş atmasını, sopalarla vurmasını veya başka fiziksel saldırılarda bulunmalarını engellemekle görevlendirilirlermiş.³⁷

Seyahatname’de Yahudi mahalleleri ve evleri sıklıkla “pis”, “mülevves” ya da “uğursuz” gibi kelimelerle anılır.³⁸ Örneğin

35 Bazen aynı kelimeyi Hristiyanlar ve nadiren de olsa, ölmeden önce gözden düşen Müslüman Osmanlılar için de kullanır.

36 A.g.e., 3:130b.

37 A.g.e., 1:215a: “herkes taş atup tahta kakup vaz-ı yed etmemeleri-yçün”; krş. Dankoff, *An Ottoman Mentality*, s. 85.

38 Örneğin, Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 1:124a: “Yahudilerin hane-i telvisleri”

Selanik'te Yahudi mahallesinin pisliği, şehrin geri kalanındaki temiz kaldırım taşı döşeli yollar ile tezat oluşturur. Çöplük su-başısı bile Yahudilere sokaklarını temizlettiremez. Dar, kirli so-kaklar ve minik kapılı evleri ile Yahudilerin mahallesi adeta ce-hennemden bir köşedir.

Belki şaşırtıcı olan bir durum şu ki Yahudilerin paragözlük-lerine veya vicdansız Yahudi sarraflara dair daha yaygın oldu-ğu düşünülen iftiralardan söz etmiyor Evliya. Yahudileri açgöz-lü olarak tanımlamaya en çok yaklaşan anekdot ise şöyle: Un-kapanı'nda pek çok dükkânı harabe haline getiren bir yangın-dan sonra, Küpeli adında bir Yahudi sağlam kalan tek dükkân-ı kiralar. Meğer takunya ustası olan eski kiracı Hüseyin Çele-bi yangın sırasında bile dükkânı terk etmemiş, "Burası benim dedemin dükkânıdır, yanarım da çıkmam" deyip işini görme-ye devam etmiş. Pek tabii mucizevi bir şekilde dükkân yan-gından fazla zarar görmez. Yangın sonrası kira fiyatları artın-ca Küpeli, vakfın mütevellisine birkaç akçe daha fazla ödeyip dükkânı devralır. Evliya, mahallelilerin dükkânı Hüseyin Çe-lebi yerine bir Yahudi'nin kiralamasını hoş karşılamadıkları-nı aktarır. Hikâye rahatsız edici bir olayla sona eriyor: Henüz işyerindeki ilk gününde dükkânı açmaya çalışırken Küpeli'nin kafası, düşen kepengin altında kalıp parçalanır. Dükkân, Yahu-di'nin "laşe-i murdar"ı kaldırıldıktan sonra Hüseyin'e iade edi-lir. Evliya, Hüseyin Çelebi'yi İstanbul evliyaları bahsinde anla-tır, geçen bu hikâye de onun kerametlerinden biridir. Sonuçta hikâyenin odak noktası kârdan başka bir şey düşünmeyen bir Yahudi tüccar olmasa da, Yahudilerle ilgili alışlageldik önyar-gılar ve algılar bu anekdotta göze çarpıyor.

Esrarlı bilginin efendileri

Evliya birkaç yerde Yahudilerden olumlu olmasa bile, kendin-ce olumsuz da olmayan bir şekilde söz ediyor. Bu bölümler Ya-hudilerin gizli simya ilminin sırlarına vâkıf olduklarını yinele-

(İstanbul); 8:228a: "Amma çufud mahallatlarının sokakları hem daracık dar-ı menhushanelerdir ve hem cümle zokakları pis ve mülevvedir" (Selanik).

diği yerlerdir. Mesela bir yerde 1638'te İstanbul'daki lonca alayına katılan tîzâbcıları anlatır. Seyyah bu noktada tîzâbın (kezzap, nitrik asit, *aqua fortis*) altın ve gümüşü ayırmak veya saf gümüş elde etmekte nasıl kullanıldığını ayrıntılandırır. Kokusu bile Yahudi simyacıların sakallarını yeşil veya kırmızıya, tırnaklarını siyaha çevirmiş. Hemen bu kısmın ardından gelen bir anekdotta İstanbul'un Yahudi mahallelerinden birinde çıkan bir yangın söz konusu edilir. Bostancıbaşı, yeniçeri ağası ve birkaç nefer yangını söndürmeye giderler. Bu arada girdikleri Yahudi bir simyacının atölyesindeki raflarda yüzlerce şişe görünce hayretler içinde kalırlar. On üç kişilik bu grup şişelerdeki rengârenk sıvıları şarap zannedip içince kusmaktan içleri dışlarına çıkar, sonra da yanarak korkunç bir şekilde ölürlər. Evliya'ya göre tîzâb lanetli bir madde olsa da simyacılar için gereklidir. Paragrafın sonunda Evliya bazı Yahudilerin bu gizli bilgiyi başarıyla edindiğini söylüyor.³⁹

Yukarıda alıntılanan hikâye Yahudi simyacılar hakkında geçen birkaç öyküden sadece biri. Doğrusu Evliya Yahudileri gizli ilimlere vâkıf olan tek grup olarak da takdim etmez. Sufi şeyhlerinin de kimi zaman simya bilgisine sahip olduğunu anlatır. Örneğin IV. Murad zamanında Şeyh Rumi'nin simya yoluyla elde ettiği on bin kese altını kullanarak bir isyan çıkaracak olduğu ortaya çıkmış, padişah ile konuşan şeyh bu gizli bilgiye vâkıf olduğunu kabul etmişti. "Bu şeyhlerin icraatleri arasındadır" der şeyh efendi ve "lakin simyayı servet edinmek için kullanmadıklarını, simya ile elde edilen küçük altın parçalarını yutarak açlığa direndiklerini" ekler.⁴⁰ Ayrıca bu altın parçalarını yutan sufilerin cenazeleri çürümezmiş.⁴¹ Bu örnekler bakınca, *Seyahatname*'de simya ve simyacıların tümünden olumsuz tasvir edilmediğini söyleyebiliriz. Hikâyelerin bütünü göz önüne alındığında, Evliya'nın böylesi esrarlı bilgilere vâkıf olanları gizemli bir havada yansıttığı fark ediliyor.

Hz. Muhammed zamanında geçen ve tarih kitaplarından

39 A.g.e., 1:187b.

40 A.g.e., 4:209a.

41 A.g.e., 5:133b.

naklettigini söylediği başka bir hikâyede Evliya, İzail adlı yenilikçi fikirlere sahip Yahudi bir büyücüyü (*sehhar*) konu eder. İzail, Hama'da süregelen bir kuraklık döneminde su değirmeni yapar. Kasaba halkı şaşkınlık içinde su yokken su değirmenin ne işe yarayacağını sorunca, o da Nil'den şehre su getirme fikrinden bahseder. Daha sonra Nil Deltası'ndaki Mansure kentine gidip nehirden dört şişe su doldurur ve şişeleri efsunlar. Hama'ya geri dönerken Nil'in bir kolu da onu takip eder. Yolda da şişeleri yere attıkça birer su membası peyda olur. Bu su membarları Lut Gölü (Ölü Deniz) dahil olmak üzere büyük göller oluşturur. İzail, Gülbin Dağı'nın (Ensariye/Nusayriye Dağları) eteklerine vardığında, Nil'in Kutsal Topraklar'ın dışına çıkması ihtimali üzerine telaşlanan Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi yardıma çağırır. Hz. Ali, Yahudi büyücü İzail'i öldürür, bu arada son şişe de yere düşer ve dağdan başka bir akarsu fışkırır. Güneye doğru akan diğer nehirlerin aksine, bu nehir batıya doğru akar. Evliya, Asi Nehri (Orontes) diye bilinen bu nehrin isminin kökenini, önce batıya, sonra kuzeyde Humus ve Hama'ya yönelmesine, ardından da güneye inerek Antakya'dan geçip Akdeniz'e dökülerek "asilik yapmasına" bağlar.⁴² Evliya bu hikâyenin kaynağı olarak *Tuhfe* adlı bir kitaba değinir ve Yahudilerin İzail'i peygamber olarak gördüklerini söyler.

Birkaç sayfa sonra Evliya bu hikâyeye geri döner. Her ne kadar Asi Nehri Hama'dan geçse de, yukarıda bahsedilen olaylara göre, akıntısının gücü su değirmenini döndürmeye yetmezmiş. Ancak ölen Yahudi büyücünün "nâ-pâk" oğlu dua ederek değirmeni döndürmeyi başarmış. Değirmen sadece Hz. Muhammed'in adıyla niyaz edildiğinde dönmüş. Bunu gören Yahudi büyücünün oğlu Müslüman olmaya karar vermiş.⁴³

Evliya'nın göllerin, iç denizlerin ve boğazların oluşumunu açıklamaya duyduğu yoğun ilgi *Seyahatname*'nin başka yerlerinde de hissedilir. Tabii ki fiziki oluşumların meydana geliş hakkındaki hipotezleri, 18. yüzyılda modern jeolojinin gelişmesinden önce yaygın olduğu üzere kerametlerle ve mucizeler-

42 A.g.e., 3:23b, 3:48b.

43 A.g.e., 3:26a.

le doludur. Evliya zaman zaman böyle mucizeleri Büyük İskender gibi müstesna şahsiyetlere veya âb-ı hayâtı bulan Hızır gibi efsanevi kişilere atfediyor. Mesela bu iki kişi İstanbul Boğazı'nın oluşumuyla ilgili bir efsanede geçer. Fakat Nil Nehri'yle ilgili efsanenin aksine, Boğaz'ın oluşumu aşağı yukarı fiziksel olasılıkların sınırları içinde açıklanır: İskender üç yıl boyunca yüz binlerce kazma ustasını çalıştırarak Boğaz'ı açtırır; hiçbir büyü veya sihir söz konusu değildir.⁴⁴ İki oluşum hikâyesi arasındaki farklı yaklaşım açıktır. Dolayısıyla, Evliya'nın Yahudi bir sihirbaz olan İzail'e büyük gölleri ve nehirleri büyücülük yardımıyla oluşturtması, sanırım yine Yahudilerin gizli ilimlerde usta olduklarına dair bir anlayışın ürünüdür.

Evliya'nın anlatmadıkları

Evliya'nın anlatısında eksik kalan iki çok önemli konu olduğu dikkatli okurların gözünden kaçmayacaktır. Her ikisi de bize Evliya'nın genel olarak Yahudilere bakışıyla ilgili çok ilginç ipuçları sağlayabilirdi. Öncelikle, 15. ve 16. yüzyılların sonunda İspanya ve Portekiz'den Osmanlı topraklarına kitlesel Yahudi göçünden söz etmiyor. Evliya, seyahatleri sırasında Osmanlı döneminde olan Yahudi göçlerinden haberdar olmuştu mu hakkak. Örneğin Sakız Yahudilerinin Osmanlı fethinden sonra buraya göç ettiklerini ve Ceneviz döneminde orada Yahudi olmadığını belirtiyor.⁴⁵ Sefarad göçü Evliya'nın yaşadığı dönemde yavaşlamıştı tabii ama *Seyahatname*'de bu konuda ayrıntılı bir bilginin olmaması, özellikle insanların nereden geldiklerine ve kökenlerine olan özel ilgisi düşünüldüğünde acayip görünüyor. Örneğin Selanik Yahudilerinin menşei hakkında bilgi verirken, yukarıda da zikredildiği gibi, Nebukadnezar tarafından Antik Yahudiye ve İsrail bölgelerinden sürülen Yahudilerin bu Balkan şehrine göç ettiğinden bahseder. Efsaneye göre Yahudiler Selanik'e gece vakti gelirler, şehir surlarının içine gizlice sızıp yerli Rumları katlederler. Evliya'nın naklettiğine göre,

44 A.g.e., 1:9aff.

45 A.g.e., 9:Y61a.

bu grubun lideri olan bir Karay Yahudisi, Cenevizlilerle Rum-lara karşı işbirliği yapmak için bir anlaşma yapar. Sonraları Ya-hudiler ile Rumlar da aralarında uzlaşırlar. Yahudiler de o za-mandan beri bu şehirde yaşarlarmış.⁴⁶

Evliya aslında İberya Yarımadası'ndan bir göçten tamamen habersiz de değildir. En azından İspanya'da zorla Hristiyan ya-pılan Müslümanlar olan Moriskoların 17. yüzyılın başında Os-manlı topraklarına göç ettiğini biliyordu. Bu durum aynı coğ-rafyadan gerçekleşen çok daha büyük Yahudi göçünden neden haberdar olmadığı sorusunu daha da garip kılıyor. Seyyah, Ga-lata'da yaşayan etnik ve dinî grupları sayarken "mübtcel Müs-lümanlar" olarak adlandırdığı Moriskoların Hristiyanları hiç sevmediklerine dikkat çeker. Bu husumetin kökeninin ise Ka-tolik İspanya'da gördükleri zulüm (*ciğerleri hân olmuşdur*) ol-duğuna işaret eder. Nihayet, Sultan I. Ahmed zamanında (hük. 1603-1617) İstanbul'a göç ederler.⁴⁷ Evliya'nın verdiği tarih-ler gerçekten de Moriskoların 1609'da İspanya'dan göç etmele-rinin tarihiyle uyuyor. Evliya'nın bu tarihî bilgiye doğru bir şekilde vâkıf olduğunu düşününce, çok daha büyük Yahudi gö-çünü neden bilmediğine veya anlatmadığına dair yanıtsız soru-larla baş başa kalıyoruz.

Seyahatname'de hayli ilginç bir şekilde hiç söz konusu edil-meyen diğer bir konu da Yahudi mesih Sabatay Sevi (ö. 1676) ve onun peşine takılanların başlattığı toplumsal harekettir. Ev-liya bu konulara dair ne bir bilgi verir ne bir yorum yapar ne de herhangi bir imada bulunur. Sabatay Sevi, Evliya'nın kırk-lı yaşlarını yaşadığı yıllarda oldukça aktifti ve 1650-1660'larda çevresine büyük bir takipçi kitlesi toplayıp Osmanlı hüküme-tine huzursuzluklar çıkardı. Sonuçta Sevi 1666'da hapsedildi, on yıl sonra da öldü. Evliya gibi devletin yüksek kademesinde çok iyi bağlantıları olan, ayrıca her türlü söylenti ve dedikodu-yu merakla takip eden bir kişinin, Osmanlı merkezî hükümeti için endişe sebebi olan böylesi bir toplumsal hareket hakkında hiçbir şey duymamış olması neredeyse imkânsızdır. Bu mesihçi

46 A.g.e., 8:223a.

47 A.g.e., 1:129a.

hareketin teolojik inceliklerinin ilgi alanı dışında kaldığını tahmin edebiliriz belki, ama toplumsal etkileri hakkında bildikleri olmalıydı. Ama yine de Evliya bilinmeyen nedenlerden ötürü Sabatay Sevi'den veya bu hareketten bahsetmiyor.

Sonuç

Yahudilere ve Yahudi tarihine dair yaptığı atıflar dikkatle incelendiğinde, Evliya Çelebi'nin Yahudilere karşı genellikle olumsuz bir duruşu olduğu açıkça görülüyor. Ancak tarihsel metodoloji açısından sadece seyyahın Yahudilerle ilgili anlatılarını incelemek yetmiyor. Bu nispeten kesin sonucu ortaya koyabilmek için karşılaştırmalı bir yaklaşım gerekiyor.

Evliya bir miktar sarayda eğitim görmüştü ve saray ve hükümet çevresindeki rical ile güçlü bağları ve düzenli fikir alışverişi vardı. Kendisini Osmanlı devlet ideolojisinin iyi bir temsilcisi saymak hatalı olmaz. Dolayısıyla, doğrudan bu sosyal ve kültürel çevrenin parçası olmayan birçok topluluğa karşı, kontürleri devletin âli idealleriyle belirlenmiş tepeden bakan bir tavrı olduğu aşikârdır. Bu nedenle, gezginin Yahudiler ile ilgili görüşlerini Osmanlı toplumundaki diğer topluluklar hakkında –örneğin Hristiyanlar, Çingeneler, Safeviler, Kürtler veya Ezidiler– sarf ettiği ifadeler ile dikkatlice karşılaştırdım.

Evliya, Hristiyanları da belli bir küçümsemeyle tasvir eder. Birçok yerde Hristiyanları katleden Osmanlı askerleri betimlemelerinden zevk aldığını ya da Hristiyanlardan hoşlanmadığını açıkça belirttiğini görürüz. Ancak bu düşünceler belirli bir bağlam içinde değerlendirilmelidir; zira alay konusu ettiği o Hristiyanlar, Osmanlı ordusunun aktif olarak savaştığı düşmanlardır. Yani Osmanlı tebaası olan Hristiyanları kastetmez veya antipatisini tüm Hristiyanlara genellemez. Evliya'nın Çingeneler hakkındaki menfi yorumlarının yanı sıra birçok olumlu ifadesi vardır; mesela “bazı Çingeneler asla yalan söylemez” gibi veya “Balat Çingeneleri mahallelerinin gururudur” şeklinde. Üstelik bazı hadislerde Çingenelerden olumlu bir şekilde bahsedildiğine değinir. Ezidiler belki de Evliya'nın çok belirgin bir şekil-

de aşağılayıcı bir üslupla ele aldığı tek gruptur, ama tabii Ezidiler hakkındaki görüşlerinin ayrıntılı bir dökümü bu çalışmanın kapsamını aşar. Evliya'nın diğer gruplarla ilgili tutumu ile Yahudiler hakkındaki görüşleri arasında yapılacak bir karşılaştırma, Yahudilere karşı beslediği antipatinin daha dolaysız ve diğer gruplara karşı sergilediği kayıtsız bir tepeden bakan tavırdan daha keskin olduğunu ortaya koyar.

Bu makalede tartışılan konular bir yana, Evliya'nın Osmanlı Yahudileri ve âdetleri hakkındaki bilgisi hayal kırıklığı yaratacak kadar sınırlıdır. Yoksa pek iyi biliyoruz ki, kendisi genelde çok meraklı bir kişiliktir ve toplumdaki geleneklere karşı gösterdiği neredeyse etnografik derecedeki titiz yaklaşımı kendisinin ayırt edici bir özelliğidir. Evliya seyahatleri sırasında olağandışı bir tabiat hadisesine tanık olmak, sıra dışı bir kişiyle sohbet edebilmek veya bir ahalinin gelenek ve göreneklerini öğrenebilmek için zorlukları göze alarak güzergâhından sapar. Bu yüzden, örneğin acaba hiç bir sinagoga gitti mi diye sorma hakkımız olduğunu düşünüyorum. Eğer gittiye, ziyareti hakkında neredeyse hiçbir şey aktarmıyor. Bazı kent tasvirlerinde oralarda bulunan sinagoglardan (*sinago*) bahsediyor, ancak bunlar hakkında ya çok az açıklama yapıyor veya hiç yapmıyor.⁴⁸ Ancak Zebur'un hahamlar tarafından sinagoglarda "kayış üzre" okunduğunu bildirdiği için, buna bizzat tanık olduğunu varsayabiliriz.⁴⁹ Acaba imparatorluğun Yahudi Osmanlı bireyleriyle kayda değer bir teması var mıydı? Bu konuda hiçbir ayrıntıya girmiyor. Kendi deyimiyle "kâfirler" ile yani Hristiyan bireylerle temas halinde olduğunu söylüyor; örneğin, Simeon ya da Simyon adında biri ile Yunan tarihlerini incelediğini biliyoruz.

Bu senaryo, Osmanlı toplumunda farklı dinî toplulukların ortak bir kamusal alanı paylaşıyorlar da kendi kültürel ortamlarında ayrı yaşamlar sürdürüklerine dair anlayışa uyuyor. Sıradan insanların çoğu muhtemelen diğer dinî toplulukların içinde olup bitenlere vâkıf olmuyorlardı ve dolayısıyla onların gelenekleri ve dünya görüşleri hakkında kamusal alana yansıyan-

48 A.g.e., 4:341a, 5:131a, 7:128a, 7:141b, 8:229a, 8:248b.

49 A.g.e., 3:44b.

dan pek az fazlasını (elbette dönemin klişeleri ve önyargılarıyla harmanlanmış bir halini) biliyorlardı.

Evliya'nın bu makalede ana hatlarıyla verilen görüşlerinin, 17. yüzyılın seçkin Sünni Osmanlılarının, Yahudileri nasıl algıladıklarıyla ilgili yapılacak çalışmalar için bir başlangıç noktası teşkil edeceğini ümit ediyorum. Normalde gayet ılımlı biri olarak bilinen bu bireyin Yahudiler hakkında apaçık olumsuz duygular sergilemesi şaşırtıcı görünebilir. Yukarıda bahsedildiği gibi, Evliya anlattığı bazı hikâyeleri Hristiyan kaynaklarından veya bireylerden duymuştur. Öte yandan İslâm ve Osmanlı geleneklerinin de bu bakış açısının oluşmasında etkisi olduğu belli oluyor. Bu iddiayı kanıtlamak için daha ayrıntılı araştırmalar gerekiyor. Fakat sonuç itibarıyla, genelde Yahudilerin Osmanlı topraklarında son derece olumlu bir deneyim yaşadıklarına dair yaygın olan fazlaca iyimser kanıyı yeniden değerlendirmemiz gerektiğini düşünüyorum.

ÇEVİRİ Alptuğ Güney - Hakan T. Karateke

KAYNAKÇA

Anonim, *Risale-i garibe*, "XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe" başlığıyla yay. haz. Hayati Develi, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.

Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 1. ve 2. ciltler: Bağdat 304, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, İstanbul; 3. ve 4. ciltler: Bağdat 305, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, İstanbul; 5. cilt: Bağdat 307, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, İstanbul; 6. cilt: Revan 1457, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, İstanbul; 7. ve 8. ciltler: Bağdat 308, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, İstanbul; 9. cilt (9Y): Bağdat 306, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, İstanbul; 10. cilt (10Y): TY 5973, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi.

Mustafa Naima, *Tarih-i Naima*, yay. haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.

Araştırmalar

Amaru, Betsy Halpern, "The Killing of the Prophets: Unraveling a Midrash", *Hebrew Union College Annual* 54 (1983): 153-180.

Baert, Barbara, *A Heritage of Holy Wood: The Legend of the True Cross in Text and Image*, Hollandacadan çev. Lee Preedy, Leiden-Boston: Brill, 2004.

Dankoff, Robert, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*, Leiden-Boston: Brill, 2004 [*Seyyah-ı Âlem Evliya Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, çev. Müfit Günay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010].

- Karateke, Hakan, "Evliya Çelebi's Perception of the New World", ed. Nuran Tezcan, Semih Tezcan, Robert Dankoff, *Evliya Çelebi: Studies and Essays Commemorating the 400th Anniversary of His Birth*, s. 183-189, Istanbul: Ministry of Culture and Tourism, The Bank Association of Turkey, 2012.
- Ruether, Rosemary, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York: Seabury Press, 1974.
- Schmidt, Jan, *Pure Water for Thirsty Muslims: A Study of Mustafa Âli of Gallipoli's Kûnhü l-Ahbar*, Leiden: Het Oosters Instituut, 1991.
- Yerasimos, Stephane, "Enquête sur un héros: Yanko bin Madyan, le fondateur mythique de Constantinople", ed. Jean-Louis Bacqué-Grammont et Rémy Dor, *Mélanges offerts à Louis Bazin par ses disciples, collègues et amis*, Paris: L'Harmattan, 1992, s. 213-217.

ŞÜPHELİ TEBAÂ VE HUZURSUZ KOMŞULAR: BOSNALI FRANSİSKENLERİN OSMANLI DEVLETİ, “TÜRKLER” VE EFLAKLARA KARŞI TUTUMLARI

VJERAN KURSAR

Bu çalışma 18. yüzyıl Fransisken tarihlerine ve diğer anlatılara odaklanarak Fransiskenlerin hâkim sınıf olan Müslümanlara ve rakip gördükleri Ortodoks Hristiyan Sırp-Eflaklara karşı bireysel ve kolektif tutumlarını inceliyor. Bu eserler, süregiden savaşlar esnasında ve sonrasında dinî ve etnik açılardan gerilimli bir sınır eyaleti olan Bosna’da kaleme alınmıştı. Fransiskenlerin tutumları, inandıkları klişeler ve çeşitli ötekilere karşı taşıdıkları önyargılar, Fransisken manastırlarının arşivlerindeki Osmanlı belgeleriyle karşılaştırılmıştır. Müslümanlardan bahsederken temkinli bir dil ve otosansür kullanmaları beklenirken, bu belgeleri yazanlar kendilerine zarar veren veya adaletsizlik yapan “Türk” bireylere karşı zaten mevcut kayıtsızlık, güvensizlik, endişe ve korku gibi duygulara ek olarak hoşnutsuzluk, nefret veya kinlerini açıkça ifade etmişlerdir. Öte yandan, çeşitli uğraşlarında kendilerine yardım eden erdemli Müslüman dostlarını ve dürüst din adamlarını zaman zaman överler. Aralarında eski Fransiskenler de dahil olmak üzere “öteki tarafa geçen” ve “Türk olan” Katolikler için özel bir kategori oluştururlar. Bu tür “dönekler” ve “hainler”, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, “lanetli kişiler” ve “melun ruhlar” ola-

(*) Bu proje Hırvat Bilim Kurumu tarafından desteklenmiştir (proje no: 9215).

rak dışlandılar ve “Türkleşmiş bir kişi bir Türkten daha kötüdür” şeklindeki eski şovenist Sırp söylemine uygun olarak, genellikle eski dindaşlarına karşı nefret gütmekle suçlandılar.¹ Bu oldukça sert söylem, Katolik Kilisesi’nin üyelerini, Müslüman cemaatine asimilasyon yoluyla kaybetmesi gibi gerçek bir tehlikeye karşısında otoritesinin zayıflığından kaynaklanıyor olabilir. Ortodoksların dinî liderleri, Osmanlı otoriteleri nezdinde, aşağılayıcı bir şekilde “Eflaklar”, “ayrılıkçılar” veya “eski müminler” olarak hor görülüp Katoliklerin baş düşmanları, günahkârlar ve iftiracılar olarak ağır bir şekilde tahkir edildiler. Kirlili, melun ve hain serseriler olarak yaftalandılar. Bu bakımdan, Fransiskenlerin ezeli düşmanları olan “kâfir Türklere” daha kötü algılandılar. Bu düşmanlık, hem kilise hiyerarşisinde ve hem de seküler Hristiyan seçkinler arasında var olan rekabetle daha da arttı.

Osmanlı Bosnası’nda Katolikliğin durumu

Geleneksel anlatıya göre, Osmanlıların Bosna Krallığı’nı hızla fethi sırasında (1463), Roma Katolik Kilisesi’nin ülkede kalan temsilcisi ve Bosna Argentina’nın² Fransisken vikaryasının (vicaria) vekili Peder Anđeo Zvizdović (ö. 1498) farklı ve uzlaşmacı bir yaklaşımı tercih etmişti. Rahip 28 Mayıs’ta, yıkılan krallığın önemli kentlerinden biri olan Milodraž’da, muzaffer Sultan II. Mehmed’in (hük. 1444-1446, 1451-1481) huzurunda Katoliklere merhamet bahşedilmesini diledi.³ Bunun üzeri-

- 1 Bu söz, 19. yüzyılın ilk yarısında, ilk Sırp edebiyat dergisi *Letopis Matice srpske*’nin kurucusu Sırp milliyetçisi yazar Georgije Magarašević tarafından icat edildi ve daha sonra ünlü Karadağlı *Vladika* (Piskopos) ve *Gorski Vijenac*’ın yazarı şair Petar II Petrović Njegoš da dahil olmak üzere Sırp milliyetçi çevrelerine ulaşmış ve daha da ayrıntılı olarak ele alındı. Bkz. Aleksov, “Poturica gori od Turčina”, s. 225-258 ve Aleksov, “Adamant and Treacherous”, s. 158-190.
- 2 Katolik Kilisesi’nin Bosna idari birimi olan ve Bosna Srebrena olarak da anılan bölge, 1517’de eyalet (*provincia*) seviyesine yükseltildi.
- 3 Matasović, “Fojnička regesta”, s. 89-95; [Šabanović], “Turski dokumenti”, s. 207-208; Boškov, “Pitanje autentičnosti Fojničke ahd-name”; Mandić, “Autentičnost Ahdname” ve Džaja, “Fojnička ahdname” Anđeo Zvizdović hakkında bkz. Vrgoč, “Fra Anđeo Zvizdović”

ne padişah pedere bir ahdname ihsan etti. Bu belge her ne kadar Katolik Kilisesi'nin Bosna'daki konumunu kapsamlı bir şekilde düzenlemiyor olsa da, Fransiskenlere ve kiliselerine güvenlik ve koruma (*emn ü eman*) garantisi verdi. Söz konusu ahdname daha sonra Osmanlı Bosnası'nda Katolikliğin kurucu belgesi olarak görüldü ve bu nedenle konuyu ele alıp yeni düzenlemeler getiren gelecekteki fermanların temelini oluşturdu.⁴

Daha sonraki dönemlerde merkez ve taşra makamları, Fransiskenlerin ve Katoliklerin statü ve haklarını fermanlar, buyrul-dular, ilamlar, hüccetler ve benzeri yazışmalarla düzenledi. Bu vesikalar, Fransiskenler ile onların hamilerinin ve aracılarının, ayrıca Fransa, Avusturya, Venedik ve Dubrovnik Cumhuriyeti gibi Katolik devletlerin diplomatik temsilcilerinin talepleri üzerine çıkarılıyordu. İçerikleri gayrimüslimlerle ilgili şeriatı dayalı mevzuatın Osmanlı merkez idaresi tarafından yorumunu ve uygulamasını temsil etmekte ve ibadet, din adamlarının dolaşım özgürlüğü (özellikle Fransisken misyonları için önemli bir husustur), kilise ve manastırların mülkiyet ve yenilenme hakları, kilise vergileri ve bağışların toplanması, vergi muafiyetleri, manastırlarda yolcuları ağırlama görevi gibi hususları kapsıyordu.⁵ Bu düzenlemelerin birçoğu kısıtlayıcı ve ayrımcı olsa da, Fransiskenlere önemli vergi muafiyetleri de dahil olmak üzere belirli ayrıcalıklar tanımıştır. Örneğin Fojnica (Fojniçe), Kreševo (Kreşevo) ve Kraljeva Sutjeska (Sutiska) manastırlarının keşişleri, harac ve ispençe gibi gayrimüslimlerden toplanan ağır vergilerden ve diğer şer'i ve örfi vergilerden muaf tutulmuştu. Fojnica ruhbanları bu vergi muafiyetlerini 17. yüzyılın sonuna kadar korumayı başardılar.⁶

Kendisine verilen ahdnameye ek olarak, Zvizdović'e II. Mehmed tarafından bir de hilat ihsan edilmişti ki, altın ve ipek ip-

4 Krş. Matasović, "Fojnička regesta", s. 62, 91; Jelenić, *Kultura i bosanski franjevcı*, 1:140; Džaja, *Konfesionalnost i nacionalnost*, s. 153-155 ve Mandić, "Autentičnost Ahd-name", s. 61, 74.

5 Krş. Džaja, *Konfesionalnost i nacionalnost* (1990), s. 154-155.

6 Hadžibegić, *Glavarina*, s. 17-18.

liklerle dokunmuş değerli bir kaftan olan bu giysi hâlâ Fojnica'daki Fransisken Kutsal Ruh Manastırı Müzesi'nde muhafaza ediliyor.⁷ Hilat, devlet hizmetine kabul veya bir makama terfi vesilesiyle verildiğinden, bu giysi Osmanlı Devleti ile Fransiskenlerin başı arasında yeni kurulan resmî bir ilişkiyi de sembolize ediyordu.⁸ Devlet yetkililerine ek olarak, hilatlar bir takdir emaresi olarak yabancı diplomatlara, vasallara ve diğer yabancı saygın kişilere de verilirdi.⁹

Roma Katolik Kilisesi Osmanlı makamları tarafından tam anlamıyla tanınmamıştı. Nihayetinde kilisenin merkezi Roma'da, yani darü'l-harbde idi. Başında Osmanlı karşıtı Haçlı propagandasının ve Ortaçağ'ın sonlarında ve erken modern çağın başlarında çıkan savaşların ana kışkırtıcısı Papa (ve dolayısıyla padişahın baş düşmanı) bulunuyordu. Bu bağlamda Osmanlıların Balkanlar ve Orta Avrupa'daki egemenliğini tehdit eden diğer büyük düşmanlarının, yani Kutsal Roma İmparatorluğu'nun güçlü kayzerlerinin (Habsburg Hanedanı üyelerinin) Katolik olması da aynı derecede önemlidir. Bununla birlikte, Katolikler sonunda padişahla bir uzlaşmaya vardılar. Devletle olan sözleşmeleri emperyal ve kapsayıcı düzeyde değil, Osmanlı Devleti'nin farklı bölgelerindeki küçük Katolik toplulukları da dahil olmak üzere münferiden ve ayrı ayrı yapıldı. Farklı Katolik gruplara teminat olarak ahdnameler verildi ve bu onlara koruma altındaki gayrimüslim tebaa, yani zimmi statüsü getirdi.¹⁰ Sultan II. Mehmed'in ahdnamesi sayesinde Bosnalı Fransisken-

7 Matasović, "Fojnička regesta", s. 89-91 ve Boškov, "Pitanje autentičnosti Fojničke ahd-name", s. 92. Kaftan hakkında bkz. EI², "Libas" maddesi (T. Majda) ve Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 2:134 ("kaftan").

8 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 2:134 ("Kaftan giydirmek") ve Phillips, "Ottoman Hilat", s. 111-138.

9 Bu kişilere Ragusalı diplomatlar (bkz. Miović, *Dubrovačka diplomacija*, s. 71, 77), Transilvanya prensleri ve senatörleri, Kırım hanları ve -I. Süleyman (hük. 1520-1566) zamanından itibaren- Moldavya voyvodaları da (bkz. Szabó ve Erd si, "Ceremonies Marking the Transfer of Power") dahildir.

10 Inalcık, "Ottoman Galata", s. 279-280, 284-287; EI², "Ahd" maddesi (J. Schacht); EI², "Aman" maddesi (J. Schacht); Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 1:29-30; Boškov, "Ahd-nama Murata III", s. 279, dipnot 2; Fotić, "Institucija amana", s. 241-248 ve Biegman, *The Turco-Ragusan Relationship*, s. 46.

ler, Katolik Kilisesi'nin sadece Bosna'da değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm Avrupa topraklarında resmî olarak tanınan tek temsilcisi oldular.

Fetihler sırasında ve sonrasında olduğu gibi ilerleyen yıllardaki savaşlarda da (özellikle 1526 ile 1566 arasında) çok sayıda kilise ve manastır yıkılmış, metruk kalmış veya cami ve diğer kamu binalarına dönüştürülmüş olsa da, Bosna Argentina'nın Fransisken yetki bölgesi 16. yüzyılın sonunda toparlanmayı başardı. Piskopos Franjo Balićević'in (1588-1615) 1591 tarihli bir raporuna göre, Bosna Argentina'da (komşu Slavonya dahil) on altı manastır vardı; bu sayı 1678'de on sekize yükseldi.¹¹ Daha- sı, bir süre sonra, Osmanlı genişlemesinin ardından sınırlarını kuzeye, Slavonya, Macaristan, Transilvanya, Moldavya, Banat (Temeşvar eyaleti), Sırbistan ve Bulgaristan'a kadar genişletti.¹² Bu bölgelerde Katolik din adamlarının yokluğu ve Fransiskenlerin Osmanlı Balkanları'nda tek beratlı Katolik kurumu olması nedeniyle misyonerlik faaliyetleri hızlandı.

Fransiskenler sık sık Katolik nüfusun Bosna'dan kuzeye göçlerinin ardından, hatta onlara önderlik ederek burada yeni cemaatler kurdular. Misyonerlik faaliyetlerinin yanı sıra, Fransiskenlerin ekonomik güdülerinin olduğunu da düşünebiliriz: Yeni yerel cemaatlerin sayısının artması Bosna'daki ana manastırlara daha yüksek gelir anlamına geliyordu. Bosna Fransisken yetki bölgelerinin ulaştığı boyutlar, Fransiskenlerin özgüvenini artırdı. Piskopos Balićević, *Il Regno di Bosnia* (Bosna Krallığı) adını verdiği Bosna Argentina'nın Makedonya, Karintiya, Steiermark ve Adriyatik Denizi arasında yer aldığını yazıyordu.¹³ Yetki bölgesinin başpapazı Başkalı Gabrijel Stanić 1693'te Papa'ya yazdığı bir mektupta, Fransisken Bosna'nın sınırlarının Adriyatik Denizi'nden "Tartaria"ya kadar uzandığı-

11 Jelenić, *Kultura i bosanski franjevcı*, 1:151-154.

12 Hoško, "Djelovanje franjevacı Bosne Srebrne"; Tóth, "Franjevcı Bosne Srebrne"; Tóth, "Between Islam and Catholicism"; Molnár, "Relations between the Holy See and Hungary"; Hrabak, "Katoličko stanovništvo Srbije" ve Tóth, "Between Islam and Orthodoxy"

13 Jelenić, *Kultura i bosanski franjevcı*, 1:182; krş. 1:150-153.

nı belirtmişti.¹⁴

Yine de Fransiskanların Osmanlılara karşı uzlaşmacı ve ita-atkâr tavrı pragmatik düşüncelerin sonucu olabilir. Devletin siyasi lideri olarak padişaha sadık görünmelerine rağmen, gerçek sadakatleri ve sempatileri (Katolik Kilisesi'nin başı olarak) Roma'daki Papa'yaydı. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Fransiskanların Venedik Cumhuriyeti (Dalmaçya'da) ve Habsburg İmparatorluğu (Hırvatistan'da) gibi Bosna'ya komşu Katolik devletlere ve Bosnalı piskoposları atama hakkına sahip olan Habsburg Hanedanı'na genelde olumlu yaklaşıyorlardı. Zaman zaman, orduları Bosna'ya kadar girebildiği dönemlerde, bazı Fransiskanların Katoliklere sempatileri düşman ordusuyla işbirliğine kadar varıyordu. Bu durum özellikle de Macaristan'la 1520 ile 1540 arasında yapılan savaşlar ve Avusturya ile yapılan Uzun Savaş (1593-1606) dönemlerinde bariz hale geldi.¹⁵

Düşmanla işbirliği Osmanlı idaresini kışkırtarak misilleme getirdi. Fransiskan kronikleri, Osmanlıların Konjic, Visoko, Sutjeska, Kreševo ve Fojnica'daki Fransiskan manastırlarını yıktığını ve buraların *guardian*olarını (manastırın baş sorumlusu) tutukladığını yazar.¹⁶ 1538'te yetkililer Zvornik'teki¹⁷ manastıra el koydular. 1563'te Hersek'te Mostar ve Ljubuški manastırları, buraların keşişleri casusluk ve ihanetle suçlanan Duvno piskoposu Daniel Vocensis'in kaçmasına yardım ettikleri için, yıkıldı.¹⁸ Osmanlı idaresinin, din adamlarının düşmanla işbirliğini önlemeye yönelik kararlı tutumu, 1516, 1530 ve 1542 tarihli Bosna Sancağı kanunnamelerinde yansır. Bu hükümler, "mevcut durum hakkında soru sorup küffar diyarına bilgi veren kafirler ve kiliselerdeki rahipler" için ağır cezalar öngörüyordu.¹⁹ Gerçek kriz, 17. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktı. Venedik ile Osmanlıları karşı karşıya getiren Kandi-

14 *Pisma fra Luke Ibrišimovića*, s. 273.

15 Krş. Slijepčević, *Istorija Srpske pravoslavne crkve*, 1:348-350.

16 Truhelka, "Fojnička kronika", s. 449, varak 6 ve Lašvanin, *Ljetopis*, s. 267.

17 Truhelka, "Fojnička kronika", s. 449, varak 6 ve Lašvanin, *Ljetopis*, s. 267.

18 Lastrić, *Pregled starina*, s. 122. Krş. Jurišić, *Katolička crkva*, s. 34-35.

19 Özgün metin için bkz. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 3:377-378, 380 ve Durdev vd., *Kanuni i kanun-name*, s. 24, 31, 37, 43, 60, 66.

ye Kuşatması sırasındaki (1645-1669) askerî faaliyetler ve Osmanlıların Viyana Kuşatması'nı (1683-1699) takiben Kutsal İttifak kuvvetleri ile yapılan savaşlar genel bir yıkım getirdi ve Katoliklerin Bosna'dan büyük çaplı göçüyle birlikte Fransiskenlerin neredeyse tamamen ortadan kaybolması ile sonuçlandı. 18. yüzyılda faal Fransisken manastırlarının sayısı yalnızca üçe düştü: Kreševo, Fojnica ve Kraljeva Sutjeska.²⁰ Bazı manastırlar, ihanete ve düşmanın tarafını tutmalarına misilleme olarak Osmanlılar tarafından tahrip edildi; diğerleri terk edildi ve sonunda harabeye döndü. Diğer bazı manastırlar stratejik nedenlerle Hristiyan orduları tarafından tahrip edildi: Venedik askerleri Rama'daki (1687) manastırı yıkarken, Habsburglar Srebrenica (1688-1689), Visoko (1697)²¹ ve Slavonya'daki Velika (1691)²² manastırlarını yerle bir ettiler. Saraybosna'daki Katolik Kilisesi, 1697'de Avusturya Prensi Eugene de Savoy'un ordusu tarafından şehrin yağmalanması sırasında yakıldı.²³

Düşmanla işbirliği yapan veya yaptıklarından şüphelenilen Fransiskenler, Osmanlı kuvvetlerinin toparlanmasının ardından Katolik nüfusun büyük bir kısmını Venedik ve Habsburg topraklarına götürerek kaçmak zorunda kaldılar. Bunun lojistiği genellikle önceden göçülecek yerlerdeki arabulucular ve idareciler tarafından ayarlanıyordu. Öte yandan, geri kalanlar suçlu olmasalar da Katoliklerin ihanetinin sonuçlarına katlanmak durumunda kalmış olabilir. Sadakat veya ihanet meselelerini tartışırken, Fransiskenlerin kamusal alanda ibadet, dinî sembollerin teşhir edilmesi, kilise inşası ve yenilenmesi gibi dinî özgürlükleri önemli ölçüde sınırlayan veya engelleyen şeriata dayalı ayrımcı düzenlemeler altında yaşadıkları ve faaliyetlerini yürüttüklerini aklımızdan çıkarmayalım. Yine de, bu koşullar altında bile, 18. yüzyıl Fransiskenleri, kayıplarını alternatif yaklaşımlarla telafi etmek için ellerinden geleni yaptılar: Genel olarak Bosna'da kiliselerin yokluğu, Fransiskenleri özel konut-

20 Džaja, *Konfesionalnost i nacionalnost*, 1990, s. 186.

21 A.g.e., s. 140.

22 Buturac, *Katolička crkva*, s. 153.

23 Skarić, *Sarajevo*, s. 131.

lar, mezarlıklar, çayırar gibi açık alanlar, ormanlardaki ağaçsız bölgeler ve benzerleri gibi alışılmışın dışında ibadet yerlerini, genellikle “taşınabilir sunaklar” (*altare portatile*) yardımıyla kullanmaya itmişti ki bu sunaklar onların sıradan yerleri kutsal mekânlara dönüştürmelerine yardımcı oldu.²⁴

18. yüzyıl Fransisken kronikleri

İlginç bir şekilde, bu zorlu koşullara ve parlak olmayan duruma rağmen 18. yüzyıl, Fransisken tarihyazımı ve edebiyatının canlanmasına tanık oldu.²⁵ Bu gelişme, büyük ölçüde Karşı Reformasyon’un tetiklediği genel küresel eğilimlere (okuryazarlıktaki artış gibi) atfedilebilir. Katolik Kilisesi’nin restorasyon ve yenileme projesinin önceliği dinî dogmaların, akidelerin ve ibadetlerin sağlam bir şekilde tesisiyle halkın evanjelizasyonuna ve Hristiyanlaştırılmasına yönelik olmasına rağmen, aslında esas çaba kamusal ve özel yaşamda mezhepsel sınırların oluşturulmasına odaklandı.²⁶ Bu süreç, Schilling’in tarifi ile öncelikle “dahilde insicamı sağlama, hariçte olanı ret ve men etme” anlayışıyla, ayrışık mezhepsel ve kültürel kimlikler kurulmasına neden oldu ve dolayısıyla mezhepleşme sürecini doğurdu.²⁷ Dolayısıyla mezhepleşme, sosyal ve siyasi çatışmaları din ile yakından ilişkilendirdi ki bu gelişme en azından Batı Avrupa deneyiminde erken modern devletin oluşumuyla bağlantılıydı.²⁸ 18. yüzyılın başlarında, bu süreç Batı ve Orta Avrupa’da başarıyla sona erdi.²⁹

Osmanlı Bosnası’nda Fransiskenler sadece Katolik Kilisesi’nin mensupları değil, aynı zamanda reformun öncü taşıyıcılarıydı.

24 Bkz. Jelenić, *Kultura i bosanski franjeveci*, 1:177, 185-186 ve Džaja, *Konfesionalnost i nacionalnost*, 1990, s. 130.

25 Beljan, *Pripovijedan je povijesti*, s. 15-16.

26 Birely, *Refashioning of Catholicism*, s. 96, birçok yerde ve Schilling, “Confessionalisation”, s. 25.

27 A.g.m., s. 33.

28 Birely, *Refashioning of Catholicism*, s. 71 ve Schilling, “Confessionalisation”, s. 25.

29 Birely, *Refashioning of Catholicism*, s. 96.

cılarıydılar. Bosnalı Fransiskenlerin Bosna'da süregelen İncil tebliğlerindeki rolü –aynı zamanda Osmanlıların Avrupa'daki topraklarında (Balkanlar ve Macaristan'daki misyonlar aracılığıyla) Katolikliğin yayılması– Roma'nın projelerinin önemli bir parçasıydı. Fransiskenlerin faaliyetleri Bosnalı Katolikler için özellikle önemliydi çünkü mezhepleşme azınlık kimliklerinin oluşumunda önemli bir rol oynuyordu, ki bu da “her zaman olmasa bile çoğu zaman kimi devletlere temel muhalefeti” oluşturuyordu.³⁰ Bosnalı Fransiskenler açısından net bir kimliğin vurgulanması ihtiyacı, diğer mezheplerle kısmen veya tamamen karışma veya Ortodoks Hristiyanlığa veya İslâm'a doğrudan ihtida yoluyla Katoliklerin yok olma endişelerinden ötürü daha da güçlendi. İslâm dinine dönme, ilginç bir şekilde Avrupa'daki mezhepleşme süreci ile neredeyse eşzamanlı olan, İslâmi köktendinci Kadızadeli hareketinin oluşturduğu baskıdan kaynaklanıyor gibi görünüyor. Tümüyle kabul edilsin ya da edilmesin, Tijana Krstić'in Osmanlı İmparatorluğu'nun Hristiyan Avrupa ile aynı olguyu yaşadığına dair teorisi –yani mezhepsel kutuplaşma ve Sünni mezhebinde katı pozisyon alma– bazı benzerlikler, özellikle siyasi-dinî alanların iç içe geçme süreci açısından isabetli görünüyor.³¹

Öte yandan, koşulların zorlu olması ve durumun ciddiyeti Fransiskenleri tarih eserleri yazmaya iten ana etmenler arasında görünür. Kendi ifadelerine göre Fransisken yazarlar, bu eserleri yaşadıkları döneme dair sonraki nesillere bir tanıklık bırakmak ve gelecek için ibret ve ders olarak kaleme aldılar.³² Söz konusu tarihler Fojnica Manastırı için Peder Nikola Lašvanin (yak. 1703-1750), Kraljeva Sutjeska Manastırı için Peder Bono Benić (1708-1785) ve Kreševo Manastırı (1720-1772) için Peder Marijan Bogdanović tarafından kaleme alındı.³³ Bu üç önemli tarih, yalnızca Bosnalı Fransisken ve Katoliklerin tarihi açısından değil, aynı zamanda genel olarak Bos-

30 Schilling, “Confessionalisation”, s. 26.

31 Bkz. Krstić, *Contested Conversions*, s. 12-18 ve birçok yerde.

32 Beljan, *Pripovijedan je povijesti*, s. 25-26.

33 Lašvanin, *Ljetopis*; Benić, *Ljetopis* ve Bogdanović, *Ljetopis*.

na tarihi için de değerli bilgiler içerdikleri için önemlidir. Her bir tarih kendi manastırına ve bölgesine odaklanırken, eserler yazarlarının kendine has yaklaşımlarıyla farklılık arz ederler.

Nikola Lašvanin tarafından yazılan ve Fojnica Manastırı'na ait olan iki tarih yazarının, anlatıda kişisel izlenimlere diğer iki tarihçiden daha az yer vermesi açısından Ortaçağ geleneğine daha yakındır.³⁴ Bununla birlikte, Lašvanin'in diğer tarihler, özellikle Bono Beniç üzerindeki etkisi önemlidir. Beniç'in kalem aldığı Kraljeva Sutjeska Manastırı tarihi, en zengin ve en iyi yazılmış 18. yüzyıl Fransisken kroniği olarak kabul edilir. Lašvanin'den farklı olarak Beniç, metinde hem yargıç hem de eleştirmen olarak önemli bir kişisel iz bırakır – ki burada tasvir edilen olayların çoğunun da bizzat kahramanı olması cabasıdır.³⁵ Kreševo Manastırı tarihinin yazarı Marijan Bogdanović ise daha dar bir şekilde kendi manastırına, o bölgeye ve ayrıntılı olarak tasvir ettiği günlük yaşama odaklanmıştı. Bununla birlikte Bogdanović, daha geniş bağlamda ve Bosna vilayetindeki genel durum hakkında yorum yapmaktan kaçınmıştır.³⁶

Fransisken tarihçiler Osmanlı Bosnası dışında çağdaş Batı Avrupa eğitiminden geçmişlerdi. 16. yüzyılın sonlarından beri birçok başka Bosnalı Fransisken öğrenci gibi, Beniç ve Bogdanović de İtalya'da eğitim gördüler;³⁷ çalışmalarını bitirdikten sonra, Bosna'ya dönmeden önce Dalmaçya'da felsefe ve teoloji dersleri verdiler. Lašvanin de büyük olasılıkla İtalya'da eğitim gördü. Bosna'ya döndükten sonra, her üçü de manastırlarında ve Fransisken yetki bölgesinde manastırlarının baş keşişliğinden *custosluğa*, yetki bölgesi başkanlığına (Beniç), piskoposluk ve apostolik papazlığa (Bogdanović) kadar çeşitli yüksek makamlara geldiler.³⁸ Bu nedenle, tarihlerinin, Katolik Kilisesi'nin resmî duruşu olmasa da, Bosna'daki Fransis-

34 Krş. Beljan, *Pripovijedan je povijesti*, s. 156-166.

35 A.g.e., s. 166-196.

36 A.g.e., s. 196-216.

37 Bkz. Molnár, *Le Saint-Siège*, s. 114.

38 Bkz. Gavran, "Uvod" (Beniç, *Ljetopis*, s. 10-19; Lašvanin, *Ljetopis*, s. 5-12; Bogdanović, *Ljetopis*, s. 16-28) ve Kursar, "Nikola Lašvanin"

ken topluluğunda hâkim olan hissi yansıttığı olası görünüyor.

Kronolojik olarak telif edilmiş tarihlere ek olarak, burada ki analiz, aynı zamanda *Epitome vetustatum Bosnensis Provinciae seu brevissimum compendium historico-chronologicum* (Bosna Yetki Bölgesinin Eski Çağlardan Kalma Yapıtlarına Dair Bir İnceleme veya Çok Kısa Bir Tarihsel Kronolojik Özet) başlıklı bir metne de odaklanacak. Filip Lastrić (Philippo ab Occhevia) tarafından yazılan ve ilk olarak 1765'te³⁹ Venedik'te yayımlanan *Epitome*'den sık sık Bosna'nın ilk tarih metni olarak övgüyle bahsedilir. Kitap, Bosna yetki bölgesinin haklarını, Dalmaçya ve Slavonya Fransisken yetki bölgelerindeki rakiplerine karşı garanti altına almayı amaçlayan çeşitli tarihî belgeler içerir.⁴⁰ Ayrıca bu eser yıkılmış manastır ve kiliselerin betimlemelerini, Fransisken üst düzey yetkililerin vb. listelerini sunar. Üç kroniğin yazarı gibi, Lastrić de İtalya'da eğitim görmüştü ve daha sonra Bosna Fransisken yetki bölgesinin en yüksek makamı olan *provincialis* da dahil olmak üzere yüksek görevlerde bulunmuştu.⁴¹

“Kötücül” Türkler

Osmanlıların Fransiskenlere kuşkulu yaklaştığı düşünüldüğünde, Fransiskenlerin yazılarında ihtiyatlı bir dil kullanmaları ve otosansür yapmaları beklenebilirdi. Beniç, Laşvanin'e atıfta bulunarak, kroniğinin girişinde şu uyarıda bulunuyor:

Türkler, Rabbimizin 1681. yılında Požegalı Peder Luka Ibršimović'e ait bazı kitaplar (dokümanlar) ele geçirdiler. Ve Velika [Manastırı'nın] *guardianosunu* yakaladılar ve onunla beraber Fojnicalı aşçı Peder Martin Selaković, altı ay Funduk Paşa'nın gözetiminde kaldılar. Ve yukarıda adı geçen Fransiskenler beş

39 Lastrić, *Pregled starina*.

40 Karlofça Barışı'nın (1699) ardından, Dalmaçya ve Slavonya'nın Fransisken eyaletleri Venedik ve sonra da Habsburg egemenliğine girdi. Fransisken Bosna Eyaleti'nden yeni ayrılan Dalmaçya Eyaleti 1735'te ve Slavon Eyaleti 1757'de kuruldu.

41 Zirdum, “Uvod”, s. 16-45. Ayrıca bkz. Zirdum, *Filip Lastrić-Očevac*.

yük para ödemek zorunda kaldılar. Ve *guardiano*, hapishanede dövüldüğü ve işkence gördüğü için hapisten çıktıktan sonra öldü. *Ah kardeşim, dikkatli ol, çektiğimiz her türlü sefaleti yazıya dökmek çok tehlikeli bir iştir!* Bak, bazıları başkalarının saçmalıklarının bedelini başlarını vererek ödedi.⁴²

Bununla birlikte, Fransisken yazarlar genel olarak Kilise'nin İslâm ve Müslümanlara karşı kökleri Ortaçağ'a giden ve derin polemikler içeren söylemini benimsediler.⁴³ Tarihçiler de çoğunlukla uzun süredir kullanılagelen kalıpları terk etmediler veya edemediler. Dönemin geleneğini takip ederek, etnik kökenlerine bakılmaksızın tüm Osmanlı Müslümanları "Türk" olarak adlandırdı. Ayrıca bu tanım, Osmanlı öncesi dönemdeki Müslümanları belirtmek için de kullanılıyordu. Örneğin, Laşvanin'e göre Hz. Muhammed bir "Türk azizi" idi; 638'de Kudüs'ün Arap fatihleri de "Türk" idiler.⁴⁴ Bu mantığa göre Müslüman olmuş bir Hristiyan, Türk olmuş kabul ediliyordu.⁴⁵ Bu bağlamda tarihçilerimiz, Hristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki karşılaşmaları veya Hristiyan devletler ile Osmanlılar arasındaki çatışmaları tartışırken "biz"e karşı "Türkler" ikilemini kabul etmişlerdi. Habsburgların 1689'da Hırvatistan'daki Lika ve Krbava'yı fetihlerini takiben yaşanan gelişmeleri anlatırken Laşvanin bir azizin mezarı hakkında "[Aslında] bizim iken, Türkler kendilerinin olduğunu iddia ediyorlar" der.⁴⁶ Benzer şekilde, 1684'te Buda Kuşatması'nın başlaması vesilesiyle Beniç, Avusturya ordusunu, "Türkleri" kuşatan "bizim" ordu olarak adlandırır.⁴⁷

Genel olarak, kroniklerin havası oldukça kasvetlidir. Bosna'daki Katolikliğin tarihi, inanç uğruna çekilen acıların tari-

42 Beniç, *Ljetopis*, s. 49. Krş. Laşvanin, *Ljetopis*, s. 259. Vurgu bana ait.

43 Bkz. Daniel, *Islam and the West*; Kursar, "Srednjovjekovne percepcije islama"; Kursar, "Anti-muslimanski karakter" ve Dukić, *Sultanova djeca*.

44 Laşvanin, *Ljetopis*, s. 79.

45 Örneğin bkz. Beniç, *Ljetopis*, s. 173.

46 Laşvanin, *Ljetopis*, s. 191. Aziz'in hangi mezhebe ait olabileceğini belirleyemedim. "Çok zeki olmayan bir rahip" hazine bulmak ümidiyle mezarı kazmaya başlamış, fakat aniden patlayan bir fırtına, rahibi bu saygısızlığa son vermek zorunda bırakmış.

47 Beniç, *Ljetopis*, s. 51.

hi olarak takdim edilir; yıkılan kilise ve manastırların listelerinin yanı sıra Fransisken şehitlerinin, çeşitli baskı, adaletsizlik ve aşağılanmaların tasvirleriyle doludur. Lastrić bu konuda şöyle diyor:

Zavallı Fransiskenler bu köle edilmiş Bosna Krallığı'nda günbegün Orduların Efendisi'nin üzüm bağını işleyerek bu ve başka şeyler yüzünden büyük ıstıraplar çektiler ve hâlâ çekiyorlar, hem de bazen çok daha acı bir şekilde. Tüm bunların din[imize] karşı duyulan nefretten kaynaklanmadığını kim söyleyebilir?⁴⁸

Osmanlıların uygulamaları arasında en ağırı, Balkanlar'ın Slav kesimlerinde “kan haracı” (*danak u krvi*) uğursuz adıyla bilinen devşirme, yani devlet hizmetlerinde veya yeniçeri olarak kullanmak üzere Hristiyan genç erkeklerin toplanmasıdır.⁴⁹ Laşvanin'e göre, 1666'da acemi oğlanların ağası, devşirme için Hristiyan erkek çocukları toplamak amacıyla Bosna'ya geldi.⁵⁰ Ancak, “Hristiyanlar imanlarının sağlam olduğunu kanıtladılar: kimse kendi isteğiyle gitmedi, çocuğunu vermedi ve [hatta] bazıları [bunun yerine] suya atladı”.⁵¹ Bu uygulama belli ki Hristiyan toplumunda oldukça huzursuzluk ve travma yaratmıştı. Ebeveynler çocuklarını devşirme ağalarından kurtarmak için hemen hemen her şeyi denediler: Erkek çocukları çok erken yaşta evlendirdiler (zira acemilerin bekâr olması gerekiyordu), devşirme görevlilerinden gizlendiler, ağalara rüşvet vermeye çalıştılar, çocukların alınlarına haç dövmesi yaptılar vb.⁵² Zaman zaman devşirme korkusu Prijepolje'de olduğu gi-

48 Lastrić, *Pregled starina*, s. 147.

49 Bkz. Ménage, “Sidelights on the devshirme”; EI², “Devshirme” maddesi (V. L. Ménage); EI², “Ghulam” maddesi (H. Inalcık) ve Matkovski, “Prilog pitanju devşirme”, s. 275-279.

50 Laşvanin'in hikâyesi *Anonim Fojnica Kroniği*'ne dayanıyor ve Beniç tarafından tekrarlanıyor. Hem Laşvanin hem de Beniç 1667 tarihini veriyor.

51 Laşvanin, *Ljetopis*, s. 101. Krş. Truhelka, “Fojnička kronika”, s. 455, varak 14 ve Beniç, *Ljetopis*, s. 47.

52 Matkovski, “Prilog pitanju devşirme”, s. 282-285.

bi halkı köyünü terk etmeye veya isyana teşvik edebiliyordu.⁵³

Öte yandan, bazıları devşirme uygulamasını sosyal statülerini yükseltme fırsatı olarak gördüler. Manastır'ın (Bitola) Krstofo köyünden Kirin oğlu Mihajlo da bunlardan biriydi. Milovišta ve Vlahče köyleri tarafından toplanan 3.100 akçe karşılığında devşirme başvurusunda bulundu, ihtida etti ve 1646-1647'de adını Mehmed olarak değiştirdi.⁵⁴ 1574'te bir Hristiyan zimmi, Acemi Oğlan Birliği'ne alınmak üzere gönüllü olarak Müslüman oldu.⁵⁵ Aynı yılın mühimme defterinde yeniçerilerin ve bostancıların erkek kardeşlerinden İslâm'a geçenlerle ilgili altı vakaya daha değinilir. Bu gençler devşirme yoluyla askere alınmış ve daha sonra kardeşlerinininkine benzer mevkilere gelmişlerdi.⁵⁶ Bu hadiseler devşirme sisteminin bazen bir ailenin sosyal statüsünü yükseltmek için araç olarak kullanıldığını gösterir. Bu yaklaşımın en bilinen örneği, Osmanlı tarihinin en güçlü sadrazamlarından biri olan ve ailesinin mensuplarını önemli devlet hizmetlerine terfi ettirmesiyle ünlü Mehmed Paşa Sokolović'dir (Sokollu, ö. 1579). Bir devşirme olan paşa İpek (Peć) Patrikliği'nin (Sırp Ortodoks Kilisesi) yeniden kurulmasında ve kuzeni Makarije'nin patrik olarak atanmasında önemli bir rol oynamıştı.⁵⁷

Laşvanin, 1666'da Bosna'da "acemi oğlanlar ağasının [bu kez] Türk çocukları değil, Hristiyan çocuklarını toplamak istediğini" vurgular.⁵⁸ Devşirme kurallarına göre toplanan çocukların gayrimüslim olması gerektiğinden, bu yorum şaşırtıcı görünebilir. Bosnalı Müslümanlar, çocuklarının devşirme için uygun olmaları sayesinde çeşitli devlet ve mahkeme hizmetlerine kolay ulaşım elde ediyorlardı. 1564 yılında Bosna, Hersek ve Klis sancaklarının kadılarına gönderilen bir emre göre top-

53 A.g.m., s. 285.

54 A.g.m., s. 306-307, belge no. 10.

55 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, İstanbul (bundan sonra, "COA"), Mühimme Defteri, c. 25, 347, no. 3167.

56 COA, Mühimme Defteri, c. 25, 158, no. 1578; 172, no. 1727; 284, no. 2626; 341, no. 3108.

57 *El²*, "Sokollu Mehmed Pasha" maddesi (G. Veinstein).

58 Laşvanin, *Ljetopis*, s. 101.

lanan çocukların çoğu sünnet edilecekti.⁵⁹ 1595 yılında Bosna beylerbeyine gönderilen bir emir ise daha önce yapıldığı gibi Potur oğulları ve ayrıca kâfirlerin (*kefere*) oğullarının toplanmasını buyuruyordu.⁶⁰ Söz konusu Poturlar, oğulları devşirme için uygun olan Bosnalı Müslüman köylülerdi.⁶¹ Bu bağlam Katoliklerin 1666'daki hoşnutsuzluğunu ve itirazını açıklayabilir, çünkü o yıl sadece onların oğullarının devşirme olarak alındığı anlaşıyor. Bosnalı Müslümanlar, devşirmeyi bir ayrıcalık ve oğulları için daha iyi bir yaşam için bir başlangıç olarak algılarken, çoğu Hristiyan için ise ne pahasına olursa olsun savuşturulması gereken ağır bir yük idi. Katoliklerin ruhani liderleri olarak Fransiskenler için, cemaatlerindeki herhangi bir kayıp, ağır bir şekilde yası tutulacak ve endişe verici bir durum anlamına geliyordu.

Genel olarak, Fransisken tarihçiler Osmanlı yönetici sınıfına ve daha az bir dereceye kadar ayrıcalıklı bir topluluk olarak Müslümanlara karşı önyargı, korku, endişe ve güvensizlik duygularını ifade ederler. Lastric'in belirttiği gibi, bazen korkunun ana nedeni, Hristiyan inancına yönelik sözde "Türk" nefretiydi. Örneğin Bogdanović'e göre, 1767'de Saraybosna'dan Emir adlı bir vaiz Kreševo Manastırı Fransiskenleri aleyhinde vaazlar veriyordu. Muhtemelen yanmış manastırın ve kilisenin yenilenmesini engelleme arzusu ve "aşırı bir gayretkeşlikle" Emir "vaazlarına şu sözlerle başlamış: 'Ey Muhammed'in inancından olanlar! Kreševo'daki o bokları yok edelim!'"⁶² Söz konusu ateşli vaiz, muhtemelen, 1766-1767'de Saraybosna'da Bendbaşa'daki medresenin müderrislerinden olan tarihçi Molla Mustafa Başeski'nin "reis-i mutaassıb vaiz Emir" diye tarif ettiği kişi idi.⁶³ Başeski'ye göre,

medrese ıssız ve uzak bir yerde olduğundan dikkat çekmek için minbere çıkıp yüksek sesle bağırıp çağırarak Türkçe bir

59 Kovačević, "Jedan dokument o devşirmi", s. 206.

60 COA, Mühimme Defteri, c. 73, 371, no. 815.

61 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 2:780.

62 Bogdanović, *Ljetopis*, s. 89.

63 Molla Mustafa, *Mecmua*, s. 78 ve Filan, "Religious Puritans", s. 44.

hutbe okudu. Her vaazında şeyhlere, dervişlere, dergahlara, külahlara, kadılara ve tarikatlara küfrededi. Bu konuda maharetliydi.⁶⁴

1760 yılında Amasya'dan Saraybosna'ya gelen bu vaiz bağınaz bir hareketin başını çekiyordu. Saraybosna'da bir derviş olan Başeski, bu hareketin takipçilerini "müteassıb", "münkir", "Kadı-zadeliler" ve "emir takipçisi" (*emirovaç*; Boşnakça: *emirovac*) diye yaftalayarak onlara karşı çıkar. Bu grup "gerçek" İslâmi ilkelere dönüşte ve daha sonraki Müslümanlar tarafından benimsenen tüm bidatların ve İslâmi olmayan unsurların reddedilmesinde ısrar eden 17. yüzyıl Kadızadeli hareketinin bağınaz öğretilerinden etkilenmişe benziyor.⁶⁵ 17. yüzyıl İstanbulu'nda olduğu gibi, bu hareket 18. yüzyılda Saraybosna Müslüman toplumunda bir çatlak yaratarak onları, Kadızadeli taraftarları ve dervişlerin destekçileri olarak ikiye böldü. Başeski'ye göre vaiz Emir o kadar gayretkeş ve kendini beğenmişti ki birçok dindar Müslümanı ve otorite sahibi şahsiyeti lanetliyordu.⁶⁶ Bu bakımdan Fransiskenlere karşı olumsuz tutumu şaşırtıcı olmamalıdır. Aynı zamanda Kadızadelilerin gayrimüslimlere karşı sert tutumu, yeni inşa edilen kiliselere mutlak muhalefet ve "inançsızları" "doğru" inanca getirme idealiyle de uyumluydu.⁶⁷ Bu vaizin ve takipçilerinin eylemleri zaten mevcut olan korku ve güvensizlik ortamını daha da germiş olmalıdır. Bu nedenle Bogdanović, düştüğü 1768 tarihli bir notta, en çok zararı bir önceki yıl yenilenen Kreševo Manastırı'nın gördüğünü yazar ve "buna karşı bütün cehennem gürledi" der.⁶⁸ Vaiz başlangıçta müfti olarak atanarak belli bir kabul görse de, sonra beceriksizliği nedeniyle görevden alındı. Daha da sonra İstanbul'a gidip Nakşibendi tarikatına katıldı. Başeski, eski vaizin Saraybosna'nın hayatında önemli bir rol oynamadığını, utanç duyduğunu ve insanlardan saklandığını (zevkle) anla-

64 Molla Mustafa, *Mecmua*, s. 145-146. Krş. Filan, "Religious Puritans", s. 45.

65 Bkz. Zilfi, *The Politics of Piety*.

66 Molla Mustafa, *Mecmua*, s. 120. Krş. Filan, "Religious Puritans", s. 49.

67 Zilfi, *The Politics of Piety*, s. 150-159 ve Baer, "The Great Fire of 1660"

68 Bogdanović, *Ljetopis*, s. 115.

tır.⁶⁹ Ancak 1775 tarihli bir başka notta Bašeski, vaizin yetkililer tarafından Saraybosna'dan sürgün edildiğini yazar. Bu sürgün, on dört yıllık bir sürede dervişlere, devlet görevlilerine ve ılımlı Müslümanlara, insanları birbirine düşman edecek kadar yaptığı kışkırtma ve saldırıların bir karşılığıydı.⁷⁰ Liderleri gitmiş olsa bile Kadızadeliler ve *emirovaçlar*, vaizin öğretileri canlı ve etkili kaldığından şehrin sosyal yaşamında önemli bir rol oynamaya devam ettiler.⁷¹

Benić'e göre, Fojnica Manastırı yakınlarındaki Ruknovac'ta, Fransisken Mijo Kunić'in mezarına dikilen haçın 1746'da kaldırılması için "Fojnica Türkleri"nin çağrısı benzer bir nefretten, yani Hristiyan inancının sembolüne karşı düşmanlıktan kaynaklanıyordu. Krivići kadıları tarafından kışkırtılan "Türkler", yetkililer önünde yalan beyanla önceden orada haç olmadığını (yani yeni dikildiğini) iddia ettiler ve gece yola yakın olduğu için atlarının haçtan korktuğunu öne sürdüler. Suçlama, haçın yıkılmasına, 1.100 akçe para cezasına ve birçok Fransiskenin münferit davalarda on beşer güne kadar hapse atılmasına neden oldu.⁷² Lašvanin'e göre, bu olayın ana kahramanı olan "Bego lakaplı Mustafa Čelebić, kötücül bir adam, *muzuvir* (Osm. müzevvir; yalancı, laf taşıyan), *telbiz* (Osm. telbis; hileci)" üç yıl sonra mucizevi bir şekilde ve çok acı bir surette kaderin sillesini yedi. Garip bir hastalığın kurbanı oldu, bir çare bulunamadı ve "diri diri çürüdü" Ahir ömründe Fransiskenlerden af diledi. Yine de "toprağın onu üç kez geri kustuğu söylenir. Bu da şaşırtıcı değildir, zira o her türlü sapkınlıktan daha kötü bir adamdı".⁷³ Fransiskenlerin başına gelenlerin baş sorumlusunun kaderinin, Lašvanin'in için için hoşuna gitmiş olduğu anlaşılıyor, ki Fransiskenler için bu tür bir adalet temini ilahi yollar dışında mümkün olamazdı.

Bazı durumlarda, kimi "Türkler" Fransiskenlere zarar ver-

69 Molla Mustafa, *Mecmua*, s. 146.

70 A.g.e., s. 120.

71 Filan, "Religious Puritans", s. 56-58.

72 Benić, *Ljetopis*, s. 169-170.

73 Lašvanin, *Ljetopis*, s. 231.

diğinde veya adaletsizliğe yol açtığına, Fransisken tarihçiler hoşnutsuzluklarını ve zaman zaman kin ve nefretlerini açıkça ifade etmişlerdir. Bu tür durumlarda “Türkler”, fitratlarında var olan bir özellik ve kusur olarak gösterilen bu adaletsiz, samimiyetsiz ve hilekâr tutumlarından dolayı çoğu kez kınanmıştır. Beniç’e göre, Osmanlıların destek olduğu ve Macar kralının tahtına talip olan John Zápolya örneğinde olduğu gibi, Osmanlılara güvenmek hatadır: 1541’de, padişah, Zápolya’ya yardım etmek için ordusunu gönderdikten sonra Buda’yı fethetmiş, sonra da Zápolya’nın oğlunu ve halefini annesiyle birlikte Transilvanya’ya göndermiştir. Beniç’in son yorumu bir uyarı niteliğindedir: “Türklerin yardımına bel bağlayanın vay haline!”⁷⁴ Bogdanović, 1765’teki büyük yangından sonra, Kreševo Manastırı’nı yeniden inşa etmek için yaşanan uzun ve pahalı süreci tasvir ederken, “Türk kabahatlerinin” en sert tenkitçisi olarak görünür. Bununla birlikte, eleştirisi, çetin kış aylarında başlarının üstünde tam anlamıyla bir çatı olmadan ortada bırakılan keşişlerin manastırdaki durumu ışığında değerlendirilmelidir. Manastırın onarımı için bir ferman almak üzere padişaha gönderilen “dolandırıcı” bir elçi, dilekçeyi arz etmek bir yana, padişahla veya vezirle görüşmeden Bosna’ya geri döndüğünde, Bogdanović öfkeyle, “Bizi kandıran inançsız Türkler, Rumların kaderi başlarına gelsin!” diye bela okur.⁷⁵

“Türk” düzenbazlığı bağlamında Müslümanlara çoğu kez zorbalık ve açgözlülük atfediliyordu. 1768’de Saraybosna’daki bir “hilekâr molla” Fransiskenleri dolandırıp Kreševo Manastırı’nın yeni inşa edilen binasını yıkmakla tehdit ederek üç yüz kuruş almıştı. Bogdanović bu hadiseyi “Lucifer’in (yani Şeytan’ın) para gasp etme yolu” diye betimleyip mollayı “hem hırsız hem de haydut” olarak niteler.⁷⁶ Haklarını korumak ve güvenliklerini sağlamak için, Fransiskenler tüm resmî görevlilere rüşvet vermek zorunda kalmıştı. Bogdanović’e göre, “Asla-

74 Beniç, *Ljetopis*, s. 43.

75 Bogdanović, *Ljetopis*, s. 63. Yazar burada muhtemelen Bizans İmparatorluğu’nun yıkılmasına atıfta bulunuyor.

76 A.g.e., s. 115.

nın ağzını parayla kapatıyorduk ki bize zarar vermesin”.⁷⁷

“Türk” köylüleri de açgözlülük ve hile gibi davranışlardan masun değildi. Smuske ve Korče adlı köylerin sakinleri “sada-katsiz” çıkmışlardı, çünkü Fransiskanlarla yaptıkları kalas siparişine dair bir anlaşmaya uymamışlardı: “*Balijalar* sözlerinin hiçbirini tutmadılar.”⁷⁸ “*Balija*” kelimesi Fransiskanların Müslüman köylüler için kullandıkları aşağılayıcı bir terimdir; kabalığa ve hoyratlığa delalettir. Bogdanović, 1770’de Ruslar karşısında alınan mağlubiyetin sebep olduğu “kederi” ve “utan-cı” tasvir ederken Müslümanlar için “yeşil” (Lat. *viridi*) diyerek başka bir aşağılayıcı terim kullanır.⁷⁹

“Türk” ahlâksızlığının bir başka kanıtı da kontrolsüz alkol tüketimidir. Bogdanović 1771’de mahalleden üç sarhoş “Türk” genci tarafından Kreševo Manastırı’na yapılan saldırıyı ayıplar. Hatta gençler Fransiskanlar kapıyı açmayınca silah bile sıkmışlardır: “Bizim zamanımızda böyle bir şey hiç olmazdı. Özellikle de komşularımız böyle davranmazdı. Demek Türkler gittikçe kötüleşiyor; yoksa bu, sona doğru ilerledikçe düşüş hızlandığı için mi?”⁸⁰

Yazarların en ağır ifadeleri, Bosna’da 18. yüzyıl boyunca sürekli fesat ve şiddetin failleri olan gerçek zorbalara, yani *beşe* olarak da bilinen yerel yeniçerilere yöneliktir. Asker ihtiyacı, yeniçerilerin sayısında hızlı bir artışı tetikleyerek, geleneksel devşirme havuzunun dışında olan bireylerin de askere alınmasına neden olmuştur: Önce yeniçerilerin kardeşleri ve kuzenleri, daha sonra hemşeriler ve son olarak da köylüler. Yeniçeriliğe yeni dahil olanlar şiddete ve isyana daha kolay başvurdular. Genellikle de Fransiskanlar yağmaların hedefi oldu.⁸¹

Bogdanović –büyük olasılıkla Bogdanović’in manastırından bir keşiş olan Peder Luka Mikulić’in 1769’da Nuhan ad-

77 A.g.e., s. 89.

78 A.g.e., s. 91.

79 A.g.e., s. 151-152. Her iki aşağılayıcı söz (*balija* ve *zeleni*) de modern Hırvatça ve Sırpçada kullanılıyor. *Balija* kelimesi bilhassa olumsuz anlamını koruyor.

80 A.g.e., s. 171.

81 Bkz. Sućeska, “Seljačke bune u Bosni”

lı bir yeniçeri tarafından öldürölmesi sebebiyle– beşeleri özel-likle olumsuz bir şekilde tasvir eder. Bogdanović’e göre Nuhan Foča’dan gelmiş ve “onu pisliğin içinden çekip çıkaran” Kreševo halkının yanında yetişmiştir.⁸² Yeniçeri olduğu için, subayı tarafından kısa süreliğine hapsedilir; Fransiskanler ise cinayeti müteakip duruşma için doksan kuruş ödemeye zorlanırlar. Hayal kırıklığına uğramış olan Bogdanović, “Ah, ne muazzam bir adalet! Suçlu serbest bırakılırken, masumlar para cezasına çarptırılıp tehditlerle korkutuluyor! Eğer Tanrı bunun hesabını sormazsa, adalete güvenmenin bir anlamı yok” diye yakınır.⁸³

Nuhan daha sonra Rus seferine katılır, ancak kısa süre sonra Kreševo’ya dönüp burada işlediği suçu unutmayan Fransiskanleri tehdit eder. 1772’de ise ortadan kaybolur. Ancak bu, Fransiskanler için dertlerinin sonu demek değildir. Nuhan’ın ortadan kaybolmasının onların bir tertibi olduğu düşünölüp suçlanırlar ve sadece masumiyetlerinin ispatı olan çeşitli belgelerin masrafını değil, aynı zamanda Nuhan’ın kuzenine de tazminat ödemeye mecbur bırakılırlar.⁸⁴ Bu bağlamda Bogdanović, yeniçerilerin Rus seferi sebebiyle 1769’da kentten ayrılmalari üzerine şöyle yakarmıştır: “Tanrı geri dönmelerini nasip etmesin, çünkü bunlar Bosna’nın pislikleriydiler.”⁸⁵

Incelediğimiz tarihçilerin “Türkler”e yönelik olumsuz tutumu, en azından kısmen, korkularının ve kişisel travmalarının ürünü olabiliyordu. Manastırlarının ve Fransiskan yetki alanının kıdemli üyeleri olarak, çeşitli davalarda Osmanlı yetkilileriyle karşı karşıya gelmişlerdir. 1743’te Laşvanin ve diğer altı Fransiskan –Fojnica, Sutjeska ve Kreševo’nun *guardian*oları da dahil olmak üzere– Fojnica Manastırı’nın önceki halinden daha yüksek ve daha büyük olarak yeniden inşa edildiği ve böylelikle ferman-ı hümayunu ihlal ettikleri şüphesiyle birkaç gün ha-

82 Bogdanović, *Ljetopis*, s. 120.

83 *A.g.e.*, s. 121.

84 *A.g.e.*, s. 123, 129, 130, 134, 194-196.

85 *A.g.e.*, s. 122.

pis cezasına çarptırıldı.⁸⁶ Paşa “fermanda buyurulandan ziyade çakılmış tek bir çivi dahi bulunursa, yıkmak gerekir!” diyerek onları tehdit etmişti.⁸⁷ Neyse ki Fransiskenlerin işlediği bir suç tespit edilememiştir ve dava harçlarını ve masrafları ödemek zorunda kalsalar da serbest bırakılmışlardı.

Benić 1741’de dramatik bir olay yaşadı. Bir “iftira” ve Visoko sakinleri tarafından kışkırtılmış Hasan adında biri tarafından paşaya yazılan bir arzuhal nedeniyle Visoko’da birkaç Fransisken hapsedildiler. Arzuhal, Hasan’ın Fransiskenler tarafından “kâfirlere” satıldığını iddia ediyordu (*kauri*; halk dilinde gavur). Bu nedenle Sutjeska *guardianosu*, Benić’i Travnik’teki paşaya arzuhal vermekle görevlendirdi. Ertesi sabah arzuhal kاتبinin uyanmasını beklerken Benić, Visoko voyvodasının kardeşi İzan Uгла tarafından hapsedildi. Hapishaneden nakledilirken, Benić paşanın mübaşiri tarafından defalarca dövüldü ve ölüm korkusuyla kararı beklediği Travnik’te bir kez daha hapse atıldı. Benić, paşanın huzuruna çıkarılırken, orada bulunan Müslümanlar onu “Hey, seni gidi kâfir, Türkleri gavurlara nasıl satarsın?” sözleriyle taciz etmişlerdi.⁸⁸ Sonunda Benić’in korktuğu başına gelmedi. Suçlamalar düşürüldüğü halde Fransiskenlere beş yüz kuruştan fazla para cezası verildi.⁸⁹

Özetlemek gerekirse, kişisel güvensizlik ve sürekli bir tehlike altında bulunma hissi, tarihçilerin endişeli tonunu etkilemiş ve “Türkler”e karşı daha eleştirel ve şüpheli bir duruş sergilemelerine neden olmuş olmalıdır. Ülkedeki genel durumda ise, Avusturya ordusunun çeşitli akınları, Karadağ’da isyan, Osmanlıların casusluk ve ihanetlere dair endişeleri, dahili güvensizlik ortamı ve Müslüman ahali arasında isyanlar ve eşkıyalık göze çarpıyordu. 1769’da Rusya Savaşı, mağlubiyetler ve Bosnalı Müslüman askerlerin büyük çaplı firarları ile kendini gösterince Bosna’da o kadar güvensiz bir ortam oluştu ki,

86 Lašvanin, *Ljetopis*, s. 219-221.

87 *A.g.e.*, s. 220.

88 Benić, *Ljetopis*, s. 155.

89 Bu olayın sonu vahim bitiyor. Sutjeska Manastırı’nın *guardianosu* Peder Andrija Čatić, Visoko’dan Travnik’e giden yolda paşanın adamlarından biri tarafından tüfekte vuruldu ve kısa bir süre sonra da öldü.

Kreševolu Fransiskanlar manastırlarının hamisi Azize Katerina'nın özel gününü (25 Kasım) sessizce ve basit bir şekilde kutlamaya karar verirler. Herhangi bir provokasyonu önlemek için civardaki cemaatlerden kutlamalara katılım yasaklandı. Sonunda Fojnica ve Sutjeska'dan bazı müminler katılsa da, buralardaki manastırlardan Fransiskan keşişler katılmadılar.⁹⁰ Ülkede Rus-Osmanlı Savaşı'nın neden olduğu kaygılı durum ertesi yıl daha da arttı ki o yıl haziran ayında Kreševo'da Hamsin Yortusu (*Pentecost*) güvenlik gerekçeleriyle bir kez daha sessiz ve mütevazı bir şekilde kutlandı. Ayrıca, Kreševolu Fransiskanlar, cemaatlerinin Fojnica Manastırı'ndaki yortuya katılmalarını yasakladılar. Gerçi Fojnica Manastırı Kutsal Ruh'a adanmış olduğu için kutlama burada yapılıyordu ama oradaki yortu da mütevazıca idrak edildi. Sutjeska'dan sadece üç keşiş katıldı ve Kreševo'dan hiçbir tarikat üyesi gelmedi.⁹¹

Türkleşenler

Yelpazenin diğer ucunda, Katolikler için özellikle kınanacak bir "Türkleşenler" kategorisi oluşmuştu. Bu tür "dönekler" ve "hainler", şaşırtıcı olmayan bir şekilde, "lanetlenmiş" ve "melun ruhlar" olarak dışlandılar ve çoğu zaman eski dindaşlarından nefret etmekle suçlandılar. Katolik cemaatinin İslâmlaştırma yoluyla azalması ihtimali böylesine kesin ve sert bir tepkiye neden olmuş olabilir. 16. yüzyılda Osmanlı fetihlerinin durmasıyla birlikte İslâmlaşma hızının (tamamen durmasa da), en azından Balkanlar'ın batısında, önemli ölçüde azaldığı düşünülüyor. Ne var ki, son araştırmalar İslâmlaştırmanın, 16. yüzyılda olduğu kadar önemli olmamakla birlikte, sonraki yüzyıllarda da dikkate değer bir süreç olmaya devam ettiğini gösterir.⁹² Her ne kadar 17. ve 18. yüzyıllar için kesin rakamlara ve istatistiklere sahip olmasak da –yazarların kınayıcı ve mübalağalı sözlerinin yanı sıra– tarihlerde kaydedilen çok sayıda vaka, bu

90 Bogdanović, *Ljetopis*, s. 133.

91 A.g.e., s. 145.

92 Krş. Baer, *Honored by the Glory of Islam* ve Krstić, *Contested Conversions*.

dönemde İslâm'a geçiş sürecinin Bosna'da da devam ettiğine tanıklık eder. Sürecin 18. yüzyılın ilk çeyreğinde sona erdiğini savunan Minkov'un aksine,⁹³ İslâmlaşma sürecinin belki daha yavaş da olsa, aslında Bosna'da devam ettiğini düşünüyorum. Elbette benim iddiam Fransisken tarihlerindeki bireysel vakalara dayanıyor. Yine de bana göre, eski Fransiskenlerin önemli bir kısmı da dahil olmak üzere din değiştirenlerin sosyal statüsü, İslâmlaşma sürecinin devam eden canlılığını ortaya koyar. Saraybosna'nın Müslüman tarihçisi Molla Mustafa Başeski, 1199/1784-1785'te pek çok gayrimüslimin İslâm'ı kabul ettiğini belirtiyor ve bu da şu izlenimi doğruluyor:⁹⁴ 18. yüzyılın ikinci yarısında, tarihlerde değinilen "Türkleşen" (*poturčenjak*) kişilerin yüksek sayısına bakarsak İslâmlaşmanın etkin ve istikrarlı bir süreç olarak devam ettiğini söyleyebiliriz. Gayrimüslimlerin üzerindeki ihtida ve gerçek inanç olarak İslâm'ı kabul etme baskısı özellikle 17. yüzyılda güçlüydü ki bunda devletin tutumuna etki eden Kadızadeli hareketinin faaliyetlerinin etkisi büyüktü.⁹⁵ İncelediğimiz Bosna kronikleri, 18. yüzyıl Bosnası'nda Hristiyanlar üzerindeki baskının fazla olduğunu öne sürer. Laşvanin 1736'da şöyle yazar:

Günlerce tek bir Hristiyan evden çıkamazdı, çünkü kalabalık bir Türk aylak güruhu davul ve zurnalarla [Hristiyanları] sadece şehrin sokaklarında değil, manastırın aşağısında bile takip ederdi. Ve Hristiyan inancına sahip biriyle karşılaştıklarında, küfrederler, aşağılarlar, evlerin kapısını çalarlar ve şöyle derlerdi: "Türk olmak ister misin (*hoćeš li se poturčit*)?"⁹⁶

Laşvanin'in anlattığı bu güruh ve 1760'larda Kreševo Manastırı'nı tehdit edip Saraybosna halkına terör estiren vaiz Emir'in (Bogdanović ve Başeski'nin zikrettiği) takipçileri, 17. yüzyıldaki Kadızadelilere benzer şekilde davranmış gibi görünüyorlar. Başeski tarihinde gayrimüslimlere yönelik baskı, şiddet ve

93 Minkov, *Conversion to Islam*, s. 60, 152.

94 Başeskija, *Ljetopis*, s. 238.

95 Krş. Baer, *Honored by the Glory of Islam* ve Krstić, *Contested Conversions*.

96 Laşvanin, *Ljetopis*, s. 208.

adaletsizliği birkaç yerde eleştirir. Sonuç olarak, “Kasabamızda [Saraybosna] işlerinin reayanın başına dert açmak olduğunu düşünen pek çok insan ahmak ve delidir. ... Bu tür eylemler benim bildiğim kitaba [yani Kuran’a] aykırıdır.”⁹⁷

Adı geçen tarihçiler şaşırtıcı derecede yüksek sayıda eski Fransisken mühtediden bahsederler. Herhalde rakip bir inancın temsilcisi olarak bir pederin din değiştirmesi gayretkeş Müslümanlar için özellikle arzu edilen bir hedefti.⁹⁸ Hristiyan rahiplerden ihtida edenler devlet makamlarından gelen yüklü atıyyeler ve hediyelerle özellikle teşvik ediliyorlardı. Tarihçiler özellikle kendi tarikat mensuplarının din değiştirmesine üzölmüşlerdir. Kişisel günahkârlıkları bir yana, eski Fransisken mühtedileri öncelikle Müslüman kadınlara âşık olma ve alkolizm gibi ahlâki gerekçelerle kınıyorlardı. Birkaç “zayıf karakterli” Fransisken keşiş “Türk” kadınlarının karşı konulmaz cazibesine kapılmışlardı. Beniç’in 1611’de Srebrenica Manastırı *guardianosu* davasında açıkladığı üzere, bir Türk kadına sevdalanan Katolik erkeklerin ihtida etmelerinin esas sebebi, İslâm hukukuna göre Müslüman kadınların yalnızca Müslüman erkeklerle evlenebileceği hükmüydü (Müslüman erkekler Müslüman olmayan kadınlarla evlenebiliyordu): *Guardiano* “bir Türk kızına delicesine âşık oldu [ve] peşinden onun inancına geçti, çünkü onunla başka türlü evlenemezdi. Böylece, geçici bir zevk uğruna ebedi olanı kaybetti”.⁹⁹ 1752’de İslâm dinini seçmeye karar veren Sutjeska vikarı (*vicar*) Velikalı Peder Jozip Vukadinović de *bula* –yani Müslüman bir kadın– tarafından büyölendi.¹⁰⁰ Ali ismini seçti ve bundan sonra Deli Ali (Del’ Alija) olarak tanındı. Daha sonra Deli Ali iki fetva aldı ve mahkeme (*meščema*) Fransiskenlere dava açtı. Fransiskenler davayı kazandılar ancak yine de çeşitli masraflar için 120 kuruş ödemek zorunda kaldılar. Sonunda Deli Ali’nin aklı başına geldi –

97 Molla Mustafa, *Mecmua*, s. 134 ve Bašeskija, *Ljetopis*, s. 156.

98 Krstić, *Contested Conversions*, s. 68-69.

99 Beniç, *Ljetopis*, s. 45. Krş. Lašvanin, *Ljetopis*, s. 245.

100 Türkçe “abla” sözcüğünden geliyor. Bosnalı gayrimüslimler bu terimi genelde Müslüman kadınlar için aşağılayıcı manada kullanırlar.

ki tarihçi Beniç Katolikliğe yeniden döndüğünü ima ediyor olmalıdır– ve Sava Nehri’ni geçip Habsburg topraklarına kaçtı.¹⁰¹

Petar Bukaraš adlı bir Fransiskenin Katolik inancından ayrılması ise sarhoşluktan kaynaklanmıştı. 1672’de Tuzla’da bir meyhanede yeniçerilerle birlikte içmekte iken, sarhoş olup Katolik inancını reddetti ve İslâm’ı seçti. Daha sonra Zvornik’te savaşta “Türklerin” zafer kazanacağına dair yanlış bir kehanette bulununca asıldı. Beniç bu noktada ahlâkçı bir hüküm verir: “İşte,” der, “sarhoşluğun ödülü budur.”¹⁰²

Ancak birçok kez Fransiskenler, devlet yetkilileri veya yerel Müslümanlar tarafından yeni Müslüman olan mühtedileri tekrar Hristiyanlığa döndürmekle suçlandılar. Lašvanin, 1635’te Fojnica Manastırı’nın, “Türkleştirilmiş bir çocuğu” eski “inancına” döndürdüğü iddiasıyla suçlanarak yüksek bir para cezası ödediğini yazar.¹⁰³ İlginçtir, bu davanın bir benzeri daha kaynaklara yansımıştır: Sutjeska Manastırı arşivinden 1626 tarihli bir Osmanlı belgesi, Fransiskenlerin, Müslüman olmuş bir oğlan çocuğunu Hristiyanlığa geri döndürmediğini belirtir.¹⁰⁴

Fransiskenler, otoriteler önünde bu tür suçlamaları kabul etmeme konusunda dikkatliydi; zira bu tür eylemler büyük bir tehlike oluşturabilirdi. Yine de birkaç kaynak, gerçeğin Fransisken misyonerlik mesleğinin temel karakteriyle uyum içinde olduğunu öne sürer. Papa VII. Urban’ın (ö. 1644) 1626 tarihli bir mektubu, Fransiskenlere “Hristiyan ebeveynlerin tüm çocuklarının yanı sıra Türkler ve diğer kâfirleri vaftiz etme” izni veriyordu.¹⁰⁵ Osmanlı döneminde Boşna Katolikliğinin en ikonik figürü olan Peder Anđeo Zvizdović’in “binlerce kâfiri İsevi-

101 Beniç, *Ljetopis*, s. 181-184.

102 A.g.e., s. 48.

103 Lašvanin, *Ljetopis*, s. 268.

104 Çocuk Hristiyan babasına geri dönmüş ve onunla biraz zaman geçirmiş, bu da bazı gayretkeş Müslümanlarda, Fransiskenlerin İslâm’ı bırakıp onu Hristiyanlığa döndürdükleri şüphesini uyandırmış. Bkz. Kraljeva Sutjeska Manastırı Arşivi, Tursko-arapski spisi 1, II/58, r. 8 & v.

105 Lastrić bu mektubu, Bosnalı Fransiskenlerle ilgili diğer önemli belgelerle birlikte yayımladı. Bkz. Lastrić, *Pregled starina*, s. 95.

ye” dönüştürdüğü söylenir.¹⁰⁶ Ölümünden sonra pek çok mucize gerçekleştiren bir aziz olarak Zvizdovič’in imajını parlatmak için mühtedilerin sayısı şişirilmiş olmalıdır. Benzer şekilde, 1700’de Peder Jako Tvrtkovčanin’in Sutjeska’nın *guardiano*-su olarak görev yaptığı süre boyunca 337 Müslüman’ı Hıristiyan yapıp vaftiz ettiği bildirilir.¹⁰⁷ Aşağı yukarı kabul edilebilir gibi görünen bu muazzam sayı, Fransiskenlerin sadece “Türklerin kurbanı” ya da edilgen gözlemciler olmadıklarını ve güçlü rakipleriyle insanların ruhlarını kurtarmak için verilen savaşta risk almaya hazır aktif aktörler olduklarını kanıtlar.

İyi Türkler

Ancak genellemelerden kaçınılmalıdır. Tarihçilerimiz zaman zaman adil davranan “Türk” ileri gelenlerini veya çeşitli girişimlerinde yardımlarını gördükleri “Türk” dostlarını, Bosna Katolikliğinin altın çağı olan 17. yüzyılda Osmanlılarla işbirliklerini çağrıştıracak bir şekilde, erdemli ve dürüst olarak görüp takdir de ederler. Örneğin, Avdulah-paşa’nın (Muhsinzade Abdullah Paşa, ö. 1749)¹⁰⁸ ölümünün hemen ardından Laşvanin şöyle yazar, “Bosna’da dört kez paşa oldu ve her seferinde işini hakkaniyetle yaptı. İdaresi süresince fakirler kötülüğün ne olduğunu bilmediler.”¹⁰⁹ Beniç ve Bogdanoviç de ayrıca paşayı iyi ve dürüst diye överler. Beniç, temelde Laşvanin’in yazdıklarını tekrarlar ve Paşa’nın görev süresi boyunca Bosna’nın barış ve huzur içinde olduğunu ekler.¹¹⁰ Bogdanoviç ise özellikle oğlu Mehmed Paşa’yı (ö. 1774) “gerçekten iyi bir adam” ve “ha-

106 Lastrić, *Pregled starina*, s. 128.

107 Jelenić, *Kultura i bosanski franjevc*, 1:179. Bu bilgiler Slavonya kumandanı Ivan Sekula ve Bosnalı Piskopos Peder Nikola Olovčić’e dayanır.

108 Muhsinzade Abdullah Paşa dört defa Bosna valiliği (1720-1727, 1733-1735, 1740-1741, 1748-1749) ve kısa bir süre de sadrazamlık yapmıştır (1737).

109 Laşvanin, *Ljetopis*, s. 231. Paşanın kariyeri için bkz. Hickok, *Ottoman Military Administration*, s. 12-14 ve Muvekkit, *Povijest Bosne*, 1:470-472, 480-481, 509, 515.

110 Beniç, *Ljetopis*, s. 178.

kikaten asil ve gerçek bir dük” diye över.¹¹¹ Tarihçilerin paşayı övmesinin nedeni, yakın zamanda yanan Kreševo Manastırının yenilenmesi için gereken iznin düşük maliyetiydi (“sadece iki yüz kuruş”). Bogdanović benzer bir şekilde, üç *guardian* odan oluşan bir Fransisken heyetinin 1771’de ziyaret ettiği Saraybosna kadısı hakkında yorum yapar. Tarihçiye göre, “molla onları uygun şekilde karşıladı ve hatta şöyle dedi: ‘Padişah adaletsizlik (zulüm) istemiyor. Ancak, eğer başınıza gelecek olursa, hemen bana şikâyet edin, ben hallederim...’ Bu zorlu savaş zamanlarında, bu söylenen az şey değildi.”¹¹²

Başka yerlerde “Türkler”e en sert eleştirileri getirmesine rağmen, Bogdanović Fransiskenlere karşı adil davrananlara minnettarlığını ifade eder. Müslümanlara yönelik bariz önyargılarına rağmen, çoğunluktan farklı olduğunu düşündüğü birkaç kişinin dürüstlüğünü ve adaletini takdir eder. Mesela Saraybosnalı Hüseyin Guşter, Fransiskenlerin iş yaptığı sıradan “iyi Türk”lerden biriydi: “Deri işçisi olan bu Türk, yıllardır bu manastırdan deri satın alırdı... Naziktir, ne zorbadır ne de (Türklerin genel âdetinin aksine) Fransiskenlere karşı vefasızlık gösterir. Bu nedenle onunla birlikte çalışırlar, çünkü fiyatın makul olmasından memnundurlar.”¹¹³ Benzer şekilde, Travnik’teki bir mahkeme konusunda Fransiskenlere yardım eden Kreševo emini hakkında şunları söyler: “Gerçekten iyi bir adam, çünkü ben böyle bir Türk görmedim.”¹¹⁴

Ayrılıkçı Eflaklar

Tarihçilerimiz en ağır ifadelerini Doğu Kilisesi töresini uygulayan Hristiyan kardeşlerine, yani Ortodoks Kilisesi üyelerine, özellikle de Sırp Ortodoks Kilisesi ve temsilcilerine saklamış-

111 Bogdanović, *Ljetopis*, s. 57, 62. Paşa hakkında bkz. DLA, “Muhsinzâde Mehmed Paşa” maddesi (Y. Nagata) ve Muvekkit, *Povijest Bosne*, 1:531-533, 554-557. Mehmed Paşa iki defa Bosna valiliği (1760-1764, 1770-1771) ve iki defa da sadrazamlık yapmıştır (1765-1768, 1771-1774).

112 Bogdanović, *Ljetopis*, s. 175.

113 A.g.e., s. 133.

114 A.g.e., s. 157.

lardı. Bu güvensizliğin ve düşmanlığın kökleri tarihsel ve dogmatikti. Laşvanin ve Beniç, 1453'te Osmanlıların Konstantinopolis'i fethini tasvir ederken, "Rum" Kilisesi'nin dogmatik hatasını vurgulayarak, "fetih, Kutsal Ruh'un her ikisinden de, hem Oğul'dan hem de Baba'dan (*filioque*) kaynaklandığına inanmayan Rumlara Tanrı'nın bir cezasıdır" derler.¹¹⁵ Bosnalı Fransiskenlerin Ortodoksluğa karşı güttükleri düşmanlığın yerel özellikleri de vardı. Ortodoks Hristiyanlar, Katolik Avrupa geleneğine uygun bir şekilde "Rumlar" ve "ayrılıkçılar" olarak adlandırılırken, Fransiskenler ayrıca Sırp Ortodoks Hristiyanları belirtmek için yerel bir adlandırma olan "Vlah"ı (bu makede "Eflak" ile karşılanmıştır; aslen "Romalı" anlamına gelir) kullandılar.¹¹⁶ Etnik Eflakların Slavlaşmasının ve Batı Balkanlar'daki Slavların idari olarak "Eflaklaşma"larının yanı sıra, "Eflak" nihayetinde (ağırlıklı olarak) Ortodoks Slav, yani Sırp anlamına gelmeye başladı. Dolayısıyla, Osmanlı resmî belgeleri Sırp Ortodoks Kilisesi'ni –İpek (Peć) Patrikhanesi'ni– "Rum, Sırp ve Eflak" (*Rum ve Sırf ve Eflak*) olarak nitelemiştir.¹¹⁷ Fransiskenler "Eflak" terimini "Sırp" etnoniminin ifade edemeyeceği tarzda, aşağılayıcı bir şekilde kullanmış gibi görünürler.

Bosna bağlamında, Katolik ve Ortodoks Kiliseleri arasındaki çatışma, rakip Hristiyan grupların seçkinleri arasındaki dünyevi rekabet, yani Ortodoks Kilisesi'nin Katolıklara mali açıdan boyun eğdirme girişimi nedeniyle şiddetlendi. Mali olarak boyun eğme, dinî teslimiyete doğru ilk adım olduğu ve nihai olarak ayrı bir Katolik kimliğinin yok olması olarak algılandığı için, Fransisken tepkisi sert oldu. Dahası, Bosnalı ve Hırvat Katolikler ile Ortodoks Hristiyan Sırplar/Eflaklar arasındaki dilsel ve diğer yakın bağlar, mezheplerin karışması ve diğer dinî kültüre asimilasyon tehlikesi oluşturmuş olmalıdır.

115 Laşvanin, *Ljetopis*, s. 261 ve Beniç, *Ljetopis*, s. 38.

116 Kelime başlangıçta Batı Balkanlar'ın göçebe ve yarı göçebe, kırsal ve asli nüfuslarının adıydı. Ancak zamanla Osmanlılar, bölgedeki tüm kırsal aşiretler için "Eflak"ı idari bir terim olarak kullanmaya başladılar.

117 Bkz. Kursar, "Being an Ottoman Vlach"

Osmanlı yetkilileri nezdinde iki Hristiyan mezhebi arasındaki ilk çatışmalar 1498'de başladı.¹¹⁸ 1575'te Katolikler Mostar kadısına başvurdular. Bölgede on iki atlı eşliğinde gezen Sırp Ortodoks Metropolit Savatije'yi, Katolik köylülerden yasadışı ve benzeri görülmemiş bir zorbalıkla vergi toplamasının yanı sıra Katolik Kilisesi'nin bir temsilcisi olan Imotski nahiyesinden Fransisken Ivan'a karşı şiddet uygulamakla suçladılar.¹¹⁹

Katolik cemaatinin genelde tanınan bağımsızlığına rağmen, Osmanlılar genellikle Ortodoks Kilisesi üyelerine verilen beratlarla Katoliklerin vergilendirilmesi hakkını da dahil etmişlerdir, ki bu durum sayısız ihtilafı ve davayı doğurmuştur.¹²⁰ 1655 tarihli Osmanlı Anadolu ve Rumeli'deki piskopos mukataası kalemi defterlerinde Fransisken yetki bölgesi Bosna Argentina, "Bosna, Kilis ve Hersek sancaklarındaki Latin Rahipler Kilisesi Piskoposluk Bölgeleri" adı altında yer almış ve pişkeş vergisi olarak elli altın sikke ödemekle yükümlü kılınmıştır.¹²¹ Öyle görünüyor ki, bağımlılıkları sadece finansal bir nitelik taşıyordu; Fransiskenler diğer tüm alanlarda özerkliklerini korumuşlardır.¹²² 1661'de patlak veren ihtilaf ilk olarak *Anonim Fojnica Kroniği*'nde anlatılır, ardından bu anlaşmazlığa dair detaylar sonraki tarihçiler tarafından da mübalağayla aktarılmıştır.¹²³ Geleneksel anlatıya göre, "ayrılıkçı Rum patriği" Katolikleri ve rahiplerini yıllık vergi ödemeye zorlamakla kalmıyor, aynı zamanda onları "Rum töresi ve ayrılıkçılığı"nın da hükmü altına almaya çalışıyordu. Katolikler, Patrikhane'nin Livno'daki girişimini, önemli miktarda bir para sarfı ile "Türklerin ekabiri, hamileri ve beylerinin" yardımıyla engellemeyi başardılar. Ancak 1662'de Lastrić'in deyimiyle "canavar ayrılıkçı patrik" (*belva Schismaticus Patriarca*), Katoliklerden

118 Boškov, "Turski dokumenti", s. 9.

119 A.g.m., s. 20-21, belge 8.

120 A.g.m., s. 9.

121 Tričković, "Srpska crkva", s. 149.

122 A.g.m., s. 136.

123 Lašvanin bunu manzum olarak kaleme alır ve Beniç ile Lastrić de hikâyeyi nesir olarak anlatırlar. Bkz. Truhelka, "Fojnička kronika", s. 453; Lašvanin, *Ljetopis*, s. 269-270; Beniç, *Ljetopis*, s. 46 ve Lastrić, *Pregled starina*, s. 146.

vergi toplama izni ile İstanbul'dan tekrar Bosna'ya geldi. Dava Banjaluka ve Temeşvar'da görüldü, ancak Patrik bir kez daha Katolikleri hükmü altına almada başarısız oldu. Lastrić, "Tanrı'nın merhametiyle mahkemede zafer kazandılar ve Katolikleri ejderhanın ağzından kurtardılar" diye yazıyordu.¹²⁴ 1669'da Patrik, bu kez Saraybosna'da kadının önünde Katolikleri bir kez daha boyun eğdirmeye çalıştı. Katolikler ise yine davayı kazanmayı başardılar, ancak Lastrić'e göre üç bin *realden* (yani kuruştan) fazlasına tekabül eden yedi yük tutarında bir harcamaya katlanmak durumunda kaldılar. Ancak Lastrić'in açıkça anlattığı gibi, bu sefer Ortodoks Hristiyan tarafı son derece yüksek bir bedel ödedi:

Bununla birlikte, söyleyen ne güzel söylemiştir: *İnsanın yardım edemediği yerde, ilahi bir yardım gelecektir. Ve işte geldi!* Dava görülürken ejderha [Patrik] felç geçirdi, oradan sakat ve topal olarak götürüldü. Onun yanındaki kilise mensubu olmayan davacı, sekiz gün sonra ansızın öldü. Üçüncüsü ise, bu davayla ilgisi olmayan başka bir nedenle üç yüz değnek cezası aldı ve üç yüz *thaler* para cezasına çarptırıldı.¹²⁵

Laşvanin'in 1661 olaylarını tasviri, yazarın "Ortodoks Hristiyan *vladika*"nın annesini hedef aldığı en yaratıcı ve en saldırgan anlatısıdır.¹²⁶ Laşvanin onu tek gözü iyi görmeyen, güzel bir Eflak kadın olarak tasvir eder; Arnavut kavmindendir ve müstakbel Patrik'i dilenerek büyötmüştür. Patrik'in Eflak sekreterinin sakalı bir tekeninkine benzer. Dava sırasında "Eflaklara" sopalarla ve taşlarla saldıran Hırvatlar ve genç eşleri, Patrik'e "domuz" ve "hıncır" (*krmak*, *svinja*) diye bağırıyorlardı.¹²⁷

Laşvanin, Patrik ile 1697'de Saraybosna'da karşı karşıya geldikleri bir başka davayı anlattığı uzun bir manzume kaleme al-

124 Lastrić, *Pregled starina*, s. 146, Latince tıpkıbasım, s. 91.

125 Lastrić, *Pregled starina*, s. 146. Vurgu orijinal metinde vardır.

126 Terim burada *Anonim Fojnica Kroniği*'nde olduğu gibi "Patrik" ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır.

127 Laşvanin, *Ljetopis*, s. 270.

dı.¹²⁸ Bu uzun şiir, daha da fazla hakaret ve önyargılarla doludur. Orada, “kâfir” Patrik’in “Latinlere [Ortodoks] ayinlerini dayatma” girişimi, karşısında inançları için hayatlarını feda etmeye yemin etmiş Fransiskenleri ve Katolikleri buldu. Çünkü “Eflaklar ayrılıkçıdır ve Kilise’yi terk etmişlerdir.” Laşvanin, “Patrik Rum inancına sahip ve tüm Luthercilerden daha kötüdür; rahipler ve papazların hepsi Şeytan’ın köleleridir” diyerek uyarıda bulunur.¹²⁹ Dahası, Patrik bir kez daha Luther ve Calvin’den daha ağır bir şekilde lanetlenir ve *murtat* (“mürted”) olarak yaftalanır.¹³⁰ Bu atıflar, Lutheranizm ve Kalvinizmin, yani Protestanlığın, 16. yüzyılın sonunda artık Katoliklik açısından en büyük tehdit olarak algılanmadığı anlayışı ile uyumludur. Bu dönemde Kilise’nin dikkati, merkezi Katolik topraklarında, büyü ve benzeri başka sapkınlıklar gibi iç sorunlara kaymıştı.¹³¹ Bununla birlikte, Katolik dünyasının uç bölgelerinde Ortodoks Kilisesi bir düşman olarak yeniden keşfedildi – hem de Protestanlığa yapılan göndermelerin Karşı Reformasyon’un söylemini andırdığı bir anda. Laşvanin, Patrik’e yönelik olarak sarfettiği hakaretlere (“hınzır”, “ayrılıkçı köpek” vb.) ek olarak, Katoliklerin Patrik için “değersiz” veya “utanmaz kişi” anlamında *pačavra* (Osm. paçavra; *sudoper*)¹³² diye bir hakaret daha kullandığını söyleyerek Osmanlı Türkçesinden bir başka kelimeyi takdim eder. Bu kelime, Fransiskenlerin Patrik için kullandıkları aşağılayıcı bir ifade olan *pačarayla* ses benzerliği taşıdığı için kullanılmış olabilir. Bu ağır hakaretlere ek olarak, Patrik, görünüşü nedeniyle de alay konusu olmuştur: Siyah sakalı (boyadığı söylenir), beyaz saç ve koyu renkli yüzü. Bütün dişleri çürümüş ve çok kötü koktuğu halde, Eflaklar onu kendi azizleri olduğu için severler.¹³³ Ayrıca

128 A.g.e., s. 275-279. İlginç bir şekilde bu olaydan diğer kroniklerde bahsedilmiyor.

129 A.g.e., s. 276.

130 Osmanlıca “mürted” kelimesi ilginç bir şekilde din değiştirenleri betimlemek için Hırvatçada kullanılmıştır. Bkz. A.g.e., s. 279.

131 Birely, *Refashioning of Catholicism*, s. 68.

132 Laşvanin, *Ljetopis*, s. 278-279.

133 A.g.e., s. 277.

Patrik'e, Hıristiyan bir rahibin kadınlarla ilişki kurmasının uygunsuz olduğunu düşünen bekâr Fransiskanlar tarafından ah-lâki gerekçelerle de hücum edilmiştir: "Bütün gece Eflak bir kadınla beraber olmasına rağmen, komünü onu Eflaklara verir; bir kadının 'kıyafetlerine' (*espap*) dokunan [o] kutsal şeylere dokunmamalıdır."¹³⁴

Benić ve Lastrić, 1760 yılında Ortodokslar ile ilgili, muhtemelen Sırp İpek (Peć) Patriği ve Ohri Piskoposu¹³⁵ Travnik'e geldiğinde tanık oldukları bir başka davayı aktarır. Ortodoks Kilisesi'nin iddialarını çürütmek ve yeni padişah'tan imtiyazlarının teyidini almak için Fransiskanlar Anto Dobretić adında birini İstanbul'a gönderirler. Bir kez daha 1.300 Venedik altını gibi yüksek bir meblağ mukabilinde de olsa davayı kazanmayı başarırlar.¹³⁶ Patrik, 1761 veya 1764'te de İstanbul'a gider. Ahmetaga (Ahmed Ağa) adını alıp "tamamen dinden çıkarak Türk oldu ve bu inançsızlıkla cehenneme gitti"¹³⁷ İki Ortodoks *vladika* (Sırp piskopos) arasında 1761'de piskoposun Saraybosna'daki ikametgâhı meselesinden çıkıp Osmanlı makamlarının da müdahil olduğu anlaşmazlığı anlattıktan sonra, Benić, Ortodoks din adamlarının kiliselerini yönetme şeklinin üzücü olduğu şeklinde bir yorum getirir; çünkü, diye devam eder, "ne kadar kör olduklarının farkında değiller, lakin Roma'nınkinden ziyade Süleyman'ın adaletine (*iustitiae sulumanae*) güveniyorlar"¹³⁸ Fransiskanlar kendileri de Katolikler arası ihtilaflarda birçok kez Osmanlı yetkililerine başvurmalarına rağmen –ki en iyi bilineni 17. yüzyılın ilk yarısında Belgrad şapeli hakkındaki bir tartışmadır– Benić'in bu nokta üzerinde durması dikkat çekicidir.¹³⁹

Zaman zaman Ortodokslara karşı açık bir nefrete dönüşen düşmanlık, Fransiskan tarihçilerin gerçek "kâfirlere", yani

134 A.g.e., s. 279.

135 Lastrić bu figüre Rumeli Piskoposu diye atıfta bulunurken Benić ona Saraybosna Piskoposu (*vladika*) diyor.

136 Lastrić, *Pregled starina*, s. 146 ve Benić, *Ljetopis*, s. 207-217.

137 Lastrić, *Pregled starina*, s. 146 ve Benić, *Ljetopis*, s. 233.

138 A.g.e., s. 226-227

139 Molnár, "Struggle for the Chapel"

“Türklere” yönelik antipatilerinden önemli ölçüde fazladır. Kanımca, Fransiskenler ve Ortodoks Hıristiyanlar arasındaki düşmanlık, yalnızca dinî ve dogmatik farklılıklar ışığında değil, aynı zamanda her iki tarafın ruhban olmayan seçkinleri arasındaki daha dünyevi bir rekabet bağlamında da düşünülmelidir. “Hıristiyan din kardeşleri”ne karşı bu tür aşırı olumsuz tavırlar, Sırp Ortodoks Kilisesi tarafından finansal açıdan tamamen kontrol altına alınma gibi gerçek bir tehlikeyle de açıklanabilir. Laşvanin’in “Eflaklaşma” olarak adlandırdığı süreç, muhtemelen haklı olarak, Bosnalı Katoliklerin “Ortodokslaştırılmasına” ve farklı etnik ve mezhepsel kimliklerin kademeli olarak yitirilmesine doğru ilk adım olarak anlaşıyordu. İki Güney Slav cemaatinin bu açıdan benzerliği tehlikeyi artırmış olmalıdır; araya sağlam bir sınır çekme ihtiyacı, tarihçileri Ortodoks Kilisesi’ne karşı tavizsiz bir duruşa sevk etmiş olabilir.

Latin ve Ortodoks kiliselerinin temsilcileri arasında çıkan çatışmada Osmanlı yetkililerinin rolüne gelince, Katoliklerin davaların çoğunu kazandıkları ve böylelikle özerkliklerini güvence altına aldıkları unutulmamalıdır. Ortodoks Kilisesi, Osmanlı belgelerine göre, Balkanlar’ın batısında Ortodoks ve Katolik kiliseleri arasında 1498’den 1698’e kadar çıkan otuz beş ihtilaf içinden sadece ikisinde üstün gelmeyi başarmıştır.¹⁴⁰ Macaristan’daki Hıristiyanlara yönelik idarenin tutumunu inceleyen Pál Fodor’a göre Osmanlılar esas olarak mezhepler arasındaki çatışmaya müdahale etmeden statükoyu sürdürme taraftarıydı.¹⁴¹ Osmanlı idarecileri, Macaristan’daki Hıristiyan mezhepleri –Katolik, Ortodoks ve çeşitli Protestan kiliseleri– arasındaki çatışmaları benzer ve genellikle de tutarsız bir şekilde ele almışlardır.¹⁴² Osmanlı Devleti’nin, Hıristiyan cemaatleri, Osmanlı üstünlüğünü rahatça temin edecek bir biçimde bölünmüş ve çatışma halinde tutmak isteyip istemediğini belirle-

140 Bu belgeler Vančo Boškov tarafından derlenmiştir. Bkz. Boškov, “Turski dokumenti”, s. 9.

141 Fodor, “The Ottomans and Their Christians”, s. 144, 146-147

142 Tóth, “Between Islam and Orthodoxy”, s. 539-540.

mek zordur.¹⁴³ Diğer yandan, sayısız ve bitmek bilmeyen davalar, devlet hazinesine ve ilgili kurumlar ve görevlilere harçlar yoluyla önemli miktarlarda para getiriyordu.¹⁴⁴ Gayrimüslimler arasındaki ihtilaflara kayıtsız kalmalarına rağmen, Osmanlı otoriteleri gayrimüslim tebaalarının devletin mahkemelerine başvurmasını ve sözde beğenmedikleri “Türk adalet” sistemine kendi düşmanlıklarını sokmalarını istemediler – ancak bunun önüne geçemediler.

İki cemaat arasındaki çekişmenin ekonomik bir boyutu da var gibi görünüyor. 18. yüzyılda, “fetheden Balkan Ortodoks tüccarların” ekonomik yükselişi, bir zamanlar etkin olup 17. yüzyılın sonuna kadar bölgede ticarete hâkim olan Katolik Bosnalı ve Ragusalı tüccarların düşüşüyle aynı zamana denk gelir. Balkanlar’daki Ortodoks Hristiyan ve Katolik tüccarlar arasındaki anlaşmazlıklara dair raporlar, bu cemaatler arası çatışmanın daha dünyevi ve ekonomik boyutunu doğrular.¹⁴⁵ Bu bağlamda, Laşvanin’in anlattığı, 1697’de nüfuzlu Bosnalı Katolik tüccar Brnjaković ailesinden iki kişinin Saraybosna’daki Ortodoks Hristiyan Patriği ile olan hukuki anlaşmazlığı, mezhepsel çıkarların dünyevi, ticari çıkarlarla kesiştiği noktaları ortaya koyar.¹⁴⁶

Ortodoks ve Katolik kiliseleri arasındaki çatışmalar Balkanlar’a özgü değildi. İlk ihtilaflar 15. yüzyılın sonlarında başlamışken, İstanbul Patrikhanesi’nin Osmanlı topraklarına daha iddialı bir Katolik sızmasına yönelik tutumu, 17. yüzyılın ilk yarısında *Propaganda Fide*’nin faaliyete geçmesiyle daha da kötüleşmeye başladı.¹⁴⁷ 17. yüzyılın ikinci yarısında, Katolik misyoner varlığının ve faaliyetlerinin, Ortodoks Kilisesi’nin

143 Džaja, *Konfesionalnost i nacionalnost*, 1990, s. 176-177 ve Tóth, “Between Islam and Orthodoxy”, s. 539-540.

144 Boškov, “Turski dokumenti”, s. 11; Nilević, *Srpska pravoslavna crkva*, s. 208; Hadrovics, *Srpski narod i njegova crkva*, s. 80 ve Fodor, “The Ottomans and Their Christians”, s. 146-147.

145 Bkz. Stoianovich, “The Conquering Balkan Orthodox Merchant”; Köse, “Osmanlı Balkanı’nda Kara Ticareti”, s. 51 ve Vinaver, *Dubrovnik i Turska*, s. 39.

146 Laşvanin, *Ljetopis*, s. 277. Brnjaković ailesi hakkında bkz. Džaja, *Konfesionalnost i nacionalnost*, 1999, s. 173-174.

147 Molnár, *Le Saint-Siège*, s. 270-271.

yetki alanlarına müdahale olarak algılandığı Antakya, Kudüs ve İskenderiye'nin yanı sıra Ege Adaları gibi Doğu Patrikliklerine ait topraklarda da ihtilaflar çıktı.¹⁴⁸ 18. yüzyılda, İstanbul Patrikhanesi'nin gittikçe artan kavgacı tutumu nedeniyle düşmanlıklar kızıştı.¹⁴⁹ Patrikhane'nin Batı karşıtı duruşu, Osmanlılar tarafından yalnızca siyasi nedenler ve diplomatik hesaplar gözetilerek değil, aynı zamanda Fenerli Rumların artan etkisinin bir sonucu olarak da desteklendi.¹⁵⁰ Bosna'da, iki rakip Hristiyan mezhep arasındaki çatışma, toplanacak her yeni verginin ağırlaştırılabileceği dayanılmaz ekonomik baskı ile daha da şiddetlendi. Ortodoks Kilisesi'nin Osmanlı Devleti'ne karşı büyük mali yükümlülükleri –*pişkeş* ve *patriklik rüsumu* gibi vergiler– Ortodoks din adamlarını, Katolikler de dahil olmak üzere, herhangi bir potansiyel gelir kaynağından vergi almaya teşebbüse zorluyordu.¹⁵¹ Fransiskanlar 18. yüzyılda büyük bir yük haline gelen cülus vergisi ödemekle yükümlüydüler; bunu ödeyebilmek için cemaatlerine aynı adı taşıyan bir vergi koydular. Fransiskan manastırlarının ödeme gücünü tehlikeye atabileceği yönündeki protesto ve uyarılara rağmen, bu popüler olmayan uygulama 1755'te Roma'nın müdahalesi üzerine terk edildi.¹⁵² Bu koşullar altında, başka bir kilisenin yeni bir mali yük getirmeye yönelik herhangi bir girişimi, daha şiddetli ve tavizsiz bir tepkiyi tetikleyebilirdi.

Ortodoks Kilisesi ve din adamlarına yönelik acımasız tutumlarına karşın, Fransiskan tarihçiler sıradan Ortodoks Hristiyan halkı bu kadar sert bir şekilde yargılamazlar. Örneğin Bogdanović, Kreševo Manastırı'nın yenilenmesinde çalışan Mostarlı “ayrılıkçı” duvarcılarını iyi işçiler ve mükemmel duvarcılar olarak över.¹⁵³ Fransiskanlar marangozluk işleri için yal-

148 Çolak, “Catholic Infiltration in the Ottoman Levant” ve Bayraktar Tellan, “The Clash of ‘Rum’ and ‘Frenk’”

149 Bkz. A.g.m.

150 A.g.m., s. 72-73.

151 Bkz. Papademetriou, *Render unto the Sultan*, s. 175, 216-218 birçok yerde ve Hadrovics, *Srpski narod i njegova crkva*, s. 61-67, 76-80.

152 Beniç, *Ljetopis*, s. 190-194.

153 Bogdanović, *Ljetopis*, s. 85.

nızca Katolikleri işe almak isteseler de, işinin ehli marangoz konusundaki eksiklik onları önemli sayıda “ayrılıkçı”yı da işe almak durumunda bıraktı.¹⁵⁴ Bir fermanın üzerindeki padişah tuğrasının altın varakla tezyini gibi mahremiyeti olan bir iş de “bu işte çok maharetli olan bir ayrılıkçıya” verilmişti.¹⁵⁵

Ancak cemaatler arası işbirlikleri her zaman olumlu sonuçlar vermemiştir. Örneğin 1695’te Rama Manastırı’nın yenilenmesinde “Ayrılıkçı Yunan” bir marangozun çalıştırılması, Fransiskenler için felaketle sonuçlandı. Marangoz yemeğinde bir kemik bulunca, bunun yemeği hazırlayan Fransiskenler tarafından Ortodoks orucu gününde kasıtlı olarak konulduğuna kanaat getirerek intikam almaya karar verdi. Manastırdaki tüm çalışmalar bittikten bir gece sonra, “lanet olası ikiyüzlü” marangoz binayı ateşe verip onu yerle bir etti.¹⁵⁶ Yine de, Fransiskenlerin Ortodoks Kilisesi ve din adamlarına yönelik düşmanlığının ille de tüm Ortodoks Hristiyan inancındakilere karşı ayrımcılık ile sonuçlanmadığı sonucuna varılabilir. Aksine, gerektiğinde, Fransiskenler Ortodoks Hristiyanları işe aldılar, hizmetlerinden yararlandılar ve onlara liyakatlerine göre davrandılar.

Sonuç

Fransiskenlerin diğer cemaatlerin mensuplarına karşı tutumları büyük ölçüde zamanın ruhundan, her şeyden önce de mezhepleşmeden etkilenmiştir. Bu durum büyük ölçüde kişinin kendi dinî kimliğinin “dahilde insicamı sağlama, hariçte olanı ret ve men etme” anlayışına bağlı kalarak pekiştirilmesi anlamına geliyordu. Yerel koşullar bu eğilimleri daha da radikalleştirmiştir. Bosna’daki üç Güney Slav etnik ve mezhepsel cemaatinin yakınlığı, kesin sınırların belirlenmesi önünde bir zorluk teşkil etmiş olmalıdır, ki savaş ve huzursuzluğun yarattığı korku ve endişe atmosferi, mezhepler arası ilişkileri daha da kötü-

154 A.g.e., s. 87. “Gerçek bir usta ve harika bir genç adam” olarak tanımlanan Tešanli Marko Vukaljević’nin ismi özellikle zikredilir.

155 A.g.e., s. 78.

156 Beniç, *Ljetopis*, s. 116.

leştirdi. Bu koşullarda, en kk ve en savunmasız cemaat olarak Katolikler, ne pahasına olursa olsun kendi ayrı kimliklerini inşa etmek ve gvence altına almak için mezhepleşmenin ilkelerini tamamen benimsemiş görünüyorlar. Bu nedenle, Fransisken tarihlerinde kendini gösteren tavizsiz tutum, kırılğan Bosna Katolik cemaatinin olumlanması ve korunması için gerekli görünür. Bu projede nefret dahil bütün olumsuz duygular önemli sosyal ve politik roller üstlenir. Hısımlık veya dostluğun antitezi olarak nefretin gücü,¹⁵⁷ hem dışarıda (Müslümanlara ve Ortodoks Hristiyanlara karşı) hem de içeride (potansiyel dneklere karşı) kuşatılmış Katolikliğin duvarlarını daha da güçlendirmek için ara sıra kullanılmış gibi görünüyor. Rakiplerin sosyal ve kültürel yakınlığına bağlı olarak olumsuz duyguların arttığı izlenimi çıkıyor.¹⁵⁸ Dolayısıyla, Ortodoks Kilisesi ve temsilcilerinin Fransiskenlerin doğal rakipleri olarak kınanması, “İsa Mesih’in düşmanı” olarak bilinen Müslümanlara nazaran daha serttir.

Fransisken tarihçilere göre, *Pax Ottomanica*’nın erevesi, bir Müslüman devlette gayrimüslim bir azınlık olan Katoliklere yeterli eşitlik veya tatmin edici bir istikbal sunmuyordu. şeriat dayalı yasalar Katolik ayinlerinin halka açık icrasını sınırlayan veya yasaklayan ayrımcı düzenlemeler getiriyor, dinī sembollerin kamusal alanda görünmesini yasaklıyor ve kiliselerin tamirine çeşitli engeller koyuyordu. Yerel makamlar ve sıradan Müslüman halk, Fransiskenlerin ve genelde Katoliklerin potansiyel hainler olduğundan ve padişahın düşmanlarıyla işbirliği yaptıklarından şüpheleniyordu. Dahası, hem merkezī hem de yerel otoritelerin yanı sıra Sırp Ortodoks Hristiyan ruhban sınıfı tarafından uygulanan mali baskı, Katolik Kilisesi’nin 18. yüzyıl Bosnası’ndaki konumunu daha da ktleştiriyordu. Bazen devletin desteğini arkasına alan bağnaz Müslümanların tebliğ faaliyetleri durumu daha da beter hale getiriyordu. Sonuç olarak, Fransisken yazarların gözünde, Osmanlı Devleti her zaman korkulan ve güvenilmeyen bir yabancı g olarak kaldı.

157 Krş. Smail, “Hatred as Social Institution”, s. 94.

158 Krş. A.g.m., s. 105 ve başka birçok yerde.

Dinî inanç sınırlarını aşan, özellikle de çoğunlukta olan Müslümanlar ile etkileşimlerden mümkün olduğunca kaçınılmalıdır.

ÇEVİRİ Alptuğ Güney - Hakan T. Karateke

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, cilt 3, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1991.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İstanbul: Mühimme Defteri, cilt 25, 73.
- Bašeskija, Mula Mustafa Ševki, *Ljetopis (1746-1804)*, çev. Mehmed Mujezinović, ikinci basım, Saraybosna: Veselin Masleša, 1987.
- Benić, Bono, *Ljetopis sut ješkoga samostana*, yay. haz. ve Latince ve İtalyanca bölümlerini çev. Ignacije Gavran, Saraybosna ve Zagreb: Synopsis, 2003.
- Bogdanović, Marijan, *Ljetopis kreševskog samostana*, çev. Ignacije Gavran, Saraybosna ve Zagreb: Synopsis, 2003.
- Boškov, Vančo, "Ahd-nama Murata III stanovnicima Bara iz 1557 godine", *Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovine* 28-30 (1977-1979): 279-283.
- , "Turski dokumenti o odnosu katoličke i pravoslavne crkve u Bosni, Hercegovini i Dalmaciji (XV-XVII vek)", *Spomenik Srpske akademije nauka i umetnosti* 131, *Odeljenje istorijskih nauka* 7 (1992): 7-95.
- Đurđev, Branislav vd. (ed.), *Kanuni i kanun-name za Bosanski, Hercegovački, Zvornički, Kliški, Crnogorski i Škaderski Sandžak*, Saraybosna: Orijentalni institut, 1957.
- Kraljeva Sutjeska Manastır Arşivi, Tursko-arapski spisi 1.
- Lastrić, Filip, *Pregled starina Bosanske provincije*, iki dilli olarak yay. haz. Andrija Zirdum, Latince ve İtalyanca çev. Ignacije Gavran ve Šimun Šimić, Saraybosna ve Zagreb: Synopsis, 2003.
- Lašvanin, Nikola, *Ljetopis*, yay. haz. ve Latince ve İtalyanca bölümlerini çev. Ignacije Gavran, Saraybosna ve Zagreb: Synopsis, 2003.
- Matasović, Josip, "Fojnička regesta", *Spomenik Srpske kraljevske akademije* 67, drugi razred 53 (1930): 61-431.
- Molla Mustafa [Bašeski], [*Mecmua*], XVIII. Yüzyıl Günlük Hayatına Dair Saraybosnalı Molla Mustafa'nın Mecmuası başlığıyla yay. haz. Kerima Filan, Saraybosna: Connectum, 2011.
- Muvekkit, Salih Sidki Hadžihuseinović, *Povijest Bosne*, cilt 1, çev. Abdulah Polimac, Lamija Hadžiosmanović, Fehim Nametak ve Salih Trako, Saraybosna: El-Kalem, 1999.
- Pisma fra Luke Ibrišimovića zagrebačkim biskupima (1672.-1697.)*, yay. haz. Josip Barbarić ve Miljenko Holzleitner, Jastrebarsko: Naklada Slap, 2000.
- [Šabanović, Hazim], "Turski dokumenti u Bosni iz druge polovine XV stoljeća", *Istorijsko-pravni zbornik* 2 (1949): 177-208.
- Tričković, Radmila, "Srpska crkva sredinom XVII veka", *Glas Srpske akademije nauka i umetnosti* 120/2 (1980): 61-164.

Truhelka, Ćiro (ed.), "Fojnička kronika", *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu* 21 (1909): 443-459 ve 15 tıpkıbasım.

Araştırmalar

Aleksov, Bojan, "Adamant and Treacherous: Serbian Historians on Religious Conversions", ed. Pål Kolstø, *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe*, Londra: Hurst & Co., 2005, s. 158-190.

—, "Poturica gori od Turčina. Srpski istoričari o verskim preobraćanjima", *Historijski mitovi na Balkanu*, Saraybosna: Institut za istoriju Sarajevo, 2003, s. 225-258.

Baer, Marc David, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2008 [IV. Mehmet Döneminde Osmanlı Avrupası'nda İhtida ve Fetih, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayınları, 2010].

—, "The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Spaces in Istanbul", *International Journal of Middle East Studies* 36/2 (2004): 159-181.

Bayraktar Tellan, Elif, "The Clash of 'Rum' and 'Frenk': Orthodox-Catholic Interactions on the Aegean Islands in the Mid-Seventeenth to Mid-Eighteenth Centuries and Their Impact in the Ottoman Capital", ed. Özlem Çaykent ve Luca Zavanago, *Islands of the Eastern Mediterranean A History of Cross-Cultural Encounters*, Londra & New York: I. B. Tauris, 2014, s. 64-78.

Bejtić, Alija, "Bosanski namjesnik Mehmed paša Kukavica i njegove zadužbine u Bosni (1752-1756 i 1757-1760)", *Prilozi za orijentalnu filologiju* 6-7 (1956-1957): 77-114.

Beljan, Iva, *Pripovijedanje povijesti. Ljetopisi bosanskih franjevaca iz 18. stoljeća*, Saraybosna ve Zagreb: Synopsis, 2011.

Biegan, N. H., *The Turco-Ragusan Relationship according to the Firmāns of Murād III (1575-1595) Extant in the State Archives of Dubrovnik*. Lahey ve Paris: Mouton, 1967.

Birely, Robert, *Refashioning of Catholicism, 1450-1700: A Reassessment of the Counter Reformation*, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1999.

Bošković, Vančo, "Pitanje autentičnosti Fojničke ahd-name Mehmeda II iz 1463. godine", *Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovine* 28-30 (1977-1979): 87-105.

Buturac, Josip, *Katolička crkva u Slavoniji za turskog vladanja*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1970.

Çolak, Hasan, "Catholic Infiltration in the Ottoman Levant and Responses of the Greek Orthodox Patriarchates during the late 17th and early 18th centuries", *Aram* 25/1-2 (2013): 85-95.

Daniel, Norman, *Islam and the West - The Making of an Image*, Oxford: Oneworld, 1993.

Dukić, Davor, *Sultanova djeca: predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti 16. do 18. stoljeća*. Zadar: Thema, 2004.

Džaja, Srećko M, "Fojnička ahdnama u zrcalu paleografije, pravne povijesti i politike", *Bosna Franciscana* 17/31 (2009): 103-128.

—, *Konfesionalnost i nacionalnost Bosne i Hercegovine. Predemancipacijski period 1463-1804*, çev. Ladislav Z. Fišić. Saraybosna: Svjetlost, 1990. İkinci basım. Mostar: Ziral, 1999.

- Filan, Kerima, "Religious Puritans in Sarajevo in the 18th Century", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 24/33 (2013): 43-62.
- Fodor, Pál, "The Ottomans and Their Christians in Hungary", ed. Eszter Andor ve István György Tóth, *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750*, Budapeşte: Central European University and European Science Foundation, 2001, s. 137-154.
- Fotić, Aleksandar, "Institucija amana i primanje podaništva u Osmanskom Carstvu: primer sremskih manastira", *Istorijski časopis* 52 (2005): 225-256.
- Gavran, Ignacije, "Uvod", Bono Benić, *Ljetopis sutješkoga samostana*, yay. haz. ve Latince ve İtalyanca bölümlerini çev. Ignacije Gavran, Saraybosna ve Zagreb: Synopsis, 2003, s. 5-31.
- , "Uvod", Marijan Bogdanović, *Ljetopis kreševskog samostana* (çev. Ignacije Gavran), s. 5-39, Saraybosna ve Zagreb: Synopsis, 2003.
- , "Uvod", Nikola Lašvanin, *Ljetopis*, yay. haz. ve Latince ve İtalyanca bölümlerini çev. Ignacije Gavran, Saraybosna ve Zagreb: Synopsis, 2003, s. 5-32.
- Hadrovics, Laszlo, *Srpski narod i njegova crkva pod turskom vlašću*, çev. Marko Kovačević, Zagreb: Nakladni zavod Globus, 2000.
- Hadžibegić, Hamid, *Glavarina u Osmanskoj Državi*, Saraybosna: Orijentalni institut u Sarajevu, 1966.
- Hickok, Michael Robert, *Ottoman Military Administration in Eighteenth-Century Bosnia*, Leiden, New York ve Köln: Brill, 1997.
- Hoško, Franjo Emanuel, "Biskup Nikola Ogramić-Olovčić", *Bosna Franciscana* 23/42 (2015): 73-94.
- , "Djelovanje franjevac Bosne Srebrne u Slavoniji, Srijemu, Ugarskoj i Transilvaniji tijekom XVI. i XVII. stoljeća", *Povijesno-teološki simpozij u povodu 500. obljetnice smrti bosanske kraljice Katarine* (Sarajevo 24. i 25. Listopada 1978), Saraybosna: Kršćanska sadašnjost, 1979, s. 103-115.
- Hrabak, Bogumil, "Katoličko stanovništvo Srbije 1460-1700", *Naša prošlost* 2 (1987): 77-125.
- İnalcık, Halil, "Ottoman Galata, 1453-1553", *Essays in Ottoman History*, İstanbul: Eren Yayınları, 1998, s. 271-376.
- Jelenić, Julijan, *Kultura i bosanski franjevci*, cilt 1, 1912, yeniden basım: Saraybosna: Svjetlost 1990.
- Jurišić, Karlo, *Katolička crkva na Biokovsko-neretvanskom području u doba turske vladavine*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1972.
- Köse, Metin Ziya, "Osmanlı Balkanı'nda Kara Ticareti ve Rekabet: Rumeli'de Dubrovnik Tüccarları (1600-1630)", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2013): 41-58.
- Kovačević, Eşref, "Jedan document o devşirmi", *Prilozi za orijentalnu filologiju* 22-23 (1972-1973): 203-209.
- Krštić, Tijana, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford: Stanford University Press, 2011 [Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları 15.-17. Yüzyıllar, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul: Kitap Yayınları, 2015].

- Kursar, Vjeran, "Anti-muslimanski karakter protuturskih govora", *Radovi Zavoda za hrvatsku povi jest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 34-36 (2004): 29-46.
- , "Being an Ottoman Vlach. On Vlach Identity(ies), Role and Status in Western Parts of the Ottoman Balkans (15th-18th Centuries)", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 24/34 (2013): 115-161.
- , "Nikola Lašvanin", Cemal Kafadar, Hakan Karateke ve Cornell Fleischer (ed.), *Historians of the Ottoman Empire*, yayımlanış tarihi Mayıs 2006, erişim tarihi 17 Mart 2016, <https://ottomanhistorians.uchicago.edu/en/historian/nikola-lasvanin>.
- , "Srednjovjekovne percepcije islama", *Povijesni prilozi* 22 (2003): 133-148.
- Mandić, Dominik, "Autentičnost Ahd-name Mehmeda II B.H. franjevcima", *Radovi Hrvatskog Povijesnog Instituta u Rimu* 3-4 (1971): 61-90.
- Matkovski, Aleksandar, "Prilog pitanju devširme", *Prilozi za orijentalnu filologiju* 14-15 (1964-1965): 273-309.
- Ménage, V. L., "Sidelights on the devshirme from Idris and Sa'duddin", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18/1 (1956): 181-182.
- Minkov, Anton, *Conversion to Islam in the Balkans: Kısve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leiden ve Boston: Brill, 2004.
- Miović, Vesna, *Dubrovačka diplomacija u Istanbulu*, Zagreb ve Dubrovnik: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Zavod za povijesne znanosti u Dubrovniku, 2003.
- Molnár, Antal, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques de la Hongrie ottomane 1572-1647*, Roma: Accademia d'Ungheria; Budapeşte: Bibliothèque nationale de Hongrie, Société pour l'Encyclopédie de l'Histoire de l'Église en Hongrie, 2007.
- , "Relations between the Holy See and Hungary during the Ottoman Domination of the Country", ed. István Zombori, *Fight against the Turk in Central Europe in the First Half of the 16th Century*, Budapeşte: METEM, 2004, s. 191-226.
- , "Struggle for the Chapel of Belgrade (1612-1643): Trade and Catholic Church in Ottoman Hungary", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarica* 60/1 (2007): 73-143.
- Nilević, Boris, *Srpska pravoslavna crkva u Bosni i Hercegovini do obnove Pečke patrijaršije 1557. Godine*, Saraybosna: Veselin Masleša, 1990.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, cilt 1-2, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1971.
- Papademetriou, Tom, *Render unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Phillips, Amanda, "Ottoman Hilat: Between Commodity and Charisma", ed. Marios Hadjianastasis, *Frontiers of the Ottoman Imagination. Studies in Honour of Rhoads Murphy*, Leiden ve Boston: Brill, 2015, s. 111-138.
- Schilling, Heinz, "Confessionalisation and Religious Frontiers", ed. Eszter Andor ve István György Tóth, *Frontiers of Faith: Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities, 1400-1750*, Budapeşte: Central European University, European Science Foundation, 2001, s. 21-35.

- Skarić, Vladimir, *Sarajevo i njegova okolina od najstarijih vremena do austro-ugarske okupacije. Izabrana djela*, cilt 1, Saraybosna: Veselin Masleša, 1985.
- Slijepčević, Đoko, *Istorija Srpske pravoslavne crkve*, cilt 1, Münih: Iskra, 1962.
- Smail, Daniel Lord, "Hatred as Social Institution in Late-Medieval Society", *Speculum* 76/1 (2001): 90-126.
- Stoianovich, Traian, "The Conquering Balkan Orthodox Merchant", *The Journal of Economic History* 20/2 (1960): 234-313.
- Sućeska, Avdo, "Seljačke bune u Bosni u XVII i XVIII stoljeću", *Godišnjak Istoriskog društva Bosne i Hercegovine* 17 (1966-67): 163-207.
- Szabó, János B. ve Erdősi, Péter "Ceremonies Marking the Transfer of Power in the Principality of Transylvania in East European Context", *Majestas* 11 (2003): 111-160.
- Tóth, István György, "Between Islam and Catholicism: Bosnian Franciscan Missions in Turkish Hungary, 1584-1716", *The Catholic Historical Review* 89/3 (2003): 409-433.
- , "Between Islam and Orthodoxy: Protestants and Catholics in Southeastern Europe", ed. R. Po-Chia Hsia, *Reform and Expansion 1500-1600* (The Cambridge History of Christianity 6), Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2007, s. 542-555.
- , "Franjevci Bosne Srebrene u osmanskoj Mađarskoj i Transilvaniji od 16. do 18. stoljeća", *Bosna Franciscana* 13/22 (2005): 16-41.
- Vinaver, Vuk, *Dubrovnik i Turska u XVIII veku*. Srpska akademija nauka, posebna izdanja CCCXXXI, Istoriski institut knj, 11, Beograd: Naučno delo, 1960.
- Vrgoč, Miro, "Fra Anđeo Zvizdović (1420?-1498)", Miro Vrgoč, *Duhovni stupovi Bosne Srebrene*, Saraybosna ve Zagreb: Svjetlo riječi, 2007, s. 7-40. Özgün basım: *Bosna Franciscana* 5/7 (1997): 167-198.
- Zilfi, Madeline C., *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988 [Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası, çev. Mehmet Faruk Özçınar, İstanbul: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2008].
- Zirdum, Andrija, *Filip Lastrić-Očevac, 1700-1783. Prilog kulturnoj povijesti Bosne I Hercegovine*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1982.
- , "Uvod. Filip Lastrić Očevac, začetnik kritičke historiografije Bosne I Hercegovine", ed. Filip Lastrić, *Pregled starina Bosanske provincije* iki dilli olarak yay. haz. Andrija Zirdum, Latince ve Italyanca çev. Ignacije Gavran ve Šimun Šimić, Saraybosna ve Zagreb: Synopsis, 2003, s. 7-45.

**“MEMLEKETİMİZİN GÜZEL VE KADİM
ÂDETLERİNİ BOZANLAR”:
16.-17. YÜZYILLARDA
TUNA PRENSLİKLERİNDE
YUNAN DÜŞMANLIĞI***

KONRAD PETROVSZKY

Osmanlı tarihini Güneydoğu Avrupa perspektifinden ele alan çalışmalara aşina olanlar için öteki korkusuna (*alterophobia*) odaklanmak, pek bilindik düşmanlık ve nefret söylemlerini yeniden üretmek gibi görünebilir. Zira Osmanlı dönemindeki farklı cemaatler arası ilişkiler üzerine yapılan araştırmalar uzun bir süre, çatışan gruplar ve karşılıklı korkular fikrinden beslendi. Dolayısıyla, Osmanlı tarihinin karmaşık yapısı, dinî çatışmalara, özellikle de Müslümanlarla Hristiyanlar, Türklerle Rumlar (ve diğerleri) ya da barbarlarla medeni olanlar arasında yaşanan çatışmalara indirgenebilirmiş gibi değerlendirildi. Neyse ki 1980'lerden bu yana yapılan birçok tarih çalışması bu fazlasıyla kutuplaştıran bakışa eleştiri getirdi ve bu yaklaşım gözden geçirilip düzeltildi.¹ Fakat milliyetçi bakış açılarına bu şekilde ayar verilmesi, öte yanda “milliyetçilikler Osmanlı dönemi sonrasında yükselmişti” efsanesi adına, aynı derecede sorunlu (ve siyasallaşmış) olan cemaatler arası çatışmaları

(*) Bu makalenin daha önceki bir hali John Heath tarafından Avusturya Bilim Fonu'nun (SFB VISCOM-FWF F42) finansal desteğiyle çevrilmiştir.

1 Cemaatler arası yaşama ve bir bütün olarak Osmanlı idaresine yönelik nüanslı anlayışlara katkıda bulunan önemli araştırmalara örnek olarak bkz. Kiel, *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period* ve Greene, *A Shared World*.

küçümseyen başka yaklaşımlara kapı araladı, ki hepsini burada tafsilatlı olarak ele almak mümkün değil.²

Osmanlı tarihi hakkında varılan bu birbirine benzeyen, peşin hükümlü yargılarda gözden kaçan şey yabancı düşmanlığının (zenofobi) ve öteki düşmanlığının (alterofobi) imparatorluğun bizzat dinî cemaatlerinin *kendi içinde* de pekâlâ mevcut olduğu gerçeğidir. Müslümanlar, Hristiyanlar ya da Yahudilerin kendi içlerindeki düşmanlıklar farklı cemaatler arasında olanlardan az değildi. Aslında farklılıkların suistimal edilerek çatışmanın körüklenmesi –yaygın söylemin aksine– temelde farklı dinî cemaatler arasında görülen bir durum değildi; bu durum söz konusu dinî cemaatlerin kendi içinde de ortaya çıkıyordu.³ Hatta bu iddiamı biraz daha ileri götürürsem, cemaatler-ötesi (*infra-communal*) öteki korkusunun çeşitli biçimlerinin dinî grupların kendi içindeki hoşnutsuzluk ile aynı anda mevcut olduğu, çekiştiği, hatta din kaynaklı bir antipatinin ötesine geçtiğini öne sürebilirim. Bu makalede Eflak ve Boğdan'daki Yunan karşıtlığına odaklanarak bu durumu örneklerle göstereceğim.

Günümüz Romanyası'nın güney ve doğu bölgelerinde erken modern çağda mevcut olan grekofobinin nedenlerini ve işleyiş biçimini tarihyazımından bağımsız inceleyemeyiz; çünkü aşağıda irdeleyeceğim gibi tarihsel yazın bizzat bu olguya yakından bağlıdır. Osmanlı Helenizminin önemli, ancak hâlâ üzerinde pek çalışılmamış bir yönü olan grekofobi, erken modern çağ boyunca bölgedeki en kalıcı olumsuz klişelerden biriydi. Bu durumun yansımaları günümüzde modern Rumen bilimsel üretiminde hâlâ gözlemlenebilir.

Rumen entelektüel tarihine bakarsak, özellikle 19. yüzyılın ortalarında bağımsız bir ulus-devlet taraftarlarının zihninde “Yunan” terimi, Fenerli Rumların (Feneryot) idaresi ve dolayısıyla da, tüm kötülükleriyle birlikte “Türk boyunduruğu” ile bağ-

2 Bu görüşlerin çok yerinde bir eleştirisi için bkz. Reinkowski, “The Ottoman Empire and South Eastern Europe from a Turkish Perspective”

3 Mezhepleşme (*Konfessionalisierung*) kavramının kullanımları ve yanlışları hakkında dengeli bir değerlendirme için bkz. Krstić, *Contested Conversions to Islam*.

daştırılıyordu.⁴ 19. ve 20. yüzyıllar boyunca kamusal hafızanın katettiği aşamalara ve değişimlere direnç gösteren bu imaja karşı, Rumen tarihyazımının önde gelen isimlerinden bazılarının da katıldıkları muhalif bir görüş savunuldu.⁵ Onlara göre, Rumen toplumu ve kültürü üzerindeki Yunan etkisi –zaman zaman mağduriyet yaratmış ve güçlerini kötüye kullanmış olmalarına değinmenin ötesinde (ki bundan Fenerli Rumlar sorumlu tutuluyordu)– özellikle de asırlar boyu Türk zulmü altında geçen acılı dönemde, dinî, sanatsal ve entelektüel hayat açısından yararlı yönlerine vurgu yapılarak kabul edilmeliydi.⁶ Tuna'nın kuzeyindeki Yunan etkisi üzerine yapılan bu iki yorum arasındaki keskin farklılıklara rağmen, ortak bir “biz” ve “onlar” duygusu fark ediliyor. Bu da aslında modern kimliklerin, erken modern çağın gerçeklikleri üzerine düşürülen kuvvetli bir yansımasıdır.⁷

Bir yandan bu tartışmalı konuları aklımızda tutarken, bu makalenin amacı, ne iki farklı kutuptaki yorum arasındaki yelpazede yer alan çeşitli görüşleri –yani karanlık “Feneryot rejimi” ve parlak *Byzance après Byzance* (Bizans sonrası Bizans) modeli– ne de Rumen milli anlatısında “Yunanlı”nın rolü ve onunla bağdaştırılan şeyleri eleştirel olarak incelemektir.⁸ Şu kadarı-

-
- 4 Bu konuda çok yetkin bir çalışma için bkz. Zallony, *Traité sur les princes de la Vallachie et de la Moldavie*; ayrıca içerdiği belge zenginliği sebebiyle değerini kaybetmeyen Obedeau, *Grecii în Țara-Românească*.
 - 5 Tarihyazımına dair bir değerlendirme için bkz. Rados, “Societatea Junimea și interesul pentru studiile bizantine” ve Rados, “Influența greacă în disputele istoriografice din spațiul românesc”
 - 6 Bu yorumda, Nicolae Iorga'nın birçok eserinde gözlemlendiği üzere, Rumen tarihine milliyetçi yaklaşım Ortodoks dayanışmasının yüceltilmesiyle hafifletildi. Güneydoğu Avrupa'da, bilhassa da Bizans çalışmaları alanında, modern tarih disiplininin tesisi çevresinde dönen siyaset ve kimlik tartışmaları hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Mishovka, “The Afterlife of a Commonwealth”
 - 7 Bu iddianın ikna edici bir ifadesi için bkz. Iordachi, “From Imperial Entanglements”, s. 69, 72.
 - 8 Millî bilincin uyanmasında Fenerlilerin rolüyle ilgili bkz. Lemny, “La critique du régime phanariote” ve Iordachi, “From Imperial Entanglements”, özellikle s. 127-131. Petrescu'nun *Oi Ellinēs ως “άλλοι”* adlı çalışmasında bu konuya yeni ve kapsamlı bir bakış sunduğu anlaşıyor; ancak maalesef bu makaleyi kaleme alırken Petrescu'nun söz konusu çalışmasından istifade etme şansını bulamadım.

nı söylemek gerekir ki, “Yunanlılığa” dair olumsuz klişeler Rum tarihine özgü bir durum değildir. Bu, birçok başka fikir gibi, Balkan toplumlarının paylaştığı ortak mirasın bir parçasıdır ki bu paydaşlığı Osmanlı idaresi ile oluşan çeşitli sosyal değişimlerin bir sonucu olarak görmek gerekir.⁹ Böylesine yüklü bir meseleye hem duygusal hem de entelektüel olarak daha serinkanlı bir şekilde yaklaşma amacıyla, bu makalede öne çıkardığım “fobi”nin hiçbir şekilde Eflak ve Boğdan’ın Osmanlı idaresindeki Balkanlar ve Anadolu ile ilişkilerini kapsamadığının altını çizmem gerekir. Yine de bu kavramın karmaşık sosyal ve siyasi süreçlerin nasıl anlaşıldığına, açıklandığına ve anlam yüklendiğine ışık tuttuğunu düşünüyorum.

Eflak ve Boğdan prenslikleri hiçbir zaman Osmanlı İmparatorluğu’nun doğrudan idaresine girmediği halde, bu topraklardaki Yunan etkisinin sürekli artması tedricen Osmanlı dünyasına entegre olduklarını gayet açık bir şekilde ortaya koyuyor.¹⁰ Bu gerilim –daha doğrusu bunun elit yazındaki yansıması– makalemin odağı olacak. Özellikle de Yunan karşıtı söylemin tarih ve hukuk yazınında en belirgin şekilde ortaya çıktığı 17. yüzyıla odaklanacağım. Sadece ara sıra 18. yüzyıla ve 19. yüzyılın başlarına bir parça değineceğim, zira bu dönem (yani Feneryot dönemi; Yunan kültürel hâkimiyetinin Tuna prensliklerindeki ve genel olarak Güneydoğu Avrupa’daki zirvesi) literatürde geniş bir şekilde ele alındı.¹¹ Tüm ayrıntıları ve günümüzdeki algılanışı ile “Yunan Meselesi”nin tam bir anlatısını sunmaya çalışmak yerine,¹²

9 Yunan karşıtı düşünceler mekân, zaman ve kurumsal bağlamda oldukça farklılık göstermesine rağmen belirli karakteristik özelliklerin tekerrür ettiğini elbette ilave etmek gerekir. Örneğin Bulgarların tecrübesi için bkz. Kitromilides ve Tabaki, *Greek-Bulgarian Relations* ve Daskalov, “Bulgarian-Greek Dis/Entanglements”

10 Siyasi, ekonomik ve kültürel yönlerin karşılıklı etkileşimini kavramak için başka bir yerde “Osmanlı-Ortodoks iletişim alanı” (*Ottoman-Orthodox space of communication*) terimini önerdim. Bkz. Petrovsky, *Geschichte schreiben im osmanischen Südosteuropa*.

11 *Symposium l’époque phanariote* bu konuda genel bir bakış sunar; ayrıca bkz. Kitromilides ve Tabaki, *Relations gréco roumaines*. Özellikle 19. yüzyılı odağına alan yeni bir çalışma için bkz. Petrescu, *Migrație și ortodoxie*.

12 Kapsamlı bir çalışma için bkz. Iordachi, “From Imperial Entanglements to National Disentanglement”

“Yunan” ve “Yunanlılık” kavramlarının belirli tarihsel koşullar altında taşıyabileceği çeşitli anlamları göstereceğim. Nihayetinde, Eflak ve Boğdan’ın bir parçası olduğu Osmanlı emperyal dünyasındaki Yunan karşıtı söylemin derin çelişkilerini ve sonuçlarını ortaya koymakla yetineceğim.

Eflak ile Boğdan arasında Yunan karşıtı duyguların evrimi ve yoğunluğu açısından önemli bir fark olmamakla birlikte, Eflak’ta mevcut belgesel kanıt daha erken tarihli ve daha tutarlıdır. Bu da muhtemelen Osmanlı etkisine daha fazla maruz kalmasına yol açan coğrafi konumu ve ekonomik öneminden kaynaklanır.

17. yüzyıl başlarında anlatıların ve hukuki metinlerin tanıklığında “yabancı Yunan”

Yunanlıların Tuna prensliklerinde karşı karşıya kaldıkları düşmanlık ve şiddet atmosferini kaydeden ilk kişi de bir Yunanlı’ydı: Eflak’taki Dealu Manastırı’nın başkeşişi ve Myra kentinin (Demre, Antalya) fahri metropoliti olan Miralı Matthew (yak. 1550-1624). 1602 ve 1618 arasındaki olayları kapsayan ve ölümünden sonra 1638’de Venedik’te basılan *Eflak Olaylarının Tarihçesi* adlı son derece ilginç eserinde¹³ Matthew, siyasi kargaşa ve askerî şiddete dair bazen oldukça kişisel bir hal alan bir anlatısını Prens Alexandru Iliş’a yönelik tavsiyeler ile birleştirir.¹⁴ Yerel soylularca veya adı anılmayan kişilerce Yunan tüccarlara ya da eşrafına yönelik yapılan mezalimin tekrar tekrar tarifle-

13 Başlığın tamamı 1672’de Venedik’te yapılan baskıyı temel alan Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire*, s. 231-333’e göre şöyle: Matthaïos Myreōn, *Ἑτέρα ἱστορία τῶν κατὰ τὴν Οὐγγροβλαχίαν τελεσθέντων, ἀρχαμένη ἀπὸ Σερμπάνου βοηβόνδα μέχρι Γαβριήλ βοηβόνδα, τοῦ ἐνεστώτος δουκός, ποιειθεῖσα παρὰ τοῦ ἐν ἀρχιερεῦσι πανιερωτάτου μητροπολίτου Μυρέων κυροῦ Ματθαίου, τοῦ ἐκ Πωγωνιανῆς, καὶ ἀφιερωθεῖσα τῷ ἐνδοξοτάτῳ ἄρχοντι κυρίῳ Ἰωάννῃ τῷ Κατρίτζῃ*. Matthew’ın hayatı ve eserleri için bkz. Vincent, “Byzantium Regained? The History, Advice and Lament by Matthew of Myra” Eflak bağlamı için bkz. Panou, “Greek-Romanian Symbiotic Patterns”

14 Iliş 1616-1618 arasındaki ilk hükümdarlık döneminin ardından 1628-1629 arasında Eflak’ta tekrar iktidara geldi. İlk dönemi Matthew’ın tarihinde anlatılır.

ri, Matthew'un yazdığı bu tarihçenin en dikkat çekici pasajları arasında yer alır. Mesela, "Yunanlılar"ın hamisi olan Radu Mihnea'ya¹⁵ karşı düzenlenen komplo hakkında şöyle yazar:

[Hasımları] birden Prens Radu'yu öldürmek istediler... ve hemen tüccarlara yönelip onları katlettiler, mallarına el koydular. Yunan cemaatini toptan yok etme niyetindeydiler. Böylece topraklarında yaşayan tüm Yunanlılar –asiller, avam ve fakirler– yani bizzat evlerine kadar mal ve yiyecek sağlayan kişiler yok olacaktı. Ancak Tanrı onların bu arzularına rıza göstermedi ve onları suçlarına göre yargıladı.¹⁶

Kökene ve konumu itibarıyla bekleneneği üzere Matthew, halktan güçlü bir destek bulduğu belli olan bu infiali şiddetle kınar. Matthew, Yunanlıların asaletinde ısrar ederken ("mukaddes ve mübarek bir halk, Ortodoksluğun en iyi Hristiyanları ve herkesin saygı duyduğu bir halk"¹⁷) aynı zamanda ikinci çoğuldan birinci çoğul şahsa geçerek kendi Yunan soydaşlarını tenkit eder:

Ama siz, ey Yunan beyzadeleri! Sizler, aranızdaki saray mensupları ve ticaretle meşgul olanlar da dahil olmak üzere, dikkatli olmalısınız! Dikkatli olun ve adaletsizlik yapmayın! Tamahkârlığınız Eflak halkına yük olmamalı. Fukaradan taleplerinizi abartmamalısınız... Bana öyle geliyor ki, zavallı Eflaklılara karşı zorbalar gibi davranıyorsunuz ve tamahkârlığınız, onları sizi görmekten bile tiksinecekleri derecede Yunan düşmanı yapmış; onlara sanki köpeklermiş gibi tepeden bakıyorsunuz. Eğer kötü muamele görmeseler şikâyet de etmezlerdi.

15 Radu Mihnea 1601-1623 yılları arasında dört defa Eflak prensi oldu.

16 Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire*, s. 245, 393-402, satırlar: "Τὸν Ῥάδουλ βόδα ἤθελαν ἐξαφνα νὰ σκοτώσουν, ... καὶ παρευθὺς νὰ δράμουν εἰς τοὺς πραγματευτάδαις/ εἰκεῖνους νὰ σκοτώσουσι, νὰ παρουν τοὺς ταφτάδαις/ καὶ νὰ ἐξολοθεύσουσι τὸ γένος τῶν Ῥωμαίων/ ὅς' εἶναι εἰς τὴν τζάρα τοὺς νὰ μὴ φανοῦσι πλέον/ ἀρχοντας καὶ ἀρχόμενους καὶ τὴν πτωχολογίαν/ ποῦ θρέφουσι τὰ σπῖτια τοὺς ὅλοι μὲ πραγματεῖαν/ ἄλλ' ὁ θεὸς δὲν ἤθελε σὰν ἤθελαν ἐκεῖνοι, / ἀμμή μὲ τὴν αἰτίαν τοὺς ἤθελε νὰ τοὺς κρίνῃ" (çev.: Panou, "Greek-Romanian Symbiotic Patterns", I. Bölüm, s. 78).

17 Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire*, s. 245, 415-416, satırlar: "εἶναι γένος ἁγιον, γένος εὐλογημένον, γένος ὀρθοδόξατον, ἀπ' ὅλους τιμημένον."

Ama öyle görünüyor ki şikâyet için haklı sebepleri var. O zaman buna bir son verin ve adaletsizlikten kaçının, yoksa Tanrı size sonsuz bir ceza verecektir. Bu zavallı garibanlar bizim için çalışıyorlar, bize iyi bakıyorlar ve hatta çarnaçar bize “efendi” diye hitap ediyorlar,¹⁸ bu yüzden onların hallerini anlamalı ve onları sevmeliyiz ve onları onurlandırmalıyız, çünkü onlar bizim kardeşlerimizdir.¹⁹

Matthew’un anlattıkları yalnızca bu dönemden kalan yerel anlatıların sayıca azlığı sebebiyle değil, aynı zamanda köylülerin şikâyetlerine alışılmadık bir saygı gösterdiği için bize eşsiz bir tanıklık sunuyor. Yunanlara atfettiği olumsuz özellikler (tamahkârlık, kibir, sinsilik, dolandırıcılık, art niyet vb.) sonraki on yıllar, hatta belki yüz yıllar boyunca ilginç bir şekilde değişmeden kalacak bir repertuar oluşturacaktır. Dahası, onun canlı tasvirlerinden, tabana yayılmış hoşnutsuzluğun (haklı olsun veya olmasın), “Yunanlıların” adının anılması ile bile çok kolayca seferber edilip güçlü bir siyasi koza dönüştürülebileceğini öğreniyoruz. Bu nedenle, Matthew’un tarihçesinin Alexandru Ilias’ın hükümdarlığına ayrılmış olan en uzun ve son bölümü, prensin meşruiyetine karşı çıkmak için Yunanlılığın olumsuz bir özellik olarak çok etkili bir şekilde devreye sokulabileceğini ortaya koyar. Matthew ayrıca prensin düşmanlarının bir-

18 “ζουπούνουλε” kelimesinin Rumence “*jupânule*” (“Efendim!”, “Beyim!”) sözcüğünün transliterasyonu olduğuna dikkat çekmek isterim ki bu kültürel temasın iyi bir örneğini sunar.

19 Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire*, s. 246, 423-444, satırlar: “ἀλλὰ καὶ σεῖς πορσέχεσθε, ὦ ἄρχοντες Ῥωμαῖοι, / ὅσοι ’ς τὴν κούρτην βρίσκετε καὶ ὅσοι ἀγοραῖοι / ἰδέτε καὶ προσέχετε ἀπὸ τὴν ἀδικίαν, / τοὺς Βλάχους μὴ πειράζετε μὲ τὴν πλεονεξίαν / μηδὲ νὰ ἦσ’ ἀχόρταγοι ’ς τοὺς ἐπτωχοὺς ἀπάνω, ... θαρρῶ καὶ δυναστεύετε τοὺς ἐπτωχοὺς τοὺς Βλάχους, / καὶ ἡ πλεονεξία σας τοὺς κάμνει Ῥωμαιομάχους, / καὶ δὲν μποροῦν νὰ σᾶς ἰδοῦν μηδὲ ζωγραφισμένους / ὥσάν σκύλους τοὺς ἔχετε πολλὰ ὠνειδισμένους, / ἅν δὲν εἴχασιν ἀδικον δὲν ἤθελαν φωνάζῃ, / ἀμμή διατὶ κλαίγουνται ἔχουσιν ὁμοιάζῃ / καὶ παύσετε καὶ λείψετε ἀπὸ τὴν ἀδικίαν, / μὴν σᾶς κολάσῃ ὁ θεὸς κόλασιν αἰωνίαν. / Αὐτ’ οἱ πτωχοὶ μᾶς θρέφουσι καὶ μᾶς ἀποκντίζουσιν, / θέλοντες καὶ μὴ θέλοντες «ζουπούνουλε» μᾶς κράζουν, / καὶ πρέπει νὰ τοὺς ἔχωμεν καὶ νὰ τοὺς ἀγαποῦμε, / ὅτι μᾶς εἶναι ἀδελφοί, πρέπει νὰ τοὺς τιμοῦμε”. Çeviri ufak farklılıklarla Panou, “Greek-Romanian Symbiotic Patterns”, II, s. 82-83 esas alınarak yapıldı. Bu bölümle ilgili, Yunanlıların fesatçı olarak anıldığı ilk yer için bkz. Iordachi, “From Imperial Entanglements to National Disentanglement”, s. 67.

çok kez “köpekler ve Yahudiler kadar nefret ettikleri” Yunanlıları katletmek üzere örgütlenme girişimlerini bütün detaylarıyla anlatır.²⁰

Eğer elimizde başka anlatılar olmasaydı, elit sınıfın bir üyesi sıfatıyla kendi ayrıcalıklı konumunu göz önüne alarak Matthew’un prensin başarısızlığının daha önemli nedenlerini gizleyip oldukça çarpık bir tasvir sunduğundan şüphelenebilirdik.²¹ Nitekim Alexandru Iliaş’ın iki defa tahta geçtiği²² Boğdan’da da benzer bir direnişle karşılaştığı anlaşılıyor. Bu detayları Boğdanlı aristokrat Miron Costin’in birkaç on yıl sonra yazdığı tarihten öğreniyoruz. Prens tahttan çekilmeye ve ülkeyi terk etmeye zorlandığında, kendisini ve saraylıları durduran öfkeli bir kalabalık şöyle bağırıyordu:

“Beyimiz, bize Yunanlıları ver!” Bazıları alay etti, diğerleri küfredip yağmaya giriştiler. Orada Batişte’nin kendilerine teslimini istediler; o ise adının haykırıldığını fark edince Alexandru’ya yakın durdu. Ancak prens onu değil, sadece kendisini düşünüyordu ve bu nedenle ona kendisinden uzak durmasını emretti. Böylece onu yakalayıp köylülerin eline verdiler. Ah, isyancıların gazabının böylesi duyulmamıştır! Ve onu baltalarla diri diri, acımasızca parçalara ayırdılar.²³

20 Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire*, s. 261, 855-856, satırlar: “συμβούλιον ἐποίησαν, ἡ ἀκόψουν τοὺς Ῥωμαίους, / ὅτι τοὺς ἐσυχάθησαν σὺν σκύλους, σὺν Ἑβραίοις.”

21 Örneğin erken 18. yüzyılda Radu Popescu tarafından yazılan tarihin Alexandru hakkındaki şu bölümüne bkz.: “Ve Aleksandu-vodă Babiali tarafından atandıktan sonra geldiğinde, burada önceden bulunanlara ek olarak yanında çok sayıda Yunanlı getirdi, ki epeyce kalabalık bir grup [grămădă] teşkil ettiler. Rumen boyarlarına tahammül edemedikleri için hepsini öldürdüler.” (Popescu, *Istoriile*, s. 87: “Viind Alixandru vodă domn de la Poartă, adusease mulți greci cu dînsul, și cu ce mai era nainte aicea, să făcuse o grămădă, carii nesuferind boiarii rumîni, au făcut sfat să-i tae.”) Benzer bir tasvir, yüzyılın başında yazılan anonim Eflak tarihinde de yer alır. Bkz. *Istoria Țării Românești*, 91.

22 1620-1621 ve 1631-1633 yılları arası.

23 Costin, *Opere*, s. 99: “Striga: ‘Dă-ne, doamne, pre greci.’ Unii hăicăia, alții su-duia și jecuiia. Și acolo au strigat ū pre Batîște, să le dea, carele era tot aproape de Alexandru vodă, vîzdînd ū [sic] strigarea pre sine. Ce, nu sta domnia de grija lui, ce de grija sa și numai ce i-au dzis să să depărtedză de la dînsul. Și așe l-au apucat și l-au dat pre mîna țărănilor. Nespusă vrăjmășia a prostimei! Și așea, fără de nice o milă, de viu, cu topoară l-au făcut fărîme.”

Prensin himayesindeki Girit kökenli Constantin Batışte (Batista) Vevelli, kısa zamanda muktedir olan ve zenginliği yerel halkta infial yaratan birçok Osmanlı Rumu'ndan biriydi.²⁴ Bu nedenle, bu olaylardan sadece on yıl sonra Alexandru Iliaş'ın Eflak tahtındaki halefi Leon Tomşa'nın (1629-1632) ülkenin soylu sınıfının güçlü üyelerinin baskısıyla bir sulh kararnamesi (*cărți de împăcare*) çıkarmış olması şaşırtıcı değildir. Söz konusu kararnamenin girişinde şöyle yazıyordu:

Her yerde hüküm süren yoksulluk ve sahihsiz kalmış topraklar karşısında yüce şahsım ve boyarlar meclisi, ülkenin içine düştüğü yıkımın nedenlerini aradılar. Ve ülkedeki tüm tahribatın ve sefaletin, iktidar ilişkilerine müdahale eden, toprağı acımasızca satıp tefeci faizi oranlarında spekülasyon yapan yabancı Yunanlılardan kaynaklandığı ortaya çıktı ve kanıtlandı. Çünkü bu topraklara geldiklerinde, bu ülkenin geleneklerine göre hareket etmeye değil, iyi giden şeyleri bozmaya, kötü ve baskıcı yasalar çıkarmaya çalışıyorlar.²⁵

Bu kötülükler sadece bir hafta sonra çıkarılan ve cemaati olan papazları vergiden muaf tutmayı amaçlayan başka bir kararnamede neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlanıyor. “İdaresi altındaki ülkeye getirilen kötü şeyler ve geleneklere” çok öfkelenen prens, “Ülke Konseyi ile birlikte kötü gelenekleri söküp atarak ortadan kaldırdık” diye kendini övüyor ve şöyle devam ediyor, “Zat-ı asilânelerim bu yabancı Yunanlıları ülke dışına çıkardı, çünkü onlar bu ülkenin düşmanı olarak görülmelidir.”²⁶

24 Vevelli hakkında bkz. Stoicescu, *Diçionar al marilor dregători*, s. 346-347.

25 Bu kararname 15 Temmuz 1631'de Bükreş'te çıkarılmıştır. Bkz. *Documenta Romaniae historica. B.*, cilt 23, belge no. 255, 406-407: “Deci vâzînd toți at-ta sârăcie și pustiire țerți, căutam domnia mea, cu tot sfatul țerți, să se afle de unde cad acéle nevoi pre țeară. Aflatu-se-au și se-au adevărat cum toate nevoile și sârăcia țerăi se începe de la greci striini, carii ameastecă domniile și vînd țeara fără milă și o precupescu pre camete asuprite. Și deaca vin aici în țeară, eu nu socotescu să umble după obicéiul țerți, ei nu socotescu să umble după obicéiul țerți, ce strică toate lucrurile bune și adaogă legi réle și asuprite...”

26 Bu kararname 23 Temmuz 1631'de Bükreş'te çıkarılmıştır. Bkz. *Documenta Romaniae historica. B.*, cilt 23, belge no. 258, 412: “ niște lucrure și obicéiu-

Henüz bir sene evveline kadar iktidarını sağlamlaştırmak için özellikle de bu “Yunanlılara” destekleri karşılığında ver-gi muafiyeti teklif eden Prens Leon Tomşa’yı, Eflak tabiyeti-ne geçmemiş bütün Yunanlıları prensliğin dışına sürme emri-ni vermeye (herhangi bir etkisi olmadığını eklemeliyim) ve bu yargıyı her iki kararnamenin de mukaddimesine yazmaya iten neydi? Ve nasıl oldu da sonraki on yıllar boyunca –mağdur, kışkırtıcı ya da menfaatçi olarak– Yunan karşıtı bir kin ile karşı karşıya kalmayan neredeyse hiçbir hükümdar olmadı?²⁷

Geleneksel iktidar mücadelesinin dönüşümü ve “Yunanlıların kontrolü ele geçirmesi”

Şu an için, Yunanlılarla ilgili bu dikkat çekici algının, yukarıda alıntılanan tarihlerin ve resmî belgelerin ortaya koyduğu üzere, 17. asrın ilk on yılında alevlenmiş olduğu anlaşılan toplumsal ve siyasi güdülerden kaynaklandığı düşünülebilir. Yunan kar-sıtı hissiyatın baş göstermesinin ve Yunanlılara karşı özelli-kle de bu dönemde alınan önlemlerin nedenlerini daha iyi anla-mak için toplumsal elite ve güç paylaşımı dinamiklerine odak-lanarak Eflak ve Boğdan prensliklerinin gelişimine daha yakın-dan bakalım.

Her iki prensliğin de ortaya çıkışı 14. yüzyılın ikinci yarı-sında Avrupa’da Ortaçağ devlet yapısının Balkanlar’da parça-lanması sürecine rastlar, ki bu süreç Osmanlı İmparatorlu-ğu’nun Orta Avrupa’ya doğru genişlemesiyle de hızlanmıştı.²⁸ Macar Krallığı, Polonya-Litvanya Birliği ve Osmanlı İmparator-luğu’nun yanı sıra Katoliklik, Protestanlık, Ortodoksluk ve İslâm’ın kesiştiği siyasi ve dinî bir sınır bölgesinde bulunan Ef-lak ve Boğdan’ın bu konumlarının iç politik işleyişlerine bü-

re réle ce au fost adaos de oamnei streini în țeara domnii méle” ve 413: “... cu tot sfatul țerti, cãlcat-am acéle obicée réle și le-am pus domnia mea toate jos și am scos acei grecu streini den țeară afară, ca pre niște nepriateni țerti fiindu.”

27 Çok önyargılı olsa da en kapsamlı tetkik hâlâ Obedeau’nun *Grecii în Țara-Românească* adlı çalışmasıdır.

28 Pilat, “Between Ottoman Empire and Latin Christendom”. Genel siyasi bağ-lamla ilgili bkz. Fine, *The Late Medieval Balkans*.

yük bir etkisi oldu. Prensler (*voyvoda* veya *gospodar*) ile devamlı hiziylere ayrılan ve komşu ülkelerden kendilerine destek arayan soylular (*boyarlar*) arasındaki bitmek bilmeyen mücadeleler bunun bir göstergesidir. Elbette bu tarz bir güç ilişkisi (yani zayıf bir yönetici ve güçlü bir soylu sınıf) erken modern Avrupa'da özel bir durum değildi. Yine de, Macaristan veya Polonya'daki benzer durumların aksine, bu gergin ilişki iktidarın toprak mülkiyetine dayalı olarak paylaşıldığı bir meşrutiyet sistemini doğurmadı. Bunun yerine, otokratik bir egemenliği merkeze alan oldukça çelişkili bir aristokratik kayırmacılık (*clientelism*) sistemine evrildi. Bu süreç Osmanlı ekonomik ve idari sistemine giderek artan eklemelenmeyle beraber hızlandı.²⁹

Her ne kadar Eflak ve Boğdan hiçbir zaman Osmanlı İmparatorluğu'nun idari bir parçası olmadıysa da her ikisinin de sahip olduğu haraçgüzar statüsü Osmanlı yönetimine karşı bir dizi mali, maddi ve askerî yükümlülükleri beraberinde getiriyordu.³⁰ 16. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı taleplerinin hızla artması, diğer birçok sonucun yanı sıra, prensin ülke içindeki konumunun daha fazla zayıflamasına ve aynı zamanda boyar sınıfının politik ve ekonomik açıdan daha da güçlenmesine yol açtı.³¹ Artan mali baskıyı karşılamak için, prensler giderek artan bir şekilde Eflak-Boğdan dışındaki çevrelerden gelecek finansal desteğe güvenmek zorunda kaldılar (bilindiği gibi, prenslerin önce Osmanlı hükümetine sunulup onaylanması gerekiyordu, daha sonraları ise adaylar Osmanlılar tarafından belirlenir oldu). Bunların başında Rumlar, Arnavutlar, Ulahlar ve İstanbul, Ege Adaları veya Makedonya'da yaşayan İtalyanlar geliyordu, ki bu cemaatlara mensup kişiler Eflak ve Boğdan

29 Soylu meclislerinin tarihi ve işlevi hakkında bkz. Stoicescu, *Sfatul domnesc și marii dregători* ve Brătianu, *Sfatul domnesc și adunarea stărilor*. Bu tuhaf sistemin değerleri ve eksiklikleriyle ilgili derin bir çalışma için bkz. Barbu, *Bizant contra Bizant*, s. 47-88.

30 Maxim, *L'Empire ottoman au nord du Danube* ve Panaite, *The Ottoman Law of War and Peace*.

31 Bab-ı Âli'ye yapılan para ve benzeri çeşitli ödemelerin gelişimi ile ilgili bkz. Murgescu, *Circulația monetară în Țările Române*, s. 214-220.

içinde Osmanlı İmparatorluğu'nda başka bir şekilde sahip olamayacakları siyasi veya askerî pozisyonlara yükselme ihtimalinin cazibesine kapılıyorlardı.³² Genel olarak ayırım yapmadan “Yunanlılar”³³ diye adlandırılan bu kişiler evlilik yoluyla yerel ailelere katıldılar ve arazi ve unvan sahibi oldular. Benzeri çeşitli sosyal sınıf atlama stratejileriyle, “Yunanlılar” esasen boyar sınıfından oluşan toprak sahibi üst sınıfın bir parçası haline geldiler.³⁴

Tuna'nın güneyinden gelen göç pek tabii yeni bir gelişme değildi. Bu göç Hristiyan aristokrasisi mensuplarının yanı sıra önemli sayıda din adamının Eflak ve Boğdan'a gelmesine sebep olan Balkanlar'daki Osmanlı fetihleri ile başlamıştı.³⁵ Onları her iki prenslikte de geçici veya kalıcı olarak ikamet eden, büyük ölçüde Levant ve Orta Balkanlar'ı Doğu-Orta Avrupa'ya bağlayan ve özellikle de İstanbul'un iâşesini sağlayan uzak mesafe ticaretiyle meşgul olan tüccar ve iş adamları izledi.³⁶ Kessin sayılara dökmek imkânsız olsa da, kırsal ve kentsel yerleşim yerlerine dair belgeler, 17. yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezî bölgelerinden yapılan göçün o zamana kadar olmayan bir dereceye ulaştığını açıkça gösteriyor. Gerçi Levantenlerin göçü toplumun üst tabakalarıyla sınırlı kalmayıp aynı zamanda kent ve hatta köy nüfusunu da etkilemiş ol-

32 Păun, “La circulation de pouvoir”

33 Bu etnik adın sosyal ve entelektüel tarihi için bkz. Roudometof, “From ‘rum millet’ to Greek Nation” ve Anagnostopoulou, “L’historicité des termes: les Grecs et la domination ottomane”

34 Păun’un “La circulation de pouvoir” başlıklı çalışmasına ek olarak bkz. Lazăr, “De la boutique à la terre”

35 Tuhaftır ki, bireyleri ve belirli dönemleri ele alan çok sayıda çalışma olduğu halde, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güneydoğu Avrupa'daki merkezî bölgelerinden Tuna Prensliklerine yapılan göçle ilgili, bu göçün evrelerini, kapsamını, nedenlerini, sosyal ve bölgesel etkisini inceleyen kapsamlı bir çalışma yoktur. Genel bir bakış için bkz. Georgescu, *Bizantîn şi Instituţiile româneşti* ve Cotovanu, “L’émigration sud-danubienne vers la Valachie et la Moldavie”

36 Lazăr, *Les marchands en Valachie*; Apetrei, “Marele negustor grec din Moldova” ve Luca, “The Rise of the Greek ‘Conquering Merchant’” Hristiyan tüccarların ve ticaret ağlarının yükselişiyle ilgili genel bir çerçeve için klasik bir çalışma olarak bkz. Stoianovich, “The Conquering Balkan Orthodox Merchant” ve Faroqhi, “Crisis and Change, 1590-1699”

sa bile,³⁷ Yunan mevcudiyeti bilhassa idari kurumlar ve yüksek kilise hiyerarşisi düzeyinde dikkat çekiciydi. Örneğin Boğdan için yapılan tahminlere göre, Prenslik Konseyi'ne (*sfatul domnesc*) kabul edilip en yüksek mevkilerde bulunan yabancıların ortalama oranı % 25 idi ve bu oran bazı prenslerin idaresinde % 40'ı aşıyordu.³⁸ Dahası, en yüksek siyasi mevkilerin ötesinde, bu yeni yükselen sınıf özellikle diplomasi, finans ve saray hiyerarşisinde kilit pozisyonlarda yer alıyorlardı. Hukuk tarihçisi Valentin Georgescu bu durumu "Yunanlıların kontrolü ele geçirmesi" diye anmıştı.³⁹ Bununla birlikte, zaman içinde yerel halk ile göçmenlerin karışması ve grup mensubiyetine ilişkin farkındalıkların değişmesi nedeniyle, bu sayıların dikkatlice değerlendirilmesi gerekir.

Tek liderli yönetim sistemi sorgusuz işlediği için, devlet dairelerinin kadroları, vergilendirme politikaları, imtiyazların verilmesi ve diğer pek çok mesele büyük ölçüde prensin kararlarına bağlıydı.⁴⁰ Pek tabii prensin manevra alanı emperyal politikalar doğrultusunda ve prenslik içindeki ve dışındaki destekçileri tarafından fiilen kısıtlanabiliyordu. Bu koşullar altında, Yunan kökenli "yeni insanlar (*homines novi*)" bir bakıma avantajlı bir konumdaydı. İktidarın (hiçbir zaman açık bir biçimde tesis edilmemiş olan) terfi prosedürlerinden ziyade intisab iliş-

37 Apetrei, "Fome de integrare socială" Boğdan'da 1600 yılı civarında sosyal sınıf atlamayla ilgili dört vakanın derinlikli bir incelemesi için ayrıca bkz. Franck, "Grecii din Moldova"

38 Bu oranların alıntılandığı ve 1574-1710 arası dönemi kapsayan çalışma için Bkz. Păun, "Les grands officiers d'origine gréco-levantine" Aynı dönem için Efflak'la ilgili ortalama oranlar muhtemelen daha da yüksektir. Bkz. Neagoe, "Mari dregători și negustori greci în Țara Românească" ve Cicanci, "Dregători greci" 18. yüzyıl için bkz. Ionașcu, "Le degré de l'influence" ve Cernovodeanu, "Mobility and Traditionalism"

39 "Yunanlıların kontrolü ele geçirmesi" (*acaparea grecească*) Georgescu'nun Bizans sonrası Rumen müesseselerini ve kültürünü incelediği çalışmasında temel bir kavram teşkil eder; bkz. Georgescu, *Bizanțul și instituțiile românești*.

40 Netleştirmek adına şunu da eklemek gerekir ki, prenslerin ağırlamak/muhafaz olmak zorunda kaldıkları bu çok geniş bankerler ağı sadece Hristiyanları değil, Müslümanları ve Yahudileri de kapsar. Constantin Brâncoveanu hakkında bir analiz için bkz. Murgescu, "Romanian Information regarding the Ottoman Capital Market"

kileriyle daha etkili mevkilere gelmelerine rağmen Prenslik'te istikrarsız bir durumla karşı karşıya kaldılar. Bunlar arasında iktidar mevkilerine yükseltilenlerin çoğu genellikle Osmanlı ekonomik ve idari sisteminde elde ettikleri yüklü bir ekonomik sermayeyi ve sosyal bağlantılar kurma becerilerini beraberlerinde getirdiler.⁴¹ En önemli devlet ve kilise kurumlarında artan temsilcileri, Prenslik'te resmî mevkilere yapılan atamaların etnik aidiyete bağlı olmadığını da gösteriyor. Her ne kadar prensin maiyetinde kariyer yapan birkaç Katolik olmuştusa da asgari kriter, kuşkusuz, “Yunan” kavramının merkezinde yer alan Ortodoks Hristiyan kimliği idi.

Yunanlılığın siyasi kullanımları

Elimizdeki belgeler, prenslerin devlet makamlarını para karşılığı dağıtmaları, yeni makamlar tesis etmeleri ve buralara kendi adamlarını atamaları gibi uygulamaların, 17. yüzyılın ilk on yıllarında yerleşik boyar ailelerinin (Rumen olsun veya olmasın) yeni türedi zengin rakiplerine karşı besledikleri düşmanlığı artırdığını gösteriyor. Oligarşi içinde giderek artan ve genellikle şiddet içeren bu rekabet arka planını göz önünde bulundurduğumuzda kamusal söylemde sözde “eski geleneklere” dair söylemin yayıldığını görmek ilginç. “Yunanlıları” hor görme duygusu yüzyılın başlangıcından önce bile muhtemelen oldukça yaygın olsa bile, Leon Tomşa'nın yukarıda anılan kararnamesi, “bizim” ve “yabancı” olarak düşünülen şeylerin siyasallaşmasına işaret ediyor.⁴² Bu vesikadan öğrendiğimize göre, “yerli” olanın nitelikleri (*pământean*, kelimenin tam anlamıyla “bu topraktan”) işgalci “yabancı”nın (*striin* veya *străin*) veya daha genel olarak “Yunanlı”nın (*grec*) kanun tanımazlı-

41 Păun, “Les grands officiers d'origine gréco-levantine”

42 Bu konu şu eserlerde ayrıntılı olarak incelenmiştir, bkz. Murgescu, “Phanariots' and ‘Pămînteni’”; Nicoară, “Le discours antigrecque et antiphanariote; Nicoară, “Anti-Greek and anti-Phanariot Discourse” ve Stănescu, “Préphanariotes et phanariotes” 17. yüzyılda rakip boyar hizipleri tarafından kullanılan siyasi dil için bkz. Rezachevici, “Fenomene de criză”, özellikle II. Bölüm, s. 105-116.

ğının zıddı olarak veriliyordu. Bu terim aynı dönemden başka resmî belgelerde defalarca kullanılmıştı, ki hepsi de bir şekilde “Yunanlılar” için devlet idaresindeki veya kilise kurumlarındaki mevkilere erişimi kısıtlamayı veya onları bu mevkilerden ihraç etmeyi amaçlıyordu. Terimin olumlu bir tanımı bulunmuyor, bu da “yalnızca davetsiz misafirlere karşı tanımlandığını ve onları bertaraf etmede etkili olacak şekilde ayarlandığını” gösterir.⁴³

Yabancılik konusuna daha ayrıntılı bir bakış, boyar sınıfının üyeleri tarafından yazılan devrin tarihlerinde gözlemlenebilir.⁴⁴ Boğdan ve Eflak tarihleri, yaygın olduğu üzere zorlu dönemlerde (genellikle belli mecazlara başvurarak) nizamsızlıktan şikâyet ederken, hukuki belgelerde zaten hâkim olan vatansever temayı, âdetler, gelenek ve göreneklere özellikle vurgu yaparak genişletir. Aynı şekilde, yabancı türedileri küçümseyen karikatür ve betimlemeler artar; bu türedilerin artan sayıları siyasetin geleneksel kurallarına bir tehdit olarak algılanıyordu.⁴⁵ Nitekim Bab-ı Âli’de dragomanken Boğdan tahtını ele geçirmeyi başaran bir Dalmaçyalı olan Gaspar Grazziani (hük. 1619-1620), Miron Costin tarafından şu şekilde tasvir ediliyor:

Gaspar-voda, İtalyan asıllı biriymi ya da ülkemizde söylediğimiz şekliyle bir “Frenkti” Ülkemizin usulleri ve âdetleri hakkında hiçbir bilgisi olmayan bir adamdı. Bir hükümdarın, yönettiği ülkenin dilini bilmemesinden daha kötü bir şey olabilir mi?⁴⁶

İki boyar tarafından hunharca katli tam anlamıyla haksız değildir çünkü: “Bu prens, Gaspar-voda oruç tutmaya asla saygı

43 Murgescu, “‘Phanariots’ and ‘Pămînteni’”, s. 199. Yabancıların hukuki statüsü hakkında bkz. Cicanci, “Statutul social-juridic al grecilor ‘împămînteni’”

44 Bu konuyu başka bir yerde daha geniş ele aldım. Bkz. Petrovsky, “Die Entdeckung der historischen Tiefe”

45 Bu tür çok sayıda tasvir şu anonim eserde bulunuyor: *Istoria Țării Românești*, s. 90-93, 100, 104-105, 146, 155-160.

46 Costin, *Opere*, s. 66: “Gașpar vodă era omă de neamul său italiană, cum dzicemă la noi în țară, frîncă, omă neștiutoriă rîndul și a obiceiurilor țării, fără limbă de țară, care lucru mai greu nu poate fi, cîndă nu știe domnul limba țării unde stăpînește.”

göstermedi. Tüm oruç dönemlerinde gizli gizli yemek yedi.”⁴⁷ Gerçekten de “memleketin güzel ve eski usullerine (*obiceaiele céle bune, bătrâne ale țărâi*)” karşı işlenen kabahatler listesindeki kelime seçimi Eflak prensleri Matei Basarab (hük. 1632-1654),⁴⁸ Constantin Șerban (hük. 1654-1658, 1660)⁴⁹ ve Radu Leon (hük. 1665-1669)⁵⁰ tarafından çıkarılan ve kilise ile seküler siyasette “Yunan” varlığını sınırlamayı hedefleyen kararnamelerle çarpıcı paralellikler içerir.

Böylece her iki düzeyde de –hem hukuki metinlerde hem de tarihyazınında– Yunanlıların ve diğer yabancıların ülkeye akın etmesinin eski ve köklü boyarlar tarafından siyasi ve kişisel konumlarına bir tehdit olarak algılandığını gözlemleyebiliyoruz. Tüm bu çabaların pek tabii yaşanan gelişmeleri tersine çevirme gibi bir sonucu olmadı. Zaten “Yunanlılara” mesafeli duran ve yerlilik söylemini destekleyen birçok prens ve boyarın kendi kökenlerinin Boğdanlı veya Eflaklı olmadığını not edelim. Mesela Radu Leon’un tereddütlü politikası iyi bir örnek oluşturur. Eski prens Leon Tomşa’nın oğlu olduğu iddiasındaki bu prens, çağdaşlarının çoğu tarafından Yunanlı olarak kabul edildi, ki bu durum kendisine takılan “*stridia*” (Yunanca στρείδι kelimesinden gelir, “istiridyeye satıcısı” anlamındadır ve aynı zamanda aşağılayıcı olarak, yapışkan bir kişi manasında da kullanılır) lakabında da kendini gösterir. Kesin olan şey, İstanbul’da Rum ortamlarında büyüdüğü ve en yakın müttefiklerinden bazılarının Rum kökenli olduğudur. Radu, sürekli artan

47 Costin, *Opere*, s. 72: “Acestă domnă, Gașpar vodă, niceodată post n-au avut, ce pre ascunsă în tote posturile mîncă carne.”

48 Matei Basarab’ın ülkenin manastırlarını Athos manastırlarına tabi olmaktan ve dolayısıyla Yunan etkisinden kurtarmayı amaçlayan kilise siyaseti için bkz. Lazăr, Barbu ve Olar, “Reforma monastică a domnului Matei Basarab”, özellikle yukarıdaki ifade için s. 44. 27 Kasım ve 8 Aralık 1640 tarihli iki kararnamenin örneği bu çalışmaya eklenmiştir. 1639’dan önceki bir kararname için (tarih belirtilmemiş), Barbu’nun yaptığı yayına bkz. Barbu, *O arheologie constituțională*, no. XII, s. 97-102.

49 Bildiğim kadarıyla tam metni henüz yayımlanmamış olan 14 Mayıs 1657 tarihli kararnamenin bulunduğu sicil için, bkz. *Catalogul documentelor*, no. 138, s. 98-100.

50 9 Aralık 1669 tarihli kararname için bkz. şimdiye kadar yapılmış tek edisyon, Bălcescu, *Magazin istoric*, no. 3, s. 131-134.

ve İstanbul'dan gördüğü desteği tehlikeye sokan boyar muhalefeti karşısında, destekleri karşılığında boyarların baskısına boyun eğdi ve iddialarını kabul etti. 1669'da ülkenin başına gelen tüm kötülüklerin başlıca suçlusunun Yunanlılar olduğunu tasdik eden bir kararname çıkardı. Radu, Leon Tomşa'yı örnek aldı: "Yabancı Yunanlılar" "kin ve iftiralar ile halkı bu topraklarda benim [Radu] hükümdarlığımdan soğutmakla" suçlandılar.⁵¹ Bu "yerel güçlere" bağlılık beyanına rağmen, talepleri karşılamayı başaramadı ve kısa bir süre sonra padişah fermanıyla tahttan indirildi.⁵²

Herhalde bir siyasi suçlama olarak "Yunan" kavramının etnik manasından fazlasını ifade ettiği en belirgin örnek Constantin Cantacuzino (yak. 1640-1716) tarafından verilmiştir. Kendisi önde gelen bir âlim ve mahir bir siyasetçi olmakla birlikte yazdığı tarihte çok etkin bir biçimde davetsiz Levanten misafirlere karşı Eflaklıların haklarını savunmuştur. Kökleri Bizans imparatorluk hanedanına kadar uzandığı iddia edilen ve henüz 16. yüzyılda Tuna'nın kuzeyine yerleşmiş ünlü bir İstanbullu aileye mensup olan Cantacuzino kendini gayet rahat bir şekilde "*împănăntenit*", yani "yerlileşmiş" olarak görür. Aynı şekilde, Helenlerin büyüklüğünü överken ("*greci*" değil, "*elini*" olarak anar) İstanbul'dan gelen tehlikeli türedilerle ilgili esefli yorumlara şöyle eklenir:

Hatırlayabildiğimiz kadarıyla, burada bulundukları süre zarfında, bir prens bu ülkede zalimce veya gaddarca bir eyleme giriştiğinde veya boyarlara yahut başka insanlara karşı başka kötü eylemler planladığında, onlardan bazılarının prensin yanında durmadığı bir zaman hiç olmadı, prens kendi danışmanlarını ve işlerini görenleri bu insanlar [Yunanlılar] arasından seçti.⁵³

51 Bălcescu, *Magazin istoric*, no. 3, s. 132: ... străinând oamenii țarei de către domnia mea cu pizme și cu năpăști."

52 Karşı tarafın görüşünü yansıtan uzun açıklama için bkz. Anonim, *Istoria Țării Românești*, s. 155-160.

53 Cantacuzino, *Istoria Țării Rumânești*, s. 90: "Și nici odata nu să ține minte, de cîtăva suma de ai încoace, de cînd s-au cunoscut de aceia într-aceste părți

Yine de Cantacuzino Yunanlıları iki gruba ayırmakta ısrarcıdır, çünkü “bazıları bu topraklar için faydalı oldular, diğerleri ise sadece talan ve yağmalamaya geliyor”.⁵⁴ Kendi ailesini birinci kategoride gördüğünü söylemeye hacet yok.⁵⁵

Cantacuzino’nun Yunan meselesini ele alışı, 18. yüzyılın başından itibaren, “Yunan” ve “yabancı” kelimelerinin siyasi arena da tartışmalı sözler haline geldiğini ve rakibin sadakatsizliğinin, soyuna –daha doğrusu, yerli olmamasına– atıf yapılarak hedefe konduğunu gösteriyor.⁵⁶ Öte yandan, ülkedeki kilit pozisyonlarda bulunan Yunan veya Levanten kökenli soylu ailelerin yüksek oranı göz önünde bulundurulduğunda, ki bazıları halihazırda yerel düzenle bütünleşmiş durumdaydı, bu hamasi söylem daha temkinli bir yaklaşım gerektiriyordu. Bu durumda, kötülüklerin temel kaynağı sadece “Yunanlılar” demek yerine, “Yabancı Yunanlılar” veya “Konstantinopollü Yunanlılar” (*greci străini, greci Țarigrădeni*) diye vurgulanıyorsa, bu, yerli kabul edilen veya kendilerini öyle tanımlayanlar (*pământeau*) ile çok yakın zamanda gelip yerel âdetler hakkında eksik bilgi sahibi olanlar ve yalnız sömürme amaçlı geldikleri düşünülenler arasındaki farkındalığı gösterir.⁵⁷ Olaylar silsilesine bakarsak, genel yabancı düşmanı söylem bağlamında bu fark 17. yüzyılın sonuna doğru ivme kazandı ki bu da tam

mai bine, cum să nu fie fost lîngă domni din ei, cu care domnii, de cîte ori au vrut să facă vreo tirănie sau vreo crudăte sau altă răutate într-această țară, au în neamurile boarești au altor cuivași, carii să nu fie fost și ei au sfetnici, au lucrători.” Çeviri ufak değişikliklerle şu çalışma temel alınarak yapılmıştır: Nicoară, “Anti-Greek and anti-Phanariot Discourse”, s. 131. Helenlere övgü ve yok oluşlarına dair eseflenmeler için bkz. Cantacuzino, *Istoria Țării Rumânești*, s. 88 vd.

54 Cantacuzino, *Istoria Țării Rumânești*, s. 90: “Ci de la unii să véde și rămîne și folos în pămînturile acéstea; iară alții ca să jăfuiască și ca să răpească numai ce vin...”

55 Aynı adı taşıyan babası, Leon Tomşa’nın kararnamesinin imzacıları arasındaydı.

56 Modern tarihyazımı bu terimleri kullanmaya devam etti ve bu nedenle erken modern dönemdeki tarihyazımının yolundan gitti. Eleştirel yorumlar için bkz. Pippidi, *Tradiția politică*, s. 164-184 ve Rezachevici, “Fenomene de criză”, s. 98-117.

57 Stănescu, “Préphanariotes et phanariotes” Diğer vakalar için ayrıca bkz. Rezachevici, “Prefanariotismul”

Girit Savaşı sonrası ve Habsburglular, Polonya ve Rusya'yla devam eden savaşlar sırasında Osmanlıların kuzeydeki haraçgüzar prenslikler üzerindeki kontrolünü önemli ölçüde sıkılaştırdığı döneme denk gelir.

Bu dönemde Tuna prensliklerindeki siyasi ve kültürel hayatta başgösteren yüksek Yunanlaşma oranı,⁵⁸ Osmanlı etki alanındaki bölgelerde evrilen güç ilişkilerini dikkatlice gözlemleyen, ancak aynı zamanda söylenegelen kalıplaşmış klişeleri tekrar etmekten kurtulamayan yabancı gözlemciler tarafından da kaydedilen bir gerçektir. Her iki tutum için de Antonio del Chiaro'nun 1718'de Venedik'te basılan *Istoria delle Moderne Rivoluzioni della Valachia* adlı eserinde çok cazip kanıtlar buluyoruz. Floransalı Del Chiaro, Eflak Prensi Constantin Brâncoveanu'nun (1688-1714) kâtipliğini yaptığı sırada Yunan kültürünün baskınlığına tanık olmuş olabilir ki, bu kültür prens tarafından güçlü bir şekilde teşvik edilmesine rağmen İtalyan'ın alaycı yorumlarından kaçmamıştı:

Yunan dilinin bazı kiliselerde kullanımına gelince, bundan başka bir açıklama bulamadım: Türk hâkimiyeti empoze edildikten sonra, Rum keşiş ve papazlar پیدا oldular ki bu zengin ülkeye sadece dillerini öğretmek için değil, aynı zamanda, herkesçe malum olduğu üzere, Türkiye'de bu milletin [Rumların] tabi olduğu haraç ve vergilerden kaçmak için geldiler.⁵⁹

Yunanlıların şahsi güdülerini bilip kabul etmesine rağmen, onları “ne zaman vazife alsalar Eflak için her zaman vahim so-

58 Bu nedenle, örneğin, yüzyılın başında Bükreş ve Yaş'ta kurulan prenslik akademileri yalnızca Yunanlı bilim adamları tarafından yönetiliyordu. Bkz. Camariano, *Les Académies princières*. Ayrıca bu dönemde Eflak ve Boğdan, Yunan okuryazarlığının ve öğreniminin merkezleri haline geldi, bkz. Karathanasis, *Οι Έλληνες λόγιοι*.

59 Del Chiaro, *Istoria delle Moderne Rivoluzioni della Valachia*, s. 83: “Quanto poi all' uso della Lingua Greca nelle Sagre Funzioni in Valachia, non vedo esservi ragione fondamentale che possa indurci a credere, esser ciò seguito, se non dacchè l'Ottomano Impero si rese padrone di quella fertile, e ricca Provincia; dove poi cominciarono a concorrere diversi Monaci, e Prelati Greci, non solo per ricavarne qualche emolumento nell'insegnare la Lingua Greca in Valachia; ma eziandio per esimersi da' Tributi, e da altre angherie, alle quali soggiace quella Nazione' nella Turchia, come è ben noto ad ognuno.”

nuçlar doğuran bir millet ... özellikle de İstanbul'dan gelenler. Bazılarında hırs ve kibir hiç azalmadı" diye tarif ediyor.⁶⁰ Aynı şekilde, Vatikan'a gönderilen elçi raporları Yunanlıların her fırsatta yaptıkları "hizipçiliğin" kötülüğünden bahseder ve kınar. Elbette bu durum Katolik elçilerin, Yunanlıların Osmanlı sisteminde oynadıkları sosyal ve politik role dair farkındalıklarından ziyade onların keskin mezhepsel düşmanlık duygularına tanıklık ediyor.⁶¹ Yine de bunlar farklı bağlamlara işaret eden ve bu nedenle bu çalışmanın kapsamı dışında kalan yönlerdir.

Yunan karşıtı söylemin farklı çehreleri

Yunan karşıtlığını daha iyi anlamak için, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ortodoks Hristiyanlığın oynadığı siyasi rolün yanı sıra birbiriyle çelişen veya uyuşan diğer klişeleri de hesaba katmamız gerekir.

Osmanlı Ortodoksluğunun karmaşık geçmişi göz önüne alındığında, Yunanlılara ve Yunanlılığa karşı takınılan olumsuz tavır, elbette yukarıda alıntıladığım aşağılayıcı dilin ilk anda telkin ettiğinden çok daha karmaşık görünüyor. Nitekim Constantin Cantacuzino örneği Yunan karşıtı söylem içindeki önemli bir çelişkiye işaret ediyor. Aile bağları bu küçük prensliklerin çok ötesine uzanan ve Yunan kültürüyle diline vâkıf, çok dilli bir Levanten grubuna dahil olan toplumsal elitin birçok üyesinin bu söylemi benimsemesinde hiçbir tezat yoktu.⁶² Bu kültürel yakınlık, genellikle Ortaçağ ve erken mo-

60 Del Chiaro, *Istoria delle Moderne Rivoluzioni della Valachia*, s. 123: "Nazione sempre fatale alla Valachia", s. 208: "I Greci, specialmente Costantinopolitani, sono stati sempre fatali per la Valachia, ogni qualvolta ne hanno avuto il comando. La orgogliosa ambizione in alcuni di loro non si è punto diminuita."

61 Bu vakaların ayrıntılı bir listesinin sunulması bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Prensliklerle ilgili erken modern seyahatname külliyatında bulunan ifadeler için bkz. *Călători străini*, VII, s. 178, 274, 297, 314 vd., 395 vd., 458.

62 Siyasi veya ekonomik çıkarlar arasındaki belli bir yakınlaşmaya rağmen, Yunan-Feneryot eliti içinde ortak bir mirasa, dile veya vizyona dayalı bir dayanışma duygusundan bahsedilemez. Bkz. Zervos, "Recherches sur les Phanariotes". Adı geçen çalışma yazarın "Recherches sur les Phanariotes et leur idéologie politique: 1666-1821" (L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990) başlıklı yayımlanmamış doktora tezine dayanır.

dern zamanlardan beri bilinen diğer düşman klişeleriyle (mesela Ermeniler, Tatarlar, Lehler, Macarlar veya Almanlar) kıyaslanabilecek az çok tutarlı bir “Feindbildin” (düşman imgesi) oluşması için gerekli olan bazı unsurların eksikliğini ele verir. Tüm bu vakalara rağmen, Yunan karşıtı duygular yine de kültürel farklılaşmanın en yaygın kaynağı olan dinî farklılıktan beslenemiyordu.⁶³ Doğu Hristiyanlığının en yüksek dinî otoritelerinin Yunan kültürü ve diliyle ayrılmaz bir şekilde bağlı olmaları bu durumu daha da pekiştiriyordu. Temelde yatan gerginlik şu şekilde tarif edilebilir: “Yunanlı” din konusunda sadece Eflak ve Boğdanlılardan pek farklı olmadığı gibi, Yunanlılık da Ortodoks öz-farkındalığının neredeyse tüm dinî ve manevi referanslarını kapsıyordu: Kutsal kitabın dili olmanın prestiji, son Roma İmparatorluğu’nun mirası, Ekümenik Patrikliğin yüksek itibarı, Doğu manastır sisteminin manevi üstünlüğü.⁶⁴ Son olarak bir de, Konstantinopol’un Hristiyan seçkinlerinin zarif yaşam tarzı vardı ki, imparatorluğun diğer Hristiyan nüfusları için itici olduğu kadar hem çekici hem de ulaşılamazdı.

Öte yandan, belli ki bir kültürel model olarak Yunanlılığın yüksek prestiji ve dinî farklılığının olmaması, Yunanlılara karşı duyulan kini hafifletmiyordu. Aksine, tam da bu yakınlık nedeniyle, Yunanlıların skandal davranışlarını ve sapkınlığını ifşa etmek için yine dinî söyleme başvuruluyor ve “kâfir” ya da “Türk” kavramları da buna dahil ediliyordu. Çoğu zaman bu unsurlar birleştiriliyordu; tıpkı 18. yüzyıl başına ait ve “İstanbullu bir Rum” diye anılan Boğdan Prensi Dumitraşco (Dimitrie) Cantacuzino’yu (hük. 1673-1675, 1684-1685) karalamayı amaçlayan anonim bir Boğdan tarihinde anlatılan hikâyede olduğu gibi:

Türklerin gözüne girmek için her gün, oruç zamanı olsun olmasın, misafir gelen Türklerle birlikte et yerd. [Dinî] vecibe-

63 Özellikle bkz. Crăciun, *Protestantism și ortodoxie în Moldova*; ayrıca bkz. Crăciun ve Ghitta, *Church and Society in Central and Eastern Europe* ve Toderășcu, *Etnie și confesiune în Moldova medievală*.

64 Bu geniş konuda özellikle bkz. Pippidi, *Tradiția politică*.

leri ve Büyük Perhiz'i kirletirdi. Bunu da sadece Türkleri memnun etmek için değil, orucu hor gördüğü için yapardı. Bazı Yunanlılar küfre sapıp dinî kurallara ve oruç zamanını vaz edenlere söverlerdi.⁶⁵

Bu nedenle, Yunanlı'nın büsbütün değersiz gösterilmesi için küfre sapmış, hatta "Türkleşmiş" olarak tasvir edilmesi gerekiyordu, yani mecazi olarak dinî cemaatin dışına itilmeliydi. Başka örneklere bakarsak, Boğdanlı bir vakanüvis olan Ion Neculce 18. yüzyılın ortalarında çok sert ifadelerle Yunanlı'yı Türk'ten bile daha kötü olarak tasvir ediyordu:

Şimdi, acizane durumu şöyle görüyorum; ne zaman ki, Allah'ın izniyle, demir pas tutmaz olur, İstanbul'da Türk kalmaz ve kurtlar artık koyun yemez olur ise, belki o zaman Boğdan ve Eflak'ta Yunanlı kalmaz, artık bu iki ülkeyi soyup soğana çeviren Yunan boyarı bulunmaz... Birisi ateşi söndürebilir, diğeri suya set çekip seyrini değiştirebilir, birisi barınak bulup esen rüzgârda dinlenebilir, güneş buluta girip çıkabilir, gece gündüzü ve ışık da karanlığı izler; ama Yunanlıların ne merhameti ne nezaketi ne adaleti ne iyiliği ne de Allah korkusu vardır. Yunanlı sadece zarar vermekten uzak olduğunda müşfik görünür, ama akli ve yüreği onu her türlü kötülüğü yapmaya zorlar. Yunan tarihleri okunursa, Yunanlıların krallıklarında [Bizans İmparatorluğu] güçlü ve kudretli oldukları zaman ne yapıp ettikleri çok net görülebilir.⁶⁶

65 *Letopiseşul Țării Moldovei dela Eustratie Dabija*, s. 69: "Acesta, pentru să intre în voia Turcilor, în fiecă zi mânca carne, și în post și în cășlegi, cu Turcii ce-i venia oaspeți, și deăima legea și sfintele posturi; dar nu doară pentru voia Turcilor, ci pentru că-l era urât a posti, precum o seamă de Greci au acest eres, de ocărăsc legea și pre cei ce au așezat posturile."

66 Neculce, *Letopiseşul Țării Moldovei*, s. 171: "Așe socotescu eu cu firea mē această proastă: cînd a vrē Dumnedzeu să facă să nu fie rugină pe fier, și turci în Țarigrad să nu fie, și lupii să nu mînînce oile în lume, atunce poate nu vor fi nici greci în Moldova și în Țara Muntenească, nici or fi boieri, nici or pute mînca aceste doao țări, cum le mînîncă... Focul îl stîngi, apa o iezăști și o abați pe altă parte, vîntul cînd bate, te dai în laturi, într-un adăpost și te odihnești, soarele intră în nuor, noaptea cu întunerecul trece și să face iar lumină, iar la grec milă, sau omenie, sau dreptate, sau nevicleşug, nici unele de aceste nu sunt, sau frica lui Dumnedzău. Numai cîndu nu poate să facă rău să arată cu

Neculce'nin sert sözlerine kulak verirse, kim olduğu su götürmeyen Deccal'le bile uzlaşmanın yolları vardır; ancak esas sorun onun uşaklarıdır.

Gerçekten de 17. yüzyıl boyunca "Türk" klişesinin olumsuz vurgusu hafifledi. Bu dönemde hedefe bizzat "Türkleri" koymak yerine, onlara vekilleri üzerinden, yani Yunanlıları karalamak suretiyle gönderme yapıldı.⁶⁷ Bu durum, özellikle de 16. yüzyılın başlarında, imparatorluğun topraklarını genişlettiği zamanlarla üretilen dinî ve diplomatik yazında Hristiyan cesaretine dair motifler ve İslâm karşıtı hakaretlerin kullanıldığı sürekli bir "savaş hali"yle kıyaslandığında, açıkça görülür.⁶⁸ Prensliklerin Osmanlı İmparatorluğu'na eklenmesi süreci ve Osmanlı egemenliğine teslimiyeti ile birlikte Türk imajı, olumsuz çağrışımlı ötekiler skalasındaki öncü yerini Yunanlı'ya bıraktı. Elbette "Hristiyanlığın düşmanı"nı hedef alan yaygın söylemler tamamen terk edilmedi. Ancak din temelli düşmanlığı suistimal eden dile rağmen, nihayetinde "Türk" gizli olmayan, dolayısıyla daha az kötü bir öteki olarak görünüyordu. Yunanlı ise daha müphem ve bu nedenle de "geleneksel âdetler" ve "eski usuller" açısından daha tehlikeli bir durumdaydı.

Yunanlılığın olumlu bir karşıt imajının varlığına ve Türk klişesiyle etkileşimine ek olarak, Yunan karşıtı söylemin zikredilmesi gereken üçüncü bir boyutu da var: Tuna Prenslikleri'nde tarihyazımı tartışmalarını ateşleme işlevi. Nitekim 1620'lerden 1670'lere kadar, yani Yunan karşıtı hissiyatın ve siyasetin zirve yaptığı dönemde, Rumen halkının Latin kökenli olduğuna dair teorinin entelektüel yazında ortaya çıkması ve

blîndețe, iar inima și firea, tot cît arû putè, este sã facã rãutate. Cãutați de cetiți la hronograful grecescu, de vã încredințați și mai bine, pe cînd au fost grecii puternici și împărăția era a lor, ce făcè pre atunce și ce lucra!" Çeviri ufak değişikliklerle şu çalışma temel alınarak yapılmıştır: Nicoară, "Anti-Greek and anti-Phanariot Discourse", s. 135.

67 Ötekiliğin bu iki figürüne ilişkin farklı vurgu, 19. yüzyıl Rumen okul kitaplarında tekrarlanmıştır; bkz. Murgescu, *Între "bunul crestin" și "bravul român"*, s. 210-212, 214-216.

68 Bkz. Berza, "Turcs, Empire Ottoman" ve Vlad, "Turcul", Ötekiliğin diğer ilgili figürleri için bkz. Ciobanu, "Imagini ale străinului" ve Ioncioaia, "Veneticul"

bu bölgede kurucu tarih anlatısı olarak hızla yayılması şaşırtıcı değildir.⁶⁹

Bu elbette burada ayrıntısına giremeyeceğim büyük bir konu, ancak bu anlatının ortaya çıkışının ışık tuttuğu bir sürece işaret etmek istiyorum: Bir kimliğin kendini tehdit altında görmesine sebep olan belirsiz koşullar içinde kendini yeniden konumlandırma ihtiyacı duyması ve bu ihtiyacın tarihsel ve dilbilimsel kanıtlara dayanan yeni bir kimlik söylemine yol açması. Bu anlamda, “yabancı Yunan”ın, 17. yüzyılda ortaya çıkan Rumen yurtsever söylemi için diğer tüm ötekilerden daha fazla tetikleyici olduğunu iddia edebiliriz.⁷⁰

Sonuç

Olumsuz bir Yunanlı klişesi erken modern dönemde Eflak ve Boğdan’ın siyasi ve sosyal dokusunda önemli bir yer tutuyordu. Osmanlı İmparatorluğu’nun Hristiyan *homines novis*ine, yani yeni tip insanına yönelik en keskin duyguların, hızlı sosyal yükselme için muhtemelen en iyi fırsatları sunan bu iki sınır prensliğinde görülmesi tesadüf değildi. 17. yüzyılın başında anlatılar ve hukuki kaynaklarda mütemediyen görülen ve yüksek perdeden dile getirilen bir Yunan karşıtlığının ortaya çıkışı, Ermenilere, Katoliklere, Protestanlara veya diğer gruplara yönelik yabancı düşmanlığının eski biçimlerine bağlanamaz. Olumsuz Yunan klişesinin dinî ötekilik veya düşmanlığa dayanan bir geçmişi yoktu. Bu nedenle Osmanlı dönemi boyunca prensliklere yapılan elit göçüne ve bu göçün yarattığı rekabete karşı gerçek bir tepki olarak yorumlanmalıdır. Bu dönüşüm sürecinin başlıca temsilcileri anlaşılabilir olarak “Yunanlılar” olarak tanımlandılar ve Yunan kültürüyle dili-

69 Enea Silvio Piccolomini ve Antonio Bonfini gibi bir dizi hümanist tarihçi, daha önce Romalıların Dacia’daki yerleşimine ve sakinlerinin Latinliğine atıfta bulunmuş olsalar da, bu konu 17. yüzyıla kadar Rumen âlimleri tarafından ele alınmamıştı. Ortaçağ ve erken modern dönemde diller ve halklar üzerine ortaya atılan teorilerin kapsamlı bir envanteri için bkz. Armbruster, *Romanitatea românilor*.

70 Petrovsky, “Die Entdeckung der historischen Tiefe”

nin hâlâ ziyadesiyle makbul olmasına rağmen siyasi söylemde aşağılamaların ana hedefi oldular. Böylelikle *grekofobi* ve *grekofili*, iki prensliğin Osmanlı sistemine kademeli entegrasyonu süresince birbirine denk ve iç içe geçmiş bir şekilde üretilmiş oldular.

ÇEVİRİ Alptuğ Güney - Hakan T. Karateke

KAYNAKÇA

- Bălcescu, Nicolae, *Magazin istoric pentru Dacia*, 1. cilt, Bükreş: Colegiul Național, 1845.
- Barbu, Daniel, *O arheologie constituțională românească. Studii și documente*, Bükreş: Editura Universității din București, 2000.
- Călători străini despre Țările Române, VII. cilt, yay. haz. Maria Holban, Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru ve Paul Cernovodeanu, Bükreş: Editura Științică și Enciclopedică, 1980.
- Cantacuzino, Constantin Stolnicul, *Istoria Țării Rumânești*, yay. haz. Damaschin Mioc, Bükreş: Editura Academiei Române, 1991.
- Catalogul documentelor Țării Românești din Arhivele Naționale*, IX. cilt: 1657-1659, yay. haz. Mirela Comănescu, Laura Niculescu ve Ileana Dincă, Bükreş: Arhivele Naționale ale României, 2012.
- Costin, Miron, *Opere. Ediție critică*, yay. haz. Petre P. Panaitescu, Bükreş: Editura de stat pentru literatură și artă, 1958.
- Del Chiaro, Antonmaria, *Istoria delle Moderne Rivoluzioni della Valachia, Con la Descrizione del Paese; Natura, Costumi, Riti, e Religione degli Abitanti; Annessavi la Tavola Topografica di quella Provincia, dove si Vede ciò, che Èrstatò nella Valachia agli Austriaci nel Congresso di Passarovitza*, Venedik: Antonio Bortoli, 1718.
- Documenta Romaniae historica: B. Tara Românească*, 23. cilt (1630-1632), yay. haz. Damaschin Mioc, Bükreş: Editura Academiei RSR, 1966.
- Istoria Țării Românești 1290-1690. Letopiseșul cantacuzinesc*, yay. haz. Constantin Grecescu ve Dan Simonescu, Bükreş: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1960.
- Legrand, Émile ed., *Bibliothèque grecque vulgaire*, 2. cilt, Paris: Maisonneuve et Cie, 1881.
- Letopiseșul Țării Moldovei dela Eustratie Dabija până la domnia a doua a lui Anti-oh Cantemir: 1661-1705*, yay. haz. Constantin Giurescu, Bükreş: Socec, 1913.
- Neculce, Ion, *Letopiseșul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*, yay. haz. Iorgu Iordan, Bükreş: Editura de stat pentru literatură și artă, 1955.
- Obedeau, Constantin V., *Grecii în Țara-Românească cu o privire generală asupra stărei culturale până la 1717*, Bükreş: Socec, 1900.
- Zallony, Marc-Philippe, *Traité sur les princes de la Vallachie et de la Moldavie sortis de Constantinople, connus sous le nom Fanariotes*, Paris: Arthus Bertrand, 1830.

Araşturmalalar

- Anagnostopoulou, Sia, "L'historicité des termes: les Grecs et la domination ottoman XVIe-XIXe s", ed. May Chehab, Yannis Ioannou ve Françoise Métral, *Méditerranée: Ruptures et Continuités. Actes du colloque tenu à Nicosie les 20-22 octobre 2001*, Université Lumière-Lyon 2, Université de Chypre, Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Jean Pouilloux, 2003, s. 187-196.
- Apetrei, Cristian N., "Forme de integrare socială a grecilor din Țara Românească și Moldova în a doua jumătate a sec. al XVI-lea. Câteva observații generale", ed. Denis Căprăroiu, *Arheologie și istorie în spațiul carpato-balcanic*, Târgoviște: Editura Cetatea de Scaun, 2011, s. 303-308.
- , "Marele negustor grec din Moldova (cca 1570-1620). Un profil colectiv din perspectivă braudeliană", *Revista Istorică* 23/1-2 (2012): 65-84.
- Armbruster, Adolf, *Romanitatea românilor: istoria unei idei*, gözden geçirilmiş yeni basım, Bükreş: Editura Enciclopedică, 1993.
- Barbu, Daniel, *Bizanş contra Bizanş. Explorări în cultura politică românească*, Bükreş: Nemira, 2001.
- Berza, Mihai, "Turcs, Empire Ottoman et relations roumano turques dans l'historiographie moldave des XVe-XVIIe siècles", *Revue des études sud-est européennes* 10/3 (1972): 595-627.
- Brătianu, Gheorghe I., *Sfatul domnesc și adunarea stărilor în principatele române*, Bükreş: Editura Enciclopedică, 1995.
- Camariano, Ariadna, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Selanik: Institute for Balkan Studies, 1974.
- Cernovodeanu, Paul, "Mobility and Traditionalism: The Evolution of the Boyar Class in the Romanian Principalities in the 18th Century", *Revue des études sud-est européennes* 24/3 (1986): 249-257.
- Cicanci, Olga, "Dregători greci în Țările Române în veacul al XVII-lea", ed. Tudor Teoteoi, Bogdan Murgescu ve Șarolta Solcan, *Fațetele istoriei. Existențe, identități, dinamici. Omagiu Academicianului Ștefan Ștefănescu*, Bükreş: Editura Universității din București, 2000, s. 199-210.
- , "Statutul social-juridic al grecilor 'împământeniți' (secolele XVI-XVII)", *Cercetări de istorie și civilizație sud-est europeană* 3 (1987): 114-123.
- Ciobanu, Veniamin, "Imagini ale străinului în cronică din Moldova și Țara Românească (secolul XVIII)", ed. Alexandru Zub, *Identitate, alteritate în spațiul cultural românesc*, Iași: Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza", 1996, s. 115-157.
- Cotovanu, Lidia, "L'émigration sud-danubienne vers la Valachie et la Moldavie et sa géographie (XVe-XVIIe siècles): la potentialité heuristique d'un sujet peu connu", *Cahiers balkaniques* 42 (2014), erişim tarihi: 23 Ocak 2016, doi: 10.4000/ceb.4772.
- Crăciun, Maria, *Protestantism și ortodoxie în Moldova secolului al XVI-lea*, Cluj Napoca: Presa universitară clujeană/ Fundația culturală "Cele trei Crișuri", 1996.
- Crăciun, Maria ve Ovidiu Ghitta (ed.), *Church and Society in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca: European Studies Foundation Publication House, 1998.
- Daskalov, Roumen, "Bulgarian-Greek Dis/Entanglements", ed. Roumen Daskalov ve Tchavdar Marinov, *Entangled Histories of the Balkans. Vol. I: National Ideologies and Language Policies*, Leiden: Brill, 2013, s. 149-239.

- Faroqi, Suraiya, "Crisis and Change, 1590-1699", ed. Halil Inalcık ve Donald Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 411-636 [Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, Eren Yayıncılık, İstanbul, 2004].
- Fine, Jr., John V., *The Late Medieval Balkans: A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1987.
- Franck, Gerd, "Grecii din Moldova - între integrare și asimilare (sfârșitul secolului XVI - prima jumătate a secolului XVII). Modele de ascensiune socială", ed. Ion Toderășu, *Etnie și confesiune în Moldova medievală*, Iași: Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza", 2006, s. 179-265.
- Georgescu, Valentin Al., *Bizanțul și instituțiile românești pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Bükreș: Editura Academiei RSR, 1980.
- Greene, Molly., *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Ionașcu, Ion, "Le degré de l'influence des Grecs des Principautés Roumaines dans la vie politique de ces pays", *Symposium l'époque phanariote, 21-25 octobre 1970. A la mémoire de Cléobule Tsourkas*, Selanik: Institute for Balkan Studies, 1974, s. 217-228.
- Ioncioaia, Florea, "Veneticul, păgînul și apostatul. Reprezentarea străinului în Principatele române (secolele XVIII-XIX)", ed. Alexandru Zub, *Identitate, alteritate în spațiul cultural românesc*, Iași: Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza", 1996, s. 159-177.
- Iordachi, Constantin, "From Imperial Entanglements to National Disentanglement: The 'Greek Question' in Moldavia and Wallachia, 1611-1863", ed. Roumen Daskalov ve Tchavdar Marinov, *Entangled Histories of the Balkans. Vol. I: National Ideologies and Language Policies*, Leiden: Brill, 2013, s. 67-148.
- Karathanasis, Athanasios, *Οι Έλληνες λόγιοι στη Βλαχία: (1670-1714). Συμβολή στη μελέτη της Ελληνικής πνευματικής κίνησης στις παραδουνάβιες ηγεμονίες κατά την προφαναριωτική περίοδο*, Selanik: Institute for Balkan Studies, 1982.
- Kármán, Gábor ve Lovro Kunčević (ed.), *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leiden: Brill, 2013.
- Kiel, Machiel, *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period. A Sketch of the Economic, Juridical and Artistic Preconditions of Bulgarian Post-Byzantine and its Place in the Development of the Art of the Christian Balkans, 1360/70-1700. A New Interpretation*, Assen, Maastricht: Van Gorcum, 1985.
- Kitromilides, Paschalis M. ve Anna Tabaki (ed.), *Greek-Bulgarian Relations in the Age of National Identity Formation*, Atina: Institute for Neohellenic Research, 2010.
- (ed.), *Relations gréco-roumaines: interculturalité et identité nationale*, Atina: Institut de recherches néohelléniques, 2004.
- Krstić, Tijana, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford: Stanford University Press, 2011 [Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları (15.-17. Yüzyıllar), çev. Ahmet Tunç Şen, Kitap Yayınları, İstanbul, 2015].

- Lazăr, Gheorghe, "De la boutique à la terre." Les marchands 'grecs' et leurs stratégies d'insertion sociale (Valachie, XVIIe siècle)", *Studii și Materiale de Istorie Medie* 26 (2008): 51-67.
- , *Les marchands en Valachie (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Bükreş: Institutul Cultural Român, 2006.
- Lazăr, Gheorghe, Violeta Barbu ve Ovidiu Olar, "Reforma monastică a domnului Matei Basarab", *Studii și Materiale de Istorie Medie* 30 (2012): 9-54.
- Lemny, Ștefan, "La critique du regime phanariote: clichés mentaux et perspectives historiographiques", ed. Alexandru Zub, *Culture and Society: Structures, Interferences, Analogies in the Modern Romanian History*, Iași: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1985, s. 17-30.
- Luca, Cristian, "The Rise of the Greek 'Conquering Merchant' in the Trade between the Eastern Mediterranean and the Romanian Principalities in Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Journal of Mediterranean Studies* 19/2 (2010): 311-334.
- Maxim, Mihai, *L'Empire ottoman au nord du Danube et l'autonomie des Principautés Roumaines au XVIe siècle. Études et documents*, Istanbul: Isis, 1999.
- Mishovka, Diana, "The Afterlife of a Commonwealth: Narratives of Byzantium in the National Historiographies of Greece, Bulgaria, Serbia and Romania", ed. Roumen Daskalov ve Alexander Vezenkov, *Entangled Histories of the Balkans. Vol. II: Shared Pasts, Disputed Legacies*, Leiden: Brill, 2015, s. 118-273.
- Murgescu, Bogdan, *Circulația monetară în Țările Române în secolul al XVI-lea*, Bükreş: Editura Enciclopedică, 1996.
- , "Phanariots' and 'Pămînteni': Religion and Ethnicity in Shaping Identities in the Romanian Principalities and the Ottoman Empire", ed. Maria Crăciun ve Ovidiu Ghitta, *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca: Cluj University Press, 1995, s. 196-204.
- , "Romanian Information regarding the Ottoman Capital Market. Prince Constantin Brâncoveanu's Debt-Repayments 1694-1703", *Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi* 10 (1997): 39-51.
- Murgescu, Mirela-Luminița, *Între "bunul creștin" și "bravul român". Rolul scolii primare în construirea identității naționale românești (1831-1878)*, Iași: Editura A '92, 1999.
- Neagoe, Claudiu, "Mari dregători și negustori greci în Țara Românească în a doua jumătate a veacului al XVI-lea", *Istros* 13 (2006): 215-223.
- Nicoară, Toader, "Anti-Greek and anti-Phanariot Discourse in Romanian Society at the Dawn of the Modern Age (17th and 18th Centuries)", ed. Csaba Lévai ve Vasile Vese, *Tolerance and Intolerance in Historical Perspective*, Pisa: Università di Pisa Edizioni Plus, 2003, s. 125-140.
- , "Le discours antigrecque et antiphanariote dans la société roumaine (XVIIe et XVIIIe siècles)", ed. Maria Crăciun ve Ovidiu Ghitta, *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca: Cluj University Press, 1995, s. 205-211.
- Obedeanu, Constantin V., *Grecii în Țara-Românească*, Bükreş: Stabilimentul Grafic I.V. Socec, 1900.
- Panaite, Viorel, *The Ottoman Law of War and Peace: The Ottoman Empire and Tribute Payers*, Boulder: East European Monographs, 2000.

- Panou, Nikos, "Greek-Romanian Symbiotic Patterns in the Early Modern Period: History, Mentalities, Institutions", *The Historical Review/La Revue Historique* 3 (2006): 71-110 ve 4 (2007): 59-104.
- Păun, Radu, "La circulation de pouvoir dans les Pays Roumain au XVIIe siècle. Repères pour un modèle théorique", *New Europe College Yearbook* (1998/99): 265-310.
- , "Les grands officiers d'origine gréco-levantine en Moldavie au XVIIe siècle. Offices, carrières et stratégies de pouvoir", *Revue d'Études Sud-Est Européennes* 45 (2007): 153-195.
- Petrescu, Ștefan, *Migrație și ortodoxie în Europa de Sud-Est de la "destrămarea" societății fanariote la constituirea comunităților grecești în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, Bükreș: Editura Muzeului Național al Literaturii Române, 2013.
- , *Οι έλληνες ως "άλλοι" στη Ρουμανία. Η εσωτερική οικοδόμηση του ρουμανικού έθνους-κράτους κατά τον δέκατο ένατο αιώνα και οι έλληνες*, Selanik: Επίκεντρο, 2014.
- Petrovsky, Konrad, "Die Entdeckung der historischen Tiefe als Strategie der Krisenverarbeitung: die moldauische Chronistik des 17. Jahrhunderts", ed. Rudolf Schlögl, Philip R. Hoffmann-Rehntz ve Eva Wiebel, *Krise in der Frühen Neuzeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, s. 295-309.
- , *Geschichte schreiben im osmanischen Südosteuropa. Eine Kulturgeschichte orthodoxer Historiographie des 16. und 17. Jahrhunderts*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2014.
- Pilat, Liviu, "Between Ottoman Empire and Latin Christendom: Moldavia as Frontier Society in the Late Middle Ages", ed. Gábor Kármán ve Radu G. Păun, *Europe and the 'Ottoman World': Exchanges and Conflicts (Sixteenth to Seventeenth Centuries)*, Istanbul: Isis Press, 2013, s. 171-193.
- Pippidi, Andrei, *Tradiția politică bizantină în Țările române în secolele XVI-XVIII, gőzden geçirilmiş ikinci basım*, Bükreș: Corint, 2001.
- Popescu, Radu, *Istoriile domnilor Țării Românești*, yay. haz. Constantin Greceanu, Bükreș: Editura Academiei RPR, 1963.
- Rados, Leonidas, "Influența greacă în disputele istoriografice din spațiul românesc în a doua jumătate a secolului XIX", *Anuarul Institutului de Istorie "G. Barițiu, Cluj-Napoca"* 47 (2008): 123-142.
- , "Societatea Junimea și interesul pentru studiile bizantine", *Anuarul Institutului de Istorie "A. D. Xenopol"* 41 (2004): 513-528.
- Reinkowski, Maurus, "The Ottoman Empire and South Eastern Europe from a Turkish Perspective", ed. Tea Sindbaek ve Maximilian Hartmuth, *Images of Imperial Legacy. Modern Discourses on the Social and Cultural Impact of Ottoman and Habsburg Rule in Southeast Europe*, Münster: LIT, 2011, s. 21-36.
- Rezachevici, Constantin, "Fenomene de criză socialpolitică în Țara Românească în veacul al XVII", *Studii și materiale de istorie medie* 9 (1978): 58-84 ve 14 (1996): 85-117.
- , "Prefanarismul. Raportul dintre grecii 'impămănteniți' și cei 'țarigrădeni'", *Studii bizantine* 3 (2012): 27-39. Erişim tarihi: 23 Ocak 2016. <http://www.uniu-neia-lena.ro/Storage/ART639/Magazine.htm>.
- Roudometof, Victor, "From 'rum millet' to Greek Nation: Enlightenment, Secularization and National Identity in Ottoman Balkan Society 1453-1821", *Journal of Modern Greek Studies* 16 (1998): 11-48.

- Stănescu, "Préphanariotes et phanariotes dans la vision de la société Roumaine des XVIIe-XVIII siècles", *Symposium l'époque phanariote*, 21-25 octobre 1970. *A la mémoire de Cléobule Tsourkas*, Selanik: Institute for Balkan Studies, 1974, s. 347-358.
- Stoianovich, Traian, "The Conquering Balkan Orthodox Merchant", *The Journal of Economic History* 20/2 (1960): 234-313.
- Stoicescu, Nicolae, *Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova (sec. XIV-XVII)*, Bükreș: Editura Enciclopedică Română, 1971.
- , *Sfatul domnesc și Marii Dregători din Țara Românească și Moldova (sec. XIV-XVII)*, Bükreș: Editura Academiei RSR, 1968.
- Symposium l'époque phanariote*, 21-25 octobre 1970. *A la mémoire de Cléobule Tsourkas*, Selanik: Institute for Balkan Studies, 1974.
- Toderășu, Ion (ed.), *Etnie și confesiune în Moldova medievală*, Iași: Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza", 2006.
- Vincent, Alfred, "Byzantium Regained? The History, Advice and Lament by Matthew of Myra", *Θησαυρίσματα* 28 (1998): 275-347.
- Vlad, Laurențiu, "Turcul un personaj al imaginarului popular", *Caietele Laboratorului de Studii otomane* 2 (1993): 144-163.
- Zallony, Marc Philippe, *Traité sur les princes de la Vallachie et de la Moldavie*, Paris: A. Bertrand, 1830.
- Zervos, Socrate, "Recherches sur les Phanariotes: À propos de leur sentiments d'appartenance au même group sociale", *Revue des études sud-est européennes* 27/4 (1989): 305-311.

ERKEN MODERN DÖNEM OSMANLI SÖYLEMİNDE “ÇİNGENE”NİN FARKLI YÜZLERİ

FAİKA ÇELİK

Biyografisini kaleme alan Cafer Efendi'nin aktardıklarına bakılırsa, mimarbaşı Sedefkâr Mehmed Ağa (ö. 1617) devlet hizmeti için yetiştirilmek üzere genç bir yeniçeri adayı olarak Has Bahçe'ye ilk geldiğinde, burada bir müzisyen tarafından icra edilen müzikten o derece etkilenir ki kendini bu alanda geliştirmek ister ve müzisyenden kendisine bu sanatı öğretmesi için yardım talep eder. Müzisyenin rehberliğinde hızla ilerleme kaydeder. Kendini bir tutkuyla çalışmalarına verir, hatta prova yapmak için birçok gece uykudan mahrum kalır. Sonunda bir gece uykuya yenik düşer ve bir rüya görür:

Çingene topluluğu görünümlü bir alay çalgıcı ortaya çıkar. Kiminin elinde def, kiminin çeng ve kanun, kiminin rubab, kiminin şeşhane ve kiminin erganun, kiminin miskal, kiminin tambur, kiminin çarpape, kiminin sentur vardır. Ne kadar saz varsa hepsini hazır edip hep birlikte çalmaya başlayınca saz ve sözün sadasından âlemi velveleye verirler ve yer gök zelzeleyle sallanır. Adı geçen ağaya da “Sen bizim sanatımıza meyledip öğrenmek istersen berhudar ol” diye çok hürmet ederek türlü şekillerde saygılarını gösterirler.¹

1 Sedefkâr Mehmed Ağa'nın gördüğünü söylediği rüya burada okumayı kolaylaştırmak düşüncesiyle günümüz Türkçesinde aktarılmıştır. Rüya anlatısının

Mehmed Ağa rüyadan uyanınca hocasına gider ve ona bu rüyanın anlamını sorar. Müzisyen şöyle der:

Gerçekte bu sanat bir Çingene sanatıdır. Ama bunlar cahil bir topluluktur. Nota nedir, tempo nedir, ahenk nedir, akortsuzluk nedir, melodi nedir, perde nedir, ses nedir, şarkı nedir, bilmezler.²

Hocası ona bu terimleri ayrıntılı bir şekilde anlatır, on iki temel notayı öğretir ve ondan bu öğrendiklerini çalışmasını ister. Ancak ağa alıştırmayı yapmaz ve bir bahaneyle evine döner. Evine gelip içeri girince tekrar düşünce âlemine dalar. Hocasının tavsiyeleri ve sözleri ona huzur vermek bir yana, onu teessür içinde bırakmıştır. Kendi kendine şöyle der:

Ey dertli zavallı! O sanatı gördüğün anda hemen su gibi ona meyl edip aktın. Eğer o sanat Allah katında kabul gören, kıymetli, itibar edilen ve sevilen bir şey olsaydı rüyamda gördüğün o kahredilmiş topluluk ve kendisinden nefret edilen güruh adı geçen sanata yönelmez, lanetli şeytanın Âdem olmaktadır kaçtığı gibi kaçarlardı. En iyisi, en gereklisi, en yücresi ve en uygunu çalgıcının söyledikleriyle hareket etmeyip âlimlerden, dindarlardan veya nasihat veren şeyhlerden birine giderek rüyayı tabir ettirmek ve onlar ne derlerse uygulamaktır. Çalgıcının sultanlığı, saygınlığı ve mutluluğu tamamen kendisinin olsun. Benim onlara ihtiyacım yok.³

Ağa, tavsiyesini almak üzere Sultan III. Murad (hük. 1574-1595) döneminin ünlü Halveti şeyhi Vişne Mehmed Efendi'ye başvurduğunda şu cevabı alır:

özgün çevrimyazısı için Aydın Yüksel tarafından yayına hazırlanmış *Risale-i mimariyye*'nin 14.-18. sayfalarına bakılabilir. *Risale-i mimariyye*'nin aslına uygun İngilizce tercümesi ise Howard Crane tarafından yapılmıştır. Bu makale ilk olarak İngilizce kaleme alındığı için Howard Crane'e referans verilmiştir. Cafer Efendi, *Risale-i mimariyye*, s. 26. Değerli meslektaşım Gül Kale'ye bu kaynağa dikkatimi çektiği için teşekkür ederim.

2 A.g.e., s. 26.

3 A.g.e., s. 27.

Oğul, o sanattan vazgeçmen gerekir. Bu sanat iyi olsaydı tasdik edilir ve erdemli insanlar tarafından uygulanırdı. Kötü insanlar olan şeytan kavminin eline bu şekilde düşmezdi. Arzun o sanatı öğrenmek olduğuna göre, yapılacak en uygun şey biraz bekleyerek içinden bir sanata yönelmek geldiğinde bize tekrar danışman. Eğer bu dünyada ve ahirette yararlı olduğunu gözlemlersek, iznimizle ve hayır duamızla o sanata yönelirsin. Böylece, bizim onayımız ve iznimizle, bu sanatta ustalaşabilirsin! İnsanın rüyasında Çingeneleri görmesi, cinler ve ruhlar kavmini görmesi gibidir. *Çengan* kelimesi *cinler* anlamına gelir. Zira *çengan* kelimesindeki *-gan* eki çoğul ekidir. Kelimenin aslı tıpkı *zinne* gibi *cinne* idi. Farsçadaki gibi çoğul halinde kullanıldığında *zindegan* kelimesindeki gibi *cinnegan* olur. Daha sonra *nun* harfini yumuşatıp sessizleştirerek *çengan* derler. Kelime açısından bakıldığında bu *cinne* kelimesiyle *cin* aynıdır. Arapçada da *cin* cins isimdir ve bu iki gruba da [hem Çingenelere ve hem de cinlere] atfen kullanılır. Her iki türe yapılan atıfta da çoğul kullanılır. Bu iki türden biri görünür, diğeri görünmezdir. Kısacası, bu sanattan geri dönmek, Allah'tan af dilemek ve sonuna kadar tövbe etmek gerekir.⁴

Cafer Efendi'ye göre Mehmed Ağa bu tavsiyenin bir neticesi olarak müzikten üzüntü ve pişmanlıkla yüz çevirir. Rüyalar üzerine yapılan son araştırmaların da gösterdiği gibi, Mehmed Ağa'nın bu rüyası (özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra kaleme alınmış) tezkirelerde bahsedilen şahsiyetlerin yaşamlarındaki önemli kırılma anlarını açıklamak için yer verilen çok sayıda rüyadan yalnızca biridir.⁵ Buradaki amacım, Osmanlı dünyasındaki farklı türden kaynak metinlerde bulunan rüya öykülerinin karmaşıklığını veya çeşitliliğini incelemek değil. Okuyucuların zihninde oluşabilecek soruların ayrıntılı bir analizini de yapamam: Bu rüya gerçekten görülmüş müdür?

4 A.g.e., s. 28.

5 Erken modern Osmanlı bağlamında rüyalar hakkında bkz. Niyazioğlu, "How to Read an Ottoman Poet's Dream?"; Niyazioğlu, "Dreams, Ottoman Biography Writing, and the Halveti-Sünbûli Sheikhs of Sixteenth Century Istanbul" ve Niyazioğlu, "Dreams of the Very Special Dead"

Mehmed Ağa'nın biyografisinin yazarı neden bu rüyadan onun "kariyerinin izlediği yol" bağlamında bahsetmiştir? Ya da Mehmed Ağa kariyer seçimini yaparken neden 16. yüzyıl İstanbul'unun en etkili Halveti şeyhlerinden birinin görüşüne başvurmak istemiştir?⁶ Benim bu rüya bahsine olan ilgim, ilmiye hiyerarşisinin farklı katmanlarından üç erkek tarafından kaleme alınan metinlerde çizilen *çingane*⁷ imgesini okumakla ve bu imgenin şeriiye sicilleri ile mühimme defterlerinde bulunan imgeyle uyuşup uyuşmadığını sorgulamakla sınırlıdır.

- 6 Bu ve buna benzer sorular Niyazioğlu'nun 5 numaralı dipnotta belirtilen çeşitli makalelerinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.
- 7 Günümüzde, "Çingene" tartışmalı bir tanımlama olup modern toplumlarda "Roma", "Romani", "Roma halkı" ve "Sinti" gibi alternatif terimler tercih edilir. "Çingene (Gypsy)" genellikle aşağılayıcı bir terim olarak kullanıldığından, 1971'deki I. Roman Kongresi bu terimi (ve diğer dillerdeki karşılıklarını) reddederek "Roma" terimini tercih etmiştir. Ne var ki, birçok Roman ve göçebe toplulukta "Çingene" kelimesi kendilerini tanımlarken kullandıkları ortak bir terim olarak yaşıyor. Örneğin bkz. Barany, *The East European Gypsies*, s. 1; Crowe, "Roma: The Gypsies"; Marsh ve Strand, *Gypsies and the Problem of Identities*. Çingenelerin Hint kökenli olduğu artık genel kabul görse de, 15. yüzyılda Avrupa'ya ilk geldiklerinde "kökenlerinin Mısır (dolayısıyla Yunancada *Gyftos*, İspanyolca'da *Gitano*, 16. yüzyıl Almancasında *Aegypter*, İngilizcede *Gipsy* veya *Gypsy* ve örneğin Romencede *Faraon* ve Macarcada *Pharao Nephka* gibi 'Firavun'un halkı' anlamına gelen çeşitli terimler) veya Bizans olduğu düşünülürdü. Bizans bağlamında 'dokunulmazlar' anlamına gelen *At-hinganoi* terimiyle anılan Yahudileşmiş bir mezheple ilişkili oldukları varsayılırdı (dolayısıyla Bizans Yunancasında *Adsincanoi*, Almancada *Zigeuner*, Fransızcada *Tsigane*, Macarcada *Cigány*, İtalyancada *Zingari* ve *Acingani*, Bulgarca, Lehçe, Sırpça gibi Slav dillerinde *Cigan*, Romencede *Tigan* ve İngilizcede *Tinker*). *Walachi*, *Saraceni*, *Agareni*, *Nubiani*, Fransızca *Bohémiens* ve Almanca *Tartars* gibi terimler de varsayılan kökenlere atıfta bulunur." Bkz. Campbell, *The Oxford Dictionary of the Renaissance*, "Gipsies" Osmanlı metinlerinde "Çingene" için kullanılan terimler Kıbtı (kadın olması durumunda Kıbtıye), Kıbtıyan, Çingene, Çingane, Cingene, Çingan, Cingan, Çingen, Cingen ve Çingeniyan'dır. Çingenelerin cemaat olarak sahip oldukları kimlik *taife-i çingane* veya *çingane zümresi* ve *taife-i kıbtıyan* veya *kıbtıyan zümresi* gibi terimlerle ifade edilmiştir. Kıbtı ve Çingene kelimelerinin etimolojisi için bkz. Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı* ve Yıldız, "Türkçede Çingeneler İçin Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etimolojileri." Günümüz Türkiye'sinde "Roman" terimi çoğunluk tarafından tercih edilse de bazıları "Çingene" kelimesinin taşıdığı aşağılayıcı çağrışımlara rağmen kendilerini o şekilde tanımlamakta ısrar ediyor. Örneğin bkz. Alpman, *Başka Dünyanın İnsanları Çingeneler*, s. 53-56 ve Aksu, *Türkiye'de Çingene Olmak*. Bu çalışmada kaynaklarımın diline uyarak genellikle "Roman" yerine "Çingene" terimini kullanıyorum.

Osmanlı tahayyülünde Çingenelerin kökeni

Mehmed Ağa'nın rüyasında müzik bir Çingene sanatı olarak betimlenir. Bu yorum sadece bizzat (rüyadaki) Çingeneler ve musiki üstadı tarafından değil, aynı zamanda bilinçaltında müziğin kurallarını öğrenirken sadece Çingene çalgıcılarının hayalini kuran Mehmed Ağa tarafından da yapılmıştır. Rüya bahsi geçen göçebe Çingeneler çeşitli müzik aletlerini çalabilen müzisyenler olarak tasvir edilir. Müzik sanatındaki ustalıkları öylesine engindir ki, icra ettikleri müziğin sesi yeri göğü sarsar. Bir yabancıya gösterdikleri misafirperverliğin vurgulanmasının yanı sıra, ona çeşitli şekillerde saygı göstermeleri ve sanatlarını öğrenmede ona Tanrı'dan yardım dilemeleri de tasvir edilir. Metinde bahsi geçen rüyanın yorumlarının bulunduğu kısma gelene kadar Çingenelere yönelik herhangi bir hakaret veya aşağılama görmüyoruz; aksine, Çingenelerin performansının beğeniyle karşılanması ve romantikleştirilmesi söz konusudur. Bununla birlikte, rüyadaki "Çingene" imgesinin yorumlanma biçimleri devamlılık arz eden bazı klişeleri de ortaya koyar: Çingeneler yetenekli ancak formel müzik kurallarından habersiz müzisyenler olarak temsil edilmenin yanı sıra ahlâki açıdan yetersiz, dinî bilgileri sıg müfsidler olarak da nesneleştirilirler.

Ele alınması gereken bir diğer önemli konu da Vişne Mehmed Efendi'nin *cingan* kelimesinin etimolojisine ilişkin açıklamasıdır ki bu Osmanlı Türkçesi bağlamındaki belki de en eski örneklerden biridir. Vişne Mehmed Efendi'nin yorumunda, Çingeneler cinlerle ve iblislerle ilişkilendirilirler (daha doğrusu onlarla bir tutulurlar). Kurulan bu eşitlikte, kelime oyunu ve kelimenin tınısı kullanılarak *cingan* kelimesine basit anlamının ötesinde daha derin bir anlam yüklenir ve etimoloji bu şekilde desteklenir. Bu eşitliğin temelinde sadece *cin* kelimesi ile *cingan* kelimesindeki "cin" hecesi arasındaki ses benzerliği yoktur, aynı zamanda –ve belki daha da fazla olmak üzere– cinlere/iblislere atfedilen özellikler ile Çingenelere atfedilenler arasındaki benzerlik de söz konusudur. Modern etimoloji bilimi, Vişne Mehmed Efendi tarafından ahlâki ve teolojik çerçeveye uydurulmuş olarak nite-

lendirdiğim bu kavramsallaştırmayı “bilim dışı” olarak değerlendirecektir. Bununla birlikte, bu halk etimolojisi veya çağrışımsal etimoloji, her ne kadar modern etimolojinin kurallarına göre geçersiz olsa da, önemlidir ve göz ardı edilemez. Zira sadece belirli bir düşünce tarzını değil, aynı zamanda etimolojiyi kullanmanın birçok yolundan birini de gösterir.⁸ Vişne Mehmed Efendi’nin bu etimolojiyi tasarlamak suretiyle belki de zamanının bir “haki-katini” –yani Çingeneler ile cinlerin aynı aileye mensup olduklarını– doğrulamaya çalıştığını düşünüyorum.

Vişne Mehmed Efendi’nin “Çingene” yorumundan neredeyse elli yıl sonra, 17. yüzyılın ünlü Osmanlı gezgini Evliya Çelebi, Gümölcine (günümüzde Yunanistan’daki Komotini) kasabası hakkındaki gözlemlerini kaydederken Osmanlı toplumunda Çingenelerin kökenleri hakkındaki görüşleri ve bu topluluğa dair toplumsal algıyı ele alır. Evliya Çelebi’ye göre,

Bu bölgedeki ve Osmanlı topraklarındaki Çingenelerin kökeni Mısır’dır ki Hz. Musa Firavun’la Kızıldeniz kıyılarında büyük bir savaşa girişmiş ve Firavun’un altı yüz bin askeri –büyücülerle, falcılarıyla ve sihir işinde kullandıkları aletleriyle birlikte– Kolundur Boğazı olarak adlandırılan yerde girdaba kapılarak boğulmuşlardır. Hz. Musa Firavun’un o savaşta hazır bulunmayan halkına da beddua etmiş ve bu beddua sonucunda söz konusu halk Mısır’da kalamamış, diyar diyar dağılmış, aç, evsiz ve vatansız kalmışlardır. Dağlarda yaşayıp şehirden şehre hırsızlık yaparak dolaşırlar.⁹

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Vişne Mehmed Efendi “köken” anlatısını ahlâki ve teolojik olarak temellendirirken, Evliya Çelebi buna mekânsal bir boyut ekler. Peki Evli-

8 Derek Attridge’in gösterdiği gibi, etimoloji “baskın bir ideolojiyi doğrulamak, anlamlı bir değişim olasılığını inkâr etmek, nesnel ve aşkın hakikat mitini güçlendirmek, ama aynı zamanda ideolojiyi bozmak, değişim fırsatlarını ortaya çıkarmak, mutlaklıkları ve otoriteyi baltalamak – ve bunu alternatif bir hakikat iddiası oluşturmadan yapmak” gibi birçok şekilde kullanılabilir. Bkz. Attridge, “Language as History/History as Language”, s. 202.

9 Friedman ve Dankoff, “The Earliest Known Text in Balkan (Roumelian) Romeni”, s. 156.

ya, Çingenelerin Mısır'dan geldiği fikrini nereden edinmiş olabilir? Şunu vurgulamak gerekir ki Evliya'nın yazdıklarında ve devlete ait diğer resmî belgelerde *çingene* terimi ve türevleriyle birlikte *kıpti* ibaresi "Çingene"nin en yaygın tanımlarından biri olarak göze çarpar. Arapçada "kibtî" terimiyle yerli Mısırlılar ("Koptlar") kastedilir. Bununla birlikte yine aynı dilde "Çingene" kelimesinin karşılığı olarak *Gajar*, *Halab*, *Nawar* ve *Zutt* gibi terimler kullanılır.¹⁰ Öyleyse, Evliya Çelebi de dahil olmak üzere Osmanlılar neden Arapça veya diğer İslâmî dillerde "Çingene"nin karşılığı olarak kullanılan çeşitli terimler yerine *kıpti* terimini benimsemişlerdi? Eyal Ginio'ya göre, "Çingenelerin Osmanlı yönetimi tarafından kıpti, yani 'Mısırlı' olarak adlandırılmaları, Çingenelerin Mısır'dan çıktığına dair Avrupa'da yaygın olan efsanenin bir yansımasıdır."¹¹

Evliya Çelebi'nin Çingeneler hakkındaki ifadeleri, onlara atfedilen kökenle ve Hz. Musa'nın Çingeneleri Mısır dışında, evsiz ve fakir bir yaşam sürmeleri için lanetlemesiyle sınırlı değildir. Öncelikle, Evliya'nın söyleminde "Çingene" türdeş bir kategori değildir; Çingeneler, her grubun kendine özgü lehçesi, meslekleri ve dinî uygulamaları olmak üzere Anadolu veya Rumeli Çingeneleri olarak sınıflandırılırlar. Evliya Çelebi'ye göre Çingeneler genellikle "yerleştikleri ülkelerin dillerini" konuşurlar.¹² Bununla birlikte, hem Anadolu hem de Rumeli Çingenelerinin kendilerine özgü lehçeleri "ahlâka mugayir binlerce ifade" içerir.¹³ Çeşitli toplumlarda Çingenelere atfedilen en ka-

10 Hanna, *Ghagar of Sett Guiranha*.

11 Ginio, "Neither Muslims nor Zimmis", s. 131. Ginio'ya göre *kıptinin* yanı sıra *çingene* de aslında devrin Yunan terminolojisinden kaynaklanan bir isimdir: *yifto* (yani *kıpti*) ve *atsingani* (yani *cingan*). Bu nedenle Ginio, Osmanlıların o dönem konuşulan Yunancadaki "Çingene" terminolojisini kullanmasının, bölgedeki bazı Bizans uygulamalarını benimsemesiyle ilgili olduğunu öne sürer. Aslında Ginio, Osmanlıların sadece terimi değil, aynı zamanda Çingenelerle ilgili diğer Bizans uygulamalarını da benimsediğini savunurken, bu uygulamaların en önemlisi olarak da hem Hristiyan Çingenelerden hem de Müslüman Çingenelerden cizye toplanmasına işaret ediyor.

12 Evliya Çelebi'den alıntı için bkz. Friedman ve Dankoff, "The Earliest Known Text in Balkan (Roumelian) Romani", s. 156.

13 Evliya Çelebi'den alıntı için bkz. A.g.m., s. 156.

lıcı klişelerden biri olan herhangi bir dine karşı duydukları yüzeysel bağlılık Evliya'nın yazılarında da görülebilir. Örneğin bir noktada Evliya Çelebi, Anadolu Çingenelerini "sözde Müslüman" olarak tasvir eder ve "Müslüman taklidi yaparlar ama kâfir bile değillerdir" der. Yine Evliya'ya göre "Rumeli Çingeneleri Paskalya'yı Hristiyanlarla, Kurban Bayramı'nı Müslümanlarla ve Fısıh Bayramı'nı Yahudilerle kutlarlar. Belirli bir dini kabul etmediklerinden imamlarımız onlar için cenaze töreni yapmayı reddederler ama onlara Eğri Kapı dışında ayrı bir mezarlık ayırmışlardır."¹⁴

Yaklaşık yarım asır sonra, Osmanlılara tabi olan Boğdan'a prens tayin edilmiş olan Dimitri Kantemir'in (ö. 1723) kaleme aldığı ve 1722'de Rusça olarak yayımlanan *Muhammed'in Dininin Sistemi* adlı eserinde Çingenelerin kökenlerini ve onların Osmanlı Devleti ve genel olarak toplum tarafından nasıl karşılandıklarını ele alır. 17. yüzyılın son yıllarında İstanbul'da yaşayıp öğrenim gören ve o dönemde yazılıp konuşulan Türkçe de dahil olmak üzere birçok dili bilen Kantemir, genel olarak Osmanlı toplumu ve özellikle de Çingeneler hakkında göz ardı edilmemesi gereken bilgiler sunar. Kantemir'e göre,

Türkler ve onlarla birlikte diğer Müslümanlar, Çingene halkının Firavun'un halkıyla akraba olduğunu söyler [...] yazı, kitap bilmezler ve herhangi bir ilahi beşeri kanunu tanımazlar, [onlar] Tanrı'nın merhameti ve emriyle tüm dünyaya yayılmışlardır. Muhammed'e inanan Çingeneler bu tek sıfatla kendilerini tamamen dindar olarak görürler. Ama bunun yanı sıra şeriatın emir ve şartlarını yerine getirmezler; onun yapılmasını istediği veya yasakladığı her şeyi görmezden gelirler; ne namaz kılarlar ne oruç tutarlar, hatta Mekke'nin adını duymak bile istemezler; [şeriata] yakınlık duymak yerine hırsızlık, dolandırıcılık, büyücülük ve cadılık yaparlar [...]¹⁵

14 Evliya Çelebi'den alıntı için bkz. A.g.m., s. 157.

15 Kantemir'den alıntı için bkz. Oprişan, "An Overview of the Romanlar in Turkey", s. 167.

Bu ifadelerden ortaya çıkan önemli hususlardan biri, Çingenelerin kökenine ve nasıl algılandıklarına dair yukarıda zikredilen diğer anlatılarla arasındaki benzerliktir. Sedefkâr Mehmed Ağa'nın biyografi yazarı Çingeneler için ahlâki açıdan uygun bir köken hikâyesi anlatırken, Kantemir de Evliya Çelebi gibi Çingenelerin firavunlarla akraba olduğunu ileri sürmek suretiyle "vatan"larının Mısır olduğunu ima eder. Bununla birlikte, tüm bu anlatılarda Çingeneler, çeşitli ahlâksız faaliyetlere düşkün, Müslümanlığın temel kurallarına uymayan, sadece sözde Müslümanlar olarak tasvir edilen cahil bir topluluğun mensupları olarak tasvir edilirler.

Başka bir yerde ayrıntılı olarak açıkladığım gibi, özellikle erken modern dönem bağlamında Osmanlı Çingeneleri üzerine yazmak bir dizi nedenden ötürü kolay bir iş değildir. Bu nedenlerin en önemlisi günümüze ulaşabilen kaynaklardır.¹⁶ 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında Osmanlı topraklarında bulunan Çingenelerin yaşam tarzları ile ilgili çok sayıda anlatı varken, erken modern dönem söz konusu olduğunda mevcut edebi kaynaklar ve anlatılar oldukça sınırlıdır. Eldeki tarihsel anlatılar sadece çok sınırlı olmakla kalmaz, aynı zamanda Osmanlı toplumunun ilmi hiyerarşisi ve erkek seçkinleri tarafından üretilmiş metinler oldukları için yazarların önyargılarını ve algılarını yansıtırlar. Bu nedenle, bu makalenin geri kalanında başka bir kaynak türü olan şeriiye sicillerini kullanacağım. Bu seçimin iki nedeni var. Birincisi, şeriiye sicilleri bize belirli bir topluluğun "sosyal, ekonomik ve zihinsel haritasını" yeniden oluşturmaya yönelik oldukça büyük bir bilgi birikimi sunar; böylece Çingenelerin konumunu bu topluluğun nezdinde değerlendirmek mümkün olur. Daha net bir ifadeyle, şeriiye sicilleri sadece "belge" olarak değil de "metin" olarak okunduğunda, erken dönem Osmanlı toplumunda mevcut bulunan—din, cinsiyet ve etnisite gibi etkenler dahil olmak üzere ancak bunlarla sınırlı kalmamak kaydıyla—sosyal tabakalaşma parametrelerini ve yerleşik güç ilişkilerini açığa vururlar. Bu nedenle, söz konusu kayıtlar erken modern Osmanlı dünyasında nor-

16 Bkz. Çelik, "Community in Motion", s. 1-7.

matif olanla farklı olanı belirleyen unsurları incelemek için pa-ha biçilmez kaynaklardır. İkincisi, şeriiye sicillerinde yer alan “gerçekler”, bazı değerlere ayrıcalık tanıyıp bazıları karşısında sessiz kalan belirli hukuki kategoriler ve resmî ifadelerle çerçevelenmiş olsa da, bize sadece Çingenelerin içinde yaşadıkları topluluklar tarafından nasıl algılandıkları hakkında değil, aynı zamanda günlük yaşamda kendilerine yöneltilen önyargılardan bazılarına karşı nasıl direndiklerine ve tepki verdiklerine dair de bir fikir verirler.

Osmanlı şeriiye sicillerinde *Çingane* veya *Kıbtı*

Şeriiye sicillerinde Çingenelerin betimlenme şekilleri, onların Osmanlı hukuk eliti tarafından üretilmiş olan sosyoekonomik ve ahlâki görünüm içinde nasıl konumlandıklarını gösterir. Mahkemenin Çingene müvekkilleri –Müslüman veya gayrimüslim, erkek veya kadın, göçebe, yarı göçebe veya (yakın zamanda) yerleşik hayata geçmiş olmalarından bağımsız olarak– çeşitli başka topluluklar için daha yaygın kullanılan bir tanımlayıcı unsur olan dinî aidiyetlerinden ziyade her zaman “etnik kökenleri” temelinde kendi cemaat aidiyetleri üzerinden tanımlanırlardı. Çingeneler söz konusu olduğunda, kâtipler onlara göndermede bulunurken iki ifade şeklinden birini kullanmaya özen gösterirlerdi. Kişinin adından önce ya da sonra standart bir şekilde kaydedilen baba adına ek olarak *çingane* veya *kıbtı* (kadınlar için *kıbtıyye*) ibarelerini tanımlamalarına eklerlerdi.¹⁷ Ya da kişinin adını *çingane* veya *kıbtı*/*kıbtıyye* olarak işaretleme yerine kâtipler onları mensup oldukları topluluğun adı ile (*kıbtı taifesinden*) kaydederlerdi.¹⁸

17 Örneğin bkz. ÜŞS 56/3b/2: “Kıbtı Hüseyin b. Mahmud”; ÜŞS 17/46a/2: “Yunus b. Abdullah nam çingene”; ÜŞS 56/33a/2: “Altun bt. Hüseyin nam çingene” ve ÜŞS 84/115a/4: “Cevher bt. Derviş nam kıbtıyye” (ÜŞS, Üsküdar Şeriiye Sicilleri’nin kısaltmasıdır, ardından cilt, varak ve hüküm numarası gelir.)

18 Örneğin bkz. ÜŞS 17/8b/3: “Kıbtı taifesinden Dimo b. Koçi”; ÜŞS 56/3b/1: “Kıbtıyan taifesinden Pazarlı b. Mustafa” ve ÜŞS 84/16b/4: “Zümre-i kıbtıyan-dan Hasan b. Sadık”

Çingane veya kıbtî kategorisini mahkemede kullanılan söylem çerçevesinde nasıl kavramsallaştırabiliriz? Modern bir okur için bu niteleme “etnik” kimliğin bir alameti gibi görünse de modernitenin politik olarak inşa edilmiş “etnisitesi”yle bir tutularak yorumlanması yanlış olacağından, doğru tanımlanması gerekir. Maalesef erken modern dönemde Osmanlıların “etnisite” anlayışı üzerine yapılan güncel araştırmalar, Türk, Kürt, Arap, Fars, Arnavut gibi unsurlar da dahil olmak üzere bazı “etnik” gruplara atfedilen “niteliklere” ilişkin ayrıntılar içeren çeşitli kaynak türlerinin varlığına rağmen oldukça sınırlıdır.¹⁹ Leslie Peirce, şeriyye sicillerinde kullanılan söylemin içerdiği “etnik” tanımlamaların, Osmanlıların “etnisite” anlayışına dair bize çok şey öğretebileceğini savunur. Peirce’e göre Antep’in 16. yüzyıldaki mahkeme kayıtları, “etnik” tanımlamaların, şehir kültürü içinde asimile edilmemiş göçebe toplulukları ve kabileler arasında ayırt edici bir belirteç olarak kullanıldığına işaret eder. Antep özelinde, bu gruplar Kürtler, Türkmenler ve Arapça konuşan Bedevilerdir.²⁰ Ginio, 18. yüzyılda Selanik’te “etnik kökenleri” ile tanımlanan grupların Çingene-ler, siyahiler (*Arab*) ve göçer Arnavutlardan oluştuğunu gözlemlemiştir.²¹ 16. yüzyıl Üsküdarı’nda ise bu gruplar arasında Çingene-ler, çoğu azat edilmiş veya kaçak köleler olan siyahiler ve 1580’lerden itibaren tarihî kayıtlarda giderek daha fazla görünür hale gelen Tatarlar ile Arnavutlar gibi yeni gelmiş göçmen topluluklar bulunur.

Bu nedenle mahkemenin çingane veya kıbtî gibi kimliğe dair nitelemeleri kullanmak suretiyle Çingenelerin karma yaşam tarzını –göçebe, yarı göçebe ve yerleşik hayata yeni geçmiş– ve “medeni” şehir hayatı içindeki “henüz asimile olmamış” konumlarını vurguladığını öne sürüyorum.

19 Örneğin bkz. Kunt, “Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment”; Lewis, *Race and Slavery in the Middle East*; Tezcan, “Dispelling the Darkness”; Casale, “The Ethnic Composition of Ottoman Ship Crews and the ‘Rumi Challenge’ to Portuguese Identity”, s. 122 ve Kafadar, “A Rome of One’s Own”

20 Peirce, *Morality Tales*, s. 146.

21 Ginio, “Neither Muslims nor Zimmis”

Çingenelerin “ehl-i fesad” olarak yaftalanması

Şimdi ele almak istediğim soru, şeriiye sicillerinin yukarıda alıntılanan tarihsel anlatılarda örneklenen “Çingene” imajını çeşitlendirmemize yardımcı olup olamayacağıdır. Başka bir deyişle, tarihsel anlatıların bir cemaat olarak Çingenelere atfettiği çeşitli olumsuz tanımlamalar mahkeme zabıtlarında da bulunabilir mi?

Başka bir yerde incelediğim gibi, 16. yüzyılın ikinci yarısına ait mühimme defterlerinde gezgin Çingene müzisyenleri ile karşılaşmak alışılmadık bir durum değildir.²² Bununla birlikte, devlet tarafından üretilen bu belgelerde –ki bu belgeler yerel iktidar sahipleri veya belirli sorunları çözmeyi ümit eden sıradan kişiler tarafından sunulan dilekçelere verilen yanıtlardır– ne Çingenelerin müzikteki ustalığı ne de seyyar yaşam tarzları romantikleştirilir. Aksine, çoğu kez dilekçe sahiplerinin sosyo-ekonomik ve ahlâki kaygılarını yansıtan bu tür kaynaklardan beklendiği gibi, gezgin Çingene müzisyenler, halka açık eğlenceler düzenlemekle ve fuhuşa (*fiil-i şeni*) fırsat vererek bekârları ve evli erkekleri baştan çıkarmakla suçlanırlar. Bu tür “ahlâksız işlere” karıştıklarına dair iddialar nedeniyle, başkaları Çingeneleri genellikle hor görmüşler ve başvurdukları yetkililere şikâyetlerini ileterek Çingenelerin uzaklaştırılmalarını talep etmişlerdir.²³ Ayrıca, defterlerde bazı gezgin Çingene toplulukları özel mülke ve kamu malına zarar vermek ve yolcuların güvenliğini tehdit etmek gibi başka suçlara bulaşmakla itham edilirler.²⁴ Bu belgelerin basmakalıp ifadesiyle, özel mülke ve kamu malına zarar verip genel ahlâkı ihlal ederek yasadışı faaliyetlerde bulunan Çingeneler, Osmanlıların sabıkalı suçlular için kullandıkları genel bir terim olan *ehl-i fesad* terimiyle yaftalanmışlardır.

22 Çelik, “Limits of Tolerance”; Çelik, “Exploring Marginality in the Ottoman Empire” ve Çelik, “Probing the Margins”

23 Örneğin bkz. COA, MD 7, no. 100; ve COA, MD 5, no. 186. Ayrıca bkz. Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s. 150.

24 COA, MD 7, no. 66 ve no. 100.

Öncelikle, şeriiye sicillerinde Çingenelerin 16. yüzyıl Üsküdarı'nda geçimlerini sağlamak için bireysel olarak veya seyyar gruplar halinde müzik yaptıklarına dair herhangi bir emare bulunmadığını belirtmek gerekir. Ancak, Çingenelerin içinde yaşadıkları daha geniş topluluk tarafından nasıl algılandıklarına ışık tutan (çok az sayıda da olsa) bazı vakalarla karşılaşırız. Örneğin, 16. yüzyılın sonlarında Üsküdar'da "eşkiyalı kontrol altına almak için görevlendirilen" (*eşkiyayı hıfz için tayin buyrulan*) Mehmed Subaşı, "Çingene topluluğundan" (*kıbtı tائفesinden*) Arslan b. Kurd, Mehmed b. Şuca ve Kaplan b. Abdullah'ı mahkemeye çağırarak "birçok sipahi bana yeniçeri üniforması giyen bu Çingenelerin şarap içtiklerini (*şûrb-i hamr idüb*) ve gelip geçen Müslüman kadınları taciz ettiklerini söyledi ve bu yüzden onların sorgulanmasını ve sonucun zabta geçirilmesini istiyorum" demişti. Mahkemede sorgulanan Çingeneler, "Bizler donanma-yı hümayunun kalafatçılarıyız ve hiçbir Müslüman kadını taciz etmedik ama bir düğündeydik ve orada şarap içtik, şu anda da sarhoşuz" derler.²⁵ Dava burada bitmez. Sonraki bir hükümden, davayı Mehmed Subaşı'nın önüne getirenlerin aslında yeniçeriler ve bazı "güvenilir" Müslümanlar olduğunu öğreniriz. Mehmed Subaşı olay yerine geldiğinde, bu kadınlı erkekli Çingene topluluğuyla yeniçeriler arasındaki kavga çoktan başlamıştır. Görünüşe göre yeniçeriler düğün sahiplerine –karı-kocalara– böyle kutsal bir günde neden eşleriyle içki içtiklerini sorarlar. Bunun üzerine kayıtlarda Çingene kimliklerinin altı çizilen kadınlar, "Şarap içeriz ve ne istersek onu yaparız" cevabını vererek "sizler cahil gündelikçilersiniz (*boz ırgadlarsız*); siz kimsiniz de bizim işimize karışıyor sunuz?" diye yeniçerilere küfrederek. Zabıtlarda bazı detaylar ek-

25 Bkz. ÜŞS 84/35a/3: "Mahruse-i Üsküdar'da eşkiyayı hıfz için tayin buyrulan hassa yayabaşılardan fahrû'l-akran Mehmed Subaşı mahfil-i kazaya kıbtı tائفesinden Arslan b. Kurd ve Mehmed b. Şuca ve Kaplan b. Abdullah nam kıbtı tiler ihzar ve mahzarlarında takrir-i meram edip mezburun çingeneler şûrb-i hamr edip yolda Müslümanların ehl ü iyallerine ulaştıkların sipahilerden nice kimesneler haber verdiklerinden gayrı yakalı dolama ve yeniçeri papucu giyerler sual olunup vukui üzere sicil olunmasını talep ederim dedikte gibbe's-sual mezburun kıbtılar biz tersane-i hassa kalafatçılarız ve kimesnenin ehl ü iyallerine ulaşmadık lakin düğünde idik şûrb-i hamr eyledik elan sarhoşuz."

sik olmasına rağmen, durumu kendi başına kontrol altına alamayan Mehmed Subaşı'nın bu Çingenelerin derhal şehre götürölüp şeriat mahkemesine çıkarılmalarını emrettiğini varsa-yabiliriz. Mahkemede sorgulanan Çingeneler kendilerine yöneltilen suçlamaları kabul eder, ardından da kendilerini suçlayan yeniçerilere hâkimin huzurunda küfredip saldırırlar. Daha sonra duruşmada hazır bulunan Üsküdar'ın güvenilir ve dürüst Müslümanları (*suleha*), "hal ve hareketleri hep böyledir; sürekli alkol içerler, akrabaları olmayan erkeklerle/kadınlarla konuş-maktan ve onlara küfür etmekten çekinmezler ve eğer cezalandırılmazlarsa başka kötü eylemlerde bulunacaklardır" derler.²⁶

Bu dava birkaç açıdan önemlidir. Birincisi, Donanma-yı Hümayun'da bazı Çingenelerin istihdam edildiklerini ve ayrıcalıklı bir konum elde ettiklerini belgeler. Bu ayrıcalıklı konum, sadece kılık kıyafetlerinden değil, aynı zamanda kendilerini şikâyet eden yeniçerilere karşı direniş tarzlarından da çıkarılabilir. Çingeneler "cahil gündelikçiler (*boz ırgadlar*)" dedikleri ve "siz kimsiniz de bizim işimize karışıyorsunuz?" diye sordukları yeniçerileri aşağılamakla kalmaz, onların otoritesine de meydan okurlar. İkincisi, "Çingene" olmanın, Osmanlı idari mekanizmasının üst kademelerindeki bir konuma gelmek için bir engel teşkil etmediği sonucuna varılabilir. Bu vakada örneklendiği üzere, toplumda gerilim yaratan unsur ahlâki açıdan uygun görülen bir yaşam tarzından ve (en azından toplum içinde) temel Müslüman davranışlarına bağlılıktan sapmaktı. Fakat temel Müslüman davranışının yapıtaşları nelerdi? Şeriyye sicilleri Çingenelerden beklenen normatif davranışlarla ilgili atıflara bakmak için doğru tarihsel kaynaklar mıdır? Bir sonraki bölümde, sadece Müslüman olmanın günlük yaşamda neler gerektirdiğini göstermekle kalmayıp, aynı zamanda Çingenelerin bu temel uygulamalardan saptıklarına kanaat getirildiğinde karşılaştıkları esas sonuçları vurgulayan örnekleri sunacağım.

26 Bkz. ÜŞS 84/35a/4: "bunların efal ve evzai böyledür daima şûrb-i hamr edüb na-mahrem ile musahabet ve münazaatdan hali degillerdür bunların haklarından gelinmezse fesad etmeleri mukarrerdür."

“Sözde Müslüman” statüsüne direniş

Yukarıda da vurgulandığı gibi, Çingenelerin İslâm'ın –din değiştirmekten toplumsal cinsiyet ayrımına (*gender segregation*) kadar– kuralcı uygulamalarına karşı gösterdikleri kayıtsızlık, dönemin Osmanlıları tarafından şüpheyle bakılmalarında ve güvenilmez ve sadece sözde Müslüman olarak algılanmalarında önemli bir etkendi. 17. yüzyıldan itibaren mahkeme zabıtları, bu sözde Müslüman statüsünün vergilendirme alanında devlet uygulamasına nasıl yansıdığına ve Müslüman olduklarını iddia eden bazı Çingenelerin bu uygulamaya direnerek statüleri hakkında nasıl müzakere ettiklerine dair önemli bilgiler sunar.

Öncelikle Çingeneleri Osmanlı yargı sisteminin kanallarını kullanmaya iten nedenlerden birinin aşırı ve haksız vergilendirme olduğu vurgulanmalıdır.²⁷ Üsküdar şeriyye sicillerinde, göçebe Çingenelerin yerel mahkemeye başvurarak vergi tahsildarları tarafından Üsküdar'dayken taciz edilmemek için başka yerde vergilerini ödemiş olduklarını teyit eden *temessüklerini* mahkemeye kayıt ettirdiklerini gösteren çeşitli örnekler bulunur.²⁸ Benzer bir şekilde ve daha da ilginç olarak, 17. yüzyılın başından itibaren Müslüman Çingenelerin “adaletsiz” vergilendirmeye karşı yerel mahkemelere ve Divan-ı Hümayun'a başvurdukları vakalarla karşılaşırız.²⁹ Bu davacıların ana argümanlarının odağında Müslüman olmalarına rağmen şeriata aykırı bir şekilde cizye ödemelerinin istenmesi bulunur. Örneğin, 1690 senesi içinde el-Hacc Osman oğlu Mustafa adında biri ile Balat'ta oturan bazı diğer Çingeneler Divan-ı Hümayun aracılı-

27 Açıklayıcı örnekler için bkz. COA, KK-67, 356/1 (vergi tahsildarları tarafından haddinden yüksek vergilere tabi tutulduklarını iddia eden Çingenelerin Gümülcine ve Karasu kadılarına ve sancakbeylerine ilettiği bir dilekçe üzerine yazılan 1572 tarihli ferman); COA, KK-67, 488/2 (Gümülcine'de yaşayan Çingenelerin, Gümülcine, Karasu Yenicesi ve Siroz dolaylarındaki Çingenelerden haddinden yüksek vergiler talep eden vergi tahsildarlarını şikâyet eden dilekçeleri üzerine yazılan aynı tarihli ferman); ve COA, KK-67, 1258/1 (Çingenelerin haddinden yüksek vergilere tabi tutulmaları hakkında Motalice kâdısına hitaben yazılan ferman).

28 Örneğin bkz. ÜŞS 17/79b/2; ve ÜŞS 17/87a/7.

29 Örnekler için bkz. ISS 3/94b/2; ISS 12/114b/2; ISS 12/114b/3; ve BAB 54/95b/2.

ğıyla padişahın iddiaları lehinde bir ferman alabilmek için dilekçe verirler.³⁰ Anlaşılan kendilerine, daha sonra İstanbul kadısına gönderilen ve ilerideki davalar için emsal teşkil etmek üzere mahkeme zabıtlarına geçirilmiş bir ferman da verilmiştir. Fermanda padişah, İstanbul kadısını şöyle bilgilendirir:

Onların [el-Hacc Osman'ın oğlu ve Balat'ta oturan diğer Çingeneler] Müslüman cemaatinden olmalarına, kadın ve erkeklerin bir arada bulunmamaları (*ehl-i perde*) kuralına uymalarına, günde beş vakit namaz kılmalarına, salavat-ı şerif getirmelerine ve Kuran okumalarına, ailelerini ve hane halklarını haramdan korumalarına ve aralarından bazılarının hac vazifelerini dahi yerine getirmelerine ve ellerinde iddialarını destekleyen bir fetva da olmasına rağmen vergi tahsildarları tarafından şeriata aykırı olarak hâlâ cizye vermeleri istenmiş, aşağılanmış ve haysiyetleriyle oynanmıştır.³¹

Buna göre padişah, İstanbul kadısına şöyle buyurur: “Eğer [şeriat mahkemelerine gelen] Çingeneler Müslüman cemaatinden, cinsiyet ayrımı kurallarına uymakta, günde beş vakit namaz kılmakta ve eğer [yaşadıkları yerin halkı tarafından] ehl-i İslâm olarak görülmekte ise, o zaman şeriata aykırı olarak cizye ödememeli ve hakir görülmemelidirler.”³² Benzer şekilde, 1664 senesi içinde, yani yukarıda alıntılanan fermanın neredeyse otuz yıl önce, Mustafa Paşa Camii'nde müezzinlik yapan ve Eyüp'te Mustafa Paşa Mahallesi'nde oturan el-Hacc Mehmed b. Bali yerel mahkemeye gelerek şunları söyler:

30 BAB 54/95b/2.

31 BAB 54/95b/2: “Balatda sakine kıbtıyan taifesinden el-Hacc Osman oğlu Mustafa ve sairleri divan-ı hûmayunuma arzuhal sunub mezburlar cemaat-i müsliminden ve ehl-i perde olup cemaat-i müslimin ile evkat-ı hamseyi eda ve salavat-ı şerife ve tilavet-i Kuran-ı azimü's-şana müdavemet ve bazıları haccü'l-haremyn olub ehl ü iyallerini haramdan hıfz edüb hilaf-ı şer-i şerif rencide ve remide olunmak icab eylemez iken hilaf-ı şer mezburlardan cizye talep olunub rencide ve remide eyledikleri ve bu babda fetva-yı şerifleri dahi olduğunu bildirüb.”

32 BAB 54/95b/2: “Fi'l-hakika mezbur cemaat-i müsliminden ve ehl-i perde ve evkat-ı hamseyi eda edüb ehl-i İslamdan oldukları zahir ise ol babda muktezaya-yı emr-i şer-i kavim ile amil olub mezburları ehl-i İslam ve cemaat-i müsliminden olanlarından hilaf-ı şer-i şerif cizye talebiyle rencide ve remide ettirmeyüb.”

Müslüman ve ehl-i sünnet olduğum, Müslüman mahallesinde oturduğum, günde beş vakit cemaatle namaz kıldığım, ailemi ve hane halkımı namahrem şahıslardan şeriata uygun bir şekilde kolladığım ve hac vazifemi de yerine getirdiğim halde, babam Bali Çingene olduğu ve ismi cizye mükellefleri listesinde bulunduğu için vergi tahsildarları hâlâ benden cizye isteyip sürekli olarak beni aşağılıyorlar.³³

Mustafa ve arkadaşlarının durumunda olduğu gibi, el-Hacc Mehmed de iddiasını desteklemek için mahkemeye bir fetva sunar.³⁴ Dahası, “salih ve mütedeyyin” bir Müslüman olduğu, oturduğu mahallenin diğer sakinleri tarafından da teyit edilir. Kadı, fetvayı değerlendirdikten ve komşularının tanıklıklarını dinledikten sonra, Mehmed’in bir Müslüman olarak kendisinin ve babasının isimleri Çingene cizye kayıtlarında geçse de cizye ödemek zorunda olmadığına karar verir.³⁵

Çingenelerin vergilendirilmesi –özellikle de Müslüman Çingenelerin Osmanlı Devleti tarafından vergilendirilmesi– konu hakkında yazan az sayıdaki bilim insanı arasında tartışma konusudur. Müslüman Çingenelerin ödediği cizye miktarının gayrimüslim Çingeneler için öngörülen miktardan daha düşük olmasına rağmen, Osmanlı Devleti’nin Müslüman Çingeneleri, onlara cizye vergisi uygulamak suretiyle yasadışı olarak vergilendirdiği şeklinde çeşitli yorumlar bulunur. İsmail Altınöz’e göre bu farklılığın sebebi, Çingenelerin İslâm’a itibari (*nominal*) olarak algılanan bağlılığıyla ilgilidir.³⁶ Eyal Ginio ise, bu ayrımcı politikanın temel sebebinin –bu alandaki yaygın kanı-

33 ISS 12/114b/3: “ben müslim ve ehl-i sünnet ve cemaatinden olmağla mahalle-i müsliminde sakin olub bade’t-tezin evkat-ı hamseyi cemaat ile eda ve savm ve sair feraizi mahallinde eda edüb ve ehl ü ıyalimi na-mahrem olan eşhasdan ber mucceb-i şer-i kavim kaçırub ve tavaf-ı Beyt-i-haram ve ziyaret-i Ravza-i mutahhara eylemişken çingene cizyesi cem’ine memur olanlar mücerred senin baban Bali çingene idi ismi defterde mastur ve mukayyedir ol vechile niçin cizyenı vermezsin diye beni rencideden hali degillerdür.”

34 Bu fetva 17. yüzyılın en saygın fıkıhçılarından biri olan Şeyhülislâm Yahya Efendi tarafından kaleme alınmış ve dava kayıtlarında geniş ölçüde alıntılanmıştır.

35 ISS 12/114b/3.

36 Altınöz, “Osmanlı Toplumunda Çingeneler”, s. 204.

da olduğu gibi– Çingenelerin ötekiliği olmadığını, temel sebebin daha ziyade Balkanlar’da Osmanlılardan önce hüküm süren yerel gelenekler olduğunu savunur. Ginio, Osmanlıların Balkanlar’daki Çingenelere Osmanlı fetihlerinden önce konulan kelle vergisini toplamaya devam ettiğini ve buna *bedel-i maktu* adını verdiğini öne sürer. Ancak, bunun aslında cizye vergisi olduğunu ve “bedel-i maktu”nun yalnızca Müslüman bir gruba cizye vergisinin uygulanmasını meşrulaştırmak için kullanılan semantik bir araç olduğunu vurgular.³⁷

Bu tartışmalı konuyu burada bir sonuca bağlamayacağım. Yine de, hem eski araştırmalarım hem de 17. yüzyıl İstanbul şeriiye sicillerine ilişkin daha önceki okumalarım üç önemli noktaya işaret ediyor. İlk olarak, 16. yüzyılın sonlarına doğru, vergilendirmeye ilgili fermanlarda yeni bir Çingene kategorisinin ortaya çıktığını görüyoruz: Müslüman isimli Çingeneler. İkincisi, bu Çingeneler, ödedikleri tutar Müslüman olmayan Çingenelerin ödediğinden daha az olmasına rağmen, açıkça cizye ödemek zorunda bırakılmışlardır. Üçüncüsü, 17. yüzyıldan itibaren bu tür fermanların varlığına rağmen, Osmanlıların aslında Müslüman olduğunu iddia eden tüm Çingenelerden cizye vergisi aldığını kategorik olarak söylemek zordur. Bu vakalar, Çingeneler yerleşik düzene geçip şehir kültürüne asimile olduklarında, cinsiyet ayrımı kurallarına uyduklarında ve “Çingene” kardeşlerinden ziyade diğeri Müslümanlarla sosyalleştiklerinde, çoğunlukla kadının veya padişahın bu kişiler tarafından kaleme alınan dilekçeleri dikkate aldığını ve söz konusu şahısların Müslüman statüleri uyarınca cizyeden muafiyetlerini kabul ettiğini gösterir.

Bütün Çingeneler “müfsid” olarak mı görülüyordu?

Bu anlatıyı daha da çeşitlendirmek için, bazı Çingenelerin mahkemede veya cemaatlerinin yönetiminde üstlendikleri belirli rolere göz atmak istiyorum. Bu bize, en azından yerel mahkemeler

37 Ginio, “Neither Muslims nor Zimmis”, s. 130.

ve yerel düzeyde devlet otoritesini temsil eden vergi tahsildarları açısından tüm Çingenelerin “ahlâki açıdan kaypak” olarak algılanmadığını görme fırsatı verecektir. Üsküdar mahkemesinde Çingeneler çoğunluğu kendi cemaatleriyle ilgili davalarda olmak üzere çeşitli sıfatlarla hazır bulunuyorlardı: sanıklar ve davacılar, borç ve mülk işlemlerinde kefillik edenler (*kefil bi'l-mal*), bir kişinin nerede bulunduğu kefillik edenler (*kefil bi'l-nefs*), mahkemede müvekkillerini temsil etmek üzere veya kendi topluluklarının yaşadığı bölge civarındaki vergiyi toplamak üzere tayin edilen vekiller, reşit olmayanların vasileri³⁸ ve tanıklar (*şuhudu'l-hal*). Tanık olarak mahkemeye çıktıklarında, tüm tanıkların Çingene olduğu durumlar haricinde, isimlerinden sonra gelen “Çingene” ibaresi kaldırılırdı.³⁹ Bilirkişi olarak mahkemede bulunan Çingeneler arasında Durmuş b. Pazarlı ve Koçi b. Çakır en çok dikkat çekenlerdir. Mahkeme kayıtları, Çingenelerin mahkemede tanıklık yapmanın ötesinde topluluklarında üstlendikleri çeşitli roller hakkında bol miktarda kanıt sağlar.

Durmuş bin Pazarlı örneği

Üsküdar şeriyeye sicillerinde kopyalanmış imparatorluk tahrir kayıtlarına ait bir belgede yer alan bilgilere göre, Durmuş b. Pazarlı aslen İstanbulludur ve sonradan Üsküdar'a yerleşmiştir.⁴⁰ Aynı kayıttan, Fotini veled-i [...], Koçi veled-i Çakır ve Çavuş veled-i Abdullah ile birlikte merhum Sultan II. Bayezid (hük. 1481-1512) imaretinin vakfına bağlı Yolcu cemaatinden olduğunu anlıyoruz.⁴¹ Tahrir kayıtlarında Durmuş'un “Durmuş veled-i Pazarlı” olarak tanımlanmasına rağmen, mahkemece hazırlanan belgelerde neredeyse tamamen Durmuş bin Pazarlı olarak kaydedilmiş olması, en azından mahkemenin bakış açısından Müslüman olduğuna işaret eder.⁴² İkamet statüsüne gelin-

38 Örneğin bkz. ÜŞS 27/58/4.

39 ÜŞS 56/40a/3.

40 ÜŞS 17/ 79b/2; benzer bir kayıt için bkz. ÜŞS 17/87a/7.

41 ÜŞS 17/79b/2.

42 Osmanlı yönetiminin sonraki yüzyıllarında karşılaştığımız hukuki uygulamalarında Müslümanları ve gayrimüslimleri birbirinden ayırmak için metinsel

ce, Durmuş b. Pazarlı, büyük ihtimalle yarı göçebe bir Çingene idi. Yaşadığı mahalle ya da köy adı gibi kimliğine ek bir bilgi verilmeyen bu şahıs tutarlı bir şekilde Çingene topluluğunun bir üyesi olarak tanımlanır. Görünüşe göre cemaatine çeşitli sıfatlarla hizmet etmişti. Birincisi, kayıtlardan altın sikkeler halinde sık sık borç veren büyük bir kredi sağlayıcısı olduğu anlaşılır.⁴³ Çoğunlukla kendi cemaatinden bireylere borç vermesine rağmen, farklı toplulukların mensuplarıyla ilişki halinde olduğu durumlar da vardı. Mahkeme kayıtları Durmuş b. Pazarlı'nın kendi topluluğunun idaresine de katkıda bulunduğunu gösterir. Üsküdar'da yaşayan Çingenelerden vergi toplamak üzere vekil ve naib-i menab olarak atanmıştı.⁴⁴ Bu vazifeyi yerine getirirken vergisini ödemeyenleri mahkemenin dikkatine sunmuştu. Örneğin, 1556'da Çingene topluluğundan Hasan b. Kaya'yı, bir grup Çingene'yle birlikte seyahat ettiği son üç yıl boyunca (üç yıldır *katana ile göçüb konub*) *kesim* adı verilen zorunlu vergisini ödememekle suçlamıştı. Elinde aksini kanıtlayan resmî bir belgesi (*temessük*) olmayan Hasan b. Kaya vergisini ödemediği her yıl için ellişer gümüş akçe ödemeye mahkûm edilmişti.⁴⁵ Durmuş ayrıca, imparatorluk otoritesini temsil eden diğer yerel yetkililerle birlikte, birçok Çingene'yi çeşitli suçlar nedeniyle mahkemeye getirmişti. Örneğin, 1562'de Üsküdar subaşısının vekili Alagöz Bey b. Abdullah ile birlikte "Deli Çingane taifesinden" Şamli b. Kulfa'lı alenen sarhoş olmak suçlamasıyla mahkemeye çıkarmıştı.⁴⁶ Durmuş'un zanlılara kefil olduğu (*kefil bi'l-nefs*) da vakiydi. Bu yetkiyle oynadığı rol uyarınca şüphelilerin ortadan kaybolarak kanundan kaçmamalarını sağlıyordu. Örneğin, 1550'de Poyraz lakaplı bir Çingene'nin mahkeme tarafından talep edildiğinde hazır bulunacağını garanti etmişti.⁴⁷ En önem-

bir teknik olarak ortaya çıkan *bin* ve *veled* formlarının kullanımının, 16. yüzyıl Üsküdarı'nda henüz sistematik olarak yerleşmemiş olduğunu belirtmek gerekir.

43 Örneğin bkz. ÜŞS 20/97b/3; ve ÜŞS 22/42b/5.

44 ÜŞS 20/105b/4.

45 ÜŞS 18/27a/2.

46 ÜŞS 25/34a/295.

47 ÜŞS 27/97/son kayıt.

lisi, Durmuş'un Çingenelele ilgili davalarda da tanıklık yapmış olmasıdır. En az bir Çingene'den bahseden 233 kayıt arasında Durmuş b. Pazarlı, en az on defa tanıklar (*şuhudu'l-hal*) arasında yer alır.⁴⁸ Durmuş b. Pazarlı'nın adı kayıtlara tanık olarak geçtiğinde, pek çok gayrimüslimde olduğu gibi, ismine ilişik olan Çingene ibaresi çıkarılıyordu.

Tanıklar mahkemede iki farklı sıfatla görev yaparlardı: *udul-i müslimun* ve *şuhudu'l-hal*.⁴⁹ Bunlardan ilkinde tanıklar, bir davalayla ilgili olaylara veya durumlara tanıklık eder ve genellikle bir davacıyı desteklemek, onun ifadesini doğrulamak için konuşurlardı. Nitekim, "*udul* davacılar için (zaman zaman da davalı için) tanıklık yaparlar ve davacılar tarafından 'delil' (*beyyine*) olarak sunulurlardı."⁵⁰ İkinci görevi üstlenenler, yargılamanın bir bütün olarak usule uygunluğuna tanıklık ederlerdi. Bir davada tanıklık eden *şuhudu'l-hal* mahallenin üç veya dört ferdinden oluşurdu ve isimleri mahkeme zabıtlarında dava tutanağının sonuna kaydedilirdi.

Durmuş b. Pazarlı mahkemede bu görevlerin her ikisinde de bulunmuştu. Bir keresinde Arap b. Kosta adlı bir Çingene, bir borç-alacak davasında başka bir Çingene için *kefil bi'l-mal* olmayı reddeder. İkisi de Çingene cemaatinin mensubu olarak kayıtlı bulunan Durmuş b. Pazarlı ve Koca b. Aragöz yine Çingene topluluğuna mensup sanık Koçi b. Resul tarafından tanık olarak mahkemeye getirilirler ve sanığın iddiasını doğrularlar.⁵¹ Benzer şekilde, yukarıda da gördüğümüz gibi, Üsküdar'dan Abdi b. Hasan adında biri, Fatima bt. Abdullah adında Çingene bir kadını yankesicilikle itham ederek mahkemeye çıkarır. Koçi b. Çakır'ın adı da *udul-i müslimun* arasında kayıt-

48 Örnekler için bkz. ÜŞS 15/51b/5; ÜŞS 15 /56b/3; ÜŞS 17/28b/3; ÜŞS 17/35b/3; ÜŞS 22/50b/2; ÜŞS 22/51a/1; ve ÜŞS 25/32b/5.

49 Hülya Canbakal *şuhudu'l-hal* ifadesini İngilizceye "instrumental witnesses", *udul-i müslimun* ifadesini ise "circumstantial/occurrence witnesses" olarak çevirir. Leslie Peirce ise *şuhudu'l-hal* için "case witnesses" ifadesini tercih eder. Bkz. Canbakal, "Ayntab at the End of the Seventeenth-Century", s. 201 ve Peirce, *Morality Tales*, s. 97. Bu çalışmada Canbakal'ı takip ederek "tanıklar" ifadesini hem *şuhudu'l-hal* hem de *udul-i müslimun* için kullandım.

50 Canbakal, "Ayntab at the End of the Seventeenth Century", s. 205.

51 ÜŞS 15/93a/1.

lıdır. Üç Müslüman erkekle birlikte Koçi, Fatima bt. Abdullah aleyhine ifade vererek davacının iddiasını doğrular. Koçi b. Çakır'ın adının *udul-i müslimun* olarak kaydedilmesinin ardından Çingene kimliğinin belirtilmemiş olması dikkat çekici bir husustur.⁵² Bununla birlikte, mahkemeye davacı veya davalı olarak her gelişinde, Çingene kimliği açıkça kaydedilmiştir.⁵³

Koçi b. Çakır ve Durmuş b. Pazarlı'nın her ikisi de mahkemede kendi topluluklarıyla ilgili davalarda tanık olarak bulunmuştu. Diğer topluluklar için de tanıklık yapıp yapmadıkları ele alınması gereken bir sorudur. 16. yüzyılın ünlü fıkıhçısı ve şeyhülislâmı İbn Kemal (ö. 1535) tarafından verilen bir fetvada Çingenelerin (ve başkalarının) tanıklığının geçersiz sayıldığını görüyoruz.⁵⁴ Buna karşın, yerleşik bir hayat süren, Müslüman olan ve içinde yaşadıkları topluluklarda kendilerine bir yer edinmiş olan Çingeneler zaman zaman Çingenelerle ilgili olmayan davalarda da tanık olarak bulunurlardı. Örneklerim bu noktada sayıca az olmalarına rağmen önemlidirler. Mesela, 1544'te Viran köyünden Hasan b. Eşref mahkemeye getirilmiş ve "Bu Ramazan b. Yakub'a geri ödenecek iki yüz altmış beş akçe borcum var" diye itirafta bulunmuştur. Görünüşe göre bu para Ramazan b. Yakub'a Hasan b. Eşref ile borç-alacak ilişkisi içine girmiş olan babasından miras kalmıştır. Bu miras davasında Mahmud adında bir Çingene, Mesud b. Bayezid, Hüseyin b. Babacık ve diğerleriyle birlikte *şuhudu'l-hal* arasında bulunur.⁵⁵ Mahmud ile birlikte tanıklık eden erkekler kayıtlara yalnızca Müslüman olarak geçmiş olsalar da, sıra Mahmud'a gelince kâtip, adının önüne *kıbtı* yazarak "etnik kökeninin" altını çizmiştir. Ramazan b. Yakub'un ve Hasan b. Eşref'in Çingene olma-

52 ÜŞS 29/80a/4. Dava metninin tam bir çevirisi için bkz. Çelik, "Community in Motion", s. 285.

53 Örneğin bkz. ÜŞS 22/47a/2; ÜŞS 22/50b/3; ve ÜŞS 22/52b/1.

54 Bu fetvanın Peirce tarafından yapılan kısmi çevirisi için bkz. Peirce, *Morality Tales*, s. 160. Modern Türk alfabesine uyarlanmış çevrimyazı metin için bkz. İnanır, "İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku", s. 142. Fetvanın İngilizce tercümesi ve açıklaması için bkz. Çelik, "Community in Motion", s. 207-210.

55 ÜŞS 13/21b/260.

maları da önemlidir. Bu nedenle, Mahmud'un mahkeme prosedürüne dahil olması, toplum içindeki statüsü hakkında merak uyandırıyor. Bu miras davasından altı yıl sonra tutulan bir zabıta yine Mahmud ile karşılaşırız. Bu sefer dava, tahrirlerde İstanbul'da kayıtlı olup Üsküdar'da ikamet eden Çingenelerin vergilendirilmesiyle ilgilidir. Kendisiyle ilgili ifadelere bakılırsa, Mahmud toplumda muteber bir kişidir, zira bu zabıta İstanbul ve Edirne'de yaşayan Çingenelerden vergi toplamakla vazifelendirildiği kayıtlıdır.⁵⁶

Benzer şekilde 17. yüzyıl Manisası'ndan bir şeriyeye sicilinde Bölücek-i Cedid mahallesinden Neslihan bt. Mehmed Çelebi ile Musa b. Ahmed arasındaki boşanma davasında *şuhudu'l-hal* arasında başka Müslümanlarla birlikte Cingen Hüseyin'i buluruz.⁵⁷ Cingen Hüseyin kendi cemaatiyle ilgili olmayan bir davada neden ifade vermiştir? Dava tutanağı mesleği ve serveti hakkında maalesef daha fazla bilgi içermez. Yine de kızı Fatıma, Çingene topluluğundan yetişkin bir erkek olan Ahmed b. Hüseyin ile evlendiğini tescil ettirmek için mahkemeye geldiğinden Cingen Hüseyin'in adı tekrar karşımıza çıkar. Görünüşe göre Cingen Hüseyin ve ailesi, Manisa'nın Bektaş semtinde yaşayan yerleşik Müslüman Çingenelerdir. Kocasının karısına çeyiz olarak diğer ev eşyalarının yanı sıra sunduğu "mihr-i müeccel" in oldukça yüksek miktarda olması, ailenin topluluk içindeki konumunun bir göstergesi olabilir.⁵⁸

Sonuç

Erken modern dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingenelerin tarihini yazmak, bir dizi tarihsel, kuramsal ve yöntemsel zorluğun üstesinden gelmeyi gerektiren zorlu bir iştir. Bu güçlükler Çingeneler hakkındaki tarihsel kaynakların sınırlılığından, Çingenelerin tarihi üzerine üretilen anlatıların –popüler-

56 ÜŞS 17/87a/7.

57 MŞS 124/105b/3. (MŞS, Manisa Şeriyeye Sicilleri'nin kısaltmasıdır, ardından cilt, varak ve hüküm numarası gelmektedir.)

58 MŞS 124/113b/4 ve 114b/1.

den akademik olana, siyasi içerikliden “nesnel”e uzanan– çeşitliliğinden ve “marjinalite”, “etnisite” ve “ırk” gibi tartışmalı kavramların günümüzde araştırmacılar tarafından neredeyse hiç sorunsallaştırma, bağlamsallaştırma veya tarihselleştirme olmaksızın kullanılmasından kaynaklanır.⁵⁹ Bu çalışmada, kaynaklarla ilgili zorlukların altını çizmeye çalıştım. Elimizde 19. ve 20. yüzyılların başlarında Çingenelerin yaşam tarzıyla ilgili olarak sadece Avrupalı seyyahlar ve sefirler tarafından değil, aynı zamanda Osmanlılar tarafından da yazılan pek çok hatırat, seyahatname, hatta daha sonraları roman ve kısa hikâyeler olsa da, erken modern dönem söz konusu olduğunda mevcut edebi kaynaklar ve tarihsel anlatılar oldukça sınırlıdır. Söz konusu kaynaklar sayıca sınırlı olmanın yanı sıra, Osmanlı toplumunun üst kademelerine mensup erkek ulemeden oluşan seçkinler tarafından kaleme alındıklarından Çingenelere yönelik üst sınıf algılarını ve önyargılarını yansıtır. Tarihsel anlatılara ilişkin bu zorluklar beni, bu metinleri çeşitli madun grupların (*subaltern*) gündelik yaşamını ve hayatta kalma taktiklerini yeniden inşa etmek için Osmanlı tarihi araştırmacıları tarafından en güvenilir kaynaklar olarak görülen şeriiye sicilleriyle birlikte okumaya itti. Çok sayıda Osmanlı tarihçisinin de belirlediği üzere tarihsel kaynak olarak sınırlı nitelikte olmalarına rağmen,⁶⁰ şeriiye sicilleri eşzamanlı olarak hem metin hem de belge olarak incelendiğinde bize sadece Çingenelerin yerel veya emperyal düzeydeki iktidar sahipleri tarafından nasıl tanımlandıkları, sınıflandırıldıkları ve algılandıklarına dair değil, aynı zamanda içinde yaşadıkları toplum tarafından nasıl görüldükleri ve onlara nasıl yaklaşıldığı hususunda da veriler sunar. Dahası, şeriiye sicilleri Çingenelerin sosyoekonomik kaynaklarını ve yargı süreçlerinde tanık olarak üstlendikleri bazı roller de (*şuhudul-hal* veya *udul-i müslimun*) dahil olmak üzere top-

59 Bu tarz akademik çalışmalar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Çelik, “Community in Motion”, s. 48-92.

60 Örneğin Ze’evi, “The Use of Ottoman Sharia Court Records as a Source of Middle Eastern Social History”; Agmon, “Women’s History and Ottoman Sharia Court Records” ve Agmon ve Shahar, “Shifting Perspectives in the Study of Sharia Courts”

luluklarını yönetirken aldıkları çeşitli sorumlulukları ortaya çıkarmak açısından paha biçilmez kaynaklardır. Daha da önemlisi, her ne kadar şeriiye sicillerine kaydedilen belgeler şer'i hukukun belirlediği terimler ve kurallar çerçevesinde yazılsalar⁶¹ da zaman zaman mahkemeye gelen ya da getirilen Çingenelerin kendi seslerini duymamıza ve onlara yöneltilen hukuka aykırı uygulamalar karşısında nasıl direndiklerini, harekete geçtiklerini ve statüleri hakkında nasıl müzakere ettiklerini öğrenmemize imkân tanır.

Bu çalışmanın ana sorularından biri *çingane* veya *kıbtî* kategorisinin erken modern dönemde Osmanlılar tarafından nasıl anlaşıldığı ve temsil edildiği idi. Çingenelerin, kökeni Hindistan'a kadar uzanan etnik bir grup olduğuna dair modern anlayış, erken modern Osmanlı söyleminde yoktu. Gördüğümüz üzere, Osmanlılar Çingeneler için farklı dönemlerde çeşitli köken hikâyeleri inşa etmişlerdi ve 19. yüzyılın sonlarına kadar, bu köken hikâyelerinin Hindistan ile hiçbir ilgisi yoktu. Sedefkar Mehmed Ağa'nın rüyasında "Çingene" cinler ve iblislerle ilişkilendirilirken, 17. yüzyılın ünlü seyyahı Evliya Çelebi'nin ve meşhur Boğdanlı asilzade Dimitri Kantemir'in anlatılarında Çingenelerin Mısır kökenli oldukları varsayılıyordu. Bu köken hikâyeleri ne kadar ilginç olsa da, bu üç anlatıyı daha fazla araştırmaya değer kılan şey, Çingenelerin temsil edilme tarzlarıdır: Her üç anlatıda da Çingenelerin fakir, kirli, okuma-yazma bilmez, ahlâki açıdan düşük ve sözde Müslüman, ama yetenekli müzisyenler ve dansçılar oldukları varsayılır.

Bu çalışmanın cevap aradığı bir diğer soru da, şeriiye sicillerinin tarihsel anlatılarda özetlenen "Çingene" imajını çeşitlendirmemize yardımcı olup olamayacağıdır. Başka bir deyişle, tarihsel anlatılarda *bir cemaat olarak* Çingenelere atfedilen çeşitli olumsuz imgeler mahkeme kayıtlarında da görülüyor mu,

61 Mahkeme zabıtlarında bazı kelimeler hukuki çerçevenin ve zabıt prosedürlerinin dışına çıkılarak tercüme edilir. Böylelikle, bazı spesifik terminolojilere, değerlere ve anlamlara ayrıcalık tanınırken, diğerlerine sessiz kalınır. Bu hususların detaylı tartışmaları için bkz. Ergene, *Local Court, Provincial Society, and Justice in the Ottoman Empire*, s. 125-141 ve al-Qattan, "Dhimmi in the Muslim Court", özellikle s. 142-145.

yoksa bu tür belgeler herhangi bir şekilde bu imajı silmemize yardımcı olur mu? Birincisi, bu çalışmanın esas olarak dayandığı 16. ve 17. yüzyılın başlarına ait Üsküdar şeriiye sicillerinden çıkarılabilecek sonuç, Üsküdar'ın diğer sakinleri gibi yerel Çingenelerin de, nispeten nadir de olsa, şeriiye mahkemesinin kullanıcısı olduklarıdır. Başkalarını şikâyet etmek veya iddialara karşı kendilerini savunmak için mahkemeye çıkmak zorunda kalmışlar, her türlü anlaşmayı tescil ettirmişler ve ayrıca vergi mükellefi olarak mahkemede bulunmuşlardır. Mahkemeye çıkan Çingeneler –erkek ya da kadın, göçebe, yarı göçebe ya da yerleşik hayata yeni geçmiş olsunlar– her zaman *çingane* ya da *kıbtı* olarak, yani yakın zamana kadar Osmanlı toplumunda kişinin statüsünü belirleyen ana kategori olarak kabul edilen “din” yerine “etnisite” temel alınacak şekilde tanımlanmışlardı. Yine de, “etnisite”ye yapılan bu göndermenin açıklanması gerekir. Şeriiye sicillerinin metinsel dünyasında “etnik köken”in, Çingeneler de dahil olmak üzere imparatorluğun yerleşik şehir yaşamına asimile edilmemiş olanlar için kullanılan bir etiket olduğunu (Leslie Peirce’i takip ederek) ifade etmek isterim.

İkincisi, Çingeneler, şeriiye sicillerinin metinsel dünyasında sonraları onları daha geniş Müslüman ve gayrimüslim topluluklardan ayıran “Çingene” tanımlamasına rağmen, karşılaştıkları yasal süreçler ve buldukları adalet açısından Müslüman ve gayrimüslim toplulukların mensuplarına göre daha dezavantajlı bir konumda değildiler.⁶² Müslüman Çingenelerin, Müslüman bir topluluk tarafından yapılan adaletsiz cizye tahsilatlarına ilişkin sundukları talep ve dilekçeler buna örnek teşkil eder. Şimdilik sayıları çok az olsa da, bu vakalar, yerleşik düzene geçip şehir kültürüne asimile olmuş, ihtidalarını tamamlamış ve “iyi Müslüman” statüleri mahallelerinin diğer sakinleri tarafından teyit edilmiş Çingenelerin dilekçelerinin kadı veya bizzat padişah tarafından cevaplandırıldığını ve Müslüman olarak cizye ödememe haklarının kabul edildiğini gösterir.

62 Hallaq da kadınlar ve gayrimüslimler için aynı gözlemi yapar. Bkz. Hallaq, *Sharia*, özellikle 4. Bölüm.

Son olarak, mevcut anlatılarda ve dönemin mühimme defterlerindeki çok sayıda fermanla çizilen imajın aksine, şeriyeye sicilleri tüm Çingenelerin gündelik uygulamalarda “müfsid” veya “ahlâki açıdan kaypak” olarak görülmediğine işaret eder. Mahkeme kayıtlarından verdiğim örneklerin gösterdiği üzere, bazı Çingeneler kendi topluluklarında zenginlik ve sosyal statü açısından kendilerine iyi bir yer edinmişlerdi; hatta bazıları daha geniş Müslüman toplumunu ilgilendiren davalarda tanık olarak bulunmak için ahlâki açıdan yeterince dürüst olduklarını kanıtlamışlardı.

ÇEVİRİ Alptuğ Güney - H. Erdem Çıpa

KAYNAKÇA

- 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1560), 2 cilt [cilt 1: tıpkıbasım; cilt 2: özet ve çevrimyazı], yay. haz. İsmet Binark, Necati Aktaş ve Necati Gültepe, Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993.
- 5 Numaralı Mühimme Defteri (973/1565-1566), 2 cilt [cilt 1: özet ve dizin; cilt 2: tıpkıbasım], yay. haz. İsmet Binark, Necati Aktaş ve Necati Gültepe, Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1994.
- 6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), 3 cilt [cilt 1-2: özet, çevrimyazı ve dizin; cilt 3: tıpkıbasım], yay. haz. İsmet Binark, Necati Aktaş ve Necati Gültepe, Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995.
- 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976 /1567-1569), 4 cilt [cilt 1-2: tıpkıbasım; cilt 3-4: özet, çevrimyazı ve dizin], yay. haz. Murat Şener, Nurullah İşler ve H. Osman Yıldırım, Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1997.
- 12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979/1570-1572), 3 cilt [cilt 1-2: özet, çevrimyazı ve dizin; cilt 3: tıpkıbasım], yay. haz. İsmet Binark, Necati Aktaş ve Necati Gültepe, Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1996.
- Cafer Efendi. *Risale-i mimariyye*, (1) yay. haz. Howard Crane, *Risale-i mimariyye: An Early-Seventeenth-Century Ottoman Treatise on Architecture: Facsimile with Translation and Notes* başlığıyla, Leiden: Brill, 1987, (2) yay. haz. İ. Aydın Yüksel, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2005.
- İstanbul, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, Mühimme Defteri (MD) 3-60.
- İstanbul, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, KK-67, 356/1.
- İstanbul, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, KK-67, 488/2.
- İstanbul, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, KK-67, 1258/1.
- İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 54 Numaralı Sicil (H. 1102/M. 1691)*, yay. haz. Yılmaz Karaca, Rasim Erol, Salih Kahrıman, Fuat Recep, Sabri Atay ve Hüseyin Kılıç, İstanbul: İSAM, 2010.

- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1027/M. 1618)*, yay. haz. Yılmaz Karaca, Rasim Erol, Salih Kahrıman, Fuat Recep, Sabri Atay ve Hüseyin Kılıç, İstanbul: ISAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (H. 1073-1074/M. 1663-1664)*, yay. haz. Yılmaz Karaca, Rasim Erol, Salih Kahrıman, Fuat Recep, Sabri Atay ve Hüseyin Kılıç, İstanbul: ISAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927/M. 1513-1521)*, yay. haz. Bilgin Aydın ve Ekrem Tak, İstanbul: ISAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil (H. 940-942/M. 1534-1536)*, yay. haz. Kenan Yıldız, İstanbul: ISAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 14 Numaralı Sicil (H. 953-955/M. 1546-1549)*, yay. haz. Nuray Güler, İstanbul: ISAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil (H. 956-963/M. 1549-1556)*, yay. haz. Orhan Gültekin, İstanbul: ISAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 26 Numaralı Sicil (H. 970-971/M. 1562-1563)*, yay. haz. Rıfat Günalan, İstanbul: ISAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 51 Numaralı Sicil (H. 987-988/M. 1579-1580)*, yay. haz. Rıfat Günalan, İstanbul: ISAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (H. 990-991/M. 1582-1583)*, yay. haz. Hilal Kazan ve Kenan Yıldız, İstanbul: ISAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil (H. 999-1000/M. 1590-1591)*, yay. haz. Rıfat Günalan, İstanbul: ISAM, 2010.
- Manisa Mahkemesi Şer'iyye Sicilleri (MŞS), cilt 124.
- Üsküdar Mahkemesi Şer'iyye Sicilleri (ÜŞS), cilt 7-20, 22-23, 25-29, 51, 56, 84.

Araştırmalar

- Agmon, Iris, "Women's History and Ottoman Sharia Court Records: Shifting Perspectives in Social History", *Hawwa* 2 (2004): 172-209.
- Agmon, Iris ve Ido Shahar, "Theme Issue: Shifting Perspectives in the Study of Sharia Courts: Methodologies and Paradigms", *Islamic Law and Society* 15 (2008): 1-19.
- Akdağ, Mustafa, *Celâlt İsyanları (1550-1603)*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1963.
- , *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975.
- Aksu, Mustafa, *Türkiye'de Çingene Olmak*, İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2003.
- Alpman, Nazım, *Başka Dünyanın İnsanları Çingeneler*, İstanbul: Ozan Yayıncılık, 1997.
- Alunöz, İsmail Haşim, "Osmanlı Toplumunda Çingeneler", doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2005.
- Attridge, Derek, "Language as History/History as Language: Saussure and the Romance of Etymology", yay. haz. Derek Attridge, Geoff Bennington ve Robert Young, *Post-Structuralism and the Question of History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 183-211.
- Barany, Zoltan, *The East European Gypsies: Regime Change, Marginality, and Ethnopolitics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- , "The Poverty of Gypsy Studies", *News Net* 40/3 (2000): 1-4.
- Braude, Benjamin ve Lewis, Bernard (ed.). *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 2 cilt, New York: Holmes & Meier, 1982.
- Campbell, Gordon (ed.), *The Oxford Dictionary of the Renaissance*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Canbakal, Hülya, "Ayntab at the End of the Seventeenth Century: A Study of Notables and Urban Politics", doktora tezi, Harvard University, 1999.
- , *Society and Politics in an Ottoman Town: Ayntab in the 17th Century*, Leiden: Brill, 2007 [17. Yüzyılda Ayntab-Osmanlı Kentinde Toplum ve Siyaset, çev. Zeynep Yelçe, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009].
- Casale, Giancarlo, "The Ethnic Composition of Ottoman Ship Crews and the 'Rumi Challenge' to Portuguese Identity", *Medieval Encounters* 13/1 (2007): 122-144.
- Crowe, David M., "Roma: The Gypsies", *Encyclopedia of European Social History: From 1350-2000*, 5:449. New York: Scribner, 2001.
- Çelik, Faika, "'Civilizing Mission' in the Late Ottoman Discourse: The Case of Gypsies", *Oriente Moderno* 93 (2013): 577-597.
- , "'Community in Motion': Gypsies in Ottoman Imperial State Policy, Public Morality and at the Sharia Court of Üsküdar (1530s-1585s)", doktora tezi, McGill University, 2013.
- , "Exploring Marginality in the Ottoman Empire: Gypsies or People of Malice (Ehl-i Fesad) as Viewed by the Ottomans", *European University Institute Working Papers* 39 (2004): 1-21.
- , "Gypsies (Roma) in the Orbit of Islam: The Ottoman Experience (1450-1600)", yüksek lisans tezi, McGill University, 2003.
- , "The Limits of Tolerance: The Status of Gypsies (Roma) in the Ottoman Empire", *Studies in Contemporary Islam* 5/1-2 (2003): 161-182.
- , "Probing the Margins: Gypsies (Roma) in the Sixteenth Century Ottoman Society", yay. haz. Stephanie Cronin, *Subalterns and Social Protest: History from Below in the Middle East and North Africa*, 173-199, Londra: Routledge, 2007.
- Dankoff, Robert ve Friedman, Victor, "The Earliest Text in Balkan (Rumelian) Romani: A Passage from Evliya Çelebi's *Seyahat nameh*", *Journal of the Gypsy Lore Society* (1991): 1-20.
- De Tapia, Stéphane, "Le lexique anatolien de la mobilité et de la migration (göçebe, yörük, yaylacı, muhacir, göçmen, gurbetçi...)", *Turcica* 42 (2010): 89-140.
- Ergene, Boğaç A., *Local Court, Provincial Society, and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652-1744)*, Leiden: Brill, 2003.
- Fraser, Angus M., *The Gypsies*, Oxford: Blackwell, 1992 [Çingeneler, çev. İlkin İnanç, İstanbul: Homer Yayınları, 2005].
- Ginio, Eyal, "Neither Muslims nor Zimmis: The Gypsies (Roma) in the Ottoman Empire", *Romani Studies* 5 (2004): 117-144.
- Gökbuğa, Ferdi, "1075-1076/M. 1665-1666 Tarihli 124 No'lu Manisa Şerhiye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi", yüksek lisans tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2008.

- Hallaq, Wael B., *Sharia: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hanna, Nabil Sobhi, *Ghagar of Sett Guiranh: A Study of a Gypsy Community in Egypt*, Kahire: American University of Cairo, 1982.
- Hasluck, Margaret, "Firman of A. H. 1013-14 (A.D. 1604-5) Regarding Gypsies in the Western Balkans", *Journal of the Gypsy Lore Society* (Third Series) 27/1-2 (1948): 1-12.
- İnalçık, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1973 [*Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Kronik Kitap, 2019].
- İnanır, Ahmet, "İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku", yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.
- Kafadar, Cemal, "Janissaries and Other Riffraff of Ottoman Istanbul: Rebels without a Cause?", yay. haz. Baki Tezcan ve Karl K. Barbir, *Identity and Identity Formation in the Ottoman World*, s. 113-134, Madison: University of Wisconsin Press, 2007 [*Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu*, çev. Zeynep Nevin Yelçe, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012].
- , "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum", *Muqarnas* 24 (2007): 7-25.
- Kasaba, Reşat, *A Moveable Empire: Ottoman Nomads, Migrants, and Refugees*, Seattle: University of Washington Press, 2009 [*Bir Konargöçer İmparatorluk-Osmanlı'da Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul: Kitap Yayınları, 2012].
- Kenrick, Donald, *From India to the Mediterranean: The Migration of the Gypsies*, Toulouse: Gypsy Research Centre CRDP Midi Pyrénées, 1993.
- Kunt, Metin, "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment", *International Journal of Middle East Studies* 5/3 (1974): 233-239.
- Levy, Juliette de Bairaclı, "The Gypsies of Turkey", *Journal of the Gypsy Lore Society* (Third Series) 31 (1952): 5-13.
- Lewis, Bernard, *Race and Slavery in the Middle East: A Historical Enquiry*, Oxford: Oxford University Press, 1992 [*Ortadoğu'da Irk Kavramı ve Kölelik*, çev. Özgür Balkılıç, Akılçelen Yayınları, İstanbul, 2017].
- Lucassen, Leo ve Willems, Wim, "The Weakness of Well-Ordered Societies: Gypsies in Western Europe, the Ottoman Empire, and India, 1400-1914", *Review (Fernand Braudel Center)* (2003): 283-313.
- Lucassen, Leo; Willems, Wim ve Cottaar, Annemarië (ed.), *Gypsies and Other Itinerant Groups: A Socio-Historical Approach*, Basingstoke: Macmillan, 1998.
- Marsh, Adrian, "No Promised Land: History, Historiography and the Origins of Gypsies", doktora tezi, University of Greenwich, 2008.
- Marsh, Adrian ve Strand, Elin (ed.), *Gypsies and the Problem of Identities: Contextual, Constructed and Contested*, İstanbul: Swedish Research Institute in İstanbul, 2006.
- Marushiakova, Elena ve Popov, Veselin, *Gypsies in the Ottoman Empire: A Contribution to the History of the Balkans*, yay. haz. Donald Kenrick, Paris: Centre de re-

- cherches tsiganes, 2001 [*Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingeneler*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: Homer Yayınları, 2006].
- Mayall, David, *Gypsy Identities 1500-2000: From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany*, Londra: Routledge, 2004.
- Niyazioğlu, Aslı, "Dreams, Ottoman Biography Writing, and the Halveti-Sünbülî Sheikhs of Sixteenth Century Istanbul", yay. haz. Ralph Elger ve Yavuz Erköse, *Many Ways of Speaking about the Self, Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian and Turkish (14th-20th Century)*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, s. 171-185.
- , "How to Read an Ottoman Poet's Dream? Friends, Patrons and the Execution of Figani (d. 938/1532)", *Middle Eastern Literatures* 16/1 (2013): 48-59.
- , "The Very Special Dead and a Seventeenth-Century Ottoman Poet: Nevzade Atai's Reasons for Composing his *Mesnevis*", *Archivum Ottomanicum* 25 (2008): 221-232.
- Okely, Judith, *The Traveller Gypsies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Oprışan, Ana, "An Overview of the Romanlar in Turkey", yay. haz. Adrian Marsh ve Strand Elin, *Gypsies and the Problem of Identities: Contextual, Constructed and Contested*, İstanbul: Swedish Research Institute in İstanbul, 2006, s. 163-170.
- Özkan, Ali Rafet, *Türkiye Çingeneleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000.
- Paspates, Alexandros Georgios, *Études sur les Tchinghianés; ou, Bohémiens de l'Empire ottoman*, Constantinople: Impr. A. Koroméla, 1870.
- Peirce, Leslie, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkeley: University of California Press, 2003 [*Ahlak Oyunları-1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Ülkün Tansel, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005].
- Pym, Richard, *The Gypsies of Early Modern Spain, 1425-1783*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- al-Qattan, Najwa, "Dhimmi in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus 1775-1860", doktora tezi, Harvard University, 1996.
- , "Textual Differentiation in the Damascus Sijill: Religious Discrimination or Politics of Gender?", yay. haz. A. E. A. Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse: Syracuse University Press, 1997, s. 191-201.
- Sariyanis, Marinos, "Mob, Scamps and Rebels in Seventeenth Century Istanbul: Some Remarks on Ottoman Social Vocabulary", *International Journal of Turkish Studies* 11 (2005): 1-15.
- Soulis, George C., "The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the late Middle Ages", *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961): 141-165.
- Şerifgil, Enver M., "XVI. Yüzyılda Rumeli Eyaleti'ndeki Çingeneler", *Türk Dünyasındaki Araştırmalar Dergisi* 15 (1981): 117-144.
- Tamdoğan, Işık, "L'écrit comme échec de l'oral? L'oralité des engagements et des règlements à travers les registres de cadis d'Adana au XVIIIe siècle", *Revue du monde Musulman et de la Méditerranée* 75-76 (1995): 155-165.
- Tezcan, Baki, "Dispelling the Darkness: The Politics of 'Race' in the Early Seventeenth-Century Ottoman Empire in the Light of the Life and Work of Mullah Ali", *International Journal of Turkish Studies* 13 (2007): 73-95.

- Tietze, Andreas, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı = Sprachgeschichtliches und etymologisches Wörterbuch des Türkei-Türkischen*, Istanbul: Simurg, 2002.
- Trumpener, Katie, "The Time of the Gypsies: A "People without History" in the Narratives of the West", *Critical Inquiry* 18 (1992): 843-884.
- Willems, Wim, *In Search of the True Gypsy: From Enlightenment to Final Solution*, Londra: Frank Cass, 1997.
- Yıldız, Hüseyin, "Türkçede Çingeneler İçin Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etimolojileri", *Dil Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2007): 61-82.
- Ze'evi, Dror, "The Use of Ottoman Sharia Court Records as a Source of Middle Eastern Social History: A Reappraisal", *Islamic Law and Society* 5/1 (1998): 35-56.

KURGUDA KÂFİRLERİN CİNSİYETİ: SABİT'İN *HİKÂYE-İ HACE FESAD*'INA DAİR BİR OKUMA*

İPEK HÜNER CORA

Bu makale, 17. yüzyılda geçen ve Ermeni bir çift ile iki erkek düzenbazı konu eden, mesnevi biçiminde yazılmış bir hikâye olan Sabit'in *Hikâye-i Hace Fesad*'ına odaklanıyor.¹ Osmanlı kurmaca metinlerinde anlatı boyunca farklı cinsiyetlerin temsiline dikkat çekerek cinsiyetin, etnik-dinî temsilleri ve önyargıları anlamada önemli bir etken olduğunun altını çizmeyi hedefliyor. İlerleyen sayfalarda, hikâyeyi ve yazarını tanıttıktan sonra, edebiyatta Hristiyanlığın ve gayrimüslimlerin mizahi ve alaycı şekillerdeki temsillerini merkeze koyarak, kilise ve Hristiyanlığı, Osmanlı kurmaca metinlerinde kullanılan bir arka plan olarak ele alacağım. Daha sonra, gayrimüslimlerin temsillerindeki cinsiyet rollerini tartışmak için, kurgusal bir an olan Ermeni kadına tecavüzün anlatımına odaklanacağım. Her ne

(*) Bu çalışmanın editörlerine, Chicago Üniversitesi'ndeki Early Modern (Erken Modern) Çalıştayı katılımcılarına, Kara A. Peruccio'ya, Yaşar Tolga Cora'ya ve her iki anonim hakeme bu çalışmanın ilk taslakları hakkında getirdikleri çok faydalı yorumlar için minnettarım. Benimle Sabit'in mesnevilerini okuyan Helga Anetshofer'e ayrıca teşekkürlerimi sunarım.

1 Bu mesnevi, bazı el yazmalarında *Hikâye-i Hace Fesad*, bazılarında ise *Derename* olarak adlandırılmıştır. Turgut Karacan bu eseri *Derename ya da Hace Fesad* ve *Söz Ebesi* adıyla yayımlamıştır. Bu çalışmada, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Ali Nihat Tarlan 2/3 [100a-103b] koleksiyonunda bulunan *Hikâye-i Hace Fesad* başlıklı el yazması nüshasına atıfta bulunuyorum.

kadar bu metnin farklı birçok okumasını yapmak mümkün olsa da, bu açıdan bakıldığında, kurgusal hile ve tecavüz, öncelikli olarak, etnik ve dinî geçmişine yönelik aşağılayıcı göndermelerle tasvir edilen Ermeni kocayı hedef alır. Tecavüzün kurbanı olan Ermeni kadın hem etnik ve dinî aidiyeti hem de anlatıdaki rolü ile ikincil bir öneme sahip gibi görünür.

Hikâye-i Hace Fesad

Hikâye-i Hace Fesad'ın kahramanı, evli bir Ermeni kadına âşık, kötü yaradılışlı, söz *ebesi* lakaplı bir adamdır. Bu hikâyedeki âşık ne erdemli biridir ne de sevgisi onu daha iyi bir insana dönüştürür. Dahası, bu hikâye, okuyucuları veya dinleyicileri doğru yola yönelten bir ihtida veya yüksek ahlâk hikâyesi değil, aksine dünyevi arzularla ilgili müstehcen bir anlatıdır. Adam, kışkırtıcı ve baştan çıkarmaya meyilli, güvenilmez bir düzenbaz olarak tasvir edilir. Erkek kölelere ve dansçılara karşı güçlü bir arzu besleyen bir kadın avcısı ve aynı zamanda oğlancısı olarak anlatılır.² Sabit'in deyimiyle, "her cehennemde yeri hazır"dır.³ Arzuladığı Ermeni kadına kimi yollardan ulaşmaya çalışsa da tüm çabaları boşunadır. Bu duruma bir çare bulmak için, fesad hocası (*hace fesad*) olan düzenbaz arkadaşından yardım istemeye karar verir. Ermeni kadının kocasıyla birlikte bağa gittiğini duyan adam, yanına *hace fesadı* da alarak oraya gider. Akıl hocasının önerisi üzerine, kötü adam doğum yapmak üzere olan hamile bir kadın kılığına girer. Sonra *hace fesad*, çaresizmiş gibi davranarak Ermeni çiftin yanına koşar ve Ermeni kadından hamile karısı için yardım ister. Ermeni kadın doğuma yardım etmek için aceleyle yanlarına koşar, ancak karşısında sadece tahrik olmuş ve ona tecavüz etmeye hazır adamı bulur. "Be gel erkek imiş / dişi sandımdı meger erkek imiş" diye kocasını yardıma çağırır.⁴ Bunu duyan kocası, kadının bebeğin cinsiyetinden bahsettiğini sanarak hiçbir şey yapmaz. *Hace*

2 Sabit, *Hikâye-i Hace Fesad*, 100a12-21.

3 A.g.e., 100a19.

4 A.g.e., 103a12.

fesad fırsattan istifade etmek için diğ er adamın yanına gittiğ in-
de, Ermeni kadın orada iki erkek olduğunu haykırır, ancak ko-
ca sadece doğ an bebeklerin ikiz olduğunu düşünür. Hikâyenin
sonunda erkekler gizlice uzaklaşırlar ve Ermeni koca karısının
başına gelenlerden bihaberdir. Okur, Ermeni kadına veya o iki
erkeğ e ne olduğunu öğrenemez.

Bu mesnevinin yazarı Sabit, 17. yüzyılın ortalarında Bosna'ya
bağ lı Uzice'de (günümüzde Sırbistan'da) doğ muş ve 1710'la-
rın başında ölmüştür.⁵ *Hikâye-i Hace Fesad*'ın yanı sıra bir *Di-
van* sahibidir ve *Zafername*, *Edhem ü Hüma*, *Berbername* ve *Amr
ü Leys* adlarıyla mesneviler kaleme almıştır. Sabit'in Osmanlı
klasik şiirine yeni bir kelime dağarcığı ve yeni imgeler kazan-
dırdığı yaygın olarak kabul edilir.⁶ Mesnevilerinin 18. yüzyıl-
da çok popöler olduğunu varsaymak mümkündür çünkü Tür-
kiye ve Avrupa'daki koleksiyonlarda bu döneme ait çok sayı-
da nüsha mevcuttur.⁷ Ancak, Osmanlı İmparatorluğu'nun mo-
dernleşmesi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ortaya çıkışı ile Sa-
bit, Osmanlı edebiyatı çalışmalarında marjinal bir figür hali-
ne gelmiştir.⁸ Temaları, kelime seçimi ve müstehcen öyküleri-

- 5 Sabit'in ölüm tarihi, Belig ve Salim tarafından yazılan tezkirelerde 1124/1712-1713 olarak, Safiyyi tarafından yazılan tezkirede ise 1125/1713-1714 olarak ve-
rilir. Bkz. İpekten, Haluk, vd., "Sabit". Sabit ile ilgili daha önceki kaynakların
bir listesi için bkz. Rypka, *Beiträge zur Biographie, Charakteristik und Interp-
retation des türkischen Dichters Sabit*, x. Sabit ile ilgili temel bilgiler için bkz.
DİA, "Sabit" maddesi (T. Karacan).
- 6 Turgut Karacan, Sabit'in bazı mesnevilerine ek olarak *Divan*'ını da yayımla-
mıştır. Bkz. Sabit, *Divan*. Karacan'ın yaklaşımının bir eleştirisi için bkz. Özyıl-
dırım, "Sabit'in Türk Edebiyatındaki Yeri Üzerine Bazı Bazı Sorular", s. 5.
- 7 Araştırmam için altı adet el yazmasından yararlandım: İstanbul, Süleymani-
ye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan 2/3, 100a-103b; Esad Efendi 3484, 26b-27b;
İstanbul, Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, OE Yz 1946, 18a-21b; An-
kara, Milli Yazmalar Koleksiyonu 1603, 100b-103b; Paris, Bibliothèque nation-
ale de France, Supp. Turc 1256, fol. 142v-146r; Supp. Turc 753, 213a-217b.
- 8 Özyıldırım, "Sabit'in Türk Edebiyatındaki Yeri Üzerine Bazı Sorular", s. 1-10.
Osmanlı edebi kanonu ve ilim camiasındaki marjinal figürler hakkındaki bir
tartışma için bkz. Schmidt, "Sünbülzade Vehbi's Şevk-Engiz", s. 10. Selim
Kuru, Osmanlı edebi kanonuna atıfta bulunan çalışmalarında, özellikle por-
nografik unsurlar içeren veya seks konusundaki metinlere dikkat çekerek 19.
yüzyılda vuku bulan değişimi inceler. Bkz. Kuru, "Sex in Text", s. 160. Kla-
sik Osmanlı edebiyatında yaygın bir konu olarak cinsellik üzerine bkz. Uslu-
er, "Aşk Mesnevilerinde Cinsellik Mazmunları"

nin çoğu bazı akademisyenler tarafından açıkça hor görülmüş olsa da, paradoksal bir şekilde, mahalli bir dil, birçok darbimesel ve atasözü kullandığından, saf bir Türkçe kullanımının öncülerinden biri olarak kabul edilir ve bu nedenle kendisine az da olsa itibar edilir.⁹ Az sayıda akademisyen, edebi başarılarından ötürü Sabit'i hürmet ve takdirle karşılar. Onu takdir edenlerden biri de "mahallileşme hareketi"nin 18. ve 19. yüzyıllarda Sabit'in de aralarında bulunduğu bir grup şairin üslubuna referans olarak kullanılmasını sorgulayan Ali Emre Özyıldırım'dır. Özyıldırım, Sabit'in, dönemin şiirsel üslubunu belirleyen şairleri üzerindeki etkisinden dolayı, bu döneme "Sabit Çağı" adını vermeyi de önerir.¹⁰

Bir mahallileşme hareketinin gerçekten var olup olmadığı ve eğer varsa nasıl tanımlanması ve tasvir edilmesi gerektiği meselesi, akademisyenlerin üzerinde fikir birliğine vardıkları konular arasında değildir. Mahallileşme kriterleri, genel olarak konuşma dilini, deyim ve atasözlerini kullanmak, temaları gündelik olaylardan seçmek ve ayrıca karakter ve konu seçiminde de bunları göz önünde bulundurmak olarak tanımlanır.¹¹ Tülay Artan ve Irvin Schick edebiyattaki bu mahallileşme ve halk di-

-
- 9 Sabit'in *Divan*'ındaki yerel unsurlar için bkz. Kaplan, "Sabit *Divanı*'nda Mahallileşme ve 17. Yüzyıl Sosyal Hayat Unsurları" "Çirkin", "alçak" ve "müstehten" dil ve içeriği eleştiren akademik çalışma örnekleri için bkz. Karacan, *Derenâme ya da Hâce Fesâd ve Söz Ebesi*, s. 3-18. Özyıldırım'ın Karacan'ın çalışması hakkındaki sözleri sorunu nazikçe özetler: "Karacan'ın, *Divan* üzerine yaptığı incelemenin sonuç bölümünü 'Bu özellikleriyle Sabit kişisel, orijinal ve kudretli bir şairdir. Ancak Nâât gibi devrinin büyük şairleri yanında bir varlık gösterememiştir' (s. 141) cümlesiyle bitirmiş olması bir talihsizliktir. Bu cümle ve *Divan* incelemesinin bir çok yerindeki tespit ve yorumlar Karacan'ın dahi şair hakkındaki basmakalıp hükümlerin ötesine geçemediğini göstermesi bakımından önemlidir." Bkz. Özyıldırım, "Sabit'in Türk Edebiyatındaki Yeri Üzerine Bazı Sorular", s. 5, dipnot 13.
- 10 Sabit'in üslubu ve diğer şairler üzerindeki etkisine dair bir tartışma için bkz. Özyıldırım, "Sabit'in Türk Edebiyatındaki Yeri Üzerine Bazı Sorular".
- 11 Demirel, "XVIII. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinin Anlam Boyutunda Meydana Gelen Üslup Hareketleri", s. 295. Sabit'in *Divan*'ında yerelleşme ve bunun dile etkileri üzerine bkz. Kaplan, "Sabit *Divanı*'nda Mahallileşme ve 17. Yüzyıl Sosyal Hayat Unsurları" Deyim ve atasözlerinin kullanılması ve yerelleşme hareketi hakkında bkz. Tanyıldız, "Klasik Dönem Türk Şiirinde Atasözü ve Deyim Kullanımı Bir Akımın Göstergesi midir?"

line dönme sürecini “Osmanlılaşma” olarak tanımlayarak mahallileşmeyi daha geniş bir bağlamda ele alırlar ve Nedim’in (ö. 1730) şiiriyle özetlenen bu yeni edebi ifade biçiminin farklı bir tür erotizm yarattığını iddia ederler: İdealleştirilmiş sevgilinin yerini etten kemikten bir sevgili almıştır.¹²

Bu makale, Sabit’in ne yeni bir kelime dağarcığı veya imgeler sunma çabasında ne de dünyevi karakterler ve gündelik konular seçiminde benzersiz olduğunu iddia eder. Yine de Sabit’in mesnevileri, mahallileşme kriterlerini takip etmek ve bir kategori olarak cinsiyeti tartışmak için gerçekten de iyi birer örnektir. Öncelikle, Sabit “saf” bir mahalli dil kullanmasa da mesnevileri gündelik ifade ve söyleyişlerle doludur. Özellikle sevgili tasvirlerinde klasik şiirden çok sayıda imge kullanırken, pek çok deyim ve mahalli temaya da yer verir. Sabit’i mahallileşme hareketine bağlayabilecek diğer bir özellik, fazlasıyla beşeri olan karakter seçimidir; hem âşık hem de maşuk “ete kemiğe” bürünmüştür. Sabit’in gündelik yaşamdan kilise ve meyve bahçesi gibi mekânları seçmesi de önemlidir. Bunlar, eserlerini karakterlerin özelliklerini incelemek ve okuyucularının dünyasını tahayyül etmeye çalışmak açısından uygun hale getirir. *Hikâye-i Hâce Fesad*’daki mekân ve karakter temsilleri, kilise, Hristiyanlık ve gayrimüslim karakterlerle ilgili mizahi ve alaycı yaklaşımları anlamak için bundan sonraki bölümlerin odağını oluşturacaktır.

Kurmaca için bir arka plan olarak Kilise ve Hristiyanlık

Sabit, ana karakterin Ermeni kadına olan arzusunu ifade eden edebi metaforlara bir kaynak olarak kiliseyi ve Hristiyanlığı başarılı bir biçimde kullanır. Kötü adamın doyumsuz arzusunu anlatan beyitler, okurlarını eğlendirmeyi amaçlayan alaycı ve şakacı bir şairin gözünden Hristiyan âdetlerinin renkli (ve çarpıtılmış) bir temsilini sunar. Şair bu amaçla hedefleri doğrultusunda gerçekliği çarpıtmakta tereddüt etmez.

12 Artan ve Schick, “Ottomanizing Pornotopia”, s. 163.

Ermeni sevdiğine ulaşamayan aşağılık âşığın durumunu tasvir etmek için Hristiyanlıkla ilgili bir dizi imge kullanılmıştır: Nazlı ve işveli bir şekilde yanından geçen Ermeni kadını gören aşağılık adam, Meryem Ana heykeli önündeki bir ruhban misali, put gibi kalakalır. Hasretle iç çekip ah ederken, göğsü rüzgârdan kilise kapılarının açıldığı gibi açılmaktadır. Âşkın ateşiyle kuruyup kalmış, kilisedeki iskeletlere dönmüştür. Sabit'in metaforik dilinde bu, muhtemelen Hristiyanlığın çilekeş rahiplerine bir göndermedir. Âşık, kollarını umutsuzca bir haç şeklinde açar ve dilberin boynuna asılmak için bir bahane arar. Sabit, âşığın bu ümitsiz durumunu, onu sözde bir ruhban, Ermenilerin dinî bayramı için kurban edilecek bir domuzla benzetir.¹³

Kötü adamın arzuları da Hristiyan imgeleriyle anlatılır: Saplantılı bir şekilde Ermeni kadının saçlarındaki lüleleri düşünür ve gamlı geceler Büyük Perhiz geceleri gibi uzadıkça uzar. İnlmeleri kulağa kilise çanları gibi gelir. Kadının gerdanına duyduğu arzu, ona Ermeni kilisesinde kafuri mumları yaktırır. Sevdiğine ulaşabilmek adına rahiplere ihsanlar, manastırlara kurbanlar adar. Her pazar, şeytan gibi kilisenin kapısında bekler, kilise kapısının mandalıymışçasına oradan ayrılmaz. Hayranlığından bir put gibi taş kesilince rahipler onunla dalga geçerler. Ermeni kadının tepkisi de aynı tarzda anlatılır: Adamın âşık olduğu Ermeni güzel, taştan bir manastır gibi taş kalplidir. Kalbini yumuşatmak imkânsızdır. Kâfir kadın sunduğu tüm nimetleri nankörlükle alır ancak gönlünü yapmak imkânsızdır.¹⁴

Fars edebiyatında erken dönemlerde Hristiyanlara yapılan göndermeler yaygındır; Hristiyanlık ve Hristiyan inanç ve kıssalarına yönelik imalara çeşitli türlerde rastlanır.¹⁵ Osmanlı şi-

13 Ermenilerin dînt bayramlarında domuzlar kurban edilmezdi. Domuzların kurban edilmesi ve Ermeni bayramı konuları ileride detaylı olarak tartışılacaktır. Sabit, *Hikâye-i Hâce Fesad*, 100b13-18.

14 Sabit, *Hikâye-i Hâce Fesad*, 100b18-101a11.

15 Hristiyan imgelerinin “olumlu bir aura içinde ve içeriden birinin Hristiyanlık bilgisiyle” kullanımına örnek olarak, 12. yüzyıldan Fars şair Hakani'nin (ö. 1190) eserlerine bakılabilir. Bkz. Lewis, “Sexual Occidentation”, s. 712-713. Ayrıca bkz. Aryan, “Christianity in Persian Literature”

irinde de kâfir imgesi yaygındır, özellikle sevgilinin kâfir veya tersa (Hristiyan, gayrimüslim) gibi ifadelerle tanımlanmasında kullanılır.¹⁶ Fars şiirinden alınan bu unsur, Osmanlı kültürüne uyarlandığı gibi hem Fars hem de Osmanlı bağlamında zaman içerisinde başka değişiklikler de geçirmiştir.¹⁷

Erken modern Osmanlı dünyasındaki şairler de Hristiyanlığı bir tema olarak –bir hikâyenin ana teması veya dekoru şeklinde– kullanmışlardır. Örneğin, Atai'nin *Hamse*'sinde, genç bir Müslüman erkek ile Hristiyan bir kızın birbirine âşık olmasının hikâyesi yer alır. Her ikisi de ahiret günü kavuşamayacaklarından korktukları için son nefeslerini verirken din değiştirir ve kara sevdadan ölürler – farklı dinlere mensup olarak. Sabit gibi Atai de Hristiyanlıkla ilgili kelimeler kullanır: Örneğin, Büyük Perhiz'in uzunluğu bir metafor olarak kendini gösterir.¹⁸ Bu ortak kelime dağarcığını kullanan, ancak Hristiyanlığa yaptığı atıflar açısından *Hikâye-i Hâce Fesad*'dan daha zengin olan bir başka metin, Nabi'nin Ermeni Aşuğ Hakkı Mosis'e yazdığı mizahi mektuptur.¹⁹ Nabi, bu mektupta, "Ermeni Aşuğ"la alay etmek için sürekli olarak Hristiyan geleneklerine atıfta bulunurken Hristiyan imgelerini ve Hristiyanlıkla ilgili kelimeleri çok esaslı bir şekilde kullanır.²⁰

Kâfir olarak adlandırılrsa da, âşık, edebiyattaki diğer pek çok örnekte olduğu gibi, gerçek anlamda bir "kâfir" değildir; âşığın zulmü, sarhoş edici özellikleri, günaha olan eğilimi ve ötekili-

- 16 Hüseyin Gönel, Hristiyan imgesinin, Hristiyanlarla daha yakın ilişki içinde yaşadıkları için Rumeli şairleri tarafından daha yaygın olarak kullanıldığını savunur, bkz. Gönel, "15.-16. Yüzyıl Divanlarına göre Divan Şiirinde Sevgili", s. 157. Bu gözlem doğru bile olsa bunu ispatlayacak sağlam bir delil yoktur. Hristiyanların ve gayrimüslimlerin sadece imparatorluğun Rumeli kesiminde birlikte yaşamadığını ve hem Arap hem de Fars şiirinde kâfir imgesinin benzer şekilde yaygın olarak kullanıldığını hatırlamak önemlidir. Örneğin bkz. Aryan, "Christianity in Persian Literature"
- 17 Demir, "Osmanlı Şiirinde Öteki ve Başkası Olarak Kafir İmgesi", s. 431, 434.
- 18 Kortantamer, *Nev'i-zade Atayı ve Hamse'si*, s. 64.
- 19 Aşuğ Mosis, Hakkı mahlasıyla Türkçe halk şiiri okuyan bir Ermeni ozan, kuyumcu ve oymacıydı. Ünlü şair Nabi ile mektup arkadaşındı. Daha fazla bilgi için bkz. Dağlar, "Nâbî'den Ermeni Aşuğ Hakkı Mosis'e Mizahî Mektup"
- 20 Metnin tamamı ve analizi için bkz. Dağlar, "Nâbî'den Ermeni Aşuğ Hakkı Mosis'e Mizahî Mektup"

gi –Matthias Kappler’in ayrıntılı bir şekilde tartıştığı gibi– kâfir metaforunun kullanımını uygun kılar. Kappler, şiirde “kâfir” kelimesinin tekrar tekrar kullanılmasının “ötekiliğin inceleme-ye değer bir biçimi” olduğunun altını çizer ve Osmanlı klasik şiirinde kendini gösteren “üç kâfir klişesi” tespit eder. İlk klişe, kâfirlerin içki içmesi ve çoğunlukla da şaraba düşkün olmalarıdır. Bunun sonucu olarak, kâfir imgesi genellikle sevilenin bir saki olması imgesiyle birlikte kullanılır. İkincisi, imgeler kâfirleri şiddet ve baskı ile ilişkilendirir ve bu nedenle kâfirler zalim olarak kabul edilir – bu da edebiyattaki savaşçı kâfir figürüne karşılık gelir. Üçüncü imge, kâfirlerin cennete gidemeyeceği, cehenneme gitmeye mahkûm olduklarına dair inanıştır. Dolayısıyla günaha meyilli olarak tasvir edilirler. Kappler sevgilinin gerçekten kâfir olup olmadığına bakılmaksızın, bu üç imgenin maşuk hakkındaki en yaygın üç klişeyi oluşturduğunu savunur: Sarhoş eden ve baştan çıkaran özellikler, kalpsiz bir karakter ve günaha eğilim.²¹ Kâfire yapılan atıflar bazen mad-di koşullardan da beslenirler. Örneğin, kâfirlerin kagir binalar inşa edebilme kabiliyetleri, taş kalpli olmaları ile ilişkilendirilir.²² Bu stereotiplerden bazıları *Hikâye-i Hace Fesad*’da da bulunur. Mesela, Ermeni kadının mizacı bir kadeh şarap gibi samimi ve cana yakın,²³ kalbi ise kagir bir manastır gibi taştan olarak betimlenir.²⁴

Sabit’in Hıristiyanlığa yaptığı göndermelerin arka planında farklı motifler bulunabilir. Sabit’in eserlerinde kullandığı zengin imgeler göz önüne alındığında, bunların, mesnevilerine yerleştirdiği diğer imge kümelerinden farklı bir amaçla kullanılmadıklarını düşünmek akla yatkındır. Örneğin Sabit, diğer bir mesnevisi *Berbername*’de, tıpkı *Hikâye-i Hace Fesad*’daki ki-

21 Kappler, “The Beloved and His Otherness”, s. 40-42. Zalim ve gaddar kâfir imgesini tasvir eden beyitler için bkz. Demir, “Osmanlı Şiirinde Öteki ve Başkası Olarak Kafir İmgesi”, s. 436’daki Emri ve Avni’nin beyitleri.

22 Demir, “Osmanlı Şiirinde Öteki ve Başkası Olarak Kafir İmgesi”, s. 440. Benzer kullanım örnekleri için ayrıca bkz. Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 237.

23 Sabit, *Hikâye-i Hace Fesad*, 100b5: “cam-ı mey gibi küşade-meşreb.”

24 A.g.e., 101a4: “taş manastır gibi sengin-dil idi.”

lise örneği gibi, berber dükkânını imgelemen merkezine yerleştirir. *Hikâye-i Hâce Fesad*'da metaforlar, sevgilinin Ermeni olmasıyla, kilise ve Hristiyanlık etrafında döner. *Berbername*'de, sevgili genç bir berber çırağı olduğundan, tutkulu aşk ve sevgiliyle ilgili metaforların tümü de dükkân ve berber aletleri etrafında döner.²⁵

Bununla birlikte, Sabit'in Hristiyanlığa yönelik imaları farklı bir bakış açısıyla, gayrimüslimlerle alay edilebilecek gülünç bir ortam yaratmanın araçları olarak görülebilir. Bu bakımdan, Sabit'in farklı okumaları mümkün olan, Ermeni bayramında kurban edilecek domuzlara yaptığı atıf mümbit bir örnektir.²⁶ Ermeni bayramında domuz kurban edilmediğinden, okurlar Sabit'in Hristiyanlık ve Ermeni gelenekleri hakkında derin bir bilgiye vâkıf olmadığı sonucuna varabilir. Bunu, Hristiyanlık pratiklerine dair gerçek bir gözlemden ziyade, sıradan insanların "öteki" dinin pratiklerine dair varsayımlarına bir referans olarak da yorumlayabilirler. Diğer bir olasılık ise, domuz eti yemek hem Müslümanlar hem de Yahudiler için dinen yasak olduğundan, Hristiyan Ermeniler için domuz eti yemenin Osmanlı coğrafyasında bir kimlik belirteci olarak kullanılmasına dair bir gönderme olmasıdır.²⁷ Müslümanlara göre domuzlar en iğrenç hayvanlardan olduğu için, böyle bir atıf, Ermenileri tahkir etmeyi amaçlayan aşağılayıcı bir şaka olarak da algılanabilir. Tarihçiler için metindeki bu ve benzeri atıfların motivasyonunu ya da sonucunu ayırt etmek imkânsızdır. Yine de bu kurgusal imgelerin, gayrimüslimler ve onların âdetleriyle alay ederken izleyiciyi eğlendirmeyi amaçlayan mizahi bir etki yarattığını kuvvetli bir ihtimal olarak öne sürmek mümkündür.

Gayrimüslimlerin –veya daha genel olarak diğer dinî cemaatlerin– alaya alınması, kesinlikle Sabit'in mesnevilerine veya Osmanlı topraklarındaki diğer Müslüman yazarların yazdıkları

25 Karacan, "Berbername Mesnevisi", s. 41.

26 Sabit, *Hikâye-i Hâce Fesad*, 100b18: "özge hıncır idi ruhban olacak / Ermeni idine kurban olacak."

27 16. yüzyıldan bir Ermeni yazar, domuz eti yemenin Hristiyan Ermeniler için kimlik belirteci olarak önemini vurgular. Bkz. Goshgarian, "Blending In and Separating Out", s. 49, 60-62.

na özgü bir durum değildir. 17. yüzyıla ait bir diğer metin olan Eremya Çelebi Kômürçian'ın *Yahudi Gelin* adıyla bilinen Ermeni harfli Türkçe olarak yazıya aktarılmış şiiri, dönemin edebiyatında kendini gösteren topluluklar arası gerilimlere geniş ölçüde ışık tutar.²⁸ *Yahudi Gelin*, Mrkada adlı Yahudi bir kızın, Hristiyanlığa geçmeyi ve Hristiyan fırıncı Dimo ile Arnavutluk'ta yaşamayı kabul ederek kaçmasını konu alan bir hikâye-dir. Ancak bu hikâye, İstanbul'dan başarılı bir şekilde ayrılma-ları ve görkemli evlilikleriyle bitmez. Bunun yerine, Yahudi an-nenin içinde bulunduğu kötü durumla ve iki topluluğun şarkı-lar ve ağıtlarla karşı karşıya gelmesiyle devam eder. Hem ken-di hem de cemaatlerinin onurları tehlikeye düştüğünden, hikâ-ye artık başkahramanların değil cemaatlerin hikâyesine dönüş-müştür.²⁹ Metinde rastlanan birkaç Müslüman karakter, ada-letin yerine gelmesi için başvurulmuş Osmanlı yetkilileridir. *Ya-hudi Gelin*'de Rum cemaatinin alayları sebebiyle Yahudi nüfu-sunun oldukça olumsuz bir tasviri söz konusu olsa da eser ay-nı zamanda cemaatlerin sadece birbirlerinin gelenek ve göre-neklerini bilmekle kalmayıp aynı zamanda diğer cemaatlerin üyelerine âşık olacak kadar yakın oldukları 17. yüzyıl İstanbu-lu'nun etnik çeşitliliğini ve çok dinli karakterini de vurgular.

Hikâye-i Hace Fesad'daki birçok örneğe dönüp baktığımız-da, Hristiyanlığa dair arka plan Sabit'e ya da okurlarına yaban-cı görünmez. Sabit'in Hristiyanlığa en azından bir aşinalığı var-dır ve okurlarının kiliseye, çarşıya gerilmeye, mum yakma-ya, oruç tutmaya, keşişlerin görünüşüne ve alışkanlıklarına vb.

28 Şiirin, bağlamına ve versiyonlarına dair kapsamlı bir tanıtma yazısı ile birlikte çevrimyazısı ve çevirisi için bkz. Eremya Çelebi Kômürjian, "The Jewish Bride", *Yahudi Gelin*'i 17. yüzyıl Osmanlı edebiyatına, özellikle mesnevi gelene-gine yerleştiren bir tartışma için bkz. Sancak, "Eremya Çelebi Kômürçian'ın Yahudi Gelin'i'ni 17. Yüzyıl Edebiyatlarında Konumlandırmaya Çalışmak"

29 Metnin tamamında (hem kişisel hem de toplumsal) şerefe vurgu bulunabilir. "Yahudilerin Türklere karşı söylediği ilahiler: 'Ne dur bu zhulum'" (s. 114-116) ve "Annenin çeşitli şekillerde trajik ağıtları" (s. 130-138) alt başlıklı bölümlerinde dikkat çekici örnekler bulunur. İlkinde, Yahudiler geline "kızı-mız" der ve olayları "bu ne zhulumdur ki bizhe oldı" diye tanımlar. İkincisin-de en çarpıcı ifade anneye aittir. Arnavut fırıncı için "Bana u kavmime yüz kiri olub / Masal gibi ahvalımız soylenub / Zemanlarile zemanlarile" (s. 131) der. Bkz. Eremya Çelebi Kômürjian, "The Jewish Bride"

yabancı olmadığını varsayar. Mesnevi, ancak bu ortak imgeler aracılığıyla anlaşılabilir ve okuyucuları için mizahi bir etki yaratır. Kilise ve Hristiyanlığa yapılan göndermeler, bir yandan sevgilinin arzularının anlatıldığı arka planı hazırlarken aynı zamanda Ermeni karakterlerin günlük yaşamlarına dair alaycı bir tasvir sunmaya da hizmet eder. Domuzlarla kıyaslanan rahipler örneğinde olduğu gibi ne kilise ne de Ermeni karakterler çok olumlu bir biçimde yansıtılır, ama kötü adamlar da aynı şekilde olumsuz tasvir edilirler. Aksi belirtilmediği için Ermeni kadına tecavüz eden her iki erkeğin de Müslüman olduğunu varsayıyoruz.³⁰ Mesnevideki kötü Müslüman erkekler en acınacak karakterlerdir.

Tecavüzü okumak

İki kötü adamın Ermeni kadına tecavüz etmesi, hikâyenin dönüm noktasıdır. Edebiyatta tecavüzün nasıl okunması ve yorumlanması gerektiği, akademik tartışmaların odak noktası olmuştur ve bu sorunun kısa, doğrudan bir cevabı yoktur.³¹ Bu konuyla ilgili bir başka zor soru, o dönemin okurlarının bir tecavüz anlatısını nasıl okuyup algılayacaklarıdır. Ermeni bir kadının uğradığı tecavüzün anlatısı, kilise ve Hristiyanlıkla ilgili anlatımlarda olduğu gibi, alay etmek ve gülmek için kullanılan bir mecaz mıydı? Kadın düşmanı ve/veya yabancı düşmanı bir ifade miydi?³² Tecavüzü anlatan yazarlar, kadınların ikinci plana itilmesi ile mevcut toplumsal değerleri yeniden mi üretiyorlardı yoksa edebiyat bir sosyal eleştiriye vesile mi oluyordu? Bu ve benzeri sorular, akademisyenler tarafından erken modern dünyanın hem hukuki hem de edebi eserlerine atıfta

30 Müslüman oldukları “varsayımı” için bkz. Peirce, “Seniority, Sexuality and Social Order”, s. 171.

31 Örneğin bkz. Robertson ve Rose, *Representing Rape in Medieval and Early Modern Literature*; Catty, *Writing Rape, Writing Women in Early Modern England* ve Gravdal, *Ravishing Maidens*.

32 Bu tartışmanın genel hatları için bkz. Vitz, “Rereading Rape in Medieval Literature” ve Robertson ve Rose, *Representing Rape in Medieval and Early Modern Literature*, s. 6-8.

bulunularak ele alınır.³³ Tarihçiler, tecavüzün nasıl tanımlandığını, okunduğunu ve algılandığını anlamak için yasal ve/veya edebi/kurmaca kaynaklara başvurmuşlardır. Her farklı kaynak türünün avantajları ve tuzakları vardır, ancak bazı akademisyenlerin de belirttiği gibi, tecavüz her zaman yazı ve anlatı yoluyla “temsil edilir” Başka bir deyişle, “tecavüz” her zaman bir temsildir.³⁴ Bunu akılda tutarak, genel olarak Osmanlı bağlamında ve özelde Sabit’in anlatısında tecavüzün nasıl temsil edildiğini ve algılandığını anlamak için hukuki kaynakları da kullanacağım.

Osmanlı hukuk sisteminde tecavüzün tanımlanması veya sınıflandırılması karmaşıktır ve buradaki tartışmanın kapsamı dışında kalacaktır. Tecavüzün zina başlığı altında daha geniş bir kategori altında görüldüğünü ve dolayısıyla *hadd* suçu olarak sınıflandırıldığını söylemek buradaki tartışma için yeterlidir. Hem hukuki mütalaalarda hem de mahkeme kayıtlarında, onu zinadan kesin suretle ayırmak için cebren sıfatı eklenerek *cebren zina* diye tanımlanır.³⁵

Bir tecavüz vakasında, hadd cezası –recm– verilmesi için erkeğin *muhsan* diye tabir edilen kategoriye dahil olması gerekirdi, yani (evlilik akdi lüzumunca yerine getirilmiş şekilde) evli, özgür ve Müslüman olmalıydı.³⁶ Şeyhülislâm Feyzullah Efendi’nin 17. yüzyılın sonlarına ait fetva mecmuası *Fetava-yı Feyziye*’den bazı örnekler bu konuyu anlamak için faydalıdır. Aşağıdaki fetva standart hukuki prosedüre örnek teşkil eder:

33 Örneğin bkz. Gravdal, *Ravishing Maidens*, s. 122-140.

34 Catty, *Writing Rape*, s. 11.

35 Osmanlı bağlamında “tecavüz” için bkz. *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, “Rape: Overview” maddesi (E. Semerdjian); Semerdjian, “Off the Straight Path”, özellikle s. 3-28 ve 29-58; Sonbol, “Rape and Law in Ottoman and Modern Egypt” ve *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, “Rape: Ottoman Empire” (L. Peirce). Hukuki fikirler ve mahkeme kayıtları arasındaki farklılıklar için bkz. Peirce, *Morality Tales*, özellikle s. 111 ve 353-354.

36 Farklı mezheplere ve fıkıh âlimlerine göre muhsan kategorisinin kapsamına ilişkin bir tartışma bu makalenin konusu dışındadır. Bu konuyla ilgili temel bilgi için bkz. DIA, “İhsan” maddesi (Ş. Dağcı); EI², “Muhsan” maddesi (J. Burton).

Zeyd, Hind'e cebren zina ederse, Zeyd'e şer'an ne lazım olur?

Cevap: Zeyd muhsan ise recm olunur; değilse yüz kere değnek urulur.³⁷

Köleler için ceza, muhsan olmayanlar için verilenin yarısı kaddı, yani elli değnek.³⁸ Hind, yani kadın, her iki durumda da tarif edilmemiştir. Muhtemelen kadın özgür bir Müslüman'dır, zira aşağıdaki gibi vakalarda köleler ve gayrimüslimlerle ilgili durumlar yer alır:

Müslüman ve muhsan olan Zeyd zimmiyye olan Hind'e cebren zina ederse, Zeyd'e şer'an ne lazım olur?

Cevap: Recm olunur.³⁹

Bu örneğe göre, gayrimüslim bir kadınla cebren zina, erkek muhsan olduğu sürece Müslüman bir kadınla zina ile aynı sonuçları doğuruyordu, yani davada öncelikli olan failin nitelikleriydi. Benzer şekilde, eğer bir köle, köle veya gayrimüslim olarak tanımlanmayan Hind'e cebren zina suçu işlemişse, ceza öncelikle köle olan failin statüsüne göre veriliyordu, kurbanın statüsüne göre değil.⁴⁰

Şeriyye sicilleri üzerinde çalışan akademisyenler teori ve pratik arasındaki tutarsızlıkları vurgulamışlardır. Kanunun mahkemelerdeki tatbiki, şer'i hukuk ideallerinin dışına çıkardı.⁴¹ Mahkeme kayıtlarına dayanan araştırmalar, tecavüzcünün dininin, mağdurun yaşının (reşit olmayan/bakire/yetişkin kadın), mağdurun statüsünün (evli/özgür/köle) ve mağdurun cinsiyetinin önem arz ettiğini gösterir.⁴² Gerçek hayattaki vakaların teorik yorumlardan daha karmaşık olmasına ek olarak, başka konular da tecavüzle ilgili kayıtların incelenmesini zorlaştırır.

37 Feyzullah Efendi, *Fetava-yı Feyziye*, s. 113, fetva no. 751.

38 A.g.e., s. 113; fetva no. 752.

39 Feyzullah Efendi, *Fetava-yı Feyziye*, s. 114; fetva no. 758. Kölelere yönelik işlenen cebren zina vakaları ve ayrıca başka örnekler için aynı sayfaya bkz.

40 Örnek için bkz. A.g.e., s. 114, fetva no. 755.

41 Teori ve uygulamanın her ikisini de göz önünde bulundurmanın gereğine dair bkz. El-Rouayheb, "Review of Elyse Semerdjian, *Off the Straight Path*"

42 Sonbol, "Rape and Law in Ottoman and Modern Egypt", s. 221-222 ve Peirce, *Morality Tales*, s. 111.

Öncelikle, zina iddiaları söz konusu olduğunda, kanıtlanamayan iddialar sert bir şekilde cezalandırıldı.⁴³ İkincisi, araştırmacıların gözlemlerine göre, tutanaklarda yer alan tecavüz vakaları genellikle hamile kadınlarla veya bekaretini kaybetmiş kadınlarla ilgiliydi. Bu gözlem, diğer kadınların şikâyetlerini kendilerine saklamış olabilecekleri izlenimini uyandırır.⁴⁴

Sabit'in anlatımına bu arka plan bilgisinin ışığında tekrar bakmak birkaç gözlem yapmayı mümkün kılar. Öncelikle anlatım, tecavüzün kendisine odaklanır. Tecavüz sahnesi, erkeğin gözünden değil, esas olarak erkek bedeninin tasviriyle anlatılır. Sabit, tecavüzcünün ereksiyon halindeki penisini çeşitli metaforlarla anlatırken hem kadını hem de okuyucuyu endişe içinde bırakır. Anlatının odağı erkeğin penisi ve penisinin eylemidir. Ermeni kadına yapılan atıflar, onun çaresizliğini ve tecavüzden haberi olmayan kocasına feryadını anlatır.

Hikâye-i Hace Fesad'da okuyucular faillere ya da mağdura ne olduğunu öğrenmezler. Erkeklerin hadd ile cezalandırılmaya uygun olup olmadıklarını –yani muhsan olup olmadıklarını– bilmiyoruz. O zaman kurbanın Ermeni bir kadın olmasının, yukarıda alıntılanan fetvada da belirtildiği gibi tecavüzün cezasını değiştirmemesi gerekirdi. Sabit'in ceza seçimi cebren zina için öngörülen hadd cezası değildir, ancak yazar, erkeklerin sürgüne gönderilmeleri ve vurularak öldürülmeleri mecburiyetinden bahsederek cezanın gerekliliğinin de altını çizer.⁴⁵ Diğer yandan hukuki karmaşıklıklarla ilgilenmemesi veya bir tecavüz davasını kanıtlamanın zorluklarının farkında olması da mümkündür.

43 Şahitler ve iddialarla ilgili bilgi için bkz. A.g.e., s. 353. *Fetava-yı Feyziye*'de kadın şahitlerin durumuna dair örnekler vardır; mesela kadınlar tecavüz vakasında şahitlik yapamazlar: "Hind, Zeyd'e karşı zorla zina yaptığını iddia ederek dava açarsa ve Zeyd bu iddiayı reddederse ve bazı kadınlar Hind'in iddiasına şahitlik ederse, ifadeleri kabul edilir mi? Cevap: Hayır." Bkz. Feyzullah Efendi, *Fetava-yı Feyziye*, s. 246; fetva no. 1536. Bu fetvayı, zina davalarındaki kadın şahitlerin ifadelerinin geçersiz olduğunu belirten daha genel bir örnek izler. A.g.e., s. 246; fetva no. 1537.

44 Peirce, *Morality Tales*, s. 373. Mahkemeye gitme sebepleriyle ilgili olarak ayrıca bkz. Ergene, "Why Did Ümmü Gülsüm Go to Court?"

45 Sabit, *Hikâye-i Hace Fesad*, 103b1: "iki müfsid ki şehirden sürececek / çifte kurşunla urub öldürecek."

Toplumsal cinsiyet: Etnik stereotipler için faydalı bir tarihsel analiz kategorisi

Cinsiyetle dayalı bir perspektiften bakıldığında, hukuki literatürde tecavüze yapılan atıflar genellikle tecavüzü erkek merkezli bir bakış açısıyla sınıflandırıp cezalandırır ve bu cezalandırmada birincil belirleyici faktör erkeğin nitelikleri olurdu. Bir kadının statüsü ise yalnızca erkeklere bağlı olarak –eğer kadın birisinin kızı, karısı ya da dul eşi ise– bir fark yaratırdı.⁴⁶ Benzer şekilde, Sabit'in anlatısında da belirleyici olan erkeklerin kararları ve eylemleriyken, Ermeni kadın sadece erkek bakışlarının ve arzusunun nesnesi durumundadır. Dolayısıyla başvuru hileyi ve Ermeni kadına tecavüzü, kötü adamlarla Ermeni koca arasındaki bir etkileşim olarak okumak mümkündür.⁴⁷

Olay örgüsündeki merkezî rolüne rağmen, Ermeni kadın merkezî bir figür değildir. Başlangıçta kötü adamın bakışlarına maruz kalır, ama okurlar kadının adamdan veya onun aşkından haberdar olup olmadığını asla öğrenemezler. Belirsiz ipuçları, ona ulaşmaya çalıştığına ve tatlı sözlerle onu ikna etmeyi denediyse bile başarılı olmadığına işaret eder, ancak Sabit kadınla adamın yüz yüze geldikleri böyle bir duruma doğrudan atıfta bulunmaz. Okur kadının sesini yalnızca kocasını onu kurtarması için çağırdığında duyar. Olay örgüsünde kadının feryadı, onun duygularını yansıtmak açısından değil de esas olarak kocasının durumu kavrayamadığını vurgulamak açısından önem taşır.⁴⁸ Kadın, hikâye boyunca olduk-

46 Örnek için şu makalede ele alınan vakaya bkz. Sonbol, "Rape and Law in Ottoman and Modern Egypt", s. 221.

47 Christine M. Rose da benzer bir yaklaşım öne sürer: "[Chaucer'in] şiirlerinde sık sık tecavüzü kullanması, kendi söyleminin ve bir ölçüde kültürel mirasımızın ayrılmaz bir parçasıdır; kadınları mağdur olarak nesneleştiriyor ve uzaklaştırıyor, buna mukabil erkeklerin güçlendirilmesine ve tecavüze bir mecaz olarak odaklanıyor, tecavüzü kadına yönelik şiddetten, erkekler arası etkileşimlere dönüştürüyor. Sürekli olarak kadının mülk statüsünü ortaya koyuyor." Bkz. Rose, "Reading Chaucer Reading Rape", s. 49.

48 İstanbul'un fethinden sonra imparatorluğun yaşadığı dönüşümle birlikte kadın karakterlerin kurgu metinlerde yer almamasıyla ilgili olarak bkz. *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, "Representations: Poetry and Prose, Pre-modern" maddesi (S. Kuru).

ça basmakalıp bir tarzda anlatılır; güzelliği ve çekiciliği övülür. Klasik kanonun sevgili imajıyla uyumlu bir tiptir.⁴⁹ Neşeli ve kaygısız bir kadın olarak tasvir edilir; vücudu güle, ağzı gül gongasına, yanakları laleye benzer ve boyu servi ağacının-kiyle karşılaştırılır.⁵⁰ Sabit'in özgün metaforlar ve benzetmeler arama eğiliminin yanı sıra kullandığı yaratıcı imgeler de düşünüldüğünde bu basmakalıp tasvirler dikkat çekicidir.⁵¹ Yeni metaforlar ararken sıra dışı imgeler kullanmaktan çekinmeyen Sabit, söz konusu kadın karakter olduğunda bunu yapmayayı tercih etmiştir.

Kadın karakter okurlara bu oldukça sıradan tarzda tanıtıldıktan sonra, okurlar ve hikâyenin baş kahramanı, onun aslında ahlâksız düşüncelere sahip, zina yapan zalim bir Ermeni kadın ve kâfir bir peri olduğunu öğrenir.⁵² Dikkat çekici bir şekilde, kadın hakkındaki en sert yargı, etnik kökeninin açıklandığı ve Ermeni olduğunun belirtildiği beyitte görülür. Bu beyit başka bir açıdan da önemlidir: Bu noktadan itibaren Hristiyanlıkla ilgili göndermeler ve metaforlar ortaya çıkmaya başlar. Bununla birlikte, Ermeni olmasının güzelliğiyle veya cinselliğiyle doğrudan bağlantılı olmadığını burada belirtmek gerekir – yani anlatıcı, kadının Ermeni olmasıyla güzel ve cinsel açıdan çekici olması arasında doğrudan bir ilişki kurmaz. Ermeni kimliği, Sabit'in, kilise ve Hristiyanlık ile ilgili müstehzi ve hayalî bir imge yaratması için elverişli arka planı sağlar.

Anlatının tamamı düşünüldüğünde, önemli bir bölümü sevilen kadını övmeye ve kötü adamın ona karşı duyduğu arzuya ayrılmış da olsa, Sabit, tecavüzcülerin eylemlerini, ana karakterin Ermeni kadına olan sevgisine veya kontrol edilemez arzu-

49 Osmanlı şiirindeki stereotip imgelerle ilgili kısa bir özet için bkz. Kappler, "The Beloved and His Otherness", s. 37.

50 Sabit, *Hikâye-i Hâce Fesad*, 100b3-6.

51 Örneğin bir başka mesnevide sevgilinin yaşlarla dolan gözlerini zapt edilemeyen bir mesaneye benzetmekten kaçınmaz. Bkz. Sabit, *Berbername*, 98b2: "di-de-i ageşte-i eşk-i gül[g]un / mübtela-yı selisül-bevl-i fûsun."

52 Sabit, *Hikâye-i Hâce Fesad*, 100b10. Ermeni ve Osmanlı kadınlarının kıyafetlerinin benzerliğiyle ilgili bkz. *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, "Armenian Women: Overview" maddesi (H. Berberian).

sunu atıfta bulunarak mazur görmez. Ulaşılamayan kadın tecavüze uğramıştır. Yukarıda belirtildiği gibi, güzelliği ile etnik ve dinî kökeni arasında hiçbir bağlantı yoktur; hikâyenin kahramanı ancak âşık olduktan sonra kadının Ermeni olduğunu öğrenir. Kadının etnik ve dinî kökenine dikkat çekerek yapılan birkaç olumsuz atıf –ahlâksız düşüncelere sahip, zina yapan zalim bir Ermeni kadın ve kâfir bir peri olması–⁵³ belirli bir etnik veya dinî grup hakkındaki yerleşik düşüncelerden ziyade, Osmanlı/Fars edebiyatının muhayyel kâfir imgelerine uyuyor gibi görünüyor. Ancak anlatının üslubu, kocasının Ermeni kimliğinin önem arz ettiğini gösterir.

Sabit, Ermeni kadını güzelliği nedeniyle basmakalıp bir şekilde överken kocasını aşağılayıcı bir üslupla tasvir eder ve sürekli olarak alaya alır. Yeme içmeye çok düşkün, keyif ehli bir adam olarak betimlenir. Üstelik “Bokçu Murad” olarak anılır. Murad, Ermeniler arasında yaygın bir isimdir ve “bokçu” ise onun Ermeni olduğunu veya lağımçı olduğunu ya da her ikisini birden ifade eder. Osmanlı İstanbulu’nda 17. yüzyıldaki gündelik yaşam ve algılar hakkında bize paha biçilmez bilgiler veren *Risale-i Garibe*, İstanbul’daki tüm lağımçıların Ermeni olduğunu ve dolayısıyla “bokçu”nun Ermenilere atfen kullanıldığını bildirmektedir.⁵⁴ Evliya Çelebi, Ermeni lağımçıları ayrıntılı bir şekilde tasvir eder: “Gerçi mezmum ü mülevves kavmdır, amma Mısır ile İslambol’da lazımlı kavmdır. Bu mülevves kavmin hizmetiyle İslambol pak olur.”⁵⁵ *Risale-i Garibe*’nin yazarı, daha iyi bir statü veya iş elde etmeye, örneğin şair olmaya çalışan Ermenilere lanet okur ve sadece dışkı ile uğraşmalarını öne-

53 A.g.e., 100b10.

54 *Risale-i Garibe*, s. 97. “Bokçu”nun bir başka olası anlamı da “eşcinsel kimse”dir ve *Derename* (yani *Hikâye-i Hâce Fesad*) beyitleri buna örnek olarak gösterilir. Bkz. Bingölçe, (*Tanıklarıyla*) *Osmanlı Argosu Sözlüğü*. Bununla birlikte, metinde ne Ermeni kocanın cinsel eğilimine dair bir ibare vardır ne de bağlam cinsel bir gönderme içerir. Ermeni kimliği düşünülduğünde “bokçu”nun *Risale-i Garibe*’deki açıklaması daha makuldür. Bu kullanım, Eremya Çelebi’nin “Rumlar Ermenilere bokdizi dedikleri içün cevabname el hakir İremya” başlıklı Ermeni harfli Türkçe yazılarından birinde de görülür. Yazarın polemik eserlerinin listesi için bkz. Eremya Çelebi Kömürjian, *The Jewish Bride*, s. 37

55 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 1:341.

rir.⁵⁶ Murad'ın gerçekte lağımıcı olup olmadığından bağımsız olarak, *bokçu*, bir Ermeni olarak onun pisliğini ima eden açıkça aşağılayıcı bir terimdir.

Tüm bunlara ek olarak kadının kocası, karısının halinden tamamen bihaber ve onun feryatlarına duyarsız kalan tam bir ahmak olarak tasvir edilmiştir. Birkaç beyit boyunca kendi kendine konuşur; “hamile kadın”ı görünce hemen onun ikiz doğuracağını “anladığı” için kendini çok zeki addeder ve böylece alay konusu olmaya devam eder.⁵⁷ Anlatıcı açıkça onu ve gafletini karısının içine düştüğü kötü durumunun sorumlusu olarak gösterir. Karısının yabancılar tarafından götürülmesine izin verdiği ve onu doğru bir şekilde yönlendirmediği için suçlanır.⁵⁸

Etnik stereotipleri modern hassasiyetlerle okumak ve anlamak anakronik olurdu; yine de bu hikâyeyi sadece kilise ve Hristiyanlıkla alay eden bir tasvir veya karısına tecavüz edilmesiyle Ermeni bir kocaya yapılan zorbalık şeklinde okumak olayı çok basitleştirmek olacaktır.⁵⁹ Bu ve benzeri hikâyeler okurlarını eğlendirmek ve güldürmek için aktarılmış olsalar da⁶⁰ mutlaka anlatıldıkları ve yeniden aktarıldıkları dönemlerin olası algısını yansıtır. Bu okumaya göre hikâyedeki hile ve tecavüz, asıl olarak Ermeni kadını değil, Ermeni kocayı ve onun

56 *Risale-i Garibe*, s. 41: “ve pokçuluk yeterken her şeye ve her sanata karışan Ermeniler; ve sulu bokçuluk ile boh olmuş iken şairliğe yeltenen Ermeniler.”

57 Sabit, *Hikâye-i Hâce Fesad*, 103b4-7.

58 *Risale-i Garibe*'deki çeşitli atıflar, kadınları erkeklerden ayrı tutmanın önemi-ne işaret eder ve doğru bir şekilde davranmak için kocaların sorumluluklarından bahseder. Özellikle bkz. *Risale-i Garibe*, s. 28, 29, 36. Peirce, fetva mecmuaları hukuken ideal olanı, yani cinsiyet ayrımını ve kadınların evlerinde tecrit edilmesini öngördüğü halde, tecavüzün ev dışında meydana geldiği vakalara dair örnekler olduğunu gözlemler. Peirce, *Morality Tales*, s. 354.

59 Avrupa bağlamında benzer şekilde basit bir yaklaşım için bkz. Vitz, “Rereading Rape in Medieval Literature”.

60 Olası bir başka soru da bu hikâyelerin okuyucuyu heyecanlandırmayı mı amaçladığına veya röntgencililiğin çıkarlarına mı hizmet ettiğine dairdir. Bu soru bu makalenin kapsamı dışındadır; ancak bu öykülerin nasıl okunduğu, anlatıldığı ve yayıldığı hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak, araştırmacıların bu hikâyelerin nasıl alınıldığını ve yeniden üretildiğini hayal etmelerine yardımcı olacaktır.

aracılığıyla daha geniş bir çerçevede Ermeni cemaatini hedef alan eylemlerdir. Ermeni kadın, anlatıda etnik kökeni gibi cinsiyeti nedeniyle de ikincil bir öneme sahiptir. Ermeni adamlar ise sadece karısını koruyamadığı için değil, aynı zamanda etnik ve dinî referanslar yoluyla da alay edilir.

Yukarıda bahsedilen *Yahudi Gelin* adlı hikâyenin analizi, etnik ve dinî stereotiplerin cinsiyet temelli muhtemel okumalarını bir yandan tamamlayıcı bir görev üstlenirken diğer yandan karmaşıktır. *Hikâye-i Hâce Fesad*'daki kadın gibi, Yahudi gelin de halkın azarlarının veya utancının merkezinde değildir. Kızını koruyamadığı için sorumlu tutulan ve alay edilen kişi annesidir.⁶¹ Farklı sebeplerle kendi cemaati ve Rumlar tarafından şiddetle tenkit edilir. Kendi cemaati onu Hristiyan Dima'nın kızına yaklaşmasına izin verdiği için suçlar,⁶² Rumlar ise şarkılarında onu, kızını geri getirmek için yaptığı aralıksız girişimlerinden ötürü kınarlar. Rum şarkısı, yeni gelinin aşk dolu ve mutlu hali ile şarkı boyunca "pis cadı" ve benzeri sözlerle anılan annenin sefil durumu arasında bir tezat oluşturur.⁶³ Şarkı, annenin tüm girişimlerinin nafiye olduğunu açıkça ortaya koyar ve onun kamusal alandaki görünürlüğüne eleştirir – kadının paşaların kapılarında yaptığı başvurulara atıfta bulunup ona "sokak süpürgesi" yakıştırması yapar ve bu olayın Sabatay Sevi'ninkinden daha meşhur hale geldiğini iddia eder.⁶⁴

Hikâye-i Hâce Fesad'da karısını korumak kocanın sorumluluğu olduğu gibi, *Yahudi Gelin*'de de babasının yokluğunda bekâr kızını korumak annenin görevidir. *Hikâye-i Hâce Fesad*'da, Ermeni kocayla karısının temsili arasındaki eşitsizlik,

61 Okurlar, babanın Mısır'da olduğunu ve olaylardan haberi olmadığını annenin ağıtından öğrenirler. Bkz. Eremya Çelebi Kömürjian, "The Jewish Bride", s. 134.

62 Özellikle bkz. "Mrkada'nın annesinin kendisini teselli etmeye gelen bazı yakınları, kızının kaybına ve (Yahudi) halkının hakarete uğramasına sebep olan Arnavut'un evine girmesine izin verdiği için onu azarladılar" başlıklı alt bölüm. Eremya Çelebi Kömürjian, "The Jewish Bride", s. 128-130.

63 Özellikle bkz. "Rumlar ve Yahudiler birbirlerine kin besliyorlar. Rum zürefası Yahudilerle karşılaştıklarında şarkılar söylerlerdi" başlıklı alt bölüm. Eremya Çelebi Kömürjian, "The Jewish Bride", s. 122-128.

64 A.g.m., s. 122-123.

etnik köken ve mensup olunan dine yönelik algı ve stereotipleri sorgulamaya yol açarken belirleyici bir kriter olarak cinsiyetin önemine işaret eder. *Yahudi Gelin*'de cemaat suçu anne-ye yükler. Gelin, kendi cemaati tarafından kınanmaz; hane reisi olan babaya da yokluğu nedeniyle serzenişte bulunulmaz. Bu örnekte, cinsiyet temelli bir okuma, erkek-kadın ikiliğinin sınırlarını aşmayı gerektirir ve okuyucuyu, yaşlılık da dahil olmak üzere evlilik ve aile kurumları içindeki hiyerarşiler gibi nüansları dikkate almaya zorlar.⁶⁵ Her iki durumda da cinsiyet üzerinde yoğunlaşan bir bakış, okuyucuların yerleşik etnik kalıpların ötesini görmelerini mümkün kılar ve onların 17. yüzyıl Osmanlı edebiyat âlemindeki cinsiyetçi algıların ve temsillerin farkına varmalarını sağlar.

ÇEVİRİ Alptuğ Güney - İpek H. Cora

KAYNAKÇA

- Eremya Çelebi Kômürjian, *The Jewish Bride*. Eremya Çelebi Kômürjian's Armeno Turkish Poem "The Jewish Bride" başlığıyla yay. haz. ve çevrimyazı Avedis K. Sanjian ve Andreas Tietze, Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1981.
- Evliya Çelebi [Mehmed Zilli b. Derviş], *Seyahatname*. Evliya Çelebi *Seyahatnâme*-si başlığıyla yay. haz. ve çevrimyazı Robert Dankoff ve Yücel Dağlı, cilt 1, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Feyzullah Efendi, *Fetava-yı Feyziyye*, yay. haz. Süleyman Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Risale-i Garibe*. XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair *Risale-i Garibe* başlığıyla yay. haz. ve çevrimyazı Hayati Develi, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Sabit, *Berbername*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan 2/2, 97b-100a.
- , *Berbername*, "Berbername Mesnevisi" başlığıyla yay. haz. ve çevrimyazı Turgut Karacan, *Çevren Bilim Kültür Dergisi* XVII/76 (1990): 37-44.
- , *Divan*, *Divan (Sabit Alaeddin Ali)* başlığıyla yay. haz. ve çevrimyazı Turgut Karacan. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 1991.
- , *Hikâyet-i Hâce Fesad*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan 2/3, 100a-103b.
- , *Hikâyet-i Hâce Fesad*. *Derename ya da Hâce Fesad ve Söz Ebesi* başlığıyla yay. haz. ve çevrimyazı Turgut Karacan, Sivas: Dilek Basımevi, 1990.

65 Farklı yaşam evreleri ve bunların Osmanlı toplumundaki önemi hakkında kapsamlı ve derinlemesine bir tartışma için bkz. Peirce, "Seniority, Sexuality and Social Order"

Araştırmalar

- Artan, Tülay ve Schick, Irvin Cemil, "Ottomanizing Pornotopia: Changing Visual Codes in Eighteenth-Century Ottoman Erotic Miniatures", ed. Francesca Leoni ve Mika Natif, *Eros and Sexuality in Islamic Art*, Surrey, İngiltere; Burlington, VT: Ashgate, 2013, s. 157-207.
- Aryan, Qamar, "Christianity in Persian Literature", *Encyclopaedia Iranica* 5 (1991).
- Bingölçe, Filiz, (*Tanıklarıyla*) *Osmanlı Argosu Sözlüğü*, Ankara: AltÜst Yayınları, 2011.
- Catty, Jocelyn, *Writing Rape, Writing Women in Early Modern England; Unbridled Speech*, Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Dağlar, Abdülkadir, "Nabi'den Ermeni Aşuğ Hakkı Mosis'e Mizahi Mektup", *Milli Folklor* 95 (2012): 83-95.
- Demir, Recep, "Osmanlı Şiirinde Öteki ve Başkası Olarak Kafir İmgesi", *Turkish Studies* 8 (2013): 431-445.
- Demirel, Şener, "XVIII. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinin Anlam Boyutunda Meydana Gelen Üslup Hareketleri: Klasik Üslup - Sebki-i Hindi - Hikemi Tarz - Mahallileşme", *Turkish Studies* 4/2 (2009): 279-306.
- El-Rouayheb, Khaled, "Review of Elyse Semerdjian, *Off the Straight Path: Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo*", *The American Historical Review* 114/5 (2009): 1574.
- Ergene, Boğaç A., "Why Did Ümmü Gülsüm Go to Court? Ottoman Legal Practice between History and Anthropology", *Islamic Law and Society* 17 (2010): 215-244.
- Goshgarian, Rachel, "Blending In and Separating Out: Sixteenth-Century Anatolian Armenian Food and Feasts", ed. Amy Singer, *Starting with Food: Culinary Approaches to Ottoman History*, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2011, s. 49-68 [*Haydi Sofraya! Mutfak Penceresinden Osmanlı Tarihi*, çev. Pelin Tünaydın, İstanbul: Kitap Yayınları, 2015].
- Gönel, Hüseyin, "15.-16. Yüzyıl Divanlarına göre Divan Şiirinde Sevgili", doktora tezi, Gazi Üniversitesi, 2010.
- Gravdal, Kathryn, *Ravishing Maidens: Writing Rape in Medieval French Literature and Law*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.
- İpekten, Haluk vd., "Sabit", *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.
- Kaplan, Yunus, "Sabit Divanı'nda Mahallileşme ve 17. Yüzyıl Sosyal Hayat Unsurları", *Turkish Studies* 4/5 (2009): 209-248.
- Kappler, Matthias, "The Beloved and His Otherness; Reflections on Ethnic and Religious Stereotypes in Ottoman Love Poetry", ed. Matthias Kappler, *Intercultural Aspects in and around Turkic Literatures; Proceedings of the International Conference held on October 11th-12th 2003 in Nicosia*, Wiesbaden: Harrasowitz, 2006, s. 37-48.
- Kortantamer, Tunca, *Nevi-zade Atayi ve Hamse'si*, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1997.
- Kuru, Selim S., "Sex in the Text: Deli Birader's *Dâfi ü'l-gumûm* ve *Râfi ü'l-humûm* and the Ottoman Literary Canon", *Middle Eastern Literatures* 10/2 (2007): 157-174.

- Lewis, Franklin, "Sexual Occidentation: The Politics of Conversion, Christian-Love and Boy-Love in Attar", *Iranian Studies* 42/5 (2009): 693-723.
- Onay, Talât, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü: Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, yay. haz. Cemâl Kurnaz, Ankara: Kurgan Edebiyat, 2013.
- Özyıldırım, Ali Emre, "Sabit'in Türk Edebiyatındaki Yeri Üzerine Bazı Sorular", *Türkbilig* 23 (2012): 1-10.
- Pierce, Leslie P., *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkeley: University of California Press, 2003 [*Ahlak Oyunları 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Ülkün Tansel, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005].
- , "Seniority, Sexuality and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society", ed. Madeline C. Zilfi, *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leiden, New York, Köln: Brill, 1997, s. 169-196 [*Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014].
- Robertson, Elizabeth ve Rose, Christine M. (ed.), *Representing Rape in Medieval and Early Modern Literature*, New York: Palgrave, 2001.
- Rose, Christine M., "Reading Chaucer Reading Rape", ed. Elizabeth Robertson ve Christine M. Rose, *Representing Rape in Medieval and Early Modern Literature*, New York: Palgrave, 2001, s. 21-60.
- Rypka, Jan, *Beiträge zur Biographie, Charakteristik und Interpretation des türkischen Dichters Sabit*, 1. Kısım, cilt 8, Prag: Náklad Filosofické Fakulty Univerzity Karlovy; v komisi F. ivnáče, 1924.
- Sancak, Azra, "Eremya Çelebi Kömürçiyân'ın Yahudi Gelini'ni 17. Yüzyıl Edebiyatlarında Konumlandırmaya Çalışmak", *Monograf* 6 (2016): 87-109.
- Schmidt, Jan, "Sünbülzade Vehbi's Şevk-Engiz, an Ottoman Pornographic Poem", *Turcica* 25 (1993): 9-37.
- Scott, Joan W., "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *The American Historical Review* 91:5 (1986): 1053-1075.
- Semerdjian, Elyse, *"Off the Straight Path": Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2008.
- Sonbol, Amira, "Rape and Law in Ottoman and Modern Egypt", ed. Madeline C. Zilfi, *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leiden, New York, Köln: Brill, 1997, s. 214-231.
- Tanyıldız, Ahmet, "Klasik Dönem Türk Şiirinde Atasözü ve Deyim Kullanımı Bir Akımın Göstergesi midir?", *Türkiyat Araştırmaları* 4/6 (2007): 93-104.
- Usluer, Fatih, "Aşk Mesnevilerinde Cinsellik Mazmunları", *Turkish Studies* 2/4 (2007): 795-822.
- Vitz, Evelyn Birge, "Rereading Rape in Medieval Literature: Literary, Historical, and Theoretical Reflections", *The Romanic Review* 88/1 (1997): 1-26.

**“DERTLERİN EN BÜYÜĞÜ”:
16. YÜZYIL *FİRASETNAME*’LERİNDE
KADINLIK ANLATISI**

EMİN LELİĆ

*Hayat onlarsız hiç çekilmez
Yine de dertlerin en büyüğüdürler¹*

*Nisaya muhabbet harab eyler vatani
Derin bir deniz gibidir nisanın entrikası²*

16. yüzyıl sonlarında bir Osmanlı âlimi ve kadısı olan Hasan Kafi el-Akhisari (ö. 1616), devlet yönetimi üzerine *Usul al-hikam fi nizam al-alam*³ başlıklı beğenilen bir risale yazmıştı. Hasan Kafi risalesinde 1596’da Osmanlı yönetim sisteminin sorunlarının temelde iki nedeni olduğunu iddia ediyordu: Biri rüşvet ve diğeri de kadınların tavsiyeleri doğrultusunda hareket edilmesi, yani erkeklerin kadınlara olan rağbeti.⁴ Metin, III.

1 Talikizâde, *Firasetname*, 30b: “la yutibu’l-iş bilahunna / va aşaddu’l-bela hunna.”

2 A.g.e., 30a: “hubbu’n-nisa yuharribu’l-avtan / bahr amik hiletu’n-nisvan.”

3 Bkz. Hasan Kafi el-Akhisari, *Usul al-hikam fi nizam al-alam*. Bu kitap yazıldığı dönemde sarayda beğeniyle karşılandı ve sonrasında Osmanlı devlet idaresi üzerine yapılan çalışmalar için en gözde eserlerden biri olmaya devam etti. Popülerliğinin nedeni fikirlerinin özgünlüğü değil, daha çok yaygın olarak bilinen şeyleri zarafet ve kesinlik ile özetleyebilme yeteneğiydi. 16. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti’nin karşı karşıya kaldığı sorunların başlıca nedenlerinin neler olduğuna dair kısa ve net bir özet sunduğu için amacımız bakımından çok uygundur.

4 Aslında, Hasan Kafi sonuçta hepsi rüşvet ve kadın arzusundan kaynaklanan dört neden sayar. Düzenin bozulmasının ilk nedeni, adaletin yerine getirilmesinde ve uygun siyasi ilişkilerin kurulmasındaki ihmaldi; bu, devlet işlerinin

Murad'ın (hük. 1574-1595) ölümünden bir yıl sonra yazılmış, oğlu ve halefi olan III. Mehmed'e ithaf edilmişti. Söz konusu risale, III. Murad'ın yirmi yıllık hükümlerinin, yönetici seçkinlerin ahlâki dokusunun rüşvetçilik ve kadınların yönetime dahil olması gibi (belki de iç içe geçmiş) iki toplumsal hastalıkla bozulduğunu (ve dolayısıyla tüm imparatorluk düzeninin bundan etkilendiğini) iddia eden sert bir eleştiriydi. Osmanlı Devleti'nin gerilemesiyle ilgili benzer ya da özdeş düşünceler, o devirde yaşamış kimi Osmanlılar tarafından da dile getirilmiş⁵ ve "kadınlar saltanatı"⁶ ve "gerileme"⁷ ilişkisinin çoğunlukla III. Murad döneminde başladığı iddia edilmişti.⁸

bunları yürütmek için uygun niteliklere sahip olanlara tahsis edilmemesinden kaynaklanıyordu. İkinci neden, âlimlere ve bilgelere (*ulema ve hukema*) danışmayan idarecilerin (*ekabir ve ayan*) kibir ve azametlerinden dolayı istişareyi ihmal etmeleri idi. Üçüncü neden, ordunun idaresi ve savaşa hazır tutulması konusundaki ihmaldi; bunun sebebi, askerlerin subaylardan korkmamasıydı. Dördüncü neden, diğer üçünün asıl kaynağıydı, yaygın açgözlülük ve kadınlar karşı doyumsuz arzu (*rağbet*) ile onların tavsiyesine göre hareket etme alışkanlığı (*nisa taifesine rağbet idüb sözleriyle amel eylemekdür*) idi. Bkz. Hasan Kafi, *Usul al-hikam*, s. 249-250.

- 5 1599'da Şeyhülislâm Sunullah Efendi, Osmanlı toplumundaki aksaklıklara yönelik eleştirisinde, "hükümet ve hükümlerlik meselelerinde" kadınların etkisine de yer verir. Bkz. Selaniki, *Tarih-i Selaniki*, s. 826, alıntı için bkz. Peirce, *The Imperial Harem*, vii, s. 179. Hasan Kafi'nin *Usul al-hikam*'dan çeyrek asır sonra, *Kitab-ı müstetab* Osmanlı İmparatorluğu'nun devam eden sorunlarının sebebine ilişkin benzer bir sonuca varmıştır: Rüşvet yoluyla vasıfsız kişilere görev vermek ve "kadınların isteklerine göre hareket etmek". Bkz. Anonim, *Kitab-ı müstetab*, s. 31, alıntı için bkz. Peirce, *The Imperial Harem*, s. 179.
- 6 Padişahın annesi "valide sultan" resmî unvanını III. Murad döneminde almıştır: "Valide sultan, resmî unvanıyla, statüleri adlarının önüne geçen unvanlarına sahip devletin en yüksek rütbeli memurlarının saflarına katıldı." III. Murad'ın, resmî olarak belirlenmiş bir rolle "kamusal bir kişilik" sahibi olan annesi *valide sultan* çeşitli şekillerde ifade edildi. ... Nurbanu, ölümünden sonraki yüzyılın valide sultanlarının kariyerleri için bir örnek oluşturdu." Bkz. Peirce, *The Imperial Harem*, s. 187.
- 7 Osmanlı "gerilemesi" anlatısı hakkında bkz. Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State*; Kafadar, "The Question of Ottoman Decline"; Fleischer, "From Şeyhzade Korkud to Mustafa Âli" ve Howard, "Genre and Myth in the Ottoman Advice for Kings Literature", s. 137-166.
- 8 Son dönem tarih çalışmaları, kadınların devlet işlerine dahil olmasının Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesini hızlandırdığı fikrine karşı çıkmıştır. Kimi modern tarihçiler kadınların saraydaki artan rolüne yönelik çağdaşların eleştirilerinin toplumda meydana gelen büyük dönüşümleri göremeyen erkekler tarafından yapıldığını ileri sürmüşlerdir. Buna göre erkekler

Bu iddialar kısmen III. Murad'a doğrudan bir eleştiri olarak görülebilir. Zira III. Murad bir yandan askerlerini savaşa götürmeyen ve böylece seleflerinin gazi-sultan idealine uymayan pasif bir padişah, diğer yandan da "rekor sayıda eş ile" hem ıslah edilemez bir kadın düşkünlüğü ve hem de iktidarsız olduğuna dair yorumlarda cinsel açıdan dengesiz bir hükümdar olarak değerlendirilmiştir.⁹ Bu iki eleştiri, III. Murad'ın yaşam alanını hareme taşıması¹⁰ ve dolayısıyla haremi savaş alanına tercih etmesi fikriyle de desteklenir. III. Murad'ın marazi bir şekildeki kadın düşkünlüğüne, devlet siyasetinde annesi ve harem görevlilerinin oynadığı eş benzeri görülmemiş tesir de eklenince, geleneksel olarak siyasi ve özellikle de askerî kararları veren devletin ileri gelenlerinin, haremın gölgesinde kaldıkları yorumu yapılmıştır. Aslen eleştirilerin odak noktası da tam olarak buydu: III. Murad'ın mutlak gücünü sürdürebilmek için sarayda aralarında kadınların ve üst düzey harem görevlilerin de olduğu alternatif güç odaklarını oluşturmak yoluyla vezirler ve ilmiye mensupları gibi geleneksel güç merkezlerini istikrarsızlaştırma girişimine sert bir şekilde tepki gösteriyorlardı.¹¹

hoşnutsuzluklarını kadınların sarayda gittikçe artan ve görünür hale gelen nüfuzunu dar görüşlü bir şekilde hedefe koyarak ifade ettiler. Örnek olarak Leslie Peirce'in şu savını alıntılarım isterim: "Saltanatın yerleşik hale gelmesi" ve bununla birlikte kadınların artan rolü "değişen koşullar ve kurumsal düzenlemeler ağının bir parçasıydı. Eleştirenler bu değişimi idrak edebilecek zaman ve mesafe farkına sahip değildi." Bkz. Peirce, *The Imperial Harem*, s. 168. Kadınların devlet idaresine katılmasına yönelik eleştirilerin ardında yatan tekil nedenler ne olursa olsun, buna karşı genel bir önyargı varmış gibi görünüyor. Eleştirileri yazıya dökenler de bu genel hissiyata hitap etmiş olmalılar.

- 9 Peirce, *The Imperial Harem*, s. 94. Murad'ın iktidarsızlığı hakkında bkz. Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbar*, 289a-b ve Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, 2:4-5. III. Murad'ın iktidarsızlığı ve daha genel olarak cinsel yaşamı ile ilgili daha detaylı bir inceleme için bkz. Felek, "Re-Creating Image and Identity", s. 5-44.
- 10 Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power*, s. 164-165.
- 11 Farklı iktidar merkezlerinin yaratılması yeni kaynak dağılım pratiklerine neden olmuştur. Hasan Kafi ve onun gibi düşünenler bunları nüfuzu kötüye kullanma olarak yorumlayıp kınıyorlardı. Mesela haremın en yüksek rütbeli kişisi olan kızlar ağasının yeni ihdas edilen makamı alternatif bir iktidar odağı olmuştu. Bkz. Tezcan, "The Politics of Early Modern Ottoman Historiography", s. 177-178.

Kadınların yönetime giderek artan katılımına yönelik bu eleştiriler belli bir siyasi bağlamda dile getirilmiş olsa da, bunların Osmanlı entelektüel ve kültürel geleneğindeki çok daha derin kadınlık ve erkeklik mefhumlarına dayandığı açıktır. Bu durum önemli soruları gündeme getirir: Yönetimde kadınların etkisi özünde yozlaştırıcı olarak mı kabul ediliyordu? Eğer öyleyse sebepleri neydi?

III. Murad'ın tahta çıkışı üzerine yazılan iki *firasetname* (ya da *kıyafetname*)¹² bu sorulara biraz olsun ışık tutabilir. *Firaset* ilmi (sözlük anlamıyla “[birbirinden] ayırt etme bilimi”) meşru bir bilgi alanı olarak kabul ediliyor ve bu nedenle kadınlarla erkekler arasındaki farklılıklara “bilimsel” bir açıklama getirdiğine inanılıyordu. Kadınların siyasal güç sahibi olmaya uygun olup olmadıklarına dair dönemin Osmanlılarının fikirleri doğuştan gelen kadın ve erkek eğilimlerinin temel yapısına ilişkin *firaset* ilminin öne sürdüğü açıklamalarda bulunabilir.

Firaset ilmi

III. Murad'ın hükümdarlığı (hük. 1574-1595) boyunca *firaset* ilmine ilgi giderek arttı.¹³ Bu durum sadece Osmanlı *firaset* ve

12 *Firasetname* ve *kıyafetname* terimleri Osmanlı yazınında *firaset* (*physiognomy*) alanındaki eserleri tanımlamak için kullanılıyordu. Örneğin, Talikizâde'nin risalesinin ilk sayfasının üst kenar boşluğunda hem *firasetname* hem de *kıyafetname* yazılmıştır. Bununla birlikte, Talikizâde risalesinde *fiyognomiden firaset* diye bahsettiği için, onun risalesine *Firasetname* olarak atıfta bulunuyorum. Aslında *ilm-i firaset* Batı'da *fiyognomi* olarak bilinen ilme karşılık gelir. *Kıyafet* terimi aynı anlama gelecek şekilde kullanılıyor gibi görünse de, aslında *kıyafetname* teriminin türetildiği *ilm-i kıyafet* şekilleri inceleyen (*morphoscopy*) veya soy bilimsel silsileleri araştıran bir gelenektir. Balizâde Mustafa'ya göre, “*Kıyafet-i beşer, ... ol sınaatdur ki anun sebebi ile kayif olan kimesne beşerat-ı nasa nazar eylemekle 'uluvv-ı neseb ve şeref haseblerine vakif olu[r].*” Bkz. Mustafa b. Bali, *Risale-i Kıyaset-i Firaset*, *Nuruosmaniye* 4100, 14a. Ayrıca Balizâde, *kıyafet-i beşeri ilm-i firasete* benzeyen sekiz *ulum-ı garibeden* biri olarak sınıflandırır. Bu bağlantılı gelenekler veya ilimler, algılanabilir işaretler aracılığıyla algılanamaz bir bilgiye erişme ilkesine dayanıyordu. Birinci tür, izlemeye (*kıyafet*) dayanır ve iki farklı *kıyafet* sanatından oluşur: (1) şecere izleme (*kıyafet-i beşer*) ve (2) ipuçlarını izleme (*kıyafet-i isr*) (14a-16a).

13 Osmanlı (ve Türk) *firaset* geleneğinin başlangıcı 15. yüzyıla kadar gidiyorsa da, bu ilme dair eserlerin Osmanlı külliyyatındaki görünürlüğü yüzyıllar boyunca gelgitli seyretmiştir. Osmanlı sarayında *firasete* duyulan ilgi III. Murad

kiyafet risalelerinin niceliksel artışıyla olmadı, ki saltanatının ilk yıllarında bu alanda dört eser yazılmıştı. Aynı zamanda firasetnamelerin içeriğinin gelişmesi gibi niteliksel bir değişimle de kendini gösterdi. Özellikle, III. Murad için hazırlanmış iki risale Osmanlı firaset ilminin türünü değiştirmişti.¹⁴ Bunlardan *Firasetname* başlıklı olan ilki III. Murad'ın şehzadeliginde yanında kâtiplik yapmış olan Talikizâde (ö. 1600) tarafından 1574 yılında yazılmıştır.¹⁵ *Risale-i Kiyaset-i Firaset* adlı diğer eser ise kısa bir süre sonra, 1576'da yüksek rütbeli bir müderris ve kadı olan Balizâde Mustafa (ö. 1618) tarafından hazırlanmıştır.¹⁶

Firaset ilmi temelde “dış görünüşlerden (*ahval-ı zahire*) yola çıkarak kişinin karakterinin (*ahlak-ı batine*) tespit edilmesi üzerine kuruludur.”¹⁷ Genellikle vücut kısımlarının belli şekilleri ve boyutları, bunların ahlâki karakter açısından karşılıkları “şu şöyle olursa bu demektir” şeklinde bir listeyle

döneminde nispeten artmış gibi görünür. Hükümdarlığının ilk birkaç yılında en az dört metin ortaya çıkmıştır. 16. yüzyıldaki Osmanlı firaset geleneği ve III. Murad'ın hükümdarlığıyla ilişkisi hakkında şu makaleme bkz. “Physiognomy (ilm-i firaset) and Ottoman Statecraft”

- 14 Padişaha hitaben yazılmış olsalar da, risalelerin bu dönemde Osmanlı sarayında –hem niteliksel olgunlaşma hem de niceliksel genişleme açısından– daha geniş bir çerçevede edebiyat ve resim alanlarında yaşanan canlanmanın bir parçası olarak görülmesi gerekir. Bu yeni edebi-sanatsal patlamanın takipçi kitlesi, hükümdarın şahsını aşip bütün olarak Saray-ı Hümayun'u içeriyordu. Sanatsal ve edebi değerlerinin yanı sıra bir Osmanlı imparatorluk kültürleşme programı olarak da işlev gören bu dalgalanmayı desteklemek için muazzam kaynaklar tahsis edilmişti. “Belli bir imparatorluk vizyonunu ve ortak bir geçmiş anlayışını İstanbul'da veya başka kentlerdeki saray ve ekabir konaklarında yaşayan ileri gelen ailelere” yaymak suretiyle “elit bir takipçi kitlesi –yani Osmanlı sarayının o anki ve gelecekteki üyeleri– için bir perspektif oluşturmada etkili oldu.” Bkz. Fetvacı, *Picturing History at the Ottoman Court*, s. 4-5.
- 15 Talikizâde, *Firasetname*, BnF, MS Turc, 1055. Talikizâde Murad'ın şehzadeligi zamanında bir kâtipti ve risalesini III. Murad'a ithaf etmişti. Talikizâde hakkında daha fazla bilgi için bkz. Woodhead, “From Scribe to Litterateur” ve Afyoncu, “Talîkizâde Mehmed Subhî'nin Hayatı Hakkında Notlar”.
- 16 Balizâde Mustafa hakkında bkz. Atai, *Hadaikü'l-hakaik*, 2:620. Ayrıca bkz. Mustafa b. Bali, *Risale-i Kiyaset-i Firaset* girişi (Sarçipek yayını).
- 17 Mustafa b. Bali, *Risale-i Kiyaset-i Firaset*, Nuruosmaniye 4100, 4b. Buradan sonra, Mustafa b. Bali, *Risale*. Aksi belirtilmediği takdirde, Balizâde Mustafa'nın *Risale-i Kiyaset-i Firaset*'ine verilen bütün referanslar bu yazmadır.

aktarılır.¹⁸ Talikizâde ve Balizâde Mustafa da eserlerinde Osmanlı firaset ilminin bu temel ve tanımlayıcı yönünü ihmal etmemişlerdir. Ancak bunun yanı sıra firaset ile alakalı bilgi edinme yöntemlerini listeleyerek¹⁹ ve firaset ilminin farklı yollarını (*turuk*) tanıtarak alanını genişletmişler ve hatta yeniden tanımlamışlardır.²⁰ Bu yöntemler, kişinin cinsiyeti ve yaşının yanı sıra toplumsal sınıfı (*esnaf*), ırk, etnisite ya da “iklimi” (yani kabaca nereli olduğu) gibi arka plan etkenleri de kapsayarak kişinin bir anlık fiziksel görünüm boyutunu aşar.²¹ Firaset ilmi dört unsurlu mizaç (*humoral*) teorisiyle de desteklenmiştir.

-
- 18 Bir kişinin ten rengi ile karakteri arasında bağlantı kuran bir örnek için bkz. Mustafa b. Bali, *Risale*, 51a: “Levn-i ahmer delil-i hun-ı şıtab / Rengi esmer nişan-ı fikr-i savab.” Bu örnekteki ifadeler doğrudan daha eski bir Osmanlı firaset risalesinden alınmıştır: Hamdullah Hamdi (ö. 1503), *Kıyafetname*, 2a.
- 19 Mevzubahis gelenekler veya ilimler (*ulum*) aynı ilkeye dayanıyordu: Algılanabilir işaretler ve benzerleri aracılığıyla algılanamayanlar hakkında bilgi edinme; diğerlerinin yanı sıra, *kıyafet* (iz sürmek); daha da alt bir bölüm olarak *kıyafet-i beşer* (şecerenin izini sürmek) ve *kıyafet-i isr* (ipuçlarının izini sürmek); *ilm-i irafet* (kehanet); *ilm-i hutut-i ekuff u akdam* (el falı ve taban falı). Gözbebeklerinin titremesine veya et benlerine dayanarak belirli durumlar hakkında çıkarımda bulunma; koyunun kürek kemigine isabet eden ışık huzmelerindeki işaretleri okuyarak “alem-i ekber”i sezme; bulutları, gök gürültüsünü ve şimşekleri gözlemleyerek yağış olup olmayacağını tahmin etme; çatal çubukla su arama; madenlerden değerli mineralleri ve metalleri çıkarma gibi gelenekler de vardı. Bkz. Mustafa b. Bali, *Risale*, 14a-21a.
- 20 Balizâde Mustafa firaset ilminin farklı “yöntemlerini” (*turuk*) yediye ayırmıştır: ilk yöntem, uzuvlar ve karakter özellikleri arasında öngörülebilir bir uyumaya dayanır; yaradılıştan gelen mizacın bir kişinin görünüşüyle eşleştiği ve eğitim veya öz disiplin yoluyla değişmediği veya dönüştürülmediği varsayımını temel alır. İkinci yöntem, ses ve karakter arasındaki öngörülebilir uyumaya dayanır. Üçüncü yöntem, zoolojik ferasete dayanır. Dördüncü yöntem, sosyal sınıfa/kasta ve ırksal/etnik kökene dayanır. Beşinci yöntem cinsiyete dayalıdır. Altıncı yöntem, belirli özelliklerin gruplarda bir arada görünmesi gerçeğine dayanır ve eğer bir kişide bunlardan biri (örneğin, utanmazlık) fark edilirse, onunla bağlantılı diğer özelliklerin (örneğin, aşağılama, hırsızlık, cimrilik) o kişide baskın olacağı da varsayılabilir. Bkz. Mustafa b. Bali, *Risale*, 21a-27a.
- 21 Firasete dair yeni yöntemler aslında bu ilmin kendisi kadar eskiydi. Antik Yunan risalelerinde ve bunlara dayanan en eski Arap firaset risalelerinde de bulunurlar. İlginç bir şekilde, firaset yazını tüm kapsamı ve karmaşıklığıyla 16. yüzyıla kadar Osmanlıcaya çevrilmemiştir.

Cinsiyetleri ayırt etmenin yöntemi

Firasete dair yöntemlerden biri cinsiyetti. İnsan uzuvlarının biçimlerinin belli başlı kişisel özellikleri yansıttığının yanı sıra, cinsiyetlerin de belli başlı karakteristik özellikleri yansıttığı düşünülüyordu. Cinsiyetlerin nitelendirilmesinin temelinde mizaç teorisi (*humorism*) yatıyordu. Temel erkek mizacı sıcak ve kuru (*fevri, kolerik*) olarak tanımlanırken, kadın mizacı ise soğuk ve nemli (*soğukkanlı, flegmatik*) olarak tanımlandı.²² Mizaç sıcak, soğuk, kuru ve nemli olmak üzere dört temel unsurdan oluşan bir “zıtların kombinasyonu” olarak nitelendirildi.²³ Çoğu insanda tek bir unsur –veya daha yaygın olarak iki unsurun birleşimi– baskın olma eğilimindedir. Bununla birlikte ideal olan eşit veya dengeli bir mizaçtır.²⁴ “Oluşturduğu dört un-

- 22 Dört mizaç başlangıçta, her biri belirli fizyolojik ve psikolojik özellikler kazanmış olan “vücudun belirli, görünür ve somut kısımları”, siyah safra, balgam, sarı (veya kırmızı) safra ve kana dayanıyordu. “Mizaçlar, kozmik unsurlara ve zaman bölümlenmelerine karşılık geliyordu; insanlığın tüm varoluşunu ve davranışını kontrol ediyor ve bir araya gelme şekillerine göre bireyin karakterini belirliyorlardı.” Bkz. Klibansky, Panofsky ve Saxl, *Saturn and Melancholy*, s. 3.

Aşağıdaki şema, mizaç teorisinin temelini özetler:

Mizaç	Mevsim	(Yaşam Evresi)	Nitelikler
Kan	Bahar	Çocukluk/Gençlik	Sıcak ve Nemli
Sarı safra	Yaz	Gençlik/Olgunluk	Sıcak ve Kuru
Siyah safra	Sonbahar	Erkeklik/Yaşlanma	Soğuk ve Kuru
Balgam	Kış	Yaşlılık	Soğuk ve Nemli

Özellikle mizaçların erkeklere sıcak ve kuru ve kadınlara soğuk ve nemli diye uygulanmasının, firaset ilminin kendisi kadar eski olduğu ve bunun İslâm firaset geleneğinin başlangıcına kadar götürülebileceği unutulmamalıdır. Örneğin, Fahrüddin Razi'nin firaset risalesi *Kitab al-firasa*'ya bakılabilir ki hem Balizâde Mustafa'nın *Risale*'si hem Talikizâde'nin *Firasetname*'si bu risaleyi temel alır. Bkz. Mourad, *La Physiognomie Arabe et le Kitab al-Firasa de Fakhr al-din al-Razi*, s. 24 (Arapça), s. 89 (Fransızca).

- 23 “Mizaç belirli bir noktada istikrara kavuşan karşıt niteliklerin etkileşiminden üretilen niteliktir.” Bkz. İbn Sina, *al-Qanun fi'l-tibb* (1993), 1:19 (Abu-Asab, Amri ve Micozzi, *Avicenna's Medicine*, s. 54'te çevrildiği şekliyle).
- 24 İbn Sina, *al-Qanun fi'l-tibb*'da “sekizi dengesiz ve biri dengeli olmak üzere sınıflandırılan dokuz tür mizaçtan bahseder. Dengesizler, karşıt niteliklerin dengesizliğinin ürünüdür; dört mizaçtan oluşurlar: sıcak, soğuk, ıslak ve kuru ve dört bileşikten: sıcak ve kuru, sıcak ve ıslak, soğuk ve kuru ve soğuk ve ıslak.” Bkz. Abu-Asab, Amri ve Micozzi, *Avicenna's Medicine*, s. 51.

surun niteliği ve miktarı [birbirine] uygun orana sahipse, mizaç orantılı ve dengelidir (*mutedil*). Dört unsur uygun oranlara sahip değilse mizaç dengesizdir (*gayr-i mutedil*).²⁵ Balizâde Mustafa'ya göre mizaçta karşıtların denk bir bileşimi mükemmelliğin nedeni (*bais-i kemal*), bazı unsurların fazla veya eksik (*zayid ü nakıs*) olması ise kusurun nedenidir (*mucib-i ihtilal*).²⁶

Sıcak-kuru ve soğuk-nemli olarak betimlenen iki cinsiyetin doğal mizaç yapısı gerçekte kusurlu (*ihtilal*) olduklarının işaretidir. Çünkü yalnızca eşit ve mükemmel surette dengeli bir mizaç “mükemmel” kabul edilirdi. Bununla birlikte iki cinsiyetin stilize edilmiş, birbirine tamamen zıt tasvirini anlamak aynı zamanda onların birbirini tamamlayıcı doğalarını vurgulamanın yolu olarak da değerlendirilebilir. Erkeklerin fevri mizacında sahip olmadığı tüm unsurlar kadının soğukkanlı mizacında bulunur ve kadın için de bunun tam tersi geçerlidir. Böylelikle iki cinsiyet düzgün bir şekilde birleştiklerinde eşit oranda öğelerle “mükemmelliğin kaynağı” olan bir bütün oluşturabilir. Bu iddia, kişinin karşı cins ile tanışmasıyla kendi mizacının eksikliklerini ve aşırılıklarını fark edeceğini ve bunlara odaklanacağını ileri sürer. Cinsiyetler arasındaki yakın ilişki, zıt yönlerde dengesiz olan sıcak-kuru erkek ve soğuk-nemli kadın mizaçları arasında yoğun bir etkileşim olarak sunulur. Bu etkileşim denge olasılığına izin verir.

Öte yandan fevri erkeklerin ve soğukkanlı kadınların firaset ilmi açısından tanımları, gerçekliğin yansıması değil de hayali bir gerçekliğin reçetesini veren bilgiler olarak ele alınırsa, kadın-erkek ilişkileri fevri erkek ve soğukkanlı kadın özelliklerinin elde edilmeye çalışıldığı ve o mükemmel ideal için gayret edilen bir alan haline gelir. Böyle bir ortam iki karşıt arasında

25 Mustafa b. Bali, *Risale*, 29a: “Eger anasır-ı erbaadan hasıl olan keyf ü kemmede vech-i layık ederse olursa olsun mutedildür. Eger anasır-ı erbaadan hasıl olan vech-i layık üzere olmazsa mizaç gayr-ı mutedildür.” İbn Sina'ya göre, ılıman yani dengeli mizaç, “niceliksel eşitlikten değil, dağılımdaki adaletten kaynaklanır, yani sağlıklı bir bireyin vücudunda mizaç bileşenleri bir insan için en uygun miktar ve nitelikte en iyi dağılım ve oranda olduğunda.” Bkz. İbn Sina, *al-Qanun fi'l-tibb*, s. 19 (Abu-Asab, Amri ve Micozzi, *Avicenna's Medicine*, s. 54'te tercüme edildiği şekliyle).

26 Mustafa b. Bali, *Risale*, 29b.

gerilim yaratır ve bu da her birinin karakteristik özelliklerini su yüzüne çıkarır ve güçlendirir.

Balizâde Mustafa ve Talikizâde tarafından tarif edilen cinsiyet tipleri mutlak olarak alınmamalıdır. Belli başlı özelliklerin her bir cinsiyete atfedilmesi kesin bir ayırmadan ziyade kadınların ve erkeklerin belli özelliklerinin ortaya çıkma sıklığı ve yoğunluğu açısından birbirlerinden farklı olduğunu vurgular. Balizâde bu duruma şöyle bir açıklama getirmiştir:

Kadın cinsine has yaradılışın gerektirdiği şekil ve dış görünüş bir erkekte gözlemlenirse, kadınlara has yaradılıştan olan karakter özelliklerine sahip olduğu çıkarımını yaparız. Aynı şekilde erkek cinsine özel yaradılışın gerektirdiği şekil ve dış görünüş bir kadında gözlemlenirse, o kadının yaradılıştan erkeklerle has olan karakter özelliklerine sahip olduğu çıkarımı yapılır. Allah en doğrusunu bilir!²⁷

Bu nedenle dişil ve eril hulk (yaradılış, cibilliyet) özellikleri soyut düzeyde birbirine zıt kutuplar gibi görünse de gerçekte her iki cinsiyette de tezahür edebilirler.

Dahası tüm erkeklerin fevri mizaçlı, tüm kadınların da soğukkanlı mizaçlı olduğu düşünülmez; risaleler cinsiyetten bağımsız olarak farklı huylardan bahseder. Cinsiyetlerin firaset ilmi açısından farklılığı adına yapılan genellemeler sadece erkek-kadın ikilisinin özel bağlamı içinde kastediliyor gibi alınmalıdır. Bu bakışın getirdiği ikilik, erkek ve kadınların gözleme dayalı tespit edilen özelliklerinin ötesinde (ki gözleme dayalı tarifler ile “doğruya” dair bir reçete veren önerileri birbirinden ayırt etmek çok zordur) sosyal ve kültürel olarak makbul davranış biçimlerini içeren ve cinslerin nasıl olması gerektiği²⁸ hakkında bir reh-

27 Bkz. Mustafa b. Bali, *Risale*, 26a-26b: “Cins-i nisada olan ahlak-ı mahsusa ne şekl ve ne heyet iktiza ederse erlerden birisinde ol şekli müşahede edicek avretlerde olan hulk ile ittisafına hükm ederiz. Ve ke-zalik erlerde olan hulk-ı mahsus ne şekl ve ne heyet iktiza ederse ol şekli avretlerde göricek ricalde olan hulk ile ittisafına hükm olunur. Va Allahu alem.”

28 Örneğin, Michael Herzfield’in bir Girit köyü hakkındaki gözlemini ele alalım: “Glendiot deyiminde, ‘iyi bir adam olmak’tan ziyade ‘adam olmakta iyi olmak’ anlamına odaklanılır – eylemsel mükemmelliği, çarpıcı bir şekilde ‘kendi adına konuşan’ eylemler aracılığıyla erkekligi ön plana çıkarma yeteneğini vur-

ber anlatı olarak değerlendirilmelidir.²⁹

Araştırmacılar Akdeniz havzasında yaygın toplumsal cinsiyet rollerinin bir çeşit “cinsiyet kutuplaşmasına” varacak derecede olduğuna dikkat çekmişlerdir. Buna göre kadınlarda çekingenlik ve erkeklerde girişkenlik gibi karşıt karakter özelliklerinin makbul olduğu ve belirleyici ölçek kabul edildiği söylenir.³⁰ Örneğin El-Rouayheb, Osmanlı Arap vilayetlerinde 1500 ile 1800’lü yıllar arasında cinsellik üzerine yaptığı çalışmada şunu öne sürer:

Erken Osmanlı Şarkı’nın Arapların yaşadığı bölgeleri, yalnızca belirli bağlamlarda meşru olarak kesişen, birbirinden ayrı ve açıkça sınırları belirlenmiş erkek ve kadın alanlarıyla, “cinsiyet kutuplaşmasının” ikinci kategorisine aittir. Bir erkeğin yalnızca biyolojik cinsiyeti nedeniyle kadınların prensipte dışlandığı bir dünyada yaşaması bekleniyordu. Bu, erkeğin para, statü ve güç arayışında rekabette olduğu veya işbirliği yaptığı kamusal dünyaydı. Bu dünyada başarılı olmak, bir erkek olarak başarılı olmak, erkekliğin gerekliliklerini yerine getirmek anlamına geliyordu ve bu nedenle de sembolik düzeyde cinsel güç ile bağlantılıydı. Öte yandan yenilgi, cinsel kimlik olarak erkekliğin sorgulanması ve cinsel iktidarsızlıkla eşdeğer olarak değerlendirilmesi demekti.³¹

Akdeniz havzasına dair daha genel gözlemleri temel alan Osmanlı Arap Şarkı’na dair bu pek güzel tarif, 16. yüzyıl Osmanlı firsat kitaplarında yapılan cinsiyet tartışmaları için uygun bir bağlam sağlıyor. “Cinsiyet kutuplaşmasının” sosyal bağlamı, tasarlanan bir sosyal ve siyasi düzenin tam ortasında yer alan kadın ve erkeklerden belli beklentiler yaratmıştır. Her iki cinsi-

gulayan bir bakış açısı.” Bkz. Herzfeld, *The Poetics of Manhood*, s. 16. Ayrıca bkz. Gilmore, *Manhood in the Making*, s. 9-29.

29 Malumu ilan riskini göze alarak şuna dikkat çekilmelidir ki, firsat risaleleri erkekler için erkekler tarafından yazılmıştır ve nesnelliklerinin derecesi buna göre değerlendirilmelidir.

30 Çağdaş Akdeniz kültüründe namus ve cinsiyet üzerine derinlemesine bir çalışma için bkz. Gilmore, “Introduction: The Shame of Dishonour”

31 El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World*, s. 25-26.

yetin de eylemlerine dair beklentilerin herhangi bir şekilde ihlal edilmesi sosyal sözleşmenin ciddi bir ihlali olarak değerlendirilebilir ve kimi sonuçları olacağı kesindir.

Cinsiyetleri ayırt etmenin uygulaması

Balizâde Mustafa'nın firaset risalesine göre her türdeki (sadece insan değil) sıcak ve kuru erkek mizacı, soğuk ve nemli dişi muadilinden daha güçlü (*ekva*) ve mükemmeldir (*ekmel*). “Yine de”, diye ekler Balizâde, “bazen kadınlar arasında –erkekler arasında da nadir görülen– mükemmel bir birey (*ferd-i kamil*) bulunur.”³² Erkek mizacının kadından daha güçlü ve mükemmel olduğunun düşünülmesinin nedeni, hem nefsin (*nüfus*) hem de bedenin (*ebdan*) hallerini belirleyen mizacın yapısıdır.³³ Yine de, Balizâde'nin de belirttiği gibi bu genel bir kuraldır ve her birey için geçerli olması gerekmez; bir kadının çoğu erkekten üstün olması pekâlâ mümkündür. Bununla birlikte mükemmel veya eksiksiz bir “ferd-i kamil” haline gelen ve bu nedenle çoğu erkekten daha üstün olan bir kadın, geneli itibarıyla kadınların yetersizliği kaidesine bir istisna teşkil eder.

Balizâde Mustafa, temel erkek mizacının belirgin fiziksel ve karaktere ait tezahürlerini fevri mizaç açısından sistematik olarak detaylandırır:

Birinci delil: Er cinsinin bedenleri sağlam ve sıkı olur. Göğüs ve sinirleri sağlam, ayakları büyük ve geniş, yüz ve cildi ise lefette eksik olur.

İkinci delil: Erkeklerin iştahı ve hazımları fazla ve hareket ve zorluklara tahammülleri çok olur.

Üçüncü delil: Erkek cinsinin nabızları kuvvetli ve fazla olur. Cesaret, sebat ve hiddetleri çok olur.

Dördüncü delil: Erkekler nefse dair fiillerde kadınlardan daha güçlüdür. Yani zihinleri açık, etraflıca düşünüp karar verme, fikretme ve ilim tahsil etme yetileri kuvvetlidir.

32 Mustafa b. Bali, *Risale*, 54a: “Fa-amma gah olur cins-i inasdan bazı ferd-i kamil bulunur ki cins-i ricalde ana muadil az bulunur.”

33 A.g.e., 54a.

Beşinci delil: Cömertlik ve güzel ahlâkta erkekler kadınlardan iyidir.³⁴

Öte yandan soğuk ve nemli niteliklerin birleşimiyle soğukkanlı mizaca sahip temel kadın mizacı tipik erkek fevri mizacının zıddıdır ve tahmin edileceği gibi yukarıda listelenen erkek özelliklerinin tam tersi nitelikleri sergiler:

Birinci delil: Kadınların bedeni gevşek ve etli olur. Uylukları etli, yüzleri güzel, göğüsleri zayıf, kaburgaları nazik ve küçük ve ayakları latif olur. Sinirleri mülayimdir, çünkü asablarını (sinirlerini) kaplayan et rutubetlidir ve bu asablarını da yumuşatır.

İkinci delil: Her cinsin dışısının başı küçük olur. Ama kalça ve uylukları etli olur. Kadınların da baldırları kalın olur.

Üçüncü delil: Kadınlar sakindir. Hareketleri az olur. Nefisleri atıldır. Kuvvet ve şiddet üzere değildir. İtaat etmeleri kolaydır.

Dördüncü delil: Kadınların gazabları ve intikama rağbetleri az olur. Ama bütün kadınlarda hile ve hayasızlık ve her işte sınırları aşma fazlaca olur. Bu sözedilen durumlar mizaçlarının zayıf olduğuna işaret eder.³⁵

Beşinci delil: Kadınlar nefsanî eylemlerde, ahlâk güzelliğinde ve asil eylemlerde eksiklik gösterir.³⁶

34 Mustafa b. Bali, *Risale*, 54a: "Delayil-i zükur. Delil-i evvel: er cinsinin bedenleri berk ve sıkışmış olur ve göğüsleri kavi olur ve sinirleri kavi ve ayakları kebir ü galiz olur ve yüzleri vesayir beşereleri letafetde anlardan eksik olur. İkinci delil: erkek cinsinin iştihaları ziyade ve hazımları artuk ve hareket ü meşakkate tahammülleri ziyade olur. Üçüncü delil: erkek cinsinin nabzları kavi ve azim olur ve şecaat u ikdam u gazabları ziyade olur. Dördüncü delil: erkek cinsi efal-i nefsanîyyede ünsa cinsinden kavidir, yani cevdet-i zihn ü hüsn-ü revîyyet ü fikr ve tahsil-i ulumda bunlar kavidir. Beşinci delil: kerem ve mehasin-i ahlakda cins-i rical nisadan artukdur."

35 Mustafa b. Bali'nin *Risale*'sinin mevcut olan iki el yazması nüshasından ikincisinde yazar, bunun "bütün kadınlar" (*kamu avretler*) için geçerli olduğunu ekler. Bkz. Mustafa b. Bali, *Risale*, İzmirli Hakkı 1926, 54a.

36 A.g.e., 54b: "Delil-i evvel: avretlerin bedenleri gevşek olur ve etli olurlar ve uylukları etli ve yüzleri latif ve göğüsleri zaif ve egegileri letafet üzere ve küçük olur ve ayakları dahi latif olur ve sinirleri mülayim olur zira asabların ihtâ iden lahm rutubet üzere olmagla asabları dahi linet üzere olur. İkinci delil: her cinsin dışısının başı küçük olur fa-amma ucaları ve uylukları etli olur ve

Balizâde Mustafa'nın toplumsal cinsiyetlere dair kısa girişi açıktır ve doğrudan mizaç teorisine (*humorism*) dayanır. Buna göre belli mizaç kombinasyonlarının hem fizyolojik hem de psikolojik açıdan öngörülebilir sonuçlar vermesi beklenir.³⁷ Kısacası, erkek cinsiyetini yönlendiren sıcak ve kuru fevri mizacın göstergesi fiziksel ve zihinsel güç ve kızgınlıktır. Cömertliğe ve yüksek ahlâki karaktere istidadı vardır. Kadın cinsiyeti ise soğuk ve nemli soğukkanlı mizacın hâkimiyeti altındadır. Doğası gereği bedensel ve ruhsal açıdan zayıf, uysal ve edilgendir. Kadının fizyolojik ve psikolojik zayıflığı ahlâki zayıflıkla tamamlanır. Kadınlar, erkeklerden farklı olarak büyük bir ahlâki gelişim istidadına sahip değildir.

Balizâde Mustafa'nın iki cinsiyet arasındaki farklılıkları tanım-

avretlerin sakı kalın olur. Üçüncü delil: avretler sükun üzere olur ve hareketleri az olur ve nefsleri mürde olur ve kuvvet ü şiddet üzere olmazlar. İnkiyadları sehl olur. Dördüncü delil: bunların gazabları eksik ve intikama ragbetleri az olur. Fa-amma kamu avretlerde mekr ü bi-hayalık ve her emrde hadden tecavüz artuk olur. Bu zikr olunan umur delalet eder ki mizaçları zaif ola. Beşinci delil budur ki efal-i nefsanıyyede ve mehasin-i ahlak ve mekarim-i efalda bunlar eksik olur.”

- 37 Aynı zamanda, mevcut en eski Yunan firaset eserlerinin cinsiyet maddesine çok benzer: “Yetiştirmeye çalıştığımız tüm hayvanlar içinde, dişiler erkeklerden daha yumuşak ve daha nazik, ancak daha az güçlü ve yetiştirmeye ve idare edilmeye daha yatkındır. Bu onların karakteridir, erkeklerden daha az ruha sahiptirler. Bu belki de bizim kendi durumumuzda aşikârdır; çünkü öfkeye yenik düştüğümüzde daha az itaatkâr oluruz ve hiçbir koşulda kimseye boyun eğmeme konusunda daha kararlı oluruz; şiddete ve mizacımızın zorladığı herhangi bir yönde hareket etme eğiliminde oluruz. Ama bana öyle geliyor ki kadın cinsi erkekten daha kötücül bir eğilime sahip, daha cüretkâr ve daha az cesur. Kadınlar ve bizim tarafımızdan yetiştirilen dişi hayvanlar böyledir ve tüm çobanlar ve avcılar, doğal hallerinde daha önce tanımladığımız gibi olduklarını kabul ederler. Dahası, her sınıfta her dişinin erkeklerden daha küçük bir kafası, daha dar bir yüzü ve daha ince bir boynu olduğu, ayrıca daha zayıf bir göğsü ve daha küçük kaburgaları olduğu ve bel ile uyluklarının daha fazla etle örtüldüğü de açıktır. Dişiler erkeklere nazaran daha çarpık dizlere ve cılız baldırlara, daha zarif ayaklara sahiptir; asalet yerine çekicilik için yapılmış vücudun tüm şekli, daha az güçlü ve eti daha yumuşak ve daha nemlidir. Erkekler her bakımdan buna zıttır; onların doğası cins olarak daha cesur ve daha dürüst, dişininki ise daha korkak ve daha az dürüsttür.” Bkz. Ps.-Aristoteles, *Physiognomy*, s. 109-110; 809a-809b. Ps.-Aristoteles'in *Physiognomy*'sinin mizaç teorisine hiç dayanmadığını ekleyelim. Bu da Talikizâde ve Balizâde Mustafa'nın risalelerindeki mizaç teorisi ile firaset arasındaki ilişkinin niteliği hakkında bazı sorulara kapı aralar.

layan ana ayrımları, Talikizâde'nin tasvirinde de bulunur. Bununla birlikte vurguda bir farklılık göze çarpar. Talikizâde, cinsiyet firaseti ile alakalı bölümü baskın erkek ve kadın özelliklerinin derlendiği kısa bir sıralamayla açar:

Erillik hararetin³⁸ hüküm sürmesi nedeniyle bedenın sıkı ve sağlam olmasını, kemik ve iliklerin pek olmasını gerektirir.

Dişillikte soğukluk ve rutubetin hüküm sürmesi nedeniyle kadınların bedeni nazik ve eti fazla olur. Her cinsin kadınının başı erkeklerden küçük olur. Ama yüzleri son derece güzel, boyunları ince, sineleri saf, kalçaları etli, yumuşak ve nazik, baldırları kalın, ayakları ince ve güzel, tabanları yumuşak olur.

Ama korku veren haller ile sıkıntı ve zahmete tahammül edemezler. Devamlı harekete iktidarları yoktur.³⁹

Talikizâde, öncelikle erkeklerin ve kadınların fiziksel yönlerine, özellikle de erkeklerin güçlü ve kadınların güzel olduğu fikrine odaklanan bir dizi karakteristik özellik sunar.⁴⁰ Sonrasında da kadın ve erkek tipolojilerini birbirinden ayıran iki karakteristik özellik daha ekler: “gerçekte, kadınların cesareti korkudur, cömertlikleri ise açgözlülüktür.”⁴¹ Başka bir deyişle, kadınların çekingen ve açgözlü olması son derece normaldir, ancak aynı özellikler erkekler için utanç vericidir.⁴² Bu açıdan Talikizâde, Balizâde Mustafa ile tam bir fikir birliği içinde-

38 Talikizâde burada kuruluşu atlar veya değinmeyi unuttur. Kadınlık için hem nemi hem de soğukluğu saydığı düşünöldüğünde, özellikle de açıkça yukarıda Balizâde Mustafa tarafından detaylandırılan aynı kalıpları izlediği için, bu önemsiz bir ihmal gibi görünüyor.

39 Talikizâde, *Firasetname*, 29a-29b: “Zukuret istilayı hararet sebebile bunu iktiza eyler ki bedeni sulb ve muhkem ola ve magz u ustuhvani ziyade berk ola. Ve unuset galebe-yi burudet ve rutubet sebebiyle bedenleri süst ve eti ziyade olur ve nisvanın her çendinin başı zukurden küçük olur. Amma yüzleri begayet güzel ve boyunları ince ve sineleri saf ve ranları etli ve mülayim ve nazik ve sakları galiz ve kademlerinin yüzi nerm ve latif ve altı rakik olur. Amma umur-ı muhavvife ve mataib-i şakeye mütehammil olmayub hareket-i müstemirreye iktidarları yokdur.”

40 Burada belirtmek gerekir ki Balizâde Mustafa da erkeklerin aksine kadınların letafetini vurgular.

41 A.g.e., 29b: “Fi’l-hakika avrete tarsnak olmak şecaat ve imsak sahavetdir.”

42 A.g.e., 29b.

dir: Cesaret ve cömertlik temel tanımlayıcı karakteristik özelliklerdir ve bunlara sahip olmak erkek, olmamak ise kadın cinsiyetinin özelliğidir.⁴³

Talikizâde, yaradılış hikâyesi üzerinden kadınların belirleyici özelliklerine yeni bir katman daha ekler. Yazar, erkeğin topraktan ve kadının da erkeğin sol kaburgasından yaratıldığı malûmdur diye konuya giriş yapar. Dolayısıyla her ikisi de özlerinden kaynaklanan gücü taşır: erkeğin gücü topraktan gelir, kadının gücü ise insanoğlundan gelir. Talikizâde'ye göre "kadınlar fiziksel ve bedensel güçten yoksun oldukları için, onların kuvveti dünyayı fetheden akıllarıdır."⁴⁴ Erkeğin fiziksel (ve belki de ahlâki) üstünlüğüne karşı bir denge olarak kadınlar üstün zekâ ile donatılmıştır. İlginç bir şekilde, Balizâde Mustafa hiçbir yerde kadın zekâsının üstünlüğünden bahsetmez; kadının hilebazlığından (*mekr*) söz eder ki bir ihtimal bu Talikizâde'nin "akıl" olarak tanımladığı şeyin yozlaşmış hali olabilir.⁴⁵ Ancak nihayetinde, Talikizâde'nin başlangıçta kadın zekâsına ilişkin olumlu tasviri de daha olumsuz bir havaya bürünür. Kadının zekâsının entrikaya dönüşmesi durumunda erkekler için büyük tehlike oluşturabileceği sonucuna varır; "fingirdek dünya gibi kurnazlığa ve *nefs-i emmare* gibi aldatmaya meyleden" kadınların tuzaklarından Tanrı'ya sığınır.⁴⁶ Devamında kadının erkeğe olan ilgisinin iki şeyin birinden kaynaklandığını belirtir: asil bir şecere (*şeref-i neseb*) ve zenginlik (*mal*). Ancak bir kadını cezbeden paraların, ona göz koyan kadın kadar lanetli olduğunu da ekler.⁴⁷

43 İki firaset risalesi de tüm erkeklere tanımlayıcı erkek özellikleri olarak cesaret ve cömertlik bahşedildiğini varsaymaz, dolayısıyla iki cinsiyet arasındaki bu muntazam karşıtlık daha karmaşık hale gelir.

44 A.g.e., 30a: "Amma çünkim kuvvet-i cismaniye ve kuvvet-i cûsmaniyeleri yokdur himmetlerin niru-yi akl-ı kure-kuşaye sarf ederler."

45 Aslında, Talikizâde'nin kendisi, sadece birkaç satır önce, dipsiz denizlere (*bahr amik*) benzettiği kadın hilelerinden bahseder ve kadınları şeytani tuzaklarla karşılaştıran bir hadisten alıntı yapar (*inne'n-nisa haba'ilu's-şeytan*). Bkz. A.g.e., 30a.

46 A.g.e., 31b-32a: "Nastaizullah min kaydı'n-nisa, şöyle ki dalla-i dünya gibi muhtale ve *nefs-i emmare* gibi mukayede meyyale."

47 A.g.e., 32a.

Cinsiyet firasetinin bağlamı: Mizaç teorisi (*humorism*)

Balizâde Mustafa'nın metodik yaklaşımla oluşturduğu başta olmak üzere yukarıdaki iki cinsiyet firaseti listesi, iki cinsiyet ve onların baskın özellikleri arasında ikili bir karşıtlık yaratır ve böylece erkek ve kadın cinsiyetlerini birbirlerinin zıtları olarak sunar. Bununla birlikte, mizaç teorisi genelinde daha dikkatli incelendiğinde, iki mizacın çoğunlukla dengesiz bir seçkiyle sunulduğu ortaya çıkar (örn. Balizâde Mustafa'nın kadın zekâsının üstünlüğünü kasıtlı olarak elemesi gibi). Yazarlarımız kadının soğukkanlı mizacına özellik atfetmede gayet cimri ve erkeğin fevri mizacına karşı ise cömerttir. Sembolü ateş olan fevri mizaç, gerçekten de son derece yüksek seviyede enerji, saldırganlık, fiziksel ve zihinsel zindelik ile karakterize edilirken, bunun karanlık tarafı ise müthiş bir kincilik, haset, haşın ve kontrolsüz bir öfkenin etkisi altında olan olumsuz bir karakterdir. Soğukkanlı mizaç ise gerçekten bir yandan halsiz, güçsüz ve çekingen olmakla birlikte, bunun daha olumlu bir boyutu kişinin huzurlu, kontrollü, güvenilir, itidal sahibi ve sakin olmasıdır.⁴⁸ Bu da, bu risalelerin yazarlarının fevri erkek ve soğukkanlı kadın tiplerini inşa etmek için, olası karakter özelliklerinden kendi amaçlarına uygun özel kombinasyonlarını seçtiklerini açık hale getirir.

Risalelere göre mizaç teorisi, firaset ilminin bilimsel temelini oluşturduğundan, her iki risalede de ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Balizâde Mustafa, firaset ilmini daha geniş bir alanda inceleyerek, nefsin tıbbi-felsefi üçlü bölünmesi dahilinde bitkisel, hayvansal ve insani yönlerine yönelik farklı mizaçların işleyişinin ayrıntısına bile girer.⁴⁹ Erkek-kadın ikiliğinin ötesin-

48 Mizaçlar hakkında daha fazlası için bkz. Arikha, *Passions and Tempers*.

49 Klasik Osmanlı tıbbında ve düşüncesinde nefis üç kısma ayrılıyordu: Nebati nefis, hayvansal nefis ve insani nefis. Nefislerin her biri de muhtelif melekelerden oluşuyordu. Nebati nefsin (*nefs-i nebatî*) dört melekesi vardı: (1) Canlıların bedenleri için gerekli gıdayı edinmesini sağlayan beslenme melekesi (*kuvvet-i gadiye*); (2) canlının yaşamının belli bir anına dek yani başka bir ifadeyle uzunluğunun, genişliğinin ve derinliğinin artmasını sağlayan gelişme melekesi (*kuvvet-i namiye*); (3) canlının kendinden bir parçayı ayırıştırıp tıpkı kendisi gibi bir fert ortaya koymasını sağlayan doğurma melekesi (*kuvvet-i müvel-*

de mizaçların bu genel tanımı, cinsiyet fırsatindeki mizaçların belirli tezahürleri⁵⁰ dahilinde ilginç bir karşılaştırmaya olanak verir. Balizâde Mustafa'ya göre, fevri mizaç aşağıdaki emarelerle tanınır:

*Nefsani eylemlerin delilleri:*⁵¹ Zekâ ve mükemmel bir zihin. Ama zihnin kuvveti, fikrin kuvvetinden daha güçlüdür, çünkü hafıza kurulumu ile kemale erer. Fikir bir şekilden başka bir şekle geçişten ibarettir ve rutubet ile kemale erer. Duyuların saf olması ve hareket kabiliyeti yani işleme kuvveti harikûlade olur.

Hayvani kuvvetin delilleri: Cesaret, güç, gözüpeklik, aşırı hiddetlenme. Ama her biri devamlı olmalı. Ayrıca nabız ve nefesi kuvvetli ve hızlı olmak.

Görünüşe dair deliller: Göğsü ve damarları geniş olmak. Eklem kemikleri görünür olmak.

Üreme kuvvetinin delilleri: Cinsel ilişki arzusu. Ama menisi çok değildir.

Beslenmeye dair deliller: Zayıflık.

lide); (4) az önce bahsi geçen ayrılmış parçanın doğru yere yönelerek oranın şeklini alarak benzer bir fert meydana getirmesini sağlayan şekil verme melekesi (*kuvvet-i musavvire*). Bu dört meleke dört başka güç tarafından beslenirdi: (1) canlı beslenmesi için gerekli olan besine yanaşmasını sağlayan çekim melekesi (*kuvvet-i cazibe*); (2) canlının kendisi için gerekli besini vücutta depolamasını sağlayan tutma melekesi (*kuvvet-i masike*); (3) atık olmak üzere besini dönüştüren sindirme melekesi (*kuvvet-i hazime*); (4) vücudun gereksiz olanı dışarı atmasını sağlayan dışkılama melekesi (*kuvvet-i dafia*). Nebati nefsin tüm melekelerini içeren hayvani nefis (*nefs-i hayvani*), idrak melekesi (*kuvvet-i müdrike*) ve ihtiyari hareket etme (*kuvvet-i muharrike*) melekesi tarafından belirlenir. İdrak melekesi dışsal (görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma) ve içsel (hiss-i müşterek, hayal gücü, vehim, hafıza ve mutasarrıfe) olmak üzere beşer duyu ile işler. İhtiyari hareket etme melekesi ise ikiye ayrılır: Yararlı şeyleri arzulayan şehvet duygusu (*kuvvet-i şehviyye*) ve zararlı şeyleri defetmeyi sağlayan öfke duygusu (*kuvvet-i gazabiyye*). İnsan nefsi (*nefs-i insani*) ise nebati ve hayvani olmak üzere tüm bu melekeleri içermekle birlikte bu diğer iki nefsten akıl melekesi yönüyle ayrışır. Bkz. Mustafa b. Bali, *Risale*, 29b-32a.

50 Cinsiyet burada önemsiz görünür, ancak aslında sadece erkek cinsiyetiyle ilgili olduğu gibi muğlak bir izlenim edinmek mümkün.

51 Balizâde Mustafa'nın risalenin bu bölümünün girişinde açıkladığı üzere, *kuvvet-i nefسانيye*, filozofların "insan ruhu" dediği şeyin Osmanlı tıp dilindeki karşılığıdır. Bkz. Mustafa b. Bali, *Risale*, 29b-30a.

Hazma dair deliller: Ağır gıdaları iyi hazmetmek; hafif gıdaları iyi hazmedememek.

Dışkılamaya dair deliller: Ter, sidik, katı dışkı ve diğer atıkların az olması. Vücut çok kıllı olur. Tıraş olunca kıllar çabuk uzar. Saçları siyah ve yoğun olur. Zamanla başın ön tarafında saçlar dökülür. Rengi koyuca kara tonda buğday rengi olur.

Etkiler: Bileşimi sıcak ve sıkıdır. Soğuk ve nemli nesnelerden fayda görür. Sıcak ve kuru nesneler zararlıdır.⁵²

Fevri mizacın bu genel tanımı erkek fevri mizacının tanımıyla aşağı yukarı eşleşir. Son derece keskin duyular, çevik bir vücut, güçlü, cesur ve korkusuz, geniş bir göğüs, kaslı bir vücut ve şehvet düşkünlüğü özellikleriyle neredeyse yırtıcı bir hayvana benzer.

Fevri mizacın genel tanımı ile erkek fevri mizacının tanımı arasındaki en büyük fark, genel tanımdaki fikir kapasitesindeki azalmaya, hatta zihinsel kapasitenin veya zekânın azalmasına yönelik vurgudur. Bunun yerine, genel fevri mizaç güçlü bir hafızaya sahiptir. İlginç bir şekilde, yukarıda bahsedildiği gibi, Balizâde Mustafa'nın "Erkekler nefse dair fiillerde kadınlardan daha güçlüdür. Yani zihinleri açık, etraflıca düşünüp karar verme, fikretme ve ilim tahsil etme yetileri kuvvetlidir" olarak tanımladığı erkek fevri mizacı, kadının soğukkanlı mizacıyla

52 Mustafa b. Bali, *Risale*, 33b-34a: "Delayil-i efal-i nefsanîyye: zeka ve cevdet-i zihn fa-amma kuvvet-i zihni kuvvet-i fikrden akva ola zira hıfz yubuset ile kamil olur ve fikr ki bir suretten suret-i uhraya intikalden ibaretdir rutubet ile kamil olur ve havassı safa üzerine olmak ve kuvvet-i muharrikesi yani kuvvet-i amilesi be-gayet kemalde olmak. Delayil-i kuvvet-i hayvaniyye: şecaat ve şiddet ve ikdam ve tehevür-i kavi; fa-amma her biri sebata makrun ola ve nabz u nefesi kuvvet ü sürat üzere olmak. Delayil-i kuvvet-i musavvire: gögsi gin olmak ve tamarları gin olmak ve en kemikleri zahir olmak. Delayil-i kuvvet-i müvellide: şehvet-i cima fa-amma meni killet üzere ola. Delayil-i gadiyye: nahafet. Delayil-i hazima: galiz gıdaları eyü hazm etmek ve latif gıdaları hazmi redaet üzerine olmak. Delayil-i kuvvet-i dafia: killet-i istifrag yani arak ile ve bevl ü beraz vesayir fazalat ile ve bedeni gayet ile kıllı ola ve tıraş gayet tiz gelmek ve başının kılları siyah olmak ve bidügi zaman da sık bitmek ve eger zaman geçerse başının öni kılsız ola ve benzi buğday enlü ola fa-amma karası katı artuk ola. İnfialat: yapışılması ısıcak olmak ve berk olmak ve barid-i ratb nesnelerden müntefi olmak ve harr-i yabis eşyadan müteezzi olmak."

doğrudan zıtlık içindedir.⁵³ Bununla birlikte, fevri mizacın yu-
karıda anlatılan genel açıklamasına göre, nemli-soğuk soğuk-
kanlı mizaç tam da nemlilik erdeminden dolayı fikir kabiliye-
ti ile donatılmıştır. Bundan dolayı Balizâde'nin fevri mizaç tanı-
mı, Talikizâde'nin üstün kadın zekâsı iddiasını doğrular.⁵⁴ An-
cak Balizâde Mustafa, soğukkanlı mizacın ayrıntılı açıklamasını
vermez; sadece bunun, fevri mizacın tam tersi olduğunu söyler.

Balizâde Mustafa'nın genel fevrilik ve erkek fevriliği tanım-
ları arasındaki bir diğer önemli fark, özellikle erkek fevri ka-
rakteristiği içinde cinsel ilişki arzusunu (*şehvet-i cima*) ihmal
etmesidir. Balizâde'nin genel asabi mizaç tanımlamasına gö-
re, ateşli fevri mizacın ana ve baskın özelliği olan *gazab* –veya
başka bir deyişle *kuvvet-i gazab*– olmasına rağmen fevri mizaç,
kuvvet-i şehviyyeye bağışık değil gibi görünür. Bu yaklaşım,
III. Murad'ın şehvetiyle çağdaş veya çağdaşlarına yakın Osman-
lıların tespit ettiği soruna bir nebze ışık tutabilir: Padişahın cin-
sel ilişkiye olan aşırı arzusu, hiddet enerjisini zayıflatmış gi-
bi görünmüş olabilir.⁵⁵ Sonuç olarak, Osmanlı Devleti'nin başı
askerî beklentileri karşılayamamış ve ait olduğu –Osmanlı as-
kerî-idari seçkinlerinden oluşan– askerî sınıfın bir parçası ol-
manın temel ön koşulu olan fevri mizacın belirleyici niteliği-
ne ihanet etmişti.⁵⁶

53 A.g.e., 54a.

54 Ancak Talikizâde'nin mizaç tanımı işleri daha da karmaşık hale getirir. Tali-
kizâde'ye göre, asabi mizacın hâkim olduğu kişi “mükemmel bir zihne (*al-ha-
tir*), doğru düşünmeye (*sadık al-fikr*), keskin görüşe (*al-nazar*), mükemmel
belleğe, keskin idraka (*ray*) sahiptir.” Bkz. Talikizâde, *Firasetname*, 39a-39b.

55 Sporcuların ve askerlerin, özellikle büyük olaylardan önce cinsel ilişkiye gir-
mekten uzak durdukları iyi bilinir, çünkü bunun onların hiddetli enerjilerini
azalttığı düşünülür. Örneğin, Aristoteles *Sirr al-asrar*'da Büyük Iskender'e şu
öğüdü verir: “Ey Iskender, şehvet düşkünü olma, çünkü bu domuzların alış-
kanlığıdır. Ve vahşilerin senden üstün olduğu bir şeyin ne ihtişamı vardır?
Vücudu zayıflatır, yaşamı mahveder, düzeni bozar, kadınsılığa sebep olur.”
Bkz. *Secretum Secretorum*, s. 186.

56 Aşağıda tartışılacağı üzere Kinalizâde Ali Çelebi'nin *Ahlak-ı Alai*'si gibi bazı
Osmanlı risaleleri hükümdarı toplumun ve onun farklı kesimlerinin üstüne
yerleştirir. Bkz. Kinalizâde, *Ahlak-ı Alai*, s. 473. Bununla birlikte, eski Osman-
lı siyaset düşüncesi gelenegi, hükümdarı seyfiyenin bir mensubu olarak gör-
me eğilimindeydi. Tabii ki, teknik olarak, Osmanlı askeri sınıfı, ilmiye (ule-
ma) ve kalemîyeyi (devlet bürokratlarının erken modern versiyonu) de içere-

Osmanlı siyasal düşüncesinde mizaç teorisi

Osmanlı siyasal düşüncesinde kullanımıyla birlikte mizaç teorisine yeni bir karmaşıklık katmanı daha eklenmiştir. Balizâde Mustafa ve Talikizâde'nin firaset risalelerinden on yıl önce, yani 1565'te, Kınalızâde *Ahlak-ı Alai*'de mizaç teorisini, hükümet ve sosyopolitik teşkilat teorilerine uyguladı.⁵⁷ Kınalızâde, toplumu dört tabakaya veya sınıfa ayırmıştır.⁵⁸ Dört tabakanın her biri, dört ana unsurun (ateş, su, hava, toprak) birine karşılık geliyordu: bürokratlar (*ehl-i kalem*) suyu; askerler (*ehl-i kılıç*) ateşi; tüccarlar (*ehl-i ticaret*) havayı ve tarımsal üretimle uğraşanlar (*ziraatgerler ve ekinciler*) toprağı temsil ediyordu.⁵⁹

Firaset risalelerine göre fevri mizacın ana unsuru, hem erkek cinsiyetine hem de seyfiye mensuplarına hâkim olan ateştir. Osmanlı siyasal düşüncesine göre seyfiye mensuplarının baskın özelliği –ana gayelerinin mülkiyeti ve dini güvence altına almak, düşmanlara karşı koymak ve memleketin sınırla-

cek şekilde seyfiyenin ötesine uzanıyordu. Gerçekte seyfiye, kalemiye ve ilmiye arasındaki ayrımlar çok bulanık olabilirken, görüleceği gibi erken modern Osmanlı siyaset kuramı teorik bir ayrım önermiş ve seyfiye ehlinde oluşan askerî-idari bir elit tasavvur etmiştir.

- 57 Mizaç teorisinin devlet ve sosyal organizasyon teorilerinde uygulanması, 16. yüzyıldan çok daha öncesine dayanır. Celaleddin Devani'nin (ö. 1502) ünlü Farsça ahlak eseri *Ahlak-i Calali*'ye kadar gider. Bkz. Thompson, *The Practical Philosophy of the Muhammadan People*, s. 388-390. Hasan Kafi el-Akhisari (ö. 1616) de mizaçlara atıfta bulunulmaksızın aynı dört sınıf modelini izler. Bkz. Hasan Kafi, *Usul al-hikam*, s. 251-253. Kâtib Çelebi (ö. 1657) de dört mizaç benzetmesini toplumun bölümlere ayrılmasına uyarlamıştır. Yönetim üzerine yazdığı *Düsturü'l-amel* adlı risalenin tematik temelini bunun üzerine kurar. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Kâtib Çelebi mizaçlar ve sosyal sınıflar arasındaki bağlantıyı değiştirmiştir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Düsturü'l-amel li-islâhi'l-halel* (Behrner çevirisi), s. 120-124. Ayrıca bkz. Hagen, "Legitimacy and World Order", s. 64. Metinler genellikle doğrudan bu dört mizaçtan bahsetmek yerine, onların birincil unsurlarından bahseder: ateş, sarı safra ve asabi mizaç ile ilişkilidir; hava, kan ve iyimser mizaç ile ilişkilidir; su, balgam ve soğukkanlı mizaç ile ilişkilidir; toprak siyah safra ve melankolik mizaç ile ilişkilidir. Genel bir değerlendirme için bkz. Stelmack ve Stalikas, "Galen and the Humor Theory of Mizament", s. 258.

- 58 Bu bölümleme mesleklerle göredir, ancak genellikle kalıtım ve yatkınlığın bir kombinasyonu ile belirlenir.

- 59 Kınalızâde, *Ahlak-ı Alai*, s. 479.

rını korumak olmasından dolayı– “gazaplı” olmalarıdır.⁶⁰ Gazabın kuvveti (*kuvvet-i gazabiyye*), *kuvvet-i şehviyyenin* aksine, aktif ve dışa dönüktür. En iyi halinde, *kuvvet-i gazabiyye* cesur ve cömerttir, bu nedenle de erkek fevri tanımlamasının yukarıda alıntılanan özellikleriyle uyumludur.⁶¹ Denge içindeki öfkeli bir nefsin belirleyici özelliği olan cesaret, memleketi iç ve dış tehditlere karşı koruyarak düzene sokmak için gereklidir. Cömertlik, gazabın keskinliğini körelten dengeleyici bir özelliktir. *Kuvvet-i gazabiyye*, doğası gereği, cesaret ortaya koyarak istenmeyenleri kovar ve makbul olanları da cömertliğiyle ödüllendirir. Karşıtı olan *kuvvet-i şehviyye* ise içe dönüktür; işlevi arzu edileni kendine çekmek, muhafaza etmektir ve bu da yukarıda bahsedilen, kadınların soğukkanlı mizacına ait ürkeklik ve açgözlülük özelliklerini hatırlatır. Talikizâde’ye göre, ürkek doğası ve girişkenlik eksikliği nedeniyle, soğukkanlı dışı karakter, zekâsına güvenmek ve hilelere başvurmak zorunda kalır.⁶²

Kadın cinsiyetine hükmeden soğukkanlı mizaç su ile sembolize edilir. Toplumun dörtlü tasnifinde, su ilmiye veya kalemiye mensuplarının asıl unsurudur. Kınalızâde’ye göre, tıpkı suyun bedenlere hayat vermesi gibi ruhlara hayat veren ilmin bekçileri onlardır.⁶³ İlmiyenin amacı olan bilginin öğrenilmesi ve aktarılması, gelişmiş bir zihinsel kapasite ve akıl gerektirir.⁶⁴ Soğukkanlı mizacın, zekâ veya fikir özellikleri ile ilişkilendiril-

60 Kınalızâde, *Ahlak-ı Alai*, 479.

61 Öfkeli nefis veya meleke, insan nefsini oluşturan, şehvetli, gazaplı, nazari üç kuvvetten biridir. İyi dengelenmiş şehvetli bir nefis iffetli, iyi dengelenmiş gazaplı bir nefis ise cesur (dengesiz, gazaplı bir nefis ya ürkek ya da atılgandır), iyi dengelenmiş nazari bir nefis hikmettir. Üç nefis de bu şekilde dengelendiğinde, adalet ortaya çıkar. Bu, antik Yunanlara kadar giden ve İslâmi ahlakta yaygın olan bir anlayıştır. Ayrıca bkz. Kınalızâde, *Ahlak-ı Alai*, s. 95.

62 Talikizâde, *Firasetname*, 29b.

63 Kınalızâde, *Ahlak-ı Alai*, s. 479. İslâmi öğretiye göre insan ruhu, insanın ilahi olanla bağlantısıdır; onun tek amacı kutsal olana ibadet etmek ve onu tefekkür etmektir. Bununla birlikte, ilahi olanın bilgisi olmadan, ruh amacını yerine getirmekte başarısız olur ve ilahi kaynakla bağlantısı kesilirse yanar.

64 Bilginin öğrenilmesi ve aktarılması, Balizâde Mustafa’ya göre, soğukkanlı mizacın zayıf noktası olan güçlü bir hafızayı da gerektirir. Bkz. Mustafa b. Bali, *Risale*, 33b-34a.

mesi, kalemiye örneğinde tam anlamıyla ortaya çıkar.⁶⁵

Seyfiye ve kalemiye, *askerî* sınıf olarak da bilinen Osmanlı yönetici elitini oluşturuyordu. Yine de imparatorluğu yönetenler, genel olarak seyfiye mensuplarıydı.⁶⁶

Padişah da genel olarak seyfiyeden sayılırdı.⁶⁷ Özellikle eski geleneğe göre, padişah bir kumandan, bir gazi olarak bilinir, sarayı ise devamlı hareket halinde bir askerî yerleşke olarak anılırdı.⁶⁸ Bununla birlikte, 16. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı sarayının yapısı önemli ölçüde değişmiş ve son derece karmaşık bir yönetimi olan, hareketsiz, içe kapanık ve git-tikçe kadınlar ve harem ağalarının güçlendiği bir oluşum haline gelmişti. Artık Osmanlı sarayı saf bir fevri mizaçla yönetil-miyordu. Bunun yerine, erkek ve kadın özelliklerinin karışarak

65 Kalem erbabı ve kadınlar soğukkanlı mizacın zekâ ve edilgenlik veya içe dönüklük olan iki ana özelliğini paylaşıyor gözükmektedir. Zekâ ve zihinsel kapasitenin, kalem erbabının temel gayesi olan ilim tahsilinde ne kadar önemli olduğu zaten belirtilmişti. Firasat risalelerinde kadınların zihinsel kapasitesine değinilir, fakat bu kapasite çoğunlukla entrika ve hile olarak sunulur. Unsuru su olan kalem erbabı ve kadınlar dürtüsel değildir ve (dürtüsel fevri mizacın aksine) dışa doğru pasiftir, aynı zamanda içe odaklanmışlardır. Mesleklerinin doğası, ilmi konularda belli derecede fikir yürütmeyi ve derin düşünmeyi gerektirir. Ayrıca bilginin peşinde olmak ve bilgiyi edinmek büyük sabır gerektirir. Kadınların nezdinde ise içe dönüklük biraz farklı bir şekilde ortaya çıkar. Firasat risalelerinde çekingenliğin ve bencil bir cömertlik eksikliğinin dışı özellikleri tanımlamada kullanıldığı görülür. Bu nedenle, soğuk mizacın iki ana özelliği –zihinsel kapasite ve içe yönelim– kadın cinsiyetinde (hile, çekingenlik ve açgözlülük) ve ilmi sahada (bilgi, tefekkür) çok farklı tezahürlerle bürünür.

66 Bununla birlikte, iki sınıf arasındaki bölünmenin genellikle belirsiz olduğu ve kimi bireylerin bu bölünmeyi aştığı belirtilmelidir. Aynı zamanda, nişancılar, kâtipler ve diğer kalemiye mensupları Osmanlı yönetiminde oldukça etkili oldular. Yine de, genel bir kural olarak, 18. yüzyıla kadar bir kalemiye mensubunun sadrazamlığa yükselmesi düşünülemezdi. Bkz. Itzkovitz, "Eighteenth Century Ottoman Realities", s. 86.

67 Hasan Kafi ve Tursun Beg hükümdarı askeriye sınıfından sayarlar. Bkz. Hasan Kafi, *Usul al-hikam fi nizâm al-alam*, s. 251-252 ve Hagen, "Legitimacy and World Order", s. 64. Ne var ki Kınalızâde'ye göre hükümdar dört sınıfın da üstündedir; o bahçeyi taze ve bayındır tutan bir bahçivandır. Bkz. Kınalızâde, *Ahlak-ı Alai*, s. 479.

68 Gottfried Hagen hükümdarın askerî sınıfa dahil edilmesinin, Osmanlı padişahlarının *bey* kökenini unutmayıp onu asiller arasındaki *primus inter pares* olarak anan eski bir geleneği yansıttığını öne sürer. Bkz. Hagen, "Legitimacy and World Order", s. 64.

oluşturduğu fevri ve soğukkanlı mizaçların bir bileşimine dönüştürüyor gibiydi.

Ahlâk ve eşitliğin iç içe geçmiş halleri

Yönetim ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi derinlemesine inceleyebilmek için Osmanlı ve İslâm kültüründe yazılan ahlâk eserlerine göz atmak gerekir. Bu uzun ve hayli ayrıntılı gelenek, ahlâkı üç boyuta ayırmıştır: ruhun/nefsin ahlâkı, iktisat veya ev idaresi (*tedbirü'l-menzil*) ve siyaset veya devlet yönetimi (*tedbirü'l-medine*).⁶⁹ Her biri diğer ikisinin de birer yansımasıdır. Bir devletin hükümdarı, bir hanenin reisi ve nefsin nazari kuvveti, kendi hiyerarşilerinin tepesinde durur. Bu hiyerarşideki her bir unsur yerini bildiği ve uygun yerde bulunduğu sürece denge ve adalet galip gelir. Bu üç boyut bir matruşka bebeği gibi iç içe geçmiştir: Adil bir yönetim, adil şekilde yönetilen hanelere bağlıdır ve bu da doğru şekilde dengelenmiş nefslere dayanır. Düzgünce dengelenmiş bir nefse sahip olmayan bir hane reisi, adaletin gerçek anlamından habersizdir ve sonuç olarak hanesine adalet vasıtasıyla düzen getiremez. Devlet de hanedanın uzantısı olarak görülüyordu ve devleti yöneten hanedan ailesinin başı olarak hükümdarın, her şeyden evvel, adaleti önce kendi nefsinde geliştirerek bilmesi bekleniyordu.⁷⁰

Geleneksel ahlâk genel olarak nefsi üç kısma ayırır: *kuvvet-i şehviyye*, *kuvvet-i gazabiyye* ve *kuvvet-i nazariyye*. Ahlâkın ön görülen amacı, üç kuvvetin her birinde kendi eksikliklerini ve

69 En ünlü Osmanlı ahlâk risalesi Kınalızâde'nin *Ahlak-ı Alai'sidir*. Bu türün belki de en ünlü örneği ise Nasiruddin Tusi'nin (ö. 1274) *Akhlaq-i Nasiri'sidir*. Bkz. Tusi, *The Nasirean Ethics* (Wickens tercümesi). Osmanlı ve daha geniş bağlamda İslâmî ahlâk geleneği önemli ölçüde Aristoteles'in *Ethica Nikomacheia* ve Bryson'un *Oikonomikós* eserlerinin bir kombinasyonudur. Bryson'un eseri için bkz. Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam*.

70 Tusi, *Nasirean Ethics*, s. 51-52: "Pratik kuvvetin mükemmelliği, kendi özel kuvvetini ve eylemlerini organize etmekte ve düzenlemekte yatmaktadır. Böylece bir başkasına hükmetme arayışında değil, aynı fikirde ve uyum içinde olurlar. Uzlaşmalarıyla fıtratın kabul edilebilirliği artar. Daha sonra, hanelerin ve şehirlerin işlerini düzenlemek için kendisinden başka şeyleri mükemmelleştirme derecesine gelmelidir; böylelikle bu hallerin birlik haline girmesini tanzim eder ve tüm insanlar herkes tarafından paylaşılan bir saadete ulaşır."

aşırılıklarını ortadan kaldırarak dengeyi sağlamaktır. “Yiyecekler, içecekler, [şehvet] ve saire yoluyla zevk ve fayda arayışında olan” *kuvvet-i şehviyye*, dengeli halinde *iffet* olarak tanımlanmıştır. “Zararları defeden, tehlikelerle yüzleşen ve otorite ve yücelik peşinde olan” *kuvvet-i gazabiyye*, dengeli halinde cesaret (*şecaat*) ile tanımlanmıştır. “Anlaşılabilir olanı algılayan ve iyi ve kötü eylemleri ayırt etme kabiliyeti olan” *kuvvet-i nazariyye* ise dengeli halinde *hikmet* ile tanımlanmıştır. *Adalet*, bu üçlü dengenin doğrudan bir sonucu olarak ortaya çıkar.⁷¹

Kadının soğukkanlı karakter tipi, tanımlayıcı özelliklerinin bir kısmını (kırılganlık, çekingenlik, açgözlülük gibi) *kuvvet-i şehviyye* tanımlamalarıyla paylaşıyor gibi görünür. Erkeğin fevri karakter tipinin de bazı tanımlayıcı özellikleri (güç, atılganlık, öfke gibi) *kuvvet-i gazabiyye* tanımlamalarıyla örtüşür. Bu benzetme daha ileri götürülürse, kadın-soğukkanlı ve erkek-fevri tipler arasındaki öngörülen ilişkinin, ahlâk metinlerinde, en azından bazı yönlerden, *kuvvet-i şehviyye* ile *kuvvet-i gazabiyye* arasındaki ilişkiye karşılık gelmesi beklenir. Ahlâk külliyyatına göre üç kuvvet de,

sadece tek bir nefis gerçekte ve özde disiplin ve cömertliğe sahiptir ve bu Meleki Nefs'tir (*kuvvet-i nazariyye*); ikincisi, herhangi bir disipline sahip olmamasına rağmen ona itaat eder ve eğitim esnasında eğitime teslim olur ve bu Yabani Nefs'tir (*kuvvet-i gazabiyye*); üçüncüsü disiplinden yoksun olduğu gibi onu algılamaz da ve bu Vahşi Nefs'tir (*kuvvet-i şehviyye*). Vahşi Nefs'in varoluş sebebi, Meleki Nefs'in öznesi ve aracı olan beden mükemmelliğini fark ettiği ve amacına ulaştığı süre boyunca dayanıklılığını (sağlamaktır). Benzer şekilde, Yabani Nefs'in varlığının nedeni, Vahşi Nefs'in egemenliğinden beklenebilecek yozlaşmayı önlemek için onu zapt u rabt etmektir, çünkü yabani olan disiplini de algılamaz.⁷²

Nihayetinde, *kuvvet-i şehviyye*nin tek amacı hayat veren enerjisidir. Ancak bu enerji denetimsiz bırakılırsa, herhangi

71 A.g.e., s. 43 ve Kınalızâde, *Ahlak-ı Alai*, s. 95.

72 Tusi, *Nasirean Ethics*, s. 57.

bir disiplin ve cömertlikten yoksun kalır ve yozlaşma üretir. Bu nedenle, disipline etme yeteneğine sahip olan *kuvvet-i gaza-biyye*, *kuvvet-i şehevîyyeyi* “zabt u rabt etmelidir.” Öyleyse, nefsin kuvvetleri arasındaki bu ilişkiler tipik erkek ve dişinin yukarıda belirtilen karakter taslakları arasındaki etkileşimlere nasıl yansır?

Cinsiyet ve cinsellik

Talikizâde, üstün kadın aklının, *nefs-i emmare* ve onun aşağılık isteklerinin hizmetinde kullanılması halinde ortaya çıkan olumsuz, entrikacı ve kurnaz tarafı göstermek için iki hikâyecik anlatır.⁷³ İlki, ikinci karısını boşatmak için ilk karısı tarafından kandırılan zengin bir Bağdatlı tüccar hakkındadır. İlk kadın üstün zihinsel yetilerini (*mutalaa-i hayal*) kullanarak, kocasını kendi iradesine boyun eğmesi için zekâsıyla alt etmiş ve onu manipüle etmiştir.⁷⁴ İkinci hikâyede, Hz. Muhammed’in yeni bir eşinin, diğer hanımlarının aldatıcı hilelerine (*mekr-i efsa*) yenik düşüp Peygamber tarafından boşandığını anlatır.⁷⁵

Kadınların, Hz. Muhammed’in evliliklerinde dahi entrikalar ve hile yoluyla erkeklerin eylemlerini manipüle edebilecek hünerlere sahip olmaları Osmanlı erkekleri arasında büyük bir huzursuzluğa yol açmış olmalıdır. Yukarıdaki hikâyeler nihayetinde zararsız görünse ve hatta mizahi bir tonla ifade edilmiş olsa da, başka yerlerde de tekrarlanan bir noktaya işaret ederler: Kadınlar genellikle daha seviyesiz tutkularıyla, özellikle kıskançlık ve açgözlülükle motive olurlar. Bu yaklaşım Talikizâde’nin kadınlar ve *nefs-i emmare*⁷⁶ arasındaki benzerliğin altını çizer – ki bu, *kuvvet-i şehevîyyenin* Kuran’daki karşılığıdır.⁷⁷ Ahlâk, bireye *kuvvet-i şehevîyyesinin* aldatmacalarını

73 Talikizâde, *Firasetname*, 31b-32a.

74 A.g.e., 30a-30b.

75 A.g.e., 30b.

76 A.g.e., 31b-32a.

77 Bkz. Tusi, *Nasirean Ethics*, s. 57: “Kuran-ı kerim bu üç nefsten, yani (Kötülüğü) Emredici Nefs (*nefs-i emmare*), Sitemci Nefs (*nefs-i levvame*) ve Mutmain Nefs (*nefs-i mutmainne*) söz eder.”

kontrol etmeyi öğretir ve firaset risalelerine göre, erkekler kadın entrikalarının tuzaklarına düşmemelidir.

Talikizâde, kadınları kontrol etmenin ne kadar önemli olduğunu bir Arapça şiirle belirtir:

Kızı büyürken her baba

Onu takdire sayan üç koruyucuya emanet eder:

Onu izleyen anne, onu koruyan koca

*Ve onu gizleyen mezar; mezar, hepsinin en kutsalıdır.*⁷⁸

Mutlu bir babanın kızını emanet ettiği üç koruyucudan biri olan kocanın işi –koruma aktif cinsellik döneminde gerçekleştiği için– en büyük tehlike ve güçlüklerle dolu olanıdır. Bu nedenle, erkeklerin kadınların bu döneminde cinsiyetleri üzerindeki kontrolünün kökeninde cinsellik üzerindeki denetim yatar. Talikizâde bu yüzden bakireyle evlenilmesini salık verir. Talikizâde'ye göre acele işe şeytan karışır, ancak Peygamber'in sünneti olan üç durum bunun istisnasını oluşturur; bunlardan biri bakireyle evlenmektir.⁷⁹ Talikizâde'ye göre bakireler kocalarına sevgiyle bağlanır ve gizli-saklıları olmaz; dolayısıyla kontrol edilmeleri daha kolay olur.⁸⁰

Talikizâde, bu “dehşet verici zamanlarda”⁸¹ sadık ve sevgi dolu bakirelerin yokluğundan şikâyet ettikten sonra, İran'ın Reşt kasabasında cinsel doyumun (*sateri*, *ress*) yollarını keşfeden kadınlar hakkında uzun bir alegori anlatır.⁸² Alegori içindeki bir hikâyeye göre, kadınlar kendi kendilerini tatmin et-

78 Talikizâde, *Firasetname*, 30b-31a: “li-kull ab[i] bint iza ma tararaat / salasat ashar iza ma hamdu's-sihr // fa-umm yuraiha va bal yasunuha / va kabr yuvarihha fa-hayruhum al-kabr.”

79 A.g.e., 31a: “el-acele min ameli's-şeytan illa fi salasin fe-inne l-acele fih sunnet: tezvicu'l-bikr iza balıgat ve techizu'l-meyyit iza mat ve tecil nazali'z-zeyf iza nazal.” (Acele etmemeliyiz, çünkü acele şeytan işidir, acelenin sünnet olduğu üç şey hariç: Bakire evlenebiliyorsa onu evlendirmek, ölüm vaki olunca naaşı yıkamak ve eğer bir ziyaretçi seyahatseyse onu kabul etmek.)

80 A.g.e., 32a.

81 A.g.e., 32b: “bu zaman-ı dil-remanda böyle dürrütü't-tac şeb-i tarik ü dacad ahter-i rahşan gibi bi-numud bi-nışan olmuştur.”

82 Talikizâde'ye göre, bir kadının kendini tatmin etmesi “iki nev üzerinedir: birine sateri birine ress derler. Sateri oldur ki alet-i merdan peyda ederler ress oldur ki sahk-ı furuc ederler.” Bkz.A.g.e., 33a.

meyi Şeytan'dan öğrenirler, ki bu Hadramut yakınlarında olmuştur. Kadınlar böylece "artık erkeğe ihtiyaç duymamanın" gücünü öğrenirler.⁸³ Hikâyede erkekler, kendilerine boyun eğmeyen kadınları öldürerek tepkilerini gösterirler ve ortaya çıkan karmaşa, çaresizlikten Tanrı'nın gazabını dileyen bir peygamber tarafından dahi düzeltilemez ve lanetli şehrin sakinleri siyah kayalara dönüşür.⁸⁴ Görünüşe göre, öykünün özü kadının erkeklerden cinsel bağımsızlığını kazanmasının toplumun yıkımına yol açmasıdır.

Talikizâde tarafından anlatıldığı şekliyle erkekler ve kadınlar arasındaki cinsel etkileşim böylece bir bütün olarak erkek-kadın ilişkilerinin temeli olarak sunulur. Bunların birbirine bağımlı doğasının bozulması, bir bütün olarak erkek-kadın ilişkisini dengesizleştirir ve sonuç olarak hane halkı ve onu bir arada tutan sosyal doku üzerinde derinden yıkıcı bir etkiye yol açar. Bu da cinsel etkileşimde, fevri/soğukkanlı, erkek/kadın karşıtlığı ikileminin tam olarak yeniden canlandırılmasıdır; erkek aktif egemenliğin fevri özelliklerini ve kadın da pasif kavrayışın soğukkanlı özelliklerini üstlenir.⁸⁵ Bu tanım, Talikizâde'nin cinsiyetler arasındaki fizyolojik ve psikolojik farklılıkları tanımlayan ikilemi ile paraleldir: Erkekler güven sahibi, fiziksel olarak güçlü ve sağlamdır, dişiler ise çekingen, fiziksel olarak hassas ve güzeldir.⁸⁶ Bir bütün olarak erkek-kadın ilişkisinin temel yapıtaşları olan cinsel ilişki içindeki bu tanımlayıcı cinsiyet rolleri, kadınlar için çekingenliği ve açgözlülüğü ve erkekler için kendine güveni ve cömertliği kapsayacak şekilde sosyal alana da uzanır.

Her cinsiyetin rolü, aralarındaki cinsel etkileşime yansır ve

83 A.g.e., 33a: "İblis-i ba-telbis bir avret şeklinde aralarına karışub ressi talim eyledi çunki avretler erden mustağniye olmanın imkanın duyduklar."

84 A.g.e., 33a-33b.

85 "Cinsel ilişkide 'aktif' ve 'girişken' rol bir erkeğe has bir şekilde uygundu ve 'pasif' veya 'reseptif' rol ise bir kadına has bir şekilde uygundu." Bkz. El-Rouayheb, *Before Homosexuality*, s. 12.

86 Talikizâde mükemmel kadını ve mahrem yakınlık anlarındaki davranışını "her zaman mutlu ve neşeli, güler yüzlü *ürkek* (*cebin*) ve taze" olarak tanımlar. Onun "musahabetinde lezzet", "muanesetinde işret" vardır. Bkz. Talikizâde, *Firasetname*, 35b (vurgu bana ait).

Talikizâde'nin de açıkça belirttiği gibi, bu rollerden uzaklaşmak cinsel sapkınlığa ve toplumsal çözülmeye yol açar. Toplumsal uyum ancak her cinsiyet, rolünü sadakatle oynarsa sürdürülür. Hem Talikizâde hem de Balizâde Mustafa'ya göre, erkekler, fevri mizacın üstün fiziksel niteliklerine (fiziksel güç) ve özelliklerine (cesaret, cömertlik) sahiptir ve bu nedenle, sığ tutkuların enerjilerinin odağı olan soğukkanlı kadın cinsiyeti üzerinde cinsel ve sosyal olarak kontrolü sürdürmekle yükümlüdürler. Erkekler, kendilerine verilen rolü oynadıkları ve özellikle hanenin reisi sıfatıyla, evlerinin kadınları üzerinde kontrol sağladıkları sürece –“üstünlüklerinden beklenebileceği gibi yozlaşmayı önlemek üzere”⁸⁷ evlerde denge ve adalet hüküm sürecektir. Aynısının hanedan ve dolayısıyla devlet için de geçerli olduğu söylenebilir.

Öte yandan, erkekler –özellikle yönetici seçkinler ve padişah– kadınların hilelerine ve cilveli manipölasyonlara kapılırsa, toplum ve devlet bozulur. Yönetici seçkinler soğukkanlı kadın cinsiyetini belirleyen karakter özelliklerini benimserlerse sonuç olarak devlet çözülmeye başlar, ki bu süreç, Hasan Kafi'nin Osmanlı “gerilemesinin” dört nedeni arasında sayılmıştır. Erkekler, zenginlik ve kadınlara yönelik bir açgözlülüğün pençesine düştüklerinde, kadınların tavsiyelerine güvendiklerinde ve kadınlara büyük saygı duyduklarında ordunun savaşma şevki azalır, yönetici seçkinler toplumun ahlâki pusulası olan ulemanın (ki bu grup da soğukkanlı mizaç grubuna sokulmuştur) sözünü dinlemez ve bulundukları mevkinin hakkını veremeyecek kişiler yüksek makamlara atanır.⁸⁸

Sonuç

III. Murad'ın eğilimlerinin firaset risalelerinin yazarları tarafından, özellikle de Murad'ın şehzadelğinde yanında kâtip olan

87 Tusi *kuvvet-i şehviyyeye* atıfta bulunur, ancak benzetme yoluyla, firaset risalelerinde yapılan soğukkanlı kadın tanımına da eşit ölçüde uygulanabilir. Bkz. Tusi, *Nasirean Ethics*, s. 57.

88 Hasan Kafi, *Usul al-hikam*, s. 249-250.

Talikizâde tarafından bilindiğini varsayabiliriz. Bu durumda, cinsiyet firaseti üzerine yazdıkları yeni padişaha ve saray çevresine kadınların tehlikelerine dair bir uyarı ve fevri erkek karakterine uygun davranma çağrısı olarak okunabilir. Bununla birlikte, daha genel olarak, bu iki firaset risalesi bizi, kadın ve erkek arasındaki ilişkinin çok özel –ve son derece kuralcı ve performatif– bir şekilde tasavvur edildiği bir dünya görüşü hakkında bilgilendirir. Bu yazarlar yerleşik normlardan sapmanın, varoluşun doğasına aykırı olacağı ve dolayısıyla tüm sosyal ve politik yapının altını oyacağı konusunda uyarıda bulunmuşlardır.

Şurası açıktır ki Osmanlı İmparatorluğu 16. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle III. Murad (hük. 1574-1595) döneminde belirgin hale gelen esaslı bir dönüşüm geçiriyordu. Belki de Osmanlı firaset ilminin cinsiyet firaseti de dahil olmak üzere çeşitli yöntemlerle gelişmesi, Minerva'nın (hayali?) bir dönemin alacakaranlığında kanatlarını açan baykuşuydu. Talikizâde ve Balizâde Mustafa'nın firaset risalelerinde toplumsal sınıflar ve etnik ve ırksal grupların yanı sıra toplumsal cinsiyet rollerinin de düzenlenmesi, bu dönemde meydana gelen köklü değişikliklerin getirdiği huzursuzluk sonucunda ortaya konulan bir tepki olarak değerlendirilebilir.

Saraylı kadınların ve harem hizmetkârlarının giderek artan güçleri, büyük bir dönüşümün nispeten daha görünür tezahürlerinden biriydi ve birçok çağdaşın artan hoşnutsuzluklarının da kolay bir hedefiydi. Yine de ifade etmeye çalıştığım gibi, özellikle imparatorluk düzeyinde kadınların devlet politikasına katılımından duyulan hoşnutsuzluk, kökleri antik çağlara kadar uzanan çok yönlü bir düşünsel gelenekten beslenmiştir. Dahası, Osmanlı ahlâk anlayışıyla yoğun bir şekilde iç içe geçmiştir. Firaset risaleleri, istisnalara yer açsa da, kadınların yasal olarak adil bir şekilde iktidarı kullanmaya uygun olmadıklarını gösteren bilimsel bir sistem geliştirdi. Bununla birlikte, kadınların erkeklere boyun eğme eğilimleri, zekâlarının işe dahil olması ile pek karmaşık bir durum ortaya çıkarıyordu. Bu zekâ entrikalara kullanılırsa kadınlara büyük güç kazandırabi-

lir ve böylece Osmanlı sosyopolitik dokusunun en temel yapıtaşı olan adaleti tehdit edebilirdi. Tanımı gereği adalet, yalnızca erkek-fevri-gazaplı unsurun, dışı-soğukkanlı-şehvetli unsuru terbiye edip ikisinin hiyerarşik bir bütün haline geldiklerinde sağlanabilirdi. Burada anlamaya çalıştığım Osmanlı dünya görüşüne göre, bu hiyerarşik güç ilişkisinin tersine çevrilmesi, doğal düzenin bir sapması ve hem bireysel hem de toplumsal düzeyde felaket anlamına geliyordu.

ÇEVİRİ Alptuğ Güney - Hakan T. Karateke

KAYNAKÇA

- Anonim, *Kitab-ı müstetab*, yay. haz. ve çevrimyazı Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*, I. Bölüm, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Ps.-Aristoteles, *Physiognomy* (1) *Minor Works* (Loeb Classical Library Series) başlığıyla çev. W. S. Hett. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014 (2) *Seeing the Face, Seeing the Soul: Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam* başlığıyla çev. ve yay. haz. Simon Swain, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Atai, Nevizade, *Hadaikü'l-hakaik*, Ahmed ibn Mustafa Taşköprizade, *Şakaik Numa-niye ve Zeyilleri*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Devani, Celaledin (Davani, Jalaluddin), *Akhlaq-i Jalali. The Practical Philosophy of the Muhammadan People: Being a Translation of the Akhlak-i Jalaly from the Persian of Fakir Jany Muhammad Assad*, çev. W. F. Thompson, Karaçi: Karimsons, 1977.
- Fakhruddin (Fahr al-din) Razi, *Kitab al-firasa. La Physiognomie Arabe et le Kitâb al-Firâsa de Fakhr al-dîn al-Râzî*, çev. Youssef Mourad, Paris: Librarie Orientaliste Paul Geuthner, 1939.
- Hamdullah Hamdi, *Kıyafetname*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, MS Bağdatlı Vehbi 2162.
- Hasan Kafi [el-Akhisari], *Usul al-hikam fi nizam al-alam*, "Hasan Kafi el-Akhisari ve Devlet Düzenine Ait Eseri *Usûlû'l- Hikem fı Nizâmî'l-Âlem*" başlığıyla yay. haz. ve çevrimyazı Mehmet İpşirli, *Tarih Enstitüsü Dergisi* 10-11 (1979-1980): 239-278.
- Ibn Sina, *al-Qanun fi'l-tibb* (1) Beyrut: Jami'l-huquq mahfuza, 1993 (2) *Avicenna's Medicine: A New Translation of the 11th Century Canon with Practical Applications for Integrative Health Care*, çev. Mones Abu-Asab, Hakima Amri ve Marc S. Micozzi, Rochester, Vermont: Healing Arts Press, 2013.
- Katib Çelebi [Hacı Halife Mustafa b. Abdullah], *Düsturu'l-amel li-ıslahül-halel*, "Hâgi Chalfa's *Dustûru'l-âmel*" başlığıyla çev. W. F. A. Behnauer, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 11/1 (1857): 111-132.

Kınalızade [Ali Çelebi], *Ahlak-ı Alai*, yay. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbar*, İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, MS. 3406.

Mustafa b. Bali (veya Balizade Mustafa), *Risale-i Kiyaset-i Firaset* (1) İstanbul, MS Nuruosmaniye 4100 (2) İstanbul, MS İzmirli Hakkı 1926 (3) *Risale-i Kiyaset-i Firaset / İlm-i Firaset*, *Yüzler Hâli Söyler* başlığıyla yay. haz. Ramazan Sarıççek, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.

Nasiruddin (Nasir ad-Din) Tusi, *Akhlaq-i Nasiri*. *The Nasirean Ethics* başlığıyla çev. G. M. Wickens, Londra: G. Allen & Unwin, 1964.

Peçevi (Peçuyi) İbrahim, *Tarih-i Peçevi*, 2 cilt, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1281-1284.

Selaniki [Mustafa Efendi], *Tarih-i Selaniki*. *Tarih-i Selânikî* başlığıyla yay. haz. ve çevrimyazı Mehmet İpşirli. 2 cilt, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989.

Secretum Secretorum, çev. A. S. Fulton, Londra: Oxford University Press, 1920.

Talikizade Mehmed Şubhi, *Firasetname*. Paris: Bibliothèque nationale de France, MS Turc, 1055.

Araştırmalar

Abou-El-Haj, Rifaat Ali, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*. Albany: State University of New York Press, 1991 [Modern Devletin Doğası-16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu, çev. Oktay Özel, Canan Şahin, Ankara: İmge Kitabevi, 2018].

Afyoncu, Erhan, "Talikizade Mehmed Subhi'nin Hayatı Hakkında Notlar", *The Journal of Ottoman Studies* 21 (2001): 285-306.

Arikha, Noga, *Passions and Tempers, a History of the Humors*, New York: Ecco, 2007.

El-Rouayheb, Khaled, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Felek, Özgen, "Re-Creating Image and Identity: Dreams and Visions as a Means of Murâd III's Self-Fashioning", doktora tezi, University of Michigan, 2010.

Fetvacı, Emine, *Picturing History at the Ottoman Court*, Bloomington: Indiana University Press, 2013 [Sarayın İmgeleri-Osmanlı Sarayının Gözüyle Resimli Tarih, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013].

Fleischer, Cornell, "From Şeyhzade Korkud to Mustafa Âli: Cultural Origins of the Ottoman Nasihatname", yay. haz. Heath W. Lowry ve Ralph S. Hattox, *Third Congress on the Social and Economic History of Turkey*, İstanbul: The Isis Press, 1990, s. 67-77.

Gilmore, David, "Introduction: The Shame of Dishonour", yay. haz. David Gilmore, *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1987, s. 2-21.

Gilmore, David, *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven: Yale University Press, 1990.

Hagen, Gottfried, "Legitimacy and World Order", yay. haz. Hakan Karateke ve Marus Reinkowski, *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden: Brill, 2005, s. 53-83.

- Herzfeld, Michael, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Howard, Douglas A., "Genre and Myth in the Ottoman Advice for Kings Literature", yay. haz. Virginia H. Aksan ve Daniel Goffman, *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 137-166 [*Erken Modern Osmanlılar-İmparatorluğun Yeniden Yazımı*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011].
- Iitzkovitz, Norman, "Eighteenth Century Ottoman Realities", *Studia Islamica* 16 (1962): 73-94.
- Kafadar, Cemal, "The Question of Ottoman Decline", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4/1-2 (1997-1998): 30-75.
- Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky ve Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Londra: Nelson, 1964.
- Lelić, Emin, "Physiognomy (ilm-i firasat) and Ottoman Statecraft: Discerning Morality and Justice", *Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies* 64 (2017): 609-646.
- Necipoglu, Gülru, *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge, MA: MIT Press, 1991 [15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı-Mimarı, Tören ve İktidar, çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014].
- Pearce, Leslie P., *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 1993 [*Harem-i Hümayun-Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümlerlik ve Kadınlar*, çev. Ayşegül Berktaş, İstanbul: İslık Yayınları, 2022].
- Stelmack, Robert M. ve Anastasios Stalikis, "Galen and the Humour Theory of Temperament", *Personality and Individual Differences* 12 (1991): 255-263.
- Swain, Simon, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam: A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson's Management of the Estate*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013 [*Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum*, çev. Yusuf Sami Kamadan, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022].
- Tezcan, Baki, "The Politics of Early Modern Ottoman Historiography", yay. haz. Virginia H. Aksan ve Daniel Goffman, *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 167-198.
- Woodhead, Christine, "From Scribe to Litterateur: The Career of a Sixteenth-Century Ottoman Katib", *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)* 9/1 (1982): 52-74.

17. YÜZYIL BAŞLARINDA OSMANLI HİCVİNDE ÖTEKİNİ TAYİN, TARİF VE TAHKİR

MICHAEL D. SHERIDAN

Ekim 1622’de bir elçi Safevilerin Osmanlı İmparatorluğu’na her sene ödediği haracı İsfahan’dan İstanbul’a getirmişti.¹ “Gürçi” ya da “Hadım” lakabıyla da bilinen dönemin sadrazamı Mehmed Paşa (ö. 1626), sahiden 1560’lar ya da 1570’lerde Osmanlı sarayına hediye olarak sunulmuş Gürcü kökenli bir ak ağaydı. Elçinin İstanbul’a gelişinden doksan yıl kadar sonra –muhtemelen tarihçi Mustafa Naima tarafından derlenen (ö. 1716)– bir letaif mecmuasında² söz konusu sadrazamın elçiyi kabulü hakkında şu anekdot kaydedilmiştir:

Latife: Gürci Mehmed Paşa sadrazamken Acem’den seçkin bir elçi gelmiş ve elçiye ziyafet şeklinde yemekli toplantı düzenlenmiş. Gerekenler yapılmış ve ikramlar sunulmuş. Erzurum yakınında bulunan Hasankalası adlı yerden olan Şair Nefi bu yüce toplantıda bulunup elçi ile uzun uzadıya söyleşmeye başlayıp kimseye söz sırası bırakmamış. Paşa kinayeli biçim-

1 Hüseyin Tugı, *Musibetname*, s. 165, 169-170 ve Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 693.

2 Halihazırda bir edisyonu ve analizi üzerine çalıştığım bu el yazmasının (University of Michigan, Isl. Ms. 409) kapığının arkasındaki sayfada “Allahın rahmeti üzerine olsun, faziletler denizi olan, hayırlı ve makbul merhum Naima’nın hattıyla [yazılmış] güzel derleme” (*mecmua-i nefise ba-hatt-ı merhumu’l-mebrur Naima-yı bahirü’l-fezail rahmetullah*) ibaresi yer alır.

de “Kardeşini bulunca kimseye söz hakkı vermez oldun” dediğinde de “Sultanım, gerçi babam Kızılbaştı ama annem Gürcü’ydü” diye cevap verip utanmayı def eylemiştir.³

Bu anekdot, Nefi’nin (ö. 1635), o zamanlar İran sınırından uzak olmayan, Anadolu’nun doğusundaki Hasankale’den (günümüzde Pasinler) geldiğini özellikle vurgular. Bu vurgu, bir açıdan, Mehmed Paşa’nın, Nefi’nin bir Safevi taraftarı yahut Kızılbaş olabileceğine dair küçük düşürücü imasının arka planı –ya da izahatı– vazifesini görür; diğer bir açıdan ise bu vurgu, Nefi’nin sözde başkılığının (*alterity*) altını çizer. Nitekim Sadrazam Mehmed Paşa, Nefi’ye yönelik tahkirinde onun bu niteliğinden istifade ederken, aynı zamanda Sünni Osmanlılar ve Şii Safeviler arasında, dönemin hem resmî hem de edebi söylemlerinde yaygın olarak kurulan bir ikili karşıtlığa dayanır. Nefi’nin cevabı ise, her ne kadar ilk bakışta neredeyse Gürcü sadrazama methiye olarak anlaşılabilirse de, Müslüman olmayan kökenden gelen bir köle olan Mehmed Paşa’nın kendi başkılığını gerisin geri yüzüne vurur. Üstüne üstlük, Kızılbaş bir erkeğin Gürcü bir kadından çocuk sahibi olmasının cinsel erk imasıyla yapar bunu.

Burada aktarılan hadiseden önce, Nefi, Mehmed Paşa ile dostça ya da en azından ne müspet ne de menfi bir ilişki içindeydi; hatta birkaç yıl önce Mehmed Paşa’nın sadaret vekili (*kaim-makam*) olduğu dönemde onun şerefine övgü dolu iki kaside de yazmıştı. Ancak Safevi elçisi için düzenlenen ziyafette yaşanan çatışma sonrasında, aralarındaki ilişki bozulmuştu. Bu noktadan sonra Nefi, sadrazama karşı sözle savaş açmıştı: Kaside biçeminde iki uzun hicviye yazarak 1623 senesinin Şu-

3 Naima (?), *Ulaletü’l-mecalis mecmuatü’n-nefais*, s. 62: “Latife: Gürci Mehmed Paşa sadr-ı azam iken Acemden bir ferzane elçi gelüp sadr-ı ali hazretleri elçiye ziyafet şeklinde tertib-i meclis-i taam, temhid-i levazım u ikram edüb şair Nefi, ki Erzurum kurbunda vaki Hasankalaası nam mevziden idi, ol meclis-i alide bulunub elçi ile dur u diraz mükalemeye agaz edüb kimseye söz düşürmez. Paşa dahi tarizen “Hemşireni bulunca kimseye fırsat-ı kelam vermez oldun” dedikde “Sultanım, gerçi babam Kızılbaş idi lakin validem Gürcü idi” deyü cevab edüb def-i hicalet eylemiştir.” Aksi belirtilmediği sürece bütün çeviriler bana aittir. Abdülkadir Karahan, Nefi üzerine çalışmasında aynı anekdota (doğrudan alıntı yapmaksızın), Gürci Mehmed Paşa’nın henüz sadrazam vekili olduğu birkaç yıl öncesinde geçiyor gibi değinmiştir. Bkz. Karahan, *Nefi*, s. 11.

bat ayında sipahi ve yeniçerilerin ayaklanması sonucunda istifa etmek zorunda kalıncaya kadar paşayı makamında kaldığı üç kısa ay boyunca sözle tahkir etmişti.

Nefi hiciv yazımında maharetiyle kazandığı kötü şöhreti, Mehmed Paşa ile arasının bozulmasından önce edinmişti; söz konusu şöhret kendisini 1635'teki idamına götürünceye kadar da bu üslupla şiirler yazmaya devam edecekti. Nitekim yukarıda sözü geçen anekdotu kaydeden Mustafa Naima, meşhur tarih eserinde Nefi'yi şu şekilde tanımlamıştır: “Hiciv alanında oldukça ağzı bozuk olup döneminde yaşayan devlet büyüklerine sözle sataşmaya ve seçkin ulema ve ulu vezirlerin haysiyetlerine zarar vermeye cesaret edip dönemin tanınmışlarının çoğunu hicvetmişti.”⁴ Sonuç itibarıyla Nefi, aralarında sadrazam, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri ve defterdar gibi önemli şahsiyetler de bulunan yetmişten fazla kişiye karşı onları şiddetle tenkit ettiği iki yüz elli kadar hiciv şiiri yazmıştı. Nefi'nin hiciv külliyyatı, Osmanlı edebiyatı dahilinde kendinden öncekilerin tamamını gölgede bırakmış ve eşi benzeri kendinden sonrakı bir yüzyıl boyunca, belki de sonrasına dek görülmemiştir.

Bu hiciv külliyyatının⁵ bilhassa göze çarpan bir özelliği, yukarıda alıntılanan anekdotun doğasında da benzeri görüldüğü üzere, bilinçli ve saldırgan bir ötekilik söylemini sürekli olarak kullanmasıdır. Tipik olarak hicvin hedefindeki şahıs öncelikle ve çe-

4 Naima, *Tarih-i Naima*, s. 799: “[H]iciv vadisinde gayet bed-zeban olub asrında olan ekabire harf-endazlık ve ulema-i izam ve vüzera-i kiramın hedm-i ırzlarına cesaret edüb meşahir-i vaktin ekserini hiciv etmiş idi.”

5 Bu makalenin İngilizce orijinalinde “*invective*” terimi *hicv* veya *hica* terimlerinin tercümesi olarak kullanılmıştır, ancak arada bir fark gözetilmektedir: Bir türden (*genre*) ziyade edebi bir kip/usul olarak hicvin, tarihsel olarak İslamileşmiş kültürden beslenen edebi gelenek üzerine yapılan çalışmalarda ortaya konduğu üzere ağır kişisel saldırılardan, arkadaşlar arasında edilen şen şakalara ve daha geniş toplumsal eleştiriye (*satire*) kadar çok geniş bir kullanım alanı vardı. Bunlardan yalnızca ilkinin (manzum olarak gerçekleştirilen), ağır kişisel saldırıları ifade etmek için İngilizcede “*invective*” terimini kullanıyordum. İkincisi oldukça farklı bağlamlarda ortaya çıkarken üçüncüsü daha doğrudan ve bu terimin içerdiği bilinçli sosyal eleştirinin tüm imalarıyla satir olarak adlandırılır. Burada hicvin tarihsel bir tür adı olarak gerek eşzamanlı (*synchronic*) gerek artzamanlı (*diachronic*) olarak farklı anlam katmanları ve gösterilenlerine karşılık geldiğini not etmek gerekir.

şitli retorik unsurlarıyla bir “öteki” olarak tanımlanır; ardından, bu “öteki”, yine söz konusu ötekilik düzlemi üzerinden aşağılanır. Bu makale, Nefi'nin hiciv külliyatından buna benzer iki örnek ötekileştirme vakasını inceliyor. İlki yukarıda da değinilmiş olan Nefi ile Sadrazam Gürci Mehmed Paşa arasındaki anlaşmazlık ekseninde kaleme alınmış hicviyeleri, ikincisi ise Nefi'nin Defterdar Etmekçizâde Ahmed Paşa'ya (ö. 1618) karşı yazdıklarını kapsıyor. İlk vaka bedensel ve cinsel nitelikler üzerine kurulu ötekileştirme yöntemlerine odaklanırken ikincisi ise belki bir karalama harekâtının parçası olarak hedef alınan kişinin toplumsal özgeçmişinin kendine karşı silah olarak kullanıldığı ötekileştirme yollarına yoğunlaşıyor. Bu iki örnek vakanın yanı sıra, bu makalede Nefi'nin hicviyelerinde kullandığı taktiklerin, aynı dönemde nasihatname türünde yazan muharrirlerin eserlerinde görülen yaklaşım ve tutumlarla ne surette benzer yankılandığını ele alarak aralarında görülen benzerliklerin 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyıl başında yapısı değişen Osmanlı elitinin dönemsel algıları hakkında neleri açığa vurduğunu da inceleyeceğim.

Nefi ve Gürci Mehmed Paşa

Safevi elçisinin şerefine verilen ziyafette Gürci Mehmed Paşa'yı karalamasından kısa bir süre sonra Nefi'nin maden mukataacısı görevinden alındığı görülür. Olayların böyle beklenmedik biçimde gelişmesinden Mehmed Paşa'yı sorumlu tutan Nefi, kaside biçiminde uzun bir hicviye yazmaya girişmiş ve bu hicviyede altmışa yakın pervasız beyit boyunca doğrudan sadrazamın şahsına saldırmıştır. Bu hicviye şu beyitlerle başlar:

*Ne ala! Dinin, devletin zararı ve İslâm'ın utancı budur ki
Bu çift cinsiyetli dev Süleyman'ın mührünü elinde tutar*

*Ne devi, yularsız fil yüzlü bir (hadım) beygir
Ki semeri olsaydı ona Deccal'in eşeği derdim⁶*

6 Nefi, *Siham-ı Kaza* (Leiden), 2b: “zihi hüsrân-ı din [û] devlet ve neng-i Mûselmani / k'ola bir div-i hunsa malik-i mühr-i Süleymani // ne div efsarı yok bir bargir-i fil-peyker / kim har-ı Deccal'dır derdim eger olaydı palanı.”

Bu beyitlerde iki temel saldırı noktası bulunur. İlki ve daha öne çıkan nokta, “dev” denilerek fiziksel büyüklüğünden hareketle Mehmed Paşa’ya yöneltilen hakarettir. Gerçekten de şiir boyunca, Sadrazam Mehmed Paşa’nın cüssesi, hâkim öğeler arasında yer alır: Bu öğeye, beyitlerde sıklıkla gerek fiziki gerekse siyasi manadaki iştah,⁷ ya da yellenme ve dışkılama gibi bağlantılı başka öğeler⁸ de eşlik eder. Bu tarz lafını sakınmayan hakaretler, İslâm hiciv geleneğinin uzun zamandan beri herkesçe olmazsa olmazı kabul edildiği halde, Nefi’nin şiirinde aynı zamanda hem Mehmed Paşa’yı bedensel manada bir öteki haline getirmenin retorik bir taktiği işlevini üstlenmiş hem de hicviyenin büyük çoğunluğunda kullanılan kısmen daha incelikli saldırının temelini oluşturmuştur.

Saldırının ikinci noktası ise, Mehmed Paşa’nın hadım kimliğidir. Bir bakımdan, Mehmed Paşa’ya hadımlığından ötürü saldırmak onu erkekliğinden (*demaskuline*) etmenin en basit yoludur ki bu yaklaşım, kökeni İslâm öncesi Arap hicvine dayanan, Yakındoğu hiciv kültüründe yaygın olarak kullanılan retorik bir taktiktir. Diğer bir bakımdan ise bu saldırı, daha büyük siyasi imalar barındırır ve bir hadımın imparatorluğun yönetiminde yer alma hakkı olmadığını öne sürer. Üstelik görünüşe göre Mehmed Paşa’nın hadımlığına yapılan bu saldırı sadece Nefi’nin önyargılarını yansıtmaz. Nitekim bu hicviyenin yazılmasından hemen birkaç hafta sonra, Şubat 1623’te İstanbul sipahi ve yeniçerilerinin Divan-ı Hümayun’u basıp Mehmed Paşa’yı sadrazamlıktan uzaklaştırırken onu “*sahte paşa*”⁹ diye çağırdıkları, ne bir hadımın sadrazam olmasına razı olduklarını ne de buna göz yumacaklarını açıkça belirttikleri söylenir.¹⁰ Her ne kadar Meh-

7 Örnek olarak bkz. Nefi, *Siham-ı Kaza* (Leiden), 2b: “taşagını hırs ile koparıp kendi yutmuştur yoksa / böyle ağırkanlı bir ifriti nasıl hadım ederler” (*koparmış kendü yudmuştur taşagin hırs ile yohsa / nice hadım ederler böyle ifrit-i giran-canı*).

8 Örnek olarak bkz. Nefi, *Siham-ı Kaza* (Leiden), 3b: “Demavent Dağı devinin buz tutup katılaşmış yellenmesi / Hristiyan patriğin donup şekillenmiş büyük abdesti” (*mücessem zarta-i yah-beste-i div-i Demavendi / musavver yesteh-i efsürde-i batirik-i Nasrani*).

9 Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, s. 30.

10 Naima, *Tarih-i Naima*, s. 507.

med Paşa sadrazamlıkla görevlendirilen ilk hadım olmasa da, zor kullanılarak görevden alınan ve daha da önemlisi azlinin sebebi olarak hadım kimliği öne sürülen ilk sadrazamdı.¹¹

Burada Nefi'nin hicviyesine geri dönecek olursak, şiirin sonrakı bölümlerinden biri sadrazama yönelik yeniden kimlik temelli bir saldırıda bulunur, ancak bu sefer farklı bir bakış açısından gerçekleşir bu saldırı:

*Neler etti, ne denli fitne peyda oldu âlemde
Divan-ı Hümayun'u vücuduyla kirletince*

*Farz edelim ki muhterem haremde beslenmiş
Benzersiz vücudunun ki bulunmaz ona bir ikincisi*

*İslâm mülküne vezir olmaya layık mıdır ondan
Domuz çobanı, Gürcü Ermenisi, Türki Çingenesi¹²*

Nefi her ne kadar burada gönülsüz de olsa Mehmed Paşa'nın sarayda iyi bir eğitim almış olduğunu teslim etse de şiirin söyleminde paşanın kimliği eğitime, doğası ise yetişmesine baskın çıkar. Burada önemli olan paşayı yaratan sistem değil, paşanın kökenidir. En son bölümde yer alan beyitler dizisi belli ki bilgi doğruluğunu önemsemez, daha çok sadrazamı bulunduğu makama ya da imparatorluğun yönetici ve aydın elitinin bir parçası olmaya uygunsuz bir öteki olarak tanımlar.

Bu şiirde Nefi'nin saldırısında sergilediği gaddarlık, Mehmed Paşa'yı şairi idam ettirme çabasına girişmeye sevk etmişti; hatta

11 Ancak şu da belirtilmelidir ki hadımlık-karşıtı söylemler belli bir süreden beri Osmanlı askeri sınıfı arasında yükseliyordu. Örneğin, 1603 ayaklanmasında yeniçeriler ve sipahiler, hadım olan Hüsrev Paşa'nın darüssaade ağası (siyah harem ağası) tarafından askeri komutan olarak atandığını ve bir başka hadım olan sadaret kaymakamının sadece hadımlığından dolayı bu makama getirildiğini iddia etmiştir. Bunun yanı sıra, saray hadımları, askerler tarafından bir çeşit yozlaşmış hizip olarak görülmüştür. Ayaklanma için bkz. Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 417-418. Ayaklanmanın analizi için bkz. Börekçi, "Factions and Favorites", s. 54-63.

12 Nefi, *Siham-ı Kaza* (Leiden), 2b: "neler e[t]di ne denli fitne peyda oldu âlemde / edince ta vücudıyla mülevves sadr-ı divanı // tualım ki harim-i muhteremde perveriş bulmuş / vücud-ı bi-naziri kim bulunmaz ana bir sani // vezir-i mülk-i İslam olmaya layık mıdır andan / tonuz çobanı Gürcü Ermenisi Türki Çengani."

paşa, muhtemelen Şeyhülislâm Yahya Efendi'den (ö. 1644) bu idama icazet veren bir fetva istemişse de sonuçta bu talep reddedilmişti.¹³ Ancak paşanın bu girişimi Nefi'yi daha da kıskırtmış, intikam amacıyla kaside biçiminde bir başka uzun hicviye daha yazarak yine paşanın kimliğini hedef almıştı. Bu şiirde Nefi, Mehmed Paşa'nın kendisini idam ettirme girişiminin adaletsizliğine karşı duyduğu yakınmayı dile getirmiş, ilk hicviyesindeki retorik taktiklerinin pek çoğunu sadrazama karşı bu şiirinde de kullanmıştır: Örneğin, onun cüssesini temel alarak "Gürce domuzu, koca samson, a köpek"¹⁴ ve hadımlığını ve beraberinde gelen erkeklik eksikliğini vurgulayarak "böyle kalur mı taşaksızlar elinde devlet"¹⁵ mısraları ve benzerlerini aynı taktiklerle yazmıştır. Ancak bu sefer, Nefi, Mehmed Paşa'nın devşirme kökenine de vurgu yaparak onu doğrudan bir gizli Hristiyan olmakla suçlamak suretiyle hicvinin saldırı seviyesini daha da yükseltmiştir: "Seni hicvetmekle insan neden katle layık olsun? / Sen nesin bilsem, ey ne olduğu belirsiz kâfir, a köpek."¹⁶ Hatta bu şiirde sadrazamın ölümü hak ettiğini söyleyecek kadar ileri de gidecektir:

*Evrensel düzenin araçları kabul edilirse
Seni katletmek en gerekli şeydir, a köpek*

*Gönül adamının düşmanı din yoksulu bir lanetli
Öldürürlerse eğer cehenneme kadar yolun var a köpek*¹⁷

-
- 13 Sadrazamın talebi ve şeyhülislâmın reddine dair bilinen bir resmî belge yok. Bilinen tek delil Nefi'nin kendi şiirindeki sözleridir. Nefi, *Siham-ı Kaza* (Leiden), 7a: "Bu kadar cürümle sen sağ olasın da yine ben / Katli vacip olayım ey en zalim kötü baht [a köpek] // Hele bu hükme kafirlerin kadısı dahi razı olmaz / Nerede kaldı ki gerçek Müslüman, a köpek" (bu kadar cürm ile sen sağ olasın da yine ben / vacibül-katli olam ey bahtek-i azlem [a köpek] // hele bu hükme kafir kadısı olmaz razı / kande kaldı ki Müslüman-ı müselleme a köpek).
- 14 Nefi, *Siham-ı Kaza* (Leiden), 6b: "Gürce hınzırı a samsun-ı muazzam, a köpek."
- 15 A.g.e., 7a.
- 16 A.g.e., 7a: "seni hicvetmekle katle neden istihkak / sen nesin bilsem eya kafiri mübhem, a köpek."
- 17 A.g.e., 7a: "add olunsa eger esbab-ı nizam-ı alem / seni katli eylemedir cümleden elzem a köpek // ehl-i dil düşmeni din yohsulı bir melunsun / öldürürlerse eger can be-cehennem a köpek"

Genel olarak Nefi'nin Mehmed Paşa'ya yönelttiği bu saldırılar, saldırgan tutumlu bir ötekileştirme söylemi aracılığıyla, hedefini imparatorluğun en yüksek makamını gasp etmiş bir dışarlıklı olarak tanımlıyor. Bu iddianın temel dayanak noktası ise paşanın Hristiyan dönmesi bir köle ve dahası hadım bir köle olmasıdır. Ancak şu nokta da burada vurgulanmalıdır: Metin Kunt'un ortaya koyduğu üzere bu dönemde saray kulları arasında çatlaklar oluşmaya başlamış, başta Arnavut ve Boşnaklar olmak üzere batı kökenli kullar giderek daha baskın hale gelmiş ve bunun sonucu olarak Gürcü kökenli olan Mehmed Paşa gibi doğudan gelenler istihza edilmeye başlanmıştır.¹⁸ Yine bu dönemde yeniçeri ve sipahiler de neredeyse periyodik olarak gerçekleştirdikleri ayaklanmalarda batı hizbinin tarafını tutma eğilimindeydi; ayaklanmak suretiyle Gürci Mehmed Paşa'yı azlettirirken de Arnavut Merre Hüseyin Paşa'nın (ö. 1624) tarafını tutmuşlardı. Aşağıda tanıtılacağı üzere, doğu-batı ayrımı, bu dönemde kul sınıfının da ötesine, daha geniş bir merkez ve çevre ayrımı düzlemine uzanmış ve hatta Osmanlı entelektüel eliti bağlamında Nefi'nin döneminin diğer şairleriyle olan ilişkisini dahi etkilemişti.

Dönemin nasihatnamelerinde ötekinin tanımı

Nefi'nin Gürci Mehmed Paşa'ya karşı yürüttüğü hicve can veren bu ötekileştirme söylemi, saiki olan Osmanlı elitindeki hizipleşmeyle birlikte, 16. yüzyılın ikinci yarısında üretilmeye başlanan, 17. yüzyıl boyunca yaygınlaşarak süren *nasihatname* ve *layiha* türünden yazım alanında da kullanılmış olan çok temel bir ögeydi.¹⁹ Dönemin nasihatnamelerinin büyük çoğunluğu, özellikle de zamanlarında çeşitli şekillerde ortaya çıkan toplumsal hareketliliğin sonuçlarıyla ilgili olarak hınçla doludur. Giderek artan toplumsal hareketlilik, idari, askeri ve kültürel elit kademe ve muhitleri içinde bilfiil "ötekiler" yaratıyordu; nasihatname yazarları ise, toplumsal hareketliliği, eserle-

18 Kunt, "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity", s. 237-239.

19 Dönemin nasihatnameleri hakkında ayrıntılı bir genel bakış için bkz. Öz, *Kanon-ı Kadimin Peşinde*.

rinde açıklıkla görüldüğü üzere, mevki ve amaçlarına doğrudan bir tehdit olarak görmüş ya da en azından böyle sunmuştu.

Nasihatname yazarları tarafından böyle kötülen toplumsal hareketlilik, sıklıkla *ihtilat* (karışma) fikri üzerinden değerlendirilmiştir. Örneğin, Gelibolulu Mustafa Âli (ö. 1600), 1581'de yazdığı *Nushatü's-selatin*'de bu süreci hububat, meyve ve sert kabuklu yemişler karıştırılarak yapılan *aşure* tatlısına benzetmiştir:

Farklı sınıfların çeşitlenen yollara karışması ve saygın vezirlerin bu tür gelişmelere karşı takındığı müsamahakâr tutum tam bir düzensizliğe ve insanların dağılmasına sebep olduğundan, devlet sofrasındaki yemek *aşure* gibi karışır ve hayatlarını mükemmel bir şekilde sürdüren halkların besinleri, haşa, kustumuk gibi tiksindirici ve karmakarışık hale gelir.²⁰

Mustafa Âli bu sosyal ve mesleki *ihtilatı* (karışıklık), imparatorluğun sosyal dokusundaki *ihtilalin* (huzursuzluk ve düzensizlik) doğrudan sebebi sayar. Sonuç itibarıyla, yazarın da vurguladığı gibi, bu karışma rüşvet furyasının ve hükümet kadrolarının alım-satımının önünü açtığından hükümetin etkin yönetme kabiliyetini sekteye uğratır.

Benzer bir iddia, muhtemelen 1620 civarlarında yazılmış ve Sultan II. Osman'a (hük. 1618-1622) sunulmuş olan anonim *Kitab-ı müstetab*'da da ortaya konmuştur. Eserin muhtemelen devşirme olan ve saray eğitimi almış yazarı, sadrazamın sefer amacıyla İstanbul'dan yıllık ayrılışı sonucunda ortaya çıkan görece otorite boşluğundan kaynaklanan, idari ve askerî mansıpların alım ve satım cümbüşünü ayrıntılı biçimde anlatır:

IV. Sultan Murad Han'ın saadetli saltanatı zamanında gerçekleşen İran seferlerinin başlangıcından bu yana gelinceye değin

20 Mustafa Âli, *Nushatü's-selatin*, 66, 163: "Ecnas-ı muhtelifenün turuk-ı mütenevvieve ihtilatı [...] ve vüzera-i maali-mikdarun bu makule umura ruhsat u inbisatı ihtilal-ı tamma ve infisal-ı enama bais olub nimet-i simat-ı devlet aşura aşu gibi mahlut olmak ve işret-i aşayir-i mükemmel-maişet haşa kusındı gibi müstekreh olub karış murış bulunmak bi'z-zarureti lazım gelür." Tietze'nin transkripsiyonu bu edisyonda kullanılan stile ufak değişikliklerle adapte edilmiştir.

serdar olanlar, hemen Üsküdar'a geçtikleri gün veya Rumeli seferi için Edirnekapı'dan dışarı çıktıkları günden hemen sonra beylerbeyleri, sancakbeyleri ve diğer makamlarda bulunanları dünyaya bela olan rüşvet nedeniyle değiştirip azletmeye ve atamaya başlarlar. Çeşnici, müteferrika, çavuş, sipahi, kapıcı, topçu, arabacı ve cebeci gibi diğer dirlikler de hemen verilir ve terfiler yapılır, ne veren ne alan ya da satan belli, öylesine bir alışveriş ve bir alım satım yapılır ki anlatımı ve yazıya dökülmesi mümkün değildir. Sözün kısası, bir serdar sefere gidip dönünceye kadar, dirlik ve makamlar böyle alınıp satıldığı için Müslümanların hazinesi berbat olur. Reayadan Türk, Kürt, Çingene, Anadolu İranlısı, Acem İranlısı, sözün özü, her isteyen hemen gelip gerek seferde gerek payitahtta akçe vererek dirlik alırlar. Böylece kul tayfasına ecnebler de karışıp kul tayfası karmakarışık olmuştur.²¹

Burada rüşvet, sosyal "karışım"a giden kanalın, yani özellikle de kul olmayan kişilerin hükümet makamlarına akınının önünü açan bir unsur olarak tanımlanıyor. Yozlaşma, bu durumda, nasihatname yazarlarına göre tahayyül ettikleri –aslında önemli ölçüde kendilerinin temsil ettikleri– ideal devlet elitinin, bu elitin ötekileri olarak konumlanan "ecnebler" tarafından gerçek anlamda kirletilmesine yol açar.

Kitab-ı müstetab'da olduğu gibi birçok başka örnekte de bu *ecnebi* ya da *öteki* akını geleneksel olarak öğretim ve eğitim sü-

21 Anonim, *Kitab-ı müstetab*, s. 7-8: "Sultan Murad Han hazretlerinin zaman-ı saadetlerinde vaki Acem seferlerinin ibtidasından bu ana gelince serdar olanlar heman Üsküdar'a geçtikleri gün veyahud Rum ili seferi ise Edrene kapusından taşra çıktıkları günden heman beglerbegileri ve sancak beglerini ve sair mansıb namında olanlara aleme bela nazil olan rüşvet sebebiyle tebdil ü tagyir ü azl u nasb etmeğe mübaşeret ederler ve sair dirlikler hod mesela çaşnigirlik ve müteferrika ve çavuş ve sipahilikler ve kapucı ve topcı ve arabacı ve cebeci dirlikleri vermek ve terakkiler verilmek gibi ne veren bellü ve ne alan ve ne satan bellü heman bir alış-veriş ve bir alım-satım edinmişlerdir ki tabir ü tahriri mümkün degildir. El-hasıl bir serdar sefere varub gelinceye degin dirlikler ve mansıblar bu vechle alınmak ve satılmak ile beytül-mal-ı Müslimin ber-bad olub ve reaya olanlardan Etrak ve Ekrad ve Çengane ve Tat ve Acam el-hasıl her isteyen ilau'l-an varub eger seferlerde ve eger Asitane'de akçe ile dirliklere geçmek ile kul taifesine bu sebeb ile ecnebi karışub herc ü merc olmuşlardır."

reçleri dolayısıyla ideal olarak ailevi ya da bölgesel bağlar yerine devlete tam sadakat içinde oldukları düşünülen devşirme kökenli kulların²² işgal edegeldiği elit idari sınıflara, Osmanlı “reaya”sından, tipik olarak böyle olmakla birlikte Müslüman kökenlilerden ibaret olmayan kişilerin para yoluyla nüfuz etmesi kapsamında tespit edilir. Mustafa Âli, bu noktaya *Nushatû’s-selatin*’in bir başka pasajında Kürtler ve Türkler (burada muhtemelen daha çok göçebe ve yarı göçebe Türkmenleri kasdediyor) nezdinde ayrıntılı biçimde parmak basar:

Ve farklı halklar arasında bazı milletler vardır ki yönetim kademelerinde yer almaya kesinlikle layık değildirler ve halkın sığınağı olmak için gerekli olan nitelikleri ve liyakatları yoktur. [...] O milletlerden biri hain Kürtlerdir ki nemrutluk ve inatçılık karakterleridir. İkincisi birlikten yoksun Türklerdir ki yaradılışları kötücül ve fesatçıdır. Bundan önceki padişahlar zamanında Kürtlere ve Türklerle bu yüzden beylerbeylik verilmez, nesillerdir beyzâde olanların dışında kimseye beylik bile layık görülmezdi. Ama günümüzde sınıflar arasındaki bu tür ayrımlar tamamıyla bir kenara bırakılmıştır; gümüş ve altın paralara sahip olan Türkler ve Kürtler, Haşimileri destekleyenlerden bile değerlidirler.²³

Burada Mustafa Âli’nin sınıfları (*tabakat*) ve kültürleri, nispeten daha dışa kapalı bir topluluk yerine koyacak biçimde bir araya getirdiğini görüyoruz: Nitekim burada söz konusu olan *kul* sınıfı, yönetme kapasitesine itimat edilebilecek yegâne sınıf

22 Metin Kunt’un da gösterdiği gibi, bu yaklaşım sadece teoride geçerliydi ve gerçekte pek çok *kul* ailevi ve bölgesel bağlantılarından hayatları boyunca kopmamıştı. Bkz. Kunt, “Ethnic-Regional (Cins) Solidarity”, s. 234-237.

23 Mustafa Âli, *Nushatû’s-selatin*, s. 63, 158: “Ve tavayif-i muhtelifeden bazı millet-i mütenevvie vardır ki mutlaka hükumete layık olmazlar ve melaz-ı nas olacaklayın devlete liyakat u istihkak bulmazlar. [...] Ol zümreden biri Ekrad-ı bed-nihaddur ki cibilletleri mahz-ı lecc u inaddur. İkinci Etrak-ı kalilû’l-ittihaddur ki hilkatleri mahz-ı şirret ü fesaddur. Bais budur ki selatin-i sabıka zamanlarında Ekrad u Etraka beglerbegilikler verilmezdi ve eben an ced begzadelerinden gayrisine beglik bile layık görülmezdi. Amma fi zamanına ol güne tabakat riayeti meslubdur, Etrak u Ekrad malik-i sim ü dinar olduğu takdirce diliran-ı Haşimiden bile mergubdur.”

olarak “kapıkulları” diye bilinen ya da Cornell Fleischer’in daha doğru tabiriyle “hakiki Osmanlıların ‘Saray’ sınıfı”nı²⁴ kapsar.

Aynı kaygılar ve hemen hemen aynı yaklaşım, kendisi de devşirme kökenli bir kul olan Koçi Bey’in (ö. yak. 1650) eserlerinde de belirgindir. Örneğin, 1630’da tamamladığı ve Sultan IV. Murad’a (hük. 1623-1640) sunduğu ilk eserinde, Koçi Bey bilhassa toplumsal hareketliliğin yol açtığı yozlaşmanın devşirme kökenli Yeniçeri Ocağı’nı nasıl bozduğuna odaklanmıştır:

Ve [yeniçeri taifesinden] her zümreye, şehir oğlanı, Türk, Çingene, Tat, Kürt, ecnebi, Laz, Yörük, katırcı, deveci, hammal, ağdacı, eşkıya, yankesici ve benzeri çeşitli, milleti ve mezhebi belirsiz kimseler katılıp usul ve kaideler bozuldu. Kanun ve kaide kalmadı.²⁵

Burada sınıf temelli kategorilerin, eşkıya (*kutta-ı tarik*) ve yankesici gibi gerçekten suçlu –ve gerçekten asi– öznelerle aynı kefeye konulması dikkat çekicidir. 16. yüzyıl sonu ve 17 yüzyıl başı nasihatnamelerindeki *inkıraz* yönelimli yaklaşımlar; eserlerinde statükoyu tehdit eden bir yeni toplumsal hareketlilik tahayyül ve inşa eden bu edebiyatın üreticilerinin elit özgeçmişleriyle –yani, devlet hizmeti için yüksek eğitim ve talim görmüş ve münhasıran değilse de esasen kul olmalarıyla– yakından bağlantılıydı.

Yakın dönem tarihyazımı nicel anlamda böyle bir toplumsal hareketliliğin ancak 16. yüzyıl sonlarından itibaren ortaya çıkan yeni bir fenomen ve hatta başlı başına gerçek bir fenomen olduğu görüşünün tarihsel olarak hatalı olduğunu ortaya koymaya başlamıştır.²⁶ Bu şerhi akılda tutmak kaydıyla bile, “ecnebler” diye tabir edilen ötekilerin devlet içine akınının altını çi-

24 Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, s. 209.

25 Koçi Beg, *Koçi Beg Risalesi*, s. 61: “Ve bi’l-cümle her zümreye [...] millet ü mezhebi na-malum şehir oğlanı ve Türk ve Çengane ve Tat ve Kürd ve ecnebi ve Laz ve Yörük ve katırcı ve deveci ve hammal ve ağdacı ve kutta-ı tarik ve yan kesici ve sair ecnas-ı muhtelif mülhakk olub ayin ü erkan bozuldı ve kanun u kaide kalkdı.”

26 Örneğin bkz. Darling, “Nasihatnameler, İcmal Defterleri, and Timar-Holding Ottoman Elite”, s. 203-209.

zen nasihatname eserlerinin bu dönemde sayısında görülen artış da bir tesadüf olmasa gerektir ve hatta gayet dikkate değer bir olgudur. Bu olgu, yönetici sınıf ve bürokratların –Koçi Bey, *Kitab-ı müstetab*’ın anonim yazarı ve küskün âlim Mustafa Âli gibi *kulların*– eserlerini özünde mutlaka coğrafi olmasa da kavramsal bir merkezden kaleme almadıklarını ortaya koyar. Aynı zamanda ve daha önemlisi, bu sınıftan yazarların çevrelerinde görüp deneyimlediklerini ya da en azından merkezde olmasından korktuklarını ya da imparatorluk çapında periferiye ve özellikle de pek çok açıdan devletin başat ilgisine mazhar olan askerî sınıflara aksettirerek yer verdiklerini gösteriyor. Merkezde en yüksek yönetim kademeleri kadar kültürel elit (hamiler dahil) arasında da yeni aktörler ve hizip grupları ortaya çıkıyordu.²⁷ Dolayısıyla, nasihatname yazarlarının –eserlerinin de açıklıkla gösterdiği gibi– kendilerinin temsil ettiğini farz ettikleri “eskinin muhafızları”, büyük oranda kendi yetki alanları içinde olduğunu düşündükleri merkezî çevreden gelen ötekilerin “zehirlediği” bir süreç olarak gördükleri hareketlilik tarafından tehdit edildiklerini hissediyorlardı.

Nefi ve Etmekçizâde Ahmed Paşa

Nasihatnamelerin genellikle ölçülü ve makul bir şekilde ortaya attığı pek çok mesele, aynı zamanda dönemin hicvini de hareketlendirmiştir: Burada bu meseleler, dönemin öznelere çevrelerinde olan bitenlere nasıl şiddetli biçimde tepki verdiğini, (olduğu biçimiyle) içten gelen çok daha iğneleyici bir dille açığa vurur. Burada ikinci hiciv örneği olarak ele alacağım Nefi’nin, Sultan I. Ahmed’in (hük. 1603-1617) saltanatının önemli kısmında başdefterdar olarak görev yapmış Etmekçizâde Ahmed Paşa’ya karşı yürüttüğü saldırıda da durum böyledir. Bu örnekte de, nasihatname edebiyatında toplumsal hareketliliğin Osmanlı merkezi ve hatta imparatorluğun bütününe istikrarsızlaştırmasıyla ilgili olarak ifade edilen aynı kaygıları gözlemleyebiliriz.

27 Bu dönemdeki hizipsel değişimlerin ayrıntılı değinisi için bkz. Borekçi, “Factions and Favorites”

Nefi'nin saldırılarının hedefi olan Ahmed Paşa, dönemin şartları içinde taşıdığı makamdaki bir kimse için sıra dışı bir özgeçmişe sahipti ve böylece toplumsal hareketliliğin yaşayan bir örneğiydi: Müslüman bir Arnavut olan babası Edirne fırıncılar loncasının kethüdasıydı – ki Etmekçizâde adı da buradan geliyordu. Ahmed Paşa, sipahi olmaktan başka, bu dönemde iltizam sistemine para yoluyla atanmak için yeterli sermayeyi biriktirmeye girişmiş, yeterli sermayeyi topladıktan sonra iltizam sistemi içinde şehirdeki Roman halkından alınan vergileri toplama işini üstlenerek *amil* makamını elde etmişti. Bu aşamadan sonra hızla terfi etmiş, 1593-1606 yıllarında Osmanlı ve Habsburg arasındaki savaşta 1597'de sefer defterdarı olmuş ve 1606 Haziranı'nda başdefterdarlığa kadar yükselmişti. Böylece neredeyse tamamı kadılık ya da kâtip kariyerinden bu makama yükselmiş olan önceki defterdarların aksine, Ahmed Paşa olağandışı olarak askerî sınıftan özgeçmişe sahip, Müslüman kökenli bir finansal girişimciydi.²⁸

Dönemin birçok kaynağı Ahmed Paşa'nın alışık olunmayan geçmişi ve iktidara yükselişini ele alır, ancak hiçbirini bunu olumlu bir yaklaşımla yapmaz. Örneğin, paşanın 1618'deki ölümünden birkaç yıl sonra yazılan bir telhis, onun vezirlik rütbesi verilen ilk başdefterdar olduğunun altını çizer:

Eskiden defterdarlar vezirlik rütbesine sahip olmadan hazine için para için bir şerefli buyruk yazılırsa dört-beş elden geçip üç defterdar daha birer nişan çekirdi. Kubbealtı'nda bulunan mukataacı ve muhasebeci efendiler, daha önce yazılan bu hükmü kaydeder, o hükmün içeriğini iyi bilirlerdi. Miri malı doğrudan saltanat kapısına gelirdi. Böylece padişah malı kaybolmazdı. 1015 [1606/1607] yılında merhum I. Sultan Ahmed Han, Etmekçizâde Ahmed Paşa'yı vezirlik rütbesiyle başdefterdar etti. O zamandan beri defterdarlara vezirlik rütbesi verilir oldu. Bu nedenle hazinenin hali karışık ve düzensiz olduğundan kayıp ve zaiyatlar ortaya çıkmaktadır. Zira defterdarlar artık vezir oldukları için bir buyruğun yazılması gerektiğinde

28 Etmekçizâde Ahmed Paşa ve benzersiz geçmişi için bkz. Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, s. 14-17.

kendi özel bir kâtibine yazdırır, kendi imza ve tuğrasını çeker, hükümün içeriğini başka kimse bilmez. Eski defterdarlar hain ve hırsız olsalar dahi bir akçe çalamazlardı. Oysa vezir olunca istedikleri miktarı çalabilirler. Kısacası, defterdarların vezir olması hazineye çok zararlıdır.²⁹

Belli başlı bürokratik denetim mekanizmalarını yok eden ve bunun Osmanlı hazinesi üzerindeki olumsuz etkisini kayda alan bu ayrıntılı tahlil, Ahmed Paşa'yı ve özellikle onun vezirliğinde ortaya çıkan yeniliği bu sürecin doğuş anına yerleştiriyor. Ancak, içerdiği imaya rağmen, telhis eleştirdiği yolsuzluklarla Ahmed Paşa'nın kendisini doğrudan ve özellikle suçlamaktan kaçınıyor.

Padişaha sunulmak üzere hazırlanmış bir telhiste böyle bir ihtiyatın gözetilmesi belki de beklenir bir durumdur. Ancak farklı bir türde ve farklı okuyucu kitleleri için yazmış olan diğerleri, daha az ihtiyatlı olmayı göze alabilirdi ve nitekim öyleydiler. Örneğin, Ömer adlı bir kâtibin, Ahmed Paşa'nın ölümü üzerine bir mecmuaya derkenar olarak düştüğü tarih Ahmed Paşa'yı şu şekilde anlatır:

*Halka ettiği zulümlere
Acaba şimdi o pişman oldu mu
Rumeli'yi harap etmişti
Artık güvendeler*

29 Murphey, "The Veliyyuddin Telhis", s. 561: "Ve defterdarlar mukaddema vezaret payesiyle olmadan mal-ı padişahi için bir emr-i şerif yazılma dört beş elden geçüb üç defterdar dahi birer nişan çekerdi. Ve evvel yazılan hükmi Kubbealtında olan divan haceleri ki mukataacılar ve muhasebeciler der-kayd edüb ol hükmin mazmununa vakıflar idi. Ve mal-ı miri toğrı bab-ı hümayuna gelürdi. Bu tarik ile mal-ı padişahi ketm olunmak mümkün değil idi. Merhum Sultan Ahmed Han bin onbeş tarihinde Etmekçizâde Ahmed Paşa'yı vezaret ile başdefterdar eyledi. Ol zamandan berü defterdarlar vezaret ile olur idi. Bu sebebden beytül-mal ahvali muhtel ü müşevveş olub zayı ü telef olmakdan hali degildir. Zira defterdarlar vezir olmağla bir emr-i şerif yazılmak lazım geldikde kendüye mahsus bir katibe yazdırub kendüsi imzasın ve tuğrasın çeküb mazmununa bir ferd vakıf olmaz. Mukaddema olan defterdarlar hain ve hırsız olsalar dahi bir akçe sirkat eylemeğe kadir değiller idi. Lakin vezaret olıcak murad eyledüğü mikdarı sirkaya kadir olur. Hasıl-ı kelim defterdarların vezaret ile olması beytül-mala külli zarardır."

Metinde, söz konusu bağlam içinde özellikle yozlaşma ve hırsızlıkla ilişkilendirildiği görülen zulm vurgulanır. Gerçekten de şiir, Ahmed Paşa'nın mal varlığına hükümet tarafından derhal el konulması gerektiğini beyan ederek devam eder: "Cümle malını miriye almak / Padişaha hele kanı lazım."³¹ Paşanın kanı hiç dökülmediği halde –doğal sebeplerden ötürü ölmüş görünüyor– vefatının ardından 1.000 yük ya da 100 milyon akçe tutarındaki muazzam mal varlığı Hazine-i Hümayun tarafından müsadere edildi.³² Bu şiir ayrıca Ahmed Paşa'nın kariyerinin en başından (*fûru*) beri yozlaşmış olduğunu iddia eder ve yukarıda bahsi geçen telhisle benzer biçimde, yolsuzluğunun kökeninde özgeçmişinin yattığını kastederek paşanın yükselişindeki örneksiz yeniliğe (*bidat*) üstü kapalı vurgu yapar.

Kâtip Ömer'in bu yaklaşımı dönemin nasihatnamelerinde üstü açık ya da kapalı biçimde dile getirilen, yükselişini geleneksel yollara borçlu olmayan tüm bürokrat ve askerlerin esasen yolsuzluğun öznelere olacağı biçimdeki iddiaları yankılandırır. Nefi de gerek kısa dörtlükler (*kıta*) gerekse uzun kasideler şeklinde Ahmed Paşa'ya karşı pek çok hicvinde aynı yaklaşımı göstermiş, paşanın geleneğe uymayan özgeçmişiyse yolsuzlukları arasında kurulan bağ bu hicivlerin temel unsuru olmuştur. Özellikle kıtalar, kolayca akılda kalan ve hatra getirilen bir biçim olarak sözlü aktarımın dedikodu değirmenine daha etkin ve geniş katkı sunabiliyordu. Nefi de, Ahmed Paşa'nın kökeni hakkında yaptığı karalamalarda bu usulden yararlanmıştı.³³ Buna örnek olarak bu şiir alınabilir:

30 Alkan, "Etmekçizâde Ahmet Paşa", s. 46 (374): "halka ettikleri zulûmlerine / aceb oldu mu şimdi ol nadim // Rum ilini harabe vermiş idi / şimdiden sonra oldularsalim // gerçi fûruunda zalim idi / Olmadı böyle bidate azim." Alkan'ın kişisel koleksiyonunda bulunan orijinal el yazmasına erişim imkânı bulunmadığından burada yazarın yayımladığı transkripsiyonu kullandığımı belirtmek isterim.

31 Alkan, "Ekmekçizâde Ahmet Paşa", s. 46 (374).

32 Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 642.

33 Maalesef bu dönemde hicivlerin nasıl yayıldığı pek bilinmiyor. Bu bilgiyi sağlayabilecek temel kaynak olan ve şairlerinin biyografilerini kayda geçiren

Bu ne küstahça bir ihsandır ey aşağılık ekmekçi
Çingeneyken zahmetsizce başa geçtin

Şimdi beytûlmalı sermaye yaptın
Eski püşkü şeyler satan cimri bir tüccarken³⁴

Yukarıda değinilen telhiste olduğu gibi, burada da Ahmed Paşa'nın vezirlik makamına yükseltilmiş olmasından yakınılır. Üstelik Nefi, bu terfiyi yalnızca paşanın hazinenin parasıyla zenginleşmek suretiyle yaptığı biçiminde anlatılan yolsuzlukla ilişkilendirmekle kalmaz, bunun da ötesinde ve hatta daha da önemli olarak paşanın görece sıradan kökeniyle de bağlantılanır. Nefi'ye göre bu paşa gerçekten de "*habbaz-ı dun*" ve "*eski püşki satıcı bir cimri bazirgan*"dır ve böyle olduğu halde kolaylıkla vezirlik rütbesini elde etmiştir.

Bu saldırı yönteminin taşıdığı özcü imalar, Nefi'nin paşaya karşı yazdığı *-terhib-i bend* formundaki bölümlerden oluşan ve toplam yetmişe yakın beyitli- uzun bir hicivde daha da aşikâr kılınmıştır. Söz konusu şiir 1609 baharında yazılmıştı ve Nefi'nin bu dönemde muhtemelen hamisi olan Sadrazam Kuyucu Murad Paşa'nın (ö. 1611) Ahmed Paşa'ya karşı yürüttüğü şiddetli karalama kampanyasında rol oynamış olabilir. Murad Paşa, Ahmed Paşa'ya karşı alenen kin güdüyordu, çünkü birkaç yıl önce ekonomik zorluklar yaşadığı Diyarbakır valiliği döneminde Ahmed Paşa kendisine mali destek vermeyi reddetmiş-

eserler (*tezhire-i şuara*) bu konuya ışık tutmuyor. Bununla birlikte, önceki dönemlerde yazılmış olan şair tezkirelerinden (ki bu kaynaklar da bu konuda sınırlı bilgi sağlar) yapılabilecek bir çıkarımla hicivlerin nadiren sessiz okunduğu veya doğrudan hedefe gönderildiği varsayılabilir. Bu şiirler daha çok çoğunlukla şairlerden oluşan bir arkadaş çevresi arasında sesli olarak okunur, daha sonra başka bir ortamda yeniden okunmak ya da söylenmek üzere not edilir ya da akılda tutulurdu. Bu şekilde hedef (ister başka bir şair ister devlet görevlisi olsun) eninde sonunda ya söz konusu hicvin kendisini ya da hakkında konuşulanları duyardı. Âşık Çelebi'nin (ö. 1572) *Meşairü's-şuara*'sında 16. yüzyıldan kayda geçirilmiş pek çok hicve "demek" fiili eşlik eder, bazı örneklerde ise hedefin hicvi "işittiği" (*işidmek*, *şayi*) ve cevap verdiği (*cevab*, *mukabele*) söylenir: Örnek olarak bkz. Âşık Çelebi, *Meşairü's-şuara*, II: 938; III: 1552-1557.

- 34 Nefi, *Siham-ı Kaza* (Leiden), 15b: "bu ne küstahane himmetdir eya habbaz-ı dun / bi-[tekellûf] sadra geçdin amil-i Çengan iken // eyledin sermaye şimdi beytû'l-malı hep / eski püşki satıcı bir cimri bazirgan iken."

ti. Murad Paşa'nın 1606 Aralık'ında –Ahmed Paşa'nın başdefterdar olarak atanmasından hemen birkaç ay sonra– sadrazam olarak atanmasıyla birlikte, iki paşa arasındaki gerilim, Murad Paşa'nın Anadolu'daki Celali İsyanları'na karşı yürüttüğü sefer sırasında iki yıl boyunca içten içe kaynamış görünüyor. Ancak daha sonra 1608 Ekimi başlarında Ahmed Paşa kendini Bayburt'ta, sadrazam ile aynı şehirde bulmuştu. Murad Paşa ordusunu kışı geçirmesi için Bayburt'a getirmişken, başdefterdar asker ve para sevkiyatı için buraya gönderilmişti. Ahmed Paşa'yı Bayburt'a varır varmaz can korkusu sarmış, İstanbul'a geri çağrılmayı sağlamak için uğraşmaya başlamıştı. Ahmed Paşa'nın korkuları dayanaksız görünmüyordu, çünkü hemen sonraki bahar, sadrazam Safeviler üzerine yapacağı sefere hazırlanmak için İstanbul'a –daha doğrusu Üsküdar'a– geri döndüğünde, görünüşte devlet hazinesini ziyan ettiği için I. Ahmed'den defterdarbaşı paşanın idamı için izin istemiş ve söz konusu izni almıştı. Ancak kısa süre sonra padişahın fikri değişmiş (ya da değiştirilmiş) ve Ahmed Paşa'nın canı padişah tarafından bağışlanmıştı. Bu gelişmenin hemen ardından Ahmed Paşa, Murad Paşa'ya karşı Haremağası Mustafa Ağa'nın (ö. 1624) saflarına katılmış, Murad Paşa'nın zayıf ve yaşlı bir adam olduğunu, Safeviler üzerine yeni bir sefer için Anadolu'daki isyancı tehdidinin artık sindirilmiş olması nedeniyle isteksiz ve yetersiz olduğunu bahane ederek padişahı onu görevden almasını talep etmişti. Ancak I. Ahmed bu görüşlere katılmamış ve sadrazamın makamında kalmasına karar vermişti.³⁵

Nefi, başdefterdara karşı yazdığı uzun hicvini bu çatışmanın tam ortasına bırakıvermişti. Şiir, oldukça karmaşık ve muğlak bir bölümle başlar. Söz konusu bölüm gizemli astrolojik referanslarla doludur ve dönemin sorunlarını ve Ahmed Paşa'nın yükselişini çeşitli uğursuz astrolojik olaylara bağlar. Nefi bir sonraki bölümde şiirin geri kalanının nasıl devam edeceğini

35 Olayların kısa özeti Kâtib Çelebi'den alınmıştır. Bkz. Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 537, 549-552, 561-569. Aynı bilgiler Naima'nın eserinde de bulunabilir. Bkz. Naima, *Tarih-i Naima*, s. 339, 350, 355-356, 369, 374-376; gerçekte Naima'nın açıklaması kelimesi kelimesine Kâtib Çelebi'den alınmıştır.

belirtir: “O sakınmasız (vicdansız) zalimin vafına başlayayım / İnsanın böyle kötülenmiş olur mu görün.”³⁶ Şiir birbiri ardına paşanın niteliklerini sıralayıp yorumlayarak Ahmed Paşa’nın yalnız başdefterdarlık değil, hiçbir bürokratik görev için uygun olmadığını gösteren kabahatlerinin bir listesi gibi yapılanmıştır. Listelenen temel kabahatleri, aşağıda belirtileceği üzere dört geniş kategoriye ayrılır.

İlki onun yolsuzluğudur ve Nefi –yukarıda bahsedilen Kâtip Ömer’in düşürdüğü tarihte Ahmed Paşa’nın kariyerinin en başından itibaren rüşvetle para hortumladığını iddia etmesi gibi– bu bağlamda paşanın henüz 1590’lar sonunda sefer defterdarı olarak hizmet ederken tümüyle yolsuzluğa bulaşmış olduğu iddiasındadır:

*Bunca yıl seferdeydi baş serdar
Yanına varan paşanın işi hiç rast gider miydi?*

*Serdara hangisi yakın olduysa hudutta
Hem başını hem de tüm malını yerdı onun*

*Hudut askeri hiç maaş yüzü görmez olmuştu
Hep noksan olurdu padişahın gelen malı³⁷*

İkinci tenkit konusu ise, paşaya eğitim ve kültür alanında atfedilen noksanlıktır: Nefi, bu konuda paşanın okunaksız el yazısı ve kötü imlasından³⁸ başlayarak onun yersiz ve ikiyüzlü konuşma tarzına³⁹ kadar her şeyi betimler.

Üçüncü olarak, Nefi, Ahmed Paşa’nın kötü şöhretli ve cahil insanlarla teşrik-i mesaisini ve onları himayesini, “hem-dem ü hem-kadehi olan eraziller de / bir alay kendü gibi dun u habis

36 Nefi, *Siham-ı Kaza* (Leiden), 4b: “başlayam vafına ol zalim-i bi-pervanın / böyle mezmumı olur mı görünüz insanın.”

37 A.g.e., 4b: “bunca yıllar seferde idi serdar evvel / hiç işi rast gelür miydi varan paşanın // kangı serdara karın oldıysa ser-hadde / yedi başını bütün malı ile hep anın // görmez olmuşdı mevacib yüzün ehl-i ser-hadd / hep kem alurdu varan malı şeh-i devranın.”

38 A.g.e., 5a: “hatt-ı müstekrehi de şekline benzerdi heman / yazsa başdan başa imlada kusuru ne idi.”

39 A.g.e., 6a: “varıcak arz için iskemle ile [divana] / kıssa-han geldi sanurdı vü-zera meydana.”

ü mühmel"⁴⁰ diyerek tenkit eder. Paşanın bu türden bazı tanıdıklarının isimlerini verir ve onları da tahkir eder.

Son olarak ve muhtemelen en dobra biçimde, Nefi, Ahmed Paşa'nın halis çirkinliği ve erkeksilik taşımayan zarafetsizliğini tekraren ve yoğun biçimde eleştirir: Örneğin solgun yüzünü bir lazımlığa⁴¹ ve yapmacık tavrılı yürüyüşünü altına yapmamak için mücadele veren bir adama⁴² benzetir.

Bu dört saldırı konusu husus, Osmanlı hiciv geleneğinde nispeten standartlaşmış tutumlardır. Burada özgün olan nokta ise, Nefi'nin tüm bu kusurları Ahmed Paşa'nın nispeten sıradan olan toplumsal özgeçmişiyile tutarlı ve doğrudan biçimde özdeşleştirmesidir. Örneğin, Rumeli'de vergi tahsili sırasında paşanın nasıl mal ve para çaldığını⁴³ ve yazısının okunaksızlığı ile imlasının bozukluğunu birlikte anlattığı sırada şu beyti ekler:

*Annesi aşçı bir küçük cariye, babası ekmekçi
Kendisinin devlet işlerinde bilgisi ne idi?*⁴⁴

Aynı şiir bölümünde Nefi, Ahmed Paşa'nın sıfırdan siyaset simsarlığına uzanan göz kamaştırıcı yükselişini eleştirir:

*Dünyada zerre kadar namı, nişanı yokken
Bir iki günde gelip böyle ortaya çıkışı ne idi?*⁴⁵

Bunun gibi mısralar, benzerlerinin pek çoğu dönemin nasihatnamelerinde de görülebilen yakınmaları dile getirmekle birlikte bunu dönemin elit çevrelerinde oluşan çatlakların keskinliğini daha açıklıkla su yüzüne çıkaran daha tepkisel bir biçimde yapar. Örneğin, yukarıda adı geçen telhiste, defterdarların

40 A.g.e., 6a.

41 A.g.e., 6a: "der gören çehre-i zerdi ile boklı ağzın / bir bakır havruza guya kiurulmuş saykal."

42 A.g.e., 5a: "bir adım yürise yestehler idi nazından."

43 A.g.e., 5a: "çıkısa tahsile çıkar gelse hazineyle gelür / kimse bilmez fukara çekdüğü zoru ne idi." Krş. Kâtip Ömer'in yukarıda alıntılanan "[h]alka ettikleri zulümler" yarım mısrası.

44 A.g.e., 5a: "anası aşçı kenizek babası etmekçi / kendünün devlet umurında şuuru ne idi?"

45 A.g.e., 5a: "dehrde zerre kadar nam [u] nişanı yogiken / bir iki günde gelüb böyle zuhuru ne idi"

vezirliğe yükseltilmesinin olabildiğince sakın ve makul nedenlerle şikâyet edildiğini hatırlarsak, bunu Nefî'nin Ahmed Paşa'ya karşı yazdığı bir kıtada yaptığı benzer bir şikâyetin haşın saldırganlığı ile karşılaştırabiliriz:

*Bir ekmeği eksik diye satıcı öldüreceksin
Ey sarı köpek! Sen nerede, vezirlik nerede*

*O görünüşle vezir olduğunu gören kim olsa der ki
Vezirlik saf bir mücevher idi, şimdi boka düştü⁴⁶*

Bu mısralar, Nefî'nin Ahmed Paşa'ya yönelik diğer eleştirilerinin ışığında değerlendirildiğinde, paşanın vezirliğe uygun olmamasının sebebinin –şair bu konuya kaç mısra ayırmış olursa olsun– paşanın dış görünüşü (yani soluk benzi ve sarı saç) olmadığını açıklıkla ortaya koyar. Aksine, Gürci Mehmed Paşa'ya karşı hicivlerinde sadrazamın cüssesi ve hadımlığını onu bir öteki olarak betimlemek ve böylece çok daha ciddi bir karalamanın temelini oluşturmak için kullanması gibi, Etmekçizâde Ahmed Paşa vakasında da Nefî, defterdarın fiziksel görünümünü içsel, kökten gelen bir yolsuzluğun dışsal bir tezahürü olarak tasvir eder.⁴⁷ Tıpkı nasihatnamelerde olduğu gibi, gerçek şikâyet konusu ise Ahmed Paşa'nın büsbütün alışılmamış bir köken ve özgeçmişten gelmesi ve Osmanlı elitinin alanına sızan bir “öteki” olmasıydı.

Sonuç

Hiciv, kınayan ve aşağılayan bir şiir kipi (*mode*) olarak doğası gereği hedefini ya da hedeflerini kaçınılmaz olarak öteki diye tanımlar: Hedefini daha etkili bir biçimde karalamak için herhangi bir hiciv, hedefi hata ve kabahatlerle dolu bir şahsiyet

46 A.g.e., 15b: “bir etmeğin eksik satıcı öldüreceksin / sen kande eya sarı köpek kande vezaret // kim görse o suretle vezir olduğun[u der] / bir cevher-i pak idi boka düştü vezaret.”

47 Bu bağlamda ayrıca anlatılanlara bakılırsa Etmekçizâde Ahmed Paşa'nın kaşlarının olmadığı, büyük ve çarpık bir burnu, mavi gözleri ve solgun bir sakalı olduğu belirtilebilir. Bkz. A.g.e., 6a: “o yoluk kaşlar ile ol semeri eğri burun / o Acem maisi gözlerle o zırnıhi sakal.”

olarak sunmalı ve şairi de, en azından örtük biçimde, bu kaba-hatleri kolayca tespit ve ifade edebilen bir kişi olarak göstermelidir. Bu durum, Nefi'nin Gürci Mehmed Paşa ve Etmekçizâde Ahmed Paşa'ya karşı hicivlerinde olduğu gibi kendinden üst rütbede olan birini hedef alan "dikey" hicivde de, akran birini hedef alan "yatay" hicivde de geçerlidir.⁴⁸ Bu açıdan, bir yönüyle, Nefi'nin hicivleri büyük ölçüde İslâm ve kendisinden önceki Osmanlı hiciv geleneğinin devamını temsil eder, (çoğunlukla kıtalar, zaman zaman daha uzun biçimler gibi) aynı biçimlerde (örneğin karikatürleştirme gibi) aynı araçların pek çoğunu kullanır ve çoğunlukla (örneğin hedefin itibar kaybı ve haliyle şairin de itibar kazanması gibi) benzer sonuçlara ulaşır.

Bununla birlikte, bir diğer yönüyle, Nefi'nin hicivlerinde pek çok yenilik de bulunur. Aslında özellikle 15. yüzyıl sonunda 16. yüzyıl ortalarına kadar devam eden "klasik" dönem hicivlerine nazaran 17. yüzyıl başı Osmanlı hiciv külliyyatının bütünü hakkında da aynı şey söylenebilir. Bu bağlamda şunu da göz önünde bulundurmak gerekir: Yalnızca hiciv üreten şairler değil, onların hedefleri de kendilerini "Rumi" saymış ve dolayısıyla Osmanlı'nın toplumsal, kültürel ve bir ölçüde siyasi merkezi olan "Rum"u temsil ettiklerini çağrıştıran bir terimle kendilerini tanımlamışlardır.⁴⁹ Cemal Kafadar haklı olarak "Rumi" kavramının toplumsal sınıf açısından "Türk" ile⁵⁰ kültü-

48 Burada kullanılan "dikey" ve "yatay" hiciv kavramları Thomas Conley'in haketin üretildiği senaryolar üzerine yaptığı tahlilden alınmıştır. Bkz. Conley, *Toward a Rhetoric of Insult*, s. 3-4. Conley'in dikey-yatay ayrımı birey ve grup ayrımlarına dayanır. Ben bunu burada, özellikle, himaye sistemi bağlamında yazılmış olan İslâm sahası hicvine uyarladım: "dikey" hiciv, mevkiye üstün olana (yani, olası bir hamiye karşı) yazılırken "yatay" hiciv ise akran olana (yani, himaye elde etme açısından rakip olunan, tipik olarak başka bir şaire karşı) yazılmıştır.

49 Soyut "Rum" kavramı için kesin coğrafi sınırlar çizmeye çalışmak nafile bir çaba olursa da 17. yüzyıl başında İstanbul ve çevresini, Rumeli'yi ya da Balkanlar'ı ve Batı Anadolu'yu kapsadığını iddia etmek çok da yanlış olmayacaktır.

50 "Rumi-Türk ikili karşıtlığı" [...] bir toplumsal sınıf ayrımıyla yankılanır ve 'burjuva-köylü ikili karşıtlığı'na benzer bir anlam halesi taşır." Kafadar, "A Rome of One's Own", s. 11. Bu karşıtlığın özellikle kesin bir örneği, şair Fakiri'nin (ö. 1526) yazdığı toplumsal hiciv örneğinde bulunur. Bu örnekte şair hem Rumi'yi hem de Türk'ü usulca alay konusu eder. Bkz. Ambros, "Six Lampons", s. 34-35.

rel edinin ve kimlik açısından “İranlı” ve “Arap”ın birbirleriyle eşlenmesi olduğunu ortaya koymuştur.⁵¹ Kafadar şöyle ifade eder: “‘Rumi’ [...] büyük ölçüde yeni bir toplumsal ve kültürel kümelenmeyi, diğer bir deyişle, birbirinden farklı özgeçmişlere sahip olmakla birlikte, hem sanatlarda hem de gündelik hayatta belirli bir ifade üslubuna doğru ortak bir eğilim gösterenlerin kimliğini adlandırmak üzere kullanılmıştır.”⁵² Bu, sonuç itibarıyla birçok farklı halkı alenen elit bir başlık altında asimile etmenin ve esas itibarıyla coğrafi bir merkeze dayanan, ama kendine verdiği adla bir “Rumi”nin mevcut bulunduğu her yerde sosyokültürel bir merkez yaratmanın bir yoluydu. Özellikle şiir açısından, bu olgu, belirgin bir Osmanlı şiirsel kimliği oluşturmak ve kanonlaştırmak amacındaki sayısız 16. yüzyıl şair tezkiresinin ardındaki temel bir canlandırıcı güçtür.⁵³

Ancak 16. yüzyıl sonlarının değişkenlikleri denge bulmaya ve elit öz-kimlik algılarını etkilemeye ve böylece değişime uğratmaya başladığında, o zamana dek “Rumi”nin ne anlama geldiğine dair oluşmuş yerleşik algı, buna tepki olarak kemikleşmeye başladı. Bu süreç, daha sonra “Büyük Kaçgun” olarak anılmaya başlayan, hem ağır vergiler hem de isyanların tahribatından kaçan taşra köylülerinin İstanbul ve çevresine kitlesel akını ile giderek daha da alevlendi.⁵⁴ Hiciv külliyyatında, bu dönem Osmanlı eliti için içe kapanarak kendini tecridi, hiçbir yerde tüm sosyokültürel yükleriyle birlikte etnik topluluk tabirlerinin kullanımında olduğu kadar açık değildir. 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başından önce, “Türk” ve “Ermeni” gibi tanımlayıcı ifadeler nadiren hicivlerde kişisel mahiyetli (yani belirli bir bireyi hedef almaya yönelik) olarak kullanılırdı. İkincisi “Ermeni” gibi (“Türk”te olduğu üzere doğrudan belirgin toplumsal anlamlarla yüklü sıfatların aksine, iyi kötü doğruluğu kanıtlanabilir bir kökeni temsil eden) terimler, doğru biçimde verili bir kökenden gelenlere tipik olarak bu köken üzerinden saldırılması amacıyla kullanılır-

51 Kafadar, “A Rome of One’s Own”, s. 15.

52 A.g.m., s. 15.

53 Bkz. A.g.m., s. 15 ve Kuru, “The Literature of Rum”

54 “Büyük Kaçış”ın genel bir değerlendirmesi için bkz. Akdağ, “Büyük Kaçgunluk”

lardı.⁵⁵ Ancak Nefi'nin daha önce belirtilen "domuz çobanı, Gürcü, Ermeni, Türk Çingenesi" mısrası çok daha farklı bir olguyu teşhir eder: "Domuz çobanı", "Gürcü" ve "Ermeni" sözleri bariz biçimde Hristiyan atıfları içerir ve böylece hedef olan Gürci Mehmed Paşa Osmanlı kimliğinin ayrılmaz parçası olan (Sünni) Müslümanlık dışına atılır. Diğer yandan "Türk" kelimesi ise paşayı "Rumi" elit sınıfından dışarı atar.⁵⁶ Aynı şekilde "Çingene" sıfatı da Osmanlı toplumundaki en marjinalleşmiş ve dışlanmış topluluklardan birine atıfla joker gibi işlevlenir.

Bu farklılık özellikle de Nefi aleyhine yazılmış olan hicivlerde açıklıkla görülür. Bu bağlamda, her ne kadar kendini Gürci Mehmed Paşa ve Etmekçizâde Ahmed Paşa gibi "yabancılar" ve "sonradan görme türedilere" karşı konumlandırmış olsa da, Nefi'nin kendisinin de kökeni itibarıyla periferiden (Doğu Anadolu'daki Hasankale) merkeze, yani İstanbul'a gelmiş bir yabancı ya da türedi olduğunu hatırlamakta yarar var. Burada kendini bir şair ve merkezin kültürel temsilcisi olarak biçimlendirmeye çalışırken bile kendini Nevzade Atai (ö. 1635), Ganizade Mehmed Nadiri (ö. 1626), Kafzade Faizi (ö. 1622), Veysi (ö. 1628) ve Riyazi (ö. 1644) gibi Batı Anadolu ve Rumeli'nin âlim-şairlerinin hazır kıta hizibi arasında –ve elbette ki tam karşısında– bulmuştu. Bu kişilerin tümünün birbirleriyle uzun yıllara dayanan ailevi ve *intisab* bağlantıları vardı; her biri kendini dolaylı ya da dolaysız olarak "Rumi" elit kültürünün birer temsilcisi olarak görüyordu ve hepsi de Nefi'ye karşı, Nefi'nin kendisinin taşra görgüsüzü olarak değerlendirip dı-

55 Önceki tarihlerde yazılmış böylesi sosyal temelli hicivler konusunun işlenmesi bu çalışmanın kapsamının ötesinde olmakla birlikte, bu hususta bazı ön çalışmalar yapılmıştır. Örneğin bkz. Öztürk, "Divan şairinin Nimet ve İktidar Ekseninde"; Ambros, "The Other (Non-Muslim, Non-Ottoman) in Ottoman Literary Humour" ve Güven'in antolojik çalışması "Klasik Türk Şiirinde Hiciv". Ne yazık ki tüm bu çalışmalar edebiyat tarihi taraması nitelikli olduğundan, Osmanlı hicvinin zaman içindeki ve dönemin bağlamındaki gelişimine yönelik bir tarihsel bakış açısı içermezler. Böyle farklı bir bakış açısı için Erdem Çıpa'nın bu kitap içindeki çalışmasına bakınız.

56 Benzer bir çifte dışlama şair Ravzi'nin (ö. 1600 sonrası) Arnavutları hedef alan murabbasında görülebilir, burada Lezhe insanlarını şu şekilde tanımlamıştır: "Halkının kimisi kafir kimisi Türkeşdür." Bkz. Ravzi, *Divan*, s. 64.

şarında tutmaya çalıştığı kişilere karşı kullandığı aynı ötekileştirici söylemle hicivler kaleme almışlardı. Nefi'ye karşı böyle saldırıları sürecinde, onu öteki olarak mimlemek amacıyla hiçbir hedefe gerçekte uygun olmayan etnik köken temelli aşağılayıcı birtakım sıfat yelpazesini sonuna kadar kullandılar. Örneğin Doğu Anadolu kökeni nedeniyle "Ermeni'den dönme gidi [*pezevenk*]" olarak yaftalanması bunlardan biridir.⁵⁷ Aynı şekilde, sözümona dinî vazifelerinden kaçınmasına atıfla "Çıfıt kahpe'nin oğlu",⁵⁸ karısının gayrimeşru cinsel etkinliğine atıfla "Çıfıt [*Yahudi*] gidi",⁵⁹ esmer tenine atıfla "Habeşi har [*eşek*]",⁶⁰ karışık ve kirli kökenine atıfla "Cehud [*Yahudi*] Çengenesi"⁶¹ isimleri Nefi'ye takılmıştır. Ancak daha çoğunlukla, Nefi esmer teni nedeniyle ve dışlanmışlık düzeyi yüksek bir toplulukla özdeşleştirilmek amacıyla sadece "*Çengane*" olarak çağırılmıştır bu hicivlerde. Bu âlim-şair zümresinin mensupları bir yandan Nefi'ye saldırırken bir yandan da Gürci Mehmed Paşa ve Etmekçizâde Ahmed Paşa gibi Nefi'nin kendine düşman ettiği yeni siyasi ve bürokratik aktörlerle bağlantılarını geliştiriyorlardı. Bu şairane çekişmede her iki taraf da kendini Osmanlı eliti olan "Rumi"nin muhafızı olarak merkeze koyarken karşı taraf ise bilinçli olarak "ötekilik" ya da başkalık söylemiyle yaftalanmıştır.

Sonuç olarak Nefi ve rakipleri yalnızca bu dönemde Osmanlı elitini bölüp parçalamaya başlayan ötekileştirmenin ürünleri değil, aynı zamanda ötekini bu biçimde tayin, tarif ve tahkir sürecinin devamlılığına katkıda bulunan kişilerdi. Aynı dönemde çoğalan nasihatname edebiyatına benzer biçimde, fakat daha geniş ölçülerde, bu süreçten doğan hicivler de bu ötekileştirme ediminin imparatorluğun tam da merkezini paramparça ettiğini tanıtılar ve kimi kez rahatsız edici bir açıklıkla, içeride yaşanan bu bölünmelerin ne kadar aşırı hale geldiğini de açığa vurur.

ÇEVİRİ Alptuğ Güney - Aslıhan Aksoy-Sheridan

57 Anonim, *Mecmua*, 47b.

58 Nefi, *Siham-ı Kaza* (İstanbul), 88b.

59 Anonim, *Mecmua*, 48b.

60 Nefi, *Siham-ı Kaza* (İstanbul), 92b.

61 Anonim, *Mecmua*, 48b.

KAYNAKÇA

- Anonim, *Kitab-ı müstetâb*, yay. haz. Yaşar Yücel, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Anonim, *Mecmua*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY 3004.
- Âşık Çelebi, *Meşâirü's-suarâ*, yay. haz. Filiz Kılıç, İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2010.
- Hüseyin Tugi, *Musibetnâme*, yay. haz. Şevki Nezihi Aykut, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.
- Koçi Beg, *Koçi Beg Risalesi*, İstanbul: Matbaa-i Ebuziyya, 1303 (1885/1886).
- Mustafa Âli, *Nushatü's-selâtin: Mustafa Ali's Counsel for Sultans of 1581*, 2 cilt, yay. haz. ve çev. Andreas Tietze, Viyana: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979-1982.
- Mustafa Naima, *Tarih-i Naima*, 2 cilt, yay. haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- , *Ulaletü'l-mecalis mecmuatü'n-nefais*, Ann Arbor: Michigan Üniversitesi Isl. Ms. 409 [1708-1712].
- Nefi, *Siham-ı Kaza* (1), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY 511, 61b-94a (2) Leiden Cod. Or. 662.
- [İbrahim] Peçevi, *Tarih-i Peçevî*, yay. haz. Zuhul Kayakurt, İstanbul: Marmara Üniversitesi yüksek lisans tezi, 2005.
- Ravzi, *Dîvân*, yay. haz. Yaşar Aydemir, Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009.
- ### Araştırmalar
- Akdağ, Mustafa, "Celâli İsyanlarından Büyük Kaçgunluk, 1603-1606", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/2-3 (1964): 1-49.
- Alkan, A. Turan, "Ekmekçizâde Ahmet Paşa'nın Ölümüne Düşürülmüş Bir Tarih ve Cennetle Müjdelenen Bir Zalim", *Tarih ve Toplum* 9/54 (Haziran 1988): 46 (374)-49 (377).
- Ambros, Edith Gülçin, "Six Lampoons out of Faqîrî's *Risâle-i tarîfât*", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 82 (1992): 27-36.
- , "The Other (Non-Muslim, Non-Ottoman) in Ottoman Literary Humour", *Journal of Turkish Studies* 44 (Aralık 2015): 85-100.
- Börekçi, Günhan, "Factions and Favorites at the Courts of Sultan Ahmed I (r. 1603-17) and His Immediate Predecessors", doktora tezi, Ohio State University, 2010.
- Conley, Thomas, *Toward a Rhetoric of Insult*, Chicago ve Londra: Chicago University Press, 2010.
- Darling, Linda T., "Nasihatnameler, İcmal Defterleri, and the Timar-Holding Ottoman Elite in the Late Sixteenth Century", *Osmanlı Araştırmaları* XLIII (2014): 193-226.
- Fleischer, Cornell, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âlî (1541-1600)*, Princeton: Princeton University Press, 1986 [Osmanlı İmparatorluğu'nda Aydın ve Bürokrat Tarihçi Mustafa Âli, çev. Ayla Ortaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021].

- Güven, Hikmet Feridun, "Klasik Türk Şiirinde Hiciv", doktora tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, 1997.
- Kafadar, Cemal, "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum", *Muqarnas* 24 (2007): 7-25.
- Karahan, Abdülkadir, *Nefi: Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1967.
- Kunt, Mete Ibrahim, "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment", *International Journal of Middle East Studies* 5/3 (Haziran 1974): 233-239.
- Kuru, Selim S., "The Literature of Rum: The Making of a Literary Tradition (1450-1600)", *The Cambridge History of Turkey*, Vol. 2: *The Ottoman Empire as a World Power (1453-1603)*, yay. haz. Suraiya N. Faroqhi ve Kate Fleet, Cambridge: Cambridge University Press, 2013: 548-592 [*Türkiye Tarihi cilt 2: Bir Dünya Gücü Olarak Osmanlı İmparatorluğu (1453-1603)*, çev. Bülent Ucpunar, İstanbul: Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016].
- Murphey, Rhoads, "The Veliyyuddin Telhis: Notes on the Sources and Interrelations between Koçi Beg and Contemporary Writers of Advice to Kings", *Belleken XLIII. no. 171* (1971): 547-571.
- Öz, Mehmet, *Kanun-ı Kadimin Peşinde: Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları (XVI. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıl Başlarına)*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Öztürk, Murat, "Divan Şairinin Nimet ve İktidar Ekseninde Ulusları Ötekileştirilmesi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 51 (2014): 63-88.
- Tezcan, Baki, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, New York: Cambridge University Press, 2010.

**“ÇORUMLU MUSUN?”:
TAŞRA HALKINA YÖNELİK
AŞAĞILAYICI TUTUMLARI YANSITAN
BİR DEYİM**

HELGA ANETSHOFER

Bu makale Kuzey Anadolu’da yer alan Çorum kenti halkına yönelik aşağılayıcı –hatta hakaretamiz diyebileceğimiz– nitelikteki bir deyimın tarihî kullanımına ve içeriğine odaklanıyor. Burada Çorum örneğinden yola çıkarak taşralıları aşağılayan deyimlerin ortaya çıkış koşullarını inceliyorum. “Çorum” veya “Çorumlu” gibi yer adlarına (toponim) veya yerel halklara dair betimlemelere (demonim) dayalı aşağılayıcı deyimlerin oluşum ve gelişiminde sadece tarihî ve siyasi bağlamların değil, aynı zamanda ses çağrışımlarının, tekerlemelerin ve kelime oyunlarının da etkili olduğunu savunuyorum.

Modern Türkçede kullanılan “Çorumlu musun?” sorusu 16. yüzyılın sonlarında kaleme alınmış Osmanlıca bir metinde geçer. Tarihçi ve bürokrat Mustafa Âli (ö. 1600), 14. yüzyıla ait bir kahramanlık destanı olan *Danışmendname*’yi zamanının diliyle yeniden yazarken metne beklenmedik şekilde Çorum aleyhinde bazı eklemeler yapar. Genel olarak bu deyimın sonraki yüzyıllarda kullanılmaya devam etmesi Çorumlulara yönelik olumsuz ve aşağılayıcı tutumu günümüze kadar canlı tuttu. Bu sözün ortaya çıkmasına sebep olan asıl saikler zamanla unutulup güncel anlayışlarla yeni anlamlar yüklenmişse de deyim derin aşağılayıcı karakterini korumuştur. Ayrıca aşağıda Ço-

rum kelimesine halk etimolojisi yoluyla değişik anlamlar yüklendiğini göstereceğim. Böylece ses çağrışımlarıyla yorumlanan anlamının olumsuz duyguların ortaya çıkmasında önemli bir rol oynadığını açıklamaya çalışacağım.

Çorum, günümüzde gelişmekte olan 250.464 nüfuslu (2015) ve nispeten renksiz bir Anadolu şehridir. Çorum ilinin merkez ilçesidir.¹ Diğer özelliklerin yanı sıra Hitit arkeolojik sit alanları,² leblebisi ve yakın çevresinde bulunan, Mustafa Âli'nin de 16. yüzyılın sonunda dinlence için ziyaret ettiği kırları ve keyifli mesire alanları ile meşhurdur. 20. yüzyıl yetişkin okumuşluğu istatistiklerinde Türkiye ortalamasının gerisinde kalan şehirde okuryazarlık oranı, 1927'de yapılan Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk nüfus sayımına göre % 5,1 iken,³ 1975 yılında % 53,7'ye ulaşmıştı.⁴ Çorum yakınlarından birkaç deprem fay hattı geçer; nitekim kent çevresinde sıklıkla depremler olagelmıştır. *Danışmendname*'de sözü geçen bir depremin nedenlerinin Çorumluların isyankârlığına bağlanan hikâyesi de makaleye konu olan deyimle ilgilidir.

Tarihsel olarak Çorum neredeyse tamamen Türkçe konuşulan ve Müslümanların çoğunlukta olduğu bir yerleşimdir.⁵ Bununla birlikte, Çorum ilinin çoğunlukla kırsal bölgelerinde yaşayan oldukça kalabalık Alevi nüfusu 16. yüzyıldan beri dezavantajlı olagelen bir azınlık grubu teşkil ediyor. Alevilere yönelik olumsuz önyargılar da söz konusu aşağılayıcı sözün gelişiminde kısmen etkili olmuştur. Aleviler Türkçe konuştukları ve genelde Müslüman kategorisine dahil edildikleri için nüfus sayımlarında ayrı bir zümre olarak kaydedilmemişlerdir. 20. yüzyılın başlarından beri "Alevi" terimi, Anadolu'da İslâm'ın şeriat

1 Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), "Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları, 2015"

2 Örneğin, Boğazkale yakınlarında Hitit başkenti Hattuşa (Yazılıkaya).

3 Kodal, "İlk Genel Nüfus Sayımında Çorum Vilâyeti", s. 246.

4 1975 Türkiye genelindeki okuryazarlık oranı % 62 idi ("Çorum", 2074).

5 Bkz. EI³, "Çorum" maddesi (H. Unbehaun). 1831 ve 1914 arasında yapılan nüfus sayımlarına göre, Çorum sancağındaki gayrimüslim (Kıptiler, Ermeniler, Rumlar, Protestanlar) ahalinin nüfusu son derece azdır, bkz. Kodal, "İlk Genel Nüfus Sayımında Çorum Vilâyeti", s. 236-239.

temelli Sünni yorumlarından farklı olarak Ortaçağ'dan beri devam edegelen kimi tasavvufi geleneklere bağlı sosyo-dinî toplulukları ifade eder.⁶ Hepten olumsuz çağrışımlarla yüklü “Kızılbaş” terimi yerini “Alevi” terimine bırakmış olsa da Alevilerin ötekiliğine dair görüşler hâlâ devam ediyor.⁷ 1980’de Çorum’da milliyetçi Sünni Müslümanlar ile Aleviler arasındaki çatışmada elliden fazla Alevi hayatını kaybederken yüzden fazla kişi de yaralanmıştı.

Bugün, toponimler (örn. Kayseri) veya demonimler (örn. Kayserili) içeren ve belli yerlerin sakinlerini hedef alan pek çok deyim biliyoruz. Aşağıdaki örnekleri verebiliriz:

- Kayserili Yahudi’den cimridir.
- Kastamonu’dan / Adana’dan adam çıkmaz.
- Afyon’un kaymağı, Konya’nın manyağı.

“Sen Çorumlu musun?” ifadesi ya da uzun şekliyle, “Senin yaptığını Çorumlu bile yapmaz” deymi bağlamı olmadan muğlaksak da, yukarıdaki örneklerden daha sert bir hakaret olarak algılandığı anlaşıyor. Bu deyim Türkçe herhangi bir modern sözlükte veya deyimler sözlüğünde –muhtemelen hakaretimiz içeriğinden ötürü ya da deyim olarak kabul edilecek ölçüde yaygın bilinmediği için– yer almıyor.⁸ İstanbul Türkçesinde az kullanılıyor, ama deyimın Anadolu’da ortak hafızanın bir parçası olduğu söylenebilir. Mesela *Ekşi Sözlük* ve *Uludağ Sözlük* gibi çevrimiçi katılımcı sözlüklerdeki bazı girdilerde kullanıcıların bu sözün anlamını ve kökenini ele alarak Çorum’un imajını tartıştıklarına rastlıyoruz. Yazarlar deyimın ağır bir hakaret

6 Alevi-Bektaşî tarih yazımı ve Kızılbaş hareketinin 15. yüzyılda ortaya çıkışı hakkında bkz. Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, s. 1-12, 79-84.

7 El³, “Alevi” maddesi (M. Dressler). Türkiye Alevilerinin dinî kimlikleri üzerine tartışmalar ve Alevilere heterodoksi atfederek ötekileştirme süreci ile ilgili olarak bkz. Dressler, “Turkish Politics of Doxa”

8 Ahmet Özcan, “Ayrımcı Sözlük” adlı blogunda *Senin bu yaptığını Çorumlu bile yapmaz* sözüne yer veriyor ve aşağılayıcı, ırkçı ve cinsiyetçi deyimleri derlemedeki sorunlara değiniyor (Özcan, “Diğer Türkçe Ayrımcı Deyiş, Deyim ve Atasözleri”).

olduğu konusunda fikir birliği içindeler.⁹ Neden kullanıldığını açıklamak için o yörenin insanların karakterine dair hikâyeler anlatıyorlar. Bu örneklerde genellikle iki ana karakter özelliği öne çıkıyor:

1. Çorumlu cimri ve pintidir; her zaman kendi ekonomik çıkarını düşünür.¹⁰
2. Çorumlu sadakatsiz ve itaatsizdir; kendini kanuna ve kamu düzenine bağlı hissetmez.¹¹

Bu deyimın modern çağrışımları olan cimrilik, bencillik ve sadakatsizlik ile kural-tanımazlık gibi özellikler Mustafa Âli'nin kitabında da yer alıyor. *Mirkatü'l-cihad* ("Cihadın Basamakları") Mustafa Âli'nin görece az bilinen eserlerinden biridir.¹² *Danışmendname* adlı destansı eserin yeniden yazılmış bir

9 *Ekşi Sözlük* kullanıcıları şöyle yazmışlar, "amma ağır laf yahu. kavga sebebi olabilir. [...]" ve "aslında bir bakıma bir zencinin başka bir zenciye zenci demesi gibi birşey". Bkz. *Ekşi Sözlük*, "Senin bu yaptığını çorumlu bile yapmaz" ve "Çorumlunun bir çorumluya çorumlu demesi". Ayrıca bkz. *Uludağ Sözlük*, "Çorumlu", "Çorumlu olmak" ve "Senin bu yaptığını çorumlu yapmaz" ve *İTÜ Sözlük*, "Çorumlu musun" ve "Senin yaptığını çorumlu yapmaz"

10 "çorumluya sormuslar 'cennete gider misin' çorumlu cevap vermiş 'yewmiye ne kadar'" Bkz. *Ekşi Sözlük*, "Çorumlu" Başka bir hikâyede şöyle aktarılıyor: "Bu söz ('Çorumlu bile [yapmaz]...'), söylentiye göre Çorumlunun birinin eşiği için vergi ödememek uğruna, eşiğini yatağa sokup vergi müfettişine 'anamdır kendisi' demesi üzerine çıkmış ve 'Çorumlu gibi menfaatin uğruna ne gerekirse yaparsın' anlamına geliyor olmalıymış."

11 "bir adamın çiftliğinde corumlu bir kahya çalışıyormuş. günün birinde kimseye söylemeden, çiftlik sahibini yüzüstü bırakarak ve çok sevdiği atını da alarak çekip gitmiş. çiftlik sahibi yeni bir kahya bulana kadar epey zor günler geçirmiş. bir süre sonra yeni bir kahya bulmuş.. aradan birkaç yıl geçtikten sonra bu kahyada çekip gitmiş ama çiftlik sahibinin karısıyla birlikte ve sevgili atını da alıp götürmüş.. ikinci kahya kayseriliymiş. çiftlik sahibi çok üzülmüş ve arkasından senin yaptığını corumlu bile yapmadi diye soylenmis." Bkz. *Ekşi Sözlük*, "Senin bu yaptığını corumlu bile yapmaz" Çorum'la ilgili bir başka çağrışım da şu şekilde aktarılmış, "kaldırım dururken yolun ortasından yürüyen insanlar". Bkz. *Uludağ Sözlük*, "Çorum denince akla gelenler"

12 Âli'nin *Mirkatü'l-cihad*'ına dair verdiğim referanslar, küçük kardeşi İbniyamin'in Receb 997/Mayıs 1589 ve Receb 1000/Nisan 1592 yılları arasında, yani ağabeyinin eseri kaleme almasından sonra geçen üç yılda istinsah ettiği İstanbul yazmasına dayanır. Krş. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ot-*

versiyonudur, ki 11. yüzyıl ile 12. yüzyılın başlarında Danişmendliler Hanedanı'nın kurucusu Danişmend Gazi'nin ve gazi yoldaşlarının gazalarını konu edinir.¹³ Bu destanı Anadolu'daki Türk tarihinin erken dönemine ilişkin bir anlatı olarak değerlendiren Mustafa Âli, çalışmasını 1589 ilkbaharında kırk günde tamamlar.¹⁴ Âli o sırada kariyerinde düşüş yaşadığı bir dönemdeydi. Birikimine ve kariyer çizgisine zaten uygun olmayan Sivas defterdarı (*defterdar-ı hazine-i Rum*) görevinden kısa bir süre önce azledilmişti. Bu gerçeği *Mirkatû'l-cihad*'ın girişinde manzum ve mensur olarak dile getirerek yakınır.¹⁵ Eserini bu görevden ayrılmasının ardından Çorum civarındaki yeşil çayırlarda çadır kurup vakit geçirdiği sırada yazdığını söyler.¹⁶ Konu Danişmend Gazi'nin Çorum'un sadakatsiz ve mücrim sakinleriyle uğraştığı kısma geldiğinde Çorumluların kusurları ile ilgili daha detaylı bilgi alırız.

14. yüzyıla ait *Danişmendname*'deki bu bölümde geçen peşpeşe iki tarihî hikâye Çorum halkı ile nedensel olarak bağlantılandırılır: İlki, Çorum'daki bir depremin nedenini, diğeri ise Çorum isminin anlamına açıklama getirir. Hem depremlerin hem de şehrin isminin sebebi Çorum halkının sadakatsizliği ve habaseti olarak gösterilir. Pek tabii bu durumda Çorum halkını Bizans Hristiyanları (*kâfirler*) oluşturuyor. Hikâyeye göre, Bizanslıların "Yankoniya" dedikleri Çorum şehrinin yeni ihtida etmiş sakinleri (*yeni Müslümanlar*), İslâm inancından dönüp Danişmend Gazi'yi zehirlemeye çalışırlar.¹⁷ Ancak

toman Empire, s. 20-21. Bu makale son şeklini aldığı sıralarda Ali Akar'ın bir edisyonu çıktı: *Mirkatû'l-cihad: Dil İncelemesi-Metin-Dizin / Gelibolu Mustafa Âli* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2016); bu kitabı göremedim.

13 Bkz. El³, "Danişmendname" maddesi (H. Anetshofer). *Danişmendname*'ye dair referansların Irène Mélikoff ve Necati Demir'in edisyonlarına dayanıyor. Ayrıca Mélikoff'un birincil kaynağı olan 985/1577 istinsah tarihli Paris yazması *Kıssa-ı Melik Danişmend* ile karşılaştırdım.

14 Mustafa Âli, *Mirkatû'l-cihad*, 9a.

15 A.g.e., 5a-6a.

16 A.g.e., 6b: "Elli gün tamam Çorum mukabilindeki çayırlar tevabi'ümüze muhayyam hıyam kılınub."

17 *Danişmendname* (Mélikoff), 2:241 ve *Danişmendname* (*Kıssa-ı Melik Danişmend*), 154a.

Hız. Muhammed, Danişmend Gazi'ye rüyasında görünüp Çorumluların ihanetini ve gelen doğal afeti haber verir. O da deprem şehri vurup harap etmeden önce (depremi takiben bir de şiddetli yağmur ve kırk gün süren sel felaketi olur) savaşçılarını Çorum'dan çıkarır. Gazilerin merak etmesi üzerine Danişmend Gazi, Allah'ın kent halkını, kendisini zehirlemek istediklerinden ötürü cezalandırdığını açıklar. Bu da şehre Çorum denmesinin sebebidir. Çünkü bölge halkı bir “cürüm” yani “suç” işlemiştir ve itaatsizlik göstermiştir (Türkçeleştirilmiş haliyle چُرُم چur(u)m < Arapça جرم jurm):¹⁸

Melik dahı peygamberi salla Allahu aleyhi ve-sellem düşünde görüb kafirler size agu vermek isterler. Hak taala ol sebebdan bunları helak eder dedüğini bunlara beyan eyledi. Ol şehre Çorum (چُورُم) demeye vecih bu dur ki ol şehrün kavmı چur(u)m (چُرُم) etdiler anun içün Çorum (چُورُم) derler. Bu ahvali Melik Danişmend gazilere beyan eyledi.¹⁹

Bugünkü dille:

Melik Danişmend gazilerine Hız. Peygamber'i rüyasında gördüğünü anlattı. Peygamber kendisine Çorumlu Hristiyanların onu zehirlemek istediklerini ve Allah'ın bu yüzden kentlileri helak edeceğini haber verdi. O şehre “Çorum” denmesinin sebebi bura halkının böyle bir “cürüm” işlemesidir. Bu durumu Melik Danişmend gazilere anlattı.

Danişmendname'nin Necati Demir tarafından yayına hazırlanan İstanbul yazmasında, “Şehre Çorum adını verdiler çünkü sakinleri asi ve mücrimdi (Arapça “mücrim” kelimesi “cürüm” ile aynı kökten geliyor)” cümlesi geçer.²⁰ Dolayısıyla bu ses

18 Irène Mélikoff, Çorum yer adının چُرُم kelimesini çağrıştırdığına işaret ederek halk etimolojisine değinir. Mélikoff bu kelimeyi çürüm olarak okur ve Arapça kökünden bahsetmese de “péché [günah, suç]” anlamıyla karşılar. Bkz. *Danişmendname* (Mélikoff), 1:422, dipnot 3.

19 *Danişmendname* (Mélikoff), 2:242: Krş. *Danişmendname*'deki Fransızca tercüme (Mélikoff), 1:422; *Danişmendname* (Kıssa-ı Melik Danişmend), 155b.

20 *Danişmendname* (Demir), 1:176 (edisyön metni), 4:220a (tıpkıbasım): “Ol kavm asi ve mücrim olduklarıyçün ol şehre Çorum (چُرُم) deyü ad kodılar.”

çağrışımına dayalı halk etimolojisine göre Çorum toponimi, şehir sakinlerinin işlediği “suç”tan kaynaklanır. Gerçekte ise Çorum yer adının etimolojisi bugüne kadar açıklanamamıştır. İbn Bibi’nin (ö. 1285?) *Tarih-i Selçuki* adlı eserinden ve erken dönem Osmanlı idari belgelerinden bildiğimiz kadarıyla şehrin adı başlangıçta Çorumlu iken, daha sonra 16. yüzyılda Çorum olarak kısaltılmıştır.²¹

Danışmendname’de 11. yüzyılda olduğu anlatılan Yankoniya (yani Çorum) kâfirlerinin isyanını bir efsane kabul edebiliriz. Fakat yine de bu alıntı, eserin yazıldığı dönemde, yani 14. yüzyılda, Çorum’un sadakatsiz ve asi olarak bir şöhreti olduğu gerçeğini yansıtır. Anadolu Selçuklu yönetimine karşı Türkmen şeyhi Baba İlyas-i Horasani 1240’te Babai İsyanı olarak bilinen dinî-siyasi mahiyetteki büyük bir ayaklanmaya önderlik etti. Gerçi isyan Amasya’da başlamıştı, ama Çorum’da da takipçileri vardı. Babai İsyanı sonuç itibarıyla Moğolların 1243’te Doğu ve İç Anadolu’nun büyük bir kısmının kontrolünü ellerine geçirmelerini kolaylaştırdı.²² 13. yüzyıldan beri Çorum kenti, çatışmaların, değişen siyasi aidiyetlerin ve isyankâr beylerin mekânı olmuştu. Selçuklu ya da Osmanlı merkezî hükümetleri açısından Çorum çevresi Orta ve Kuzey Anadolu’daki en yıkıcı sosyopolitik ve sosyoekonomik ayaklanmalara sahne olmuştu. Çorum önce Danışmendliler ve Selçukluların egemenliğine girmiş, sonra Eretna ve Kadı Burhaneddin devletlerinin bir parçası olmuştu. Daha sonra da 1427’de Osmanlı hâkimiyetine girip, Amasya, Sivas ve Tokat ile birlikte yeni oluşturulan Vilayet-i Rum’a dahil edildi. Hem 1511’deki Safevi yanlısı Şah Kulu İsyanı, hem de sosyoekonomik açıdan yaşadıkları mahrumiyet sebebiyle medrese öğrencilerinin

21 860/1455-56 tarihli en eski Osmanlı tahrir defterlerinden birinde Çorum şehri “şehir-i Çorumlu” olarak geçer. Bkz. Faroqhi, “Fatih Döneminden Evliya Çelebi Seyahatine Kadar Çorum”, s. 82. Çorumlu/Çorum kelimesinin çözülemeyen etimolojisi ve Evliya Çelebi’nin Çorum’la ilgili, halk etimolojisine dayanan açıklamaları için bkz. Anetshofer, “Folk Etymologies”, s. 108-110.

22 Bkz. Pfeiffer, “Mevlevi-Bektashi Rivalries and the Islamisation of the Public Space in Late Seljuq Anatolia”, s. 317; Ocak, “Zaviyeler”, s. 255-256 ve *EI*³, “Babai” maddesi (A. Y. Ocak).

(suhte) çıkardığı ve 1575'ten 1597'ye kadar süren isyan, Çorum'da taraftar kitlesi buldu.²³

16. yüzyılın sonlarına doğru, Osmanlı-Safevi ihtilafının şiddetlendiği bir dönemde Mustafa Âli Çorumlular için ne diyordu? Bu dönemde Osmanlı Devleti uleması günün siyasi gelişmeleri doğrultusunda keskin bir Şii-Sünni ve ortodoks-heterodoks farklılaşmasına dayanan toplumsal ve dinî bir karalama söylemi geliştirdiler.²⁴ Mustafa Âli de Çorumlulara yönelik olarak Osmanlı devlet söylemine ait standart Kızılbaş karşıtı betimlemeleri kullanır. Dahası bunlara kendisinin yaptığı genellemeleri ekler. Anlatısı *Danışmendname*'nin metnine genel itibarıyla sadıktır, ancak iki yerde bu anlatıdan sapar ve Çorum nüfusunun karakter özelliklerine dair uzun ve menfi yorumlar ekler. Yazarın bu değerlendirmeleri, daha önce değindiğim gibi, kent yakınlarında geçirdiği 40-50 günlük süredeki deneyimlerine dayanır.

Âli *Danışmendname* destanının metnine dayanarak Çorumluları "cur(u)mlu" yani "suçlu" olarak niteler, çünkü çok fazla suç ve günah işlemişlerdir (*curm u günah*). *Danışmendname*'nin yukarıda değindiğim İstanbul yazmasında geçtiği gibi Âli'de de kentliler defalarca "mücrim" yani "suçlu" olarak tanımlanır. Âli'ye göre, Arapça temelli "cur(u)mlu" kelimesi daha sonra "köylülerin kaba telaffuzunda" "Çorumlu"ya dönüşmüştür.²⁵ Nihayet Âli lafı dönemin aşağılayıcı *Sen-de Çorumlu mısın* sözüne getirir ve aşağıdaki yorumu ekler:

Ve-amma ila haze'l-an halkınun tab'ı inde'l-hükkam bir mertebede iştihar-ı tam bulmuşdur ki mesela bir kavm-i anidün şir-

23 "Çorum", s. 2032-2035. Şah Kulu İsyanı için bkz. Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650*, s. 37-39. Suhte ayaklanmaları için bkz. Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s. 253-281.

24 Dressler, *Writing Religion*, s. 226.

25 Mustafa Âli, *Mirkatü'l-cihad*, 226b9-16: "Yankoniya dedikleri kişver ki hala چورم Çorum dedikleri yerdir ... sabıkan kavminden bu makule hıyanet ve جرم curm sadır olub Melik Danışmend Gaziye zehr içürmek istediklerini ve bade şerefî'l-İslam mürted olub curm u günahı kat kat etdiklerini malum edindikde ol şehrin yerlüsine چورملو cur(u)mlu nam komışlar giderek sarf-ı rustayiler tasarrufına giderken چورملو çorumlu deyî eda-ı galiz etmişler ki terhiminde چورم Çorum kalmışdır."

ret ü şakaları zahir olsa ‘Sen-de چورملى Çorumlu mısın?’ derler ve bir zümre-i pelid-i pelidün hakimlere adem-i inkıyadı ve dürlü dürlü muhalefet ve inadı tahakkuk bulsa ‘Yohsa چورملى Çorumlu günahkarlarından mısın?’ deyü söylerler.²⁶

Bugünkü dille:

Bugüne değin Çorum halkının karakteri yöneticiler arasında o kadar meşhur olmuştur ki örneğin dikkafalı bir topluluk kötülük ve habislik yapsa, bunlara, “Sen de Çorumlu musun?” derler. Ya da rezil-oğlu-rezil bir grup itaatsizlik ya da türlü türlü muhalefet veya inatçılık etseler, “Yoksa Çorumlu günahkârlarından mısın?” derler.

Devamında, Mustafa Âli ayrıntılı bir şekilde Çorumluların karakterindeki kusurları ele alır. Çorumluların sadakatsizliğini vurgularken o zamanın hâkim Kızılbaş karşıtı retoriğini de bir miktar devreye sokar. Öncelikle kendisi açısından önemli olan iki konuya odaklanır: Çorumlu açgözlü ve yozlaşmış olur; her zaman kişisel maddi kazanç peşinde koşar. Ve Çorum uleması –özellikle de kadılar– cahil, ahlâksız ve yolsuzdurlar. Âli diğer eserlerinde de taşra idaresindeki karmaşanın baş sorumluları olarak liyakatsiz memurlara odaklanır.²⁷

Çorumlunun sadakatsizliği ile ilgili olarak Âli, Sivas’taki görevine başlamadan önce dahi onların “Şii mezhepçiliği” ve “sapkınlığı”ndan (burada o dönem kullanılan *rafz* ve *ilhad* terimlerini kullanır) haberdar olduğunu söyler. Ama bunların abartılı söylentiler ve dedikodular olduğunu düşünmüş ve inanmamış olduğunu ekler.²⁸ Âli Çorumluların “sapkınlık, kötülük ve eşkıyalık” (*dalalet*, *şirret u şakâvet*) üzere toplantılar (*cemiyyet*) yaptıkları üç hadiseyi örnek verir. Gerçi her üç vakanın da ardında politik veya ideolojik olmaktan ziyade ekonomik bir güdü vardır. Sadece ilk olay Çorumluların konukse-

26 Mustafa Âli, *Mirkatü'l-cihad*, 226b17-21.

27 Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, s. 131. Taşrada liyakatsiz bürokratların uyguladığı zulüm ve adaletsizlik hakkında bkz. Mustafa Âli, *Nushatü's-selatin*, 1:80 (tercüme), s. 181 (edisyona metni).

28 Mustafa Âli, *Mirkatü'l-cihad*, 227b-228a.

verlikteki kusurlarını ve açgözlülüklerini Kızılbaşlara yakınlıklarıyla açıklar: Bir Osmanlı askeri (*leşker-i celilden biri*) Sefer-i Hümayun'dan (Safeviler üzerine bir sefer olsa gerek) dönerken yolu Çorum'dan geçerken atına vermek üzere civar tarlalardan birinden ot biçer. Ne var ki, askerin ot aldığını fark eden tarla sahibi gelip ücretini kendisinden talep eder.²⁹ Çorumlunun Osmanlı askerine gösterdiği bu soğuk davranış ve misafirperverlikteki noksanlık Âli'nin Çorumlulara Kızılbaş taraftarı demesinin temelini oluşturur. Osmanlı sipahisine ve dışarıdan gelen herhangi bir kimseye göstermedikleri sevgiyi Kızılbaşlardan esirgemediklerini manzum olarak özetler:

<i>Heb hevaradıur Kızılbaşun Yoklasan anların ekabirini</i>	<i>(Çorumlu) sever Kızılbaş hep, Sorsan ileri gelenlerine</i>
<i>Hayl-i Osmaniyanı sevmezler İstemezler gelen misafirini</i>	<i>Hazzetmez Osmanlı sipahisinden, İstemez gelen misafirini</i>
<i>Sûrh-ser görse her biri ay(y)a Tuhfe ilter ayal-ı fahirini</i>	<i>Bir Kızılbaş göre hele, Karısın ikram eder hediye diye</i>
<i>Donadub kızlariyle zenlerini kerem-i am eder cevahirini</i>	<i>Karısını kızını süsleyip, Takılarını ikram eder</i>
<i>Bir sipahi konarsa yem vermez Ürkidür baztab tayırını</i>	<i>Bir sipahi konaklasa yem vermez, Hatta ürkütür doğan tabiatlı gönlünü</i>
<i>Bir Kızılbaşa lik her evbaş Bezler eder varının nevadirini.</i> ³⁰	<i>Ama bir Kızılbaş, bu ayaktakımı, Dağıtır ne var ne yok nadir eşyasını</i>

Diğer iki olayda Âli aynı şekilde Çorumluları yabancıları sevmeyen ve paraya tamah eden insanlar olarak tasvir ederse de bu kez Osmanlı-Kızılbaş arka planına herhangi bir göndermede bulunmaz. Söz konusu Çorumluların yine bir yolcuya ve şehir dışından gelen yüksek rütbeli bir kişiye karşı cimrice tutumlarıdır, ki bu sonuncusu şehri mali açıdan sıkıntıya sokmuştur.³¹ Âli, Çorumluları sık sık önemsiz konular için Divan-ı Hüma-

29 A.g.e., 227a6-9.

30 A.g.e., 227b14-19.

31 A.g.e., 227a9-19.

yun'a başvurup huzursuzluk yaratmakla suçlar.³² Dahası, Çorum'da görev yapan çok sayıdaki liyakatsiz ve yozlaşmış ulemayı da şiddetle eleştirir; neredeyse yazı yazmayı bilmeyen otuz kadı olduğundan bahseder.³³ Dolayısıyla, Âli'nin Çorumluları eleştirisinin odak noktasını, onların ahlâksızlıkları, kavrayış eksiklikleri, özellikle de açgözlülükleri, sadakatsizlikleri ve kanunsuzlukları (ki bu sonuncuda kısmen Kızılbaş karşıtı söylemin terminolojisini kullanır) teşkil eder.

Sonuç olarak, Çorum halkının 13. yüzyıldaki Selçuklu karşıtı Babai İsyanı'na karışması, herhalde ilk başta şehir sakinlerinin karalanıp aşağılanmasındaki asıl sebeplerdendi. Ancak zamanla o özel bağlama dair güdüler kayboldu ve sadece Çorumlularla ilgili sadakatsizlik ve kötülük fikri kaldı. 16. yüzyılda, "Sen Çorumlu musun?" sözü halk arasında aşağı yukarı, "Sen inatçı ve sadakatsiz herifin tekisin" anlamında kullanılıyordu. Âli ise *Mir-katû'l-cihad* adlı eserinde bu söze, Çorum'un Osmanlı-Safevi ihtilafında oynadığı rolü göz önünde bulundurarak yeni anlamlar yükledi. Âli aynı zamanda Çorumluların açgözlülüğüne de vurgu yaparak deyme yeni bir boyut kazandırdı. Her iki özellik, yani sadakatsizlik ve açgözlülük, günümüzün çevrimiçi katılımcı Türkçe sözlüklerinde görüldüğü üzere, anlamları yeni yeni hikâyelerle yaşatılarak 21. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür.

Tarihinde isyan ve başkaldırı olan tek şehir Çorum değil pek tabii... Fakat diğer şehirler hakkında benzer şekilde aşağılayıcı sözlere rastlamıyoruz. Anlaşılan, yer adlarını oluşturan seslerin çağrıştırdıkları anlamlar ve kelime oyunları da aşağılayıcı sözlerin yaratılmasında rol oynuyor. Ses çağrışımının işlev ve önemini Çorum toponimi örneğinde görebiliyoruz. Etimolojisi açık olmayan Çorumlu sözcüğü bir noktada Arapça kökenli cur(u)molu ("kabahatli, isyankâr, suçlu, günahkâr") kelimesiyle bağdaştırılmıştır.³⁴ Toponimleri kafiyeyle kullanan aşağı-

32 A.g.e., 228a21-228b1.

33 A.g.e., 229a1-9.

34 Amerikan İngilizcesinde toponim kullanılarak yapılan ses çağrışımına bir kelime oyunu için krş. New Hampshire sakinlerinin Massachusettsliler (özellikle Bostonlular) için sıklıkla kullandıkları küçük düşürücü bir terim olarak "masshole" (< Massachusetts + asshole), Nagy ve Irwin, "Boston (r)", s. 270, dipnot 6.

layıcı ifadeler var. Bunlara örnek olarak Konya ve Tokat hakkındaki şu meşhur deyimler örnek verilebilir: *Afyon'un kaymağı, Konya'nın manyağı ve Tokat, içine bir kürek bok at.*³⁵

Sonuç olarak Osmanlıca ve Türkçede toponim veya demonimlerden ses çağrışımları, kafiye ve kelime oyunları yoluyla kimi grupları ötekileştirmek ve aşağılamak için sözler ve deyimler üretilmiştir. Bu gruplar içinde yüksek rafine kültürden nasibini almamış, eğitimsiz (dolayısıyla açgözlü ve yozlaşmış), iktidarın merkezi olan İstanbul'dan uzakta ve bu nedenle potansiyel olarak sadakatsiz ve asi görülen Anadolu taşralısı da bulunuyor.

ÇEVİRİ Alptuğ Güney - Hakan T. Karateke

KAYNAKÇA

Danışmendname, Danışmend-name: Tenkidli Metin, Türkiye Türkçesine Aktarılış Dil Özellikleri, Sözlük, Tıpkıbasım başlığıyla yay. haz. Necati Demir, Cambridge, MA: Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 2002.

Danışmendname, La geste de Melik Danışmend: étude critique du Danışmendname başlığıyla yay. haz. Irène Mélikoff, 2 cilt, Paris: A. Maisonneuve, 1960.

Danışmendname, Kısası Melik Danışmend Gazi Ahmed bin Âli, Paris: Bibliothèque nationale de France, Turc 317. 985/1577.

Mustafa Âli, *Mirkatü'l-cihad*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi Reşit Efendi, 678, 997/1589-1000/1592; *Mirkatü'l-cihad: Dil İncelemesi-Metin-Dizin başlığıyla yay. haz. Ali Akar, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2016.*

—, *Nushatü's-selatin. Mustafa Âli's Counsel for Sultans of 1581 başlığıyla yay. haz. Andreas Tietze, 2 cilt, Viyana: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979-1982.*

Araştırmalar

Akdağ, Mustafa, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.

Anetshofer, Helga, "Folk Etymologies and Stories of Toponyms from Danishmend Territory in Evliya Çelebi's Seyahatname", *Journal of Turkish Studies* 44 (2015): 101-123.

"Çorum", *Yurt Ansiklopedisi: Türkiye, II, Dünü, Bugünü, Yarını*, 3. cilt, 2009-2014, İstanbul: Anadolu Yayıncılık, 1982.

- 35 Tokat'ın sefilliğine ve önemsizliğine işaret eden bu aşağılayıcı sözün ortaya çıkış nedenlerini ve tam kullanım şeklini bilemiyorum. *Ekşi Sözlük* gibi birkaç çevrimiçi kaynaktan geçiyor. Bir yazar bu tekerlemeyi bizzat Tokatlılardan duyduğunu belirtiyor: "tokat, içine bi kürek bok at" kafiyeyle tek ellemesini (!) de bizzat tokat eşrafından duymuşumdur." Bkz. *Ekşi Sözlük*, "Tokat"

- Dressler, Markus, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, New York: Oxford University Press, 2013 [*Türk Aleviliğinin İnşası-Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*, çev. Defne Orhun, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016].
- , “Turkish Politics of Doxa: Otherizing the Alevis as Heterodox”, *Philosophy and Social Criticism* 41/4-5 (2015): 445-451.
- Eksi Sözlük, “Çorumlu”, “Çorumlunun bir çorumluya çorumlu demesi”, “Senin bu yaptığını çorumlu bile yapmaz.” <https://eksisozluk.com>, erişim tarihi: 2 Mayıs 2016.
- , “Tokat”, erişim tarihi: 7 Haziran 2016.
- Faroqhi, Suraiya, “Fatih Döneminden Evliya Çelebi Seyahatine Kadar Çorum”, *Çorum Tarihi*, s. 79-120, [Ankara?]: 5. Hitit Festival Komitesi, [198-?].
- Fleischer, Cornell H, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton: Princeton University Press, 1986 [*Osmanlı İmparatorluğunda Aydın ve Bürokrat Tarihçi Mustafa Ali*, çev. Ayla Ortaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021].
- Imber, Colin, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, 2. baskı, Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2009 [*Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006].
- İTÜ Sözlük, “Çorumlu musun”, “Senin yaptığını çorumlu yapmaz”, <https://www.itusozluk.com>, erişim tarihi: 2 Mayıs 2016.
- Karakaya-Stump, Ayfer, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih Yazımını Yeniden Düşünmek*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Kodal, Tahir, “Türkiye Cumhuriyeti’nin İlk Genel Nüfus Sayımında Çorum Vilâyeti’nin Nüfus Özellikleri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2009): 233-258.
- Nagy, Naomi; Patricia Irwin, “Boston (r): Neighbo(r)s nea(r) and fa(r)”, *Language Variation and Change* 22/2 (Temmuz 2010): 241-278.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi* 12 (1978): 255-256.
- Özcan, Ahmet, “Diğer Türkçe Ayrımcı Deyiş, Deyim ve Atasözleri”, *Ayrımcı Sözlük = Dictionary of Discriminative Sayings, Proverbs, and Idioms*, <http://ayrimci-sozluk.blogspot.com>, erişim tarihi: 15 Eylül 2016.
- Pfeiffer, Judith, “Mevlevi-Bektashi Rivalries and the Islamisation of the Public Space in Late Seljuq Anatolia”, ed. A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola, Sara Nur Yıldız, *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Ashgate, 2015, s. 312-327.
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), “Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları, 2015”, <https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=95&locale=tr>, erişim tarihi: 5 Nisan 2016.
- Uludağ Sözlük, “Çorumlu”, “Çorum denince akla gelenler”, “Çorumlu olmak”, “Senin bu yaptığını çorumlu yapmaz”, <http://www.uludagsozluk.com>, erişim tarihi: 2 Mayıs 2016.

HELGA ANETSHOFER (PhD, Viyana Üniversitesi): Chicago Üniversitesi'nde Osmanlıca ve Türkçe dersleri vermektedir. Yeni çıkan yayınları arasında "Folk Etymologies and Stories of Toponyms from Danishmendid Territory in Evliya Çelebi's Seyahatname" (2015) ve "The Hero Dons a Talismanic Shirt for Battle: Magic Objects Aiding the Warrior in a Turkish Epic Romance" (2018) adlı makaleleri bulunmaktadır.

FAİKA ÇELİK (PhD, McGill Üniversitesi): Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde Dr. öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Son çalışmaları arasında "Civilizing Mission in Late Ottoman Discourse: The Case of Gypsies" (2013) ve "Probing the Margins: Gypsies (Roma) in the Sixteenth Century Ottoman Society" (2007) adlı makaleleri bulunmaktadır.

H. ERDEM ÇİPA (PhD, Harvard Üniversitesi): Michigan Üniversitesi, Tarih ve Ortadoğu Araştırmaları bölümlerinde öğretim üyesidir. *The Making of Selim: Succession, Legitimacy, and Memory in the Early Modern Ottoman World* (2017) [Yavuz'u Yaratmak: Osmanlı Dünyasında Saltanat Veraseti, Meşruiyet ve Tarihi, çev. Zeynep Rona, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2019] kitabının yazarıdır. Ayrıca Emine Fetvacı ile birlikte *Writing History at the Ottoman Court: Editing the Past, Fashioning the Future* (2013) başlıklı kitabın editörlüğünü yapmıştır.

JANE HATHAWAY (PhD, Princeton Üniversitesi): Ohio State Üniversitesi'nde tarih profesörüdür. *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800* (2008) [*Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları*, çev. Gül Çağalı Güven, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018] ve *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem: From African Slave to Power-Broker* (2018) başlıklı kitapların yazarıdır.

N. İPEK HÜNER-CORA (PhD, Chicago Üniversitesi): Boğaziçi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde Dr. öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Araştırmaları Osmanlı edebiyatı tarihi, toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yayımlanan çalışmaları arasında "Travelling within the Empire: Perceptions of the East in the Historical Narratives on Cairo by Mustafa Âli and Evliya Çelebi" (2013) adlı makalesi bulunmaktadır.

HAKAN T. KARATEKE (PhD, Bamberg Üniversitesi): Chicago Üniversitesi'nde Osmanlı ve Türk Kültürü, Dili ve Edebiyatı profesörüdür. *Evliya Çelebi's Journey from Bursa to the Dardanelles and Edirne* (2013) kitabının ve "The Rosy History of Jews in the Ottoman Empire: A Critical Approach to Jewish Historiography" (2019) adlı makalenin yazarıdır.

VJERAN KURSAR (PhD, Zagreb Üniversitesi): Zagreb Üniversitesi, Tarih ve Macar, Yahudi ve Türk Çalışmaları bölümlerinde öğretim üyesidir. Yayınları arasında "Being an Ottoman Vlach: On Vlach Identity(ies), Role and Status in Western Parts of the Ottoman Balkans (15th-18th Centuries)" (2013) ve "Non-Muslim Communal Divisions and Identities in the Early Modern Ottoman Balkans and the Millet System Theory" (2013) adlı makaleleri bulunmaktadır.

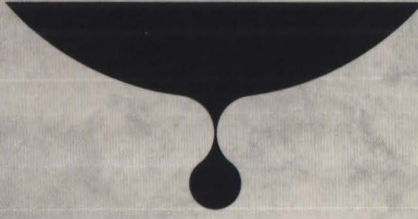
EMİN LELİĆ (PhD, Chicago Üniversitesi): Salisbury Üniversitesi, Tarih Bölümü'nde öğretim üyesidir. Yakın zamanda yayımlanan çalışmaları arasında "Physiognomy (ilm-i firasat) and Ottoman Statecraft: Discerning Morality and Justice" (2017) ve *Routledge Handbook on Science in the Islamicate World* içinde yer alan "Fırâsa as an Investigation of Nature and Politics at the Ottoman Court" (2021) adlı makaleleri vardır.

BILHA MOOR (PhD, Kudüs İbrani Üniversitesi): Denver Üniversitesi'nde İslâm Sanat Tarihi alanında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Yayınları arasında "Shahnama Kings and Heroes in 'Aja'ib al-Makhlûqat Illustrated Manuscripts" (2012) ve "Mosque and Church: Arabic Inscriptions at Shivta in the Early Islamic Period" (2013) başlıklı makaleleri yer almaktadır. Halihazırda *The World in Muslim Eyes: Illustrated Cosmographies, 1550-1700* adlı kitabı üzerinde çalışmaktadır.

KONRAD PETROVSZKY (PhD, Humboldt Üniversitesi): Avusturya Bilimler Akademisi'nin Balkan Araştırmaları birimi bünyesinde araştırmalarını yürütmektedir. *Geschichte schreiben im osmanischen Südosteuropa: eine Kulturgeschichte orthodoxer Historiographie des 16. und 17. Jahrhunderts* (2014) adlı kitabın yazarıdır ve *Das osmanische Europa: Methoden und Perspektiven der Frühneuzeitforschung zu Südosteuropa* (2014) başlıklı kitabın editörlerindendir.

MICHAEL D. SHERIDAN (PhD, Bilkent Üniversitesi): Bilkent ve TED üniversitelerinde beşeri bilimler ve edebiyat alanlarında ders vermektedir. Yakın zamanda tamamladığı doktora tezi, 17. yüzyıl başlarında Osmanlı seçkinleri arasındaki rekabete, hiziplere ve güç ilişkilerine, dönemin nasihatname edebiyatıyla bağlantılı olarak hiciv külliyyatı açısından bakmaktadır. "Ottoman Explorations of the Nile: Evliya Çelebi's 'Matchless Pearl These Reports of the Nile' Map and His Accounts of the Nile and the Horn of Africa in The Book of Travels" (2018) adlı kitabın editörlerindendir.

BAKİ TEZCAN (PhD, Princeton Üniversitesi): California Üniversitesi Davis Kampüsü Tarih Bölümü'nde profesör olarak çalışmaktadır. *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (2010) adlı kitabın yazarıdır. Yakın dönemde çıkan yayınları arasında "The Memory of the Mongols in Early Ottoman Historiography" (2013) ve "Law in China or Conquest in the Americas: Competing Constructions of Political Space in the Early Modern Ottoman Empire" (2013) adlı makaleleri bulunmaktadır.



Osmanlı İmparatorluğu'nun çokdinli, çokdilli ve çokuluslu yapısından bahsedilirken genellikle "hoşgörü," "toplumsal huzur" ya da "uyum içinde birlikte yaşayabilme" gibi olumlu kavramlar kullanılır. Peki sahiden de durum bu kadar tozpembe miydi? Gerçekten Osmanlı toplumunun önemli belirleyici bir özelliği hoşgörü ve uyum içinde olması mıydı? Hakan T. Karateke, H. Erdem Çıpa ve Helga Anetshofer'in derlediği ve birçok tarihçinin katkı sunduğu, *Osmanlı Toplumunda Ötekileştirme, Düşmanlık ve Nefret (16.-18. Yüzyıllar)*, bu romantik bakış açısına daha realist yaklaşımlar geliştiriyor. Yazarlar, dinî ve toplumsal grupların, milliyetçi ideolojilerin yayılmasından önce de, "öteki" ve "yabancı" gibi görülenlere karşı duyduğu tahammülsüzlüklerin yaygınlığına dikkat çekiyor. Kökleşmiş önyargıların ötesinde, güncel gerilimler, toplumsal ve ekonomik dalgalanmalardan beslenebilen farklı olumsuzluklara işaret ederek, "Osmanlı Barışı"nın çok daha karmaşık bir şekilde tanımlanması gerektiğini ileri sürüyorlar.



"Tabii ki, antipatinin çok değişik biçimleri ve şiddet dereceleri var. Yelpazenin bir ucunda sistematik devlet zulmü, tehcir ve şiddetin, diğer ucunda ise günlük hayattaki aşağılamaların ya da mesela ticaret ilişkilerinde görülen güvensizliğin yer aldığını düşünebiliriz. Elinizdeki çalışma Osmanlı toplumunu oluşturan cemaatler arasındaki karşılıklı antipatilerin ne gibi şekiller alabileceğini anlamayı ve bu duyguları 19. yüzyıl öncesinde Osmanlı toplumu özelinde konumlandırmaya yönelik tarihsel bir yaklaşım geliştirmeyi amaçlıyor."

ISBN-13: 978-975-05-3360-0



9 789750 533600

KDV'DEN MUAF TIR