

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>

GABRIEL PITERBERG
**OSMANLI
TRAJEDİSİ**

Tarih-Yazımının Tarihle Oyunu



Çeviren: Uygur Abacı



Osmanlı Trajedisi

Tarih-Yazımının Tarible Oyunu

Gabriel Piterberg

Çeviren:
Uygar Abacı



LİTERATÜR YAYINLARI: 423

OSMANLI TRAJEDİSİ
Tarih-Yazımın Tarihle Oyunu
Gabriel Piterberg

Kitabın özgün adı:
An Ottoman Tragedy - History and Historiography at Play

Çeviren
Uygar Abacı

Birinci Basım, Nisan 2005

Yayın Yönetmeni
Abdullah Yılmaz

Dizi Editörü
Ali Yayıcıoğlu

Yayına Hazırlayan
Gökçe Çiçek Çetin

Düzeltili
Adem Uludağ

Dizi ve Kapak Tasarımı
Mithat Çınar

Uygulama
Emel Atik

Baskı ve Cilt
Şefik Matbaası – Tel.: (0212) 472 15 00

ISBN: 975-04-0316-9

Copyright © 2003 by the Regents of the University of California

© Copyright 2005, **Literatür**: Yayıncılık

Bu kitabın yayın hakları **Literatür**: Yayıncılık Dağıtım Pazarlama

San. ve Tic. Ltd. Şti.'ne aittir. Kitabın tamamı veya bir bölümü

hiçbir biçimde çoğaltılamaz, dağıtılamaz, yeniden elde edilmek üzere saklanamaz.

LİTERATÜR: YAYINCILIK, DAĞITIM,
PAZARLAMA, SANAYİ VE TİCARET LTD. ŞTİ.
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK,
DÜNYA HAN, NO: 18-20 KAT: 5 TR-34433
BEYOĞLU, İSTANBUL, TÜRKİYE.

T 0(212) 292 4120

F 0(212) 245 5987

E literatur@literatur.com.tr

www.literatur.com.tr

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

*Şeylere, doğru bakış açısıyla yaklaşmamı sağlayan
Uri ve annemle babam için.*

Gördüğüm gibi seni aldı gönül âvâre
Nice 'arz eyleyeyüm' aşkumı sen hünkâra

Yola doğru gideriken nideyüm ol fettân
Sîneme urdı anun kirpigi mühlik yâra

Yüzi gül gonca dehen kâmeti bir tâze nihâl
Nice kul olmayayın ol şehe ben biçâre

Görmedi ancılayın dilber-i nâzik-teni dil
Cânımı bezl ideyüm ol kaşı râ dildâra

Fârisî degme güzel sevmez iken neyleyeyüm
Âşık itdi beni bu devr-i köhen ol yâra

1622'de Farisi tarafından yazılmış bir gazel.
Farisi, Sultan II. Osman'ın mahlasıdır.

Tarih-yazımının kendi anlatısına ve retorik boyutuna indirgenmesine dayalı şüpheli tezler, birazdan göreceğimiz gibi kökleri daha eskilere uzanıyor olsa da, özellikle son yirmi otuz yıldır dolaşımdalar. Genellikle, bu tür görüşleri ortaya atan tarih-yazımı kuramcıları, tarihçilerin somut eserlerini pek umursamazlar. Ama tarihçilerin kendileri bile, son zamanlarda rağbet gören bir “linguistik dönüş” ya da “retorik dönüş” meselesine duydukları simgesel hürmet bir yana, kendi işlerinin kuramsal sonuçları üzerine düşünmeye pek yanaşmazlar. Metodolojik düşünceyle somut tarih-yazımsal pratik arasındaki uçurum son yıllarda nadiren telaffuz edilmiştir. Öyle görünüyor ki, bu uçurumun üstesinden gelmenin tek yolu şüphelilerin itirazlarını ciddiye almak ve sözcüğün en geniş anlamıyla, belgelerle dirsek teması halinde çalışanların bakış açısını açıklıkla kavramaya çalışmaktır. Benim çözümüm, anlatıyla belgeleme arasındaki gerilimleri araştırmanın somut düzlemine taşır. Bu çözüm, kuramcılarla tarihçiler arasında bir uzlaşma önermez ve muhtemelen her iki tarafın da canını sıkacaktır.

CARLO GINZBURG, *History, Rhetoric, and Proof*

Bir önceki öyküde, başarısızlığın sürecini, yenilginin sürecini anlatmaya çalıştım. Önce Tanrı'nın varolduğunu ispatlamayı kendine görev edinen Canterbury Başpiskoposu'nu düşündüm; sonra filozofun taşını arayan simyagerleri düşündüm; sonra da açığı boş yere üçe bölen açıortayları ve daireyi karelere bölen çizgileri. Sonra düşündüm ki, bunlardan daha şiirsel bir durum, önüne diğerleri için değil ama kendisi için yasaklanmış bir hedef koyan bir adam olacaktır. İbn-i Rüşd aklıma geldi; İslam'ın sınırlarıyla çevrelenmiş olduğundan *tragedya* ve *komedya* sözcüklerinin anlamını bilmesi asla mümkün olmayan İbn-i Rüşd. Onun hikâyesini anlattım; ilerledikçe de Burton'ın sözünü ettiği o tanrının –kendisine bir boğa yaratmayı hedef edinmişken bir bufalo yaratan tanrı– neler hissetmiş olabileceğini hissettim. Eserin benimle alay ettiğini, beni engellediğini, bana karşı geldiğini hissettim. Ve anladım ki, tiyatronun ne olduğunu hiç sorgulamamışken oyunun ne olduğunu hayal etmeye çalışan İbn-i Rüşd, elinde materyal olarak Renan, I.ane ve Asin Palacios'tan bir iki küçük parçadan daha fazlası yokken İbn-i Rüşd'ü

hayal etmeye çalışan benden daha absürd biri değildi. Son sayfada iyice hissettim ki, hikâyem onu yazarken olduğum adamın bir simgesi idi; o hikâyeyi yazabilmem için o adam olmam gerekirdi ve o adam olabilmem için o hikâyeyi yazmam gerekirdi, vesaire vesaire... (Ve tam ona inanmayı bıraktığım anda, “İbn-i Rüşd” ortadan kaybolur.)

JORGE LUIS BORGES, “Avërroes' Search”

İÇİNDEKİLER

Teşekkür	xi
Türkçe Basıma Önsöz	xv
Giriş: Çalışmanın İçerik ve Biçimi	1
 TEMELLER	 9
1. Plan	11
2. Osmanlı Tarih-Yazımı: Oluşumu ve Çalışmaları	38
3. Bir Yorumsal Çerçeve	63
 TARİH-YAZIMI	 89
4. Tûğî'nin Hâile-i Osmaniye Temsili	91
5. Alternatif Anlatıların Oluşumu	116
6. Devlet Anlatısı Kavramı	146
 DEVLET	 171
7. Erken Modern Dönem Osmanlı Devleti	173
8. Bir Söylemsel Çekişme Alanı Olarak Osmanlı Devleti	209
 Sonsöz: Osmanlı Tarih-Yazımının Şiirselliği	 236
Kaynakça	255
Dizin	265

TEŞEKKÜR

Sonradan meslektaş ve arkadaşlarım olan, seçkin akademisyenlerden ders almış olduğum için kendimi son derece şanslı adediyorum. Burada onlara içten teşekkürlerimi sunmak, benim için bir zevktir. Tel-Aviv Üniversitesi'nde Ehud R. Toledano, beni genelde tarih disiplini ve özelde Osmanlı dünyasının *acayibi*yle tanıştırdı. Akademik kariyerimi başlatmakta ve entelektüel ilgi alanımı oluşturmakta oynadığı rol göz ardı edilemez. Ciddi şekilde yeniden düşünülmüş ve yeniden yazılmış olmakla birlikte, bu çalışma bir doktora tezi olarak başladı. St. Cross College'ın müdürü Richard C. Repp, Oxford'da doktora danışmanımdı; fakat aslında bundan çok daha fazlasıydı. Sağduyulu ve insancıl rehberliği benim için tükenmez bir esin ve cesaret kaynağı oldu. Oriental Institute'da ve St. Cross College'da Osmanlıca metinler üzerine Dr. Repp'le yaptığımız zorlu çalışmalar, beni halen etkileyen ve özlemle andığım bir deneyimdir. Dr. Repp'in rehberliğini en güzel özetleyebilecek şey, tarih-yazımı kuramı üzerine vermiş olduğum, içersinde “(zihinde) tartmak”, “tartım” ve “ağır çeken” kavramlarının aşırı yoğunlukta kullanıldığı, oldukça gösterişli bir ödev kağıdı üzerine yaptığı yorumdur. Dr. Repp, “Sevgili çocuğum” demişti tatsız bir ifadeyle, “Sir Isaiah Berlin tartar, sen düşünürsün.” Eğer bu kitap, verdiğim o ödevdeki haddimi bilmezligimi affettirebilecek özelliklere sahipse, bu iki öğretmenin sayesindedir.

Entelektüel tarihi yeniden canlandırma girişimleri ve bunlara bağlı tartışmalarla verdiği seminerlerde tanıştığım Israel Gershoni, benim için ilham verici bir öğretmen ve destekleyici bir dost olmuştur. Umarım bu kitabın belli bölümlerindeki katkılarını fark eder. Oxford'da, merhum Albert Houranai ve Roger Owen'ın eşsiz öğretim yöntemlerine –duyarlı, incelikli ve önemi azımsanan, önemi haftalar hatta aylar sonra takdir edilebilen diyaloglar– tanık olma

ayrıcalığını yaşadım. Roger Owen'ın, ikincil okumalar için yaptığı önerilerini ve başlangıçta oldukça sıradan görünen sözleriyle, durumu daha önce hiç keşfetmediğim yönleriyle düşünmemi nasıl sağladığını asla unutamam.

James Gelvin'in dostluğu ve teşvikinin, bu kitabın elyazması örneği üzerine yaptığı yorumların benim için anlamı büyüktür. Benim dışımda hiç kimsenin o el yazmasını Jim kadar titiz ve sıkça okumuş olduğunu sanmıyorum. Dostluklarına sahip olduğum ve paylaştığımız siyasal kaygılar için kendimi şanslı saydığım Joel Beinin, Zachary Lockman ve Ilan Pappé, zor zamanlarımda teselli ve umut kaynağı oldular.

Negev'deki Ben-Gurion Üniversitesi'nde ders verdiğim dönem kolay geçmedi; ama ardımda bu kitabın yazılmasına çeşitli şekillerde bilmeden katkısı olan arkadaşlar –fakülte, personel ve öğrenciler– bıraktım; sonsuza dek borçlu kalacağım arkadaşlar. Aref Abu Rabia, İsmail Abu Saad, Debbie Israel, Uri Poznanski, Haggay Ram, Amnon Raz-Krakotzkin, Haya Sasportas-Bombaji, Tal Shuval, Aliza Uzan-Swissa ve Dror Ze'evi'ye özellikle teşekkürlerimi sunmak isterim.

Tüm UCLA'nın ve özellikle Tarih Bölümü'nün bana sunduğu konukseverlik, bana bu kitabın yazımının tamamlanması için akademik kariyerimde ilk defa deneyimlediğim mükemmel bir ortam sağladı. Bundan dolayı bölüm başkanı Brenda Stevenson'a ve tüm bölüme minnettarım. Bu kitabın özetini sunmam için davet edildiğim ve çok sayıda faydalı yorum ve öneri aldığım UCLA'daki haftalık Avrupa Tarihi ve Kültürü Kolokyumu benim entelektüel evim oldu. Kolokyumun düzenli katılımcıları olan Patrick Geary, Lynn Hunt, Margaret Jacob, Teofilo Ruiz, David Sabeau, Debora Silverman ve Geoffrey Symcox'a, yüksek lisans öğrencilerine ve misafir konuşmacılara teşekkür borçluyum. Lynn Hunt ve Geoffrey Symcox bunun yanı sıra el yazmasının taslaklarını da okudular; nazik teşvikleri ve faydalı eleştirileri için kendilerine çok müteşekkirim. Bu yönüyle kolokyum, diğer alanlarda, Osmanlı tarihçilerinin söyledikleriyle ciddi şekilde ilgilenen saygın akademisyenlerin bulunduğunu görmemi de sağladı.

California University Press'in iki okuyucusu cesaret verici raporlar yazdı ve son derece yararlı yorumlarda bulundu. Yayın Yönetmeni Lynne E. Withey'e tavsiyeleri ve bilgeliği için, Lynn Hunt'a bu kitabı California University Press'te editörlüğünü yaptığı Toplumsal ve Kültürel Tarih dizisine dahil etme teklifi için ayrıca teşekkür-

kür ediyorum. Dizgi Editörü Elizabeth Magnus ve Prodüksiyon Editörü Kate Warne nihai ürünü önemli ölçüde düzelttiler.

Âdet olduğu üzere şunu belirtmeliyim ki, yukarıda adı geçenler ve başkaları, bu kitabın kusurlarından sorumlu değildir; bundan yalnızca ben sorumlu tutulabilirim. Mekânlara teşekkür etmek pek âdetten değildir. Ama yine de, kitabın ve benim üzerimde çok güçlü etkisi olan iki şehre değinmeden edemeyeceğim. Oxford, bana başka birçok şeyin dışında –Edward Said’in anılarının başlığı ve içeriğini kullanmak gerekirse– “yersiz yurtsuz”* olma duygusundan keyif almayı öğretti. Başka hiçbir yerde o kadar çok aidiyet ihtiyacı hissettiğimi hatırlamıyorum. Bir megapolün sabırları zorlayan dert ve sıkıntılarına rağmen İstanbul, imparatorluk başkenti –Bizans ve Osmanlı– aurasını kaybetmemiş; hâlâ nefes kesici güzellikte ve büyümlü bir şehir. İstanbul’un tadını çıkarmak, oradaki arkadaşlarımla birlikteliğimin tadını çıkarmakla hatırı sayılır derecede eşanlamlı oldu. Boğaziçi Üniversitesi’nden Selim Deringil, Hakan Erdem ve Şevket Pamuk; Sabancı Üniversitesi’nden Halil Berktaş. Bu arkadaşların *Asitane-i Saadet*’e olan düşkünlüklerini benimle paylaşma isteklerinden çok memnun kaldım.

Şehri bir ziyaretimde, Yedikule’ye gittim. Meslektaşım ve rehberim Profesör Murat Belge, bu kitabın başkışilerinden biri olan II. Osman’ın boğulduğu rivayet edilen zindanı gösterdi. O boğucu mekânda bir anlığına yalnız kaldığımda, ilk kez o sultan için bir şeyler hissettim. Sonra Osmanlı hikâyeleri sanki ben gerçekten oradaymışım gibi kafamda canlandı. Nedeni İstanbul’un büyüğü veya *rakısı*, yahut her ikisi de olmalı.

Bu kitap anneme, babama ve oğluma ithaf edilmiştir. Beni ayakta tutan şey, onlara, erkek kardeşime, kız kardeşime ve ailelerine duyduğum sevgidir. Shlomit, Avishay ve Abigail’e, bana akrabalığın illaki ve yalnızca kan bağına dayanmadığını gösterdikleri için içtenlikle teşekkür ederim. Tami Sarfatti’yle olmak, hayatta karşılaştığım en mutlu edici zorluk oldu. Bilgisinin, çalışmalarının ve keskin zekasının bu kitaba büyük bir katkısı vardır. Umarım bunu katıksız aşkımın mütevazı bir hatırası olarak kabul eder.

* *Out Of Place*, Edward Said. [*Yersiz Yurtsuz*, çev. Aylin Üçler, İletişim Yayınları, 2003.]

TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ

Literatür Yayınları'nın kitabımı, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play* (The University of California Press, 2003), Türkçe'de yayımlaması gerçekten memnuniyet verici. Bu girişim için yalnızca yayınevine değil, bu yayının gerçekleşmesinde önemli rolü olan Ali Yaycıoğlu'na da minnettarım.

Bu kitap Türk okuru için, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye ulus-devleti arasındaki karmaşık ilişkileri çözümlemede ilginç bir katkı olacaktır. Bu katkı, Türkiye'nin de örneklerinden birini teşkil ettiği imparatorluklardan ulus-devletlere geçiş sürecini olduğu kadar, Osmanlı geçmişinin Türkiye'nin bugünündeki yerini de yakından ilgilendirmektedir.

Örneğin, kitabın odaklandığı hikâyenin temel planını ve onun tarihsel temsillerinin serimlenişini ele alalım. Rivayete göre, Sultan Genç Osman (II. Osman, saltanatı 1618-1622) mevcut kul teşkilatını tasfiye etmek, Anadolu, Suriye ve Mısır'dan bir "yeni kul" teşkilatı toplamak ve imparatorluk başkentini Asitane-i Saadet'ten Bursa, Şam veya Kahire'den birine nakletmek istiyordu. Ne var ki, onun bu tehlikeli girişimi boşa çıktı ve bunu tahtı ve hayatıyla ödedi.

İstisnalar olmakla beraber, on yedinci yüzyıl Osmanlı tarihçileri arasındaki hâkim görüş, Genç Osman'ın niyetinin çok kötü olduğuydu; çünkü gözlerini hem gerçek hem de mecazi anlamda İstanbul'dan Anadolu'ya ve hatta daha da doğuya ve güneye çevirmişti; çünkü, şiirsel anlamda, imparatorluk devletini asıl mecrasından, yani çizgili bahçeden, göçebenin libidinal yaşam alanına nakletmek istemişti.

Türk-Amerikan tarihçisi Baki Tezcan, on yedinci yüzyıl Osmanlı tarihçilerinin Genç Osman'ın projesinde en çok eleştirdikleri unsurların, oluşmakta olan ulus-devletin yeni gerçeklikleri içerisinde yazan Türk tarihçiler tarafından tam da en çok övgüye değer bulu-

nan unsurlar olduğunu gösterir. Bu ikinci gruba göre, genç sultan, Osmanlı devletini, onun İstanbul'da cisimleşen ve devşirmelerin hakimiyetiyle simgelenen kozmopolit doğasını yok etmek pahasına Türkleştirmeye yönelik hayli cüretkâr fakat şartlar henüz olgunlaşmadığı için de sonuçsuz kalan bir hamle yapmaya kalkışmıştı. Bu tarihçiler, II. Osman'ın girişiminde, iki yüzyıl kadar sonra Sultan II. Mahmut tarafından başarıyla tamamlanmış olan sürecin başlangıçlarını görüyorlardı. II. Mahmud, 1826'da yeniçerileri yok ederek, Hâile-i Osmaniye'yi Vak'a-i Hayriye'ye dönüştürmüştü.

Kabul etmeliyim ki, kitabı yazmaktan aldığım keyif, İstanbul'a ve Asitaneli arkadaşlarıma duyduğum derin sevgiyle iç içe geçmişti. Şimdi de, kitabımın Türkiye'de basılmasını ve okunmasını büyük bir sabırsızlıkla ve aynı zamanda bir o kadar da endişe ve merakla bekliyorum.

GİRİŞ

ÇALIŞMANIN İÇERİK VE BİÇİMİ

Mayıs 1622, Osmanlılar için travma ve çalkantıyla geçti. Genç bir hükümdar olan II. Osman, kendisine yöneltilen, radikal reformlara niyedenmek suçlamasının bedelini en ağır şekilde ödedi. Tahttan indirildi, sadrazamı ve hadımağasıyla birlikte öldürüldü. Kendisinden önce üç aylık bir dönem için ülkeye hükmetmiş ve tahttan indirilmiş olan deli amcası I. Mustafa yeniden tahta getirildi ve dört ay sonunda tahtı yeniden terk etmeye zorlandı. Sadrazamlar giderek artan sıklıklarla atanmaya ve görevden alınmaya başladı. Anadolu'da da valiler ve düzensiz ordu birliklerinden oluşan Abaza Mehmed Paşa'nın liderliğindeki grupla yeniçeriler gırtlak gırtlağıydı.

On yedinci yüzyılın en önde gelen Osmanlı entelektüellerinden biri olan Kâtip Çelebi, söz konusu ayda yaşanan olayları *Hâile-i Osmaniye* adıyla kaleme alarak Osmanlı'nın kolektif belleğine kazıdı. Osmanlıca'daki *bâile* sözcüğü için “trajedi” anlamının ancak on dokuzuncu yüzyıl sonundan itibaren ortaya atılmaya başladığının farkında olmama karşın, kitabın başlığı olarak “Osmanlı Trajedisi”ni seçtim; çünkü bunun iyi bir başlık olduğunu düşünüyorum. Bu konu Sonsöz’de kapsamlı bir şekilde açıklanıyor. Dahası, Kâtip Çelebi’nin kullandığı mecaz, söz konusu anı öylesine derinlemesine bir algıyla kavriyor ki, aynı mecazı Osmanlı tarihinin son derece ilgi çekici –ama bir o kadar da ihmal edilmiş olan– altı yılına uygulama hakkını kendimde gördüm: *Histoire événementielle* (vak’a bazlı tarih) anlamında, amca I. Mustafa’nın (1617-23) iki ayrı saltanat devri tarafından çevrelenen II. Osman devri. Akademik gerekçeler bir yana, bu dönemin çalışma konusu olarak seçilmeye değer olmasının daha sezgisel olan nedeni, hem tarihsel hem de tarih-yazımsal anlamda ortaya büyük bir hikâye koymasıdır. Tarihçiliğin geçirmiş olduğu

dönüşümlere karşın, tarihçiler –en azından şimdikiler– büyük hikâyeleri ve onların gelişimlerini hâlâ dayanılmaz derecede çekici bulabiliyorlar. Hâile-i Osmaniye üzerine yapılacak detaylı bir çalışmanın eşsizliği, en geniş bağlamda, böylesi bir çalışmanın Osmanlı tarihçiliğini meşgul eden en önemli soru ve süreçlerden bazıları için bir “tarihsel laboratuvar” işlevi görebilecek olmasındadır. Bu dönemin olayları, bizzat Osmanlıların kendileri için öylesine dramatik ve travmatikti ve dolayısıyla o dönemin tarih-yazımı öylesine hararetiliydi ki, devletin çöküşü ve yönetici elitin kendi içinde yaşadığı yarılmalar gibi konuları güçlü, neredeyse şiddetli bir biçimde öne çıkardılar.

Bu kitap, tarih dediğimiz şeyin ibaret olduğu temel unsurları –geçmişin deneyimi olarak tarih (*res gestae*) ve o deneyimin hikâyedilişi ve bilince çıkarılışı olarak tarih (*historia rerum gestarum*)– diyaletik biçimde taşıyan Hegelci kutuplar arasındaki karşılıklı etkileşimle ilgili. Son derece önemli bir dizi olayla bu olayların Osmanlı tarih-yazımına yansımaları arasındaki etkileşimin bir yorumu. Bu olayların (1617-23) kendi tarihsel temsillerine (on yedinci yüzyıl boyu) olan yakınlığı, söz konusu etkileşimi on yedinci yüzyıl Osmanlı tarihinin ana hikâyelerinden biri olarak yorumlamayı olanaklı kılıyor; yani bu sayede Avrasya’daki on yedinci yüzyıl krizini takiben devletin yeniden-tanımlanmasını, sınırlarının toplumun sınırlarına koşut olarak çizilmesi ve dolayısıyla kimin devlete dahil edileceği ya da kimin dışarıda bırakılacağı belirlenmesi üzerinden yürüyen iktidar mücadelesini yorumlayabiliriz. Bu çalışmanın temel argümanı, Hâile-i Osmaniye’nin yazımının hikâyesinin, eserin resmi anlatı olarak kabul edildiği noktaya kadar, Osmanlı devletinin on yedinci yüzyıldaki gerçek hikâyesiyle ayrıştırılamaz biçimde iç içe geçmiş olduğudur.

Çalışmanın inceleme konusu olarak yararlandığı ana kaynaklar, beş Osmanlı yazarının eserlerinden oluşuyor: Daha çok Tûğî Çelebi takma adıyla bilinen Hüseyin bin Sefer (IV. Murad devrinde, 1623-40, öldü), Hasanbeyzade (ölm. 1636), İbrahim Peçevî (ölm. 1650), Kâtip Çelebi (ölm. 1657) ve Mustafa Naima (ölm. 1716). Oldukça kullanışlı olacak şekilde, elimizdeki tarih-yazımsal hikâyenin bir ucunda orijinal metne (Tûğî’ninki), diğer ucunda da devlet anlatısına (Naima’nınki) sahibiz.

Tarih/tarih-yazımı etkileşiminin bu çalışmadaki analizi, iki kuramsal alandan besleniyor. Birincisine tarih-yazımı ve daha genel olarak metinlerin hermenötiği, diğerineyse, özellikle erken modern,

hanedanlık görünümünü bağlamındaki, kavramsal ve tarihsel bir sorsal olarak devlet diyebiliriz. İlk alanda, katı pozitivist kutupsallıkların (örneğin, içerik/biçim, gerçeklik/temsil, belge/metin) altını oyan ve çökerten yaklaşımlar, etkili ve esin kaynağı olmuştur. İlk olarak tarihselliği devlete dair yetkin bir anlayışın gelişimi için bir önkoşul olarak koyan ve devletin şeyleşme (reification) sürecinin farkında olan, ikinci olarak da Avrupa-merkezli modellere alternatifler getiren kuram ve öneriler, on yedinci yüzyıl Osmanlı devleti üzerindeki tartışmaya rehberlik etmiştir.

Kitap üç ana kısımdan oluşuyor. Birinci Kısım, temelleri üç farklı açıdan kuruyor. Birinci Bölüm, siyasal anlatıyı 1550-1650 döneminde sarayın geçirdiği dönüşümün elle tutulur bir göstergesi olarak açmılayarak, Hâile-i Osmaniye'nin bir "tarihsel laboratuvar" olarak yararlılığını gösteriyor. İkinci Bölüm, Osmanlı tarih-yazımının oluşumunu ve tarihini ele alıyor, bu tarih-yazımı üzerine yapılan modern çalışmaları inceliyor ve on yedinci yüzyıldaki Osmanlı tarihçilerine ilişkin bir sosyolojik portre sunuyor. Üçüncü Bölüm, içinde tarihsel metinlerin, hem Osmanlıcılarının hem de tarih-yazımı öğrencilerinin böylesi bir tartışmayı çekici bulabileceği umuduyla, yeniden yorumlandığı bir çerçeve ortaya koyuyor.

İkinci Kısım, Hâile-i Osmaniye'nin tarih-yazımsal hikâyesinin ilk kısımda kurulan temellerin üzerine oturan daha kapsamlı bir yorumunu içeriyor. Bu kısımdaki tartışma esas olarak, Paul Ricoeur'ın terimini ödünç almak gerekirse (bkz., Üçüncü Bölüm), metinlerarası bir niteliğe sahip. Bu tarihsel söylemin nihai anlamı addettiğim şey –yani bunun "dışarıdaki dünyaya" nasıl gönderme yaptığı– Üçüncü Kısım'a kadar erteleniyor. Bölümlerin her biri (4, 5, 6) tarih-yazımsal hikâyenin evrimindeki önemli bağlantı noktalarıyla ilgili.

Üçüncü Kısım, Ricoeur'ın söylemin gönderme niteliği (referential quality) dediği şeyi öne çıkarıyor. Bu kısımdaki iki bölüm (7 ve 8), Osmanlı devletinin tarihiyle on yedinci yüzyıldaki birtakım Osmanlı tarih-yazımı örneklerini bağdaştırmaya çalışıyor. Bu bölümler üç konu başlığını birleştiriyor: Genel olarak devletin ve özel olarak Osmanlı devletinin kavramsallaştırılmaları, Osmanlı devletinin yeniden-tanımlanmasını anlamak için uygun bir bağlam olarak on yedinci yüzyıl Avrasya krizi ve bu dönemdeki tarihsel söylemin bu ihtilaflı yeniden-tanımlama sürecinin ne ölçüde önemli bir bileşeni olduğu. Tüm tartışmanın temel dayanağı, devletin şeyleşmesini değerlendirmeye katmaya ve tarih-yazımının nasıl aynı anda hem dev-

leti şeyleştirdiğini hem de şeyleşme olgusunu açığa çıkardığını anlamaya yönelik bir girişimdir.

Sonsöz'de, Osmanlı tarih-yazımının içerisindeki derin yapılarla ilişkin yapılacak tartışmaları ve yeni araştırmaları teşvik etmek için bir ön girişimdir. Genel bir kuram değil; fakat somut bir metinler külliyyatının içinde, açıkça tarih-yazımsal ve siyasal olanla derin biçimde şiirsel ve mitik olan arasındaki eklem yerlerini düşünmenin olası bir yoluna işaret eden bir öneridir.

ÇALIŞMANIN YORUMSAL TUTUMU

Tarihsel disiplin bağlamında, katı biçimde otoriter –o çok kullanılan *nahif* sıfatı haddinden fazla yumuşatılmıştır– olan pozitivizmi içine sindiremeyen ama aynı zamanda dil fetişizminin ritüellerinde boğulmamak için de ihtiyatlı davranan eski tarih-yazımı uzmanlarının açtığı yolu takip etmeye çalıştım. Bu kitabın genel tavrı özellikle üç tarihçinin etkisi altındadır: Erken dönem Osmanlı tarih-yazımı ve erken dönem Osmanlı devleti üzerine son derece ustaca yazmış olan Cemal Kafadar, postmodernizme ilişkin çarpık mizah anlayışı en az Ortaçağ İngiliz tarih-yazımı üzerine yaptığı çalışması kadar ilgi çekici olan Nancy Partner, kurama ve Ortaçağ Fransız tarih-yazımına duyduğu ilgiyi özgün bir şekilde birleştiren ve “Social Logic of the Text” ve “Theory of the Middle Ground” adlı çalışmaları sözünü ettiğim pozisyonun belki de en tutarlı açıklamalarını içeren Gabrielle Spiegel. Bunlara, kendisinin her ne kadar farklı bir entelektüel girişim olsa da, Dominick LaCapra’yı da eklemeliyim.¹

Bu yazarların, en azından bu çalışma üzerindeki etkileri göz önünde bulundurulduğunda beliren ortak yanları, öyle ya da böyle bir orta zemin arayışında olmalarıdır. *Orta zemin* kavramıyla, zen-

¹ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995); Dominick LaCapra, “Rethinking Intellectual History and Reading Texts” *Modern European Intellectual History*, der. Dominick LaCapra ve Steven Kaplan (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982), s. 47-86; Dominick LaCapra, “Rhetoric and History” *History and Criticism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985), s. 15-45; Nancy F. Partner, “The New Cornificius” *Classical Rhetoric and Medieval Historiography*, der. Ernst Breisach (Kalamazoo, Mich.: Western Michigan University, 1985), s. 5-59. Gabrielle Spiegel’in konuyla ilgili çalışması *The Past as Text* adlı eserinde toplanmıştır. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), öz. s. 3-83.

gin külliyatıyla birlikte postmodernist çıkışın rasgele reddedilemeyecek ya da yok sayılamayacak kadar içerikli olduğu gerçeğini kabul eden ve hatta buna bir anlamda boyun eğen bir temel zihinsel çerçeveyi kastediyorum. Bu aynı zamanda, tarih disiplininin, kendisinin gerçek, deneyimlenmiş bir geçmiş varoluşa geçiş sağlayabileceğini inkâr eden postmodernist tehdide karşı, tarihin ahlaki ve siyasi sorumluluktan tümüyle el çekmiş bir uğraşa dönüşmemesi için sergilediği inatçı direnişi de sahiplenilen bir zihinsel çerçevedir.

Kafadar'ın kitabı, gerek içinde yaşadıkları ve çalıştıkları on beşinci yüzyıl dünyası gerek üzerine yazdıkları dünya bakımından, Osmanlı tarihçilerine dair son derece başarılı ve tutarlı bir değerlendirmedir. Kafadar'ın önce bu tarih-yazımını, ideolojik ve siyasal olarak ihtilaflı olan kavramsal doğasını teşhir ederek, yapı-sökümüne uğrattırken ve daha sonra söz konusu tarih-yazımını, gönderme yaptığı dünyaya (hudut kültürü ve imparatorluk devletin oluşumu) dair de bir şeyler söylediğini göstermek için "geri toplarken" kullandığı zarif ve zekice üslup hem etkileyici hem de hayranlık uyandırıcıdır.

Bu çalışmanın iki yönden Kafadar'ın devamı olmasını tasarlıyorum. Birincisi, tarihçiler için postmodern kuramdan ve kolaylıkla içine geçirim sağlayabilecek bir gerçeklik düşüncesinden duyulan kuşkudan elde edilebilecek en büyük faydalardan birisi, sahip oldukları kaynakların yorumlamasını yaparken benimseyecekleri tutum noktasında olabilir. Gerçekliğin yeniden-kurulabilmesinin olanaklı olup olmadığı ya da dilin dışarıya sınırsız kapalı bir işaretler dünyası olup olmadığını usandırıcı biçimde tartışmak yerine veya (daha da kötüsü) postmodernist eleştiriyi siste kaybolup gidecek bir başka Fransız tarzı hayal olarak gözden çıkarmak yerine, metni ve bağlamı, geçmişin kaynaklarını ve onların gönderme yaptıkları dünyayı, tutarlı bir yorumsal şema içerisinde, tek bir çalışma içerisinde bütünleştirmek tercih edilebilir.

Ötekiyse daha somut olarak Osmanlı'yla ilgili. On beşinci yüzyılın ikinci yarısı ve on yedinci yüzyılın ilk yarısı, devletin tarihi ile tarih-yazımının tarihinin birbirlerinden ayırıştırılamayacak kadar iç içe geçtiği iki ana bağlantı noktası gibi görünüyor. Kendi adıma, bu dönemlerle ilgilenen ve birbirinden bağımsız olarak yazılmış iki bilimsel eserin, her ikisinin de işe ilgili tarih-yazımı anlayışını tartışarak başlayıp, devletin kendisini tartışarak son bulması anlamında gösterdikleri yapısal benzerliğin tesadüfi olmadığını düşünüyorum.

LaCapra'nın bazı açıklamaları, bir Osmanlı tarihçisi için son derece yerli yerinde görünen iki engeli netleştirme ve ardından ortadan kaldırma konusunda oldukça yardımcı oldu. Birincisi geçmişin yazılı kaydıyla ilgili. LaCapra'nın burada yıkmaya çalıştığı şey, geçmişin savunulması mümkün olmayan bir biçimde (bilgilendirici nitelikte olduğu varsayılan) "belgeler" ve (aslında ancak "eserimsi" denebilecek) "eserler" başlıkları altında sınıflandırılmasıdır:

Genellikle *Karamazov Kardeşler* ve *Tinin Fenomenolojisi*'ne eser ve bir vergi levhasına, bir vasiyetnâme ya da bir soruşturma zaptına belge diyoruz. Ama... "belgeler" de "eserler" de, eleştirel bir tarih-yazımı içinde incelenmesi gereken belgesel ve eserimsi bileşenler arasındaki etkileşimi içeren metinlerdir. Mesela, bir soruşturma zaptı, kendisini çevreleyen toplumdaki iktidar ilişkileriyle bağlantıları olan metinsel bir iktidar yapılanmasıdır. Onun bir metin olarak işlev görme biçiminin, geçmişteki hayatın yeniden-kurulması için kullanılmasıyla çok yakın ilişkisi vardır.²

Diğer engel, tarihçinin yaklaşımıdır; özellikle de, tarihsel bilginin içinde bulunduğu belgesel paradigmanın tiranlığı. Bu paradigma içerisinde, tarihin tek meşru amacı yeniden-kurmaktır ve buna paralel olarak, bir tarihsel kaynağı değerlendirmekte kullanılacak tek kriter onun olgusal ya da gönderme niteliğidir. Sonuç olarak ortaya katı bir kaynaklar hiyerarşisi çıkar ki; "[buna göre] bürokratik raporlar, vasiyetnâmeler, zabıtlar, günceler, göz tanıklığı aktarımları vs. gibi görünüşte doğrudan bilgilendirici nitelikte olan belgelerin ayrıcalıklı bir pozisyonu vardır. Başka metinler, tabii eğer değerlendirmeye alınırlarsa, ayrıcalıklı 'bilgilendirici' belgelere göre keyfe keder ya da destekleyici unsurlara indirgenirler."³

LaCapra, tarihçinin geçmişle giriştiği metaforik bir diyalog olan bir tarih çağrısında bulunur. Bu metaforik diyalogda tarihçiler, geçmişten gelen seslere dikkat kesilerek, "kendi" şimdilerini "kendi" geçmişleriyle ilişkilendirirler. Diyaloğun varlığı, yorumun gerçekleşmesi için bir önkoşuldur. LaCapra belgesel olanla diyalog arasındaki ayrımın "saf bir ikili zıtlık" olarak alınmaması gerektiğini vurgular ve "tarihsel olma iddiasındaki herhangi bir yaklaşım" için ye-

² LaCapra, "Rethinking Intellectual History", s. 53.

³ LaCapra, "Rhetoric and History", s. 18.

niden-kurmanın ve belgelendirmenin önemini kabul eder. Onun itiraz ettiği şey, tarihsel hayal gücünü boğan belgesel paradigmanın mutlak tahakkümüdür.⁴

Bunların hepsi bir Osmanlıcı araştırmacısının kulağına aşına geliyor olmalıdır. Son yıllarda bir miktar zayıflatılmış ve başka fikirler ortaya çıkmış olmasına karşın, Osmanlı tarihi alanı uzun bir dönem boyunca, metaforik konuşmak gerekirse, *defter* fetişinin, yani gerçek anlamıyla zaptın, mecaz anlamıyla nihai belgenin egemenliği altında ezilmiştir. Bu kitap hiçbir şekilde defteri bir kenara koyma çağrısı değildir. Kaynakların her türüne yönelen dengesiz bir yaklaşımı düzeltme ve Osmanlılardan bize kalan kaydın tümüne bir bilgi kaynağından daha çok bir diyalogun karşı tarafı olarak bakma girişimidir daha ziyade.

Son olarak, bir Ortaçağ uzmanı olarak kendi uğraşına dair içerdiği memnuniyetsizlik ifadeleriyle bir miktar dağılmış olan Nancy Partner'in denemesi var. Onun "dil ve dilin kendisi dışındaki her şeyle olan ilişki"⁵ üzerine yaptığı değerlendirmeye ilişkin iki noktayı özellikle ilgi çekici buluyorum. Bunlardan biri, onu bu sorunsal üzerine düşünmeye iten izleğin benimkine benzer oluşu: Geçmişte yazılan tarihsel metinlere ve gönderme yaptıkları gerçekliğin karşısında yazınsal yapıtlar olarak duruşlarına duyulan ilgi. Öteki nokta ise, yine orta zemine geri dönmek gerekirse, Partner'in sözcüklerle gerçeklik arasındaki ilişkinin ne basit ne de apaçık bir ilişki olduğunu çok iyi bilmesine karşın, dilin tarih yazma serüvenini tümüyle boğabileceği bir pozisyona sürüklenme tehlikesine karşı –bazen içgüdüsel olarak– sürekli tetikte olması.⁶

Bu girişi, Partner'in benim orta zemin demeye devam ettiğim şey üzerine söyledikleriyle bitirmek istiyorum. Orası, postmodernist eleştiri karşısında devedekusunu oynamak istemeyen ama tarihten, siyasetten ve ahlaki yargılamadan da vazgeçmek istemeyen birinin bulunmak istediği yerdir:

Tarihin kartlara ve not defterlerine kaydedilmiş bir "şey"ın parçalarını birleştirerek "yazdığınız" herhangi birşey (yani, bir "şey") olduğunu düşünen tarihçiler... indirgeyici bir entelektüel hayat yaşarlar.

⁴ LaCapra, "Rethinking Intellectual History", s. 78-81 ve "Rhetoric and History", s. 35-41.

⁵ Partner, "The New Cornificius", s. 26.

⁶ A.g.e., s. 26-27. Partner'in ilgi alanı Ortaçağ İngiltere'sindeki tarih yazımıdır.

Ama dilin kendisi hakkında çoğunlukla kendi “dil”inde konuştuğunu kabul etmek, onun her tür geçmiş gerçeklikle olan bağıını amansız biçimde koparmak ve tarihi öldüresiye dondurmak demektir. Onda keyif alınacak birşey kalmaz; çünkü enerji kaynağı yoktur... Başkalarının tanıklığını “kanıt” olarak varsaymak durumundayız; zira ilk olarak, bir yerlerden başlamak zorundayız ve bu tarihin başladığı yerdir ve ikincisi, öteki türlü yapmak yalnızca tarihin değil, duyularımızda mevcut olmayan her şeyin bağımsız gerçekliğinin kaybı anlamına gelir, ki bu da dünyanın çok büyük bir kısmı demektir.⁷



⁷ A.g.e., s. 34-35.

TEMELLER

PLAN

Bu bölüm Hâile-i Osmaniye'nin hikâyesinin gelişimini, en geniş bağlamıyla birlikte, bu çalışmada dikkate alınan Osmanlı tarihlerinin bütünlüklü bir alışımına dayanarak serimliyor. Burada başlıca üç amaç gözetiliyor. İlki okura, karmaşık bir plana ve çok sayıda aktöre sahip olan bir dizi olay için bir referans çerçevesi sunmak ve böylece, bu olay dizisine ilişkin tarih-yazımını yorumlayacak ve sorunsallaştıracak olan ilerleyen bölümlerde şu ya da bu tekil vak'ayı aktarmak için sık sık konu dışına çıkmaktan sakınabilmeyi mümkün kılmaktır.

İkinci amaç, 1550-1650 döneminde Osmanlı sarayının ve genel olarak Osmanlı devletinin geçirdiği önemli değişimleri tartışmak ve gözler önüne sermektir. Girişte açıklandığı gibi, bu çalışmanın asıl odaklandığı alan tarih-yazımı olsa da, açılış ve kapanış bölümleri, bu tarih-yazımının da ayrılmaz bir parçası olduğu, ilgili tarihsel bağlamları tartışıyor. Hikâyenin siyasal-anlatıyı oluşturan tarih-yazımı şeklindeki serimlenişi, sarayın siyasal yapısı ve öne çıkan başaktörleri üzerine bir miktar gözlem yapmayı gerektiriyor. Tartışma, bu ikinci amacı gerçekleştirebilmek için, A. D. Alderson'ın Osmanlı Hanedanı üzerine yaptığı çalışmayla ve daha da yoğun biçimde Leslie Peirce'ün (biçimsel olarak) İmparatorluk Haremi ve (fiili olarak) tüm saray halkı üzerine yazdığı çığır açıcı eseriyle sürekli bir diyalog içerisinde olma çabası gösteriyor.¹

Üçüncü amaç, bir tarihsel çalışmaya, büyük bir hikâyeyi ruhuna zarar vermeden anlatmaya çalışarak başlamak. Kesinlikle dayanılmaz çekicilikte bir iddia.

¹ A. D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty* (New York: Oxford University Press, 1956) ve Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993).

İlerleyen bölümlerde Osmanlı tarihleri çok ayrıntılı bir şekilde analiz edileceği için ve mevcut tartışmanın sırtına fazlasıyla ağır bir bilimsel aparat yüklememek adına, bu bölümde kendime belirli bir hareket özgürlüğü tanıdım. Yalnızca alıntılar söz konusu olduğunda ya da belirli bir metin gerektirdiği zaman Osmanlı tarihlerine gönderme yapılacak. Aksi durumlarda, yukarıda bahsedilen alışım, anlatının temel düzlemini oluşturacak.²

SULTAN I. MUSTAFA'NIN İLK KEZ TAHTA ÇIKARILIŞI VE TAHTTAN İNDİRİLİŞİ (KASIM 1617 - ŞUBAT 1618)

Erken modern dönem Osmanlı devletinde değişim geçirmiş olan çeşitli kurumlar içinde en çok göze çarpanı, yönetici hanedanının kendisi ve onu çevreleyen hane halkıdır. Bu değişimlerin bazılarının bilinçli olarak yapıp yapılmadığını kestirmek güçtür; ama bunlardan bir tanesinin özellikle önemli olduğu kesindir: İmparatorluk sarayının ve hanesinin (*haremlik*) içindeki aile bölümünün ve onun öne çıkan kişiliklerinin sahip oldukları nüfuz. Bu kişiliklerden en dikkate değer olanları, padişahın annesi (*valide sultan*), hadımağası (*harem ağası*, *darüssaadet ağası* veya *kızlarağası*) ve bir parça anakronizme göz yumulacak olursa, sultanın en önemli ötekisidir (*haseki sultan*). Buna eşlik eden değişim, haleflik mekanizmasının kardeş katlinden kıdemlilik (*ekberiyet*) esasına doğru evrilmesi oldu. Tüm bunların altında yatansa, imparatorluğun, hudut-odaklı bir devletten odak noktasına zengin bir imparatorluk başkentini koyan yerleşik bir devlet yapısına doğru, gerek işleyiş biçimi gerek yönetici elitin kendini-algılayış biçimi açısından geçirdiği kademeli dönüşüm süreciydi.

Kıdemlilik esasının ilk kez kardeş katline üstün tutulması, ki kardeş katli on beşinci yüzyılın ikinci yarısında bir kural haline gelmiştir; Sultan I. Mustafa'nın 1617'de tahta geçişine denk düşer. İşte hikâyemiz burada başlıyor.

² Tügi Çelebi (Hüseyin bin Sefer), *Tarih-i Tügi*, EY Flügel 1044, Avusturya Ulusal Kütüphanesi, Viyana (bu metnin öteki elyazmalarına bu çalışmaya boyunca değinilmiştir); Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046 ve 1049, Avusturya Ulusal Kütüphanesi, Viyana; İbrahim Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, 2 cilt. (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1863-64); Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarib*, EY Rawl. Or. 20, Bodleian Kütüphanesi, Oxford Üniversitesi; Mustafa Naima, *Tarih-i Naima*, 6 cilt. (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1864-66).

Sultan I. Ahmed'in Kasım 1617'deki ölümü üzerine, başta *Şeybülislam* Esad Efendi olmak üzere imparatorluğun ileri gelenleri, Ahmed'in oğullarının fazla genç olduklarına ve onun erkek kardeşi Mustafa'nın yeni *padişah* olması gerektiğine karar verdiler. O da, 22 Kasım 1617'de I. Mustafa olarak tahta çıktı. Haleflik mekanizmasının kardeş katlinden kıdemliliğe dönmesi, tahta geçiş töreninde bir takım değişiklikleri beraberinde getirdi. I. Mustafa'nın tahta getirilmesi, kıdemliliğin kardeş katline üstün tutulduğu ilk vak'a olmasının yanında, yeni tarz taç giyme töreninin ilk örneği gibi de gözüktür. Çeşitli eyaletlere konumlanmış *şehzade*'lerin aralarındaki taht kavgası bitmiş olduğu ya da daha ziyade saraya ve hareme kaymış olduğu için, bir sultanın ölümünden onun bir sonraki halefinin ilanına kadar süren gergin bekleyişe artık gerek kalmamıştı. Kardeş katli sonrası dönemin tahta geçiş törenleri iki evreye ayrılabilir: İlk evre Topkapı Sarayı'nın surlarıyla sınırlıyken, ikincisini icra etmek için sultan tekneyle Haliç'e iner ve Eyüp'e kadar giderek tebaasına görünürdü.³

İlk evre iki bölümden oluşuyordu. İlk olarak, sultan ölür ölmez, vârisi derhal hadımağası tarafından *kafes*'ten (Osmanlı şehzadelerinin haremdeki özel odası, kimi zaman altın kafes olarak da anılır) çıkarılır ve *Arz Odası*'na (terimin gerçek anlamıyla "Dilekçe Odası", işlevi itibarıyla de dinleyicilerin sultanı dinlemek için toplandığı oda) getirilirdi. Orada veya sarayın üçüncü kapısı olan *Babüssaadet*'te (Saadet Kapısı), yeni padişah, kendisine olan bağlılıklarını göstermek için kaftanının eteğini öpen, imparatorluğun en üst düzey görevlilerinden *biat* (sadakat yemini) alırdı. Bunu, içinde terfilerin ve çeşitli hediyelerin ardı arkasına bahşedildiği İmparatorluk Divanı'nın (danışma meclisi) törensel biçimde toplanması ve *sikke* ve *butbe*'nin değiştirilmesi (sırasıyla, yeni sultanın ismi madeni paraya kazınır ve Cuma namazından sonra okunan vaazda anılmaya başlanırdı) için alınan tedbirlerin uygulanması takip ederdi.

Beş ila on beş gün sonra başlayan ikinci evre, ilk olarak *kılıç kuşanması* ya da *taklid-i seyf*'ten (her iki terim de Osmanlıca'dır; ancak ilki Türkçe'yken, ikincisi Arapça'dan türetilmiştir) oluşurdu. Sultan tekneyle Haliç kıyısındaki Eyüp'te bulunan Ebu Eyüp el-Ensari'nin mezarına gider ve orada Peygamber'in, Halid bin Velid'in, Hazret-

³ Burada Sultan Mustafa'nın ilk tahta geçirilişine dair, tarih kitaplarından aktarılan betimleme, Alderson'un çizdiği genel şablonla uyumludur, bkz., *Structure of the Ottoman Dynasty*, s. 40-42.

i Ömer'in ya da I. Selim'in kılıcını kuşanırdı. Oradan etrafındaki alayla birlikte geri dönerek, atalarının mezarlarını ziyaret etmeye ve sadaka, kurban ve askerlere tahta geçiş ikramiyesi (*cülus akçesi*) dağıtmak gibi âdetleri yerine getirmeye giderdi.

Zaman geçtikçe, I. Mustafa'nın zaten söylenti düzeyinde bilinen deliliği, Hadımağası Mustafa Ağa'nın belirtileri her fırsatta ifşa etmesiyle ya da kendiliğinden, iyice aşıkâr bir hal aldı. Osmanlı tarihçilerinin Sultan'ın davranışları üzerine anlattıkları, en azından İstanbul'daki siyasi kamuoyunun durumun farkında olduğunu nakledder. Kâtip Çelebi, Hadımağası'nın ifadelerine dayanarak Padişah'ın davranışlarının kamuoyu önünde de belirtiler gösterecek kadar fecileştiğini anlatır: "Padişah'ın durumu halk arasında da yaygın olarak biliniyor ve bu artık kanıksanmış. [Sultan] Mustafa'nın durumunda artık gizlenecek ya da üstü örtülecek birşey kalmadı."⁴ Benzer bir şekilde, Peçevi bu durumu daha Sultan'ın atalarının mezarlarına yaptığı geleneksel ziyaret gününden itibaren gözlemler, "Halk onun davranışlarını kınadı ve aklının yerinde olmadığını anladı."⁵

Üç ay sonra (Şubat 1618), Padişah'ın davranışları dayanılmaz duruma geldi ve Hadımağası'nın kışkırtmalarıyla, tahttan indirilmesine karar verildi. Mustafa Ağa, askerleri resmi bir emirle çağırdı ve maaş dağıtımı bahanesiyle İmparatorluk Divanı'nı topladı; böylece I. Mustafa'nın taraftarlarının da cesaretini kırıyordu. Sonra, *Deli* Sultan Mustafa'yı bir kez daha kafese kilitledi ve bir başka kapıdan Sultan Ahmed'in oğullarından en büyüğünü, Şehzade Osman'ı dışarı çıkardı. Şehzade Osman, 26 Şubat'ta Sultan II. Osman oldu; sonraları *Genç* lakabıyla anılacaktı ve bu yalnızca yaşı (on dört) yüzünden değildi.

Bu noktada, Osmanlı tarihine aşina olan herkes, muhtemelen ilk olarak şu soruyu soracaktır: Şehzade Mustafa tahttan indirildikten sonra neden idam edilmemişti? Kardeşi I. Ahmed'in saltanatında (1603-17) nasıl hayatta kalabildi? Bu soruya verilebilecek karmaşık cevap, olumsal (contingent) ve yapısal etmenlerden ve istemli ve tesadüfi eylemlerden oluşan bir karışımı içermek zorundadır. Yerleşik devlete geçiş süreci kimi belirtilerini on yedinci yüzyılın ikinci yarısında göstermeye başlamıştı. Bunlar, şehzadelerin valilik ya da idarecilik kariyerinin sonu, padişahın ailesinin Topkapı Sarayı'nın

⁴ Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarib*, EY Rawl. Or. 20, s. 304a.

⁵ Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt. 2, s. 361.

üşüncü avlusunda kalmak konusunda artan eğilimi,⁶ kardeş katlinin sonu ve kıdemlilik esasına geçiş, hadımağasının ve özellikle de vali-de sultanın artan nüfuzu gibi belirtilerdi.⁷

III. Mehmed devri (1595-1603), birkaç bakımdan bilgilendirici bir dönüm noktasıdır. III. Mehmed, bir eyalet valiliğine atanan son şehzade ve şehzadeyken baba olabilen son sultandı. Ondan sonra ve istisnasız olarak 1603-48 döneminde, hanedanın tüm erkekleri hayatlarını sarayın iç kısmında geçirdiler ve yalnızca tahta geçirilmeleri durumunda dışarı çıktılar. III. Mehmed tahta geçişinden sonra kardeşlerinden on dokuzunu idam ettirdi; III. Murad'ın ve bir gün sonra on dokuz oğlunun Ayasofya'daki cenaze törenine katılan Osmanlı yetkililerinin ve yabancı temsilcilerin yaşadığı travmanın burada tartışılan değişimler üzerinde ciddi bir etkisi oldu. Dahası, III. Mehmed devrinin sonlarında yaşanan önemli bir olay, şehzadelerin askeri yeteneklerinin sergilenmesinin sona ermesinin istenilen bir gelişme olduğuna işaret eder. I. Ahmed'in büyük erkek kardeşi Şehzade Mahmud, kendisini bir ordunun başında Anadolu isyanlarını ve ardı arkası kesilmeyen Safavi tehdidini bastırmak için görevlendirmesi için bahasını ikna etmeye çalışıyordu. III Mehmed'in ölümünün hemen ardından idam edildi ve "yeniçeriler tarafından çok sevilmiş olanlar" –başaramamış olan hırslı şehzadeleri ölümlerinden sonra tarif etmek için kullanılan bir Osmanlı deyiimi– kategorisine katıldı.⁸

I. Mustafa'nın hayatta kalmış olmasına ilişkin Osmanlı tarihçileri tarafından öne sürülen üstü açık ve kapalı açıklamalar, Peirce tarafından da paylaşılan bir izlenimi, yani bu tarihçilerin söylediklerinden daha fazlasını bildikleri izlenimini verir. Yaptıkları açıklamalar, I. Ahmed tahta çıktığında Mustafa'nın yalnızca sekiz yaşında ve deli olması ve dolayısıyla kardeşinin sultanlığını tehdit edecek durumda olmaması; I. Ahmed öldüğünde Mustafa'yı tahta geçirme fikrinin çocuk sultanlardan kaçınmak bilgeliğinden kaynaklanması ve Mustafa'nın II. Osman devrinde de hayatta kalabilmesini aslında

⁶ Topkapı, II. Mehmed devrinde, 1468 yılında inşa edildi ve *Saray-ı Atik*'tan (Eski Saray) ayırmak için *Saray-ı Cedid* (Yeni Saray) adını aldı. Kanuni Sultan Süleyman devrine kadar harem, Eski Saray'da kalmaya devam etti. Aile ve kamu-yönetimi bileşenleriyle birlikte tüm yönetici hanenin Topkapı'nın sınırları içerisinde birleşmesi Süleyman'ın güçlü eşi I İürrem Sultan'ın inisiyatifıyla gerçekleşti. Bu birleşmeden sonra, Eski Saray yavaş yavaş kamusal kimliklerini kaybederek emekliye ayrılan kıdemli harem kadınlarının mekânına dönüştü.

⁷ Peirce, *The Imperial Harem*, s. 97-112.

⁸ A.g.e., s. 97-103.

delilikle evliyalığı birbirinden ayırmanın güçlüğüne borçlu olması gibi argümanlara dayanır. Tüm bunların ikna ediciliği şüphe götürür; çünkü bir kere her şeyden önce, bu Osmanlı tarihçileri kardeş katlinden kıdemlilik esasına dönüşün alametlerini ve bu dönüşümün gerektirdiği her şeyi, rutin bir olaylar dizisi gibi, bir sultanın halefi olarak, o sultanın oğulları fazla genç olduğu için, kardeşinin belirlenmesini sanki Osmanlı hükümet işleyişinde çok aşına bir vak'aymış gibi sunarlar. Açıklamaların insanı şüpheye düşüren başka güçlü gerekçeleri de vardır: Doğal halef adayı olan Şehzade Osman'ın 1617'de, babasının (I. Ahmed) 1603'te ilk tahta geçmiş olduğu yaşta, yani on üç yaşında olması; kardeş katli sistemine göre, şehzadelerin yaşlarının o zamana kadar idamlarını engellemeye yeter sebep olmamış olması (III. Murad'ın mezarının ayakucunda sıralanmış olan çok sayıdaki küçük tabut, 1595'te yaşanan söz konusu kardeş katli vak'asının neden olduğu travmanın boyutları hakkında bir fikir verir) ve Mustafa'nın deliliğinin 1617'de biliniyor olmasına karşın, bu durumun onun tahta geçişini engellememiş olması.⁹

İlerleyen bölümlerde, Osmanlı tarihçilerinin bu konuda üstü kapalı biçimlerde neler söylemek *zorunda* kaldıklarına dair birçok şey söylenecek; ama bu aşamada I. Mustafa'nın hayatta kalması ve tahta çıkışı için bazı tamamlayıcı açıklamalar sunulabilir. İlk olarak, 1603'te Mustafa'ya 1595 travmasının bir sonucu olarak ve yeni sultanın dışında hanenin hayatta kalan tek erkeği olduğu için dokunulmadığını ileri sürmek akla yatkın gözüktür. O dönemde, yeni sultanın babalık yeteneği henüz kanıtlanmamıştı. Söz konusu döneme sonrasından baktığımızda, bu endişenin-aslında makul bir yargının uzantısı olduğunu söyleyebiliriz; zira on yedinci yüzyılın ilk yarısında, aralarından bir sonraki sultanı çıkartabilecek az sayıda erkek hayatta kalmış olacaktı. I. Ahmed'in erkek kardeşinin varlığını kolaylıkla içine sindiremediği gerçeği ve o dönemde (II. Osman ve IV. Murad'ın faili oldukları) dört kardeş katli vak'asının gerçekleşmiş olması, kardeş katlinden kıdemlilik esasına geçişin II. Mehmed'in kardeş katlini resmen onaylamış olan *fermanı* gibi, anayasal bir kararın değil, en uygun şekilde Arapça'da *zurûf* olarak ifade edilebilecek olan "koşullar"ın ve buna mukabil amaca uydurulmuş keyfi kararların bir sonucu olduğuna işaret eder. Ancak, aynı zamanda Osmanlı tarihçilerinin I. Mustafa'nın hayatta kalışı ve tahta geçişi üze-

⁹ Yukarıda adı geçen tarih kitaplarına ek olarak bkz., Peirce, *The Imperial Harem*, s. 99-100, 258.

rine yaptıkları yorumlarda kullandıkları tereddütsüz üslup, kıdemlilik esasının hâkimiyet kazanmaya başladığının bir göstergesi olarak da yorumlanabilir. Gözle görülür hale gelmiş olan gerilim, haremlik gibi karmaşık kurumların geçirdiği dönüşümün biçimine ve süresine özgüdür. Merkezinde Hâile-i Osmaniye bulunan ve kendisiyle birlikte değişim ve devamlılık dinamiklerini de yan yana sürükleyen yarım yüzyıllık bir geçiş dönemi söz konusu; buna karşın on yedinci yüzyılın ikinci yarısına doğru, kıdemlilik esasının hâkim olduğunun net bir şekilde görüldüğünü söyleyebiliriz.

Mustafa'nın hayatta kalışı ve tahta çıkarılışına ilişkin bir başka olası açıklama, valide sultanın hem genel olarak hem de haseki sultan karşısında ağırlığının artmasıdır. Peirce, son derece ikna edici biçimde, Süleyman devrini (1520-66) haseki çağı, Süleyman'ın ölümünden Köprülü sadrazamlarının ortaya çıkışına kadar geçen dönemi de valide çağı olarak adlandırır.¹⁰ Bu güçlü tespitler, bir adım öteye götürülecek olurlarsa, hasekilik kurumunun hanedanlığın tarihinde valideliğin aşırı tahakkümünden daha az yer tutmuş olduğu sonucunu akla getirirler. Ayrıca, elimizde 1520-1656 döneminde, kişiliklerin oldukça doyurucu düzeyde açıklayıcı güçlerinin olduğu bir tarihsel süreç varmış gibi gözüküyor. Bu kişilikler, sürecin başlangıcında *Kanuni* Sultan Süleyman ve onun önce iktidarını paylaştığı eşi, sonra karısı olan Hürrem Sultan'dan ve sürecin önemli bir dönemecinde, I. Ahmed'in hasekisi ve IV. Murad'la I. İbrahim'in validesi olan Kösem Sultan'dan oluşur. Süleyman'ın saltanatı, ardından gelen bir gerilemenin geleneksel oryantalist anlatısının çizmiş olduğu gibi, Osmanlı medeniyetinin zirvesi olmaktan çok, belirli yönlerden, aralarında haremliğin fazlasıyla öne çıkmasının da bulunduğu bazı "düzensizlikler"le dolu bir dönem olarak yaşanmış izlenimi verir: mesela, Süleyman'ın çok sevdiği kızı Mihrimah'ın daha önce bir örneği görülmemiş ve bir daha asla tekrarlanmamış olan konumu. Hasekilik kurumunun yükselişine ve düşüşüne ilişkin açıklamanın, Süleyman ve Hürrem'in özgün kişiliklerine ve hanedanının başındaki çift olarak aralarındaki ilişkiye çok şey borçlu olduğunu düşünüyorum. Bu noktada, basite indirgeyici olmak riskini göze alarak, hasekilik kurumuyla Hürrem'in kişiliğinin ve onun Süleyman üzerindeki etkisinin birbirinden ayrılamaz olduğunu öne sürmek istiyorum. Yine benzer ama sarayın tarihine daha özgü bir şe-

¹⁰ A.g.e., s. 57-113.

kilde, hasekiliğin ortadan kalkışı ve on yedinci yüzyılın ilk yirmi otuz yılı içerisinde valideliğin yeniden ortaya çıkışına getirilebilecek açıklama da, Kösem'in kişiliğiyle ve 1617'de onun artık bir haseki olmayışı ve o günden sonra ona yeniden iktidar elde etme olanağı sağlayabilecek tek mevkinin valide sultanlık oluşuyla yakından ilgili olmak durumundadır.

I. Mustafa'nın hayatta kalmasında çok önemli bir rol oynamış olabilecek olan kadın, annesi değil, erkek kardeşinin (I. Ahmed) eşi Kösem Sultan'dı. Kösem, kıdemlilik esasına geçişten doğabilecek kişisel kazanımını anlamış olmalıydı; tabii artık bir haseki olmayışı ve "sırada bekleyen" oğullarının oluşu da durumu perçinliyordu. Ve gerçekten de, Venedik büyükelçisine göre, Kösem "kendi oğullarını da aynı kaderden korumak örtülü amacıyla, I. Mustafa'nın kardeş katline kurban gitmemesi için kulis faaliyeti yürütüyordu."¹¹ III. Mehmed'in adı bilinmeyen Abhaz eşi olan Mustafa'nın kendi validesi, tümüyle önemsiz bir kişilik olmamakla birlikte, Kösem gibi biri değildi. Peirce'ün harem kurumsal ve kişisel hiyerarşilerini tespit etmek için gizli hazine kayıtları üzerinde yaptığı gözlemden, onun, kendisinden önceki Nurbanu ve Safiye ya da sonraki Turhan gibi, dönemin önde gelen harem kişiliklerinden birisi olmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Mustafa'nın annesi, oğlunu kardeş katlinden kurtarmakta Kösem kadar etkin rol oynamamış olabilirdi; ama yine de oğlunun akli durumu, onun hükümdarın en yakınında merkezi bir konum edinmesine olanak sağlamıştı, özellikle de Mustafa'nın daha uzun olan ikinci saltanatı esnasında. Eski Saray'da kendine yer edinmesinden dolayı II. Osman'ın tahttan indirilişinde ve suikasta kurban edilmesinde kilit bir figür olmuş ve *damat* siyaseti sanatına yabancı olmadığını göstermişti.

Harem kadınları göz önünde bulundurulduğunda, resmi tamamlayan, II. Osman'ın annesi Mahfiruz'un marjinalliğidir. Onun en vahim sorunu, hasekisi Kösem gibi biri olan I. Ahmed'in eşlerinden biri olmuş olması gibi basit ama talihsiz bir gerçekten kaynaklanmış olmalıydı. Bu konuda yine Venedik büyükelçisinin 1612'de naklettiğine göre, "Sultan, Kösem'i çok kızdıran bir kadının etkisi altındaydı" ve Peirce bu kadının Mahfiruz olduğunu tahmin eder. Zavalı Mahfiruz daha sonra Topkapı Sarayı'ndan çıkarılarak Eski Saray'a gönderildi ve çok alışılmadık bir şekilde, oğlu 1618'de sultan oldu-

¹¹ A.g.e., s. 106.

ğunda dahi dönmesine izin verilmedi ve 1620'de öldüğünde I. Ahmed'in yanına değil Eyüp'e gömüldü. Etkileri açısından Osman'ın Kasım 1617'de yaşanan önemli dönemeç esnasında anneden yana bir desteği olmadığı anlamına gelen bu marjinal durum, kıdemlilik esasının neden o sırada kardeş katlinin yerini aldığını, Kösem Sultan'ın önünün nasıl açıldığını ve II. Osman'ın kendi saltanat döneminde amcasını neden idam etmeye muktedir olmadığını açıklamaya kadar gider.¹² I. Ahmed/Kösem sarayındaki hiyerarşi, Sultan Ahmed (ya da Mavi) Camii'nin bitişiğindeki mütevazı mozolelerinin düzenleniş biçiminde de kendisini belli eder.

Valide Sultan'ın dışında, olayların akışının şekillenmesinde parmağı olmuş olan öteki önemli harem figürü, çok güçlü bir hadımağası olan Mustafa Ağa'ydı. I. Ahmed'in hükümdarlığı altında güçlü bir kişiliğe dönüştüğü ve I. Mustafa'yı tahta getirenlerden biri olduğu üzerinde anlaşılmasına karşın, I. Mustafa'nın ilk tahttan indirilişinde bir hain olarak mı yoksa sâdık bir hizmetkâr olarak mı rol aldığı, on yedinci yüzyıl Osmanlı tarihçileri arasında ciddi bir uzlaşmazlık konusudur (bkz., Dördüncü Bölüm). Kendisine bu yargılardan hangisi yakıştırılırsa yakıştırılsın, Mustafa Ağa'nın olaylara birinci dereceden müdahil oluşu, saray düzeninin o dönemde geçirdiği değişimin bir başka yüzünü aydınlatır: Genelde zenci hadımların ve özelde de hadımağası olan baş zenci hadımın, çoğu zaman valide sultanla kurduğu birlik ve ittifakla, ulaştığı çarpıcı nüfuz düzeyi.

Bu nüfuz artışı, devletin ve sarayın yukarıda tarif edilen dönüşümü çerçevesinde anlaşılmalıdır. Hadımları –zenci veya beyaz– hanelerine ilk alanlar ve çalıştıranlar Osmanlılar değildi; onlardan önce antikiteye kadar birçok farklı Akdeniz devleti aynı yöntemi kullanmıştı. Zenci hadımlar, on altıncı yüzyılın sonuna doğru ve artan bir şekilde on yedinci yüzyılın başlarında öne çıkmaya ve beyaz hadımları saray hiyerarşisinde daha aşağı bir pozisyona itmeye başladılar. Bu dönemden itibaren zenci hadımlar haremın yönetimini ele geçirdiler ve haremın baş zenci hadımı, hadımağası (*kızlarağası* ya da *darüssaadet ağası*) olarak görev yapmaya başladı. İlk alındıkları andan itibaren Mısır'la özel bir bağları olan baş zenci hadımların kendilerine özgü kariyerleri iki aşamadan oluşuyordu: bir harem dönemi ve ardından gelen Mısır sürgünü. (Baş zenci hadımlar on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Osmanlı Mısır elitinin önde gelen aktörleri ol-

¹² A.g.e., s. 127, 129, 233, 248-49.

dular.) Buradaki sürgün tam olarak sözcüğün gerçek anlamıyla alınmamalı; çünkü bu daha ziyade kazançlı bir emeklilik ikramiyesiydi.¹³ Sir Humphrey'nin (muhteşem BBC taşlaması *Emret Başbakanım*'da) Başbakan'ın yakınmalarına verdiği, "Yetkisiz etki ancak hadımın sahip olabileceği bir ayrıcalıktır" şeklindeki alaycı karşılığa rağmen, on yedinci yüzyılda bu pozisyonun sahipleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun en etkili ve yetkili insanlarıydılar.

Mustafa Ağa, I. Ahmed saltanatında güçlü bir adamdı, I. Mustafa'nın tahta geçişinde etkin bir rol oynadı ve Osmanlı tarihçilerinin aralarındaki tüm tartışmaya karşın, Mustafa'nın üç ay sonra tahttan indirilmesi ve II. Osman'ın tahta çıkarılmasında kilit figürdü. Yalnızca Mustafa Ağa'nın şahsını değil, tüm hadımağalığı kurumunu en şiddetli şekilde eleştirenlerden biri olan Hasanbeyzade, Şeyhülislam'ın başını çektiği ulemanın Valide Sultan'a çıktıklarını ve Hadımağası'nı sürgüne göndermesini önerdiklerini yazar. Ama Hasanbeyzade ekler, "[Valide Sultan] onun tatlı dili ve sulu gözüne kandı."¹⁴ Mustafa Ağa'nın kariyerinin ilk aşamasından (Topkapı) ikincisine (görünürde sürgün, esasen Mısır'daki rahat emeklilik dönemi) geçişi 1619'da gerçekleşti. Osmanlı tarihleri, dönemin sadrazamı İstanköylü Ali Paşa'nın Sultan Osman'a, Hadımağası'nın sürgününe neden olabilecek kadar yakınlaştığını naklederler.

II. OSMAN'IN TAHTA GEÇİŞİ, TAHTTAN İNDİRİLİŞİ VE ÖLDÜRÜLÜŞÜ (ŞUBAT 1618 – MAYIS 1622)

Sultan Genç Osman'ın dört yıl süren saltanatı, içinde bulunduğu dönemin geri kalanıyla önemli bir benzerlik taşır, yani o da özgün bir kişiliği belirli tarihsel süreçlerle birleştirir. Sultan Osman, Peçevi dışındaki Osmanlı tarihçileri tarafından genellikle tasvip

¹³ Peirce'ün parçalı değinilerine ek olarak bkz., Jane Hathaway, "The Role of the Kızlar Agası in Seventeenth-Eighteenth Century Ottoman Egypt", *Studia Islamica* 75 (1992), s. 141-58 ve Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt* (New York: Cambridge University Press, 1997), s. 139-65.

¹⁴ Hasanbeyzade, *Tarib-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, s. 303b. Peirce, *The Imperial Harem* (s. 248-49, 249) bu cinsiyet yüklü ifadeye dikkat çeker ama bunu Kâtip Çelebi'nin *Fezleke*'sine atfeder. İfadenin Naima'nın tarihinin (*Tarib-i Naima*, cilt 2, s. 160) yanı sıra *Fezleke*'de de geçtiği konusunda haklıdır; ama ifadenin ilk kez geçtiği yer kesin olarak Hasanbeyzade'nin tarihidir; Kâtip Çelebi ve Naima oradan alıntı yapmışlardır.

edilmemiştir. Bu, çalışmanın ilerleyen kısımlarının ana konularından biri olduğu için şimdilik Naima'nın yorumuna kısaca bir göz atmak yeterli olacaktır: "Henüz gençliğinin baharında tahta çıkmış olmasının yanı sıra, kendisine tecrübeli, zeki ve sâdık bir kılavuz bulmakta başarısızlığı yüzünden, [II. Osman'ın] etrafında kaprislerine boyun eğen budalalardan başka kimse de yoktu." Ve dahası da var. Yukarıda adı geçen İstanköylü Ali Paşa'nın (1619-21 döneminin sadrazamı) başvurduğu şeytani usullerle "fazlasıyla şişinen cihan güzeli Padişah, imparatorluğun işleyişi için gerekli olan iyi ahenk ve diplomasiye giden yolu tümüyle bir kenara bıraktı." Yani tüm olumsuzluklar yetmiyormuş gibi, üzerine çöken "hükümdar kibri" (*nahvet-i mulukane*) genç sultanın siyasetteki cehaletini daha da derinleştirmişti.¹⁵

Sultan Osman, başına gelenlere ve çağdaşları ve daha sonraki nesiller tarafından algılanış biçimine bakıldığında, kendi toplumu ve siyasi kamuoyu tarafından hoş karşılanmayacak kadar ayrıksı bir figürdü. Bu ayrıksılık, onun kendisi için kurgulamaya giriştiği ama aslında o dönem için Osmanlı protokol düzenine ve Osmanlı devletinin içinde kendini gördüğü imgeye taban tabana zıt olan, sultani hükümdarlığın temsil biçiminde açığa çıkıyordu. Daha basitçe ifade etmek gerekirse, II. Osman, *gazi* (ya da savaşçı) sultan imgesini –hurdut-odaklı bir devletin, yalnızca İslam'ın sınırlarının ötesine alanlar düzenlemekle kalmayan, daha genel anlamda sık sık sarayı terk ederek kendisini tebaasının kişisel temasına açan hükümdarı– yeniden canlandırmaya çalıştı. Buna paralel olarak da, kendisini, kendisinden sonra çok daha yaygın bir şekilde hüküm sürecek olan, görkemli imparatorluk başkentinde yaşayan, hayatının büyük kısmını sarayın üçüncü avlusundan dışarı çıkmadan geçiren ve tebaası için gerçek bir kişiden çok sanal bir kişilik olan yerleşik sultan imgesinden sıyırmaya çalıştı.¹⁶

Rhoads Murphy, Osmanlı'nın savaş sanatı üzerine yaptığı son çalışmada, şu iki ayrımın sanıldığı kadar önemli olmadığını söyler ve hatta bunları fazla basitleştirici oldukları gerekçesiyle reddeder: savaş seferlerini şahsen idare eden sultanlarla (kendisi de dahil

¹⁵ Naima, *Tarih-i Naima*, cilt 2, s. 231-32.

¹⁶ Egemenliği göstermenin bu iki biçimi, birbirine zıt ideal tipler yerine, bir sürekliliğin iki kutbu olarak anlaşılmalıdır. Dahası, bunlar yönetici hanenin tümüne gönderme yaparlar, yalnızca sultana değil. Bu konuyla ilgili olarak bkz., Peirce, *The Imperial Harem*, s. 153-219 ve Christine Woodhead, "Perspectives on Süleyman", *Süleyman the Magnificent and His Age*, der.: Metin Kunt ve Christine Woodhead (New York: Longman, 1995), s. 164-91.

olmak üzere III. Mehmed'e kadar) etmeyenler ve sultanlar tarafından idare edilen seferlerle vezirler tarafından idare edilen seferler.¹⁷ Murphey'nin argümanı, benim Sultan Osman'ın gazi-sultan imgesini yeniden canlandırmaya girişmesinin demode bir heves olduğu ve dolayısıyla Osmanlı siyasi kamuoyu tarafından kabul görmediği yolundaki tezimi zayıflatabilir. Ama burada Murphey, bizim tartıştığımız şeyden çok, sultanın varlığının ya da yokluğunun askerlerin motivasyonu ve performansı üzerindeki aşırı abartılmış etkisiyle ilgileniyor.

Sultan Osman'ın demode bir hükümdarlık imgesini canlandırma girişiminin şiddeti ve bununla bağlantılı olarak başarısızlığının derinliği önemli boyutlardaydı. Peirce'ün fiili, çok-boyutlu geçişin 1550-1650 döneminde gerçekleştiğini ikna edici şekilde göstermesine karşın, bir hükümdarlık biçimi olarak gazi-sultan imgesinden sapmalar daha önce başlamıştı. Bir tarafta uç ülküsü ve gazi sultan imgesi, diğer tarafta da bir yerleşik hanedanlık devleti inşa etme uğraşı arasındaki gerilimi ustaca kavrayan Cemal Kafadar, çok tipik bir vak'a'ya dikkati çeker:

Söz konusu dönüşümün en net ifadesi olarak Fatih [Sultan] Mehmed'in, atalarının öyle yaptığını çok iyi bildiği halde, savaş marşı sırasında ayağa kalkınama kararı gösterilebilir. Fatih böylece, bu şekilde gazanın (İslam hudutlarındaki çarpışma) çağrısına duydukları saygıyı gösteren, kendisinden önceki uç savaşçısı Osmanlıların kutlanmış geleneklerinden birini terk ediyordu. Bu gaza ilkesinin terk edilmesi anılanına gelmiyordu; zira Osmanlı'nın inanç için mücadele etme görevini hatırlatan bir unsur olarak savaş marşı saray kapılarında düzenli olarak çalınmaya devam ediyordu; bu daha ziyade Osmanlı Hanesi'nin ve Osmanlı devletinin o ilkeyle ve onun temsilcileriyle ilişkisindeki kökten bir değişimin ifadesiydi. Bir gazi olmak, Osmanlı hükümdarının çok yönlü kimliğinin bir bileşeni değildi artık; o ilk olarak ve her şeyden daha çok bir sultan, bir han, bir sezar ya da Fatih [Sultan] Mehmed'in yeni başkentindeki yeni sarayının kapısındaki yazıtta kendisi için söylediği gibi "iki denizin ve iki kıtanın hükümdarı"ydı.¹⁸

¹⁷ Rhoads Murphey, *Ottoman Warfare, 1500-1700* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1999), s. 134-41.

¹⁸ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), s. 152.

II. Osman'ın muzdarip olduğu temel ve sıra dışı zayıflık, haremde bir kadın iktidarının dikkat çekici yokluğuydu. Mahfiruz'un tuhaf marjinalliğinden daha önce bahsetmiştik: 1620'den II. Osman'ın zamansız ölümüne kadar, ona validelik yapması için bir mürebbiye (*daye hatun*, sütanne) tayin edildi ve o da I. Mustafa'nın annesinin Eski Saray'daki tertiplerine karşı telafi edici bir rol oynayamazdı. II. Osman'ın bir hasekisi yoktu, yalnızca siyasal bir ağırlığı olmayan, Ayşe adında bir eşi vardı. Genç Osman'ın gerçekten potansiyel olarak umut vaat eden ama yeterince geliştiremediği ya da geliştirdiyse bile semeresini alamadığı tek bir ilişkisi oldu. Öyle görünüyor ki, Mahfiruz'un Topkapı'dan kovulmasından (muhtemelen 1610'lu yılların ortaları) itibaren, Kösem Sultan ve küçük Osman birbirlerini severek büyüdüler. Kösem araba gezintilerinde kendisine eşlik etmesi için ona izin veriyor, o da kendisini halka gösteriyordu, ta ki bunlar I. Ahmed'in dikkatini çekene ve onların birbirleriyle sohbet etmelerini yasaklayana kadar. Osman tahta geçtikten sonra, Kösem'e duyduğu özel sempatiyi 1619'da onun için Eski Saray'a üç günlük bir ziyaret düzenleyerek gösterdi. Bütün bunların gelip dayandığı nokta, Genç Osman'ın bir valide olmadan ülkeyi onlu yaşlarında yönetmek zorunda kalmış olmasıdır; kendisinden yana olan sâdık bir hadımağasına sahip olmasına karşın, bu, o dönemin siyasetinde kazanan kombinasyon olan valide/hadımağası ikilisindeki validenin eksikliğini giderememişti, özellikle de söz konusu olan genç ve hırslı bir hükümdar olduğu için.¹⁹

Kadınlarla olan ilişkileri göz önünde tutulduğunda, II. Osman'ın muzdarip olduğu yapısal zayıflığın çoğunlukla kendi eylemlerinden bağımsız olduğu görünürken, yaptığı evlilik için aynı şey söylene-
mez. II. Osman'ın evliliği, Osmanlı devletinin ve on beşinci yüzyıldan itibaren hüküm süren yönetici hanedanının köklü ilkelerinden birini feci şekilde test etmişti: *Osmanlı* sarayının idaresi ve yeniden üretiminde yabancı kökenli insanların –tümüyle değil ama çoğunlukla köleler– egemenliği. Bu evlilik, Genç Osman'ın ayrıksılığına çarpıcı bir örnektir. 1622'de, ölümünden yalnızca birkaç ay önce, Osmanlı tarihindeki en saygın ulema silsilelerinden birinin (Hoca Sadüddin Efendi'ninki) üyesi olan Şeyhülislam Esad Efendi'nin kızı Akile'yle evlendi. Osmanlıların kendilerini, öteki önemli gazi aileleri karşısında eşitler arasında en önde gelen statüsüne (primus in

¹⁹ Osman'ın “idare”sinin harem cenahında yapısal bir zaaf olduğu yolundaki argümanım için gerekli bilgiyi Osmanlı tarihlerinden ve Peirce'ten aldım (*The Imperial Harem*, s. 106, 233).

ter pares) sahip, seçkin bir gaziler ailesinden, içinden hükümdar çıkartan bir yönetici hanedana dönüştürmeye çabaladıkları andan itibaren, bu yönetici haneye yol gösteren en temel düşüncelerden biri, toplumun içindeki hür aristokraziyle ciddi sonuçları olabilecek bağlar kurmaktan kaçınmak olmuştur. Seçkin bir soyağacından gelen, hür doğmuş bir Müslüman olan Akile'nin Babüssaadet'ten geçerek hareme girişinin görüntüsü, bir Osmanlı tarafından tahayyül edilemez bir kabus gibi algılanmış olmalıydı. II. Osman'ın yaptığı evliliğin, yalnızca Akile'nin babası Esad Efendi'yi rahatsız etmekle kalmayıp, yaygın bir itiraz ve muhalefeti de körüklediğine şüphe yoktur.²⁰

Her şeyi daha da kötüleştirircesine, başarısız geçen Lehistan Seferi'nin ardından ve tam da II. Osman'ın son derece tartışmalı ve riskli bir girişimde (bkz., aşağıda) bulunmak üzere olduğu sırada gerçekleşen bu siyasal olarak zararlı evliliğin nedeni neydi? Olası cevaplardan biri gazi imgesiyle ilişkilidir. Evliliğin kesinlikle hoş karşılanmamış olmasına karşın, Osman adındaki bir sultanla ulu bir ulema silsilesinden gelen bir kadının birleşmesi, kaçınılmaz bir şekilde Osmanlıların belleğinde yer etmiş olan bir hatırayı canlandırdı. Üç yüzyıl kadar önce, Osmanlı Hanedanı'nın isim babası Osman Gazi, söylentilere göre önde gelen bir Sufi şeyhi olan Edebâli'nin kızıyla evlenmişti.²¹ Olduğu iddia edilen bu evlilik, Kafadar'ın çok yerinde bir şekilde, Osmanlı girişimini uç safhalara taşımayı başarmış enerjik bir toplumsal ittifak olarak gazi-derviş çevresi şeklinde adlandırdığı şeyi somutlaştırıyordu.²² Kafadar, "bu çiftlik ağası-dervişin [Edebâli] kurmaca bir karakter olabileceğini ama erken dönem Osmanlı gaza kahramanlıklarını aktaran kurgucu tarihçilerin bu karaktere, onu Osman Gazi'nin kayınbabası yapacak kadar saygı duymuş olduklarını" gözlemler.²³

Akile'yle evlenmesine ilaveten, Sultan Osman'ın yaptığı üç şey bir gazi-sultan imgesi taşıması bağlamında özellikle manidar olarak yorumlanabilir; bu üçü de Osmanlı siyasal kamuoyu ve Osmanlı tarihçileri tarafından olumsuz karşılanmış gibi gözükür. Bunlardan

²⁰ Evlilik üzerine, bkz., Peirce, *The Imperial Harem*, s. 71, 106, 143.

²¹ Hafızanın taze ve canlı olduğunu söyleyen Peirce'tür, *The Imperial Harem*, s. 106. Bunun gazi imgesine katkıda bulunmuş olabileceğiye benim tahminimdir.

²² Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 64-90.

²³ A.g.e., s. 87.

birisi, 1621'deki Lehistan Seferi'nde ordunun başında kumandanlık etmiş olmasıdır, ki bu yalnızca başarısız olmakla kalmamış, sultan ile *kapıkulları* (sultanın hizmetkârları, kısa ifadesiyle *kul*; bu çalışmada terim, ordunun omurgasına gönderme yapıyor: Yeniçeri ocağı ve imparatorluk süvari birliğinden *altı bölük*) arasındaki ilişkilerin daha da kötüleşmesine yol açmıştı. Bir başkası, sultanın inisiyatifini kullanarak *bostancıbaşı*'yla (saray bahçıvanlarının başı ve aynı zamanda sultanın “kişisel muhafız alayı”nın bir yetkilisi) birlikte İstanbul'daki meyhane ve kahvehanelere baskın düzenlemesi ve orada yakalamış olduğu kullarını feci şekilde cezalandırmasıdır. Üçüncüsüyse, Sultan'ın basit giysileri ve süssüz koşumları olan atıyla, sade görünüşüydü. Naima, Sultan Osman'ın halk içindeki görünüşünün “bir avareninki gibi” olduğunu kaydederken, kendisinden önceki meslektaşlarının ruh haline yaklaşır; ayrıca bu nedenden dolayı İstanbul halkının, ikinci kez tahta geçişi sırasında Sultan Mustafa'nın dış görünüşünü coşkulu bir sevinçle karşıladığını da nakleder.²⁴ Yerleşik sultan tarzının, o sessiz, uzak ve dışa kapalı kişilik imgesinin ne dereceye kadar benimsenmiş olduğu, yalnızca Osmanlı tarihçileri tarafından değil, acar bir dış gözlemci olan Sir Thomas Roe tarafından da ortaya konur. Roe, Osman'ın saltanatının ve trajik kişisel sonunun, onun haşmetli bir kişilik olmaması gerçeğinden kaynaklandığını gözlemlemiştir.²⁵

Akile'yle olan evliliği ve gazi tarzı bir hükümdarlığı kurma girişimi, uzun geçiş sürecine aykırı hamleler olmuşlarsa da, Sultan Osman'ın yaptığı üçüncü hamle –o da gazi sultan imgesiyle ilişkili olmakla birlikte– çok daha yeni bir değişikliği tehdit ediyordu: Kardeş katline başvurmuştu ve izin verilseydi, bu yöntemi daha kapsamlı kullanarak buna devam edecekti. Lehistan Seferi için 1621'de başkenti terk etmeden önce Osman, erkek kardeşi Şehzade Mehmed'in idamını emretti; Kösem ile Osman arasındaki yukarıda değinilen özel ilişkiler diğer şehzadelerin hayatta kalabilmiş olmalarını açıklayabilir. Tûğî'den Naima'ya kadar Osmanlı tarihçileri, bu olay karşısında öylesine şaşkına dönmüşler ki, onların eserlerini okuyan, biri kardeş katlinin Osmanlı tarihinde hiç duyulmamış birşey olduğu yanılgısına kapılabilir. Tûğî'yi takiben hepsi, Şehzade Mehmed'in idamından önce ettiği *dua*'yı naklederler ve Osman'ın kaderi-

²⁴ Naima, *Tarih-i Naima*, cilt 2, s. 235.

²⁵ Peirce, *The Imperial Harem*, s. 183.

ni Allah'ın duayı kabul ettiğine bir işaret olarak görürler. Tûğî bu durumu, aşağıda göreceğimiz üzere Genç Osman'ın tahttan indirilişinden sonra halk önünde aşağılanması neden olarak gösterir: “‘Osman, Allah’tan senin saltanatına son vermesini diliyorum. Ben artık hayatta olmasam da, sen de uzun bir hayat süremeyesin.’ [Anlatıcının sesi:] Masum şehzadenin duası kabul edildi ve kısa bir süre sonra Sultan Osman da öldürüldü.”²⁶

Bu önemli nokta, iki yorumu olanaklı kılıyor. İlk yorum, Naima'nın şaşkınlığı sahip olduğu perspektifle açıklanabilecekken –zira on yedinci yüzyılın sonunda kardeş katlinin artık çağdışı ve gereksiz bir zâlimlik olarak görülmesi makul bir durumdur– Tûğî'nin tepkisinin daha anlaşılabilir gözükmesidir. O bir çağdaşı ve ilerleyen bölümlerde fazlasıyla gösterileceği gibi, hizmet etmek istediği çok temel bir amacı vardı. Ancak bu kabul edilse de, tarafsız bir önyargı, kardeş katlinin bu sorgusuz sualsiz reddini tatmin edici şekilde açıklamaya yetmez; çünkü ahlaki kisveye bürünmüş tarafsız bir görüş bile metnin anlamlı olabilmesi için kendi bağlamında bir tür temel üzerine oturmak zorundadır. Kıdemlilik esası, ilk devreye girdiği gibi kısa sürede gelenekselleşmiş olabilir. İkinci yorum da, kardeş katliyle gazi-sultanlar imgesi arasında bir korelasyonunun ortaya çıkmasıdır. On yedinci yüzyılın ilk yarısındaki dört kardeş katli vak'asının hepsinin faillerinin gazi özentisi taşıyan sultanlar (II. Osman ve IV. Murad) olmaları ve bu vak'aların her iki sultanın idare ettiği savaş seferleriyle bağlantılı olarak gerçekleşmiş olmaları –II. Osman Şehzade Mehmed'i Lehistan Seferi'nden hemen önce idam ettirdi; IV. Murad 1635'te Safevilere karşı yürüttüğü savaşta başarıyı erkek kardeşlerinden ikisini öldürtmek için ve 1638'de Bağdat'ın yeniden ele geçirilmesini de üçüncüsünden kurtulmak için kullandı– salt bir tesadüften daha fazlasını çağırıştırıyor.²⁷

Yukarıda sayılan eylemler Genç Osman'ın ayrıksı ve sevilmeyen bir hükümdar olarak yorumlanmasında önemli yer tutular da, onun ve sırdaşlarının tasavvur etmiş olduğu ve 1621-22'de uygulamaya geçirmek üzere olduğu cüretkâr girişimin boyutları yanında çok önemsiz ayrıntılar gibi kalırlar. *Histoire événementielle* anlamında, padişah ve rejiminin sonunu getiren, bu girişimdi. Eğer bu giri-

²⁶ Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 27a. Peirce bu alıntıyı Naima'ya atfeder (*Tarih-i Naima*); henüz bir ifade Naima'nın tarihinde de geçer ama asıl kaynak Tûğî'nin metnidir (Peirce, *The Imperial Harem*, s. 103).

²⁷ Peirce, *The Imperial Harem*, s. 101-2.

şimin içeriği ve kapsamı gerçekten tarihsel temsillerinin yansıttığı kadar olmuşsa, tasavvur edilenlerin başarıyla gerçekleşmesi, şüphesiz Osmanlı tarihinin akışında keskin bir değişim anlamına gelecekti.

Bu, Hâile-i Osmaniye hikâyesinin gelişimine kaldığımız yerden devam etmek için elverişli bir nokta. Sultan Mustafa tahttan indirilmiş ve Genç Osman üç yıl süreyle padişah olmuştu. Sultan, erkek kardeşi Şehzade Mehmed'i idam ettirmiş olmanın rahatlığıyla, artık Muzaffer Ordu'yu Lehistan'a sürmeye hazır ve istekliydi. II. Osman ve danışmanları muhtemelen dönemin Avrupa siyasetindeki zaafıtan yararlanmaya ve oradaki Osmanlı yayılımını yeniden güçlendirmeye çalışıyorlardı. Kısa süreli çarpışmalar yaşanmış olsa da, stratejik olarak Avrupa cephesi 1606'dan beri hareketsiz kalmıştı. Burada Sultan Osman'ın tahta çıktığı yılın (1618), aynı zamanda sonraları Otuz Yıl Savaşı olarak bilinecek olayın patlak verdiği yıl olduğu dikkate değerdir. O sıralar Erdel prensi ve bir Osmanlı vasalı olan Bethlen Gabor aracılığıyla, Protestan Birliği'nden hatırı sayılır büyüklükte bir delegasyon İstanbul'a gelmiş ve Katolik Ligi'ne karşı Osmanlı desteğini talep etmişti.

Lehistan Seferi birçok bakımdan bir hüsrana dönüşmüştü. Uzun bir kuşatmaya ve arka arkaya altı şiddetli hücumu rağmen, "kâfirler" (Lehlerden ve Koşaklardan oluşan güç) teslim olmamış ve Hotin (bugünün Ukrayna'sındadır) Kalesi alınamamıştı. Bu savaşta Osmanlı askerlerinin performansının şüphe uyandırıcı olduğu nakledilir. Askerler ya da daha ziyade onların sözcüleri, bunun nedenini Sultan'ın onlara karşı tavrına bağladılar. Sultan Osman'ın ve danışmanlarının görüşüne göreyse, bu durum mevcut kulların yetersizliğinin bir başka göstergesiydi. Metnini kulların sesinden aktaran Tûği, onların performanslarını mazur göstermek için yoğun çaba harcar. Tûği'nin aktardığına göre, kuzeye giden yolun keyfi bir noktasında Padişah, kendisinin yapım emrini vermiş olduğu belirli bir köprüye ulaşanlara para ödeneceğine, geri kalanlara ise aynı ödemenin yapılmayacağına karar vermiştir. Sonraları, kendisine para ödenmeyenlerden birisi şöyle söylemiştir: "Düşmanla, *bahşiş* [prim] almış olan kullar çatışmaya girsin." Yetmezmiş gibi, Tûği devam eder:

Padişah'ın, kendisi için hayatlarını feda edenlere ve Dinin ve Devletin düşmanlarının kellelerini getirenlere verdiği bahşiş, efendinin kölesine verdiği harçlıktan fazlası olmayınca, [kullar] savaşı ve çatış-

mayı bir çocuk oyununa çevirdiler. Az sayıdaki kâfirin ordugâhını fethedecek durumunda değillerdi ve işi barışla sonuçlandırdılar.²⁸

Peçevi farklı bir perspektif sunar. Diğer tarihçiler gibi o da, Hotin Seferi'ni Sultan'la kulları arasında zaten yeterince gergin olan ilişkileri daha da kötüleştiren bir vak'a olarak tanımlar. Ama Tûğî'nin ödemelerle ilgili keyfi bir karar olarak aktardığı şey, Peçevi'ye göre Sultan Osman tarafından ikramiye bahşetmek bahanesiyle yeniçerileri bir *yoklama*'dan (idari teftiş) geçirme girişimidir. Peçevi bunun kulları kızdırdığını söyler. Şurası açıklığa kavuşturulmalıdır ki, bu bağlamdaki bir yoklama, uygulanması siyasal riskler barındıran idari bir araçtı; çünkü yoklama sırasında maaş çizelgelerindeki ücretler isimlerle karşılaştırılarak kontrol ediliyor, böylece ödeme yapılan kişilerin yalnızca faal askerler ve emekliliğe hak kazanmış eski askerler olmaları güvence altına alınıyor ve sivil yeniçeri şebekelerinin üyelerinden araya karışan olup olmadığı ortaya çıkıyordu. Yoklamanın yeniçerilerin en çok tercih ettikleri boş zaman etkinlikleri arasında sıralanmamış olması şaşırtıcı değildir. Peçevi, bu nahoş ilişkilere katkıda bulunan bir başka vak'adan da bahseder. Hotin Kuşatması sırasında, karizmatik ve cesur bir komutan olan Karakaş Paşa “şehit düşmüştür”; bu durum Sultan'ın, moralleri zaten bozuk olan *sipahilere* sitem etmesine sebep olmuş ve sipahiler derin bir üzüntüye kapılmışlardır.²⁹

1621'in geri kalan kısmında ve 1622'nin başlarında, Padişah ve kulları arasındaki karşılıklı güvensizlik ve husumet daha da yoğunlaşıyordu. Kaydedildiği gibi, Sultan Osman askerleri disipline etmeye çalışıyordu; bunu da sık sık üstü örtülü hamlelerle yapıyordu. Kulların bakış açısından, sırdaşları tarafından kışkırtılan Sultan, kendilerine sürekli olarak eziyet ediyordu ve bunun için ortada onlara duyduğu kinden başka hiçbir görünür neden yoktu; kışkırtıcılar arasında en önde geleni ve kullar tarafından en çok sövülen ve nefret edileni Hadımağası Süleyman Ağa'ydı. Sonraki bölümlerde bu çalışmanın önemli konularından birini oluşturacak olan, imparatorluğun düzenli ordusuyla Anadolu'da ve diğer bölgelerde giderek mutat bir hal alan düzensiz askerler arasındaki siyasal ve söylemsel ihtilaf konusuna ilişkin Tûğî'den alıntı yapmak ilginç olabilir. Tû-

²⁸ Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 5a.

²⁹ Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2, s. 380-81.

ği'nin metninin Dresden elyazması, Hadımağası'nın kullara karşı yaptığı iddia edilen kışkırtmalarını ayrıntılarıyla anlatır. Sultanı mevcut kul kitlesi yerine Türkmen sipahi ve *sekban* sınıfını (düzensiz Anadolu birlikleri) askere alması yolunda aralıksız ikna etmeye çalışmıştır. Süleyman Ağa Sultan'a defalarca şöyle demiştir:

Çatışma günlerinde yeniçeri teşkilatının tüfek kullanmadaki ve imparatorluk sipahilerinin at binmedeki becerileri iyi biliniyor. Bu kullar, kulluk kurumundan çıktılar [yani, düzgün yetiştirildiler]. Ama [doğru düzgün] kul olabilselerdi, Mısırlı ve Suriyeli biniciler gibi at binebilirler ve Anadolu sekbanı gibi tüfek kullanabilirlerdi. Geçen yıl Hotin Seferi'nde küçük bir kâfir gücünü bile bozguna uğratamadılar. Bu yeteneksiz, yararsız, para yiyici sürüye [gerçekten] kul mu diyorsunuz?³⁰

Bu noktada hikâye kendisini daha fazla açmadan, II. Osman'la kullar arasındaki ayrılığı daha kapsamlı biçimde bağlamsallaştırma-lıyız. Murphey'nin tespit ettiği gibi, "Hükümdarla kulları arasındaki ilişki, asla efendiyle köle arasındaki kadar basit ve önceden tanımlanmış değildi."³¹ On yedinci yüzyıldan itibaren, bu ilişki belirlenmiş bir şablona ve kolaylıkla ihlal edilemeyecek bir karşılıklılığa sahip olmuştu. Bu olayın yeterince ortaya koyduğu gibi, kullar kendilerinde hükümdarın belirlenmiş şablona bağlı kaldığına ya da ondan uzaklaştığına karar verme hakkını ve yetkisini görüyorlardı. Padişah'ın yer yer sergilediği cimriliği ve keyfi tutumları, kullarının ona duyduğu hıncı artıran temel gerekçelerdi. İmparatorluğun cömertliğini gösteren belirli ritüellerin icra edilmesi ve kulların kararlılık ve çabalarının takdir edilmesi, ilişkiyi uyum içinde tutmak için büyük önem taşıyordu. Sultan olmayan bir başkomutana olan bağlılık şöyle dursun, belirli bir sultana olan bağlılık bile kişisel ve olumsal bir durumdu; dikkate değer bir şekilde, bu durum –gerek kullar gerek saray tarafından– asla hanedana olan bağlılıktan tâviz vermek olarak yorumlanmadı.³² Tûği'nin genelde kul yanlısı olan tercihinin yanı sıra, bu söylemsel ve maddi bağlam, onun metninde kulların

³⁰ Tûği'nin Dresden MS metninin yayımlanmış bir versiyonu için, bkz., Fahir İz, "XVII. Yüzyılda halk dili ile yazılmış bir tarih kitabı: Hüseyin Tûği, "Vak'a-i Sultan Osman Han" *Türk Dili Araştırmaları Belleten* (1967), s. 119-55. Alıntılanan pasajlar s. 124 (27a-b)'de.

³¹ Murphey, *Ottoman Warfare*, s. 135.

³² A.g.e., s. 134-38, 162-63.

Sultan Osman'ın davranışının onların sönük performanslarını gerçekçelendirdiği yolundaki tezlerinin neden *a priori* abesle iştiğal olarak değerlendirilmediğini ve hatta anlamlı dahi addedilebildiğini açıklar.

Tüm bunlar, 1622'den bir süre önce, Padişah'ın Süleyman Ağa'yla birlikte tasavvur ettiği bir planla sonuçlandı. Bu plan, potansiyel boyutu ve cüreti düşünüldüğünde, siyasal bir depremle eşanlamlıydı. Mevcut kul kitlesi –yeniçeri ve imparatorluk sipahi ocağı dahil olmak üzere-- tamamen ortadan kaldırılacak, Anadolu, Suriye ve Mısır'da bir yenisi oluşturulacak ve taht İstanbul'dan, Bursa, Şam ya da Kahire'den birine taşınacaktı. Sultan Osman yola kendisi önderlik edecek ve “hac vazifesini ifa etmek bahanesiyle Anadolu'ya geçecekti.” Osmanlı siyasetinin, belki de genel olarak siyasetin yapısını örneklemesi açısından, Sultan'ın *bocası* Ömer Efendi'nin plana önemli bir destekçi olarak kazanılması bir hayli anlamlıdır. Ömer Efendi bir yıl önce erkek kardeşi için Mekke kadılığını ayarlamıştı ama kardeşini öldürmenin eşiğinden dönen Mekke Şerifi (Peygamber'in soyundan gelen ve o bölgede özellikle güçlü olan bir insan) tarafından engellenmişti. Ömer Efendi müthiş öfkeliydi ve söz konusu planın ona Şerif'ten intikam alma ve kadılık pozisyonunu kardeşi için ele geçirme şansı vereceği umuduyla Hadımağası'nın güçlerine katıldı.

II. Osman'ın niyetlerinin ciddiyeti, sâdık bildiği bir kısım Anadolu *ümera'sına* (eyalet valileri) gönderdiği *emirler*'den anlaşılacaktır. Bu emirlerin, planın başarıyla hayata geçirilmesini kolaylaştıracak talimatlar içerdiği söylenir. Ne var ki, Sultan Osman hazırlıklara hız verirken niyetlerini de açığa vuruyordu. Padişahın girişiminden vazgeçmesi için Şeyhülislam Esad Efendi ve Sadrazam Dilâver Paşa'ın başını çektikleri topyekün bir çaba başladı. Nisanın sonlarına doğru, Osman'ın geri adım atacağını işaretlerini vermesiyle bu çabalar sonuç verir gibi göründü. Ancak daha sonra, mayıs başlarında bir gece, Sultan bir rüya gördü. Rüyasında tahtında oturmuş Kuran okuyordu. Sonra Peygamber göründü, kutsal sayfaları onun elinden kapıverdi, üzerindeki cüppeyi çıkarıp onu soydu ve ona sert bir tokat attı. Padişah tahtından yere düştü, Peygamber'in ayaklarına kapanmak için harcadığı tüm çabanın nafile olduğunu anladığı anda uyandı. Sultan Osman ilk olarak Ömer Efendi'den rüyasını yorumlamasını istedi. O da Padişah'a, rüyanın anlamının önce hac vazifesini ifa etmeye karar verip sonra ihmal etmesi yüzünden sitem niteliği taşıdığını söyledi. Dolayısıyla ve de özellikle hali-

hazırda bir gazi olduğu için, padişah Mekke'ye gitmeli ve *hacı* da olmalıydı. Bu yorum Sultan Osman'ı tatmin etmedi ve meşhur *Sufi* Şeyh Üsküdari Mahmud Efendi'den de görüş rica etti. Şeyh'in müritlerinden biri Esad Efendi'yi ve Mahmud Efendi, Akile'yle evliliğinde Genç Osman'a vekillik yapmıştı.³³ Tûğî'ye göre, Sultan'ın ricasına cevaben şöyle yazmıştı: "Kuran Yüce *Şeriat*'ın otoritesini ve cüppe de maddi alemi temsil eder. Padişah tövbe ederek Allah'ın ilahî dostluğunu yeniden kazanmalıdır."³⁴ Bu yorumu, rüyanın Sultan Osman'ın gerek bir siyasi lider (cüppe), gerek ülkenin imamı (Kuran) olarak Allah katında kabul görmediği mesajı taşıdığını ima eden bir yorum olarak da anlamak mümkün.

Rüyanın anlamı ya da Sultan'ın ondan veya yorumlarından çıkarıldığı anlam ne olursa olsun, Sultan bu deneyimi takiben daha önce karar kılıp askıya aldığı planı sonuçlandırmaya karar verdi. Bu kararının karşısında şeyhülislamın onun hacca gitmesini yasaklayan *fetva*'sı bile önemini kaybetti. Dar tanımıyla Hâile-i Osmaniye (18-20 Mayıs 1622), 18 Mayıs 1622, Çarşamba günü, Padişah'ın, kişisel eşyalarının ve kameriyesinin, başkentin Asya tarafındaki Üsküdar'a taşınmasını emretmesiyle başladı. Bu zamanlama da II. Osman'ın gazi-sultan imgesinin farkında oluşuyla ilişkilendirilebilir. Mayıs ortası geleneksel olarak sefer sezonunun başlangıcıydı.³⁵

Burada hikâyenin planının dönüm noktasını anlatmak için bir başka duraklama daha gerekli. Murphey'nin çalışması, Hâile-i Osmaniye'ye dahil olan "siyasal kamuoyu"nun büyüklüğünü kabaca kestirmeyi mümkün kılar. 1622'de, fiili sefer dönemleri hariç, İstanbul kışlarında yaklaşık otuz bin yeniçerinin bulunması (taşrada garnizon görevlerine tayin edilmiş olanlar hariç) akla yatkın gözüküyor. Daha düşük bir makullük düzeyiyle de olsa, başkentteki imparatorluk sipahilerinin sayısı da yaklaşık yirmi bin olarak kabul edilebilir.³⁶

Sultan Osman'ın büyük projesi, tüm bu unsurları yakından ilgilendiriyordu. Kulların İstanbul çapında, giderek artan şiddetle düzenledikleri eylemliliklere kaçının katıldığını değerlendirmek daha zordur. Benim izlenimim, mayıs ortasının İstanbul'unda geçen kar-

³³ Pierce, *The Imperial Harem*, s. 106.

³⁴ Tûğî, *Tarîh-i Tûğî*, MS Flügel 1044, 7b.

³⁵ Murphey, *Ottoman Warfare*, s. 20-21.

³⁶ A.g.e., s. 16-17, 46-49, 57.

gaşa ve şiddet dolu üç güne en az bin kulun, hatta belki daha da fazlasının katılımı olduğu yolunda. Rakamlar belirli eylemlere göre de değişebilir: Hipodrom'da toplanma çok geniş çaplı olabileceksen, bir dilekçenin ulema aracılığıyla Sultan'a arz edilmesi seçilmiş bir delegasyon tarafından yürütülmüş olmalıdır. Osmanlı tarihçilerinin çarşılardaki dükkânların kapandığı ve şehirde günlük hayatın durduğu yolundaki yorumları, İstanbul'daki sivil halkın, en azından sonuç netleşinceye kadar, bu dramatik zıtlasmadan uzak durduğunu gösteriyor.

Yeniçerilerin ve sipahilerin huzursuzluğu, sonunda patlak verdi. Süleymaniye Camii'nde toplandılar ve daha da galeyana gelmiş halde, oradan *At Meydanı*'na (Hipodrom) ve yeniçerilerin kışlarına (*Yeni Odalar*) yürüdüler. Orada Padişah'tan, "Anadolu'ya geçme" fikrini terk etmesini ve kulların gözünde onu yanlış yola sevk edenleri cezalandırmasını talep eden bir dilekçe hazırlandılar. İkinci talep, kulların bir kopyasını ele geçirdikleri bir başka fetva tarafından da desteklendi. Şehir hayatı tümüyle durmuştu. Bu arada ulema, Sultan'ın huzuruna çıkmış ve kulların dilekçesini iletmişti. Osman Anadolu'ya geçişten vazgeçmeye razı oldu; ama Hoca'sını ve Hadımağası'nı cezalandırmak bir yana, uzaklaştırmak önerisine bile kulak asmadı. Akşam vakti kullar bir başka hararetli toplantı yaptılar ve ertesi sabah tekrar toplanmaya karar verdiler; ancak bu sefer tamamen silahlanmış bir şekilde.

İkinci günün (19 Mayıs 1922, Perşembe) ortalarında kullar, ulemanın, verdikleri dilekçeyi yukarıya tam olarak kabul ettirememiş olduğunu anladılar. Öfkeden çılgına döndüler. Başlangıçta büyük bir tereddütle ama giderek artan bir kızgınlık ve hızla Topkapı'ya yürüdüler. Her üç kapının önünde de durakladılar; içeriye doğru ilerledikçe kapılar halka daha kapalı bir hal aldığı için duraklamalar uzuyordu ve nihayet İmparatorluk Haremi'nin (*Harem-i Has* ya da *Harem-i Hümayun*) önüne ulaştılar. Oradaki duraklama daha da mütereddit ve uzundu; bir kısım erat imparatorluk mutfaklarına (*matbah-i amire*) giderek ne olur ne olmaz diye kendilerini daha fazla silahla donattılar. Nihayet, birkaç içoğlanı ve hadımla karşılaştıktan sonra, kullar kendilerini şaşkınlıkla haremın içerisinde buldular ve "Sultan Mustafa'yı isteriz" diye bağırmaya başladılar. Kısa bir uğraş sonucunda Sultan Mustafa'nın kafesinin yerini tespit eden kullar, oraya girip onu çıkardılar. Bu noktada Tûği, en azından mevcut elyazmalarının bazılarında, duygularını bastırmayı beccrememiş gözükür ve araya girerek okura bir çağrıda bulunur: "Ger-

çekten haklarını teslim etmek gerekirse, o gün öylesine büyük bir kubbenin (kafesin kubbesi) çatısını yaran, kendilerini iplerle sarkıtarak Sultan Mustafa'nın bulunduğu yere inen kahramanlara 'aferin' demez miydiniz?"³⁷

O sırada sarayın içerisinde bulunan Sultan Osman, kendisine yönelen öfkenin şiddetini hissetmeye başladı ve Sadrazam'la Hadım-ğası'nı kullara teslim etti; kullar her ikisini de anında paramparça ettiler. Ulema, Sultan Osman adına, bundan sonra tüm taleplerinin kabul edileceğini garanti ederek, kulları Sultan Mustafa'yı yeniden tahta getirmekten umutsuzca vazgeçirmeye çalıştı. Ama kullar çok kararlıydı; kanlı bıçaklı bir şiddetle, ulemayı Sultan Mustafa'ya biat etmeye zorladılar, onu yeni padişah ilan ettiler ve bu da Sultan Osman'ı fiilen tahttan indirdikleri anlamına geliyordu. I. Mustafa'yı Eski Saray'a naklettiler ama İstanbul'da Sultan Osman'ın bir saldırı hazırlığında olduğu yolundaki bir söylenti yayılmaya başlayınca, Valide Sultan'ı ve maiyetini Eski Saray'dan alıp tüm grubu yeniçerilerin camisi olan Orta Cami'de korumaya karar verdiler.

İkinci günün (19 Mayıs) akşamında, Sultan Osman yeni tayin edilmiş sadrazamı Ohrili Hüseyin Paşa'dan tavsiyesini istedi. Sultanın yeniçeri ağasının resmi konutuna (*Ağa Kapısı*) sığınması ve Yeniçeri Ağası Ali Ağa aracılığıyla kullara rüşvet vererek onların desteğini yeniden kazanmaya çalışması kararı alındı. Bir sonraki sabahın (20 Mayıs, Cuma) erken saatlerinde Ali Ağa, bu taktiği hayata geçirmeye çalıştı ama kullar tarafından aldatıldı ve öldürüldü. Ohrili Hüseyin Paşa da öldürüldü. Genç Osman artık kötü kaderiyle baş başa kalmıştı. Yakalandı ve Sultan Mustafa'nın korunduğu Orta Cami'de alıkonuldu.

Orta Cami'ye götürülürken, Sultan Osman halkın önünde eşi benzeri görülmemiş aşağılamalarına maruz bırakıldı. Sultan'ın bu acı yolculuğunun (*via dolorosa*) betimlemesi İstanbul'un kamusal alanında olayın siyasal algılanışına dair ipuçları taşır. Dışarı çıkarılmış ve "bir yük atının sırtına" bindirilerek Orta Cami'ye götürülmüştü. Baş örtülmemişti, "darmadağınık saçlarıyla perişan" gözüküyordu ve "o günahsız merhumun gözlerinden yaşlar süzülüyordu." Pazanoglu adında bir sipahi, manzara karşısında çok üzüldü "ve kendi türbanıyla Padişah'ın başını örttü."³⁸

³⁷ Tügi, *Tarib-ı Tüğü*, Dresden MS yayımlanmış versiyon (Iz, "XVII"), s. 132.

³⁸ A.g.e., s. 136.

Osman için herşey giderek kötüleşiyordu. Tarihçiler halk önündeki teşhirin boyutlarını ve sokaklar boyunca ona sürekli küfür edildiğini anlatırlar. Tûğî, “Ona yolda edilen saçma ve galiz küfürlerin hepsini burada sayacak olsaydık, okur, büyük hicap duyardı” şeklinde yazar. Ancak devam eder:

Ona edilen küfürlerden sadece şu kadarı söylenebilir: “Kahvehaneleri basan ve sipahilerle yeniçerileri kadırgalara tıkan büyük Osman Çelebi bu muymuş?” Altuncuoğlu adında aşağılık, iğrenç biri, Yüce Padişah’ın ayağını çimdikleyip bir şeyler zırvalayınca, bunalmış merhum ağlayarak “[Seni] saygısız adam, ben senin padişahın değil miyim? Sen daha bunu bilemeyecek kadar olgunlaşmadın mı?” dedi.³⁹

Sultan Osman, bunu Hadımağası’nın kışkırtınlarıyla yapmış olsun ya da olmasın, kulları yenilemek ve yerlerine Anadolu sekbanını (Sekizinci Bölüm’de daha detaylı ele alınacak olan düzensiz savaşçılar) getirmek istemişti. Bu kesinlikle planının en tartışmalı ve önemli taraflarından biriydi ve şimdi iğneleyici bir şekilde yüzüne vuruluyordu:

Başkaları da şöyle diyordu: “Ataların bunca eyaleti sekbanla mı fethetti? Sekbanın Anadolu Eyaletleri’ndeki eşkıyalığı yüzünden topraklar kaybedildi. Baban Sultan Ahmed’in *butbe ve sikke*’sini paylaşmış olan Kalenderoğlu, Canbulad [meşhur Celali İsyanları; Anadolu ve Kuzey Suriye’deki eşkıyalar; bkz., Sekizinci Bölüm] ve benzeri caniler sekban güruhuyla birlikte dünyaya perişanlıktan başka birşey getirmediler.”⁴⁰

Peirce, bu bölümde anlatılan siyasal geçişin bir parçasının da, tebaanın sadakatının, Osman’ın gördüğü muamelenin aynısını her zaman görebilecek olan belirli sultanların kişiliği yerine, egemenliği asla tartışılmayan hanedanın kendisine yönelmesi olduğu yolundaki düşüncesini örneklemek için bu olayı nakletmekte kesinlikle haklıdır.⁴¹

³⁹ A.g.e., s. 137.

⁴⁰ A.g.e., notlar 37-40’daki alıntılar küçük değişikliklerle, Mithat Sertoğlu tarafından yayımlanan Tûğî’nin MS’deki eserinde de bulunabilir: “Tûğî Tarihi”, *Belleten* 43 (Haziran 1947), s. 498, 501, 502.

⁴¹ Pierce, *The Imperial Harem*, s. 263.

Genç Osman'ın pişmanlığına ve affedilmesi yönündeki yakarışlarına aldırış edilmedi. Orta Cami'nin içerisinde çok iyi korunan bir köşeye yerleştirildi. Valide Sultan (Mustafa'nın annesi) son darbeyi indirmek üzereydi. Darbenin elebaşları, yeni sadrazamın kim olacağına ilişkin bir istişareye giriştiler. Bu çarpıcı sahnenin anlatısı için takip edilmesi gereken tarihçi, yazılarından ilerleyen bölümlerde çok bahsedilecek olan Peçevi'dir. Peçevi, bir başka tanığın dolayısıyla da olsa, Orta Cami'nin içerisinden bir görgü tanığına sahip olduğunu iddia eder: Bir yeniçeri subayı olan Kara Mizak. Olay anını betimleyişinden, yeniçeri liderlerinin Valide'nin söz konusu görev için damadı Kara Davud Paşa'nın tayin edilmesini arzu ettiğini sezdikleri anlaşılmaktadır; yeniçeri subayları bu arzuya razı oldular. Peçevi'nin kelimesi kelimesine kopya olduğu iddia edilen Kara Mizak anlatımının bazı parçaları ele almaya değerdir; çünkü Valide'nin hareket tarzını ortaya koyarlar ve Hâile-i Osmaniye dramını daha elle tutulur hale getirirler:

Sultan Osman camiden [Orta Cami] içeriye girdiği anda, Sultan Mustafa'nın annesinin [zihninde] artık oğlunun yeniden sultan olduğuna ilişkin hiç şüphe kalmamıştı... Valide Sultan, kimin sadrazam olması gerektiğine ilişkin bize [yedi ya da sekiz kişilik bir yeniçeri subayı grubu] danışmaya başladı. Onun gönlünün damadından yana olduğunu tahmin ettik. [Dolayısıyla] "bu makuldür" dedik. Aramızda yazı yazabilecek biri olup olmadığını [yani, bir kâtip olup olmadığını] sordu. Subaylar bendenizi işaret ettiler [Peçevi'nin dolaylı tanığı Kara Mizak]. Çabucak bir divit buldular. İlk olarak sadrazam için bir imparatorluk emri yazdım. Usule göre, yazdığınızı kararnameyle birlikte on sekiz makama daha atama yapılıyordu. Kendim için *başçavuş*'luk [yeniçeri teşkilatında üst düzey bir subay] makamının kararnamesini bile yazdım.⁴²

Kara Davud Paşa'nın sadrazamlığa atanması, Genç Osman'ın ölüm fermanının imzalanması anlamına geliyordu. Bu noktada bütün tarihçiler ikisi arasındaki husumeti ve Sultan Osman'ın Davud Paşa'nın kariyerine ne kadar zarar vermiş olduğunu vurgularlar.

⁴² Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2, s. 385-86. Pierce, diğer tarihçiler hikâyeyi Orta Cami'nin içinden bir perspektifle anlatmadıkları için, bunu açıkça Peçevi'nin tarihinden okumuş olmasına gereken Naima'ya gönderme yapar; diğerleri Davut Paşa'nın Sultan Mustafa'yı tayin etmesine isnaat ederler.

Hiçbir yerde Davud Paşa'nın atamasının Valide Sultan'ın isteğiyle gerçekleştiği açıkça yazılmamış olsa da, bu akla yatkın gözükür. Sultan Osman atamanın ne anlama geldiğinin ve daha genel olarak durumunun ne kadar vahim olduğunun farkına varmış olmalıydı. Orta Cami'nin içerisinde, yeniçeri subaylarına yakarışları karşılıksız kalmamıştı: "Ancak, Valide Sultan bize gizlice fısıldıyordu: 'Ey subaylar, siz onun [Genç Osman] ne kadar kindar bir insan olduğunu bilmezsiniz. Eğer buradan sağ salim kurtulursa, bir tekimizi bile sağ koymayacaktır.'"43

Sultan Osman'a camide başarısız bir suikast girişiminde bulunmuş olan Davud Paşa, onu Yedikule'ye naklettirdi; Devrik Sultan o akşam (20 Mayıs 1622) orada boğulacaktı. Babası I. Ahmed'in yanına gömüldü. Amcası I. Mustafa, Topkapı Sarayı'ndaki makamına yeniden getirildi. Kalan tüm şüpheleri gidermek üzere, Genç Osman'ın kulağı Valide Sultan'a getirildi.⁴⁴

HÂİLE-İ OSMANİYE'NİN SONUCU

Hâile-i Osmaniye'nin yarattığı travma, Sultan Mustafa'nın ikinci saltanat devri boyunca da (Mayıs 1622-Eylül 1623) sürdü. İstikrarsızlık ve huzursuzluk özellikle Doğu ve Orta Anadolu Eyaletleri'nde ve başkentte had safhadaydı. Doğu'da en çok dikkati çekmiş olan olay (Sekizinci Bölüm'de anlatılacak ana olay) Erzurum Beylerbeyi Abaza Mehmed Paşa İsyanı'ydı. Yerel bir ordu kurarak, iktidarını bitişik eyaletleri kapsayacak şekilde genişletmiş ve aralıksız saldırılarla kulları taciz etmişti; iddiaya göre kullarına yaptığı bu zulmün nedeni Sultan Osman'ın katlinin intikamını almaktır. Bölgedeki kulların baskısı ve Abaza'nın artan gücü ve küstahlığına ilişkin raporlar üzerine, İstanbul'da ona karşı bir güç gönderilmesi kararı alındı. Ne var ki, bu güç Abaza'yla karşılaşmayı başaramadı ve ciddi hiçbir temas olmadan İstanbul'a geri döndü. Abaza vak'ası, ancak 1630'larda IV. Murad zamanında son bulacaktı.

Başkentte, kulların kendilerini II. Osman'ın katlinin sorumluluğundan uzak tutma çabası, Kara Davud Paşa'nın sadrazamlıktan alınması ve ardından idam edilmesiyle sonuçlandı. Çeşitli gruplar ve

⁴³ Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2, s. 387.

⁴⁴ A.g.e., s. 389.

hizipler tarafından yapılan baskılar, beş farklı sadrazama tanıklık eden bir dönemin yaşanmasına neden oldu: Kara Davud Paşa, Mere Hüseyin Paşa (ilerleyen bölümlerde kendisinden bahsedeceğiz), Lefkeli Mustafa Paşa (bir başka damat), Gürcü Mehmed Paşa ve Kemankeş Ali Paşa. En sonunda imparatorluğun kıdemli erkânı, zayıf zekalı addettikleri Sultan Mustafa'yı tahttan tekrar indirmeye karar kıldılar ve akabinde I. Ahmed'in en büyük oğlu Şehzade Murad, Sultan IV. Murad olarak tahta geçirildi. Oğlunun tahttan indirilişine ses çıkarmamasına karşılık, annesinin Sultan Mustafa'nın idam edilmemesi yönündeki talebi kabul edildi ve Mustafa 1639'a kadar yaşadı.⁴⁵



⁴⁵ Peirce bu talebe işaret eder, *The Imperial Harem*, s. 264.

OSMANLI TARİH-YAZIMI: OLUŞUMU VE ÇALIŞMALARI

Bu bölüm Osmanlı tarih-yazımının oluşumunu ve on yedinci yüzyıla kadar gelişimini inceliyor, Osmanlı tarihçilerinin sosyolojik bir portresini çizmeye çalışıyor ve egemen bilimsel literatüre ilişkin bazı gözlemler sunuyor. Bununla birlikte çok kapsamlı bir inceleme olmak iddiasında değil. Daha ziyade bu tarih-yazımı ve onun çalışılma biçimleri için yapılan bazı nitelendirmeleri anlaşılır kılmak için araçsal bir sunuş olma özelliği taşıyor. Bunlar bir sonraki bölümde önerilen yorumsal yaklaşım ve Üçüncü Kısım'da yer alan devlet tartışması için gerekli altyapıyı oluşturuyor. Bu bölümde Osmanlı tarih-yazımının nasıl çalışıldığına ilişkin yapılan sunuş çok kapsamlı olmamasına karşın, modern tarihçilerin Osmanlı'daki meslektaşlarının eserleriyle kurdukları diyalogdan doğan bazı önemli sorular soruyor.¹

Tartışmanın, birbiriyle ilişkili dört tespiti ortaya koyması amaçlanıyor. Bunlardan ilki, belirlenilebilir başlangıcından itibaren Osmanlı tarih-yazımının, ki bu hiçbir şekilde salt Osmanlı'ya has bir durum değildir; ihtilafli ve derin biçimde, zamanının siyaseti ve ideolojik vurgularıyla bezenmiş olduğudur. *İhtilafı* derken, yalnızca belirli bir dönemin tarih-yazımsal üretiminin dönemin tarihsel çevresinin bir parçası olduğunu değil, bundan daha genel bir şeyi kas-

¹ Osmanlı tarih-yazımına ilişkin bir başka faydalı kaynak için bkz., Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (New York: Cambridge University Press, 1999), s. 144-74.

tediyorum. Osmanlı tarih-yazımının ideal anlatısı, onun ne kadar farklı, hatta zaman zaman birbirine zıt hikâye çizgilerinin ve versiyonların amansız rekabetinden türediğini öne çıkarmalıdır; Osmanlı tarih-yazımının doğrusal ve gelişimsel bir anlatısı, kaçınılmaz olarak tüm hikâyeyi basitleştirecek ve tek boyutlu hale getirecektir. İkinci tespit, bu çalışmanın ana konusuyla ilgili: Osmanlı tarih-yazımının tarihiyle Osmanlı devletinin tarihi çok yakın ilişkilidir; bazı noktalarda (on yedinci yüzyılın ilk yarısı iyi bir örnek) ayrıştırılamayacak kadar iç içe geçmiştir.

Üçüncü tespit, Osmanlı tarihçilerinin sosyolojisine ilişkindir. Osmanlı tarih-yazımının, *Tarih-i Âl-i Osman* (birebir anlamıyla, Osmanlı Hanesi'nin Tarihi, bağlamsal anlamıyla “Osmanlı Devleti Tarihi”) denilen tür de dahil olmak üzere, 1550-1650 dönemindeki yapısı, hızla büyüyen ve giderek uzmanlaşan bürokrasi ya da kırtasiye hizmetiyle ve Cornell Fleischer'in yerinde bir şekilde “bürokratik bilinç” olarak adlandırdığı şeyle birlikte yorumlanmalıdır.² On yedinci yüzyılın başlarındaki Tarih-i Âl-i Osman türünü, on beşinci yüzyıldaki farazi öncelinin doğrusal şekilde ilerlemiş bir hali ya da salt “gelişmiş” bir hali olarak yorumlamak, gerek bağlamsal gerek metinsel anlamda hatalı olur. Dördüncü ve son tespit, modern tarihçilikle ilgilidir. Osmanlı tarih-yazımı üzerine yapılan incelemelerde, birbirini tamamen dışlamayan ve tek bir çalışmanın içinde bir arada bulunabilecek olan iki ana akım vardır. Birisi, öncelikle Osmanlı tarihsel metinlerinin, temel olarak askeri ve siyasi olaylar gibi dışsal göndergelerin yeniden-kurulması için ne derece sağlam bilgi kaynakları olduğunu belirlemeye çalışır; öteki akım tarih-yazımını ve onu kendi içinde ve kendisinin bir konusu olarak üreten tarihçileri inceler ve tarih yazma olayının kendisini bir tarihsel konuya dönüştürür. Her iki akım da hep varolmuştur; ama önceki dönemlerde tarihçilerin en çok üzerinde durdukları ilki olmuşken, son yıllarda Osmanlı tarih-yazımının –en az yapılan savaşlar veya vergi toplama kadar– “meşru” bir tarihsel konu olarak çalışılması ağırlık kazanmaktadır.

² Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986), s. 214-35.

Konuyla ilgili akademik çalışmaların en yenisiyle başlamak yararlı olur. Hiç de tesadüfi olmayan bir şekilde Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkışı ve oluşumuna ilişkin tartışmanın ayrılmaz bir parçası olan Osmanlı tarih-yazımına ilişkin tartışma, Cemal Kafadar tarafından yapılan derinlikli ve etkili bir çalışmayla [bugüne kadarki] doruk noktasına ulaşmıştır.³ Kafadar'ın temel olarak gösterdiği şey, on beşinci yüzyıldaki Osmanlı tarih-yazımının biçimsel ihtilafıdır, ki bunu haklı olarak en önemli tür saydığı Tarih-i Âl-i Osman eserleri üzerinde özellikle durarak yapar. Tarih-yazımsal ihtilaf, on beşinci yüzyıldaki ülke içi siyasal, toplumsal ve kültürel çatışmanın tam kalbinde yatar. Kısa ve öz bir şekilde formüle edersek, birbirleriyle karşı karşıya gelen iki toplumsal dünya, Kafadar'ın terimiyle gazi-derviş çevreleri ve yeni biçimlenen merkezi, bürokratik ve hanedanlık devletin kurucularıydı; ikinci çevre, sultanları, ortodoks ulemayı ve saraylıları ve giderek artan bir şekilde kulları kapsıyordu.⁴ Halil İnalcık'a göre, II. Mehmed (*Fatih*, saltanatı 1444-46 ve 1451-1481 yılları arasında) devrinin sonuyla birlikte, iki kesimin arasındaki siyasal çatışma ikincisi lehine sona ermiş ve gazi çevreleri geri döndürülemez biçimde marjinalleştirilmişlerdi.⁵

Bu açıkça tanımlanmış iki sosyopolitik grubu birbirinden kesin şekilde ayıran tarih-yazımsal ve siyasal çizgiler çizerek, dönemin çok derli toplu bir yapısı olduğu yolunda yanlış bir izlenim verebilirim. Burada hem olası karmaşıklıkların ve nüansların, hem de tarihçilerin kendi toplumsal bağlamlarına oturtulmalarının onların eserlerinin yorumuyla ilişkili olmasına karşın, toplumsal bağlamların yalnızca ve yalnızca belirli bir yorumu dayatmadığının farkındayım; beriki, hiçbir koşulda tek-nedenli değildir.

Tarih-yazımının ve devletin oluşumuna ilişkin Kafadar'ın iddiasının ana dayanak noktası, Rudy Lindner'in erken dönem Osman-

³ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995). Kafadar'ın tarih-yazımına ilişkin görüşleri ve devlet kavramsallaştırması birbirinden ayrı tutulamaz; ilkinin bu bölümde tartışıyorum, ikincisi üzerinde de Üçüncü Kısım'da duracağım. Erken dönem üzerine –Osmanlı-Türk ve Bizans-Yunan– yazılmış olan kaynaklara ilişkin bilgilendirici bir genel değerlendirme için bkz., Colin Imber, *The Ottoman Empire 1300-14 81* (İstanbul: Isis Press, 1990), s. 1-15.

⁴ Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 91-98, 112.

⁵ Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954).

lı'nın olağanüstü başarısının kabilecilikle açıklanabileceği yolundaki tezinin tanrı karşısında yer alır.⁶ Kendisinin erken dönem Osmanlı tarih-yazımıyla ilgili görüşüyle Lindner'inkini, soğanla sarmısak arasında kurduğu sevimli bir metaforik karşıtlığı kullanarak karşılaştırır. Gerçekte ne olup bittiğini olduğu gibi yansıtan ama düzenli bir *yazılı* tarih biçiminde varolmayan soğanın göbeği, Osman Bey'in ve hemen ardından gelen haleflerinin yaptıklarının kabileci doğasını gösterir. Sonra, ortodoks ulema ve merkezi bürokrasi tarafından yaratılan ve sürdürülen, Lindner'in "devlet ideolojisi" dediği şey göbeğin üzerine katman katman binerek kabileci çekirdeği maskeler ve Osmanlı girişimini yoğun şekilde devletin *gaza* ideolojisinin (İslam'ın hudutlarına duyulan bağlılığı ve inanç için sürekli savaşma gereğini vurgulayan ideoloji) terimleriyle tanımlar. Özellikle sözel hikâyeler üzerinde bir gelenek kurmaya çalışan elyazmaları çağında, kusursuz ideolojik bir bağlayıcılık mümkün olmadığı içindir ki, devlet-kaynaklı *gaza* ideolojisinden içeri sızan sapmalar, bozulmuş katmanlardan geçerek soğanın göbeğine kısmen bakabilmemizi sağlar. Dolayısıyla on beşinci yüzyıl Osmanlı tarih-yazımı, sapmalara rağmen, bize bu yüzyıldaki devlet ideolojisine dair birçok şey söyleyebilir; ama söz konusu ideolojinin oluşumunu önceleyen bir buçuk yüzyılın bozulmuş bir temsilini sunar.⁷

✎ Kafadar'a göre, on beşinci yüzyıla kadar olan Osmanlı tarih-yazımı için sarmısak daha uygun bir metafordur. Başlangıcından itibaren Osmanlı tarih-yazımı, tıpkı bir sarmısak başı gibi, içinde yazıldıkları tarihin bir parçası olan farklı temsil ve anlatı kümelerinin yanı sıra, araya sıkışmış özel ve yazılı gelenek kümelerini içeriyordu. Kafadar, soğan metaforunun öngördüğü evrimsel Osmanlı tarih-yazımı görüşünü tümüyle reddeder:

⁶ The Kafadar/Lindner tartışması, Lindner'in Osmanlı çalışmalarına neredeyse yarım yüzyıl egemen olmuş bir teze, Paul Wittek'in tezine meydan okuması bağlamında görülmelidir. Bkz., Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (Londra: Royal Asiatic Society, 1938); Rudy Lindner, "Stimulus and Justification in Early Ottoman History" *Greek Orthodox Theological Review* 27 (1982): s. 207-24 (bir Wittek eleştirisi için); Rudy Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia* (Bloomington: İndiana Üniversitesi, İç Asya Çalışmaları Araştırma Enstitüsü, 1983) (Lindner'in alternatif tezi için). Bulunduğu yorumsal duruş noktasından, Kafadar (*Between Two Worlds*, s. 29-60), modern tarihçiler arasındaki tartışmanın referansları titizlikle düzenlenmiş bir açıklamasını yapar.

⁷ Lindner, "Stimulus and Justification." Kafadar'ın bu konudaki eleştiri için bkz., Kafadar, *Between Two Worlds*, özellikle s. 98-99.

Şurası açık ki, temel kronikler yazıldığı zaman [on beşinci yüzyıl süresince], çok sayıda farklı sözel ve yazılı tarihsel geleneğe mevcuttu. Ancak bunları yalnızca doğrusal bir ilerlemenin katmanları olarak tasavvur etmek hatalı sonuçlar verebilir; zira bunlar farklı siyasal-ideolojik pozisyonları temsil eden rakip ya da en azından birbirleriyle bağdaşmayan anlatıları içeriyorlardı.⁸

Benim yaklaşımım ve yöntemim için de merkez teşkil eden bu argüman çizgisini daha somutlaştırmak için on beşinci yüzyılın önde gelen iki tarihçisi üzerinde bir müddet durmak yararlı olur: Aşık Paşazade (bundan sonra *Apz* kısaltmasını kullanacağım)⁹ ve Neşri; özellikle de ilki. Victor L. Menage'in etraflı tespitleri erken dönem Osmanlı tarih-yazımının daha derinlikli bir yorumuna yönelik temelleri atmıştır.¹⁰ Özellikle *Apz*'ye ilişkin olarak, sonraları tam olarak Kafadar tarafından geliştirilen Menage'in çalışması, *Apz*'nin gazi-derviş çevresinin bir çocuğu olabileceği ve yazdığı tarihin de, devlet anlatısının içerisinde bir başka kurma girişimi olmaktan çok öte, *Apz*'nin özdeşleştiği toplumsal dünyanın tarih bilinci ve değerler sistematigini ortaya koymuş olabileceği ihtimaline işaret eder.

Apz, Amasya bölgesinden bir derviş-gaziydi. Fetret Devri'nde (1403-1413),¹¹ daha sonra bu çalkantılı dönemden Sultan I. Mehmed olarak (saltanatı 1413-1421) zaferle çıkacak olan Şehzade Mehmed'le kader ortaklığı yaptı. Ne var ki, 1410'ların başlarında I. Mehmed'le girdiği bu macerayla on yıl sonra en şöhretli gazi ailele-

⁸ Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 98. Kafadar, Lindner ve Wittek'i eleştiren diğer tarihçilerin gazayı anlayış biçimini reddeder. Bu tarihçiler gazayı İslam'ın "kâfirler"e karşı temel İslami metinlere göre yürüttüğü doktriner savaş olarak görürler. Tam anlamıyla Müslüman olmadıklarını öne sürerek, erken dönem Osmanlıların gaza yürüttüğünü kabul etmezler. Kafadar bu görüşü özcülük olarak tanımlar ve gazayı, Wittek'ten farklı şekilde, bir uç toplumunun somut gerçekliği olarak yorumlar. Ülküleri ve davranışları, metinsel-şerri dogmayla uyumlu olsun ya da olmasın, erken dönem Osmanlıların kendilerine dair kurdukları imgenin, modern tarihçiyi ilgilendirmesi gerektiğinde ısrar eder.

⁹ Bu tarihçinin hayati eserleri için bkz., Halil İnalçık, "How to Read Ashik Pasha-Zade's History" *Essays in Ottoman History* (İstanbul: Eren, 1998), s. 31-55.

¹⁰ Yaptığı çeşitli katkılar arasında mevcut tartışmayla en çok ilgili olanları şunlardır: V. L. Menage, *Nesbri's History of the Ottomans: The Sources and Development of the Text* (New York: Oxford University Press, 1964); "The Beginnings of Ottoman Historiography" *Historians of the Middle East*, der.: Bernard Lewis ve P. M. Holt (New York: Oxford University Press, 1962), s. 168-79 ve "The Menaqib of Yakhshi Faqih" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26 (1963): s. 50-74.

¹¹ Beyazid'in 1402'de Ankara'da yenilmesini takip eden istikarsız dönem için bkz., İnber, *The Ottoman Empire*, s. 55-69.

rinden birinin üyesi olan Mihaloğlu Mehmed Bey'le yaşadığı macera arasında, Apz hasta düşmüştü. Kendisine bakarak iyileşmeyi ve yaşlı bir adamla, Orhan Gazi'nin (saltanatı 1324-62) imamının oğlu Yahşi Fakih'le biraz zaman geçirmeyi seçti. Onun bu yaşlı adamın toplamış ve yazmış olduğu *menakıb*'la (gaza hikâyeleri) tanışması, Yahşi Fakih'in evinde gerçekleşmiştir. Kafadar, Apz'nin hastalığı dışında hiçbir şeyin tesadüfi olmadığını kaydeder:

Apz'nin içine doğmuş olduğu toplumsal çevrede kendisini rahat hissettiğine inanmak için her türlü neden vardır. Yazdığı kroniğe Yahşi Fakih'in menakıbını dahil etmeyi yalnızca bunlara ulaşabilmiş olduğu için değil... bu hikâyeler ona çok anlamlı geldiği için de tercih etti. Fakih'ten miras aldığı menakıb, Apz'nin on beşinci yüzyıl derlemesinin içine ustaca işlenmiştir; çünkü o öyle yapmak istemiştir.¹²

Lindner'le Kafadar arasındaki anlaşmazlık kısaca bu noktada yatar; bu çalışma ikincisinin Osmanlı tarih-yazımı görüşünü takip ediyor. Lindner'e göre Apz'nin yazdığı pasajlar soğanın göbeğini oluşturuyor ve erken dönem Osmanlı girişiminin bu sahici çekirdeğine erişimimiz Apz'nin kabahatinden kaynaklanıyor. Yazdığı tarihi II. Beyazid'in (saltanatı 1481-1512) sarayı için tasarlayan Apz, artık hayli yaşlanmış bir adam olarak Osmanlı tarih-yazımının geri kalanına yoğun biçimde hâkim olan devlet ideolojisine uymayı tercih etmiştir. Lindner'e göre, bir başka ifadeyle, aslında Apz yazdığı tarihe sahici anlatının kalıntıları dahil etmek istememiştir. Buna karşılık, Kafadar, Apz'nin tarihinden (ve konunun uzmanları arasında "Uruç ve anonim kronikçiler" in yazdıkları olarak bilinen metinlerden) sarımsak kokusu alır. Bizzat II. Beyazid tarafından ısmarlanmış da olsa, Apz'ninki tipik bir saray tarihidir şeklindeki yargıyı reddeder. Dikkat edilmelidir ki, Apz'nin İstanbul'da (Unkapanı ve Galata'da) ciddi miktarda mülkü vardı ve dolayısıyla Fatih'in ve onun resmî yetkililerinin mali politikalarına maruz kalmıştı.¹³ Bu politikalar, önemli oranda II. Mehmed devri ve onun idarecileriyle özdeşleştirilmiş olan imparatorluk projesinin yürütülmesine öncülük

¹² Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 101. Ayrıca bkz., Menage, "The Menaqib." Menage'in en önemli katkılarından biri de, ciddi bir bilimsel hatayı düzeltmektir. O noktaya kadar, Yahşi Fakih'in menakıbı, Apz'nin tarihindeki on beşinci yüzyıl Osmanlı tarih-yazımının geri kalanıyla uyum içinde olan pasajlar olarak tanınılıyordu. Menage menakıbın sadece Apz'ye özgü olan pasajlar olarak teşhis edilmesi gerektiğini gösterdi.

¹³ İnalçık, "How to Read", s. 36-37.

ettirler. Kafadar'a göre "Apz'nin eleştirileri, özellikle Konstantinapol'un fethinden ve imparatorluk projesinin benimsenmesinden sonra Osmanlı sarayının dışında ve saraya ya da en azından çoğu klasik çağ sultanı ve devlet adamı tarafından desteklenen merkezi pozisyona karşı kısmen muhalif kalmış bir çevrenin dünya görüşünü tutarlı biçimde yansıtır."¹⁴

Neşri'yle Apz arasında yapılacak bir karşılaştırma, sarmısak metaforunu ve ihtilaflı Osmanlı tarih-yazımı düşüncesini daha da pekiştirir. Apz'den farklı olarak Neşri, ulema sınıfı kökenlidir. Eseri Apz'ninkinden on yıldan daha az bir süre sonra yazılmış ve üç temel tarihi kaynak kümesinin alaşımı olarak tasarlanmıştır. İlki, Apz'nin metnin başlıca temsilcisi olduğu eser grubuydu; ikincisi saray tarihleri olarak adlandırılabilir (en önemlileri Ahmedî'nin ve Şukrullah'ın kiler olmak üzere) eserlerden oluşuyordu ve üçüncüsü yıllık türündeki takvimlerden oluşuyordu. Menage'in Neşri'nin metni üzerinde yaptığı analiz ve Kafadar'ın argümanı, bu kümelerin bazı ortak özelliklere sahip olmalarına karşın, farklı kimliklerini de koruduklarını öne sürer. Dahası, Kafadar, Wittek'in çalışmasına dayanarak, argümanını Apz'nin ve Neşri'nin Aydos Kalesi'nin fethine ilişkin anlatıları arasında yaptığı daha titiz bir karşılaştırma üzerinden kurar. Daha sonraki dönemlerin Osmanlı tarih-yazımında da olduğu gibi, burada anlatılar ilk bakışta öylesine benzer görünürler ki, Neşri'nin Apz'nin anlatısını baştan sona yürüttüğünü düşünmek için hiçbir neden yoktur. Fakat Şeytan ayrıntılarda gizlidir ve dikkatli bir inceleme önemli bir farklılığı gün yüzüne çıkarır. Apz'nin anlatısı, yazarın genç bir adam olarak deneyimlemiş olduğu gaza ülküsü için tutkulu bir samimiyet sergilerken, Neşri'ninki umursamaz ve kadirbilmezdir. "Apz başka bir kaynaktan almış olduğu bir geleneği aktarıyor olmasına karşın", diye sözü bağlar Kafadar, "Neşri'nin yapamadığı şeyi yapmış ve kaynağının zihniyetini kavrayabilmiştir. Bu farklılık, Apz'nin olaylara kendisinden yalnızca on yıl kadar sonra yazmış olan Neşri'den tarihsel olarak daha yakın olduğu için değil, bu iki yazar açıkça iki farklı toplumsal dünyadan gelmiş olduğu için ortaya çıktı."¹⁵

¹⁴ Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 100.

¹⁵ A.g.e., s. 102-3. Ayrıca bkz., Menage, *Neshri's History* ve Paul Wittek, "The Taking of the Aydos Castle: A Gazi Legend and Its Transformation", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, der. George Makdisi (Cambridge, Mass.: Harvard Üniversitesi, Yakın Doğu Dilleri ve Edebiyatları Böl., 1965), s. 662-72.

✍ Bir buçuk yüzyıllık bir süreç (1350-1500), mevcut tartışmamız bağlamında, iki tür tarih bilincinin ortaya çıkışıyla sonuçlanmıştır. Birisi, “bir zamanlar” merkezde yer alan ama artık marjinalleştiklerinin farkında olan ve dolayısıyla kendilerini yabancılaşmış hisseden sosyopolitik gruplara özgü biçimde, gazi-derviş çevresinin tarih bilinci ve geleneğidir. Bu burukluk, düşmanlık ve nostaljiyle dolu bir tarih-yazıymıydı. Nostalji o eski ve güzel kardeşlik ve idealizm günlerine duyulan özlemin ifadesiydi. Burukluk, Osmanlı Hanesi’ni dünyaya açmış ve bunun karşılığında II. Mehmed’in sert politikalarına –Osmanlı tarih geleneğinin oluşumunun çok önemli bir aşamasında, on beşinci yüzyılın sonlarında, II. Beyazid (saltanatı 1481-1512) bu politikaları yumuşatmaya çalışmıştır– maruz kalmış olan bir grubun ihanete uğramışlık duygusundan kaynaklanıyordu. Ve düşmanlık, gazi bakış açısından, bu süreci hayata geçiren her şeye ve herkese yönelmişti: Gaza ülküsünden sapması Ankara’da (1402) felaketle sonuçlanan Sultan Yıldırım Beyazid (saltanatı 1389-1402), merkezi bir hazine fikri, üst düzey devlet yetkilileri ve sadrazamlardan oluşan Çandarlı Hanedanı (Fatih devrinde başlarına gelenler onlara ilişkin algıyı değiştirmemişti), meşhur *pencik* uygulaması (1370’ten itibaren uygulanan insan toplama yöntemi. Buna göre, gazada ganimet olarak alınan insanların beşte biri sultana ait oluyordu) ve daha fazlası.

Alternatif tarih bilinciye, ki bu devrin kazançlı eğilimiydi, Lindner’in devlet ideolojisi dediği şeydi. Bu bilinç Osmanlı Hanesi’nin yeni kimliğini, giderek yerleşikleşen, bürokratik bir hanedanlık devletin hâkimi olarak, artık kendisini öteki ailelerle ilişkilerinde eşitler arasında en önde gelen seçkin bir gaziler ailesinden çok daha fazlası gibi gören bir yönetici hane olarak yeniden kurdu. Ve böylesi bir devlet yapılanmasında çıkarları bulunan gruplar tarafından desteklendi ve sürdürüldü: ortodoks ulema, merkezi bürokrasi ve kul sınıfı. Osmanlı tarih-yazımının bu iki alternatif dünya arasındaki ihtilaflı doğası en açık şekilde gazanın yorumlanış biçiminde ve onun anlatı içindeki öneminde gözlemlenir. Devletin nihai anlatısını üreten medrese kökenli bürokratlar, gaza karşıtı değillerdi ve olamazlardı da. Ancak onların gazayı yorumlayış biçimi, gazi çevresinin anlatısını iki bakımdan ciddi şekilde tahrif etmiş, hatta dışlamıştır: İlki, gaza ve gâzilere dair söylediklerinin Apz’de ve anonim kroniklerde sıkça rastlanabilecek türden coşku ve tutkudan yoksun olması; ikincisi, gazayı kaçınılmaz biçimde bürokratik bir hanedanlık devletiyle sonuçlanan bir sürecin zorunlu bir aşaması olarak sunan teleolojik bir anlatı kurmuş olmalarıydı.

Bu hizip ve gazanın 1453'ten sonra kazandığı anlamın yeniden yazımı, Apz'nin "gâziler için bir gâzi olarak yazdığını" öne süren Colin Imber tarafından da vurgulanır.¹⁶ On beşinci yüzyılda marjinalleşen gâzilerin tarih geleneğinde Osmanlı Hanesi, ilk üç nesil boyunca hudut toplumuna öncülük etmiş ve sâdık kalmıştır; ancak I. Beyazid'la beraber bir şeyler yanlış gitmeye başlamış ve sonrasında durum giderek kötüleşmeye devam etmiştir. Menage'in bu tarih bilincine ilişkin eşsiz formülasyonu ona zamanında fahri bir gâzilik unvanı kazandırabilirdi:

O eski güzel günlerde dürüst gâziler, merkezi hükümet tarafından sık boğaz edilmiyordu; özel teşebbüsü vergilendirmek için... pencik uygulaması yoktu; eski güçlü kuru, düşük değerli yenisine teslim olmaya zorlayan kanunlar yoktu ve saraydan dışarı çıkarak hür doğmuş Türklere küstahlık yapan o rezil içoğlanları da yoktu (onların iltimaslarını nasıl elde ettiğini herkes bilir).¹⁷

DEVAMLAR

Osmanlı tarih-yazımı, on beşinci yüzyılın ikinci yarısından on altıncı yüzyılın son yıllarına kadar geçen sürede evrilmeye devam ederken, birbiriyle ilintili iki unsur dikkati çeker. Bunlar Osmanlı yüksek kültürünün ortaya çıkışı ve genişleyen ve giderek branşlaşan Osmanlı bürokrasisinin oluşumuydu. Fleischer'in Mustafa Ali üzerine yaptığı çalışmanın başlığı (ve içeriği) (*Bureaucrat and Intellectual*) bu süreci ve onun bileşenlerini derli toplu biçimde kavrar.

Osmanlı olan hemen herşey gibi, tarih-yazımı da Osmanlılara miras kalan kültürlerin ve geleneklerin bir alaşımıydı. Osmanlı tarihinde, Arap ve Farsî gibi eski ve saygın geleneklerin yanı sıra Türkî-Moğol, Türk-Anadolu ve Yunan-Bizans geleneklerinin izlerine rastlanır. Yine Osmanlı olan hemen herşey gibi, tarih-yazımını Osmanlı kılan şey belirli bir unsurun *Ideengeschichte* anlamındaki belirli bir özelliğinin orijinallliği değil, eklektik biçimde alaşımlanmış olmasıdır. Fleischer haklı bir tespitle, "On altıncı yüzyıl büyük Os-

¹⁶ Colin Imber, "The Ottoman Dynastic Myth" *Turica* 29 (1987): s. 15.

¹⁷ Kafadar'ın alıntısı, *Between Two Worlds*, s. 114.

manlı tarihlerinin derlemesi, Osmanlıların gerek kültürel gerek siyasal meşruiyet kazanmış olduklarının bir ifadesidir” der.¹⁸

Dönemselleştirme yapmak kaçınılmaz olarak bir miktar keyfiyet barındırır da, II. Beyazid devrinin, özellikle 1480’lerin sonlarının, Osmanlı tarih-yazımının tarihinde bir dönüm noktasına işaret ettiği ileri sürülebilir. II. Beyazid, babası II. Mehmed’in sert merkezileşme politikalarının mağduru olan gruplarla uğraşmak ve onlara tâviz vermek zorunda kalmıştı. Kardeşi Cem Sultan’ın yarattığı tehdidi bertaraf ettikten sonra, kendisini bir gâzi olarak ispatlamaya girişmişti. II. Beyazid 1484’te başkente döndüğü zaman, tarih-yazımsal projesini başlattı. “Eleştirel kroniklerin çoğu” der Kafadar, “o dönüm noktasından sonra, o sesleri duymaya hazır bir bağlamda, Beyazid vereceği tâvizin doğru dozunu bulmaya çalışırken... ve henüz tam olarak Osmanlı karşıtı olmamış kültürleri (mesela Hacı Bektaş) himaye altına alarak evcilleştirmeyi hâlâ ümit ederken yazılmıştır.”¹⁹

II. Beyazid devrinde yazılmış olan Apz’nin ve Neşri’nin tarihlerine ilaveten, bu Sultan Farsça’dan yüksek Osmanlı Türkçe’sine geçişi sergileyecek iki eser daha ısmarladı. Beyazid, ilk olarak Akkoyunlu sarayında başkâtiplik yapmış olan İdris-i Bitlisi’den Osmanlı Hanesi’nin tarihini uzmanca bir üslupla yazmasını istedi. Sonuç, meşhur Farsça eser *Sekiz Cennet*’ti (*Hasht Bibisht*). Kısa bir süre sonra Sultan, benzer bir konu üzerine ve Bitlisi’ninkiyle aynı üslup zarafetini ve detayları içeren ama bu kez Farsça değil, Osmanlı Türkçe’sinde düzyazıyla yazılmış bir tarihin gerekli olduğuna karar verdi. Bu kararın ürünü de Kemal Paşazade’nin *Tevârih-i Âl-i Osman*’ı oldu. Fleischer, mevcut görüşlerin aksine, Kemal Paşazade’ninkinin *Sekiz Cennet*’in çevirisi değil, bağımsız bir eser olduğunu ve yazarın aynı başlığı taşıyan eski eserlerden yararlanmış olmasına karşın, kendi eseri olan *Tevârih-i Âl-i Osman*’nın hem biçim hem de içerik olarak daha bilimsel olduğunu söyler.²⁰

On altıncı yüzyılın ikinci yarısı, Kanuni Sultan Süleyman’ın (saltanatı 1520-1566) son yılları başlangıç olarak kabul edildiğinde, Osmanlı tarih-yazımının bir sonraki önemli dönemi olarak görülebilir. Christine Woodhead, düşünsel derinliği üst düzeyde olan bir mak-

¹⁸ Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, s. 241.

¹⁹ Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 97.

²⁰ Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, s. 239.

lesinde, kolektif bellekte ve tarih bilincinde yer edindiği haliyle Süleyman'ın görkemli uygulamalarını, gerek Sultan'ın kendi zamanında gerek onun saltanat devrini takip eden yüzyıllarda, o derece etkili ve başarılı kılan şeyin ne olduğunu sorgular.²¹ "Büyükbabası II. Beyazid gibi" der Woodhead, "Süleyman, tarih-yazımının, siyasal ve kültürel, kısa ve uzun vadeli değerini özellikle takdir etmiştir."²² II. Beyazid devrinde başlamış olan, genelde bir Osmanlı yüksek kültürü ve özelde bir Osmanlı düzyazısı oluşturma süreci, dilbilimsel ve kültürel olarak torunu Süleyman'ın devrinde ve önemli oranda onun kişisel hâmilîği sayesinde olgunlaşmıştır. Arapça ve özellikle Farsça asla ortadan kaybolmamış ve saygınlıklarını korumuş da olsalar, Osmanlıca'yı başlı başına bir edebi dile dönüştürmekte tarih-yazımı büyük rol oynamış ve bu dile popülerlik kazandırmıştır.²³

Kanuni devrindeki gelişmelere karşın, tarih-yazımı kapsam ve içerik bakımından yine de hükümdarın arzu edilen imgesini pekiştirmekle sınırlıydı. En dikkate değer ürün Sultan'ın sâdik *nişancı*sı (başkâtip) Celalzade tarafından, *Tebakati'ü'l-memâlik ve derâcatü'l mesâlik* (Egemenliğin düzeyleri ve mesleklerin dereceleri, kısaca *Tebâkat*) adıyla yazılmıştı. Geniş kapsamlı bir tarih olarak tasarlanmış ve sonraki tarihçiler üzerinde önemli bir etkisi olmuştu; ancak *Tebâkat* her şeyden önce, Süleyman'ın *ziibde-i Âl-i Osman* olarak, yani "Osmanlı Hanesi'nin en mükemmel örneği" olarak bir portresiydi.²⁴

Celalzade'nin tarihi en azından tasarlanışı itibariyle genel bir çalışma olsa da, bu dönemin daha yaygın ve devlet destekli alt-türleri, içerik olarak dar ve ideolojik olarak maksatlıydılar. Çok çabuk popülerlik kazanmış olan ilk alt-tür *gazanâme*'ydi ve Süleyman'ın gâzi imgesini pekiştiriyordu. Bunu *şehnâme*'nin (şahların kitabı) kurumsallaşması takip etti. Bu alt-türün modeli, tabii ki, Ortaçağlı Farisi yazar Firdevsi'nin *Şehnâme*'siydi. Fakat bu, Süleyman'ın bu tür tarih-yazımını Osmanlı kültürüne ilk sokan kişi olduğu anlamına gelmiyor; çünkü söz konusu tür, on beşinci yüzyılın ortalarından itibaren kısmen kullanılmaya başlanmıştı. Ne var ki, Süleyman'ın himayesi altında *şehnâme* ikili bir nitelik kazanmıştı. İlk olarak, ideolojik

²¹ Christine Woodhead, "Perspectives on Süleyman", *Süleyman the Magnificent and His Age*, der. Metin Kunt ve Christine Woodhead (New York: Longman, 1995), s. 164-91.

²² A.g.e., s. 166.

²³ Woodhead, "Perspectives on Süleyman", s. 170-71 ve Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, s. 239-41.

²⁴ Woodhead, "Perspectives on Süleyman" s. 172.

anlamda, Kanuni'nin saltanatına evrensel bir iddia katma projesinin bir parçası oldu. İkinci olarak, kurumsal anlamda, ücretli *şehnâmecilik* kurumunun oluşmasına eşlik etti. Bu eğilim, şehnâmenin kısa süre içinde bir *Süleymannâme*'ye -1558'de ilk şehnâmecî Ârif tarafından tamamlanmıştır- dönüşmesiyle sonuçlandı.²⁵

Şehnâmecilik on altıncı yüzyılın sonunda geri döndürülemez biçimde yok oldu. Birinci Bölüm'de tartışıldığı gibi, *haseki*'lik (sultanın gözdesi) kurumunun çöküşü de aşağı yukarı aynı zamanda, belki on yıl önce veya sonra gerçekleşmiştir. Bu korelasyon Birinci Bölüm'de Kanuni devrinin Osmanlı medeniyetinin zirvesi olmaktan çok, Osmanlı tarihinin "düzenli" akışıyla kıyaslandığında anomalilerle dolu bir dönem olduğu yolundaki argümanı destekleyebilir. Nasıl hasekilik kurumu en iyi şekilde Hürrem ve Süleyman'ın özgün kişilikleriyle (ve evlilikleriyle) örneklenebilirse, şehnâmecilik de en iyi şekilde Süleyman'ın kendi imgesini oluşturmak konusunda yaptığı olağanüstü yatırımla ve onun gelecek kuşaklar takıntısıyla açıklanabilir. Bu bakımdan on yedinci yüzyılın sonunda ortaya çıkan devlet tarihçiliği (*vak'anüvis*'lik) kurumu, şehnâmeciliğin daha geniş ölçekli bir devamı niteliğinde görülmemelidir.²⁶

Süleyman'ın torunu III. Murad'ın saltanat devri (1574-95), Fleischer'in "tarih-yazımı patlaması" dediği şeye tanıklık etti. Böylece on altıncı yüzyılın sonunda iki ana çizgide, izleksel olarak (verili bir eserin kapsam ve içeriği bakımından) ve üslup ve edebiyat olarak son derece çeşitlenmiş ve branşlaşmış bir Osmanlı tarih-yazımıyla karşılaşırız. Üç tip ya da alt-tür ortaya çıkmıştır. İlki, tek bir olay ya da devirle sınırlı eserlerden (*fetihnâme*, *Süleymannâme*, *gazanâme* ya da *Eğertinâme*) oluşmaktaydı. İkincisi, dosdoğru bir şekilde Osmanlı Türkçe'siyle yazılan *Tarih-i Âl-i Osman* türüydü. Üçüncüsü, içine Osmanlı tarihi işlenen evrensel tarihlerden oluşuyordu; dilleri yüksek ve Farsça'yla doluydu ve yazarları genellikle daha saygın medreselerden olmak üzere, yüksek eğitim almış kişilerdi.²⁷

Tam bu dönemde yazmış olan ve en seçkin Osmanlı tarihçilerinden birisi olan Mustafa Âli (ölm. 1600), Osmanlı tarih-yazımının durumuna ilişkin -çok kişisel de olsa- bazı ilginç tespitlerde bulunur. Âli, yazdığı büyük tarihsel deneme *Künhü'l-abbar*'ın (Tarihle-

²⁵ A.g.e., s. 172-75.

²⁶ Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, s. 238, bu görüşü paylaşıyor.

²⁷ A.g.e., s. 240-42.

rin Özü) girişinde, kullandığı temel eserleri inceler. Bu bibliyografik denemenin amacı yalnızca bilgilendirici olmak değildir; Âli burada kendi eserine kadar gelen Osmanlı tarih-yazımının bir tür sistematiğini kurmaya çalışmıştır. Yazarlara göre sıralanmış ilk kategoride, yukarıda tartıştığımız erken dönem kronikler yer alır. İkinci kategori şüphesiz Âli'nin içerisinde anılmak istediği *silsile*'dir (kültürel aktarım zinciri). Bu kategoride, İdris-i Bitlisi, Kemal Paşazade ve Kanuni'nin nişancısı Celalzade gibi âlimler vardı. Bunlar, hanedanlık tarihleri yazmışlar ve Âli'ye göre hem tarihçi hem de edebiyatçı olarak öne çıkmışlardı. Bu kategorinin zirvesinde, on altı yüzyılın meşhur baş müftüsü ve ayrı zamanda *Tacüttevârih*'in (Tarihlerin tacı) yazarı olan Hoca Sadüddin Efendi yer almıştır. Âli'nin kendi zamanının şehnâmecilerinden oluşan üçüncü kategori, başta Seyyid Lokman (eserlerinin tümü Âli tarafından kullanılmıştı) olmak üzere, onun öfkesine ve aşağılamalarına maruz kalıyordu. Âli bu kategoridekilerin tümünün bağımsız yargı gücünden ve edebi beceriden yoksun olduğunu düşünüyordu ve onların âlimden ziyade profesyonel kâtip oldukları gerçeği üzerinde duruyordu. Âli'nin şehnâmecilere ilişkin olumsuz fikri, önemli oranda onun kültürel hâmiliğin çöküşünden bitip tükenmeyen şikayetleri ve ciddi bir devlet tarihçiliği kurumunun oluşturulması arzusu bağlamında ele alınmalıdır.²⁸

Âli'nin yaşamı ve eserleri bizi on yedinci yüzyılın eşğine getirdiği için, onunla ilgili üç önemli nokta bu tartışmamızın bu kısmının kapanışı için yeterli olacaktır.²⁹ İlki, onun kendini-konumlandırışıyla ilgilidir. Onun yüksek Osmanlı Türkçe'siyle yazılmış imparatorluk tarihleri silsilesine önemli katkı sağlayan âlimlerden biri olarak görülmek istemiş olması ve bu kulübe ciddi olarak katılma hakkının bilgi zenginliği ve doğruluğu kadar edebi ustalıkla da kazanılıyor olması, özellikle düzyazıda bir yüksek Osmanlı kültürünün ortaya çıkışına ve bu süreçte tarih yazılarının oynadığı role işaret eder. Bu bakımdan Âli'nin zevklerinde ve yargılarında ne kadar öznel davranmış olduğu çok önemli değildir. Osmanlı tarihçilerinin kendi söylemlerinde tarih ve edebiyat arasındaki ilişkiyle ilgili olan ikinci

²⁸ A.g.e., s. 247-49.

²⁹ Osmanlı düzyazısı ve tarih-yazımının özellikle on altıncı yüzyıl başlarındaki gelişimi için bkz., Christine Woodhead, "Ottoman İnşa and the Art of Letter-Writing: Influences upon the Career of the Nisanci and Prose Strylist Okcuzade (ölm. 1630)" *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1988): s. 143-59.

önemli nokta, Fleischer tarafından kısa ve öz olarak şu şekilde dile getirilmiştir: “Edebiyatçı Âli, o eserleri kendi eseri *Künbü'l-abbar*'ın karşılaştırılmasını istediği eserler olarak tanımlarken, titiz tarihçi Âli (elbette bu iki kişilik birbirine zıt değildir) kendi Osmanlı tarihiyle ilgili olabilecek her türlü kaynağı bilmek ve gerektiği yerde karşılaştırmalar ve alıntılar yapmak konusunda öne çıkıyordu.”³⁰

Üçüncü noktaysa, odağında Âli'nin eserleri, özellikle de *Künbü'l-abbar* yer alan bilimsel bir tartışma sunar. Bu tartışmayı alevlendiren şey, Âli'nin son derece açık sözlü ve eleştirel bir tarihçi ve sıra dışı bir insan olması olmuştur; bu özgünlükleri onu modern tarihçiler için aynı zamanda hem en popüler hem de en tartışmalı figür haline getirmiştir. Bu tartışma, bir tarihsel konu başlığı olarak Âli'nin ötesinde, Osmanlı tarih-yazımına artan ilgiyi ve bu konuda çalışan öğrencileri meşgul eden soruları ortaya koyar.

Âli'nin yaşamı ve eserleri üzerine Fleischer'in yaptığı geniş kapsamlı çalışmayı takiben, Jan Schmidt *Künbü'l-abbar*'ın tarih-yazımsal, edebi ve *Quellenkritik* niteliklerinin analizine *Pure Waters for Thirsty Muslims* adıyla, bütün bir kitabı ayırdı.³¹ Schmidt'in *Künbü'l-abbar* yorumu dört merkezi konuda Fleischer'inkiyle ihtilaf halindedir: Metnin getirdiği tarih-yazımsal yenilik, Âli'nin tarih bilgisinin bilimselliği, Âli'nin bir sosyopolitik eleştirmen olarak orijinalliği ve *Künbü'l-abbar*'ın edebi doğasıyla Âli'nin onunla hedeflediği toplumsal erişim düzeyi arasındaki ilişki.

Schmidt, Âli'nin *Künbü'l-abbar*'ının tarih-yazımsal anlamda hiçbir yenilik içermediğini ve “geleneksel İslami tarih-yazımının sınırları” içerisinde kaldığını söyler. Schmidt, bu sınırlamalar içerisinde değerlendirilmek kaydıyla, Âli'nin zeki ve sıra dışı bir tarihçi olduğu görüşüne katılır.³² Âli'nin tarih-yazımının bilimselliğiyle ilgili olarak, Schmidt'le Fleischer iki noktada anlaşamazlar ve bunlar Fleischer'in *Künbü'l-abbar*'la İbn-i Haldun'un *Mukaddime*'si arasında kurduğu benzerlik üzerinde yoğunlaşır. İlk olarak, Schmidt, Aziz al-Azmeh'in İbn-i Haldun yorumuna dayanarak, *Mukaddime*'nin, içerdiği üstün kaliteye rağmen, modern sosyal bilimlerin bir ön habercisi olmaktan çok, geleneksel bir örnek olduğunu öne sürer. İkinci

³⁰ Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, s. 250.

³¹ Jan Schmidt, *Pure Waters for Thirsty Muslims: A Study of Mustafa Ali of Gallipoli's Künbü'l-Abbar* (Leiden, Hollanda: Iket Oosters Instituut, 1991). Ayrıca kitabın eleştirisi için bkz., Gabriel Piterberg, *Turcica* 26 (1994): s. 388-91.

³² Schmidt, *Pure Waters*, s. 106-8.

olarak, Schmidt, tarihçileri *Mukkadime*'yi bilimsel addetmeye sevk eden türden düşünce ve kavramların *Künbü'l-abbar*'da yaygın biçimde yer aldığından şüphelidir; *Künbü'l-abbar*'daki sınırlı varlıkları göz önünde bulundurulsa bile, bunların bilimsel olarak tanımlanmaları hayli güçtür.³³

Âli'nin eleştirel yetilerinin orijinalliliğiyle ilgili anlaşmazlığın iki yönü vardır. Birincisi ve daha net biçimde tarih-yazımsal olanı, Schmidt'i, Âli'nin kendi zamanı ve mekânına göre eleştirel bir tarihçi olmasına karşın, aynı şeyin modern, bilimsel tarih-yazımının standartlarına göre söylenemeyeceği tespitini yapmaya iter. Anlaşmazlığın ikinci ve daha genel olan yönündeyse, Schmidt, Osmanlı tarih-yazımını zehirlemiş olan hastalıkları eleştirmek adına diğer tarihlerde ya da gelişmekte olan bürokratik nasihat edebiyatında olmayan hiçbir şeyin *Künbü'l-abbar*'da olmadığını ısrarla vurgular.³⁴

Schmidt ile Fleischer arasındaki tartışmanın dördüncü ve son düğümü *Künbü'l-abbar*'ın edebi yönü ve toplumsal anlamıyla ilgilidir. Schmidt'in bu konudaki genel düşüncesi, *Künbü'l-abbar*'ın ve yazarının haklı büyüklüğünün kazandığı edebi başarıda yattığı ve yalnızca modern yorumcu için değil, bilinçli olarak Âli'nin kendisi ve çağdaşları için de, bu eserin edebi yönünün tarihi yönü kadar önemli olduğu yolundadır. Schmidt'in tespiti, *Künbü'l-abbar*'ın hedeflenen toplumsal erişim düzeyi konusunda Fleischer'inkiyle (ve diğerlerinininkiyle) ters düşer. Âli'nin aksi yöndeki dini ifadelerine karşın, *Künbü'l-abbar*'ın, yalnızca tarihsel bilgi içermesi ve geniş bir okur kitlesi tarafından okunup anlaşılması için basit 'Türkçe'de yazılmış bir eser olmadığını, zaten böyle olmasının da hedeflenmediğini öne sürer. Schmidt'e göre, *Künbü'l-abbar*'ın üslubu büyük oranda *inşa*'dır (süslü düzyazı) ve mevcut akademik görüşlerin aksine, *Künbü'l-abbar*'ın Osmanlı tarihini içeren son bölümüne doğru basitleşmez.³⁵

Schmidt ve Fleischer arasındaki bu tartışma, Osmanlı tarihinin mevcut özetine yaptığı doğrudan katkının dışında, giderek yükselen biçimde, Osmanlı tarihçilerine ve onların eserlerine, kendi içinde bir konu başlığı olarak ve salt, sağlamlıkları ayrıca değerlendirilme-

³³ A.g.e., s. 195-213. Ayrıca bkz., Cornell H. Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldunism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters" *Journal of Asian and African Studies* 18, sayı 3 ve 4 (1983): s. 198-220.

³⁴ A.g.e., s. 191-207.

³⁵ A.g.e., s. 274-77.

si gereken, “kaynaklar” olarak değil, başlı başına bir tarihsel fenomen olarak duyulan akademik ilgiyi de örnekler. Birkaç yorum yapmak için tartışmanın bu önemli yönünü kullanmak istiyorum.

Öncelikle, Âli’nin (ya da bu konu özelinde İbn Haldun’un) bilimselliğiyle ya da bilimsel olmayışıyla ilgili olarak, bu tartışmanın anakronik ve kuşkulu olmasının da ötesinde, absürd olduğunu düşünüyorum. Elbette, ne Âli ne de İbn Haldun “bilimsel” âlimlerdi. Son otuz ya da kırk yılda modernite, modernizm, modern bilim ve saire üzerine düzülen eleştirel literatürden sonra, “bilimsel tarihçi”nin söylemsel –ve dolayısıyla tarihsel– bir kategori olduğu öylesine aşikârdır ki, Mustafa Âli’nin bilimsel olup olmadığını göstermek için onca enerji harcamak çok tuhaf görünüyor. Bu tartışmada örtük biçimde bulunan, İslam-Osmanlı paradigmasında yazmış olan bir tarihçinin “şema-güdümlü”yken (Schmidt’in deyimi), modern Batılı bir bağlamın içerisinden yazan bir tarihçinin “bilimsel” olduğu inancı, mesela, Thomas Kuhn’un yazdığı *The Structure Of Scientific Revolutions** değerlendirmeye alınmış olsaydı, ciddi şekilde sarılabilirdi.

İkinci ve Schmidt’in Âli’ye dair genel yargısıyla ilgili olarak, *Pure Waters* ve yazarının, Schmidt’in *Künbü’l-abbar* ve Âli’yi mahkûm ettiği aynı yargıya mahkûm edilebileceğini söylemek istiyorum. Schmidt’in kendi konusunu işleyişi, zamana, mekâna ve kültüre bağlı öncüller ve kalıplarla, en az Âli’nin *Künbü’l-abbar*’ının “gele- neksel İslami tarih-yazımı”, “ideal İslam devleti” ve bir “İslami dünya algısı” gibi unsurlarla olduğu kadar “sınırlı”dır. Bu yargının temelinde, oryantalist düşüncelerle harmanlanmış olan ampirist tarih-yazımına özgü bir dizi öncül yatar. Bunların bazıları, Schmidt özellikle kitabının ilk bölümünde Âli’nin “kaynak-eleştirisini”nin modern tarihçilerin kabul edebileceğine uzaktan bile benzemediğini ve Âli’nin kaynak seçiminin kendi kültürel geleneğinde “makul” ve “sağlam” sayılan ölçütlere dayandığını vurguladığında açığa çıkar. Gerçekten, modern tarihçilerin kaynak seçiminde kullandığı yöntem, prensip olarak Âli’ninkine benzer; her iki durumda da, hangi kaynakların, hangi ölçütlere göre “makul” ve “sağlam” kabul edilmesi gerektiğini, zamana ve mekâna bağlı kalıplar belirler.

Schmidt kategorik olarak Âli’nin tarihsel ufkunun onun ideal İslam devleti kavramına olan sadakatiyle sınırlı olduğunu öne sürdük-

* [*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, 2000.]

ğünde, genellikle modern tarih-yazımının doğuşu olarak kabul edilen, Leopold von Ranke'nin tarih yazılarının devletle ve devletin kurumları ve arşivleriyle ilgili saplantısının devletin tarihin diyalektik ilerleyişinin doruğu olduğunu öngören Hegelci “şema”dan ayırt edilemeyeceği gerçeğinden habersiz görünür. Dahası, modern tarih-yazımında resmi devlet arşivlerinden çıkan belgelere bir güvenlilik ve gerçeğe uygunluk statüsünün verilmiş olması, “bilimsel kaynak-eleştirisini”nden değil, modern ulus-devlet ideolojisinin şeyleşmesinden ve onun teleolojik anlatısından kaynaklanır.

TARİH-YAZIMI VE BÜROKRATİK BİLİNÇ

Eğer tarih, gerçekten şimdi ile geçmiş arasındaki diyalogsal, Osmanlı Devleti'nin şeyleşmesi (bu, Üçüncü Kısım'ın ana konusudur), bu görüşün başlıca örneklerinden biri olmalıdır. Birisi, on altıncı ve on yedinci yüzyıldan başlayarak Osmanlı tarihçilerinin ve onların modern meslektaşlarının sürekli bir okumasını yapacak olsaydı, söz konusu şeyleşmenin geçmişteki ve şimdiki tarihçiler arasındaki bir gizli anlaşmanın sonucu olduğu düşüncesine kapılabilirdi. Osmanlı devletinin, niyetleri ve eğilimleri olan ve kendine ait bir hayata sahip olan, bir her şeye kadir “şey” olarak kurulmuş olduğu çok açıktır; çünkü tarih-yazımının (ve genel olarak düzyazının) güçlü bir bütün olarak ortaya çıkışıyla bürokrasinin genişlemesi ve profesyonelleşmesi birbiriyle ilişkili ve eş-zamanlı fenomenlerdir. Bir başka deyişle, bürokratik alanda devletin kaydını tutanlarla yazım alanında onu bağımsız bir konu olarak kuranlar aynı insanlardı: bürokrat-tarihçiler.

Bu noktada terminolojiye ilişkin bir not düşmek gerekli görünüyor. Burada sözünü ettiğimiz, bu yeni gelişen Osmanlı kurumuna “bürokrasi” mi, “kâtiplik dairesi” mi yoksa başka birşey mi dememiz gerektiği tartışmasını bilinçli olarak geçiyorum. Zira bu tür değerlendirmelerin hepsinin, erken modern tarihin modernist/modernleşme kuramı anlatısının, bürokrasiyi (burada özellikle Weberci model kastediliyor) modern, kâtiplik dairesini geleneksel kabul eden o çok bildik eğiliminin etkisi altında kaldığını düşünüyorum. Aslında, Osmanlı'da bu kurumun ve onun sunduğu artan kariyer çeşitliliğinin *kalemiye* olarak adlandırılmış olması ve bunun *kalem* sözcüğünden türemiş bir terim olması, açıklayıcılık bakımından daha önemli görünüyor.

Büyük, farklılaşmış ve profesyonelleşmiş bir bürokrasinin oluşumunda iki dönem öne çıkar (burada Weberci terminolojiyi kullanmak daha uygun olabilir): Yaklaşık olarak 1450-1550 yılları arasında olan ilki, öncü dönemdir; on altıncı yüzyıl sonu ve on yedinci yüzyıl başını kapsayan ikincisiyse bürokrasinin kurumsallaşması dönemidir. Mustafa Âli ve Okçuzade Mehmed Şah Bey (ölm. 1630) gibi iki bürokrat-entelektüel, sürecin iki bilişeni (bürokrasi ve düzyazıyla vücut bulan yüksek kültür) arasındaki ilişkinin en kısa ve öz ifadesidir. Âli, törensel bir üslupla, “[nişancının] adanmışlığı tuğra kafesinde eşsiz Zümrüdüanka kılığında hiç olmadığı kadar açıkça görünür ve [Osmanlı] hâkimiyetinin kanunlarının birliği de [başkâtiplerin ürettiği] düzyazı kompozisyonuyla gösterilir” der.³⁶ Üç kez bizzat başkâtiplik (*nişancı*) yapmış olan Okçuzade, düzyazı ifade biçimini, bu kültürel sorumluluğun kime ait olduğunun aslında aşikâr olduğunu ima ederek çok yüksek bir yere koyar: “Her büyük şehirde olmasa bile, hemen her ülkede ender rastlanabilecek orijinallikte ve güzellikte ifade gücüne sahip olan usta şairler bulunabilir. Ama doğal yeteneğe sahip gerçek düzyazı üslupçuları, belki de koca bir nesilde bir kez ortaya çıkar. Yani aslında bir becerikli yazar kıtlığı söz konusudur.”³⁷

Osmanlı bürokrasisinin kurumsallaşmasında önemli bir aşama, 1570-1630 dönemi idi (bir kurumun tam olarak dönemselleştirilmesi ne kadar mümkünse).³⁸ Bu aşamanın dikkate değer birkaç özelliği vardı. Birincisi ve en başta geleni, iki ana branşın³⁹ –mali yönetim ve kâtiplik– ve hunların içerisinde kendi aralarında da giderek farklılaşan dört görev pozisyonunun ortaya çıkmasıydı: İmparatorluğun baş mali yöneticisi (*başdefterdar*), ki bu kişi aynı zamanda Rumeli hazinesinden de sorumluydu (*Rumeli defterdarı*); imparatorluk kâtiplik dairesinin başı olan başkâtip (*nişancı*); Divân-

³⁶ A.g.e., s. 228.

³⁷ Woodhead, “Ottoman İnşa”, s. 143.

³⁸ Bu sürecin genel incelemesinin dayandığı kaynaklar: Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual* (höl. 8); Woodhead, “Ottoman İnşa” ve Christine Woodhead, “Research on the Ottoman Scribal Service, 1574-1630” *Islamkundliche Untersuchungen* 150 (1992): s. 311-28.

³⁹ *Sikk-i Sanı*’yi, yani başında bir defterdar bulunan ve başkent ve yakın çevresindeki imparatorluk mülklerinden sorumlu olan “İkinci Şube”yi biliyoruz. Burada onun üzerinde durmamayı tercih ettim; çünkü burada asıl ilgilendiğim tarih-yazımı, bürokrasinin kendisi değil. Bkz., Linda T. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy* (Leiden, Hollanda: E. J. Brill, 1996), s. 49-81.

1 Humâyûn'un başkâtip sekreteri (*reissülkuttâb*), ki bu kişi başkâtipin otoritesine bağlıydı ve Divân-ı Hümâyûn kâtiplerinden sorumluydu; tüm imparatorluk tutanaklarının kayıtlı olduğu yerden (*defterhane-i amire*) sorumlu olan kayıt müdürü (*defter emini*). Bunlara ilaveten, giderek artan biçimde farklılaşmaların (iki ana branş ve bunların başlarındaki kişiler olan başdefterdar ve başkâtip arasında) ve her branş içerisinde hiyerarşik düzenlemeler, kariyer akışları ve terfi çizgileri anlamında bütünleşmelerin olduğu da belirtilmelidir.

İkinci özellik, gerek rakamlar, gerek işlevler ve pozisyonlar bağlamında gerçekleşen ciddi genişleme tarafından desteklenen bu sürecin sosyopolitik anlamıdır. Daha öncü nitelikteki dönemde, yeni gelişmekte olan bürokrasi, özellikle de hakkında daha çok şey bildiğimiz yüksek kademesi, büyük oranda, çoğunluğu seçkin ailelerden gelmek ve mesela *Sahn-i Semân* (Oxbridge'in bir tür Osmanlı versiyonu) gibi saygın bir eğitim kurumundan mezun olmak gibi iki avantajı birleştirebilmiş olan insanların keyfi atamalarına dayanıyordu. Aynı dönem, bu bakımdan önemli bir değişime tanıklık etti. *İlmiye* sisteminin giderek artan sayıdaki mezunları, kendilerine sunulan açık pozisyonların sayıca yetersizliğinden, kariyer geleceklerinin belirsizliğinden ve önlerine dikilen katı hiyerarşiden bezdikleri için, sahip oldukları toplumsal ilişkilerin ve eğitimlerinin onlara en azından başlangıç itibarıyla bir miktar avantaj sağladığı yazıcılık kurumunu tercih etmeye başladılar. Buna ek olarak, şaşırtıcı biçimde daha fazla para kazandıran *defterdar* pozisyonundan farklı olarak, kâtiplik hem kültürel saygınlık hem de kültürel becerileri sergileme fırsatı sağlıyordu. Resmi, yüksek Osmanlı düzyazısı, kâtiplik içerisinde ve sayesinde inşa üslubunda oluşturuldu. Ve Woodhead'in gösterdiği gibi insanın gelişiminin ikinci aşaması daha içe dönük, gizli, özel ve daha az resmi olması-na karşın, temeller, benim Osmanlı yazıcılığının öncü aşaması dediğim sürecin içerisinde yatıyordu; bunun da ötesinde, resmi belgelerin yazım üslubu halihazırda şekillenmiş olduğu ve inşa üslubunda deneysel çalışmalar yapmak isteyen yazarlar resmi olmayan yazışmalar gibi diğer alanlara itilmiş olduğu için, on yedinci yüzyıl *münşeatı* (inşa üslubu yazışma/mektup derlemesi) pekâlâ söz konusu kâtip grubunun oluşturduğu edebi yapıyı benimsemiş olabilir.

Ancak genişleyen bürokrasi, artık yaptıkları bürokratik işleri salt bir zorunluluk olarak değil, bir meslek olarak da görmeye başlayan

ilmiye mezunlarının dışında başkalarını da istihdam etti. İlmiye mezunları arasındaki artan popülarlığı sayesinde artık yüksek bir saygınlıkla eş anlamlı hale gelen kâtiplik kariyerinin yanı sıra, dikkate değer öneme sahip iki istihdam kaynağı daha vardı: İlk grup, ayrıntılı bilgi isteyenler için, “basit” reaya aileler olarak tanımlanabilir; öteki grupsa, orta ve alt düzey kulların oğullarından oluşuyordu, bunlar genellikle babalarının çalışmakta ya da bir zamanlar çalışmış olduğu birimde bürokratik hizmet verdiler. İlmiye mezunlarından farklı olarak, diğer iki gruptan istihdam edilenlerin çoğu stajyer olarak (tekil *şâkird*, çoğul *şâkirdân*) göreve başlamak zorundaydılar. Öyle görünüyor ki, verili bir kariyer akışının başlangıç safhalarında ilmiye mezunları daha avantajlıydı; ama hırslı bir *şâkird*, ilerleyen safhalarda açığı kapayabilirdi. Bu durum özellikle teknik bilgi ve beceriler gerektiren ve nispeten daha yüksek gelir sağladığı için, kültürel saygınlık ve beceri kazanmayı kendileri için fazlasıyla lüks gören mütevazı ailelerin çocukları için daha cazip olan hazine kurumu için geçerliydi.

Üçüncü özellik, nişancının pozisyonuyla ilgilidir. Biçimsel konumundan ayrı olarak fiili konumu süreç içerisinde giderek reisül-küttap tarafından gölgede bırakılmış olsa da, nişancı tarihsel olarak üç nedenden ötürü önemlidir. Bunlardan ilki, onun oynadığı rolün Osmanlı Türkçe’sinde sanatsal düzyazının oluşumu ve ayrıştırılmasındaki en önemli rol olmasıdır. İkincisi, nişancılarının bir bölümünün yalnızca düzyazı üslupçusu değil, tarihçi de olmasıdır. Üçüncüsü, Fleischer’in çok doğru bir şekilde gözlemlediği gibi, nişancının on altıncı yüzyılın ikinci yarısında kavramsal olarak “*müfti-yi kanun*” (sultanın yaptığı düzenlemeleri yorumlama otoritesi) mertebesine yükselmesidir, ki bu ilmiye hiyerarşisinin başı olan Şeriat müftüsünün konumuna denkti. Bu durumun en iyi örneği, Kanuni devrinin bir Osmanlı ideali olarak algılanmasının sorumlusu olan iki güçlü kişiliğin birleşimidir: Müftü Ebusuud ve Nişancı Celalzade.

KISA BİYOGRAFİK NOTLAR

Eserleri bu çalışmanın esas konusu olan tarihçiler, yukarıda ana hatları çizilen süreci örneklerler. Çalışma genel olarak kapsamlı biyografiler vermek niyetinde olmamasına karşın, bu bölüm, on yedinci yüzyılda tarih yazmış olan ve ilerleyen bölümlerdeki yorumsal

süreci'nin önemli bir bileşenini oluşturan insanların ne tür kişiler olduklarını göstermek için bir dizi kısa biyografi sunuyor.⁴⁰

Hüseyin bin Sefer/Tûğî Çelebi (kesin tarihi bilinmemekle birlikte IV. Murad devrinde [1623-40] öldü). Hâile-i Osmaniye'nin tarihini yazdığına, Tûğî büyük ihtimalle Sultan'ın muhafızlığından (*solak*) emekliydi. Balkanlardan yeniçeri teşkilatına devşirilmiş bir Hristiyanın oğlu olan Tûğî, Belgrat'ta doğdu ve babasının izinden giderek bir yeniçeri oldu. Anadolu'da ve İran'da çeşitli seferlere katıldı. Tûğî'nin yeniçeri teşkilatının *ağa*'sıyla olan verimli *intisabı* (toplumsal usta-çırak ilişki ağı) ona Sultan'a dış gezilerinde (seferler ve diğerleri) eşlik eden seçkin birime katılma imkânı sağladı. Emekli olduğu zaman, toplam hizmet süresi yirmi yılı henüz tamamlamamıştı. Bir yeniçeri veterani olarak emekliliğe hak kazanmış olması son derece önemlidir. Birinci Bölüm'de kul yoklamasıyla birlikte bahsedildiği gibi, Sultan Osman'ın merkezi orduya karşı attığı adımlardan birinin yeniçeri veteranlarının kıyak emekliliklerine son vermek olduğu söylenir. Tûğî, bu adımdan, Sultan'ın saltanatı boyunca yaptığı en büyük kötülük olarak bahseder.

Hasanbeyzade (ölm. 1636-7?). Hasanbeyzade'nin kariyeri yukarıda kabaca anlatılan sürece öylesine uyar ki, basmakalıp bir örnek vak'a olarak sunulabilir. Oluşmakta olan kalemiye sınıfının bir üyesi olan ve reissülkuttab makamında bulunan Küçük Hasanbey'in oğluydu. Küçük Hasanbey sarayda eğitim gördü, o nedenle Tûğî'nin babası gibi onun da bir Hristiyan devşirme olmuş olması muhtemeldir. Hasanbeyzade, kendisine bir ilmiye kariyeri sağlayacak olan medrese eğitimini almaya başlamıştı. Ne var ki, babasının 1586'daki ölümü, onu eğitimini yarım bırakmaya ve kalemiye kariyerinde şansını denemeye zorladı. Hasanbeyzade kısa süre içerisinde Divân-ı Humâyûn kâtiplerinden biri oldu. Hatta kısa bir dönem için re-

⁴⁰ Bu kısım için *Encyclopaedia of Islam*, yeni baskı (Leiden, Hollanda: E. J. Brill, 1954-2002) ve *İslam Ansiklopedisi*'ndeki (İstanbul: Milli Eğitim Basınevi, 1940-88) ilgili maddelere ek olarak bkz., Baki Tezcan, "1622 Military Rebellion in Istanbul: A Historiographical Journey", 10-11 Ekim 1998'de Ohio Üniversitesi, Columbus'ta düzenlenen "Ayaklanma: Anlatı, Olay ve Bağlam" başlıklı konferansta sunulan tebliğ (Yazısından alıntı yapmama izin verdiği için Baki Tezcan'a derinden minnettarım); Baki Tezcan, "II. Osman Örneğinde 'İlerlemeci' Tarih ve Osmanlı Tarih Yazıcılığı" *Osmanlı Düşünce*, sayı 7, der. Güler Eren, s. 658-68 (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999); Kâtip Çelebi'ye giriş için, *The Balance of Truth (Mizan ü'l-Hakk)*, çev. ve der. Geoffrey L. Lewis (Londra: Allen and Unwin, 1957); Bekir Kütükoğlu, *Vekayi'nüvis Makaleler* (İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1994), s. 25-85 ve 103-39; Faruqli, *Approaching Ottoman History*, s. 152-53 ve Lewis V. Thomas, *A study of Naima* (New York: New York University Press, 1972), s. 5-53.

islkttap ve sonrasında Anadolu defterdarı olarak görev yaptı. Aına I Hasanbeyzade'nin kariyerinin büyük bölümünde oturduğu makam- lar, değişik sefer kumandanlarının (*serdar*) tezkerecilıği ve baştezke- recilıği (sekreterlik ve başsekreterlik) oldu. Tği gibi onun da kişi- sel bir derdi vardı. Kariyerinin n, Baki Paşa'nın başdefterdarlığı altında kesilmişti. Baki Paşa, Mayıs 1622'deki o üç çalkantılı günde, kulların arzında kellesi istenenlerden biriydi.

İbrahim Peçeви (1574-1650). Fnfkirchen'de (Macarca'da Pecs) doğduğu için Peçeви adını aldı. Baba tarafında, Bosna bölgesinde eyalet kumandanlığı yapmış ve geçimlerini tımar sisteminden sağla- mış olan iki kuşak vardı. Anne tarafından meşhur Sokollu (Sıra'da Sokoloviş) slalesiyle akrabaydı. Genç yaşta ksz kalan Peçeви, n- ce amcası Ferhad Paşa'nın, sonra da on beş yıl geçirmek üzere bir diğer akrabası Lala Mehmed Paşa'nın evine alındı. 1593'te orduya katıldı ve Sinan Paşa'nın Macaristan Seferi'nde yer aldı. Peçeви'nin kariyerinin büyük kısmı, Anadolu ve Rumeli'de eyalet idarelerinde geçti; çoğunlukla eyaletlerin defterdarlığını yürüttü. Bazı eyalet va- lileriyle (*mera*) yakın ilişkiler kurmayı başarmıştı. En önemlisi, ilerki sayfalarda göreceğimiz gibi, 1622-23 tarihlerinde, Sultan Os- man'ın en sâdik destekçilerinden biri olan Diyarbekir Beylerbeyi Hfiz Paşa'nın defterdarlığını yapmış olmasıydı; Peçeви ayrıca Er- zurum Beylerbeyi ve 1620'lerin siyaset sahnesinin önemli bir figürü olan Abaza Mehmed Paşa'yı da iyi tanıyordu. 1641'de emekliye ay- rılarak Budapeşte'ye çekildi ve büyük ihtimalle kendi Osmanlı tari- hini bu yıldan 1650'deki ölümüne kadar geçen süre içerisinde yaz- dı.

Kâtip Çelebi (1609-57). Kâtip Çelebi İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mustafa bin Abdallah'tı; sonraları Hacı Halife olarak da tanındı. On yedinci yüzyılın en önde gelen entelektüellerinden biriydi. Tarihe ek olarak, bibliyografi, biyografi, coğrafya ve nasihat alanlarında da eserler verdi. Kâtip elebi en çok Avrupa siyaseti ve kültürüne ilgi duyuyordu. Yunanca ve Latince'den bazı metinlerin çevrilmesine önayak oldu ve Avrupa devletlerinin yapısı ve kurumlarına ilişkin bilgi topladı. Osmanlı tarih-yazımı ve edebiyatına ilişkin kapsamlı bilgi düzeyi, ona hem çağdaşlarının hem de sonraki nesillerin takdi- rini kazandırdı. İkinci Bölüm'de anlatıldığı gibi, Naima'nın (bkz., aşağıda) onu çok saygıdeğer bir kaynak olarak anması, Kâtip ele- bi'nin devlet anlatısına dönüşen on yedinci yüzyılın tarihsel temsil- leri üzerinde –lmnden sonra da olsa– kayda değer etkisi olduğu anlamına gelir. Kâtip elebi, aralarında 1624'te Abaza Mehmed Pa-

şa'ya karşı düzenlenen de olmak üzere, bazı seferlerde fiilen bulundu. Çalışma kariyeri on dört yaşında, siyakat yazısını (maliye kayıtlarının tutulduğu yazı türü) öğrendiği Anadolu Muhasebesi'nde şâkirdliğe başladı. Kâtip Çelebi'nin devlet hizmetinde seçkin bir kariyeri olmadı, büyük kısmını Muhasebe kaleminde aşağı kademe bir kâtip olarak geçirdi. 1645 yılında kendisine kalan miras, İstanbul'da rahat bir yaşam sürmesini ve zamanını ilme adanmasını sağladı. Eserlerinin çoğu 1648'ten 1657'deki erken gelen ölümüne kadar geçen dönemde yazılmıştır.

Mustafa Naima (1665?-1714). Ehud Toledano, esaslı Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki yerel elitlerin Osmanlılaşmasına ve buna karşılık aynı süreçte imparatorluk merkezi idaresinin bu bölgelerdeki temsilcilerinin yerelleşmesine dayanan bir yorumsal çerçeve önerir. Bu ikili sürecin, içerisinde her iki türden elitlerin bir güven ve aşinalık duygusuyla hareket ettiği bir Osmanlı alanı yarattığını tespit eder.⁴¹ Toledano'nun çerçevesinin ne kadar isabetli olduğunu göstermek için Naima'nın biyografisinden daha iyi bir örnek zor bulunur. Naima 1665'te (?) bir yerel yeniçeri (*yerliye*) ailesinin oğlu olarak Halep'te doğdu. Yalnızca bu durum bile kariyeri üzerinde çok büyük etkisi olan iki unsur anlamına geliyordu: Daha oraya gitmeden bile İstanbul'da ciddi derecede intisap sahibi olması ve iki dilli olması (Türkçe ve Arapça), tabii üçüncüyü saymazsak (Farsça bildiği kesindir ama bunu "evde" öğrenip öğrenmediğini kestirmek güçtür.). Dedesi Küçük Ali Ağa, Halep'te bir yeniçeri subayı, babası Mehmed Ağa'ysa o şehrin yeniçeri kumandanıydı. Naima'nın başkentteki kariyeri için bir başka önemli avantajı da, Bektaşî Tarikatı'yla Halep'te geçirdiği çocukluktan kalma bağlantısıydı. Naima İstanbul'a 1680'lerin ortasında geçti ve kalemiye kariyerine başladı. Öncelikle *Teberdârân-ı Saray-ı Atik* (Eski Saray Baltacıları) için kâtiplik hizmetinde bulunarak resmi saray stajyerliği yaptı. Naima'yı kariyerinin doruğuna çıkaran yol, hâmilelerinden, arka arkaya sadrazamlık yapmış olan Hüseyin Köprülü Paşa ve Moralı Hasan Paşa'dan geçti. Bu intisap sayesinde, imparatorluğun ilk vak'anüvisi oldu (1697'den, hatta belki daha öncesinden, 1704'e kadar) ve gümrük gelirlerinden karşılanan yüksek bir maaşa sahip oldu. Ününü

⁴¹ Ehud R. Toledano, "The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1900): A Framework for Research" *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within*, der. Ilan Pappé ve Moshe Ma'oz (New York: I. B. Tauris, 1997), s. 145 -63.

borçlu olduğu tarih kitabını bu dönemde yazdı. Hâmilerinin makamlarından düşüşü onun vak'anüvislik kariyerinin de sonu oldu. Sonrasında, 1716'daki ölümüne kadar olan dönemde Naima daha sıradan bir kalemiye kariyerine döndü.

SONUÇ

Bu bölüm Osmanlı tarih-yazımının tarihini on yedinci yüzyıla kadar inceledi. Üç temel noktaya işaret etti: Bu tarih-yazımının hîkâyesinin belirlenebilir başlangıcından itibaren doğrusal ya da gelişimsel değil, ihtilafli bir süreç olarak anlaşılması gerektiği (tabii bu hiçbir gelişmenin olmadığı anlamına gelmiyor); en azından bazı önemli bağlantı noktalarında Osmanlı tarih-yazımının tarihiyle Osmanlı devletinin tarihinin, ayrılmaz şekilde iç içe geçmemiş olsalar bile, birbirleriyle yakın ilişki içerisinde oldukları; giderek özelleşen bir bürokratik yapının genişlemesinin, kendi birlik ruhuyla beraber, on yedinci yüzyılın “tipik” Osmanlı tarihçisi olan tarihçi-bürokrat figürünü yarattığı ve şekillendirdiği.

Bölümün son tespiti bu aşamada bir düşünce olarak, bu çalışmanın sonunda tümüyle ikna edici ve makul görüneceği umuduyla sunuluyor. Mesela Fleischer, on yedinci yüzyıl sonundaki tarih-yazımsal çeşitlilikten bahsederken, Tarih-i Âl-i Osman türünün varolmaya devam ettiğine dikkati çeker ve buradan bu türün Osmanlı devletinin oluşum aşamalarında varolmuş olan tarih-yazımı türüne aşağı yukarı benzediği sonucuna varılabilir.

Bu bölümde öne sürülen argümanları akla getirdiğimde, durumun böyle olmuş olmasının mümkün olmadığını düşünüyorum. Tarihçilerle başlayacak olursak, sosyolojik olarak önemli derecede farklı tipte bir insan grubuyla karşı karşıya olduğumuz açıktır: profesyonel bürokratlar. İkinci olarak, tarih-yazımsal etkinliğin mekânı devletin yokluğuna (yani hudut) karşı devlet olmaktan çıktı; ihtilafli anlatılar olduğu zaman bile, ki bunlar hep vardı, ihtilaflar arzu edilen devletin tarifi üzerinde çıkıyordu. Üçüncü olarak, nişancının, Fleischer'in kendisinin de söylediği gibi, müfti-yi kanun addedilmesi bir tesadüf değildir. Bunun anlamı, kanunun olası en geniş anlamında, bürokrat-entelektüellerin kendilerini devlete dair Osmanlı olan her şeyin, onun işleyiş şeklinin ve adab-ı muaşeretinin tanımlanmasından ve korunmasından sorumlu *tek* grup olarak görüyor olmalarıydı.

On yedinci yüzyılda Tarih-i Âl-i Osman türü bu bakımdan bürokrat-tarihçilerin, somut olayların ve karakterlerin temsili aracılığıyla, devletin tanımı üzerinde söylemsel çatışmalarını sürdürdükleri yerlerin başında geliyordu. Aydınlanma karşıtı (obscurantist) jargona başvurmakla suçlanmamak adına, *söylemsel* (discursive) kavramını dikkatle kullandığını belirtmek isterim. Foucaultcu söylemin temel karakteristiklerinden bir tanesi, neyin meşru ya da gayri meşru bilgi kabul edilmesi gerektiği anlamında bilginin sınırlarını belirleyebilme ve kontrol edebilme gücüne sahip olmasıdır. On yedinci yüzyılın Tarih-i Âl-i Osman eserleri, tam da bu anlamda bir söylem oluştururlar ya da devlet üzerindeki söylemsel çatışmanın bir parçasıdır. Özellikle Üçüncü Kısım'da gösterileceği gibi, anlatılardaki ihtilafın özü, devletin sosyopolitik sınırlarının çizilmesiyle, kimin Osmanlı olduğunu, kimin olmadığını belirleme gücüyle, kimin devletin "içerisine" dahil edilme hakkına sahip olduğunu ve kimin oranın dışarısında tutulacağını belirleme gücüyle ilgiliydi.



BİR YORUMSAL ÇERÇEVE

O halde... pratiğin ve bilincin bir görünüşü olarak tarih kuranında “şimdi bulunduğumuz yer” neresidir? Bana sormayın. Ben o oturma, okula yeni başlayan çocuklar gibi tertemiz bir not defteriyle, yazdığını kontrol edip emin olduğum bir kalemle gittim ve iki buçuk saatin sonunda şimdi sanırım kaybettiğim bir sayfanın kenarında birkaç okunaksız karalamayla döndüm. Korkarım ki, o yüksek “eleştirel taksonomi” kavramını otopsi raporuna benzeyen bir şeyle değiştirmem gerekti.

NANCY PARTNER, “AHA’da Hayden White
(ve Biçimin İçeriği ve Başka Herkes)”

Bu bölüm belirli bir kaygı ve heyecanla yazıldı. İlk ve doğrudan amacı tarihsel metinlerin okumasına ve bu okumayı besleyen kuramsal çevreye rehberlik edecek bir yorumsal çerçeve sunmaktır. Ancak bir başka ve daha iddialı bir amacı daha vardır: Genelde Osmanlı kültürü ve özelde Osmanlı tarih-yazımı üzerine yapılan çalışmaların linguistik dönüş ya da yeni kültürel tarih olarak bilinegelen alana sokmak.¹

Osmanlı çalışmalarının toplumsal, ekonomik ve kurumsal tarihe yaptığı güçlü vurgunun, onun Dominick LaCapra’nın “bilginin bel-

¹ Bkz., Lynn Hunt, der. *The New Cultural History* (Berkeley: University of California Press, 1989) ve Victoria Bonnell ve Lynn Hunt, der. *Beyond the Cultural Turn* (Berkeley: University of California Press, 1999).

gesel modeli”² (documentary model of knowledge) olarak adlandırıldığı kalıba olan bağlılığının ve arşivsel belgeleri neredeyse kutsallaştırmasının karışık sonuçları olmuştur. Bu tercihleri yansıtan etkileyici bir akademik külliyat ortaya çıkmıştır; Osmanlı araştırmacılarının *Annales* gibi geçerli alan ve okullara, yeni toplumsal tarihe ve dünya ekonomisi kuramlarına karşı dikkatli yaklaşımları dikkate değer ve derinlikli ürünler vermiştir. Ancak yine de bir bedel ödenmiştir: Kültürün, entelektüel hayatın, “uygunsuz” kaynakların ve her tür kaynağın belirli bir yargı ve tonla yapılan okumasının mahkûm edildiği, görece kayıtsızlık.

Son zamanlarda, Osmanlıların kültürel ve entelektüel hayatına duyulan akademik ilgi yeniden artmaya başlamış görünüyor. Ama bu yeni eğilimi, tarih disiplini –asında tüm toplum bilimlerini– temellerinden sarsmış olan linguistik dönüş büyük oranda ihmal etmiştir. O nedenle bu tartışmanın daha kapsamlı amacı, bu fenomenin Osmanlı tarihinin materyalleri ve metinleriyle nasıl ilişkilendirilebileceğini ortaya çıkarmaktır. Tartışmanın yer yer benim kendi yorumsal yaklaşımımı ortaya koymam için mutlaka gerekli olan konuların dışına taşacak olması, bilinçli olarak söz konusu daha kapsamlı amaca yönelme niyetimden kaynaklanıyor.

Linguistik dönüşten yararlanmak için tâvizsiz bir postmodernist ya da hararetli bir yapı-sökümcü (deconstructionist) olmanız gerekmez. Modern toplum bilimlerinin yıkıcı yorumu, linguistik dönüşü ileriye doğru iten çabaydı; ama artık kabak tadı verdi. Bana göre yıkıcı okumanın yararı, yepyeni ve uyarıcı şekillerde insanı elindeki kaynak materyali tekrar tekrar okumaya itmesidir. Dolayısıyla benim buradaki amacım gerçekliğin varolup olmadığı yolundaki o can sıkıcı soruyu sormak değil, linguistik dönüşün ölçülü bir uygulamasının yorum sürecine başka bir boyut ekleyebileceğini öne sürmektir.

KÜLLİYAT VE SÖYLEM

Bir önceki bölümde, Osmanlı tarih-yazımında iki yaklaşımın dikkati çektiği gözlemlendi. Bunların birisi, dışsal göndergelerin yeni-

² Dominick LaCapra, *History and Criticism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985), s. 18.

den kurulması için kaynak işlevi gören tarihsel metinlerin bilgisel sağlamlığını saptamayı amaçlar. Diğeriyse, tarihçiler ve yazdıklarıyla başlı başına fenomenler olarak ilgilenir. Geçen bölümde ayrıca, bu iki yaklaşımın bazen tek bir çalışmanın içerisinde bulunabileceği de söylendi; Osmanlı tarih-yazımı üzerinde yapılan araştırmaların ilk aşamalarında tarihçiler daha çok ilk yaklaşım üzerinde dururlarken, son dönemlerde ikincisini tercih etmeye başlamışlardır.

Bu tespiti görüldüğünden daha az derli toplu yapan şey, Osmanlı tarihinin ilk dönemlerine ilişkin akademik literatürdür. O döneme dair arşivsel belgeler çok zor bulunduğu için, dönem üzerinde çalışan tarihçiler (özellikle Paul Wittek, Victor Menage ve Colin Imber),³ temel amaçları bilgisel sağlamlığı saptamak olduğu zamanlarda bile, geçerli kaynakları bir tarih-yazımsal araştırma yapmak anlamına gelecek şekillerde değerlendirmek durumunda kalmışlardır. On altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar tarihin yazımına kendi içinde tarihsel bir olay olarak bakmak konusundaki artan eğilimin görece yakın dönemlerde ortaya çıkmış olması bir tesadüf değildir.⁴

Osmanlı tarih-yazımı çalışmalarını sınıflandırmanın bir başka yolu da konu yapısına dayalıdır; yani, öne çıkan tek bir tarihçi ve eserleri üzerinde yoğunlaşan çalışmalarla (örneğin, Fleischer'in Mustafa Âli ve Lewis V. Thomas'ın Naima üzerine yaptıkları çalışmalar) bir metinler grubunu inceleyen çalışmalar (örneğin, Kafadar'ın erken dönem Osmanlı tarih-yazımı üzerine olan çalışması) arasında ayırım yapmak. İkinci tür doğal olarak karşılaştırmalı olmaya ve daha az biyografik ayrıntı sunmaya meyillidir. Satır aralarında verdiği oryantalist fikirleri tartışma götürür olsa da, John R.

³ Colin Imber'in bu konudaki çalışması iyi bir örnektir. Başlangıç noktası, Wittek'in tezinin şüpheli bir bilgisel temeli olduğunu ancak ilgili tarih-yazımını içinde üretildiği dönemin ideolojik atmosferini kavrayacak şekilde kullanmak anlamında son derece başarılı olduğunu göstermek yolunda bir girişimdir. Bkz., "Paul Wittek's 'De la defate d'Ankara a la prise de Constantinople,'" *Osmanlı Araştırmaları* 5 (1986): s. 65-81; "The Ottoman Dynastic Myth", *Turcica* 19 (1987): s. 7-27 ve "Ideals of Legitimation in Early Ottoman History", *Süleyman the Magnificent and His Age*, der. Metin Kunt ve Christine Woodhead (New York: Longman, 1995), s. 138-54. Ayrıca bkz., V. L. Menage, *Nesbri's History of the Ottomans: The Sources and Development of the Text* (New York: Oxford University Press, 1964); "The Beginnings of Ottoman Historiography", *Historians of the Middle East*, der. Bernard Lewis ve P. M. Holt (New York: Oxford University Press, 1962), s. 168-79 ve "The Menaqib of Yakhshi Faqih", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26 (1963): s. 50-74.

⁴ Bkz., yine Suraiya Faruqi'nin incelemesi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (New York: Cambridge University Press, 1999), s. 144-74.

Walsh'un bu konu üzerindeki görüşlerini aydınlatıcı buluyorum.⁵ Walsh'un, genelde geçmiş tarih-yazımı ve özelde Fars ve Osmanlı tarih-yazımı diye ayırım yapan bir kavrayışı vardı, ki bu kendi kuşağı için sıra dışı bir durumdu. Mesela şu ifadesini ele alalım:

Önyargılarında ve varsayımlarında, içerdiklerinde ve ondan daha az olmamak üzere ihmal ettiklerinde, [tarih-yazımı] değişken insan durumunun yansımasıdır ve en az bilgilendirici olduğu noktada bile, bize, hiçbir açık cümlelerin ikna edici bir şekilde ifade edemeyeceği ve belki de rakamsal tarihlerin ve olayların olduğu kadar geçmişin anlaşılması için de değerli olan veriler sağlar... O nedenle böylesi her [tarihsel] eser, ayrıntıları itibarıyla ne kadar eksik ve hatalı olursa olsun, *kendi başını büyük öneme sahip bir tarihsel olgudur* [italikler bana aittir] ve en iyi şekilde, kendi türünden diğer örneklerle birlikte ele alındığında ve onlarla kurduğu karşılıklı tamamlayıcılık ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde anlaşılır, türdeşleriyle salt tikel ayrıntılar üzerinden karşılaştırıldığında değil.⁶

Bu genel görüş kapsamında, Walsh'un önerdiği yaklaşımın iki temel özelliği vardır. Daha önce de sözünü etmiş olduğumuz birinci özellik, işin edebi tarafıyla ilgilidir: Tarihsel metnin, gerek çağdaş Osmanlılar gerek modern yorumcu için, bir edebi ürün olarak ve içerisinde yazarın kendi edebi becerisini sergileyebildiği ve sergilemesinin beklendiği bir alan olarak merkezi önemi ve tarih-yazımının Osmanlı düzyazı türünün oluşumu ve gelişimindeki merkezi yeri. Diğeriyse, "böylesi tarihsel eserlerin tekil olarak ele alınamayacağı ve onlara verdiğimiz tepkiler onların da bir parçasını oluşturduğu karmaşık yapıya dair farkındalığımız tarafından koşullandığı için, bunun bizim onların sahiciliğine ilişkin yargımızı da etkileyeceğidir."⁷ Walsh, eserleri "tekil" olarak incelemek yerine, onları, öyle ya da böyle, bütünsel bir kitle olarak incelemek yolunda yaptığı tavsiyeye ilaveten, o çok dikenli sahicilik sorusunu da sorar. Bununla kastettiği şey, ele alınan tarihçilerin ne dereceye kadar oriji-

⁵ John R. Walsh, "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Historians of the Middle East*, der. Bernard Lewis ve P. M. Holt (New York: Oxford University Press, 1962), s. 197-212. Bkz., yine Christine Woodhead, "John R. Walsh", *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1988): s. 1-9.

⁶ Walsh, "Historiography", s. 197.

⁷ A.g.e., s. 200.

nal ve bağımsız ya da taklitçi ve “kopyacı” olduklarıdır. Mustafa Âli ve İbrahim Peçevi’den orijinal tarihçilerin örnekleri olarak bahseder ve hiç sevmediği Kâtip Çelebi’yi de taklitçi tipin temsilcisi olarak gösterir. Walsh, bir metinler grubu –ben buna tarih-yazımsal külliyyat (historiographical corpus) diyorum– üzerine yapılan çalışmanın, ortaya hem “oturmuş bir şablon” hem de “onların [Osmanlı tarihçilerinin] zamanının olayları ve etkinliklerine ayırt edilebilir derecede bireysel olan bir tepki” çıkaracağını öne sürer, ki bu elbette “intihalci” olanları değil, “sahici” tarihçileri çalışmamız durumunda mümkün olabilir.⁸

Walsh gibi ben de tarih-yazımsal bir külliyyat seçmenin avantajları olduğunu düşünüyorum. Ama Walsh’un “intihalci” dediklerine karşı takındığı azarlayıcı tavır kabul edilebilir değildir ve “taklitçi”yle “sahici” tarihçi arasında yaptığı ayırım aşırı katıdır. Walsh’un Osmanlı ve Farisi tarih-yazımını yargımlarken üstü örtülü biçimde –belki de bilinçsizce– kullandığı model olan modern tarihçiliğin güvenilir tarihsel bilgiyle ne yaptığını ele alalım. Mesela, kesinlikle “intihalci” ya da “kopyacı” değil, “sahici” bir tarihçi olan merhum Albert Hourani ünlü çalışması *Arabic Thought in the Liberal Age*’de (1963), biri Osmanlı devletini anlatan iki giriş bölümü yazmıştı. Söz konusu bölüm, kendisinden sonra Osmanlı İmparatorluğu üzerine standart, güvenilir literatür kabul edilecek olan şeyin bir özetiydi. Hourani ne kaynaklarını (büyük oranda Gibb ve Bowen’in ve Bernard Lewis’in çalışmaları) eleştirmişti, ne de Osmanlı tarih-yazımının bağımsız ve “sahici” bir yorumunu oluşturmaya çalışmıştı ve aslında o kitap özelinde bunları yapmasını gerektiren birşey de yoktu.⁹ Hourani’nin Gibb ve Bowen’den ya da Lewis’ten bütün halinde pasajlar aşırılamış olması, onlardan aldıklarını özetleyerek, başka sözcüklerle anlatarak ve referanslar vererek aktarmış olması, modern tarihsel söylemin kurallarından kaynaklanır; yoksa modern tarihçilerle Osmanlı tarihçileri –bunlara diğerlerinden daha az yaratıcı olanları da dahil– arasındaki niteliksel bir uçurumdan değil. Elbette Osmanlılar arasındaki bazı tarihçiler daha orijinal ve yaratıcı, diğerleri de daha sıradandı; ama bu zaten herkesçe malum ve lüzumsuz bir gözlemdir.

⁸ A.g.e.

⁹ Bkz., Gabriel Piterberg, “Albert Hourani and Orientalism”, *Middle Eastern Politics and Ideas*, der. Ilan Pappé ve Moshe Ma’oz. (New York: I. B. Tauris, 1997), s. 75-89.

O halde bu çalışmanın temel tercihi *Hâile-i Osmaniye* başlığı altındaki bir dizi açıkça tanımlanmış olayın, resmi bir devlet anlatısı kavramının ortaya çıktığı noktaya kadar, bir on yedinci yüzyıl tarihsel metinler külliyyatında temsil edilişlerini yorumlamaktır. Bu tercih, külliyyatı oluşturan metinler arasında sürekli bir karşılaştırma yapmayı gerektirir; araştırdığım tarih, süreç boyunca varolmuş olan alternatif temsillerle birlikte devlet anlatısı kavramının da tarihi olduğu için, bu karşılaştırmanın büyük bölümü artzamanlı şekilde (*diachronically*) yapılır. Bu yaklaşımın avantaj ve dezavantajları mutlak değil, verili bir çalışmanın amaçlarına bağlıdır. Bizim çalışmamız özelinde, Osmanlı tarih-yazımının ne saydam ne de içinden farklı doğruluk ve sağlamlık derecelerinde “olgular” çıkan el değmemiş bir maden olduğu temel argümanı, külliyyatı ve sürekli karşılaştırmayı neredeyse zorunlu kılar. Böyle bir yaklaşım, çok titiz bir şekilde uygulanırsa, yalnızca anlatılan olaylardaki değil, en ince yorumsal nüansları bile açığa çıkarır. Mesela Walsh’un, “Tüm İslami tarih literatürünün aman vermeyen şerri, önceki eserlerden birebir ya da farklı sözcüklerle yapılan mekanik tekrarlar, bu dönemin Osmanlı tarihçilerine özgüdür”¹⁰ dediğinde yaptığı gibi hatalı önermeleri katı bir şekilde devre dışı bırakır. Burada ana hatları verilen yaklaşım buna ilaveten birebir tekrarın meydana geldiği durumlarda bile, tekrarın salt “mekanik” olmadığını, aksine çoğu zaman bir temsili diğerine yeğ tutan bilinçli bir yorumsal tercihi yansıttığını gösterir.

Yorumsal çerçeveyi bir adım daha ileri götürmek adına, metinsel külliyyatı bir anlatı söylemi olarak incelemeyi öneriyorum. Disiplinler arasındaki katı sınırların kademeli çöküşüyle birlikte aşağıdaki açıklama gereksiz gözükebilecekse de, özellikle bu çalışmada *anlatı söylemi* (narrative discourse) ile ne kastedildiğini ve bu kavramın nasıl kullanıldığını açıkça ortaya koymam gerektiğini düşünüyorum. Genel olarak, *söylem* terimi burada Foucaultcu anlamıyla kullanılıyor. Foucault, metin ve tür gibi daha basmakalıp yorum birimlerini reddetti ve modern bilimin kendisi tarafından kurulan çerçevelerin –yani, kuram ve paradigma– tümüyle yanlışlanması ya da temellendirilmesi fikrine olumsuz yaklaştı. Her şeyden önce her tür bilginin görece ve olumsal olduğunu varsayan (tabii bu varsayımın kendisi totolojik olmakla eleştirilebilir) Foucault, bir bilginin nasıl kavran-

¹⁰ Walsh, “Historiography”, s. 200.

dığıyla ve o bilginin nesnesinin kim olduğuyla ilgilendi. İşte buna ilişkin kullanışlı bir tanım:

Bir söylemi anlamamanın en iyi yolu, onu bir bilginin olanaklılığı sistemi olarak görmektir... [Söylem] bizim ya doğru ya da yanlış olabilecek önermeler üretmemizi sağlayan şeydir; bir bilgi alanını olanaklı kılar. Ama bir söylemin kuralları bireylerin bilinçli olarak riayet ettiği türden kurallar değildir; söylem bir yöntem ya da bir sorgulama kanonu değildir. Bu kurallar önermelerin oluşumu için zorunlu olan önkoşulları sağlarlar ve böylece söylemin dile getiricisinin “arkasından” iş görürler. Aslına bakılırsa, bir söylemin “bilenler”inin, yazarlarının ve dinleyicilerinin mekânı, fonksiyonu ve karakteri de, bu söylemsel kuralların birer fonksiyonudur.¹¹

Söylem kavramını tam da bu anlamda tasavvur ederek, Hâile-i Osmaniye’nin devlet anlatısının kuruluşunun tarih-yazımsal hikâyesinde meydana gelen şeyin en temelde on yedinci yüzyıldaki Osmanlı devletinin ve Osmanlı kimliğinin bilgisinin sınırları üzerinde bir çatışma olduğunu iddia ediyorum. Bu vak’ada anlatı biçiminde şekillendirilen söylemsel otoritenin iki belirleme yapması düşünülmüştü. Birisi, devletin doğasının tarihiyle uyum içinde olup olmadığının ve dolayısıyla bu ilişkide devletin “Osmanlılık”ının korunup korunmadığının belirlenmesiydi. Diğeriyse, ilkiyle ilişkili olarak, belirli pratiklerin bu söylemsel kurallar içerisinde meşru mu (“doğru”) yoksa gayri meşru mu (“yanlış”) olduğunun belirlenmesiydi. Bunun siyasal olarak anlamlı bir örneği içleme/dışlama sorunsalına dayalı iktidar mücadelesidir ya da daha farklı bir ifadeyle, devletin sınırlarının söylemsel olarak çizilmesidir. Somut olarak buradaki esas önemli konu, sosyal olarak celali kökenli olan bazı güçlü Anadolu eyalet valilerinin meşru *Osmanlılara* dönüşmüş ve böylece devletin içerisine dahil olabilmış, ya da aksine *âsiler* olarak kalmaya devam etmiş ve sonuç olarak da devletten dışlanmış olmalarıydı.¹² Üçüncü Kısım’da kapsamlı şekilde tartışılacağı gibi, tüm bunlar on

¹¹ Mark Philp, “Michel Foucault”, *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, der. Quentin Skinner (New York: Cambridge University Press, 1985), s. 68-69.

¹² İçleme/dışlama devamlılığının benzer bir kullanımı için bkz., Ehud R. Toledano, “The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1900): A Framework for Research”, *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within*, der. Ilan Pappé ve Moshe Ma’oz (New York: I. B. Tauris, 1997), s. 145-63.

yedinci yüzyıl Avrasya'sında yaşanan kriz ve buengin coğrafyada, içinde Osmanlıların da bulunduğu bazı devletlerin geçirdikleri krize eşlik eden dönüşüm ve yeniden tanımlanma süreçleri bağlamında ele alınmalıdır.

HAYDEN WHITE'IN TARİHSEL ANLATI KURAMI

Biçim bir şeyin özüdür ya da onun olduğu gibi olmasını sağlayan şeydir.

ROBERT GROSSETESTE, Oxford'un ilk rektörü,
The Oxford Book of Oxford'dan

Hayden White'in tarih-yazımı kuramına verilen tepkiler, yüceltme, çok sevme, küçük görme ve hiddet gibi duyguların sağlıklı bir karışımıdır.¹³ Burada White'in kuramının geniş ve düzenli bir sunumunu yapmak amacıyla değilim;¹⁴ daha ziyade söz konusu kuramın benim Osmanlı metinleri üzerinde yaptığım okumayı şekillendiren somut yönlerini tartışmak istiyorum.¹⁵ White'in yaklaşımının benim cazip bulduğum temel özelliğı, evrensel uygulamaya elverişli olmasıdır. White, asıl ilgi alanı on dokuzuncu yüzyıldaki Avrupa tarih-yazımı olmasına karşın, tarihsel anlatının, insan bilinci için zamanı ve "gerçeklik"i anlamlı kılan, evrensel, hatta neredeyse tarihe aşkın (transhistorical) bir bilişsel araç olabileceğini fark eder:

¹³ Burada White'in kuramının etik ve siyasal uzantılarıyla ilgilenmiyorum. Bu tür bir tartışma için bkz., Saul Friedlander der. *Probing the Limits of Representation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), burada Carlo Ginzburg'un "Only One Witness" adlı makalesi özellikle konumuzla ilgilidir.

¹⁴ White'in kuramının daha sistematik ve bütünlüklü bir sunumu için bkz., Lloyd S. Kramer, "Literature, Criticism and Historical Imagination: The Literary Challenges of Hayden White and Dominick LaCapra", *The New Cultural History*, der. Lynn Hunt (Berkeley: University of California Press, 1989), s. 97-131 ve Keith Jenkins, *On "What Is History?": From Carr and Elton to Rorty and White* (New York: Routledge, 1995), s. 134-80.

¹⁵ Bu alt-bölümdeki tartışma Hayden White'in şu eserlerini esas alır: *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973); "History, Historicism and the Figurative Imagination", *History and Theory* 14 (1975): s. 48-67; "The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory", *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), 25-57 ve "Narrativity in the Representation of Reality", *Content of the Form*, s. 1-26.

Anlatı, pekâlâ, insanlığın geneline ilgilendiren bir soruna getirilmiş bir çözüm olarak değerlendirilebilir; yani bilmenin anlatmaya nasıl dönüştürüleceği sorununa, insan deneyimlerinin kültüre özgü olmaktan çok insanlığın geneli için geçerli olan anlam yapılarına benzetilebilecek bir biçime nasıl sokulacağı sorununa. Bir başka kültürün özgün düşünce şablonlarını tümüyle kavrayamayabiliriz; ama bir başka kültürde anlatılan bir hikâyeyi anlamakta görece daha az zorluk çekeriz, o kültür bize ne kadar yabancı görünürse görünsün... Bu da demek oluyor ki, anlatı, bir kültürün deneyimi anlamla yüklemek için yararlanabileceği tek kod olmaktan çok öte, bir *meta-kod*dur; ortak bir gerçekliğin doğasına ilişkin kültürler arası mesajların iletilmesi için zemin oluşturan insani bir evrenseldir.¹⁶

İçerik/Biçim İkiliğinin Reddi

Bir örnek ele almak gerekirse, Micheal Oakeshott'un çalışmasının¹⁷ açıkça gösterdiği gibi, geleneksel pozitivist okul, anlatıyla ilgili iki ayaklı bir ayrım yapar: içerikle biçim arasında ve tarihsel ve hayali anlatı arasında. Bu ayrıma göre, biçim olarak anlatı temsilin içeriğinden bağımsızdır ve ona hiçbir şey katmaz. Tarihsel gerçeklik kendini sunar ve kendini yapılandırır (mesela, bir trajedi ya da bir fars olarak). Biçim olarak anlatının yaptığı tek şey, tabii eğer yetkin bir şekilde yazıldıysa, o gerçekliğin kendini sunduğu haliyle belirli bir dilimini taklit etmektir. Olayları temsil etmenin bu biçiminin epik ve tarihsel roman gibi kurgusal/hayali biçimler tarafından paylaşılmasının bir endişe kaynağı olması gerekmiyor; çünkü tarihsel söylem diğerlerinden içeriğiyle ayrılır, bu içeriğin hayali olayları (yani, uydurulmuş ya da kurulmuş olayları) değil, gerçekten vuku bulmuş olayları (yani, ortaya çıkarılmış olayları) içermesiyle ayrılır.¹⁸

White, gerçekliğin "kendi içinde" biçimsiz ve anlamsız olduğu öncülünden hareketle, bu görüşü reddeder ve o gerçekliğin bir dilimini anlatı olarak anlamlı kılmanın dilin belirli biçimlerinde ifade

¹⁶ White, "Narrativity", s. 1-2.

¹⁷ Michael Oakeshott, "The Activity of Being an Historian", *Rationalism in Politics and Other Essays* (New York: Basic Books, 1962).

¹⁸ White, "The Question of Narrative"de bu anlayışı eleştirel bir perspektiften sunar, s. 26-27.

edilen bir yapı kurmak demek olduğunda ısrar eder. Buna göre bir geçmiş gerçekliği tarihsel anlatı yoluyla temsil etmek en iyi ihtimalle içeriğin kendini sunuşunun yeterli bir taklidi olan bağımsız bir biçim değil, içeriği kuran ve ondan ayrıştırılamaz olan bir biçimdir. İkiliğin kendisi gibi, White'ın onu çökertme çabası da iki ayaklıdır: Geçmiş gerçeklik, yapısal olarak ne anlama ne de biçime sahiptir; biçim içeriği kurar. Bu tez White'ın kuramının belkemiğini oluşturur ve argümanlarının bir çoğunda farklı şekillerde kendini gösterir; ilk büyük çalışması, *Metahistory*, bunun en kapsamlı örneği olarak görülebilir.¹⁹

Bir Kronik, Bir Anlatıya Nasıl Dönüşür?

Roger Ray, Canterbury'deki Christ Church'de bir keşiş olan Gervase'nin, *Cronica*'sına (on ikinci yüzyılın sonunda hazırlanmıştır) yazdığı giriş notunda, *cronici* (kronikçiler) ile *historici* (tarihçiler) arasında bir ayrım yaptığını aktarır. Gervase, tarihçinin sunumunun “tam ve zarif”, kronikçinin sunumununsa “kısa ve basit” olması gerektiğini söylemiştir. Ray'ın anlayışına göre, Gervase bu ayrımı kendisini bir kronikçi olarak tanımlamak ve başta *Historia Pontificalis*'iyle birlikte Salisbury'li John olmak üzere kendilerini büyük Hristiyan, “kısa ve basit” kronik geleneğinin parçası olarak beyan etmiş olan ama yine de sonuçta “tam ve zarif” tarihler yazmış olan diğer yazarları eleştirmek için yapmıştır.²⁰

Bu Ortaçağ'a özgü ayrım, bildik modern tarihçiliğin kronikle gerçek tarihsel anlatı arasında yaptığı ayrımı da belirler. Kronik, bir tür kusurlu ve bayağı tarih olarak, maddeleşememiş bir anlatı olarak algılanır. Aynı ayrım Osmanlı tarihçiliğinde de Mustafa Âli'nin –hem edebi hem de tarih-yazımsal anlamda– bayağı olan Tarih-i Âli Osman'la Hoca Sadüddin ve Âli'nin kendisi gibi yazarlar tarafından yazılmış yüksek imparatorluk tarihleri arasında yaptığı ayrımını aklâ getirir. Burada Gervase'nin (kroniklerin kısalığına karşılık) ger-

¹⁹ *Metahistory*'e ek olarak, White'ın düşüncesinin bu yönü özellikle “Narrativity”de açıkça gözlenir. En manidarı, White'ın 1987'de yayımlanan makale derlemesinin başlığıdır: *The Content of the Form*.

²⁰ Roger Ray, “Rhetorical Skepticism and Verisimilar Narrative in John of Salisbury's *Historia Pontificalis*”, *Classical Rhetoric and Medieval Historiography*, der. Ernst Breisach (Kalama-zoo: Western Michigan University Press, 1985), s. 61-62.

çek tarih metinlerine atfettiği “tamlik”ın, aslında anlatının kronik-ten daha kapsayıcı bir tarihsel açıklama biçimi olduğu yolundaki beylik varsayımla benzeştğini yakalamak son derece önemlidir. Bu görüşe göre, kronik bir dizi olayı ne kadar eksiksiz ve dikkatli şekilde sunarsa sunsun, o ardışık diziye içkin tutarlı hikâye yapısını ortaya çıkardığı için, anlatı ondan daha üstündür.²¹

Bu noktaya gelmişken, biraz daha ileri giderek, başka birçok şey gibi, kronik/anlatı çiftinin kendisinin de, A’dan (geleneksel ve dolaşısıyla bayağı tarih-yazımı) başlayıp B’den (on dokuzuncu yüzyılın “klasik” anlatısının tarih-yazımı) geçerek C’ye (“bilimsel” tarih-yazımı) giden doğrusal ilerlemeye ilişkin modernist meta-anlatının başaktörü olduğunu söylemek istiyorum.²²

White, kronikle tarihsel anlatının birbirinden farklı olduğu düşüncesini kabul eder; ama farklılığı başka yerde arar. Onun bu soruya dair öne sürdüğü çeşitli argümanlar arasında iki tanesi burada önerilen Osmanlı tarih-yazımı yorumu için özellikle geçerlidir. Birincisi bir olaylar toplamının –ki White’a göre bu kendi içinde bir kroniktir– tarihsel bir anlatıya nasıl dönüştüğüdür. Bu dönüşüm, White’ın kodlama dediği şeyle, yani “kroniğin içindeki olayların, aktörlerin ve kurumların belirli hikâye tiplerinin hikâye unsurları olarak kodlandığı” bir süreçle gerçekleştirilir.²³ White, okurun kroniğin içeriğinin anlatı biçimine dönüşmüş halini nasıl kavradığını açıklamaya giriştiği zaman, içerik ve biçimin neden ayrıştırılamaz olduğu daha açık biçimde ortaya çıkar:

Bu kodlama düzeyinde, tarihsel söylem okurun dikkatini tür olarak birincil göndergeyi oluşturan olaylardan farklı olan bir ikincil göndergeye, yani verili bir kültürde gelişmiş olan çeşitli hikâye tiplerinin plan yapılarına yöneltir. Okur bir tarihsel anlatıda anlatılan hikâyeyi belirli bir hikâye türü –mesela epik, romans, trajedi, komedi ya da fars– olarak kabul ettiği zaman, okurun söylem tarafından üretilen anlamı kavramış olduğu söylenebilir. Bu kavrayış, anlatının biçimini anlamaktan başka birşey değildir.²⁴

²¹ White, “Narrativity”, s. 4-5.

²² Bu anlatıma ilişkin iyi bir örnek, Jacques Le Goff’un *History and Memory* adlı eserinin içeriği ve yapısıdır. çev. Steven Rendall ve Elizabeth Claman (New York: Columbia University Press, 1992).

²³ White, “The Question of Narrative”, s. 43.

²⁴ A.g.e.

White'ın tarihsel anlatı anlayışı ve içerik/biçim ikiliğini reddedişi, anlatı söylemine "bir anlam üretimi aracı" olarak yapılan vurguyu doğurur. White, "söylemin biçimini değiştirmenin onun açık göndergesiyle ilgili bilgiyi değiştirmek olmayabileceği ama kesinlikle söylem tarafından üretilen anlamı değiştireceği" konusunda son derece karardır.²⁵

Geçerli argümanlardan White'a göre anlatı söylemini karakterize eden ikincisi, aynı olayın ya da olaylar dizisinin alternatif temsillerinin ortaya çıkışıdır:

Bir olayın tarihsel bir olay olarak nitelenebilmesi için, vuku buluşuna dair en az iki anlatımın olanaklı olması gerekir. Aynı olay kümesinin en az iki versiyonu tasavvur edilemiyorsa, tarihçinin gerçekte ne olup bittiğini doğru aktarma otoritesini üstlenmesi için hiçbir neden yoktur. Tarihsel anlatının otoritesi gerçekliğin kendisinin otoritesidir; tarihsel aktarım bu gerçekliğe biçim verir ve böylece sürece yalnızca hikâyelerin sahip olduğu biçimsel tutarlılığı yükleyerek onu arzu edilir birşey kılar.²⁶

White'ın Modernist Önyargısının Eleştirisi

Aşağıdaki eleştiri White'ın çalışmasını ve Osmanlı metinlerini kapsayan eşzamanlı bir okumadan adım adım türemiş olsa da, LaCapra'nın White'ın kuramı hakkında yaptığı yorumları yararlı ve aydınlatıcı buldum.²⁷ Bir bütün olarak ele alındığında White'ın yaklaşımının, tarihsel gerçekliğin deneyimlendiği haliyle kaotik, biçimsiz ve anlamsız olduğu yolundaki kökten şekilde Hegelci olan varsayım üzerine oturduğu öne sürülebilir. Ona biçim, yapı ve anlam veren –bir başka deyişle onu şekillendiren– tarihçinin, kendisini dille (bir düzyazı söyleminin şiirsel yetisiyle, anlatı stratejileriyle, retorik deyiş figürleriyle vs.) açığa vuran bilincidir. White'la anlaşımadığım nokta, *tarihsel gerçekliğin kendisini tarihçiye nasıl açtığı* üzerinde yo-

²⁵ A.g.e., 42.

²⁶ White, "Narrativity", s. 20.

²⁷ Dominick LaCapra, "Poetics of Historiography: Hayden White's *Tropics of Discourse*", *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983), s. 72-80; Dominick LaCapra, "Rhetoric and History", *History and Criticism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985), s. 34-35.

ğunlaşıyor; zira White'ın öncülü, deneyimlendiği haliyle tarihsel gerçekliği ve “onun” geçerli kayıtlarını bir araya getiriyor; her ne kadar olağan gözükse de, burada tarihçinin gerçekten gördüğü ikincisidir, ilki değil.

Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, gerçek olayların dünyasının kendisini tutarlı hikâyeler olarak sunmadığını ileri sürmek mantıksal olarak geçerli olacaksa da, tarihçiyle geçmiş gerçeklik arasında bir başka (tarihçinkinden başka) metinsel dizi bulunduğunu akılda tutmak da bir o kadar önemli ve anlamlıdır; bu dizi, tarihsel kayıttır. Böyle düşünüldüğü zaman, *kendisini tarihçiye açtığı haliyle* tarihsel gerçeklik zorunlu olarak kaotik ve biçimsiz değildir, aksine dilsel süreçten geçmiş bir yapıdır; tarihçilerin kendi dilsel biçimlerini ona yüklemesinden önce halihazırda anlatılmış bir hikâyedir. Burada elbette White'ın deneyimlenmiş tarihle tarihçilerin gördüğü metinler ve belgelerin her anlamda eş-kaplamalı olmadığını idrak edemediğini söylemeye çalışmıyorum. Fakat onun modern tarihçilerin çalışmalarını, şiirsel alt-metinleri teşhis eden ve iktidarı, otoriteyi ve egemen ahlaki söylemleri olduğu gibi açığa çıkaran bir çerçeve içinde okuması ama aslında aynı çerçeveyi geçmişin kaydına uygulamayı yadsıması, o kaydı kaotik gerçeklik öncülüne dahil etmesi anlamına geliyor. Bu durumun White'ın kuramının bütünüyle ilgili, ciddi olumsuz sonuçları vardır.

Bunlardan biri, White'ın inşa etmeye çalıştığı kuramın, modernleşme kuramının getirdiği “modern”le “modern-öncesi” ya da “geleneksel” arasındaki kaba ayrımın, konusu toplum, siyasal alan ya da ekonomi yerine tarih-yazımı olan bir başka örneği olarak görülebilecek olmasıdır. Yani, White'ın kuramı, otoriteyi anlatısal tarih-yazımı aracılığıyla nakletmenin yalnızca ve yalnızca modern bir fenomen olduğunu söylemeye getirir. Hatta bu kurama karşı bilinçli olarak kaba bir yaklaşım benimsersek, tarih-yazımı üzerine yapılan çalışmaların, “geleneksel” toplumların modern ardıllarından daha az sofistike oldukları, onların daha bakir ve dolayısıyla diğerleri tarafından temsil edilmeye daha müsait oldukları yolundaki “geleneksel” görüşle uyumlu olduğunu öne sürdüğünü bile söyleyebiliriz.

Diğer sonuçsa, garip bir şekilde White'ın vuku bulduğu haliyle geçmişin işlenişini yalnızca *modern* tarih-yazımına atfetmesinin, bizi, White'ın tarihçiliği uzak tutmaya çalıştığı yere, ampirist tarih kavramına götürüyor olmasıdır. Çünkü tümüyle farklı yollardan

ulaşılmamasına karşın, tarihsel kayıt dediğimiz metinsel diziye ilişkin nihai tahlil aynıdır: Biçimsiz de addedilse (White), saydam da addedilse (ampirist tarih), tarihsel kaydın, vuku bulduğu haliyle gerçekliği yansıttığı temel sonucu değişmez. Burada insanın kapıldığı izlenim, modern linguistik işleme katmanlarının “altında” bir yerlerde *wie es eigentlich gewesen ist* (olayların nasıl vuku bulduğunun) –ya da gerçek Doğu’nun– yattığıdır.

Bütününde, White’ın modern Avrupa tarih-yazımının eleştirel kuramını değerli ve kıskırtıcı buluyorum; en önemlisi –ihtiyatla ve gerekli uyarlamalarla birlikte– uygulanabilir buluyorum. Ne var ki, Osmanlı metnlerinin White’tan esinlenerek yapılmış bir okumasıyla buna eşlik eden bir eleştirinin birleşimi diyalektik bir ürün vermiştir. White’ın tarih-yazım kuramını kullanarak, bir Osmanlı tarihleri külliyyatı üzerinde, yani bir tarihsel kayıt dilimi üzerinde yaptığım analiz, White’ın tarihsel kayıtlarla beraber tarihsel gerçekliğin kaotik ve biçimsiz olduğu yolundaki varsayımının geçerliliğini sorguluyor. Bu analiz, o tarihsel kayıt diliminin biçimsiz olmadığını, aksine halihazırda bir dilsel süreçten geçmiş –çeşitli hikâyelerin halihazırda anlatılmış ve çeşitli anlamların halihazırda üretilmiş– olduğunu gösterir.

White’ın kuramına diyalektik yaklaşım –yani, onun yalnızca modern tarih bilincine odaklanmasını eleştirmek ve aynı zamanda onun kuramını geçmişin biçimsiz gerçekliğinin halihazırda geçmişteki insanlar tarafından düzenlenmiş olduğunu anlamak için kullanmak– linguistik dönüşün bu bölümün girişinde bahsedilen vaadini yerine getirebilir. Buradan, vuku bulduğu haliyle geçmişin nesnel bir yeniden-kuruluşunu elde edemiyorsak, o geçmişi temsil eden metinlerin nihai ve nesnel bir yeniden-kuruluşuna ulaşma ihtimaliyle kendimizi teselli etmeliyiz anlamı çıkarılmamalıdır. Burada önerilen, özellikle Osmanlı araştırmaları bağlamında, linguistik dönüşün, içerisinde geçmişin metinleri ve onların yazarlarının birer bilgi kaynağından çok bir diyalogun tarafları olarak görüldüğü bir yorumsal süreç üretebilir. Linguistik dönüş, Gadamer’in deyişiyle, iç içe geçmiş bir “ufuklar füzyonu”yla sonuçlanabilir.

Cornell Fleischer, genel olarak beğeni kazanan kitabına ilişkin Rhoads Murphey'nin yazdığı feci şekilde eleştirel incelemeye²⁸ cevabında, okuduklarına hayret eder:

Rhoads Murphey'nin [Fleischer'ın kitabına ilişkin] gözlemlerini okumak tuhaf bir deneyimdi. Bir yazar için kendi eserinin, o eser ne kadar dikkatli bir şekilde kotarılmış olursa olsun, kendi niyetlerinden tümüyle kopuk bir anlayışı doğurması oldukça düşündürücü. Açıkça söylemek gerekirse, tarihin belli bir noktasında yazılmış bu eserin okuması bana öylesine değişik geldi ki, ne kitabı ne de yazarı tanıyabildim.²⁹

Murphey ve Fleischer arasındaki tartışma, yazarın niyeti ve onun okur tarafından nasıl yorumlandığı sorununun çarpıcı bir örneğidir. Dahası, zaman, mekân, kültür ve bilimsel uzmanlık anlamında her iki tarafça paylaşılan daha büyük bir bağlamsal yakınlık tahayyül etmek çok güçtür. Ama yine de yazar, niyetinin en nitelikli okurlarından biri tarafından yanlış yorumlandığı konusunda ısrarcıdır. Hele ki söz konusu metin bize geçmişten gelen bir metinse, metnin yazarı ve okuru arasında bir bağlamsal uzaklık varsa, yazar ölmüşse ve ne yazık ki bir okurunun (yanlış) yorumu üzerine bir değerlendirme yayımlayamayacak durumdaysa, sorun elbette daha da pekişir.

Yazarın niyetleri tartışması –birçok başka yerin yanı sıra– yaklaşık on yıl önce *American Historical Review*'ün “Forum” bölümünde yer alan yoğun görüş alışverişinde bulunabilir. Katılımcılar, David Harlan ve David Hollinger, entelektüel tarihe ve metinlerin yorumuna iki rakip yaklaşımın temsilcileri olarak görülebilirler: Birisi bağlamsalcıdır (Hollinger) ve diğeryse post-yapısalcı (Harlan).³⁰ Bu tartışma, metnin tarih çalışmalarında yeniden merkezi bir konu-

²⁸ Rhoads Murphey, “Review Article: Mustafa Ali and the Politics of Cultural Despair”, *International Journal of Middle East Studies* 21 (1989): s. 243-55.

²⁹ Cornell Fleischer, “Notes and Comments”, *International Journal of Middle East Studies* 22 (1990): s. 127-28.

³⁰ David Harlan, “Intellectual History and the Return of Literature”, *American Historical Review* 94 (Haziran 1989): s. 581-610; David Hollinger, “The Return of the Prodigal: The Persistence of Historical Knowing”, *American Historical Review* 94 (Haziran 1989): s. 610-22 ve David Harlan, “Reply to David Hollinger”, *American Historical Review* 94 (Haziran 1989): s. 622-27.

ma getirilmesi ve entelektüel tarihin yeniden dirilmesiyle bir arada anlaşılmalıdır. Bir zamanlar toplumsal tarihin tahakkümü altında unutuşa terk edilmiş gözükken bu alan, Cambridge Grubu olarak bilinen grubun en ünlü taraftarlarından ikisi olan J. G. A. Pocock ve Quentin Skinner'ın etkili eserleriyle hayata döndürülmüştür.³¹ Kannel'in öte yanındaysa, en önemli temsilcisi Roger Chartier olan bir *Annales* tarihçileri kuşağı tarafından entelektüellerin ve kültürün tarihini yazmanın bir başka biçimi geliştirilmiştir.³² Tartışmayı somut olarak yazarın niyetleri üzerine odaklamak için, konuyu Skinner ve onu eleştiren post-yapısalcılarla sınırliyorum.

Skinner'ın entelektüel tarihe ve siyaset kuramına getirdiği "yeni ortodoksluk", onun "eski fikir tarihi" okuluna yönelttiği ağır eleştirilerden kaynaklanıyordu. Skinner bu okulu, fikirleri birbirinden bağımsız, Rousseau'dan Stalin'e ve Herder'den Hitler'e "havada" uçuşan, içerisinde ifade edildikleri tarihsel bağlamlardan kopuk şeyler olarak kavradığı için, tarihsel olmamakla itham etti. Geleneğin metinleri okuyuşundaki kusurlara ilişkin çok değerli tespitler yaptı ve fikirlerin yorum için yeterli birimler olup olmadığından kökten biçimde şüphe etti.³³ Onun önerdiği ve kendi eserinde sıkça örneklerini verdiği alternatif, entelektüel tarihin *bağlam içerisinde* çalışılması gerektiğini ve entelektüel tarihçinin en önemli görevinin yazarın birincil niyetlerini yeniden elde etmek olduğunu vurgular: "Yazarın birincil niyetlerini yeniden elde etmek için, verili metni uygun bir varsayımlar ve kalıplar *bağlamıyla* çevrelemek gerekir; ancak ondan sonra yazarın tam olarak kastettiği anlamın kodları çözülebilir."³⁴

Şurası açıkça ifade edilmelidir ki, *bağlamla* Skinner ne metnin üretim mekânını çevreleyen toplumsal, ekonomik ve siyasal koşulları kasteder –ki bunlar önemsiz şeyler değildir– ne de toplumsal

³¹ Harlan, "Intellectual History", s. 583-84.

³² Bkz., örn., Roger Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, çev. Lydia G. Cochrane (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987) ve *On the Edge of the Cliff: History, Languages and Practices*, çev. Lydia G. Cochrane (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997).

³³ Bkz., (Quentin Skinner'ın makalesi, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory* 8 (1969): s. 3-53.

³⁴ Quentin Skinner, "Hermeneutics and the Role of History", *New Literary History* 7 (1975-76): s. 214-16, alıntı Harlan, "Intellectual History", s. 584. Skinner'ın temel metodolojik makaleleri, bunlara yönelik bazı eleştirel yazılar ve onun cevapları için bkz., James Tully'nin derlemesiyle *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics* (Cambridge, İngiltere: Polity Press, 1988).

olanla fikirsel ya da entelektüel olan arasındaki tek-nedensel (mono-causal) ilişkiyi. Yorumsal sürecin merkezi bir bileşeni olarak bağ-landan bahsederken, Skinner'ın aklında içerisinde bir metnin dile getirildiği –kimilerinin söylemsel sınırlar dediği– kültürel, edebi ve semiyotik kalıplar vardır.

Çok geçmeden Skinner'ın yaklaşımına karşı eleştiriler gelmeye başladı; zira onun ateşli karşıtlarından biri olan Harlan'ın dediği gi-bi, "Her ortodoksluk muhaliflerini de yaratır." Post-yapısalcı kanat-tan geldiği için karşı çıkış çok kökten düzeyde oldu. İlk olarak, eğer gösterge birliği kırılırsa ve eğer dil dışsal göndergelerle ilişkisi ol-mayan kapalı bir sistemse –yani özneler-arası olmaktan çok metin-ler-arası bir sistemse– o halde bağlam diye birşey yoktur; yalnızca sonsuza kadar (ya da kişisel isteğe bağlı olarak, biktırıcı bir noktaya kadar) birinden diğerine gönderme yapan metinler vardır. İkinci olarak da, yazarın niyetlerini yeniden-yazan ve böylece onları bir daha elde edilemeyecek hale getiren bu metinler-arasılık, Roland Barthes'in değişiyile, "yazarın ölümü" anlamına gelir. Bu "ölüm"le birlikte, yazarın birincil niyetleri ve orijinal bağlamsal anlam da yok olur.³⁵

Post-yapısalcılar Skinner'a getirdikleri eleştiriyi, onun dil para-digmasına da yöneltirler: Söz edimi kuramı (speech act theory).³⁶ Skinner, söz edimi kuramını kendi açısından makul gerekçelerle destekler. Birincisi, söz edimi kuramı kapsamlı bir dil kullanımı pa-radigmasıdır; öyle ki, hem sözlü hem de (genişleterek) yazılı ifade-leri söz edimleri olarak kavrar. İkincisi, bir söz ediminin, içerisinde konuşmacı/yazarın bir dinleyici/okura anlam iletmeye çalıştığı so-mut ve tasarlanmış bir sosyal durum olduğunu varsayar. Bu şekilde tasavvur edildiğinde, dil gönderme niteliğini yeniden kazanır ve böylece hem bağlamı hem de yazarın kastettiği anlamı yeniden elde edilebilir ve konuya içkin kılar. Harlan'ın alaycı yorumunu kullan-mak gerekirse, "bir tarihsel metni okuyabilir ve onun dilinden, san-ki bir pencereden dışarıya bakar gibi bakabiliriz; böylece yazar ve yazarın içinde yaşadığı dünya hakkındaki her şeyi keşfedebiliriz, adeta Tanrı'nın casuslarından biri oluruz."³⁷

³⁵ Harlan, "Intellectual History", s. 584.

³⁶ Bu ilişkiye dair Skinner'ın yorumu için bkz., "On Meaning and Speech-Acts", in Tully, *Meaning and Context*, s. 235-59.

³⁷ Harlan, "Intellectual History", s. 586-87.

Post-yapısalcılar bu çözümü reddederler. Söz edimlerinin, ayrı-
mına varılabilir bir bağlamda ortaya çıkan tasarlanmış sosyal du-
rumlar olduğunu kabul ederler ama yalnızca sözlü ifadeler için. Bir
başka deyişle, konuşmacı-dinleyiciler bağlamsal ilişkisiyle yazar-
okurlar metinsel ilişkisi arasında bir ikilik görürler. Harlan bunun,
Skinner'ın yazıyı üstü kapalı biçimde "bir çeşit donmuş söz" olarak
gören anlayışını kesin olarak geçersiz kıldığını ileri sürer.³⁸

Söz ve yazı arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin yazarın niyetleri üze-
rindeki etkisini tam olarak saptamaya yönelik en açık ve kışkırtıcı gi-
rişimlerden birisi, hermenötik felsefecisi Paul Ricoeur tarafından
yapılmıştır.³⁹ Ricoeur, yazılı metinlere ilişkin tanımlamasının he-
men ardından, yazarın niyetleri sorununu öne çıkaran bir yaklaşımla
devam eder:

Okumanın, yazarla eseri üzerinden bir diyaloga girmek olduğunu
söylemek hiçbir şeyi açıklamaya yetmez; çünkü okurun kitapla kur-
duğu ilişkinin tamamen farklı bir doğası vardır... Yazar okura cevap
vermez. Aksine, kitap yazma edimiyle okuma edimini aralarında ile-
tişim olmayan iki ayrı cepheye böler. Okur yazma ediminde, yazar-
sa okuma ediminde yer almaz. Böylece metin, okur ve yazarı kapsa-
yan bir çifte tutulma üretir ve bir tarafın sesini doğrudan diğerinin
işitme edimine bağlayan diyalog ilişkisinin yerini alır... Yazının bu
özgürleşmesi... metnin doğuşudur.⁴⁰

Bu argüman takip edilirse, yazı sözün *yerine* geçtiği zaman, dilin
gönderme niteliğinin ve dolayısıyla yazarın niyetlerinin ortadan
kaybolduğu sonucuna varılır. Konuşmada, dil "göstergelerin şeyler-
den kopuşu"nu telafi eder ve " tarafların... birbirleri için mevcut ol-
ması" ve taraflarla "söylemin kendisinin" aynı bağlam tarafından
çevrelenmiş olması sayesinde gönderme yapma özelliğine sahip
olur. "Gösterme sıfatları, zaman zarfları, yer ve kişi zamirleri, fiil
zamanları" gibi enstrümanların da yardımıyla "göndermenin gös-
terme edimine doğru hareketi" kolaylaşır. Sonuç, "söylenenin *ideal*

³⁸ A.g.e., s. 587.

³⁹ Paul Ricoeur, "What Is a Text? Explanation and Understanding", *Hermeneutics and the Human Sciences*, der. ve çev. J. M. Thompson (New York: Cambridge University Press, 1981), s. 145-65. Harlan's Skinner'la olan anlaşmazlığı büyük oranda Ricoeur'e dayanır.

⁴⁰ A.g.e., s. 146-47.

anlamının *gerçek* göndermeye, 'hakkında' konuştuğumuz şeye doğru yönelmesidir.”⁴¹

Konuşanların niyetlerini muğlak olmayan biçimde aktarmasını sağlayan gönderme süreci, “metin sözün yerini aldığı zaman” keskin şekilde değişir. “Göndermenin gösterme edimine doğru hareketi, diyalogun metin tarafından kesilmesiyle aynı anda kesintiye uğratılır.” (Ricoeur’un *bastırılan* yerine *kesintiye uğratılana* atfettiği önemi daha sonra kısaca tartışacağım.) Bu geçici erteleme yüzünden, metin “dünyanın dışında ya da bir dünyadan yoksun” bırakılır ve “artık canlı konuşmanın gönderme yaptığı durumsal gerçekliğin yerini almış olan tüm diğer metinlerle ilişkiye girmekte özgürdür.” Bu, Ricoeur’un “metinlerin sözde dünyası ya da *edebiyat*” dediği şeyi doğurur.⁴²

Bu noktada Ricoeur’un postülları Harlan’ın post-yapısalcı açıklamalarıyla oldukça uyumlu gözükür. Daha bildik sloganları kullanmak gerekirse, yazı tümüyle metinler-arası bir olgudur, yazar ölüdür ve anlam sonsuza kadar ertelenmiştir. Ancak Ricoeur’un yukarıda sözünü ettiğimiz anlamın “bastırılmak” yerine “kesintiye uğratıldığı” yolundaki vurgusu işte tam burada öne çıkar. Bu vurguyu tabii Ricoeur pozisyonunun ne olduğunu çok açık biçimde ortaya koyar:

Bundan böyle mutlak metnin ideolojisi denebilecek olan şeyle arama, işte bu bakımdan mesafe koymam gerekiyor. Yukarıda yaptığımız saptamalar temelinde, bu ideoloji... tümüyle hurafelerle ilerler. Daha sonra da göreceğimiz gibi, metin göndermeden yoksun değildir; yorum *olarak* okuma eyleminin işlevi göndermenin hakkını tam olarak vermek olacaktır.⁴³

Ricoeur’un makalesinin doruk noktası, metnin anlamını ve göndermesini yukarıda vaat ettiği gibi yeniden canlandırışında yatar. Bir metni okumayı, iki adımdan oluşan ve kendisinin “hermenötik yay” dediği bir süreklilik olarak görür. İlki olan açıklama adımı, aslında metnin anlamını ve göndermesini dondurarak geciktiren yapısalcı bir analizden ibarettir (Ricoeur’un yapısalcı analizin doğasına

⁴¹ A.g.e., s. 148-49.

⁴² A.g.e., s. 148.

⁴³ A.g.e.

ilişkin ilginç tespitleri var; ama bunlar konumuzu doğrudan ilgilendirmiyor). Geciktirimin kaldırılması ve anlamın ve göndermenin yeniden canlanması ikinci ve Ricoeur'a göre nihai adımda gerçekleşir: yorum. Yorum "anlamın yeniden elde edilmesini" sağlar; çünkü yorum, özünde okurların ve okurların dünyasının metnin içine müdahil oluşudur.⁴⁴

Tartışmayı, Ricoeur'un metin okumanın ne olduğuna dair en son ve rafine edilmiş tanımıyla bağlamak yerinde olacaktır:

Açıklamak, yapıyı, yani metnin statüğünü oluşturan iç bağımlılık ilişkilerini ortaya çıkarmaktır; yorumlamak, metnin açtığı düşünce yolunu takip etmektir, kendinizi metnin işaret ettiği doğrultuya yönlendirmektir. Bu saptamayla birlikte, yoruma ilişkin ilk kavrayışımı- zı düzeltmeye ve –*metin üzerinde* öznel bir yorum sürecinin ötesinde– *metnin kendi* edimi olacak nesnel bir yorum sürecini araştırmaya davet ediliyoruz.⁴⁵

SONUÇ

White'ın Kuramının Kullanımı

Genel bir düzeyden yaklaştığımızda, Hâile-i Osmaniye'nin tarihsel temsillerinden oluşan külliyyatı, Naima'nın tarihinde devlet anlatısı olarak ortaya çıktığı noktaya kadar,⁴⁶ bir anlatı söylemi olarak yorumlama önerisi Foucault'nun ve daha yakın olarak White'ın söylediklerinden çıkar. Benim White'ın modernist önyargısı olduğunu düşündüğüm şeyin eleştirisinden çıkan sonuç, onun kuramının tarihsel kaydın yeni yorumlarını üretmek için kullanılabileceğidir. White'ın kuramından hem esinlenen hem de ona eleştirel yaklaşan diyalektik düşünce tarzı, onu, kuramın tüm söylediğini modern tarihçilerin "bilim yapmak"tan çok hikâyeler anlattıkları yo-

⁴⁴ A.g.e., s. 149-62, özellikle s. 158.

⁴⁵ A.g.e., s. 161-62.

⁴⁶ Walsh, "Historiography", 200 ve Lewis V. Thomas, *A Study of Naima* (New York: New York University Press, 1972), s. 136-39, o zamana kadar araştırılmamış bir noktaya, Naima'nın bir başka Osmanlı tarihçisi olan Şarihülmanarzade'yi (ölm. 1657) kullanması sorununa değinirler. Ancak bu çözümlenmemiş sorun benim incelememi etkilenmiyor; çünkü Naima'nın yargısıyla on yedinci yüzyıl tarih-yazımı üzerindeki resmi mühür olması bakımından ilgilenmiyorum, ki bu onun orijinal bir tarihçi ya da önceki tarihçilerin "editor"ü olmuş olmasından bağımsız olarak hakkıyla yerine getirdiği bir işlevdir.

lundaki önermeye indirgeyen can sıkıcı koşullanmadan kurtarabilir. Kuram böylece, temel olarak metodolojik ahkâm kesicilik “yapmak”tan öteye gitmeyen tarihçiler yerine gerçekten “tarih yapan” ve kaynak materyal kullanan tarihçiler için daha kullanışlı hale gelir.

Yine bu çalışmanın genel yaklaşımı açısından bir başka önemli nokta da White’ın, Karl Popper’in “asıl” tarihle “tarihselcilik” ya da tarihle tarih felsefesi arasında yaptığı ayrımı ortadan kaldırma girişimidir.⁴⁷ Bu kendisini iki şekilde açığa vurur. Birincisi, farklı doğruluk derecelerine sahip yapılandırılmamış bilgi alanları olarak sıkça hor görülmüş olan Tarih-i Âl-i Osman eserlerinin tercih edilmesi ve bu eserlerin “tarih felsefeleri”nden ya da diğer yüksek türlerden daha az (Popper’in ifadesiyle) “test edilmemiş fikir” (preconceived idea) içermediği görüşüdür. Diğeriyse, tarih-yazımsal bir çalışmanın yalnızca tarihle ilgili değil –hatta belki de daha çok– tarihin nasıl yazıldığıyla ilgili düşünceler yansıtması gerektiği inancıdır. Bu inanç Ortaçağ ve erken modern Avrupa tarih-yazımını çalışanlar tarafından da paylaşılar gözüktür.⁴⁸ Bu anlamda tarih üzerine sistematik felsefi denemeler bir bakıma yanlış yönlendiricidir; zira İbn-i Haldun, Mustafa Âli ve Naima gibi yazarların tarihe ve onun nasıl yazılması gerektiğine ilişkin söylemek durumunda kaldıkları şeyler çoğu zaman gerçek pratikleriyle kesişmemiştir.

White’ın kuramının kullanımlarını belirleyen temel sınırlama, kuramı ve pratiğiyle Osmanlı şiiri, retoriki ve özellikle düzyazısı üzerine yakın dönemde yapılmış sistematik çalışma olmamasıdır. White’ın analizini son ayrıntılara kadar tam ve hatta mekanik kılabilen düzeyde külli bir edebiyat kuramı ve geleneği mevcuttur (özellikle *Metahistory*’deki yapısal ağa bakınız). Sonsöz’de, Osmanlı tarih-yazımının şiirsel niteliği üzerine gelecekte yapılabilecek araştırmalar için birkaç konu başlığı öneren deneysel ve hazırlayıcı bir girişim sunulsa da, Osmanlı edebiyatı için yukarıda bahsedilene denk bir

⁴⁷ White’ın itirazı, Popper’in *The Poverty of Historicism* adlı çalışmasıdır: 3. basım (Londra: Routledge and Paul, 1961), özellikle s. 1-55. Onun Popper’in ortaya koyduğu zıtlığı reddedişi *Metahistory*’de gözlenir (xi, 20), “History, Historicism”in başlangıç noktasını orada kurar (özellikle s. 48-49).

⁴⁸ Kayda değer örnekler için bkz., Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance* (New York: Columbia University Press, 1975) ve Nancy Partner, *Serious Entertainment: The Writing of History in 12th Century England* (Chicago: University of Chicago Press, 1980). Kelley ayrıca *tarihselcilik* teriminin yazarları üzerine ilginç bir tartışma da sunar.

altyapının bulunmaması White'ın kuramının olası herhangi bir uygulamasını daha gevşek ve tam edebi biçimlere daha az bağımlı bir zemine mahkûm eder.

Daha belirgin ve biraz da teknik olarak konuşmak gerekirse, White'ın anlatı kuramı benim yaptığım okumaya aşağıdaki bakımlardan kılavuzluk ediyor.

Birincisi, içerik/biçim birliği ve biçimin bir tür ikincil göndergeye dönüşmesi düşüncesini benimsiyorum ama onu daha farklı bir yerde kullanıyorum. Yukarıda açıklanan sebepten dolayı, White'ın hikâye tiplerine yaptığı vurguyu ihmal ediyorum ve *biçimle* daha geniş bir kavranı, bir olgular grubunu düzenlemenin her şeklini kastediyorum; herhangi bir düzenleme şekli, olgular bir başka şekil yerine bu özgün şekilde düzenlendiği için ve bu şekil olguların içinde doğal olarak bulunmak yerine metnin kendisi tarafından kurulduğu için anlamlıdır.

İkincisi, White'ın kronolojinin kronik ve anlatı tarafından paylaşılan bir kod olduğu ama ikincisinin anlamın üretilmesi için önemli olan diğer kodları da kullandığı şeklindeki argümanı, dikkatimi bu kodların Osmanlı metnlerindeki örneklerine çevirdi. Bunlar arasında, iki kod öne çıkıyor: Kronolojik anlatımdan sapmalar ve olayların kronolojilerine bağlı kalmayan bir düzen içerisinde sunulması.

Üçüncüsü, anlatı söyleminin oluşumunun aynı olayın en az iki farklı temsiline ortaya çıkması demek olduğu düşüncesi benim okumamda sıklıkla dile getiriliyor, aynı şekilde anlatı söyleminin anlam üretimi için çok önemli bir alan olduğu görüşü de. Ayrıca, White için anlatı söylemi tarafından açıklanan bir alternatif temsilin tahayyül edilebiliyor olması yeterliyken, benim sürekli, çoğunlukla artzamanlı, karşılaştırmalı okumamda, alternatifler söylemin içerisinde fiilen mevcuttur.

Son olarak, bir önceki noktayı daha da ayrıntılandırmak için, özel olarak anlamın zamansal ve mekânsal üretimine bakıyorum. Zamana ilişkin olarak, tipik bir rehber sorular dizisi şu aşağıdaki gibi olabilir: Eğer X olgu (metinde önerilen kronolojiye göre) Y'den önce vuku bulduysa, anlatıda X neden Y'den *somra* sunuluyor? Söylemin içerisinde aynı kronolojiye uyan ama X ve Y'yi farklı bir düzen içinde sunan başka bir metin var mı? Bu farklılık alternatif bir anlam yaratıyor mu ve aynı zamanda ilk temsil tarafından üretilen anlamı vurguluyor mu? Mekân aracılığıyla anlam üretimine ilişkin olarak da, gerçek bakış açısını ve anlatıcının içerisinde doğru bakarak bir olayı ya da olayın içindeki epizodu gördüğü konumu bulma-

ya çalışırım. Bu arayış sinemanın lüğatini kullanarak daha iyi açıkla-
nabilir. Tarihsel külliyatta temsil edilen sahnelerin çoğu, yönetmen
sandalyesinin ve başkameranın yerleştirilebileceği ve “çekim”in ya-
pılabileceği birden fazla konum sunar. Belirli bir sahneye ilişkin ve-
rili bir anlatıcının sandalyesinin ve kameranın kesin konumu tanımlan-
dıktan sonra, rehber sorular prensip olarak zaman boyutunun so-
rularına benzer. Bu konum anlamın aktarılmasına hizmet ediyor
mu? Söylemin içinde sandalyesinin ve kamerasının konumu farklı
olan bir başka anlatıcı var mı? Bu alternatif bir anlam aktarıyor mu
ve aynı zamanda ilk anlatıcının sandalyesinin konumu tarafından
aktarılan anlamı vurguluyor mu?

Yazarın Niyetleri Sorunu: Bir Öneri

White’ın kuramının yukarıda sunulan uyarlaması ve eleştirisiyle
birlikte aşağıda yapılan öneri, benimsediğim yorumsal çerçevenin
ana hatlarını oluşturuyor. White’ın kuramıyla kurduğum ilişki gibi,
yazarın niyetleri tartışmasına karşı takındığım tavır da diyalektik; bu
tartışmanın belirli yönlerinden hem esinleniyorum hem de bunlara
eleştirel yaklaşıyorum ve saptamalarımı Ricoeur’un görüşleri üze-
rinde yoğunlaştırıyorum.

Şurası aşikâr ki, Harlan’ın metni bağlamsal bir fenomen olarak
yorumlama konusundaki Skinnerci girişimi reddetmesi büyük oran-
da Ricoeur’un söz ve yazı arasında yaptığı ikili ayrıma dayanır. Bu
ayrımın kuramsal olarak kulağa makul gelmesine karşın, tarihsellik
anlamında ciddi şekilde eksik bulunabileceğini düşünüyorum. Rico-
eur’un argümanının, onun yazı ve okuma ilişkisindeki “çifte tutul-
ma”yı sunarken kullandığı ve söz/yazı ikiliğinin temelini oluşturan,
birleşik içerik-ve-biçimi, yalnızca kuramsal olarak sürdürüldüğü
için baş edilemez gözüktür. Ancak Skinnerci tarihselliğin mekânsal
ve zamansal olarak somut metinler ve okurlarla ilgileyecek kadar bir
dozu, kaçınılmaz biçimde Ricoeur’un kullanışlı ikiliğini, tarihsel
kaygıları ağır basan bir araştırmanın her zaman kuramsal açıklığı su-
landırmaması gibi, sorunsallaştırır.

Bu noktada yapmak istediğim öneri, önceki sözden sonraki yazı-
ya doğru giden düzgün doğrusal bir anlatının varolmayabileceğini
ve hem yazılan hem söylenen, hem işitilen hem okunan metinlerin
varolabileceğini varsayıyor. Bu öneri, Hâile-i Osmaniye’nin Os-
manlı tarih-yazımının orijinal metni olarak tanımlanabilecek olan

şeye odaklanıyor: Bu olaylar dizisinin Tûği Çelebi tarafından yapılan temsili. Tûği'nin metni *Tarih-i Tûği*, sadece Hâile-i Osmaniye'ye adanmıştı ve olayın ilk kapsamlı ve detaylı anlatımıydı. İkinci Kısım'da geniş bir şekilde gösterileceği gibi, tüm tarih-yazımsal söylem artzamanlı olarak Tûği'nin anlatımından ve onu referans alarak türemiştir. Hâile-i Osmaniye'nin devlet anlatısı, Tûği'nin temsili üzerinden yapılan kümülatif –ama kesinlikle doğrusal olmayan– yeniden-okumaların ve yeniden-yazmaların nihai halidir.

Benim önerim Tûği'nin metnini iki kere okumak. Ama benim “hermenötik yay”ım, Ricoeur'unkinden farklı olarak, metnin yapısal bir açıklaması (ilk okuma) ve onun gönderimsel yorumu (ikinci okuma) değil. Aksine, Tûği'nin metnini, ilkin gerçek anlamıyla bir söz durumu olarak (yani, sözel bir hitap olarak) ve sonra bir yazı durumu olarak okumak istiyorum. Bu okumayı neyin mümkün kıldığını açıklayacağım ve ardından bu okumanın, onu besleyen kuramsal literatür karşısındaki konumunu inceleyeceğim.

“Elyazmaları çağı”nda ve henüz okuryazarlığın yaygınlığı kısıtlıyken –belki başka koşullarda da– yüksek sesle okuma işlemi başlıca sosyokültürel etkinliklerden biriydi. Osmanlı araştırmacıları bu önemli fenomenin farkına varmışlardır. Halil İnalıcık'a göre, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında Aşık Paşazade'ninki (İkinci Bölüm'de tartışıldı) gibi tarihler “askeri seferler esnasında, *boza evlerinde* ve diğer toplantı mekânlarında okunmak ve dinlenmek üzere tasarlanmıştı.”⁴⁹ On yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki Osmanlı Mısır'ının Arapça tarih-yazımı üzerine yaptığı derinlikli çalışmasında, P. M. Holt benzer bir karakteristik tanımlar ve özellikle kendisinin “popüler kronikler” dediği belirli bir metin tipinin altını çizer. Bunların sözel hitabetin etkinliğini yakalamak için yazıldığını öne sürer.⁵⁰

Benzer şekilde, Tûği'nin eseri üzerinde yaptığım ilk okuma, onu, bu bağlamda başkentteki sipahiler ve yeniçerilerle onların Anadolu eyaletlerindeki yoldaşlarından oluşan kul topluluklarına verilen bir hitap olarak yorumluyor.⁵¹ Böylece onu bağlamsal ve tasarlanmış

⁴⁹ Halil İnalıcık, “How to Read Ashik Pasha-Zade's History”, *Essays in Ottoman History* (İstanbul: Eren, 1998), s. 35.

⁵⁰ P. M. Holt, “Al-Jabarti's Introduction to the History of Ottoman Egypt”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25, no. 1 (1962): s. 40-42.

⁵¹ Tûği'nin metninin aynı zamanda sözel bir hitap olduğu düşüncesini de elbette destekliyorum. Bkz., Dördüncü Bölüm ve Sonsöz.

bir söylem örneği olarak düşünerek, Tûği'nin hitabının dinleyicisine aktarmaya çalıştığı anlamı arıyorum. Söz olarak Tûği'nin metninin amacının yalnızca eğlendirmek değil, kulları lehte resmedecek, olayda onların oynadığı rolü mazur gösterecek ve olaydaki sorumlulukları yüzünden Anadolu'da, özellikle de Erzurum ve civarında onlara yapılanları kınayacak bir Hâile-i Osmaniye anlatısı kurmak olduğunu savunuyorum.

Tûği'nin metni üzerinde yaptığım ikinci okuma onu bir yazı örneği olarak yorumluyor. Bu okuma, bu travmatik olaylar dizisinin ilk geniş kapsamlı temsili olan Tûği'nin eserinin on yedinci yüzyılın en önemli tarihçileri tarafından sıkça ve geniş biçimde kullanılmış olmasından dolayı hem kolaylaşıyor hem de çok ilgi çekici bir hal alıyor. Bu tarihçilerin Tûği'nin metniyle –dinleyiciler yerine okurlar ve yazarlar olarak– yaptıkları şey, ikinci okumanın asıl derdidir. Kuramsal bir perspektiften baktığımızda, burada Tûği'nin anlatımının ilk yayılmış olduğu bağlamdaki anlamlı söz durumuna katılımda bulunmamış okurlar söz konusu olduğu ve aynı zamanda, bu tarihçiler yalnızca okur değil yazar da olduğu için, onların kendi metinlerine, onların Tûği'nin eserini okuma deneyimlerinin artık yazılı birer yapıt olarak görünen kayıtları olarak da bakabiliriz.

Benim önerimdeki, bağlama ve yazarın niyetlerine yaptığı ısrarlı vurguyla birlikte bilinçli şekilde Skinnercı olan ana gerilim kaynağı ve onu besleyen kuramın (Ricoeur) bir kısmı, benim söz olarak Tûği'nin metniyle aramdaki müthiş uzaklıkta yatıyor. Tûği'nin metninin sözel bir hitap olduğu söylenebilir; ama benim elime tümüyle yazılı bir metin olarak ulaşmıştır. Şurası belirtilmeli ki, aşağıdaki cevap bu gerilime tamamen ayak uydurmaz, zaten hiçbir olayda da kusursuz bir uyum aranmaz.

İnalcık ve Holt'un okuduğu metinler gibi, Tûği'ninki de Ricoeur'un aklındaki metin değildir. Aslına bakılırsa, kuramsal aralık güdüsüyle hareket eden bir argümanla tarihsellik güdüsüyle hareket eden bir diğeri arasındaki en önemli fark da işte burada yatıyor olabilir. Ricoeur'un açıklamasını ve yorumunu yapmak istediği metinler tarihten yoksundurlar; hōristik bir anlatı üzerine bindirilen varsayımsal hermenötik ilişkiler kurarlar, yani konuşma–dinleme ilişkisinden yazma–okuma ilişkisine geçiş söz konusudur. Ricoeur, söylenmiş olabilecek olan ama tam da söylenmemiş olduğu için yazıyla sabitlenmiş bir şeye gönderme yapar. Buna karşılık, benim derdim gerçek bir metnin üretiminin ve yayılımının tarihiyle ilgili olduğu için, o metin aynı anda sözlü ve yazılı da olabilir ve hangisinin –ko-

nuşmanın mı, yazmanın mı– önce geldiğinin kesin kronolojisi çok önemli değildir.

Tûği'nin metninin benim elime yine de yazılı bir yapıt olarak ulaşmış olmasına ilişkin kuramsal bir çözümüm yok. Ama Tûği'nin metninin tarihinin anlamlı bir söz bileşeni içerdiğinde haklıysam, söz durumunu yeniden-deneyimlemek gibi nafiye, hatta Romantik bir denemeye kalkışmak istememekle birlikte, Vico'nun fantezisini tedbirli ve ölçülü bir şekilde hayata geçirmeye çalışmakta hiçbir sakınca görmüyorum. Bu noktada öyle görünüyor ki, okurlar da yazarlar da gerçek olduğu iddia edilen olaylarla ve onların nasıl anlaşıldıklarıyla aynı şekilde baş edebilirler.



TARİH-YAZIMI

TÛĞI'NIN HÂİLE-İ OSMANİYE TEMSİLİ

İmparatorluk Ordusunun Bakış Açısı

Bu bölüm Tûğî'nin Hâile-i Osmaniye temsilini bir söz örneği olarak yorumluyor ve böylece bu metnin Üçüncü Bölüm'de önerilen çifte okumasının ilk kısmını gerçekleştiriyor. Yazarın niyetleri ve söz/yazı tartışmasıyla bağlantılı olarak, Tûğî'nin metninin önce kendi bağlamında başkentteki imparatorluk askerlerine verilmiş sözel bir hitap olarak, sonra da birçok Osmanlı tarihçisi tarafından okunmuş ve yeniden çalışılmış bir yazılı yapıt olarak yorumlanmasını öneriyorum. Şurasını açıkça ifade etmek gerekir ki, Tûğî'nin metninin tam olarak hangi sırayla tasarlandığıyla ilgilenmiyorum. İster önce sözel sonra yazılı, ister önce yazılı sonra sözel, isterse de aşağı yukarı eşzamanlı olarak yazılı ve sözel aktarılmış olsun, bu metnin bir şekilde sözel olarak aktarılmış olduğuna yeterince ikna olmuş durumdayım ve bu da metnin yorumu için geçerli bir bağlam. Tûğî'nin tarihi, iki açıdan önemlidir. Birincisi, bağımsız bir metin olarak, bir Osmanlı'nın imparatorluğun tarihindeki bu travmatik epizoda odaklanmaya yönelik bilinen ilk girişimdir. İkincisi, çeşitli kereler geç dönem on yedinci yüzyıl Tarih-i Âl-i Osman eserlerinde ve nihayet Naima'nın tarihinde yeniden ortaya çıkışlarıyla, Tûğî'nin eseri, Hâile-i Osmaniye'nin resmi Osmanlı anlatısının asli bir bileşeni haline gelmiştir. Şu başlangıç aşamasında kaydedilmelidir ki, Osmanlı tarihçileri Tûğî'nin metnini ne kadar geç fark edip yeniden yorumlamış olsalar da ve Naima'nın tarihine gidiş yolu ne kadar dolambaçlı olmuş olsa da, bu metin devlet anlatısının temel metni olarak kalmıştır.

Tûğî'nin eseri, burada incelenen diğer eserlerden farklı olarak, bir Tarih-i Âl-i Osman çalışması olarak sınıflandırılmamalıdır; zira o tür tarih-yazımı devletin ve hanedânın mekânsal ve zamansal olarak daha geniş kapsamlı bir anlatımıydı. Daha iyi bir terim kullanmak gerekirse, Tûğî'nin eserinin dahil edilebileceği uygun kategori için "özel olay" tarihleri diyebiliriz. Bunlar, kapsam itibarıyla bir seferberlik ve/veya fetih ya da tek bir saltanat devri gibi belirli bir olayla sınırlanmış tarihsel eserlerdi: *gazanâme* (gaza kitabı), *fethnâme* (fetih kitabı) ve *Selimmâme* ya da *Süleymannâme* (Selim'in ya da Süleyman'ın kitabı; bkz., İkinci Bölüm) gibi. Örnekleyici materyalin zenginliği (örneğin, bu bölümde ayrıntılı olarak tartışılacak olan kronolojik anlatım biçiminden ayrılmalar), Tûğî'nin eserinin "özel olay" tarihleriyle ortak olan bir diğer karakteristiğidir. Bu, Tûğî'nin eserinin burada sunulan incelemesiyle Ta'likizade'nin yazdığı Osmanlı'nın Macaristan Seferi tarihi (1592-94) üzerine Christine Woodhead'in yaptığı inceleme arasında yapılacak izlenimci bir karşılaştırmayla ölçülebilir.¹

Bugüne kadar Tûğî'nin metnine fazla ilgi gösterilmemiş olduğu için, önce kısaca *Quellenkritik* temellerini ortaya koyacağım, sonra esas üzerinde çalıştığım elyazması tercihimı açıklayacağım, son olarak da yorumlamaya geçeceğim.

KAYNAK ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Tûğî'nin metninin mevcut elyazmalarını² bugüne kadar iki araştırmacı derlemiş ve yayımlamıştır: Midhat Sertoğlu ve Fahir İz.³ Onlardan önce, Tûğî'nin anlatımı on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda birçok Fransız yazarının ilgisini çekmiş, daha sonra on dokuzyüzyıl geleneğinin Alman ve İngiliz oryantalistleri tarafından

¹ Christine Woodhead, *Ta'liki-zade's Sebnûnâme-i biñmayun: A History of the Ottoman Campaign into Hungary 1593-94* (Berlin: Klaus Schwartz, 1983). Yazara terimi önerdiği ve her iki metin arasındaki benzerlikleri gösterdiği için minnettarım.

² Mevcut elyazmalarına ilişkin kapsamlı bir tartışmayı başka bir yerde sunuyorum. Burada asıl ilgilendiğim, elyazınası seçiminin açıklamasıdır. Bkz., Gabriel Piterberg, "A Study of Ottoman Historiography in the Seventeenth Century" (Doktora tezi, Oxford Üniversitesi, 1993), Ek A: Kaynaklar üzerine tartışma.

³ Midhat Sertoğlu, "Tûğî Tarihi" *Belleten* 43 (June 1947): s. 489-514; Fahir İz, "XVII. Yüzyılda halk diliyle yazılmış bir tarih kitabı: Hüseyin Tûğî, *Vak'a-i Sultan Osman Han*", *Türk Dili Araştırmaları Belleten* (1967): s. 119-55.

da fark edilmişti. Bu araştırma birikiminden orijinal elyazmasını kesin olarak teşhis etmek imkânsızdır. Muhtemelen diğer tüm araştırmacılardan daha çok Tûğî elyazması incelemiş olan İz de bunu söyler.⁴ Ama orijinal elyazmasını teşhis etmek ne kadar önemli olsa da, orijinalliğin diğer kriterlerden daha önde gelip gelmediği ve ne akla hizmetle öyle olması gerektiği sorgulanabilir. Bunu Tûğî'nin metninin çifte okuması önerisiyle ilişkilendirmek adına, bu metin kendi içinde ve bir söz örneği olarak okunduğunda, sözel aktarılmış versiyonu temsil eden elyazmasını orijinal versiyon olabileceği varsayımıyla teşhis etmeye çalışmanın hayati derecede önemli olduğunu ileri sürüyorum. Ne var ki, amaç artzamanlı olarak gelişen tüm bir söylemi yorumlamak olduğu zaman, hayati önem kazanan şey, parçası olduğu söylemle en ilişkili elyazmasını teşhis etmek olur; yani, sonraki Osmanlı tarihçilerinin kullandığı versiyonu teşhis etmek.

Eldeki kanıtlar temelinde, Viyana'daki Avusturya Ulusal Kütüphanesi'nde bulunan EY Flügel 1044'ün* her iki kriteri de en iyi şekilde karşıladığını bir başka yerde göstermeye çalıştım.⁵ Bu elyazmasının (veya özdeş bir tercümenin) sözel aktarılmış versiyon olarak teşhis edilmesiyle ilgili argümanlar duruma göre değişiyor olsalar da, Hasanbeyzade, Peçevi, Kâtip Çelebi ve Naima gibi yazarlar Tûğî'nin eserine atıfta bulunurken ve onu kullanırken, gördükleri kopyanın EY Flügel veya özdeş bir tercüme olduğu daha doğrudan bir kesinlik arz eder.⁶ Temel metinsel düzeyde, ikinci kriterin kullanışlılığı iki dikkate değer örnekle gösterilebilir. Birisi, (aralarında Sertoğlu ve İz'in de bulunduğu) bazı araştırmacıların, Tûğî'nin metnini fark eden ve ondan faydalanan ilk tarihçinin Kâtip Çelebi olduğunu gözlemlemesidir. Söylemin parçası olarak EY Flügel 1044'ün kullanılması, aslında Tûğî'nin eserini kullanan ilk tarihçinin Kâtip Çelebi değil Hasanbeyzade olduğunu ortaya çıkarır. Onun bunu hiçbir atıfta bulunmadan veya kaynak göstermeden yapması, tam da burada benimsenen kriteri böylesine avantajlı kılan şeydir. Söylemin parçası olarak EY Flügel 1044'ün kullanılmasının

⁴ İz, "XVII", s. 122-23.

* Tarihseel eserlerin dünyanın çeşitli kütüphanelerindeki elyazmalarının katalog numaralarının önüne gelen ve İngilizce'de "elyazması"nın (manuscript) kısaltması olan MS ön kodu, kitap boyunca EY olarak geçecektir. (ç.n.)

⁵ Piterberg, "A Study."

⁶ Bu, Tûğî'nin metniyle diğer tarihçilerin metinlerinin ayrıntılarıyla karşılaştırılacağı ilerleyen bölümlerde geniş şekilde gösterilecektir.

diğer örneği, Avusturya Ulusal Kütüphanesi'nde kendi Türkçe el-yazmaları katalogunda bizzat Flügel tarafından yapılmış temel bir hatayı açığa çıkarır.⁷ Flügel, Hasanbeyzade'nin tarihinin ilk versiyonuna ilişkin, kendi tanıklığına dayanarak yazarın kitabı 18 Mayıs 1622-21 Mart 1623 (7 Receb 1031 ve 19 Cemazi'levvel 1031) tarihleri arasında yazdığı bağlantısını kurar. Flügel iki hesapta yanılmaktadır. İlk olarak, yukarıdaki tarihler asıl itibariyle Tûği'nin EY Flügel 1044'teki sonsözünde görülür ve Hasanbeyzade bunları olduğu gibi kopyalamıştır. İkincisi, Flügel metni yanlış okur; zira Tûği'nin söylediği, *18 Mayıs 1622'den başlayarak gelişen olayların 21 Mart 1623'ten itibaren yazıldığıdır*.⁸

SÖZEL BİR HİTAP OLARAK TÛĞİ'NİN ANLATIMI

Tûği'nin Hâile-i Osmaniye temsiline dair yorumum aşağıdaki gibidir:

1. Sözel olarak aktarılmasından önce yazılmış olup olmamasından bağımsız olarak, gerçek bir konuşma edimi icrası olarak da görülebilir.
2. Tûği'nin metni, sözel bir hitap olarak düşünüldüğünde dahi, bildik Ortadoğu çalışmalarının anladığı anlamda bir "kronik" değildir; genelde Üçüncü Bölüm'de betimlenmiş olan anlatı kavramının kapsamına giren ve özelde anlamlı siyasal ve kültürel mesajlar taşıyan bir bağlamsal mekâna denk düşen tarihsel bir anlatıdır. Bu mesajlarda taşınan anlamın özü, kulların kimliklerinin ve çıkarlarının yeniden dayatılmasıdır.
3. Tûği'nin hitabının anlamsal içeriğinin yöneldiği dinleyici kitlesi kullardı. Olası kafa karışıklıklarına meydan vermemek için, Tûği'nin metni içersindeki *kul* terimi, başkentteki yeniçeriler ve imparatorluk süvarileri (*sipahiler*) ile değiştirebilir şekilde kullanılmıştır.

⁷ Gustavus Flügel, *Die arabischen, persischen und Türkischen Handschriften der K. K. Hofbibliothek zu Wien*, cilt 3 (Vienna: Hildesheim, 1865-67), s. 256-57.

⁸ Karşılaştırm, Tûği Çelebi, *Tarih-i Tûği*, EY Flügel 1044, Avusturya Ulusal Kütüphanesi, Viyana, 60a-b ve Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, Avusturya Ulusal Kütüphanesi, Viyana, 326a.

4. Söz olarak metin, sadece hedef dinleyici kitlesi kullar olduğu için değil, hemen herşey kulların perspektifinden anlatıldığı için kulmerkezli olarak karakterize edilebilir.
5. Söz olarak Tûğî'nin metninin taşıdığı anlamın bağlamsal amacı, kullara Hâile-i Osmaniye'de oynamış oldukları rolün şüphe ve suçlamalardan arınmış bir versiyonunu temin etmektir. Bu versiyonun püf noktası, öncelikle, kulların Sultan Osman'ın öldürülmesinin faili olmadıkları ve dolayısıyla bunun sonuçlarına katlanmak zorunda olmadıkları, ikinci olarak, II. Osman'ın tahttan indirilmesi ve I. Mustafa'nın tekrar tahta geçirilmesiyle sonuçlanan eylemlerinin, övülmeye değer olmasa bile, en azından gerekçelendirilebilir olmasıydı. Bu eylemlerin gerekçelendirilebilir olmasının tek nedeni, Sultan Osman'ın planının uygulanmasının mevcut kul yapısının sonu anlamına gelecek olması değil, aynı zamanda ve daha önemlisi, "bildiğimiz haliyle" Osmanlı devletinin geleceğinin tehlikede olmasıydı.
6. Burada birbiriyle ilintili iki bağlam hem konuşmacıyı hem de dinleyenleri kuşatmıştır. Birincisi, her iki taraf da, Sultan Osman'ın cüretkâr girişiminin yıkıcı olacağı ve engellenmesi gerektiği ve Sultan Osman'ın, saltanatı ne Allah ne de kulları tarafından onaylanan kötü bir hükümdar olduğu görüşünün, bakış açılarından kaynaklanan bir mantığın sonucu değil de, durumun nesnel gerçekliği olduğuna dair peşin hükümü paylaşmışlardır. İkincisi, hem Tûğî'yi hem de kulları, Hâile-i Osmaniye'deki rollerinin Osmanlı siyasal kamuoyundaki diğer grupları da ikna edecek kadar lehte bir temsilini sunmaya iten duygunun kaynağı, kulların Orta ve Doğu Anadolu'da, Erzurum Valisi Abaza Mehmed Paşa'nın çıkardığı isyanın bir parçası olarak gördükleri zulümdür.

YAZILI BİR METİNDE SÖZELLİĞİN İZLERİ

Tûğî'nin metni, düzyazısı içerisinde, kronolojik anlatıma ek olarak en azından bir kod kullanmıştır ve onun aynı zamanda sözel bir hitap da olduğuna işaret eden yeterince gösterge içermektedir. Tûğî'nin tarihinde iki temel materyal tipi vardır: düzyazı ve şiir. Ben düzyazı üzerine yoğunlaşıyorum ama şiirin hiçbir şekilde önemsiz olmadığını ve bir kısmına ileriki aşamalarda değinileceğini de eklemek isterim. Başka tarihçilerin de edindiği benzer bir izlenimle baş-

lamak uygun olacaktır. Tûğî'nin eserinin şu an mevcut olan bir diğer elyazmasını (Dresden'deki) okuyan İz, bu metnin toplu halde okunduğu sonucunu, üzerinde çalıştığı elyazmasının sayfa kenarlarına alınmış olan notlara ve diğer, tarihsel olmayan metinlerle yaptığı bir karşılaştırmaya dayandırır.⁹ P. M. Holt, on yedinci ve on sekizinci yüzyılların Osmanlı Mısır'ındaki Arapça tarih-yazımı üzerine yaptığı usta işi çalışmasında, sözel hitap kavramını kendisinin ("edebi kroniklerden"den ayrı olarak) "popüler kronikler" dediği metinlerle ilişkilendirerek açıklar ve bol bol örneklendirir.¹⁰

Tûğî'nin anlatımı Holt'un popüler tarih metinleri tarifine uyar. Üslubu çok süslü değil, tersine oldukça basittir. Yine de, bu üslup tercihinin, aldığı edebiyat eğitiminin yetersizliğinden mi, yoksa aklında belirli bir dinleyici kitlesi olmasından mı kaynaklandığı merak konusudur. Aslında, Tûğî'nin eserine baştan sona serpiştirilmiş şiirler ve bir anlatıcı konuşmasının devreye girdiği bazı bölümler, onun daha yüksek ve daha edebi üsluplar da sergileyebileceğine ve İslam öncesi ve erken dönem İslam tarihi konusunda bilgili olduğuna işaret eder.¹¹ Bu nedenle öyle görünüyor ki, Tûğî'nin, eserinin büyük kısmına hâkim olan konuşma dili üslubunun gerektirdiğinden daha fazla edebiyat eğitimi almıştır.

Tûğî'nin tarihinin Holt'un "popüler kronikler"iyle bir diğer ortak özelliği de, gerek monologlarda gerek diyaloglarda, aktörlerin "sahici sesi"ni sunmak yönündeki aşırı çabadır. Tûğî, yapabildiği her yerde aktörlerinin "kendi adlarına konuşmalarına" izin vermiştir. Bu seslerin "gerçekten dillendirilmişlikleri" –yani, kaynaklarının "doğru sayılan bir (sözel) bilgi" olması– ve bir anlatıcı aracı olarak kullanılmaları hakkındaki varsayımım Holt'unkiyle benzerlik gösterir. Her durumda aynı ses, aynı içeriği taşıyarak ama farklı şekillerde ifade edilerek, farklı tarihlerde ortaya çıkabilir. On yedinci yüzyıl Tarih-i Âl-i Osman eserleri daha sonraki bir aşamada tartışılacağından, bu eserlerin yazarlarının Tûğî'nin sunmuş olduğu seslerin genel ruhunu doğru benimsediklerine işaret etmek şimdilik yeterli olacaktır. Yine de, bu sesleri farklı şekillerde ifade etmişlerdir.

Tûğî'nin eserinin günümüzde mevcut olan elyazmalarında sözelliğin bu yönüne ilişkin çarpıcı bir örnek vardır. Bir ve aynı oldu-

⁹ İz, "XVII", s. 122.

¹⁰ P. M. Holt, "Al-Jabarti's Introduction to the History of Ottoman Egypt", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25, no. 1 (1962): s. 38-51.

¹¹ İkinci nokta için bkz., örn., Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 26b-27a.

ğu rivayet edilen seslerin formüle edilmiş şekilleri bir mevcut elyazmasından diğerine değişir. Üstelik, değişen sadece aktörlerin konuşmaları değil, yazılı belgeler de olabilmektedir. Sultan Osman'ın ilan etmiş olduğu Mekke'ye hac planını uygulamaktan alıkoymak için çalışan şeyhülislamın çıkardığı fetvada kullanılan ifade tarzı oldukça dikkat çekicidir. Tûğî'nin eserinin İz tarafından yayımlanan Dresden elyazmasında, fetva şöyle der: "Hükümdarların Ka'be'ye gitmesine [yani, hac görevini icra etmesine] izin yoktur. Onlar için adaletle tebaalarının işlerine bakmak daha hayırlıdır."¹² Aynı fetvanın EY Flügel 1044'teki ifade edilmiş tarzı farklı olmakla kalmayıp şaşırtıcı biçimde kategoriktir: "Padişah'ın Ka'be'ye gitmesi zorunlu değildir (*Padişah'ın Ka'be'ye gitmesi caiz değildir*)."¹³ Açıkça, Tûğî genellikle kulların o veya bu fetvanın bir kopyasını ele geçirdiklerini söylese de, sahip olduğumuz şey, ilk olarak çıkarıldığı öne sürülen fetvaların ve ikinci olarak bunların varsayılan içeriklerinin dolaşımında olan sözel bilgisinden ibarettir.

Son olarak, Holt tarafından incelenen metinlerde de olduğu gibi, Tûğî'nin metni asker topluluklarına yüksek sesle okunmak amacıyla yazılmıştır. Ancak Tûğî'ninkinin amacı yalnızca onları eğlendirmek değil, hatta belki daha önemlisi, onlara Anadolu eyaletlerinde yaşadıkları tatsızlıkların hiç de âdil olmadığını anlatan teselli edici bir versiyon sağlamaktır. Üsluba ve aktörlerin varsayılan seslerinin sıkça kullanılmasına ek olarak, bu izlenimi veren iki doğrudan belirti daha vardır. Birisi, Tûğî'nin sürekli olarak araya bir dinleyici kitlesine hitap etmek ve doğrudan reaksiyon almak üzere tasarlanmış gibi görünen pasajlar koymasındır. Bunun bir örneği, kulların Sultan Mustafa'nın sarayda hapsedildiği yeri buldukları ve *Osmanlı* erkeklerinin kapatıldığı dairenin (*kafes*) kubbesinden aşağı girdikleri sahneyi anlattıktan hemen sonra Tûğî'nin araya girişidir. Anlatıcı, dinleyiciye şöyle söyler: "Gerçekten haklarını teslim etmek gerekirse, o gün öylesine büyük bir kubbenin (kafesin kubbesi) çatısını yaran, kendilerini iplerle sarkıtarak Sultan Mustafa'nın bulunduğu yere inen kahramanlara 'aferin' demez miydiniz?"¹⁴

Diğer belirti, Tûğî'nin özellikle iki ibareyi belirli bir düzenlilik içinde kullanması ve böylece aslında bir tür formül yaratmasıdır. Bu

¹² İz, "XVIII", s. 128.

¹³ Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 8a.

¹⁴ İz, "XVII", s. 132 ve Seretoğlu, "Tûğî Tarihi", s. 498.

formülün sürekli olarak ve yorulmak bilmeksizin tekrar edilmesi, güçlü bir şekilde metnin sözel bir hitap olduğu izlenimini verir.¹⁵ Tûği'nin tarihinin düzyazı kısmı içerisinde, yine iki kod tipi yer alır: Birincisi asıl izlektir ve Tûği'nin olup bitenleri kronolojik olarak sunuşunu içerir; diğeri, çoğunlukla zamansal anlamda ana izlekten (kronolojik anlatımdan) arasözler koyarak yapılan sapmalardır. Tûği'nin eserinin anlamının üretilmesinde arasözlerin oynadığı önemli role kısaca değineceğim; fakat konuşmacı ve dinleyicisi arasındaki iletişimle ilgili asıl önemli olan, Tûği'nin hitap ettiklerini, bazen bunu neden yaptığını da açıklayarak, ana izlekten ayrılmak üzere olduğu yolunda uyarması ve neredeyse her zaman onlara kronolojik anlatıma kaldığı yerden devam etmek üzere olduğunu bildirmesidir. Bunu her arasözden önce bir ibare ve sonra bir başka ibare kullanarak yapar ve özellikle ikincisi olmak üzere, bu iki ibareyi sürekli tekrar ederek, dinleyicileri için her bir arasözün sınırlarını gösteren bir şablon ya da bir formül üretir.

Tûği arasözlerin çoğundan önce “[Söz konusu meseleyi] kısaca açıklayalım” ibaresini kullanır.¹⁶ Ve hemen her bir arasözün sonuyla kronolojik sunuma geri dönüş arasına “Biz yine sözümüze geri dönelim” ibaresini koyar.¹⁷ Arasözlerin sınırlarının bu şekilde açıkça işaretlenmesi, hitap edilen kimseler okurlar değil dinleyenler olduğu durumlarda özellikle önemli görünür; zira dinleyenlerin anlatıcıyı “kaybettikleri” zaman onu tekrar “bulmak” için ellerinde bir metin bulunmaz.

SEYİRCİNİN GÖZÜNDE

Tûği ve dinleyicileri arasındaki iletişim türünü değerlendirdikten ve kronolojinin onun eserindeki kodlardan yalnızca biri olduğunu gösterdikten sonra, şimdi Tûği'nin metni tarafından üretilen asıl anlamın konumlandığını düşündüğüm yer üzerinde durmak istiyorum.

¹⁵ Bu formül ve onun Tûği'nin metnindeki işlevi söz edimi kuramcılarının İşbirliği İlkesi dediği şeye karşılık geliyor olmalıdır. Ortadoğu tarih-yazımındaki uygulaması için bkz., Marilyn Waldman Robinson, *Toward a Theory of Historical Narrative* (Columbus: Ohio University Press, 1980), Conclusion.

¹⁶ Bkz., örn., Tûği, *Tarih-i Tûği*, EY Flügel 1044, 3b, 20b, 21b ve 45b.

¹⁷ Bkz., örn., A.g.e., 8a, 10a, 23a ve 34a.

rum: metnin örtük düzeyi.¹⁸ Tûğî'nin Hâile-i Osmaniye temsiline, yanıltıcı bir şekilde açık olduğu düşünülen, en temel örtük karakteristiği, bu olayın anlatıldığı gerçek bakış açısıydı. Bu, Tûğî'nin birbirleriyle değiştirerek kullar, yeniçeriler ve sipahiler, İslam Ordusu veya yalnızca askerler olarak bahsettiği kesimin bakış açısıydı. Bu nokta sinema dünyasından ödünç alınacak bir metaforla daha iyi aydınlatılabilir. Hâile-i Osmaniye'deki sahnelerin çoğu, yönetmenin sandalyesinin ve başkameranın yerleştirilebileceği ve "çekim" in yapılabilceği birden fazla konum sunar. Ancak yine de Tûğî'nin yönetmenliğinde, neredeyse tüm olay kulların arkasında ya da aralarında bulunan başkameradan ve yönetmen sandalyesinden "filme alınır." Bu tercihin anlamını iki örnek gösterebilir (üçüncü ve en önemli örnek Sekizinci Bölüm'de tartışılacaktır.)

İlk örnek, kulların Topkapı Sarayı'na yaptığı ani baskının betimlemesidir. Başlangıçta oraya taleplerinin karşılanıp karşılanmadığını görmek için giderler ama bir tesadüf eseri orada Sultan Mustafa'yı görürler, böylece onu kafesten dışarı çıkarırlar ve yeni padişah olarak yeniden tahta geçirirler.¹⁹ Topkapı, her biri birbirinden kapılarla ayrılan bir dizi avlu olarak inşa edilmişti; avlular dışarıya doğru yaklaştıkça, halka açık nitelikleri –ve dolayısıyla girilebilirlik dereceleri– artıyordu. Bu mantıkla, en içerideki ve en mahrem avlu kesinlikle kafesin konumlandığı yer olmalıydı: Harem-i Has ya da Harem-i Hümayûn (özel harem ya da İmparatorluk Haremi).²⁰ Bu yapı iki alternatif sunuyordu: Kulların sarayın dış duvarından en sonunda Sultan Mustafa'yı buldukları hareme doğru merkezci ilerleyişlerine eşlik etmek ya da bu ilerleyişi, Sultan Osman veya Hadımağası gibi sarayın en içlerinde konumlanmış olanlar tarafından görüldüğü ve hissedildiği haliyle betimlemek.²¹

¹⁸ Freud'un *The Interpretation of Dreams*'inden uyarlanmış olan, metinlerin, ürettikleri anlamların açık ve örtük düzeyleri arasındaki ayrıma paralel olarak yorumlanması yeni bir şey değildir. Mesela Edward Said bir oryantalist söylemi açık düzeyde farklılaşan ama örtük düzeyde tutarlı ve bütünlüklü olan bir yapı olarak tanımlar. *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978). Benim örtüklük kavramım Hayden White'tan alınmıştır, "History, Historicism and the Figurative Imagination", *History and Theory* 14 (1975): s. 48-67.

¹⁹ Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 10a-14b.

²⁰ G. C. Fisher ve A. Fisher, "Topkapı Sarayı in the Mid-Seventeenth Century: Bobovi's Description", *Archivum Ottomanicum* 10 (1985): s. 5-83 ve Gülru Necipoğlu, "Framing the Gaze in Ottoman, Safavid, and Mughal Palaces", *Art Orientalis* 23 (1993): s. 303-42.

²¹ Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 12b.

Tûği çok büyük oranda ilk alternatifi seçer. Kamerası –Sultan Osman’ın tepkisini yansıtmak için verilen kısa bir ara hariç– yeniçeri kışlalarında toplanmalarından itibaren, saraya yürüyüşleri, her üç kapıdan geçmeden önce yaşadıkları tedirgin duraklamaları ve nihayet kafesin kubbesini bulup içeri doğru bir delik açmaları boyunca, hep kulları takip eder. O noktada Tûği’nin tercihi daha da açıklık kazanır; çünkü deliğin açılmasıyla birlikte bir başka seçenek daha belirir: Kulları, aşağıdan doğru, Sultan Mustafa tarafından görüldükleri haliyle betimlemek. Ama Tûği kulların açısına sâdik kalır ve Sultan Mustafa’yı yukarıdan görüldüğü şekliyle, ayağının dibinde iki *cariye* olduğu halde, Kuran okurken resmeder.²²

İlkinden daha da bariz olan ikinci örnek, olayın dramatik şekilde patlak verişinin (20 Mayıs 1622, Cuma) üçüncü gününde ortaya çıkan sahnelerden birisidir: Her iki sultan da –I. Mustafa ve II. Osman– kendilerini birkaç subay tarafından korunan Orta Cami’de (kışlalardaki yeniçeri camisi), Mustafa’nın annesi (*vâlîde sultan*) ve yeni Sadrazam Davud Paşa’yla birlikte bulurlar, o sırada caminin dışında gelişmeleri merakla bekleyen kul topluluğu vardır. Hatırlanacağı gibi Sultan Mustafa camiye bir önceki akşam, kulların onu Eski Saray’a koymaları durumunda Sultan Osman tarafından yakalanacağından şüphelenmeleri üzerine getirilmiştir. Sultan Osman’ın kendisiyse, o sabah, onu yeniçeri ağasının konutunda (*Ağa Kapısı*) bulan kullar tarafından, son çare olarak başvurduğu kulları yeniden kazanma ve geride kalan sırdaşlarını öldürme planı da bozulduktan sonra getirilmiştir.²³

Orta Cami’deki sahnenin olayların anlatıldığı perspektif tarafından üretilen örtük anlamın çok bariz şekilde dışa vuruyor olmasının nedeni, elimizde başkammerası farklı bir noktada konumlanmış bir başka anlatımımız –İbrahim Peçevi’ninki– olmasıdır. İlk örnekte alternatif temsil, tahayyül edilebilecek bir şeyken, burada alternatif temsil gerçek anlamıyla mevcuttur. Peçevi’nin Hâile-i Osmaniye anlatımının benzersizliği, onun on yedinci yüzyıl Tarih-i Âl-i Osman eserlerinin aktarım zincirine olan uzaklığından kaynaklanır. Peçevi, bilgiyi farklı bir kaynaktan edinir, dolayısıyla “çekimi” farklı bir açıdan yapar. Peçevi’nin kaynağı, kendisinin de bizzat ifşa ettiği gibi, kulların Sultan Mustafa’yı bulmaları üzerine yeniden sad-

²² A.g.e., 12b-13a.

²³ Bkz., yine Birinci Bölüm.

razam olarak tayin ettiği ve sonradan öldürdüğü Ohrili Hüseyin Paşa'nın sekreteri Sıdkı Çelebi'dir. Anlatımının Peçevi tarafından kelimesi kelimesine kopyalandığı rivayet edilen Sıdkı Çelebi, Sultan Osman'la birlikte yeniçeri ağasının konutuna giden amirini takip etmiştir. Kullar Sultan Osman'ı yakalayıp Orta Cami'ye götürdükleri zaman, Sıdkı Çelebi konuta sığınmıştır. Sonradan, iki padişah Orta Cami'deyken neler olup bitmiş olduğunu, eskiden tanıdığı ve olay sırasında orada olan bir yeniçeri subayından –Kara Mizak– duymuştur.²⁴

Şimdi kulların Sultan Mustafa'yı kısa bir süre de olsa görmek istedikleri ve Mustafa'nın onların isteğine uyduğunda coşkuyla tezahürat yaptıkları ana geliyoruz. Tûğî'nin metninde, anlatı açısıyla tutarlı bir şekilde, kamera kulların arkasında ya da aralarında tutulur: "Yüce Padişah kullarının ricasını kabul etti ve o nurlu yüzünü caminin penceresinden gösterdi. İslam Ordusu *tekbir* çekti ve Sultan Mustafa'ya tezahürat yaptı."²⁵ Peçevi'nin kamerasıysa, Kara Mizak'ın perspektifinin ters tarafında tutulur: caminin içerisinde. Ve taban tabana zıt bir anlam üretir:

Bu noktada [kullar Sultan Mustafa'yı görmek ricasında bulunduktan sonra], annesi Sultan Mustafa'yı *mibraba* oturttu; *daye*'sini (sütanne) de yanına oturttu ve onları el ele tutuşturdu. Zaman zaman, dışarıdaki halkın gürültüsü arttığında, Sultan Mustafa dayesinin elinden kurtuluyor ve pencerenin parmaklıklarına tutunarak dışarı bakmaya çalışıyordu. Bunu her yapışında, annesi yanına geliyor, büyük bir şefkatle ona "aslanım, kaplanım" diyor ve dayesinin yardımıyla parmaklarını pencerenin parmaklıklarından ayırarak, onu tekrar mibraba oturtuyordu. Bu olay defalarca tekrarlandı.²⁶

İki farklı anlatı açısıyla üretilen anlamlar arasındaki çelişki barizdir. Tûğî'nin kamerasından sâdık askerlerinin ricasını kırmayan bir hükümdar ve askerlerin de onun bu jestine karşılık verişini görürüz. Peçevi'nin kamerasından baktığımızda ise, zayıf ve acınası bir insan görürüz. Valide Sultan ona adeta küçük bir çocuk gibi "aslanım,

²⁴ İbrahim Peçevi, *Tarih-i Peçevi* (İstanbul: Mathaa-i Amire, 1863-64), cilt 2, s. 384-86; Peçevi'nin kaynağının rivayetinden birebir alıntı yaptığı, anlatımının en başından beri açıkça görürüz (s. 381); ama bunu ancak sonlara doğru açıkça belirtir.

²⁵ Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 23a-b.

²⁶ Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, s. 386.

kaplanım” diyerek kendi isteğini yaptırdığında, bu zavallı adamın betimlenişine istihza da eklenir. Son olarak, Tûğî’nin anlatımında Sultan Mustafa’nın yanında, bir sultan için oldukça normal bir biçimde, iki cariyeye varken, Peçevi’nin anlatımına göre yanında elini tutan bir daye vardır.

SAVUNMACI BİRLİK RUHU

Tûğî’nin kulları savunusunun –onların Sultan’ı öldürmediğini gösteren– ilk aşaması, muhtemelen suçlama çok somut olduğu için, bir sonrakiyle karşılaştırıldığında çok daha doğrudan ve açıktır. Bu savununun temel katınanı anlatının kronolojik bölümüne yerleştirilmiştir; yani, “şeyleri vuku buldukları gibi” anlatmak. Tûğî’nin kronolojisindeki iki “olgu”, kullar adına dillendirdiği iddianın temelini oluşturur. Birincisi, onların Sultan’ın sağlığından duydukları kaygıyı vurgular; ötekisiyse, cinayet sırasında onların Yedikule’de olmadıklarını öne sürer. Yukarıda tasvir edilen kulların Sultan Mustafa’nın Orta Cami’nin penceresinden görünmesi üzerine tezahürat yapmaları sahnesinden hemen sonra, Tûğî askerler arasında Sultan Osman’ın caminin içerisinde katledilmiş olduğu yolunda bir söyleninin yayıldığını nakleder. Buna öfkelenirler ve sert bir şekilde Sultan Mustafa’nın onların tercih ettikleri padişah olmasına karşın, onun selefine bir zarar verilmemesi ve hapse konulması gerektiğini söylerler. Ve ancak Davud Paşa onlara caminin aynı penceresinden Genç Osman’ı gösterince sakinleşirler.²⁷ Aynı gün (20 Mayıs 1622) daha sonra, Tûğî’nin anlatımına göre, Davud Paşa Sultan Osman’ı, Sultan’ın *ancak* “ordunun dağılmasının ardından” boğularak öldürüleceği Yedikule’ye nakleder.²⁸

Tûğî’nin kullar lehine yaptığı açık savunu daha sonraki aşamalarda örtük şekilde desteklenir. Bu, bizi ilk kez, *baḡa* göre metnin düzyazı bileşenindeki ikinci kodun temel işlevine, yani arasözlerle götürür. Bunların işlevi, tüm olayın temsil edildiği perspektifle birlikte, metnin örtük anlamının üretimidir. Tûğî’nin metninde arasözlerin işleyiş prensibi çok çeşitlidir: Bazı durumlarda, arasözlerin açık nedeni arasözlerin örtük amacı ve anlamını maskeler; bazı du-

²⁷ Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 23b.

²⁸ A.g.e., 25a.

rumlarda da örtük anlam açıkça söylenenleri tekrarlar ve akla yatkın kılar.

Kulları, Sultan Osman'ı öldürdükleri yolundaki suçlama karşısında temize çıkarmak için, iki örtük anlamlı arasöz sunulur. İlki Davud Paşa'nın kariyerinin görece ayrıntılı bir dökümüdür; böyle bir döküm yapmanın açık nedeni o noktada (20 Mayıs 1622, Cuma sabahı) I. Mustafa'nın onu sadrazamlığa getirmesidir.²⁹ Ancak örtük amaç salt bilgi vermek değildir. İlk olarak, Tûği'nin aktardığı dönem Davud Paşa dışında beş sadrazama (Dilâver, Ohrili Hüseyin, Mere Hüseyin, Lefkeli Mustafa ve Gürcü Mehmed) tanıklık ettiği için bunların hepsi Tûği'nin tarihinde geçer ama hiçbirinin kariyer dökümü sunulmaz. Üstelik, kariyeri benzer bir uzunlukta anlatılan diğer tek kişi, kulların baş düşmanı olan Erzurum Valisi Abaza Mehmed Paşa'dır.³⁰ Tesadüfi olmayan bir şekilde, Davud ve Abaza Mehmed'in ortak özelliği, her ikisinin de kulların kaderi üzerindeki benzersiz etkileridir. İkinci olarak, Tûği'nin metni, keyfi ama yine tesadüfi olmayan bir şekilde, Davud'un kariyer özetini en başından değil, Sultan Osman'ın tahta geçtiği ve Davud'un dördüncü vezir olduğu günden itibaren sunar. O noktadan itibaren, Tûği'nin tüm yaptığı, Davud Paşa'nın "sırf Sultan Mustafa Han'la olan ilişkisi (*intisap*) yüzünden" [Mustafa'nın kız kardeşiyle evliydi ve dolayısıyla damad statüsündeydi] II. Osman devrinde yaşadığı haksızlıkları sırlamaktan ibarettir.³¹

Böyle düşünüldüğü zaman, bu arasöz, kendisini takip eden kronolojiyi –Sultan Osman'ın Yedikule'de öldürülmesi– anlamlı bir arka planla donatır. Yeni sadrazamın Genç Osman'ı öldürdüğünü peşinen belirttikten sonra, kendisini önceleyen arasöz tarafından makul kılınan bir ifadeyi araya koyar: "Çünkü Davud Paşa, hiç neden yokken, Sultan Osman Han devrinde aşırı derecede zulüm görmüştü. Kendisinin gördüğü bu kötü muameleden dolayı, o da Sultan Osman Han'ın koruma ve güvenlik istemini (*aman*) kabul etmedi ve onu öldürdü."³² Tüm bunlar, yalnızca "gerçek" katili işaret etmekle kalmayıp, bu katile kusursuz bir gerekçe atfederek ve kulların Sultan Osman'a garanti etmiş olduğu aman hakkına uymadığını göstererek de Tûği'nin kulları savunusuna katkıda bulunur.

²⁹ A.g.e., 19b-20a.

³⁰ A.g.e., 45b-46a.

³¹ A.g.e., 19b.

³² A.g.e., 25a.

Genç Osman'ın öldürülmesiyle örtük biçimde ilişkili olan ikinci arasöz, kronolojinin daha sonraki bir kısmında, Sultan Mustafa'nın ikinci saltanat devrinde ortaya çıkar. Tûği'nin rivayet ettiğine göre, 9 Temmuz 1622 Cumartesi günü, kullar, bir önceki gün sadrazamlıktan alınmış olan Mere Hüseyin Paşa hakkında resmi bir suçlamada (*dava*) bulundular. Kulların, Mere'yi görevden alınmış Yeniçeri Ağası Derviş Ağa'yı öldürmekle suçladığı rivayet edilir. Tûği bu suçlamaya karşı belirgin bir şaşkınlık ifade eder; zira ona göre Mere, Derviş Ağa'yı öldürmemiş, onu bir gemiyle uzaklaştırmıştır.³³ Tûği, kulların yaptığı suçlamanın saçmalığını açıkça vurgulamak için, geçmişten, kendi görüşüne göre şimdiki durumun aksine, davalarla sonuçlanmış olması gereken ama öyle olmamış olan iki örnek verir. İlk örneği için, Tûği 20 Mayıs 1622 Cuma gününe, Genç Osman'ın öldürüldüğü güne geri döner.³⁴

Bu arasözde, yani Tûği'nin kulların hareketinde yanlış bir taraf bulunduğunu açıkça söylediği tek yerde, Sultan Osman'ın öldürülmesi olayının uzun süre yoğun bir çekişme ve anlaşmazlığın odağına oturduğunu belirtir. Ne var ki, Tûği'ye göre Osınan'ın ataları tarafından "beslenmiş" (yani, bir hâmi-hizmetkâr sisteminde desteklenmiş) olan kullar bu olayda hiç kimseye karşı herhangi bir suçlamada bulunmamışlardır. Kullar, Sultan Osman'ı Orta Cami'ye götürdükleri zaman, Davud Paşa'yı devrik Padişah'a zarar vermemesi için uyarmış olduklarından, sonradan bunu dava konusu etmemeleri özellikle vahim bir durumdur. Genç Osman katledildikten sonra, hediyeler ve terfilerle susturulmuşlardır.³⁵ Burada kullanılan örtük mantık, mahkemede savunma ve savcılık makamları arasında yürütülen bir mazeret pazarlığının mantığına benzer; zira garanti cuniş oldukları aman hakkının ihlal edildiğini anladıkları zaman hiçbir tepki göstermeyen kulların bu kabahatini kabul eden Tûği, o noktada koyduğu arasözle birlikte onları daha ağır suçlamalardan kurtarır ve asıl suçu Davud Paşa'nın üzerine yıkar.

Ama Tûği'nin hitabeti, kulların Sultan Osman'ı öldürmediğini ispatlamakla kalmaz. Daha da ileri gider ve genç hükümdara karşı çıkardıkları isyanı iki neden öne sürerek mazur göstermeye çalışır. İlki, etrafındaki güvenilmez kişiler tarafından kışkırtılan Padişah'ın,

³³ A.g.e., 33a-h.

³⁴ A.g.e., 33b-34a.

³⁵ A.g.e.

kulları kendisinden tümüyle soğutacak kadar ezmiş ve incitmiş olmasıdır; buna göre kulların gerek fiziksel gerek duygusal olarak kendilerini incinmiş hissetme hakkı vardır. İkincisi, kulların Sultan Osman'ın girişimini engellemelerinin yalnızca kendilerinin değil ve hatta daha önemlisi, devletin bekası için de gerekli olmuş olmasıdır; diğerleri bu girişimi durdurmak konusunda başarısız olmuşken, kullar başarılı olmuşlardır. Tûği'nin savunusun bir önceki kısmında olduğu gibi, burada da anlam büyük oranda –ama istisnasız değil– örtük düzeyde taşınır ve anlamın esas taşıyıcıları arasözlerdir.

Kronolojide Sultan Osman'ın “şehit edildiği” noktaya kadar, Tûği mevcut tartışmayla bağlantılı yedi arasöz kullanır (metnin tamamında toplam on beş arasöz vardır). Bunlar üç grupta sınıflandırılabilirler. Üç arasözden oluşan bir grup, Şultan Osman'ın kulları ne kadar incitmiş olduğunu ve buna karşılık, kulların ondan ne derece soğumuş olduklarını anlatır. Yine üç arasözden oluşan bir diğer grup, olay sırasında bazı yetkililerin idamını talep eden –ve kısmen başarılı olan– kulların, bunu keyfi olarak değil ciddi nedenlerden ötürü yaptıklarını gösterir. Son arasöz diğerlerinden ayrı durur ve çok önemlidir; zira Sultan Osman'ın girişiminin önlenmesi gereken birşey olduğu öncülünü destekler.

İlk grubun ilk arasözü metnin başlangıcına eklenmiştir ve yazarın Hâile-i Osmaniye'nin nedenlerine ilişkin açık ve biçimsel açıklamasını içerir. Kronolojik anlatımının ilk paragrafından, yani kulların Padişah'tan planından vazgeçmesini ve onu kıskırtanları cezalandırmasını talep etmek üzere ilk kez toplantılarını (18 Mayıs 1622 sabahı) resmeden sahneden hemen sonra, Tûği daha önce sözünü ettiğimiz formülü kullanır ve dinleyiciyi kronolojik anlatımdan ayrılmak üzere olduğu konusunda uyarır ve buna bir gerekçe gösterir:

Padişahla kul teşkilatı arasındaki husumetin ve onun [II. Osman'ın] Anadolu yönüne gitmek istemesinin nedenlerini kısaca açıklayalım.³⁶

Giriş cümlesi yalnızca devreye soktuğu arasözün taşıdığı anlamı değil, bir bütün olarak eserin taşıdığı anlamın büyük kısmını da özetler. Tûği'nin eseri, iki bağımsız cümlede ifade edilebilecekleri tek bir cümlede birbirine bağlayarak, anlatının bu denli başlangıç

³⁶ A.g.c., 3b.

aşamasında, onlar arasında örtük biçimde anlamlı olan bir bağlantı kurar. Buna göre, Sultan Osman'la kullar arasına kara kedi girmesine neden olan şeyle, Sultan'ın kulları tasfiye etme niyetinin nedeni aynıdır: Onun başta hadımağası ve hocası olmak üzere etrafındaki güvenilmez danışmanlar tarafından kandırılması. Yine giriş cümlesinin alternatif bir kuruluşunu hayal edersek, iki ifadenin tek bir cümlede birbirine bağlanmasının anlamlılığı daha farklı şekillerde de gösterilebilir. Eğer Sultan'la kulları arasındaki husumetin nedenlerini sunma gereğini belirten bir tam cümle ve Sultan'ın planının arkasında yatan düşüncenin nedenlerini sunma gereğini belirten bir başka cümle olmuş olsaydı, üretilen anlam, husumeti ve planı açıklayan iki ayrı nedenler kümesi olduğu yolunda olurdu. Altıncı Bölümde, burada hayali alternatif bir cümle kurgusu olarak sunulan şeyin, tam da Kâtip Çelebi'nin Tûğî'nin açıklamasıyla yaptığı şey olduğunu ve Kâtip Çelebi'nin yaptığı şeyin ne bakımdan anlamlı olduğunu göstereceğim.

Giriş cümlesinde özetlenen anlam, arasözün açıkça söyledikleriyle tekrarlanır ve arasözün iç sıralaması aracılığıyla örtük biçimde akla yatkın hale getirilir. Bu mevcut arasözde, metnin olaya dair yaptığı açıklama, olayın nedenlerini sıralar.

1. Birincisi, Hadımağası'nın, sürekli olarak ve uzun bir süre boyunca, sipahileri ve yeniçerileri, özellikle II İotın Seferi'nde gösterdikleri kötü performansa atıfta bulunarak, Padişah'a şikayet etmesidir. "Kullara yakışan, Anadolu askerleri ve Arap sipahiler gibi olmaktır" diyen ve kulların işe yaramaz maaş yiyicilere dönüştüklerini öne süren Süleyman Ağa, Sultan Osman'a onlardan kurtulmasını ve Anadolu, Suriye ve Mısır'dan yeni kullar toplamasını tavsiye etmiştir. Bunlara ilaveten, Tûğî, Sultan'ı kullara karşı kıskırtanın "o kara suratlı" (hem gerçek, hem mecazi anlamda) olduğunu vurgular.³⁷
2. Tûğî'nin açıklamasındaki ikinci neden, Genç Osman'ın akıl hocası Hoca Ömer Efendi'nin bir yıl önce kardeşi için Mekke Kadılığı'nı ayarlamış olması ama bu hamlenin söz konusu kardeşi öldürmenin eşiğinden dönen Mekke Şerifi tarafından engellenmiş olmasıdır. Öfkeye kapılan Ömer Efendi, planın ona

³⁷ A.g.e., 4a. Hadımağası'nın kulların aleyhine verdiği beyanın özellikle güçlü bir formülasyonu Tûğî'nin metninin Dresden elyazmasında yer alır ve Birinci Bölüm'de buradan alıntı yapılmıştır.

Şerif'ten intikam alma ve kadılık pozisyonunu kardeşi için tekrar güvence altına alma şansı vereceği umuduyla Hadımağası'nın güçlerine katıldı.

3. Üçüncü neden, II. Osman'ın, *bostancılar* (sultanın maiyetini oluşturan birimlerden biri) eşliğinde ve onların kumandanı tarafından kışkırtılarak, tebdili kıyafet halinde kahvehâne ve tavernalara baskın düzenlemesi ve oralarda yakaladığı kulları feci şekilde cezalandırmasıydı.
4. Dördüncü neden, 1621'deki Hotin Seferi'nde kullarına gösterdiği berbat performanstı.³⁸
5. Beşinci "neden" in açıklamasında Tûğî'nin yaptığı şey, kulların Padişah tarafından ne kadar ezildiğini göstermek ve onların kötü performansını gerekçelendirmeye çalışmaktır (gerçekten kötü performans gösterdiklerini inkâr etmez). Birinci Bölüm'de ayrıntılı şekilde kaydedildiği gibi, Tûğî'nin argümanı Sultan'ın keyfi olarak bazı askerlere ödeme yaptığı, geri kalanlaraysa aynı ödemeleri yapmadığıdır. O nedenle ödeme yapılmayanlar alaycı bir şekilde ödeme yapılmış olanların savaşıması gerektiğini söylemişlerdir.³⁹

Nedensel açıklama, giriş formülü tarafından yaratılan beklentiyi bu nedenlerin sıralamasıyla karşılar; çünkü yukarıda sıralanan beş neden, bu olayların Tûğî'nin metnine göre kronolojik olarak vuku bulma sıralamasına *zıt* bir sırayla sunulur. Bu beş nedenin kısaca sergilenmesinden açıkça anlaşılır ki, Hadımağası ve Padişah'ın akıl hocasıyla bağlantılı olarak ilk iki sırada sunulan nedenler, aslında metnin kendi kronolojisine göre, sunum sırasında arkalarından gelen ve Hotin Seferi (1620-21) öncesinde ve esnasında Sultan'la kullar arasında artan husumetle ilişkili olan üç nedenden sonra vuku bulmuşlardır. Bu sıralama, tam da metnin kendi kronolojisine *zıt* olduğu için, II. Osman'la kullar arasındaki düşmanca ilişkinin, Tûğî'nin hitabının tüm suçu yüklemek istediği Sultan'ın danışmanlarından bağımsız olarak ortaya çıkmış olabileceği gerçeğini gizler. Buradan, kulların, yani Tûğî'nin hitap ettiği dinleyicilerin bu zamansal sıralamaya, yalnızca söz durumunun dramatik niteliğini artırdığı için değil, onların perspektiflerinden Sultan'ın sırdaşlarının

³⁸ A.g.e., 4a-5a.

³⁹ A.g.e., 5a.

“hainliği” daha canlı bir öfke kaynağı ve dolayısıyla duygusal olarak daha anlamlı olduğu için sıcak bakınışlardır sonucuna rahatlıkla varılabilir.

Nedenlerin metinsel sıralamasıyla örtük biçimde taşınan anlam, metinde ilk ve son kez anlatıcının sesi aracılığıyla, ilk grubun ikinci arasözünde tekrar edilir. Bu arasöz, kronolojinin Sultan Osman’ın Ohrili Hüseyin Paşa’nın öldürülmüş olduğunu öğrendiği noktada devreye girer. Sultan gözyaşlarına gark olur ve pişmanlık dolu bir konuşma yaparak, Hadımağası ve Hocası’nın tavsiyelerini dinlememiş olsaydı, bu feci sonla karşılaşmamış olacağını söyler. Anlatıcı, görünür bir şaşkınlıkla, bu duygusal itirafa rağmen hiç kimsenin devrik Padişah’a acıma ya da şefkat duymamış olduğunu kaydeder. Bu sempati yoksunluğunu açıklamak için, Tûği bir arasöz koyar ve başta yakın çevresini seçmek ve “kalplerini Padişah’tan soğutacak” kadar kullarını kırmak konusundaki hatalı kararlar olmak üzere Sultan’ın başını belaya sokan eylemlerini kısaca hatırlatır.⁴⁰

Bu gruptaki üçüncü ve son arasöz, yine örtük ve açık düzeyler arasındaki etkileşimi gösterir ve Tûği’nin edebi bir eğitimden geçmiş olabileceğini düşündürür. Sultan Osman’ın ölümünü takiben metne konan retorik ve şiirden sonra, Tûği kronolojiye geri dönüşü erteler. Şeylerin yalnızca dış görünüşünü algılayan insanların (*er-bâb-ı zâhir*; bu terimin şiirsel anlamı ve önemi Sonsöz’de tartışılacaktır), bu hadisenin hiç yaşanmamış olması gerektiğini düşündüklerini söyler. Sunmuş olduğu olayın özünü hafifçe geçiştirmek istemeyen ve Adem’den bu yana hiçbir hükümdarın Sultan Osman’ın çektiği boyutta bir acı çekmediğini kategorik olarak belirten Tûği, bu korkunç acının gerekçesini merak eder. Bunu cevaplamadan önce, ya dinen ağır suçlar işlemiş ya tebaasına zâlimlik yapmış ya da her ikisini de yapmış “padişahlar”dan oluşan bir liste sunar ve buna karşın hiçbirinin Genç Osman gibi “tebaasından zarar görmediğini” söyler.⁴¹

Tûği’ye göre, Genç Osman’a müstahak görülen emsalsiz cezanın nedeni, Lehistan Seferi’ne çıkmak üzere başkenti terk etmeden önce idam emrini verdiği kardeşi Şehzade Mehmed’in bunu duydu-

⁴⁰ A.g.e., 22b.

⁴¹ A.g.e., 26b-27a. Tûği’nin İslam öncesi ve sonrası dönemler arasında herhangi bir ayrım yapmadığına dikkat edilmelidir. Onun için her iki dönemin zâlim hükümdarları da “padişahlar”dır.

ğunda etmiş olduğu bedduadır: “‘Osman, Allah’tan senin saltanatına son vermesini diliyorum. Ben artık hayatta olmasam da, sen de uzun bir hayat süremeyesin.’ [Anlatan araya girer:] Masum şehzadenin duası kabul edildi ve kısa bir süre sonra Sultan Osman da öldürüldü.”⁴² Öyleyse açık ki, Tûğî’nin Osman’ın kaderinin nedenine yönelik açıklaması, kardeşi Şehzade Mehmed’i haksız yere idam etmiş olmasına dayanır.

Genç Osman’ın acı dolu kaderine ilişkin ortaya konulan açık yarğı, örtük biçimde desteklenmekle kalmaz, daha da sertleştirilir. Arasözün üstü örtük olarak yaptığı şey, açık biçimde bahsedilen zâlimlik eylemini –Şehzade Mehmed’in idamı– hükümdarın asli tabiatına dönüştürmektir. Sultan Osman’ın örtük biçimde bir zâlim olarak resmedilmesi, sadece onunla bir zâlim hükümdarlar listesi arasında yapılan bir karşılaştırmayla gerçekleştirilir. Sonucundan bağımsız olarak, bir karşılaştırmının öne sürülmesi, başlangıçta böyle bir şeyin makul addedilmiş olması anlamına gelir. Bu listenin açık mantığı, içinde yer alan “padişahlar”ın Osman’dan çok daha zâlim olmalarına karşın benzer bir kaderi paylaşmamış olmalarını göstermektedir. Ama aynı zamanda, diğerlerinden daha az da olsa, Osman’ın da bir zâlim olduğu anlamına gelir.

İkinci grup arasözler basit ve düzdür. Kulların her iki Sultan’a da (II. Osman ve sonra I. Mustafa) bazı üst düzey yetkililerin idamını talep eden dilekçeler sunduğu üç durumda, kronoloji durur ve idamı istenen her bir kişi için dilekçeye dahil ediliş nedenleri ayrıntılarıyla ele alınır.⁴³ Bu, kulların keyfi değil, metinde iyi temellendirilmiş olarak sunulan bir gerekçeye dayanarak hareket ettiğini vurgulamak amacıyla yapılır. Tûğî’nin idam dilekçelerinin gerekçelerine ilişkin anlatımı iki çeşittir. İlki ve bu dilekçelerde adı geçenlerin çoğuna atfedileni, bir yetkilinin çıkıp kullara karşı affedilemez bir hata yapmasıdır. Diğeri ve yalnızca Hadımağası’na ve Padişah’ın akıl hocasına has olanıysa, devlete karşı işlendiği iddia edilen bir suçla temellendirilir. Bu temellendirme, Tûğî’ye göre, Şeyhülislam Esad Efendi tarafından çıkarılan bir fetvayla tasdik edilmiştir. Kulların sorduğu soru şudur: “Şeriat hükümlerine göre, Cihan Padişahı’nı doğru yoldan saptırmış, Müslümanların Hazinesi’ni yok etmiş ve

⁴² A.g.e., 27a.

⁴³ A.g.e., 9b-10a, 20b ve 21-22a.

bunca kargaşaya sebep olmuş kişilere ne yapılmalıdır?” Ve cevap şöyle gelir: “Öldürülmelidirler.”⁴⁴

Şimdi diğerlerinden ayrı duran ve Tûğî'nin dinleyicileriyle, hat- ta belki diğer Osmanlılarla da paylaşmış olduğu temel görüş hakkın- da birçok şey söyleyen arasöze geldik. Bu arasözü metnin örtük an- lamını vurgulamak bakımından eşsiz kılan şey, olayların vuku buluş kronolojileri karşısında anlatıda verilen sıralamadır. “Zamansal sıra- lama” daha önce aynı zamanda metnin açıklaması da olan ilk arasöz- le ilişkilendirilmişti. Ancak o arasözün anlam ve önemi, zamanın arasözün kendi *içindeki* düzenleniş biçiminden (kronolojiye zıt sıra- lama) kaynaklanırken, şimdi arasöz, her şeyden önce ilgilendiği vak'anın zamanı ve bu vak'anın anlatıda konulduğu yer nedeniyle çok anlamlıdır; bir başka deyişle, bu arasöz metnin içindeki pozis- yonu nedeniyle çok anlamlıdır.

“Asıl” Hâile-i Osmaniye'nin ilk gününün kronolojik anlatımının kulların dağılmaya ve ertesi sabah bu kez tümüyle silahlanmış şekil- de yeniden toplanmaya karar vermelerine denk düşen sonunu taki- ben, Tûğî zamanda geriye, 1622 Mayıs'ının başlarına kadar gider ve bir gece Sultan Osman'ın görmüş olduğu söylenen rüyayı anlatır. Sultan, rüyasında tahtında oturmuş Kuran okur. Sonra Peygamber görünür, Kutsal Sayfaları onun elinden kapıverir, üzerindeki cüppe- yi soyar ve ona sert bir tokat atar. Padişah tahtından yere düşer, Peygamber'in ayaklarına kapanmak için harcadığı tüm çabanın na- file olduğunu anladığı anda da uyanır.⁴⁵

Aklı oldukça karışan Sultan Osman Ömer Efendi'den rüyasını yorumlamasını ister. O da Padişah'a, önce hacca *niyet* edip sonra bunu yerine getirmeyi ihmal ettiği için, rüya aracılığıyla kendisine sitem edildiğini söyler. Bu nedenle, Ömer Efendi, Padişah'ın Mek- ke'ye gitmek zorunda olduğu sonucuna varır.⁴⁶ Bu yorum Sultan Osman'ı tatmin etmez ve meşhur Sufi Şeyhi Üsküdari Mahmud Efendi'den ikinci bir görüş rica eder. Şeyh cevaben şöyle yazmıştır: “Kuran Yüce *Şeriat*'ın otoritesini ve cüppe de maddi alemi temsil eder. Padişah tövbe ederek Allah'ın ilahî dostluğunu yeniden kazan- malıdır.”⁴⁷

⁴⁴ A.g.e., 5b-6a.

⁴⁵ A.g.e., 7a.

⁴⁶ A.g.e.

⁴⁷ A.g.e., 7b.

Bu yorumları takiben, “Yüce Padişah Kabe’ye gitmek için Anadolu’ya geçme kararı alır” ve hızla gerekli hazırlıklara başlar. Ulemanın, vezirlerin ve şeyhlerin onu engellemek için gösterdiği çabalar sonuç vermez. Daha önce sözünü ettiğimiz ve her ne şekilde ifade edilmiş olursa olsun onu ilerlemekten alıkoymaya çalışan fetva bile bir işe yaramaz; gözü dönmüş Sultan onu paramparça eder.⁴⁸

Arasözle –rüya ve tâbirleri– söylenmeye çalışılan şey gayet açıktır. İlk olarak, bu bahis özelinde Ömer Efendi olmak üzere, bir kez daha Sultan Osman’ın kötü danışman seçimi örneklenir. İkinci olarak, Sultan’ın saltanatının hem manevi hem maddi anlamda (Şeyh Mahmud’un yorumu) başarısız olduğu ima edilir. Üçüncü olarak, Genç Osman’ın girişiminin, Tûği’ye göre bu girişimi kıskırtmış olan Hadımağası ve Padişah’ın akıl hocası dışında, devletin tepesindekilerin hiçbirisi tarafından kabul görmediğini gösterir.

Buradaki giriş formülü, diğer arasözlerde de olduğu gibi, en az girişini yaptığı ve gerekçelendirdiği arasözün kendisi kadar anlamlıdır. Tûği bu arasözü, “sipahi ve yeniçeri ocaklarının bu kadar ileri gidip eyleme geçmelerinin nedeni”ni açıklamak için devreye girmek üzere olduğunu ima eder.⁴⁹ Sonra, o noktada (1622 Mayıs başları) kısa süreliğine üst düzey yetkililer tarafından ikna edilmiş gözükken Padişah’ın dini kararını yeniden uygulamaya koyacağını belli ettiğini söyler. Ne var ki, “tam eski kararına dönme sürecine girmişken”,⁵⁰ Padişah bir gece yukarıda tarif edilen rüyayı görmüştür. O andan itibaren, görmüş olduğumuz gibi, Padişah’ın kararı geri döndürülemez bir hal alır ve Tûği arasözün sonunda bir kez daha vurgular: “O nedenden dolayı kul teşkilatı harekete geçti.”⁵¹

O halde, bu arasözle birlikte, Tûği’nin hitabı, ilk olarak, yalnızca kulların değil, devletin en tepesindeki yetkililerin de Sultan Osman’ın girişimine karşı olduğunu ve ikinci olarak, kulların bu planın yürürlüğe konmasını, ancak diğer tüm tedbirlerin boşa çıktığı anlaşıldıktan sonra, fiilen engellemeye çalıştıklarını bildirir. Tüm bunların içinde en önemlisi, Tûği’nin metnin dinleyicileriyle paylaşır gözüktüğü örtük öncüdür: Padişah’ın girişiminin, kulların çıkarlarının çok ötesindeki kaygılardan dolayı durdurulmak zorunda oluşu ve bütün olarak devletin bekasını doğrudan ilgilendiriyor oluşu. Bu

⁴⁸ A.g.e., 7b-8a.

⁴⁹ A.g.e., 7a.

⁵⁰ A.g.e.

⁵¹ A.g.e., 8a.

aynı zamanda, Sultan Osman'ın girişiminin iyi bir fikir olup olmadığı tartışmaya bile gerek olmadığı anlamına da gelir; hayata geçirildiği takdirde feci sonuçlar doğuracağı varsayımı sorgusuz sualsiz kabul edilmiştir ve hatta bunu açıkça dillendirmek bile gereksizdir.

Bu öncülün örtük varlığı aşikârdır; çünkü Tûğî'nin hitabı, kulların ancak Sultan artık asla tersi yönde ikna edilemeyecek kadar kararlı hale geldikten sonra eyleme geçmiş olmalarının tek başına aldıkları inisiyatif ve sonuçlarını yeterince temellendirdiğini ve hatta onları övgüye değer kıldığını varsayar gözükür. Dile getirilmeyen ama metinde yaygın şekilde varolan öncüller, genellikle açıkça ifade edilenlerden daha önemlidirler; dillendirilmeyen öncüller, onları saklı tutmaya çalışan bir komplo olduğu için değil, böylesi öncüller metnin dokusuna dile getirilmeye gerek bırakmayacak kadar derinlemesine işledikleri için daha önemlidir. Sultan Osman'ın girişiminin felaketler getireceği ve ne pahasına ve kim tarafından olursa olsun durdurulmak zorunda olduğu asla bir tartışma konusu olmamıştır; çünkü Tûğî'nin sözü ve onun kul dinleyicileri bu projenin peşinen reddi konusunda öylesine temel bir düzeyde birleşmişlerdir ki, gerçek anlamıyla söze bile gerek kalmamıştır. Söz olarak tüm eserin altında yatan ve kendisini değişik biçimlerde dışa vuran şey işte bu temel öncüdür ve en önemlisi, hem konuşanlar hem de dinleyenler tarafından paylaşıldığı için, söz olarak Tûğî'nin metnini salt yargısal değil, aynı zamanda bağlamsal bir durum kılan da bu temel öncüdür.

Son olarak, zaman sıralamasına dönmek gerekirse, bu öncül arasözün anlatı içerisindeki yerinin açıklamasını yapabilir. Zira diğer arasözlerin aksine, eğer burada sunulanlar 1622 Mayıs başlarında vuku bulduysa, bunu İstanbul'daki kargaşanın birinci ve ikinci günleri (18 ve 19 Mayıs) arasına bir arasöz olarak yerleştirmek yerine, kronoloji neden buradan başlatılmasın ki? Bu arasözün kulların inisiyatif için sağlam bir temellendirme (tabii yine, mutlak anlamda değil, Tûğî'nin yargısal mantığı içerisinde) sağladığı düşünülürse, arasözün anlatı içindeki yeri bu temellendirmeyi, onu tam da kulların yaptığı söylenen en sert ve aynı zamanda en tartışmalı eylemlerin –kulların zorla imparatorluk sarayına ve ardından İmparatorluk Haremi'ne girmeleri ve Sultan Osman'ı en sonunda öldürülmesine yol açacak şekilde tahttan indirmeleri– hemen öncesine yerleştirerek, en etkin şekilde kullanmayı amaçlar.

Bu bölüm, Tûğî'nin metnini sözel bir hitap olarak yorumladı ve onun ne kadar bağlamsal ve kökten biçimde kul-merkezli olduğunu gösterdi. Bundan sonraki iki bölüm Hâile-i Osmaniye'nin tarih-yazımının hikâyesini açımlayacak ve Tûğî'nin metninin kendisinden sonraki Osmanlı tarihçileri tarafından bir yazılı yapıt olarak kullanılmasıyla ilgilenecek. Yalnızca bu tarihçilerin Tûğî'yle anlaştıkları ya da anlaşamadıkları noktaların değil, onların bağlamsal sözel durumun içine dahil olmayışlarının Tûğî'nin metninin bu tarihçiler tarafından yeniden işleniş şeklini nasıl açıklayabileceğinin altını çizerek. Buna ilaveten, takip eden iki bölüm, ne kadar sıklıkla yeniden yorumlanmış olursa olsun, Tûğî'nin metninin Hâile-i Osmaniye'nin tarihsel anlatısının asli metni olarak kalmayı sürdürdüğünü saptayacak.

Bu tarih-yazımsal hikâyeye geçmeden önce, Tûğî'nin eserindeki ilginç bir izleğe dikkati çekmekte ve bunu kısaca tartışmakta fayda vardır: kaçınılmazlık izleği. Kaçınılmaz bir büyük düzen izleğine, o ya da bu kılığa girmiş biçimde, hem dinsel hem seküler paradigmalarda rastlanabilir. Bu anlamda felsefi ve ahlaki ikilem, genellikle insanoğlunun, bireylerin ve grupların eylem halinde herhangi bir seçme özgürlüğünün bulunup bulunmadığı ya da onların aslında sadece özü ve amacı kavrayış güçlerinin ve kontrollerinin çok ötesindeki bir olay akışını yerine getiren, insan kılığındaki aktörler olup olmadığı yolundadır. Bu da doğal olarak, verili koşullarda yaptıkları eylemler konusunda çok fazla seçim şansları bulunmamış olan belirli başaktörlerin eylemlerini, gerekçelerini ve kişiliklerini incelemenin ve yargılamanın bir anlamı olup olmadığı sorusunu tetikler.

Bireylerin ve olayların önceden yazılmış kaderleri izleği, Osmanlı tarihsel metinlerinde açıkça gözlenir ve ilerleyen bölümlerde Kâtip Çelebi'nin ve Naima'nın Hâile-i Osmaniye anlatımları ele alındığı zaman yeniden ortaya çıkacaktır. Bu izleğin Tûğî'nin metninde (ve Kâtip Çelebi'ninkinde) sergilediği en temel karakteristik, dünyevi, insani faktörün ilahi olarak tasarlanmış faktörle bir arada varolmasıdır. Okurun aldığı izlenim, bunların birbirlerini tamamladıklarıdır; ama yan yana görünmelerinin, çelişkili olmak bir yana, sorunlu olduğuna ya da ilahi faktörün dünyevi faktörü anlamsız kıldığına dair en ufak bir işaret yoktur. Yazgı izleği, Tûğî'nin metninde en belirgin olarak iki yerde ortaya çıkar. Bağlam içerisinde bu or-

taya çıkışlar, dünyevi-insani düzeyde, kulların kendi çıkarlarından ziyade Osmanlı devletinin bekasını korumak için hareket ettikleri ve diğerlerinin başaramadığını onların yaptığı tezini destekler ve ona duyulan inancı artırır. Benzer şekilde, ilahi biçimde tasarlanmış düzen düzeyinde, kullar bu kez devletten de daha ulvi bir amacın aktörleri olarak hareket etmişlerdir.

İzleğin ortaya çıktığı ilk yer, içinde anlatıcının hiçbirine Sultan Osman'ın çektiği büyüklükte acı çektilirmemiş olan bir zâlimler listesi sunduğu ve daha önce de tartışmış olduğumuz arasözdür. Bu durum daha sonra Şehzade Mehmed'in idamıyla ve onun Sultan Osman'ın da benzer bir kadere mahkûm olması için ettiği bedduayla açıklanır. Bu arasöz, Genç Osman'ın ölümünün Allah'ın takdiri olduğu iddiasına ek olarak, insani ve ilahi açıklamaların birbirlerini tamamlayacak şekilde bir arada varolduklarını da gösterir. Zira, daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, anlatıcı bu bağlamda bütün bu olanların, özellikle de II. Osman'ın ölümünün hiç yaşanmamış olması gerektiğini düşünenlerin erbâb-ı zâhir, yani şeylerin yalnızca dış görünümelerini gözleyen insanlar olduklarını söyler.⁵² Bu da, şeylerin insani ve dolayimsız yönlerinin onların *zâhiri* yönleri, bu yönlerini tamamlayan ezoterik içsel özlerinin de *bâtını* yönleri olduğu anlamına gelir. Şunu açıklığa kavuşturmak gerekiyor ki, bu açıklama, zâhir/bâtın ayrımının 'Tûğî'nin hitabının yorumu için ifade ettiği anlamın tamamını içermez. Ayrımın tam anlamı Sonsöz'de geliştirilecektir.

İkinci yer, Sultan'ın rüyasının araya girdiği arasözdür.⁵³ Burada takdiri ilahi izleği birkaç şekilde dışa vurulur. İlk olarak, rüyanın kendisi, en çarpıcı örnekleri Osmanlı devletinin kuruluşuyla ilgilenen on beşinci yüzyılın Osmanlı tarihsel eserleri olmak üzere, her tür tarih-yazımında insanüstü tasarımların varlığına işaret etmek için tekrar tekrar kullanılan bir araçtır. İkinci olarak, Sultan'ın rüyadan sonra içine düştüğü ve onu planı uygulamaya sokma konusunda kesin bir kararlılığa iten haletiruhiyenin de aslında ilahi düzenin bir parçası olduğu ima edilir; hatırlanmalıdır ki, Tûğî'nin metninde, bence hiç de tesadüfi olmayan bir şekilde, bu kararlılık niyet olarak adlandırılır. Üçüncü ve son olarak, rüyanın açıkça "dinsel" olan içeriği ve Üsküdari Mahmud Efendi'nin, Hoca Ömer Efendi'ninkin-

⁵² Bkz., yine A.g.e., 27a.

⁵³ Bkz., yine A.g.e., 7a-8a.

den farklı olarak dürüst olduğu ima edilen yorumu, Sultan Osman'ın gerek cemaatin ruhani imamı olarak gerek siyasi lideri olarak Allah katında kabul görmediğini güçlü bir şekilde öne sürer.

Bu durum gösteriyor ki, sağlığında Genç Osman'a verilen ceza yeterli olmasaydı bile, Osmanlı'nın ve gelecek kuşakların belleğinde aklanamayacaktı.



ALTERNATİF ANLATILARIN OLUŞUMU

Hasanbeyzade ve Peçevi

Üçüncü Bölüm’de ana hatları çizilen hermenötik çerçevede, Hâile-i Osmaniye’nin tarih-yazımını, temel metni, yani Tûğî’nin metnini iki kez okuyarak yorumlamayı önerdim. İlk okuma Tûğî’nin metnini bir söz durumu olarak, kullara yönelen sözel bir hitap olarak yorumladı. İkinci okuma aynı metni, onun on yedinci yüzyılın en önemli tarihçilerinden bazıları tarafından nasıl kullanıldığını inceleyerek, bir konuşma ve dinlemeden çok bir yazma ve okuma örneği olarak yorumlayacak. Bir önceki bölüm temel olarak ilk okumayla ilgiliydi. Bu bölümün ve bir sonrakinin asıl amacıysa sonraki Osmanlı tarihçilerinin –dinleyiciler değil, okurlar ve yazarlar olarak– Tûğî’nin metniyle neler yaptığıdır.

Temel tarih-yazımsal aktarım zinciri bu iki bölüm için zorunlu bir rehber niteliği taşır. Bu zinciri aşağıdaki gibi özetleyebiliriz.

1. On yedinci yüzyıldaki ilk Tarih-i Âl-i Osman eserinin yazarı olan Hasanbeyzade, ilk etapta, Tûğî’nin anlatımının düzyazı bölümünü baştan sona benimsedi.
2. Peçevi, büyük ihtimalle Tûğî’nin eserinin içeriğinden doğrudan olmasa bile Hasanbeyzade’nin tarihindeki kopyası dolayısıyla haberdardı. Buna rağmen Hâile-i Osmaniye’nin tümüyle farklı, hatta yer yer Tûğî’ninkiyle çelişen bir temsili üretti.

3. Sonuç olarak, Kâtip Çelebi *Fezleke-i Tarîh*'ini yazdığı zaman, önünde iki alternatif temsil bulunuyordu: Tûğî/Hasanbeyzade ve Peçevi. O, ilkin seçti. Dolayısıyla *Fezleke*'nin anlatımı Kâtip Çelebi'nin Tûğî ve Hasanbeyzade okumasını ve Peçevi'yi üstü örtülü biçimde –ama daha sonra gösterileceği gibi gayet bilinçli bir şekilde– reddini içerir. Ne ilginçtir ki, Kâtip Çelebi, Peçevi'nin yorumunun tümünü reddetmesine karşın, yer yer Peçevi'nin tarihine atıfta bulunmadan bu yorumu kullanmaktan kaçınmamıştır.
4. Naima, *Fezleke*'nin sunduğu versiyonu, içerik olarak çok önemli olmayan birkaç değişiklikle benimsedi. Dolayısıyla, Hâile-i Osmaniye'nin resmi versiyonu, aslında üç tarihçi tarafından yapılan kümülatif bir Tûğî okuması ve bu tarihçilerden ikisinin üstü örtülü Peçevi reddinden ibarettir.
5. On yedinci yüzyıldaki Tarih-i Âl-i Osmaniye türü tarih-yazımının işleyiş biçiminin bir örneği olarak Hâile-i Osmaniye, diğer olayların anlatımında da tekrarlanan iki karakteristiği yeniden ortaya koyar. Birisi, Kâtip Çelebi'nin, nihai şeklini Naima'nın tarihinde alan devlet anlatısını bir tür tarih-yazımsal dönemeç olarak etkileyen yargısı ve benimsediği pozisyonudur. Diğeri, Peçevi'nin bu tarih-yazımındaki ana aktarım çizgisinden görece uzaklığı ve yargısının, kaynaklarının ve sunum çizgisinin görece bağımsızlığıdır.

HASANBEYZADE'NİN TARİHİNİN ELYAZMALARI ÜZERİNE BİR NOT

Tarih-yazımsal söylemin yorumuna geçmeden önce, Hasanbeyzade'nin metninin mevcut olan elyazmalarına kısaca değinmek kaçınılmaz görünüyor. Bu tarihsel metin, henüz yayımlanmamış haliyle, on yedinci yüzyıldaki ilk Tarih-i Âl-i Osman eseri idi ve kendisinden sonra gelen ve yüzyılın sonunda Naima'nın tarihiyle somutlaşan birçok eser için temel bir referans kaynağı olarak hizmet etti. Hasanbeyzade'nin tarihi iki ana bölümden oluşur. Erken dönem Osmanlı uç beyliğinden I. Selim (*Yavuz*, saltanatı 1512-20) devrine kadar olan ilk bölüm, Hoca Sadüddin Efendi'nin meşhur *Tacüttevârih*'in bir özetidir. 1520-1623 dönemini kapsayan (sonradan 1636'ya kadar genişletilmiştir) ikinci bölüm, sonraki kopyacılar

tarafından muhtemel çeşitlemeler ve eklemeler yapılmış olmakla birlikte, aşikâr ki Hasanbeyzade'nin kendi eseridir.¹

Hasanbeyzade'nin tarihinin mevcut olan elyazmaları yalnızca zaman aralığı olarak değil, içerik olarak da farklılıklar gösterir. Bu durum Hâile-i Osmaniye'de özellikle açık ve keskin bir hal alır. Bu farklılıklar üzerinde duruyorum ve başka mevcut elyazmaları için de işleyecek bir hipotez öneriyorum.² Kısaca, Hasanbeyzade'nin elyazmalarının üç versiyona ayrılması gerektiğini öne sürüyorum: İlk versiyonun anlatısı 1623'te sona erer, ikincisinin 1629'da sona erer ve üçüncünün 1636'ya kadar uzanır. Bu çalışmada, bu versiyonlardan her biri bir mevcut elyazması tarafından temsil ediliyor: İlk versiyonu EY Flügel 1046 (Avusturya Ulusal Kütüphanesi, Viyana), ikincisini EY Nuruosmaniye 3106 (Nuruosmaniye Kütüphanesi, İstanbul) ve üçüncüsünü EY Flügel 1049 (Avusturya Ulusal Kütüphanesi, Viyana) temsil eder. Belirli temsillerle ilgili olarak, versiyon/el-yazması seçimi, birbirlerini tümüyle dışlamayan iki kriter tarafından belirlenir. İlki, bir versiyonun ya da bir başkasının gerçek içeriğine dayanır, ikincisiye diğer Osmanlı tarihçileri tarafından kullanılmış görünen versiyonu hesaba katar. Bu yöntem, Hasanbeyzade'nin metninin hem kendi içinde bir kompozisyon hem de gelişmekte olan bir söylemin parçası olarak değerlendirilmesini sağlar.

HADİMAĞASI MUSTAFA AĞA: BİR HAİN Mİ, SADIK BİR HİZMETKÂR MI?

Bir önceki bölümde, Tûğî'nin bir başka hadımağası (*dariüssaadet ağası* veya *kızlarağası*) olan Süleyman Ağa'yı ağır şekilde kötülemesi önemli bir rol oynuyordu. Onun selefi olan Mustafa Ağa da, I. Mustafa'nın ilk tahta geçişi, üç ay sonra geçici olarak tahttan indirilişi ve II. Osman'ın tahta getirilişinin anlatımıyla (22 Kasım 1617'den 26 Şubat 1618'e kadar olan dönem) uğraşan Osmanlı tarihçilerinin

¹ Kâtip Çelebi, *Kesfûl-zunun*, cilt 1 (İstanbul, 1941), s. 285; O. F. Köprülü, "Hasanbeyzade", *İslam Ansiklopedisi*, cilt 5 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1940-88), s. 334-37; V. L. Menage "Hasanbeyzade", *Encyclopaedia of Islam*, yeni basım. (Leiden, Hollanda: E. J. Brill, 1954-2002); Lewis V. Thomas, *A Study of Naima* (New York: New York University Press, 1972), s. 132-36.

² Bkz., Gabriel Piterberg, "A Study of Ottoman Historiography in the Seventeenth Century" (Doktora tezi, Oxford Üniversitesi, 1993), Ek A: Kaynaklar üzerine tartışma.

dikkatini çekmişti.³ Tüği bu epizoda değinmez, o nedenle asıl temsil olarak daha çok Hasanbeyzade'nin metnine odaklanacağım ve –Peçevi ve Kâtip Çelebi üzerinden– Naima'ya kadar olan tarih-yazınınını açımlayacağım.⁴

Naima'nın ilk ve kısa süren Sultan Mustafa devrini sunuşu, iki uzun ve sarıh alıntıyla başlar. Bunların ilki Hasanbeyzade'nin anlatımından, ikincisi de Kâtip Çelebi'ninkinden alıntılanmıştır. Bu iki anlatımı birbirinden ayıran Naima'nın kendi “fakat”ıdır, ki bu da onun Kâtip Çelebi'nin görüşünü Hasanbeyzade'ninkine tercih ettiği anlamına gelir.⁵ Bir yanda Hasanbeyzade'nin, diğer yanda ise Kâtip Çelebi ve Peçevi'nin birbirine zıt görüşler sergiledikleri konu, Hadımağası Mustafa Ağa'nın I. Mustafa'nın tahttan indirilmesinde ve ardından II. Osman'ın tahta geçişinde oynamış olduğu role ilişkindir.

Hasanbeyzade Mustafa Ağa'yı değişik eylemlerinden dolayı mahkûm eder. İlki, Hadımağası'nın dikkatle gizlenmesi gereken şeyleri, yani Sultan Mustafa'nın davranış tarzını ve gösterdiği delilik alametlerini, kamuoyuna ifşa etmiş ve böylece “halkın Padişah'tan hoşlanmamasına neden olmuş” olmasıdır.⁶ İkincisi, Hadımağası'nın, hile ve desise yoluyla devletin üst düzey yetkililerini yanlış yönlendirmiş ve “çok çeşitli yalanlar uydurma küstahlığını göstermiş” olmasıdır.⁷

Kâtip Çelebi'nin Mustafa Ağa'nın eylemlerini savunması, onun Hasanbeyzade'nin yargılarına katılmadığı anlamına gelir. Naima'nın da sezdiği gibi, Kâtip Çelebi “Hadımağası'nı entrika suçlamalarından arındırmıştır.”⁸ Kâtip Çelebi bu savunuyu şunları ileri sürerek yapmıştır: “Padişah'ın dengesiz hareketleriyle ortaya çıkan hastalıklı tabiatı, çevresindekilerce bilinir hale gelince, kısa bir süre

³ Bkz., bu epizodun İkinci Bölüm'deki sunumu.

⁴ Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, Avusturya Ulusal Kütüphanesi, Viyana, EY Nuruosmaniye 3106, Nuruosmaniye Kütüphanesi, İstanbul ve EY Flügel 1049, Avusturya Ulusal Kütüphanesi, Viyana; İbrahim Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2 (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1864), s. 360-62; Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarib*, EY Rawl. Or. 20, Bodleian Kütüphanesi, Oxford Üniversitesi, 300b, 3(C)3b-3(C)4a; Mustafa Naima, *Tarih-i Naima*, cilt 2 (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1864-66), s. 154, 160-62.

⁵ Naima, *Tarih-i Naima*, cilt 2, s. 161. Hasanbeyzade'nin tarihinden yapılan alıntı ilk versiyonda bulunabilir, burada EY Flügel 1046'da temsil ediliyor.

⁶ Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 304a.

⁷ Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Nuruosmaniye 3106, 581b.

⁸ Naima, *Tarih-i Naima*, cilt 2, s. 161.

sonra halk arasında da nam saldı... Zaten herkes kendi gözleriyle onun dengesiz ruh haline tanık olmuş ve muhakeme yetisinden yoksun olduğunu anlamıştı.”⁹ Bu iddiadan Mustafa Ağa’nın Sultan’ın deliliğini ifşa etmesinin gerekmediğini çıkarmak, ortada olan bir şeyi belirtmekten ibarettir.

Anlaşmazlık Hadımağası’nın hareket tarzını ve özellikle de üst düzey yetkililere Sultan Mustafa’nın tahttan indirilmesi için gönderdiği mesajları kapsar. Hasanbeyzade böyle iki mesajın varlığını rivayet eder. İlki, Sultan Mustafa’yı daha fazla tahtta tutmaya devam etmenin İmparatorluk Hazinesi’nin (*Hazine-i Hümayun* veya *Hazine-i Amire*) çöküşüne yol açacağı öngörüsünde bulunmuştur. İkincisi, Sultan’ın tüm şehzadeleri idam ettirerek Osmanlı Hanesi’ni yok etmek niyetinde olduğunu ve yetkililerin buna engel olmaması halinde “seçkin devlet dairelerinin ayaktakımının eline geçeceğini” ima etmiştir.¹⁰ Yazar ikinci mesajın içeriğinin yanlış olduğunda ısrarlıdır. Buradan da üstü kapalı biçimde, ilk mesajda yapılan tahminin rivayete göre geçerli olduğu sonucu çıkarılabilir.

Kâtip Çelebi’nin anlatımında ikinci mesajdan bahsedilmez ve bunun bilinçli şekilde yok sayıldığını öne sürmek makul bir çıkarım olabilir. İlginçtir ki, bu epizot için yararlandığı kaynak büyük ihtimalle Hasanbeyzade olmasına karşın, Kâtip Çelebi hazinenin çökeceği öngörüsüne ilişkin mesajı çok farklı bir şekilde formüle eder. Kâtip Çelebi’ye göre, Hadımağası üst düzey yetkililere yaptığı “mali” uyarıyı Hasanbeyzade’nin metninde olmayan bir ifadeyle açar: “Padişah’ın durumu halk arasında da gayet iyi biliniyor ve bu artık kanıksanmış halde. [Sultan] Mustafa’nın durumunda artık gizlenecek ya da üstü örtülecek birşey kalmadı.”¹¹ Bu ifade, Mustafa Ağa tarafından dillendirilmiş olsun ya da olmasın, açıkça Kâtip Çelebi’nin Hasanbeyzade’nin suçlamasına tepki duyduğunu gösterir; zira ifadenin ortaya koyması beklenen şey, Sultan’ın deliliğinin özellikle ifşa edilmeye gerek duyulmayacak noktaya gelmiş olduğu; durumun halk nezdinde zaten bilinmekte olduğudur.

Peçevi’nin Hadımağası’nın eylemlerine yaklaşımı Kâtip Çelebi’ninkine benzer. I. Ahmed devrinde (1603-1617) sâdık bir hizmetkâr olmuş olan Mustafa Ağa’nın “bu sefer de doğruları söylemekten

⁹ Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarib*, EY Rawl. Or. 20, 303b.

¹⁰ Hasanbeyzade, *Tarib-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 303b (ilk mesaj) ve 304a (ikinci mesaj).

¹¹ Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarib*, EY Rawl. Or. 20, 304a.

geri kalmadığının” altını çizerek başlar. Peçevi, Kâtip Çelebi’ye paralel ve Hasanbeyzade’ye karşıt olarak, Sultan Mustafa’nın deliliğini kamuoyuna duyurmanın gerekli olmadığını öne sürer; zira Sultan’ın atalarının mezarlarına yaptığı geleneksel ziyaret gününden beri “halk onun davranışlarını kınamış ve aklının yerinde olmadığını anlamıştır.” Dahası, Peçevi, Hükümdar’ın tuhaf hareketlerine dair örnekler sıraladıktan sonra, “yalnızca tepedekiler değil, basit zanaatkâr takımı da onun davranışlarının farkındaydı” diye ekler.¹²

Öte yandan Hasanbeyzade, Mustafa Ağa’nın yapmış olduklarını ağır şekilde eleştirmekten bile tatmin olmamıştı. Daha da ileri gidecek, onun eylemlerinin arkasındaki itici güç olarak, iktidar şehveti ve bir zamanlar keyfini sürdüğü iktidarı kaybetmiş olmanın verdiği bunalımı gösteriyordu:

Hadımağası Mustafa Ağa, Sultan Ahmed Han zamanında hediyelere, himaye edilmeye ve büyük bir iktidar yetkisiyle hareket etmeye alışmıştı. Ve devletin tepesindekiler ve sultanlığın nüfuzlu kişileri ona karşı itaatkâr, söz dinleyen ve yumuşak başlı bir tavırla yaklaşırken, içine kapanık ve mütevazı bir karaktere sahip olan yeni Sultan [I. Mustafa], onunla iyi geçineniyordu. [Mustafa Ağa] iktidardan uzaklaştırılmış ve atamalar ve idare üzerindeki etkisini kaybetmiş olmanın hıncıyla, Sultan’ın kıt zekasını ve idari yetiden yoksunluğunu kamuoyunun öğrenmesini sağladı, Sultan’ın gizli tutulması gereken dengesizliklerini ifşa etti ve herkese yaydı.¹³

Kâtip Çelebi, yine Hasanbeyzade’ye gösterdiği tepkinin sonucu olarak, Hadımağası’na sağduyulu eylemlerin yanı sıra iyi niyetlilik de atfeder. Kâtip Çelebi’ye göre, “Sultan Ahmed’in zamanında devlet meselelerini sevk ve idare etmiş biri olan Mustafa Ağa, ciddi ve dürüst bir hizmet icrası için gerekli olan iyi niyete sahipti. Dini ve devleti, karışıklık ve kargaşadan korumak istiyordu.”¹⁴ Peçevi bu görüşü paylaşır: “Sultan Ahmed devrinde devlet meselelerinin sorumluluğu tümüyle kendisine emanet edilmiş olan Mustafa Ağa, bu sefer de doğruları söylemekten geri durmadı.”¹⁵

¹² Peçevi, *Tarib-i Peçevi*, cilt 2, s. 360, 361.

¹³ Hasanbeyzade, *Tarib-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 303b.

¹⁴ Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarib*, EY Rawl. Or. 20, 303b.

¹⁵ Peçevi, *Tarib-i Peçevi*, cilt 2, s. 360.

Tarihçiler tarafından metnin yüzeyinde *açık şekilde* dile getirilen görüşler, dilin mecazi kullanımıyla *örtük şekilde* güçlendirilir.¹⁶ Söylemin bu özelliği, metinlerin tümüyle aynı bilgiyi içerirken nasıl tümüyle farklı –hatta birbirine zıt– anlamlar üretebileceğini son derece açık biçimde gözler önüne serer. Hasanbeyzade’nin metninde kullanılan mecazi dil, Mustafa Ağa’nın hikâyesinin kötü adamı olarak temsilini yapmakla kalmaz, kötü gücün gereğinden fazla güçlü olduğu ve dolayısıyla onu dengeleyebilecek olanın zayıf kaldığı bir kaçınılmazlık anlatısının da altını çizer. Önemli bir nokta da, Hadımağası’nın sahip olduğu gücün, kullandığı ikinci “taktik”le askerleri maaş dağıtmak bahanesiyle İmparatorluk Konseyi’ne çağırması–temsilinde mecaz yoluyla artırılma biçimidir. Bu temsilde Mustafa Ağa “Sultan Mustafa taraftarlarını, maaşlarını almak için gelmiş olan insanların onu sultanlıktan indirmek için toplandıkları *somucuna vardırırttı [kıyas ettirdi]*.”¹⁷

Hasanbeyzade’nin anlatımında diğer birçok fiil “normal” etken ve edilgen çatıdayken, Hadımağası’nın eylemleri için ettirgen çatının (*kıyas ettirmek*) kullanılması tesadüf değildir; zira diğerlerini yönlendirme gücüne yalnızca o sahiptir. Mustafa Ağa’nın gücünü frenleyebilecek ya da frenlemesi gereken gücün zayıflığı, mecazi olarak sıfatlarla gösterilir. Sultan’ın tabiatı “içe kapanık” ve “mütevazı”, devletin nüfuzlu kişileri “itaatkâr”, “yumuşak başlı” ve “söz dinleyen” insanlar olarak nitelenir. Böyle resmedilen bir olayda kimin üstünlüğü ele geçireceği aşikâr değil midir?

Hadımağası’na bir yanda Hasanbeyzade, öte yanda Kâtip Çelebi ve Peçevi tarafından atfedilen birbirine zıt niyetler de dilin mecazi kullanımıyla üstü örtük şekilde ikna edici kılınmaya çalışılır. Bütün metinlerin Mustafa Ağa’nın I. Ahmed devrinde ciddi bir iktidar ve etkinliğe sahip olmuş olduğu yolunda verdiği bilginin kusursuz biçimde birbiriyle özdeş olmasına karşın, metinlerin okura iletmek istediği anlamların taban tabana zıt olması dikkat çekicidir. Hasanbeyzade’ye göre, Mustafa Ağa’nın sahip olmuş olduğu iktidar ahlaken yozlaşmıştı ve bu, onu “hediyelere ve himaye edilmeye” alıştırmıştı; onun elindeki iktidarı kullanma tarzı, etrafındaki tüm devlet yetkili-

¹⁶ Freud’un *Interpretation of Dreams* adlı eserinden uyarlanmış bir şekilde, metinlerin açık ve örtük düzeyleri arasındaki ayrım bazı edebiyat eleştirmenleri tarafından sıkça kullanılır. Benim kullandığım örtüklük kavramı Hayden White’a aittir, “History, Historicism and the Figurative Imagination”, *History and Theory* 14 (1975): s. 48-67. Ayrıca bkz., Üçüncü Bölüm’deki tartışma.

¹⁷ Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 304a.

lerini “ona karşı itaatkâr” olmaya itmişti. Bunun tam aksine, Kâtip Çelebi’ye göre, Mustafa Ağa, I. Ahmed devrinde “olayları sevk ve idare eden adam”dı; Peçevi’ye göre de onun yargı yetisi öylesine sağlamdı ki, devletin idaresi ona emanet edilmişti.¹⁸ Mecazi dil; Hasanbeyzade’nin Hadımağası’nı Sultan Mustafa’yı tahttan indirme planları yapmaya iten şeyin onun daha önceden sahip olmuş olduğu yoz iktidara duyduğu dayanılmaz arzu olduğu yolundaki açık argümanının temelini kurar; benzer şekilde ama tam tersi anlamı vermek üzere, Kâtip Çelebi’nin ve Peçevi’nin Mustafa Ağa’nın devletin sorumlu ve güvenilir bir hizmetkârının sahip olması gereken düşünce tarzıyla hareket ettiği yolundaki görüşleri de mecazi dille aktarılır.

Peki bu tartışma nasıl açıklanabilir ve on yedinci yüzyıl Osmanlı tarihiyle nasıl ilişkilendirilebilir? Osmanlı tarihçileri İmparatorluk Hazinesi’nin sık sık düzenlenen tahta çıkış törenlerinde yapılan harcamalardan nasıl zarar gördüğü konusuyla çok meşgul olmuşlardır. Bir sultanın tahta çıkışı sırasında savurganca saçılan ikramiye ve sadakanın yarattığı travma hepsinin bahsettiği bir şeydir. Tek farklılık, Hasanbeyzade, Hadımağası’nın durdurulması Hazine’yi bir başka taht töreninden (II. Osman’inkinden) korumuş olacaktı diye düşünürken, Kâtip Çelebi ve Peçevi’nin Hazine için asıl tehlikenin Sultan Mustafa’nın deliliği olduğunu ve dolayısıyla onun tahttan indirilmesinin sorumluluk bilinciyle atılmış gerekli bir adım olduğunu ileri sürmeleridir.¹⁹

Bu durumun daha iyi anlaşılması için göz önünde bulundurulması gereken genel bağlam, on yedinci yüzyılda Avrasya’nın tümünde ortaya çıkan krizdir (bu olay Üçüncü Kısım’da derinlemesine tartışılıyor). Mevcut tartışmayla somut olarak ilgili olan şey, Şevket Pamuk tarafından ustaca ana hatları konan parasal ve mali krizdir. Pamuk, Hâile-i Osmaniye döneminden belirgin biçimde istikrarsız bir dönem olarak bahseder ve yeniçerilerin, lonca üyelerinin ve İstanbulluların genelde hükümetin mali ve parasal politikalarına, özelde de paranın değerini düşürmeye yönelik operasyonlara duyduğu tepkiyi anlatır.²⁰ Pamuk’tan devam etmek gerekirse, bu bağ-

¹⁸ A.g.e., 303b; Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarib*, EY Rawl. Or. 20, 304a ve Peçevi, *Tarib-i Peçevi*, cilt 2, s. 360.

¹⁹ Hasanbeyzade, *Tarib-i Âl-i Osman*, F.Y Flügel 1046, 304a; Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarib*, EY Rawl. Or. 20, 303b, 304a ve Peçevi, *Tarib-i Peçevi*, cilt 2, s. 361, 362.

²⁰ Şevket Pamuk, “In the Absence of Currency: Debased European Coinage in the Seventeenth-Century Ottoman Empire”, *Journal of Economic History* 57(1997): s. 356-57.

lamdaki tarih-yazımsal çekişme kabaca İmparatorluk Hazinesi için neyin daha tehlikeli olduğu üzerine bir anlaşmazlık olarak tanımlanabilir: Bir başka taht töreni mi yoksa deli bir sultan mı?

Bir tarafta Hasanbeyzade, diğer tarafta Kâtip Çelebi ve Peçevi arasındaki anlaşmazlığa, zihinsel olarak sorunlu hükümdarlar fenomeninin bir başka yönü de dahil edilebilir. Hasanbeyzade, Sultan Mustafa'nın kıt zekalı olduğu gerçeğini inkâr etmemiş ama tahttan indirilmesini de ağır bir dille eleştirmiştir. Bu belirli bir bağlamsal farklılıktan kaynaklanıyor olabilir. Hasanbeyzade, kendisinden sonra gelen iki meslektaşının aksine, bir başka deli sultanın, saltanatı hanedan içerisinde büyük çatışmalara sahne olan ve en sonunda öldürülen I. İbrahim'in (Deli, saltanatı 1640-48) çok daha uzun süren devrine tanık olmamıştır. I. İbrahim devri esnasında ve sonrasında yazmış olan Peçevi ve Kâtip Çelebi'nin deli hükümdarlar fenomeninin kendisine karşı daha sitemkâr yaklaşımlarının sebebi, sekiz yıllık böyle bir döneme henüz tanıklık etmiş olmaları olabilir.

Hasanbeyzade'nin, kendisinin ve ardından gelen meslektaşlarının üzerine yazdığı olaylara görece zamansal yakınlığı, onun görüşündeki farklılığı başka bakımlardan da açıklayabilir. Zamansal perspektifin açıklayıcı güç taşıyabileceği, Hasanbeyzade'nin eserinin ilk versiyonu ile ikinci ve üçüncü versiyonları arasındaki farklılıklar tarafından bile öngörülür. En dikkat çekici olanı I. Mustafa ve onun tahttan indirilmesi gereğine ilişkin görüşüdür. İlk versiyonda Hasanbeyzade, Hadımağası'nın yaptıklarına göz yumulmamış olunsaydı, Sultan Mustafa'nın saltanatının uzamış ve onun ileride sağlam bir padişah haline gelmiş olabileceği konusunda son derece nettir.²¹ Ama bu iyimser ifade, ikinci ve üçüncü versiyonda kaybolur ve önemli bir notla karşılaşırız: “Ne var ki, [I. Mustafa'nın] deliliği feci şekilde arttı ve devlet işleyişindeki aksamanın süresi uzadıkça uzadı. Para kaybının, yanlış kararların ve devlet kademelerindeki yozlaşmanın sebebi o olduğu için, derhal tahttan indirildi.”²²

Perspektif aynı zamanda kişiseldi de ve Hasanbeyzade'nin o dönemde yaşayan biri olarak yazılarına sıçrayan özel bir kaygısı olmuş olabilir. Hasan el-Kefi'nin ünlü denemesini (*Usûlu'l-Hakim fî Nizami'l-'Alem*) Arapça'dan Türkçe'ye tercüme etmiş ve tercümeyi

²¹ Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 303b, 304a.

²² Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Nuruosmaniye 3106, 581a (ikinci versiyon) ve EY Flügel 1049, 75a (üçüncü versiyon).

Sadrazam İstanköylü Ali Paşa'ya ithaf etmişti.²³ Bu, Hasanbeyzade'nin söz konusu sadrazamla bir çıkar ilişkisine girmiş olabileceği düşüncesini uyandırır. II. Osman'a olan yakınlığı sayesinde Mustafa Ağa'nın Mısır'a sürülmesini sağlamış olan kişi Ali Paşa olduğu için,²⁴ Hasanbeyzade'nin Hadımağası'na duyduğu hincin kısmen bu iki adamın imparatorluk kurulu düzeni içerisindeki birbirine rakip iki sosyopolitik ilişki ağına (*intisap*) mensup olmalarından kaynaklanmış olması akla yatkındır.

Perspektifin Hasanbeyzade'nin bu olaya ilişkin yargısını açıklayabilecek daha az kişisel olan bir başka tarafı da, hanedanlık içerisinde meydana gelen ve Leslie Peirce'ün çığır açıcı çalışmasında analiz edilen değişimlerle ilgilidir (tekrar Birinci Bölüm'e bakınız).²⁵ Hatırlanabileceği gibi, bu sürecin en çok öne çıkan özelliklerinden birisi, Hadımağası'nın ve Valide Sultan'ın özellikle on yedinci yüzyılın ilk yarısında kazandıkları nüfuzdu. Hasanbeyzade kendisini yaşadığı bu değişimlere uydurmakta zorlanmış görünür; oysa ki kendisinden sırasıyla yirmi ve otuz yıl sonra yazmış olan Peçevi ve Kâtip Çelebi, bu değişimi verili bir durum addetmişlerdir. Tûğî'nin ifadesini tekrarlarsak, Hasanbeyzade II. Osman'ın çok güvendiği Hadımağası Süleyman Ağa'dan, gerçek ve mecaz anlamıyla, "kara suratlı" olarak bahseder. Ulemanın nafil bir çaba olarak Valide Sultan'dan (I. Mustafa'nın annesi) Mustafa Ağa'yı sürmesini istemesi vak'asında da, Hasanbeyzade, "[Valide Sultan] onun tatlı dili ve sulu gözüne kandı" der.²⁶

Bu, ırksal ve cinsel önyargıların çarpıcı bir birleşimidir. Mustafa Ağa yalnızca "kara suratlı" değil, dışarıdan açıkça fark edilecek kadar efemine görünümlüdür ("tatlı dil ve sulu göz"); her iki özelliği de Hasanbeyzade tarafından aşağılayıcı yananamlarla işlenir. Ayrıca bu temsilde Hadımağası'nın "tatlı dili ve sulu gözü" bir kadını (Valide Sultan) kandırabileceğinin ama erkekleri (ulema) kandırmayacağını altının çizilmiş olması da önemli bir noktadır. Bu birleşik önyargı, gösterileni, imparatorluğun tam kalbinde gerçekleşen, siyasal ve kurumsal değişimlere bir itiraz niteliğindeki kültürel bir gösteren olarak da anlaşılabilir.

²³ Menage, "Hasanbeyzade."

²⁴ Her dört tarihçi de (Naima dahil) bu olayı rivayet eder.

²⁵ Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993).

²⁶ Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 305a, 303b sırasıyla.

HASANBEYZADE'NİN TÛĞİ'NİN METNİNİ KULLANIŞI

Naima üzerine yaptığı çalışmasında, Lewis V. Thomas on yedinci yüzyıl tarih-yazımının (yani, arşivsel belgelerden ayrı olarak tarihsel metinler) nihai *edebi* kaynağına ilişkin olarak, “Hicretin on birinci yüzyılını işleyen Osmanlı tarihsel eserlerinin çoğu, tek bir temel anlatımın versiyonlarıdır ya da onu bir şekilde içerirler; bu anlatım 1000 Yılı’nın Tarihi’dir (*Tarih-i sene-i elf*); bu anlatımın genel kurgusunu Osmanlı resmi kayıtlarından çıkarılan bir dizi özet oluşturur... bunlara tek tek “yazarlar” birtakım fikirler, anekdotlar, kişisel deneyimler ve aynı temel kroniğin diğer versiyonlarından çıkarılmış özetler eklemiştir... Gerçi tarihsel kapsamı Hasanbeyzade’nin tahmini ölüm tarihini aşıyor ama öyle görünüyor ki, Hasanbeyzade’nin tarihinde kastedilen bu versiyonu” der.²⁷ Bu edebi kaynağın da (*Tarih-i sene-i elf* / Hasanbeyzade’nin tarihi) bir nihai kaynağa dayandığını öne sürer Thomas. Nihai kaynak kâtiplik dairesi tarafından Sultan’a takdim edilmek üzere hazırlanmış bir dizi telhislerden oluşur. Böylesi kısaltılmış resmi belgeler muhtemelen merkezi imparatorluk idaresinin daha ayrıntılı dökümlerinden (*arz ve mühimme defterleri*) çıkarılan özetlerdi.²⁸

Tûğî’nin Hasanbeyzade (ve diğerleri) tarafından nasıl kullanıldığı üzerine yaptığım araştırma, çok tartışmalı bir dönemin tarih-yazımına ilişkin Thomas’ın çizdiği taslağın tamamen doğru olmadığını gösteriyor. Hasanbeyzade’nin tarihinin ilk versiyonuyla Tûğî’nin eserinin karşılaştırması, ilkinin sonuç bölümünün –II. Osman’ın tahttan indirilişi ve I. Mustafa’nın ikinci saltanat devrinin büyük kısmı– aslında neredeyse kelimesi kelimesine ve tümüyle Tûğî’nin metninden aktarılmış olduğunu açığa çıkarır.²⁹ Bu durumun, Thomas’ın on yedinci yüzyıl tarih-yazımının öyle ya da böyle yalnızca Osmanlı resmi kayıtlarından beslendiği yolundaki

²⁷ Thomas, *Study of Naima*, s. 135. Thomas 140’ta Naima için Hasanbeyzade’nin önemini bir kez daha vurgular.

²⁸ A.g.e., s. 149.

²⁹ Kar. Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044 ve Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 304b-326a, her ikisi de Viyana’daki Avusturya Ulusal Kütüphanesi’nde hulanmaktadır. Referanslar bu kütüphane için Gustavus Flügels’in hazırladığı katalogdan alınmıştır, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der K. K. Hofbibliothek zu Wien*, cilt 2 (Viyana: Hildesheim, 1856-57), 254, 356.

ısrarlı iddiasıyla iki yönden ilgisi vardır.³⁰ İlk olarak, bu dönemin birçok Osmanlı tarihsel eseri Hasanbeyzade'ye dayanmasına karşın, buradan Hasanbeyzade'nin metninin yalnızca ve yalnızca "Osmanlı resmi kayıtlarından çıkarılan bir dizi özet" üzerine oturduğu kesin sonucuna varılamaz; zira tümüyle Hasanbeyzade'nin metnine eklenen 'Tûğî'nin eserinin bir resmi kayıt olduğunu söylemek güçtür. İkinci olarak da, Thomas'ın Hasanbeyzade'nin *Tarib*'inin, altında salt resmi kayıtlar yatan nihai edebi kaynak olduğu iddiası da kuşkuludur; çünkü çok açıktır ki, Hâile-i Osmaniye için nihai edebi kaynak Hasanbeyzade'ninki değil, Tûğî'nin metnidir.

Tûğî'nin eserinin Hasanbeyzade'nin tarihinin içine katılma biçimi oldukça kurnazlıkla tasarlanmış görünür. Modern intihalcilik kavramını on yedinci yüzyıla uygulamak anakronik bir hareket olduğundan bundan uzak durmak gerekirse de, Hasanbeyzade'nin, gönlünce alıntılanmış olduğu kaynağı açıkça belirtmekten kararlılıkla kaçındığını ileri sürmemek mümkün değildir. Hasanbeyzade'nin pratikte yaptığı, Tûğî'nin metninin düzyazı kısmını olduğu gibi almak ama bir istisna dışında tüm şiir kısmını da titizlikle metninin dışında bırakmaktır.³¹ Düzyazı anlamında, Hasanbeyzade'nin Hâile-i Osmaniye anlatımı tam olarak Tûğî'nin düzyazısının başladığı noktadan başlar; tüm eseri içerecek şekilde Tûğî'nin biçimsel sonsözünün (*batime*) yarısına gelince biter.

Bu manidardır; çünkü Hasanbeyzade'nin atladığı yerler tam da Tûğî'nin takma adını (*mablas*, Tûğî) ya da gerçek ismini (Hüseyin bin Sefer) belli ettiği yerlerdir. Mahlas neredeyse her şiir parçasında verilir ve Hasanbeyzade'nin alıntıladığı tek şiirin orijinalinde de herhangi bir ismin geçmemesi bir tesadüften fazlasıymış gibi görünür.³² Şiir konusunda Hasanbeyzade'nin, şiiri Tûğî'nin kullanmış olduğu kadar cömertçe kullanmaya yanaşmadığı ileri sürülebilecekken, sonsöz konusunda takındığı tutum şüpheye pek yer bırakmaz. Burada Hasanbeyzade, Tûğî'nin metninden kopar ve Tûğî'nin kendi eserinin işlediği zaman aralığını hatırlatan notundan sonra ve hesapçı bir şekilde Tûğî'nin gerçek ismini ve metni kendisinin yazdı-

³⁰ Bkz., yine Thomas, *Study of Naima*, s. 135.

³¹ Bir şiirin her iki metinde de gözüktüğü durum için bkz., Tûğî, *Tarib-i Tûğî*, EL Flügel 1044, 30a-b ve Hasanbeyzade, *Tarib-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 318a-b.

³² A.g.e.

ğını ilk ve son kez ifşa edişinden hemen önce, kendi metnini sonlandırır.³³

Bu noktaya kadar, daha önce Osmanlı tarih-yazımı araştırmalarında dikkati çekmemiş bir konu üzerinde, Tûğî'nin metninin Hasanbeyzade'nin tarihine eklemelişinin genel şablonu üzerinde yoğunlaştım. Hasanbeyzade'nin Tûğî'nin metninden sapmaları –şii dışında– çok nadirdir. Bunlardan ikisi bana göre özellikle ilgi çekicidir; çünkü Hasanbeyzade'nin Hâile-i Osmaniye görüşüne, hem Tûğî'den bağımsız yönleriyle hem de Tûğî'ye üstü kapalı göndermeler taşıyan yönleriyle bakma olanağı verirler. Çok kısa ama bir o kadar da çarpıcı olan bir sapma, Tûğî'nin Sadrazam Mere Hüseyin Paşa'ya ilişkin lehte görüşüyle ilgilidir. Mere ilk kez Sultan Mustafa'nın ikinci saltanat devrinin başlarında, Davud Paşa'nın görevden alınmasını takiben atanmıştı. Kısa bir süre sonra da, ortalıkta dolaşan bir söylenti nedeniyle yeniçerilerin onun bir dönemin Yeniçeri Ağası Derviş Ağa'yı öldürmüş olduğundan şüphelenmeleri üzerine görevden alındı. Mere'nin yerine Lefkeli Mustafa Paşa, daha sonra onun yerine de Gürcü Mehmed Paşa getirildi. Şimdi, Abaza Paşa'yla olan sosyopolitik ilişkisi (*intisap*) nedeniyle onun Abaza İsyanı'nı bastırmak konusunda gönülsüz davrandığını iddia eden kulların ısrarları üzerine Gürcü'nün görevden alındığı noktaya odaklanıyoruz. Kendilerine makam için kimi tercih ettikleri sorulduğunda, kullar fikir birliğiyle Mere'yi seçmişlerdir; böylece Mere sonuç olarak ikinci kez mührü ele geçirmiştir.³⁴

Bu noktada Tûğî, araya amacı kulların neden Mere'yi seçtiğini açıklamak olan bir anlatıcı sözü koyar. Anlatıcı, bu görev için Mere'nin seçildiğini çünkü kulların onun ilk görevden alınışından pişmanlık duyduklarını ima eder ve ekler: “Çünkü [Mere] Hüseyin Paşa'nın ardından iki vezir daha geldi. Hiçbiri Hüseyin Paşa'nın yönetme kabiliyetine sahip değildi.”³⁵ Hasanbeyzade, yolun üçte ikisine kadar Tûğî'yi takip eder. Kulların pişmanlığına dair notu aktarır ve Mere yeniden atanmazdan önce aradan iki vezir daha geçtiğini belirtir. Ne var ki, Mere'nin üstün yeteneğini vurgulayan cümleyi bir başkasıyla değiştirir: “Çünkü Hüseyin Paşa'nın ardından iki ve-

³³ Kar. Tûğî, *Tarib-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 60a-b ve Hasanbeyzade, *Tarib-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 326a.

³⁴ Tûğî, *Tarib-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 56a-b.

³⁵ A.g.e., 57a.

zir daha geldi. Bunların [kullara] nasıl davrandıklarından anlatının [uygun yerinde] söz edilmiştir.”³⁶

Yalnızca bir cümle uzunluğunda olmasına karşın, iki metin arasındaki tutarsızlık boş verilecek cinsten değildir. Hasanbeyzade’nin metni Tûğî’ninkini öylesine titizlikle takip eder ki, arada meydana gelen bir sapmanın anlamını sorgulamak gayet mantıklıdır. Tûğî’nin ifadesi, onun Mere’ye karşı genel lehte yaklaşımına uyar. Söz konusu ifade, Mere’nin kullar tarafından yeniden seçilmesini açık bir şekilde kulların pişmanlığına ve onun üstün yeteneklerini ve otoritesini anlamış olmalarına atfeder. Metin, bunu konuda taraf olan kulların görüşü olarak değil, genel bir anlatıcı cümlesi olarak sunarak, bu argümana bir tür anlatsal nesnellik katar: Mere’nin yetenekli ve otoriter bir vezir olduğu herkesin bildiği, su götürmez bir gerçektir.

Hasanbeyzade’nin metni, yalnızca bu son cümleyi, o da tümüyle değiştirir. Hasanbeyzade, Tûğî’nin hitabındaki Mere yanlısı yaklaşımı iki şekilde zayıflatır. İlk olarak, Mere’nin iyi yanlarına ilişkin tüm izler silinir. Hasanbeyzade, ikinci olarak, okurlara Mere’nin “meslektaşlarının” kullara nasıl davranmış olduğunu hatırlatarak, lafı hafiften, Mere’nin herkesçe takdir gören niteliklerinden dolayı değil, kulların desteğini kazanmayı diğer iki vezirden daha iyi bildiği için seçildiğine getirir. Hasanbeyzade’nin Tûğî’nin metninden ikinci sapması, eski Sadrazam Davud Paşa’nın idamının anlatılışından sonra araya soktuğu uzun bir pasajdır. Başkentte yaşanan bir iktidar mücadeleleri dönemini takiben, Sultan Osman’ın tahttan indirilişi ve Sultan Mustafa’nın yeniden tahta getirilişi üzerine sadrazam olan Davud Paşa’nın, devrik sultanı yeni sultanın onayı olmadan öldürmüş olduğuna kanaat getirilmiştir. Davud Paşa’nın idamı önce kulların isteği üzerine şeyhülislamın çıkardığı bir fetvayla, ardından da Sultan’ın kararnamesiyle (*batt-ı şerif*) onaylanmıştır.³⁷

Bu dönemde, Hasanbeyzade’nin metni Tûğî’ninkinden ilk kez ciddi biçimde ayrılır. Bu sapma, Sasani Hanedanlığı’nın ilk hükümdar Ardaşir (Papak’ın oğlu, ölm. MS 242) tarafından kuruluşunu anlatan kurmaca bir hikâyeye görünümündeki, görece uzun bir arasözle yapılır. Hikâyenin gerçek arkaplanını, Persisli (Hasanbeyzade’nin döneminin Fars Eyaleti) sıradan bir kölenin Parthialı lordlarına karşı giriştiği başarılı mücadele oluşturur. 28 Nisan 224’te (MS), son

³⁶ Hasanbeyzade, *Tarib-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 326*b.

³⁷ Tûğî, *Tarib-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 548-558; Hasanbeyzade, *Tarib-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 323b-324a.

derece belirleyici bir nitelik taşıyan Homizdagan Savaşı'nda, Ardaşir son Parthia Hükümdarı IV. Ardavan'ı yenilgiye uğrattı ve öldürdü. Ardaşir böylece *şabanşah* (şahların şahı) unvanını aldı ve sonraları I. Ardaşir olarak biline geldi.³⁸

Hasanbeyzade'nin sunumundaki kurmaca hikâyeyse kısaca şöyledir.³⁹ Arşadir, Sasani Hanedanlığı'nın ilk padişahı olmak için Ardavan'ı öldürdükten sonra, Ardavan'ın dört oğlu ve kızı hayatta kalmıştır. Oğullardan ikisi Arşadir tarafından yakalanıp hapse atılmış, diğer ikisiyse Hindistan'a kaçmıştır. Kral Arşadir'in "bilgelik ve feraset sahibi" sâdik veziri, Hükümdar'ına Ardavan'ın kızını kendisine eş olarak aldığı takdirde, kızın merhum habasının hazinelerinin yerini ona göstereceğini söyler. Kral bu tavsiyeye uyar. Bir süre sonra, Ardavan'ın Hindistan'a kaçmış olan en büyük oğlu Bahman, Ardaşir'i devirmek ve Parthia iktidarını yeniden tesis etmek için bir plan kurar. Kız kardeşine gizli bir elçiyle birlikte bir mektup ve ölümcül bir zehir gönderir. Onun rolü kocası Kral Ardaşir'in zehri almasını sağlamaktır; Ardaşir öldüğü gibi "Bahman b. Ardavan ortaya çıkacak ve ülkenin yeni şahı olacaktır."

O an gelir ve bir gün Ardaşir avdan çok susamış halde döndüğünde, Ardavan'ın kızından içecek bir şeyler hazırlamasını ister. O da, zehri bir içkinin içine karıştırır ama krala yaklaşırken titremeye başlar, kupayı elinden düşürür ve yüzündeki ifade suçluluğunu ele verir. Ardaşir durumdan şüphelenir ve bir hizmetçiye kupadaki içkiyi hamurla karıştırıp tavuklara vermesini emreder; tavuklar hemen ölürler. Sonra vezirini çağırır ve Ardavan'ın kızını idam etmesini emreder. Vezir kızı götürür; onu boğınak için kullanacağı ipi hazırlarken, kız ona karnında Ardaşir'in oğlunu taşıdığını söyler ve karnındaki masum yavrunun hatırına hayatının bağışlanmasını ister.

Vezir, Kral'ın huzuruna çıkar ve Ardavan'ın kızından duyduklarını ona aktarır. Ama öfkeden gözü dönmüş olan Ardaşir sert bir şekilde merhametli davranmamasını ve derhal kızı idam etmesini emreder. Vezir evine geri döner. İlk önce Ardavan'ın kızına hizmet etmeleri için birkaç kadını görevlendirir ve erzak hazırlatır. Sonra tek başına bir odaya çekilir ve kendisini hadım eder. Ne yaptığını ve ne

³⁸ K. Schippmann, "Artanabus" ve J. Wiesehofer, "Ardaşir I" *Encyclopaedia Iranica* (New York: Oxford University Press, 1987), cilt 2, s. 647-50 ve 371-76 sırasıyla; R. N. Frye, "The Political History of Iran under the Sassanians", *The Cambridge History of Iran*, cilt 3, der. Ehsan Yarshater (New York: Cambridge University Press, 1983), s. 116-18.

³⁹ Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 3248-325b.

zaman yaptığını bir belgeye kaydeder ve belgeyle birlikte kesilmiş organları özel bir kutunun içine koyar. Ardaşir'e geri gider ve emrinin yerine getirilmiş olduğunu söyler; sonra içinde mücevherler olduğunu ima ederek kutunun hazineye saklanması ister.

Aradan birkaç ay geçtikten sonra, Ardavan'ın kızı, Vezir'in Şapur adını koyduğu bir oğlan doğurur. Şapur yedi yaşına gelene kadar Vezir tarafından yetiştirilir. Vezir, Ardavan'ın kızını da ele vermemiş ve onu saklamaya devam etmiştir. Bir gün Vezir hükümdarının huzurundayken, Kral'ın bir oğlu olmadığı için çok üzgün olduğunu öğrenir. Hazineye kutunun bulunup getirilmesini ister, Kral Ardaşir'e kutunun içindekilere bakmasını söyler ve ona tüm olup bitenleri anlatır. Kral gerçeği test etmek için aynı fizyonomiye sahip yüz çocuğun katılacağı bir polo oyunu tertip eder; Şapur bu çocukların arasındadır. Uzun lafın kısıası, Şapur'daki *farr* (ilahî haşmet) diğerlerinin arasında hemen göze çarpar ve affedilen annesiyle birlikte saraya alınır. Vezir, Şapur'un özel öğretmeni ve krallığın idari işlerinde Ardaşir'in en güvendiği sağ kolu olur.

Şimdi, öncelikle Hasanbeyzade'nin bu hikâyeyle, hikâyenin özetlendiği kaynakla da ilişkili olarak, ne yaptığını ve sonra bu hikâyenin metnin bütünü içerisinde nasıl bir işlevi olduğunu inceleyeceğim. Hasanbeyzade'nin hikâyeyi özetleyerek aldığı kaynak çok açıktır: İranlı Ortaçağ şairi Firdevsî'nin (takribi 1020-1025 arasında ölmüştür) *Şehnâme*'si (Kralların Kitabı). Yeni Farsça'da yazılmış olan *Şehnâme*, hepsi bir arada düşünüldüğünde belirli bir devamlılık ilişkisine oturacak şekilde Yaratılış'tan İslam'ın kabul edilmesine kadar çeşitli İran hanedanlarının hikâyesini oluşturan bir mitik epizotlar derlemesidir. Sözel geleneklere ve Orta Farsça ve Arapça yazılmış bazı kayıtlara dayanır.⁴⁰ Aynı hikâyenin kısmi versiyonları burada üzerinde çok durmayacağım iki eski kaynakta da bulunabilir: Orta Farsça'da (Pehlevice) yazılmış *Kar-Namak-i Artakhsbir Papakan* ve Arapça'da yazılmış olan Tabari'nin tarihi. Bunların ikisi de *Şehnâme*'nin tek bir planda alıştırdığı aynı hikâyenin kısmi versiyonlarını içerir. Hasanbeyzade'nin sunduğu hikâye açık şekilde sözü geçen kısmi versiyonların herhangi birinden çok, bu alıştırmaya benzer.⁴¹ Ayrıca, geçmişinde bir yazıcılık kariyeri (*kalemiye*) olmuş olan Ha-

⁴⁰ Firdevsî, *The Epic of Kings: Shah-nama*, çev. Reuben Levy (New York: Mazda, 1996), çevirmenin önsözü.

⁴¹ Kar. Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 324a-325b ve Firdevsî, *Epic of Kings*, s. 270-76.

sanbeyzade'nin Yeni Farsça okuyabiliyor olduğu kuvvetle muhtemel olmasına karşın, Pehlevîce bildiği daha düşük bir ihtimaldir. Yine kaydedilmelidir ki, Hasanbeyzade'nin metnindeki hikâyenin kaynağının *Şehnâme* olduğundan şüphe etneyi gerektirecek pek birşey olmamasına karşın, onun hikâyeyi *Şehnâme*'nin kendisinden mi yoksa bir Osmanlıca tercümeden mi okumuş olduğunu kesin olarak saptayabilmiş değilim.

Hasanbeyzade'nin yaptığı şey, hikâyenin amacını çarpıtmaktır. Hikâye, türünün diğer örnekleri gibi, üyelerinin ilahî haşmete (*farr*) sahip olduğu ve bu üstün niteliğin nesilden nesle aktarımının daha ilk başlarda güvence altına alınmış olduğu gösterilerek Sasani Hanedanı'nı meşrulaştırmak için *Şehnâme*'ye konulmuştur. Hasanbeyzade bu amacı açıkça görmezden gelir ve kendi eserinin bağlamı içerisinde başka birşey söyleyebilmek için hikâyeyi yeniden işler. Hasanbeyzade'nin amacı Davud Paşa'nın Sultan Osman'a yaptıklarının affedilmemesi gerektiğini vurgulamaktır. Hasanbeyzade'nin Sasani hikâyesi üzerinde yaptığı oynamanın temeli hikâyenin odak noktasının yerini değiştirmektir. Orijinal hikâyede odak noktası Sasani Hanedanlığı'nın kuruluşunun henüz ilk aşamasında babadan oğla *farr* aktarımının korunduğuunda dđđümlenirken, Hasanbeyzade'nin yeniden işlenmiş versiyonunda odak noktası bir vezirin ve daha genel anlamda, güvenilir ve bilgili bir danışmanın bir hükümdar için ne kadar hayati önemde olduğudur.

Hasanbeyzade, Davud Paşa'nın idamının (Tûği'den birebir aktarılmış olan) anlatımından sonra ve Sasani hikâyesine geçmeden önce, Davud Paşa'nın destekçilerinden bazılarının onun nezaketine tanıklık etmiş oldukları için ölümünden büyük üzüntü duyduklarını söyler. Ne var ki, anlatıcı, "aleme ibret olsun diye" Davud Paşa'nın bedeninin "ateşte yakılmış ve küllerinin rüzgâra saçılmış" olması gerekirdi görüşünü savunur. Sonra da sadrazamlık yıllıklarında Davud Paşa'nın Padişah'ına yaptıklarına benzer bir vak'anın kayıtlarına hiç rastlanmadığını ve eski zamanlarda bir padişahın hanedanının her şeyin üstünde itibar gördüğünü ekler. Merhum Sultan Osman'ın başına gelenler "o güne kadar muhtemelen hiçbir asaleti olmayan bir kişinin başına bile gelmemiştir." Ve bunları söyledikten sonra, en son noktayla doğrudan ilgili olduğunu kaydederek Sasani hikâyesini sunar.⁴² Aynı mesaj, Sasani hikâyesinin sonunda Hasanbeyza-

⁴² Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 324a.

de'nin Ardaşir'le sâdık veziri arasındaki uyumlu ilişkinin altını çizen sonsözünde de tekrarlanır: "Eski zamanlarda vezirler padişahlara büyük saygı ve sadakat duyarlardı... Hakikat şu ki, zamanın başlangıcından beri hiçbir vezir padişahına Davud Paşa'nın yaptığını yapmamıştır."⁴³

Bu değişiklik, aynı amaca hizmet edecek şekilde hikâyenin kendisinin sunumunda da devam eder. Burada Hasanbeyzade hikâyenin temel planına sâdık kalır ama hikâyeyi gerçekte söylemek istediği şey için daha ilgili ve daha etkili kılmak üzere arada bazı değişiklikler yapar. Öncelikle bilge danışmanın görevini değiştirir; ondan *Şehnâme*'de bir keşiş olarak bahsedilirken, Hasanbeyzade'nin versiyonunda nüfuz sahibi ve güvenilir bir vezirdir. Hasanbeyzade bu temel değişikliğe, odak noktasını farr aktarımı meselesinden vezirin bilgeliği ve sadakatine kaydıracak başka müdahaleler ekler. Mesela, *Şehnâme*'de Ardaşir'in Ardavan'ın kızıyla evlenmesi kendi inisiyatifiyle almış olduğu bir kararken, Hasanbeyzade'nin hikâyesinde Ardaşir evlilik konusunda vezirin tavsiyesine uyar.⁴⁴ Yine, *Şehnâme*'de keşiş, sadece Ardaşir içkisinin zehirli olduğunu anladığı ve bunun üzerine tavsiye istediğinde ortaya çıkarken, Hasanbeyzade'nin metninde beşinci cümle şöyledir: "Ardaşir'in bilgelik ve feraset sahibi yüksek rütbeli bir veziri vardı."⁴⁵ Nihayet, *Şehnâme*'de keşişin ödüllü Kral Ardaşir'in kendisine bahsettiği bol miktarda mücevher ve altındır; keşiş sonra sahneden kaybolur ve genç Şapur'u eğitmek için bazı "bilgili insanlar"ın getirildiği söylenir. Hasanbeyzade'nin metnindeyse, vezirin sadakati ve yardımı Ardaşir'in saltanatının geri kalan dönemi için vazgeçilmez bir nitelik kazanmakla kalmaz, vezir Prens Şapur'un hocası olarak da görev alır ve ona yönetme sanatını öğretir.⁴⁶

O halde açıktır ki, Hasanbeyzade'nin bu arasözdeki niyeti, Sasanî hikâyesini vezirin bilgelik ve sadakatini öne çıkaracak şekilde yeniden işleyerek onun olumsuz karşıtı olan Davud Paşa'nın kabahatini daha da büyütme. Örtük düzey, açık düzeyde taşınan bilinçli şekilde kastedilmiş anlamla ne çelişen ne de onu destekleyen bir

⁴³ A.g.e., 325b.

⁴⁴ Kar. Firdevsi, *Epic of Kings*, s. 270 ve Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EL Flügel 1046, 324a-b.

⁴⁵ Firdevsi, *Epic of Kings*, s. 271; Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 324a.

⁴⁶ Firdevsi, *Epic of Kings*, s. 275; Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 325 b.

anlam çokluğu sunar. Bu konu özelinde *örtük düzey* derken, metnin içinde gömülü vaziyette bulunan ve Tûğî'nin/Hasanbeyzade'nin Hâile-i Osmaniye temsilindeki diğer epizot ve görüşlerle ilişkili olan bir çağrışımlar potansiyelini kastediyorum. Bu potansiyel ilişkisellik ağı, metinde örtük biçimde bulunur; çünkü Hasanbeyzade'nin bu ağı bilinçli olarak ördüğünü, hatta onun farkında olduğunu ya da Osmanlı okurlarından onun farkına varmalarını beklediğini kesin olarak ileri sürmek mümkün değildir. Bu ağ, bir ölçüde, benim Osmanlı okurların metinde sezinleyebileceğini düşündüğüm şeyin ürünüdür.

Dört dikkate değer nokta, bu örtük ilişkiselliğin örnekleri olarak görülebilir. Birincisi, anlatının sâdık vezirin –Hasanbeyzade'nin versiyonundaki başkışı– bir adım ötesine gitmeyi ve hikâyenin “mutlu son”u için Kral Ardaşir'in bilgeliğine güvenmeyi mümkün kılar. Vezirin bilgeliğinin ve sadakatinin ortaya çıkması ve Şahanşah'ı kendi verdiği yanlış kararın kötü sonuçlarından koruması, her şeyden önce yine Ardaşir'in veziri kişisel danışmanı yapmakta gösterdiği güçlü önsezinin sonucudur. Hasanbeyzade'nin yaptığı değişikliklerden birinin, vezirin, *Şehnâme*'deki keşişin olduğu gibi, yalnızca maddi olarak ödüllendirilmekle kalmayıp, aynı zamanda hükümdarın en yakın sırdaşı konumuna yükseltilmesi ve kendisine krallığın idari işlerinin emanet edilmesi yönünde oluşu manidardır. Bu örtük nokta, Sultan Osman'ın Tûğî'ye ve Hasanbeyzade'ye göre son derece kuşkulu olan danışman seçimleriyle ilişkilidir. Bir önceki bölümde belirtildiği gibi, Tûğî'nin Sultan Osman'a getirdiği asıl eleştiri, onun bir hükümdar olarak başarısızlığının kötü sırdaşları iyilerinden ayırt etme yeteneğinin olmamasıydı. Osman bu yetersizliğini tahtı ve hayatıyla ödemişti. Dolayısıyla aynı metin içerisinde, birbirine taban tabana zıt iki figür ve bu figürlerden birinin (Ardaşir) diğerini (II. Osman) negatif şekilde vurguladığı örtük bir ilişkisellik vardır.

Örtük ilişkiselliğe dair ikinci nokta, birincisi kadar keskin bir zıtlık sunmamasına karşın, Sasani hikâyesinde Ardavan'ın kızının idamının ve dolayısıyla Şapur'un kaybının engellenmesidir. Bu nokta, yine negatif bir gözle bakıldığında, Sultan Osman'ın Lehistan Seferi için başkenti terk etmeden önce tahtını kaybetme korkusuyla kardeşi Şehzade Mehmed'i idam ettirmesini çağrıştırabilir. Tûğî de Hasanbeyzade de, bu eylemin zâlimce olduğundan yakınırırlar, bunu Sultan Osman'ın tebaasından neden diğer zâlimlerin görmüş olduğundan çok daha kötü muamele gördüğünü açıklamak için kullanır-

lar ve saltanatının feci sonunu hazırlayan esas etmen olarak ileri sürerler.⁴⁷

Çağrışımların odaklandığı üçüncü nokta, vezirin yüksek sadakat eyleminde –kendisini iğdiş edişinde– ve kendini bir hadıma dönüştürdükten sonra da güvenilir ve değerli bir danışman olarak kalmış olmasında yatar. Bu nokta, yine negatif karşılaştırmayla, Hasanbeyzade’nin Hadımağası’na, görünüşe bakılırsa bu makamı işgal edenin kişiliğinden bağımsız olarak, yönelttiği istikrarlı ve ateşli eleştirilerle uyumluluk gösterir. Bu odak prensip olarak ilk noktanın özel bir durumu gibi görülebilecekse de, genel olarak danışmanın ya da sırdaşın işlevine değil, özel olarak hadımlığa güçlü göndermeler içerdiği için ve iki hadım da bu eserde incelenen dönemin tarih-yazımında önemli roller üstlendiği için çok anlamlıdır.⁴⁸

Örtük anlamın olası dördüncü ve sonuncu odak noktası, *Şehnâme* versiyonuna Hasanbeyzade tarafından yapılan bir ilave, yani vezirin Prens Şapur’un özel hocası olarak atanması olayıdır. Bu da benim Hasanbeyzade’nin Hanedanlık’taki değişimleri kabul etmeye istekli olmaması ya da kabul edememesi olarak gördüğüm şeyle ilişkilidir. 1600’den önce Osmanlı şehzadelerinin lalaları, bir sonraki sultanı şekillendiren kişiler olarak önemli figürlerdi. Bir şehzade kendi hanesini kurmak ve imparatorluğun nasıl yönetileceğini öğrenmek için taşrada bir eyalete gönderildiği zaman, annesi ve hocası tarafından eğitilir ve yetiştirilirdi. Hoca genellikle yüksek rütbeli bir memur olurdu. Şehzadenin sultan olması durumunda –bu kardeş katli çağıydı– lalasının sadrazam olmasına sıkça rastlanırdı. III. Mehmed’in (saltanatı 1595-1603) bir şehzade olarak başkent dışındaki bir eyalete gönderilmiş son Osmanlı sultanı olduğu söylenir. Yazarın bilinçli niyetlerinden bağımsız olarak ya da olmayarak, Hasanbeyzade’nin metni, şehzadelerin İmparatorluk Haremi’ndeki hadımlar ve kadınlar tarafından değil de, eyaletlerde vezirler tarafından eğitildiği zamanlarda, sultanların II. Osman’dan daha üstün nitelikli olduğunu söylemeye getiriyor olabilir.

Sonuç olarak, Hasanbeyzade’nin Hâile-i Osmaniye temsiline en önemli özelliği, bu tarihsel metnin *ilk versiyonunun* Tûği’ninkini neredeyse kelimesi kelimesine içermesidir. Hasanbeyzade’nin şerh

⁴⁷ Üçüncü Bölüm’e ek olarak, bkz., Tûği, *Tarib-i Tûği*, EY Flügel 1044, 26b-27a ve Hasanbeyzade, *Tarib-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 314a-b.

⁴⁸ Hasanbeyzade’nin Hadımağası’na karşı önyargılı tutumunu için bkz., yine Beşinci Bölüm ve *Tarib-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1046, 303-304a ve 304b-305a.

koyduğu tek konu Tûğî'nin Mere Hüseyin Paşa yanlısı görüşüdür. Sasani hikâyesinin taşıdığı anlam, açık düzeyde, Tûğî'nin Davud Paşa eleştirisiyle uyum gösterir. Örtük düzeyde ilişkili anlamların potansiyel odağı, eserin diğer bölümlerinde gerek Tûğî'nin gerek bizzat Hasanbeyzade'nin görüş ve yargılarını destekler ve hatta güçlendirir. Öyleyse Hasanbeyzade'nin Tûğî'yi sıkça kullanması hiç de şaşırtıcı değildir: Hasanbeyzade Tûğî'nin anlatımında salt yararlı bilgi değil, Hâile-i Osmaniye'nin kendisinin de benimsediği bir temsilini bulmuş olmalıdır.

İBRAHİM PEÇEVİ

Peçevi'nin Hâile-i Osmaniye anlatımı Tûğî'nin ve Hasanbeyzade'ninkinden kapsamlı şekilde farklıdır. Bu durum, Peçevi'nin Hasanbeyzade'nin tarihine aşina olduğunu düşünürsek daha da dikkat çekici bir hal alır. Yaptığı kısa girişte, Peçevi kullanmış olduğu kaynakları sıralar ve Hasanbeyzade'nin *Tarih-i Âl-i Osman*'ı da bunlardan bir tanesidir. Bu hem yayımlanmış basımda hem de yayımlanmamış elyazmasında vardır ki, bu ikincisi yayımlanmış versiyon için kullanılan elyazmasıyla özdeş değildir.⁴⁹ Peçevi'ninki gibi uzun eserlerde hangi bölümün ne zaman yazıldığını kestirmek güç olsa da, Hâile-i Osmaniye bölümünün 1625'ten önce yazılmadığı (büyük ihtimalle sonra yazıldığı) çıkarsanabilir; çünkü Peçevi o zamanın şeyhülislamı Esad Efendi'den merhum olarak bahseder.⁵⁰ O halde, çok yüksek ihtimalle, Peçevi eserini kaleme aldığı sırada Hasanbeyzade'nin tarihinin *ilk versiyonu* halihazırda mevcuttu. Bu durumda yine makul bir kesinlikle öne sürülebilir ki, Peçevi yalnızca genel olarak Hasanbeyzade'nin eserinden değil, özel olarak içindeki Hâile-i Osmaniye bölümünden de haberdardı. Ancak Peçevi'nin Tûğî'ye dair bilgisi olup olmadığı hakkında herhangi bir tahmin yapmak bile güçtür; zira Hasanbeyzade Tûğî'ye açık gönderme yapmaz.

Kendi Hâile-i Osmaniye anlatımını yazdığı sırada Peçevi'nin Tûğî/Hasanbeyzade'den ne kadar haberdar olduğundan bağımsız

⁴⁹ Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 1, 3; bkz., ayrıca İbrahim Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, EY Ek. 18, 071, British Library, 28a.

⁵⁰ Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2, s. 383. Esad Efendi'nin ölüm yılının 1625 oluşu için bkz., Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, cilt 1 (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1890), s. 330.

olarak, bu anlatım onlarınkinden ciddi biçimde farklıdır. Peçevi'nin temsilinin kökten biçimde antitetik olan yapısı, Sultan Osman yanlısı görüşünden ve daha da önemlisi kullara, onların Hâile-i Osmaniye'de oynadıkları role ve kullandıkları güce getirdiği eleştirilerden kaynaklanır. Peçevi'nin bu görüşü ne kadar etkin biçimde aktardığının ilginç bir göstergesi, *Tarih-i Peçevi*'nin Osmanlıca'dan Modern Türkçe'ye en son "tercüme eden" Bekir Sıtkı-Baykal'ın birçok yerde kullardan "*ûsiler*" olarak söz etmesidir. Manidar olanı, tercümanın bunu bizzat Peçevi'nin Osmanlıca metinde onlara, aynı Tûği ve Hasanbeyzade'nin yaptığı gibi, doğrudan kullar ya da yeniçeriler ve sipahiler demesine rağmen yapmasıdır.⁵¹ Bu da gösterir ki, Peçevi'nin kulların davranışlarına yönelttiği ağır eleştiriler metinde öylesine etkin biçimde yansıtılmıştır ki, modern bir okur (Baykal), muhtemelen metnin ruhuna uygun olduğunu sezdiği için, kendinde yazarın kendisinin (Peçevi) hiç kullanmamış olduğu aşağılayıcı bir terimi kullanma hakkını görür.

Peçevi'nin temsilini Tûği'nin ve Hasanbeyzade'ninkinden üç temel unsur ayırır. Bunlardan ikisi metnin açık düzeyinde ifade edilir: Peçevi'nin olaya getirdiği açıklama ve I. Mustafa'nın ikinci saltanat devri sırasında hizmet vermiş sadrazamlara ilişkin görüşleri. Örtük olarak yalnızca bir tane önemli unsur vardır: Hâile-i Osmaniye'deki merkezi epizotların anlatımında içinden bakılan perspektif ve konum ya da daha önce mekânın temsili olarak adlandırdığımız şey. Bu epizotlar Sultan Osman'ın tahttan indirilmesi ve öldürülmesiyle Sultan Mustafa'nın yeniden tahta çıkarılmasını kapsayan İstanbul'daki üç dramatik gün (18-20 Mayıs 1622) ve Erzurum Genel Valisi Abaza Mehmed Paşa'nın çıkardığı isyandır (Mayıs-Haziran 1622 ve sonrası).

Peçevi, Hâile-i Osmaniye'ye giriş yaparken, hepsi de "karmaşa ve düzensizlik" durumunun ortaya çıkmasında rol oynadığı söylenen üç etmen sunar. Üçü de Sultan Osman'ın Hotin'de Lehistan kralını yenememesi ve bu başarısızlık için kulların vurdumduymaz performanslarını suçlamasıyla bağlantılıdır. İlk neden, Sultan'ın hac vazifesini icra etmek bahanesi ve "Hadımağası'nın tasvibiyle" (*dar-rişsaadet ağası sevab-did ile*) başkenti İstanbul'dan Kahire'ye taşıma kararı almış olmasıdır. İkinci ve üçüncü nedenler, Hotin Seferi sıra-

⁵¹ Benzer iki olayı karşılaştırmak için bkz., Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2, s. 382 ve Peçevi *Tarih-i*, cilt 2, der. ve çev. Bekir Sıtkı Baykal (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1982), s. 357.

sında meydana gelen ve Peçevi'ye göre Sultan'la kullar arasındaki husumeti harekete geçirmiş olan olaylardır. Bunlardan bir tanesi, Sultan Osman'ın ödülleri ve ikramiyeleri vermek görünümü altında, yenicileri idari bir teftişten (*yoklama*) geçirmesidir. Peçevi'ye göre bu onları kızdırmıştır. Diğeriyse, karizmatik ve cesur bir kumandan olan Karakaş Paşa'nın "şahadet"inden sonra, Sultan'ın morali zaten çok düşük olan sipahileri azarlaması ve onların buna çok içermesidir.⁵²

Tûğî'nin ve Peçevi'nin biçimsel açıklamaları arasındaki karşılaştırma aydınlatıcıdır. Mesela Lehistan Seferi'ndeki olaylarla başlamak gerekirse, bunların Tûğî'ye göre açıklayıcı nitelikte olanlarının hiçbirisi Peçevi'nin metninde geçmez; aynı şekilde Tûğî de Peçevi'ye göre açıklayıcı olanların hiçbirisinden söz etmez. Daha önemlisi, Peçevi kulların neden üzgün olduklarını anlatır ama onların üzgün oluşlarının savaşta gösterdikleri kötü performansı ve şevksizliklerini mazur gösterdiğini ima etmez. Peçevi'nin anlaşılabilir bulduğu, Sultan'ın bu durum karşısında gösterdiği öfke ve kızgınlıktır.⁵³ Tûğî'nin hikâye ettiği olayların amacı, kulların Sultan'ın kendilerine karşı tuhaf ve pinti tavrından haklı olarak kırıldıklarını ve bu tavır karşısında kulların savaşta gösterdiği performanstan daha fazlasının beklenemeyeceğini ortaya koymaktır.⁵⁴ Ve daha da önemlisi, Sultan Osman'ın dramatik girişimiyle ilgili Tûğî'nin ve Peçevi'nin aktardığı temel açıklayıcı cümlelerin karşılaştırılmasıdır. Bir önceki bölümde irdelendiği gibi, Tûğî "Anadolu'ya geçme" planını düzenleyenlerle Sultan'ı doğru yoldan saptıran ve onu kullardan soğutanların aynı kişiler olduğu –Hadımağası Süleyman Ağa ve Hoca Ömer Efendi tarafından başı çekilen güvenilir danışmanlar– izlenimini yaratmak için çeşitli konuları bir araya getirir. Ayrıca, Tûğî'nin sunumunda sorun böyle bir planın tasarlanabilir olmasından kaynaklanır; çünkü plan kötülük doludur.⁵⁵

Aynı konuya dair Peçevi'nin sunumu ciddi şekilde farklıdır. Her şeyden önce, plan ilk olarak Hadımağası'ndan çıkmaz; yukarıda da alıntılanıldığı gibi, o sadece "tasvip" eder. Planı II. Osman'ın kendisi tasarlar ve Tûğî'nin usanmadan tekrarladığı gibi, hiçbir danışman

⁵² Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2, s. 380-81.

⁵³ A.g.e., s. 380.

⁵⁴ Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 3b-5b.

⁵⁵ A.g.e.

Hükümdar'ı hizmetkârlarına karşı kışkırtmamıştır.⁵⁶ Açıklamalar-
daki son önemli nokta, Hadımağası'na karşı takınılan tavidir. Tû-
ğî'nin Süleyman Ağa'ya düşmanlığı ve ona getirdiği eleştirilerle
bunların Hasanbeyzade tarafından desteklenmesi daha önce tartışıl-
mıştı. Peçevi, karalayıcı terminoloji içermeyen, daha tarafsız bir gö-
rüş sunar. Onun anlatımında Süleyman Ağa, Sultan'ı kullara karşı
kışkırtmaz ya da onu doğru yoldan saptırmaz; Sultan'ın girişimi Sü-
leyman Ağa'nın inisiyatifi değildir, bunu yalnızca onaylar.⁵⁷

Peçevi'nin sunduğu dengeli Hadımağası portresi, Hasanbeyza-
de'nin sunduğu portre gibi ama onun aksi yönünde, tutarlıdır. Daha
önce, Sultan Mustafa'nın ilk kez tahttan indirilişi olayında işi çevi-
ren kişi olan Hadımağası Mustafa Ağa'ya ilişkin Hasanbeyzade'nin
ve Peçevi'nin birbirine zıt görüşleri aktarılmıştı. Peçevi, bir başka
yerde, Hotin Seferi anlatımını sonlandırırken, Süleyman Ağa'ya iliş-
kin açık bir not düşer. Sefer'e katılmış olan merhum arkadaşı Diy-
yak Mehmed Paşa'nın, kendisine Süleyman Ağa'yla Leh "kâfirler"e
karşı elde edilen başarısızlık hakkında yapmış olduğu bir sohbetten
bahsettiğini söyler. Peçevi, bu sohbeti naklederken, Süleyman
Ağa'yı "akıllı ve cömert bir Habeşli", savaş konusunda değil ama
"bazı idari konularda bilgi sahibi" birisi olarak tarif eder.⁵⁸ Peçevi
böylece Hadımağası'na ilişkin oldukça dengeli bir görüş sergiler.
Onu aynı makamın bir önceki sahibi Mustafa Ağa kadar tutunaz; ama
Tûğî'nin ve Hasanbeyzade'nin Süleyman Ağa'yı şiddetli şekilde ka-
ralayışlarıyla karşılaştırıldığında, resmettiği portre aklayıcı gözükür.

Peçevi'nin anlatımı, Sultan Mustafa'nın ikinci saltanat devri
(Mayıs 1622-Eylül 1623) sırasında görev yapmış olan beş vezirden
ikisi –Mere Hüzeyin Paşa ve Gürcü Mehmed Paşa– hakkındaki de-
ğerlendirme açısından da Tûğî'nin anlatımının antitezi niteliğinde-
dir. Aradaki çelişkinin bu iki vezirin anlatımına denk gelmesi şaşırt-
ıcı değildir; zira her ikisi de tartışmalı olaylara dahil olmuşlardır:
Abaza Mehmed Paşa (Gürcü) İsyanı ve başkentteki hizip çekişmesi
(Mere). Ayrıca dikkat edilmelidir ki, her üç yazar da –Tûğî, Hasan-
beyzade ve Peçevi– Davud Paşa'yı Sultan Osman'ın katili olduğu
gerekçesiyle ağır şekilde kötüler.⁵⁹ Kul-yanlısı duruşuna bağlı kalan

⁵⁶ Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2, s. 380.

⁵⁷ A.g.e.

⁵⁸ A.g.e., s. 378.

⁵⁹ Peçevi için bkz., A.g.e., s. 389.

Tûgi, onların Gürcü Mehmed Paşa hakkındaki olumsuz görüşünü benimser. *İntisap* ilişkilerinin karmaşık siyaseti içerisinde, kulların baş düşmanı olan Abaza Paşa'nın, Gürcü'nün erkek kardeşinin kızıyla evlendiğini ve donanma amirali (*kapudan paşa*) ve eski sadrazam Halil Paşa'nın koruması altına girdiğini birden fazla yerde hatırlatır. Tûgi, bu ilişki ağları sayesinde Abaza'nın başını çektiği ayaklanmayı bastırmak için hiçbir sert önlemin alınmadığını ileri sürer. Kullar bu sebepten dolayı Gürcü'nün görevden alınmasını talep etmişler ve bunu yaptırmışlardır. Böylece Tûgi, bu koşullarda –Abaza'nın artan küstahlığı ve Gürcü'nün buna sertçe müdahale etmeye gönülsüz kalması– kulların eyleminin meşru olduğunu açıkça belirtir.⁶⁰

Peçevi'nin, Sultan Mustafa'nın yeniden tahta çıkarılışının ardından gelen vezirlere ilişkin anlatımı oldukça kısadır. Manidar bir şekilde, Abaza'nın ne Gürcü Mehmed Paşa'yla ne de Halil Paşa'yla olan intisabından bahseder. Bundan daha da anlamlısı, Gürcü'nün görevden alınmasıyla ilgili kendi versiyonudur. Peçevi'ye göre, bu olayın Doğu Eyaletleri'ndeki durumla ya da Gürcü'nün Abaza Paşa'yı karşısına almak istememesiyle hiçbir şekilde ilgisi yoktu; Peçevi'nin bildirdiğine göre, Gürcü tek başına kullar tarafından da görevden alınmamıştı. Aksine, Mere Hüseyin Paşa'yla Peçevi'nin yenîçeri *zorbaları* olarak nitelendirdiği kesimin yaptığı ortak baskı sonucu görevinden alınmıştı. Bu zorba grubu bir gün Mere'nin talimatları doğrultusunda imparatorluk divanına çıktı ve Gürcü'ye, “Bize karşı olan bir paşa, vezir olamaz” dedi. Gürcü mührü teslim etti ve Mere göreve yeniden tayin edildi. Peçevi daha sonraki yorumlarında, iki kez sadrazam vekilliği (*kaymakam*) yapmış olan Gürcü'nün yetenekli ve deneyimli birisi olduğunu söyler.⁶¹ Şurası hatırlatılmalıdır ki, Tûgi bu olayda ya da eserinin herhangi bir başka yerinde *zorba* terimini telaffuz etmez.

Tûgi'nin ve Peçevi'nin Mere Hüseyin Paşa'ya bakışları arasında ki çelişki daha da keskindir. Mere'nin göreve yeniden gelişiyile ilgili olarak, Tûgi bunun tümüyle kulların ricaları ve Sultan Mustafa'nın rıza göstermesiyle olduğunu rivayet eder. Peçevi'ye göreyse,

⁶⁰ Tûgi, *Tarih-i Tûgi*, EY Flügel 1044, 45b-46a, 47b-48b, 55a-b ve 56a-b. Abaza Paşa gençliğinde *Celali İsyanları*'na katılmıştı. Osmanlı ordusu tarafından esir alındı ve Halil Paşa'nın hanesinde istihdam edildi. Bu bakımdan Abaza'nın ümera kariyerini Halil Paşa'ya borçlu olmuş olması akla yatkındır.

⁶¹ Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2, s. 389-90.

Mere'nin tayini, zorbarların dayatması ve saldırgan  ltimatolarından kaynaklanmıştı.⁶² Bu konuda T gi'yi ve Peçevi'yi yan yana koymak, Mere'nin iktidar tabanını oluşturan ve T gi'nin tarafgirliğini kazanan grubu net biçimde tespit etmeye de yarar. T gi, Gürcü'n n görevden alınması talebini yukarıya iletmek için kulları temsil eden grubun "sipahi teşkilatından otuz ya da kırk kadar deneyimli kişi ve birçok yeniçeri odabaşlarından" oluştuğunu söyler.⁶³ Daha önce de belirtildiği gibi, Peçevi bunların yeniçeri zorbarları olduklarını ileri sürer. O halde bu zorba grubunun büyük oranda alt ve orta düzey yeniçeri subaylarından, odabaşlardan ve muhtemelen onların komutası altındaki erattan oluştuğu yolunda bir tahmin yürütmek mümkündür. Burada *zorba*'nın belirli bir toplumsal tipolojiyi, haydutça davranışı ya da görünümü temsil ettiğini ve Peçevi'nin tüm yeniçerilerin zorba olduğu ya da tüm zorbarların yeniçeri olduğu anlamına gelecek birşey söylemediğini açıkça belirtmekte fayda var.

Mere Hüseyin Paşa'nın iktidar tabanı böyle tanımlandığında, Jane Hathaway'in Osmanlı Mısır'ının elit haneleri üzerine yaptđı aydınlatıcı çalışmasında g zlemlediğine benzer bir fenomenle ilişki-liymiş gibi görünür. Tanımladığı hane türleri arasında, en yaygınlarından (ve kaynaklarda en zor rastlananlarından) birisi onun kışla türü haneler dedikleridir. Bunlar, orta ve alt düzey subaylarla kışlalarda onların komutasında bulunan erat arasındaki gevşek himaye ilişkileri olarak başlamışlardır. Subaylar arasından daha başarılı olanları, kışlaları terk edip Kahire'de Osmanlı Mısır elitinin yaşamakta olduğu semtlere taşınmışlardır. Bu şekilde, diğer Osmanlı eyaletlerinde olduğu gibi, imparatorluğun merkezindeki haneleri taklit eden "sıradan" elit haneleri kurmuşlardır.⁶⁴

Öyle görünüyor ki, ucu en tepede sadrazama kadar uzanan İstan-bul'daki yeniçeri kışlalarında (Yeni Odalar) karşılaştığımız durum da buna benzer bir fenomendir. T gi'nin bağlılığının yalnızca genel

⁶² Bkz., T gi, *Tarih-i T gi*, EY Flügel 1044, 32a, 56a-b ve Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2, s. 390.

⁶³ T gi, *Tarih-i T gi*, EY Flügel 1044, 56b. *Odabaşi*, bir yeniçeri *odasını* (daire veya kışla) kumandası altında tutan bir subaydı.

⁶⁴ Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt* (New York: Cambridge University Press, 1997), s. 5-52. Hathaway'in kışla gruplaşmalarını teşhis edebilmek konusunda ki yetkinliğine güvenmesine karşın, Ehud Toledano bunların haneler olarak adlandırılmasına katılmaz. Bkz., "Review of Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt*", *Journal of the American Oriental Society*, 120 (2000): s. 449-53.

olarak kullara (bu kadarı zaten kesindir) değil, belirli bir yeniçeri grubuna –sadrizam hanesine– yönelmiş olması da mümkündür. Bu ihtimal, eserinin mevcut elyazmalarından birinde yer aldığı haliyle, Tûğî'nin Mere'nin ilk sadrazamlığına ilişkin anlatımı tarafından da desteklenir. Tûğî, Dresden elyazmasında, Mere'nin ilk sadrazamlık döneminde sipahi yanlısı bir tutum sergilediği ve sırtını onların desteğine dayadığını rivayet eder. Ve olması gerektiği gibi görevden alınmıştır. Verilen formülasyon açık bir şekilde anlatıcının Mere'nin sadrazam olarak görev yaptığı ilk ve kısa dönemde sipahilere olan yakınlığını onaylamadığını belli eder: “Osmanlı devletinde ne kadar görev ve yüksek makam varsa, [Mere] hepsini yeniçerilere verdi.”⁶⁵

Viyana elyazmasına döndüğümüzdeyse, Tûğî birkaç yerde Mere'nin niteliklerini över. Bunlardan ilki, Derviş Ağa'yı öldürmüş olduğu yolundaki asılsız bir söylenti nedeniyle yeniçerilerin yaptığı baskılar üzerine Mere'nin ilk kez görevden alınışını (Temmuz 1622) anlattığı kısımdır. Tûğî bu olay yüzünden (bütün olarak), kulları azarlaracasına eleştirir ve Mere gibi başarılı bir sadrazama karşı açtıkları *davanın* saçmalığından dem vurur. Bir parça alayla, kullara, Sultan Osman'a zarar vermemesi için Davud Paşa'yı da uyarmış olduklarını ama Sultan'ı öldürdüğü için ona dava açmadıklarını, aksine aldıkları hediye ve terfilerle susturulduklarını hatırlatır. Burası Tûğî'nin kulların yaptığı bir şeyi ayıp bulduğu ender yerlerden biridir ve konunun Mere'yle ilgili olması tesadüf gibi gözükmez.⁶⁶

Mere'nin ikinci kez aynı göreve tayin edilmesinin (1622'nin Kasım sonları ya da Aralık başları) sunumunda, Tûğî'nin sempatisi iyice açık ve net biçimde dile gelir. Daha önce, Tûğî'nin ikinci tayine ilişkin olarak, yalnızca Mere'nin kulların ortak tercihi olduğunu değil (ki Peçevi buna katılmaz), bu tercihin kulların Mere'nin üstün yeteneklerinin farkına varmış olmalarından kaynaklandığını da (buraya da Hasanbeyzade katılmaz) belirttiğini aktarmıştık.⁶⁷ Ama Mere'nin Tûğî'den aldığı en güçlü övgü şiirsel şekilde düzülmüştür. Mere'nin ikinci sadrazamlık dönemine ilişkin anlatımın ortalarında, Tûğî araya uzun bir şiir koyar; bu, metinde yer alan en uzun şiirler-

⁶⁵ Bkz., Tûğî'nin Dresden elyazması, *Tarih-i Tûğî*, Fahir İz, “XVII. Yüzyılda halk dili ile yazılmış, bir tarih kitabı: Hüseyin Tûğî, *Vak'a-i Sultan Osman Han*”, *Türk Dili Araştırmaları Belleten* (1967): s. 143-44.

⁶⁶ Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 33b-34a.

⁶⁷ Bkz., yine a.g.e., 57a ve bu bölümdeki ikinci alt-bölüm.

den biridir ve Mere'nin kişiliği, idari nitelikleri ve performansı üzerine ateşli ve sözünü sakınmayan bir methiyedir. Şiirin ruhu en iyi şekilde sürekli tekrar eden ve ana izleği vurgulayan bir beyitle örneklenebilir:

Hüseyin Paşa Mustafa Han'ın âdil veziridir,
Mühründe cömerttir.

[*Hüseyin Paşa vezir-i âdilidir*
Mustafa Hânın sabada bâtemidir].⁶⁸

Peçevi'nin Mere'ye ilişkin muhalif yargısı keskin bir şekilde *adalet* teriminde ifadesini bulur. Tûğî, Mere'yi aslında “âdil bir vezir” olarak resmederken, Peçevi onun makamda geçirdiği ilk dönemin zaten yeterince kötü olduğunu söyler ama ikinci dönemi için, “Bu kez [ikinci dönemde] adaleti ve kanunu (*adalet ü şre*) rafa kaldırdı, keyfi yönetiminin sonu yoktu” suçlamasını getirir.⁶⁹ Peçevi daha sonra Mere'nin bir mülki amiri ve bir hâkimi şiddetli şekilde dövdürdüğü bir olayı ve bu olay üzerine ulemanın onun görevden alınması talebiyle Sultan Mehmed Camii'nde bir toplantı düzenlediğini anlatır.⁷⁰ Bu talihsiz toplantıdan bir sonraki bölümde bahsedeceğiz.

Peçevi'nin Mere'nin genel bir kabulden çok, bir hizip iktidarına dayandığına dair görüşü, onun Mere'nin düşüşünü (1623 başları) açıklama biçiminden de anlaşılabilir. Önemli bir nokta da, Tûğî bu düşüşten hiç bahsetmezken, olayın Hasanbeyzade'nin *üçüncü versiyonunda* bütün yönleriyle ele alınıyor olmasıdır.⁷¹ Peçevi, Mere'nin yeniçeri zorbalarının tarafını çok açıkça tutarak, imparatorluk sipahilerini kendisinden soğuttuğuna dikkati çeker. Bunun sonucunda da, yeniçerilerle birlikte sipahileri yok etmek için bir komplo kurduğu yolunda bir söylenti ortaya atıldığında, sipahiler çalkalanmış ve tâvissiz bir şekilde, “Bu vezir kindar birisi; onun daha fazla iktidarda kalmasını istemiyoruz” demişlerdir. Peçevi'ye göre Mere kendisine bağlı yeniçeri zorbalarından yardım istemiş, onlar da sipahilere çok sert bir karşılık vermiştir: “Siz [Mere'yi] istemiyor ola-

⁶⁸ A.g.e., s. 583-593.

⁶⁹ Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2, s. 390.

⁷⁰ A.g.e., s. 390-91.

⁷¹ Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1049, 108a-110a.

bilirsiniz ama biz istiyoruz... Bu kabadayılık da ne oluyor? Padişahın vezirleriyle sizin ne işiniz olabilir?”⁷²

Bayram Paşa'nın tavsiyesine uyan sipahiler, “Bizim [yeniçeri] odabaşlarıyla işimiz yok” dediler. “[Kendileri gibi] er sınıfından olan” yeniçeri eratıyla yakınlık kurdular ve Mere'nin görevden alınmasını, yerine Kemankeş Ali Paşa'nın atanmasını sağladılar. Peçevi, tepedekilerin ve daha aşağıdakilerin Mere'nin sadrazamlığından gerekli dersleri çıkardıkları sonucuna varır. Ona göre, hepsi şöyle söylemiştir: “Devlet daireleri daha ne kadar bu şekilde zorbalara ikram edilmeye devam edecek, taşradaki fakir fukara daha ne kadar zorbalara ateşle yanmaya devam edecek?”⁷³

Peçevi'nin Hâile-i Osmaniye anlatımında, onu Tûği'nin ve Hasanbeyzade'ninkine karşıt yapan üçüncü unsur, mekânın temsiliyle örtük biçimde üretilen anlam ya da olayların anlatıldığı perspektif ve konumdur. Daha önce bu bölümde, mekânın temsili tarafından üretilen anlamı dikkate değer kılan iki merkezi epizot olduğu öne sürülmüştü: Hâile-i Osmaniye'nin üç dramatik günü (18-20 Mayıs 1622) ve Abaza Paşa İsyanı. İlk epizot bir önceki bölümde derinlemesine tartışıldı. Orta Cami sahnesine (20 Mayıs 1622, Cuma) odaklanarak, Tûği'nin perspektifinin kul-merkezli olduğunu, Peçevi'nin metnininse Sıdkı Çelebi'nin ve yeniçeri subayı Kara Mizak'ın perspektif ve aktarımlarından farklı anlamlar üreten farklı bir perspektif sunduğunu gösterdim. İddia konusu Abaza Paşa İsyanı, merkezi bir önem taşır. Bu olay Üçüncü Kısım'da, on yedinci yüzyıldaki Osmanlı devletini ihtilaflı bir mecra olarak açıklama çabasıyla bir arada yorumlanacak.

SONUÇ

Bu bölüm, Hâile-i Osmaniye'nin tarih-yazımsal hikâyesini, iki alternatif temsilin ortaya çıktığı noktaya kadar getirdi: Tûği/Hasanbeyzade ikilisinin ve Peçevi'nin temsilleri. Bir sonraki bölüm, Kâtip Çelebi'nin her iki alternatiften de ve her üç eserden de haberdar olduğu gerçeğini ve kendi seçiminin bunlardan hangisi olduğunu ortaya koyacak. Olayın Naima'nın tarihinde vücut bulan resmi anlatı-

⁷² Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2, s. 397.

⁷³ A.g.e., s. 397-98.

sının incelenmesiyle birlikte, Hâile-i Osmaniye'nin tarih-yazımsal hikâyesi sonlanacak.

Abaza Mehmed Paşa İsyanı'na ilişkin tarih-yazımsal anlaşmazlık, Hâile-i Osmaniye yazınının bir parçası olarak çok önemlidir. Ancak bunun yorumu, Osmanlı devletinin kavramsallaştırılma biçimleri ve tarihselliği üzerindeki tartışmaya kadar (Üçüncü Kısım) ertelenecektir. Yine de bu tartışmaya bir hazırlık olarak, söz konusu anlaşmazlık çalışmanın bu kısmında yorumlanan tarihsel söylemin nihai kavramsallaşması olarak vurgulanacaktır. Bu aşamada, Tûği'nin/Hasanbeyzade'nin temsiliyle Peçevi'nin temsili arasında geçen karşılaştırma, sonraki aşamalarda Abaza Paşa İsyanı konusunun devreye girmesiyle, kulların anlatısıyla Anadolu'daki taşra yöneticilerinin (*ümera*) ve düzensiz orduların (*sekban*) anlatısı arasındaki karşılaştırmaya dönüşecektir. Bu da, Osmanlı devletinin, diğer yönlerinin yanında, söylemsel olarak çekişmeli bir işleme/dışlama alanı olduğu görüşünü doğrulayacaktır.



DEVLET ANLATISI KAVRAMI

Ş u ana kadar Hâile-i Osmaniye'nin birbirinden temel düzeyde farklı iki temsilinin varolduğu ortaya konuldu: Tûği ve Hazanbeyzade'nin anlatımlarının birleşimi ve *Tarih-i Peçevi*. Bu iki yorum, Kâtip Çelebi, daha sonra birkaç istisnayla Naima'nın versiyonuna ve dolayısıyla Hâile-i Osmaniye'nin resmi Osmanlı anlatısına dönüşecek olan kendi özgün versiyonu *Fezleke-i Tarih*'i yazdığı zaman önünde duruyordu. Bu bölüm Kâtip Çelebi'nin anlatımının nasıl şekillendiğiyle ve onun Naima'nın tarihinin içine nasıl eklemlendiğiyle ilgilenecek. Böylece *Fezleke*'nin on yedinci yüzyıl Osmanlı tarih yazımında nihai bir yorumsal dönemeç olarak gördüğü işlevin önemli bir örneğini verecek.¹

Tartışma üç aşamadan oluşuyor. İlk olarak, *Fezleke*'nin sunumunun, üstü kapalı ve açık şekillerde, Kâtip Çelebi'nin her iki alternatif temsile ve her üç esere de (Tûği, Hasanbeyzade ve Peçevi) aşina olduğunu ve bilinçli olarak Tûği'yi seçip Peçevi'yi reddettiğini, öte yandan da Peçevi'nin eserini onun adını vermeden kullanmakta sakınca görmediğini göstereceğim. İkinci aşama, Kâtip Çelebi'nin Tûği ve Hasanbeyzade okumasını inceleyecek ve Hasanbeyzade'nin tarihinin daha önce de sözü edilen üçüncü versiyonunu tartışmaya açacak. Üçüncü aşama, Naima'nın resmi versiyon olarak sunmaya karar verdiği derlemenin aslında *Fezleke*'nin anlatımı ve Kâtip Çelebi'nin yargısı olduğunu ortaya koyacak ve bunun nasıl yapıldığını tarif edecek.

¹ Kâtip Çelebi'nin *Fezleke*'si üzerine ayrıntılı bir çalışına için bkz., Bekir Kütükoğlu, "Kâtip Çelebi 'Fezleke'sinin Kaynakları", *Vekayi'nüvis Makalaları* (İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1994), s. 25-85.

KÂTİP ÇELEBİ'NİN TÛĞ'IYI BENİMSEMESİ VE PEÇEVİ'Yİ REDDETMESİ

Kâtip Çelebi, sonraları kendisinin verdiği adla anılacak olan olaya (Hâile-i Osmaniye) dair kendi anlatımını başlatırken, "İçeriğine girmenin akla getirdiği korkunç düşünce nedeniyle, bazı tarihçiler bu hikâyeyi ayrıntılarıyla anlatmaktan çekinmişlerdir" der.² Ancak bunu yapmak ne kadar acı verici olursa olsun, tarih-yazımının ahlak ilkesinin çiğnenmemesi adına, bu olayın okurlara sunulmak zorunda olduğunu da ekler. Konu üzerinde *Tarih-i Tûğî* gibi önemli bir eseri ve diğer kaynakları kısaltarak kullanan Kâtip Çelebi, okurlarını temin eder: "Gerçeğin tümüyle yazılmış halini verdik ve bu olayla ilgili bütün malumatı topladık."³ *Fezleke*'deki açık gönderme, Tûğî'nin bu olay için Kâtip Çelebi'nin yararlandığı temel kaynak olduğunun tek kanıtı değildir elbette. Bu iki eser arasında Mere Hüseyin Paşa'nın tekrar sadrazam olarak atandığı noktaya (1622 sonu) kadar yapılacak bir ön karşılaştırma bile, Kâtip Çelebi'nin girişteki sözünü geçerli kılar.⁴

Kâtip Çelebi'nin Tûğî'yi kullanışıyla ilgili iki genel noktaya dikkat edilmelidir. Birisi, bu kullanma vak'ası son derece açık olmasına karşın, hiçbir şekilde bir önceki bölümde tartışılan Hasanbeyzade'nin Tûğî'nin anlatımını birebir aktarması vak'asına benzemez. Diğer nokta, yukarıda alıntılanan giriş sözüyle ilgilidir: Tûğî'nin metni, Kâtip Çelebi'nin yararlandığı kaynaklardan biri olarak tanımladığı tek metindir, gerisi için sadece *gayri* demekle yetinir.⁵

Kâtip Çelebi'nin tüm söylediğinin Tûğî'den ve adını belirtmediği bazı diğer kaynaklardan yararlanmış olduğundan ibaret olması, aşağıdaki noktaların kanıtlanması gerektiği anlamına gelir:

1. Kâtip Çelebi'nin bu olayın ötesinde de Hasanbeyzade'nin *Tarih-i Âl-i Osman*'ına⁶ aşina olduğu ortaya konulduğuna ve bir önce-

² Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarib*, EY. Rawl. Or. 20, Bodleian Kütüphanesi, Oxford Üniversitesi, 327a. Tüm alıntı ve referanslar bu elyazmasından yapılmıştır. Yayımlanmış versiyon için bkz., Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarib*, cilt 2 (İstanbul, 1870), s. 5-34. Burada elyazmalarını tercih ediyorum; çünkü yayımlanmış versiyon birçok eksiklik barındırıyor.

³ A.g.e.

⁴ Bkz., Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, Avusturya Ulusal Kütüphanesi, Viyana ve Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarib*, 327a-348b.

⁵ Bkz., yine yukarıdaki 2. not.

⁶ Lewis V. Thomas, *A Study of Naima* (New York: New York University Press, 1972), s. 132-36 ve 139-40.

ki bölümde Hasanbeyzade'nin olayımıza dair ilk anlatımının Tuğ'i'nin neredeyse birebir aktarımı olduğu gösterildiğine göre, Kâtip Çelebi'nin kullandığı eserin Hasanbeyzade'nin ilk versiyonundaki kopya değil, gerçekten Tuğ'i'nin metni olduğunu kesin olarak saptamak gerekir.

2. Eğer Kâtip Çelebi gerçekten Tuğ'i'nin metnini kullandıysa, birazdan da göstereceğim gibi, aynı olaya dair Hasanbeyzade'nin anlatımını da kullandığını, hatta bunun Hasanbeyzade'nin *birinci* değil *üçüncü* versiyonu olduğuna da göstermek gerekir.
3. Kâtip Çelebi'nin Hâile-i Osmaniye'nin *Tarih-i Peçevi*'deki anlatımını okuduğunu, onun önerdiği yorumu bilinçli olarak reddettiğini ama yine de bazı yerlerde Peçevi'nin adını vermeden onu kullandığını göstermek gerekir.

Kâtip Çelebi'nin, Hasanbeyzade'nin ilk versiyonundaki neredeyse birebir kopyayı değil de, gerçekten Tuğ'i'nin eserini kullanmış olduğuna dair iki ana gösterge vardır. Birincisi ve görece daha zayıf olanı, Sasani hikâyesinin *Fezleke*'de yer almamasıdır. Bir önceki bölümde gösterildiği gibi, bu hikâye Hasanbeyzade'nin ilk versiyonuna özgüdür ve Tuğ'i'nin tarihinde gözükmez.⁷ İkinci ve daha güçlü olan gösterge, Sultan Osman'ın ölümüne yakılan bir ağıttır. Genç Hükümdar'ın Yedikule'de boğularak öldürülmesini takiben, Tuğ'i araya, mesajı en iyi şekilde nakarat dizesinde iletilen bir şiir koyar: "Cihan Hükümdarı'nı katlettiler" (*Şah-i cihana kıydılar*). Tuğ'i'nin şiirlerinin büyük çoğunluğu gibi, bu şiir de Hasanbeyzade'nin tarihinin hiçbir versiyonunda gözükmez. Şiir *Fezleke*'de bir bütün halinde ve tam olarak aynı noktada, yani II. Osman'ın öldürülmesinden sonra sunulur.⁸ Her halükârda, Kâtip Çelebi bu şiiri başka bir yerde görmüş olamaz; bu da onun, herhangi bir kopyasını değil, Tuğ'i'nin metninin kendisini kullanmış olduğu anlamına gelir.

Osmanlı tarih-yazımındaki karmaşık bağımlılık düğümlerine bir başka örnek vermek ve konuyu daha da açmak için, şimdi Kâtip Çelebi'nin Hasanbeyzade'nin Hâile-i Osmaniye anlatımının ilk versiyonunu kullanmamış gözükmesine karşın, üçüncü versiyonunu kullandığını göstermeye çalışacağım. Anlatımını Tuğ'i'ye dayandıran

⁷ Bkz., Beşinci Bölüm.

⁸ Kar. Tuğ'i, *Tarih-i Tuğ'i*, EY Flügel 1044, 25a-b ve Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, EY. Rawl. Or. 20, 338b-339a.

Kâtip Çelebi, ciddi bir güçlkle karşılaşmış olmalıdır: Tûğî'nin metni Mere Hüseyin Paşa'nın ikinci sadrazamlık dönemine rastlayan 21 Mart 1623'te aniden son bulur. Ancak yine de Kâtip Çelebi, modern okurun sezdiğini sezmiş gözükür: Hâile-i Osmaniye'nin sonu, tâbiri caizse "uygun bir şekilde", I. Mustafa'nın ikinci kez tahttan indirilmesi ve IV. Murad'ın tahtta çıkışıyla (Eylül 1623) işaretlenmiştir. O noktada, Kâtip Çelebi temel referans kaynağı olarak Hasanbeyzade'nin üçüncü versiyonuna başvurur. Bu durum *Fezleke* ile Hasanbeyzade'nin üçüncü versiyonu arasında yapılacak bir karşılaştırmadan da çıkarsanabilir. Karşılaştırma, her iki metin için de, Gürcü Mehmed Paşa'nın görevden alınmasını ve Mere Hüseyin Paşa'nın ikinci kez göreve getirilmesini bildiren başlıkla başlar.⁹

Burada iki önemli nokta dikkat çeker. İlk olarak, Kâtip Çelebi, Tûğî'den yararlandığında yaptığı gibi, Hasanbeyzade'yi de birebir kendi metnine katınaz; Kâtip Çelebi'nin Hasanbeyzade'yi nasıl kullandığını daha sonra inceleyeceğim, bu noktada yalnızca metinler arası bağımlılık şablonunu açıklığa kavuşturmak istiyorum. İkinci olarak, Kâtip Çelebi'nin Mere'nin ikinci sadrazamlık dönemiyle devam eden ve ancak ondan sonra son bulan Tûğî'nin anlatımını sonuna kadar takip etmemiş olması önemlidir. Kâtip Çelebi, Tûğî'yi Gürcü'nün görevden alındığı ve yerine Mere'nin yeniden atandığı noktada terk eder ve Hasanbeyzade'nin üçüncü versiyonuna döner. *Fezleke*'de Tûğî'den Hasanbeyzade'ye dönüşün gerçekleştiği noktanın altını ısrarla çiziyorum; çünkü bu dönüş ve onun metindeki yeri, keyfi değil oldukça anlamlıdır.

Şu ana kadar gösterilmiş olanlar temelinde, şu genel şablon ortaya çıkar: Kronolojik anlatımda sadrazamlığın Gürcü Mehmed Paşa'dan Mere Hüseyin Paşa'ya geçtiği noktaya kadar (1622'nin sonuyla 1623'ün başı) *Fezleke* büyük oranda Tûğî'nin eserine dayanır; oradan sonra da büyük oranda Hasanbeyzade'nin üçüncü versiyonu temelinde gelişir. Şimdi elimizde tarih-yazımsal yapbozun son parçası var: Kâtip Çelebi'nin *Tarih-i Peçevi*'yi nasıl kullandığı. Bu anlamdaki en temel gözlem, *Fezleke*'nin Hâile-i Osmaniye anlatımında Peçevi'nin eserinden bir kere bile söz edilmediğidir. Herhangi bir açık gönderme olmamasına karşın, *Fezleke*'de iki saptamayı destekleyecek kanıt vardır. İlk olarak, Kâtip Çelebi'nin Peçevi'nin Hâ-

⁹ Bkz., Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, 348a-361b ve Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1049 (üçüncü versiyon), 104a-116b.

ile-i Osmaniye anlatımından haberdar olduğu ama onun önerdiği yorumu reddettiği sonucuna varılabilir. İkinci olarak, *Tarih-i Peçevi*'yi kullandığı ama yazarının adını vermemeyi tercih ettiği gösterilebilir.

Tûğî, Hasanbeyzade ve Peçevi gibi, Kâtip Çelebi de kendi anlatımına açıklayıcı bir notla başlar; ancak diğerlerinden farklı şekilde bu notu "Olayın Sebepler(i)" (*Sebeb-i vak'a*) başlığı altında ayrı bir bölüm olarak formüle eder.¹⁰ Meslektaşlarının anlatımlarında yer alan giriş bölümleri gibi, Kâtip Çelebi'nin yazdığı girişten de, Padişah'la kullar arasındaki husumetin nasıl geliştiğini ve Padişah'ı (geriye dönüp bakıldığında) kendi sonunu hazırlamış olan tehlikeli maceraya kalkışmaya iten sebeplerin neler olduğunu açıklaması beklenir. Kâtip Çelebi'nin açıklayıcı şeması sekiz sebepten oluşur ve burada en manidar olanı, ilk iki sebeple diğer altısı arasında bir ayırım yapılmış olmasıdır. Kâtip Çelebi'nin "olayın yazıcıları tarafından öne sürülmüş ve hikâye edilmiş" olduğunu söylediği ilk iki sebep, II. Osman'ın Lehistan Seferi sırasında teşvik primi vermek bahanesiyle yeniçerilere yaptığı teftiş (*yoklama*) ve yine aynı seferde Karakaş Paşa'nın ölümü üzerine sipahilere yaptığı sitemkâr konuşmadır.¹¹ Tûğî'nin ve Peçevi'nin bir önceki bölümde ele alınmış olan açıklamalarının karşılaştırmalı analizi, bu iki sebebin aslında Peçevi'nin açıklamasından, diğer altı sebebinse Tûğî'ninkinden bir miktar değiştirilerek alındığını açıkça ortaya koyar.¹²

Burada en çarpıcı olanı, Kâtip Çelebi'nin bu iki sebep kümesini ayırması ve bunu neye göre yaptığıdır; ancak yine şurası tekrar vurgulanmalıdır ki, Kâtip Çelebi bir kümenin (ilk iki sebep) Peçevi'nin, diğerinin de (diğer altı sebep) Tûğî'nin yorumuna ait olduğunu söylemez. İlk iki sebebe dair yaptığı değerlendirmeye ve diğer altı sebebe dair yaptığı değerlendirme arasına, Kâtip Çelebi şu açık yargıyı koyar: "Ama bu iki sebep *zayıftır*. Çünkü bu tür olaylar padişah(lar)la kullar arasında hep olagelmıştır."¹³ Öyleyse Kâtip Çelebi, Peçevi'nin anlatımını okumuş ve beğenmemiştir; ayrıca, birazdan daha ayrıntılı göreceğimiz gibi, üstü kapalı biçimde Tûğî'nin açıklamasını bütünüyle kabul etmiştir. Kâtip Çelebi'nin Peçevi'nin yo-

¹⁰ Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, 327a-328a.

¹¹ A.g.e., 327a.

¹² Bkz., Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, 3278-3283 ve İbrahim Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2 (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1863-64), s. 380-81 ve Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 3b-5b.

¹³ Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, 327a.

rumunu reddettiği savını, *Fezleke*'nin Hâile-i Osmaniye temsiliinde, adı verilsin ya da verilmesin, *Tarih-i Peçevi*'ye yapılan göndermelerin çok nadir olması da destekler.

Kâtip Çelebi'nin Peçevi'nin tarihinden çıkardıkları, onun tarihçilik sezgilerinin ne kadar güçlü olduğunu gösterir. Peçevi'nin Hâile-i Osmaniye'ye ilişkin aykırı görüşü ve yorumu, hatırlanacaktır ki, büyük oranda onun iki konuya bakış açısından kaynaklanır. Birincisi, İstanbul'da olayın en çalkantılı üç günü (18-20 Mayıs 1622) ve özellikle iki Sultan'ın, II. Osman ve I. Mustafa'nın kendilerini bir arada yeniçerilerin camisi Orta Cami'de bulduğu dramatik üçüncü gündür. Tûği ve Hasanbeyzade, bu olayın betimlenişinde her şey kulların gözünden bakarlar, Peçevi'nin sunumu farklı bir perspektif tarafından belirlenir: Sadrazam Ohrili Hüseyin Paşa'nın sekreteri Sıdkı Çelebi'nin ve o Cuma günü Orta Cami'de bulunan ve Sıdkı Çelebi'ye orada görüp duyduklarını anlatmış olan yeniçeri subayı Kara Mizak'ın perspektifi. Sıdkı Çelebi'nin kapsamlı anlatımının Peçevi tarafından aynen alındığı rivayet edilir. Diğer konu olan Abaza Paşa İsyanı'ndaysa, Peçevi olaya başkent yerine bir Anadolu eyaletinin gözünden bakar.

Kâtip Çelebi, Peçevi'nin ilk konu hakkındaki görüşlerini kullanır, ikinci konuya dair söyledikleriniyse görmezden gelir. Peçevi'den alınmış üç önemli noktayı metnine koyar ve bunun için iyi bir sebebi vardır; zira her üçü de, Tûği ve Hasanbeyzade'nin aynı olaylara dair söylediklerine fazladan ışık tutar. İlki, Sıdkı Çelebi'nin, kendi amiri Ohrili Hüseyin Paşa'yı, Sultan Osman'a kulların Sultan Mustafa'yı yüzüstü bırakıp kendisini yeniden desteklemeleri için onlara rüşvet vermesi gerektiği yolundaki akılcıca olmayan tavsiyesi nedeniyle ciddi şekilde sorgulamasıdır.¹⁴ İkincisi, kısa bir süre sonra Genç Osman'ın celladı olacak olan Davud Paşa'yı sadrazamlığa getirmesidir. Tûği ve Hasanbeyzade bu atamayı basitçe Sultan Mustafa'nın kararına bağlar, Peçevi, Sıdkı Çelebi dolayısıyla, diğer yeniçeri subayları, iki Sultan ve Valide Sultan'la birlikte o gün Orta Cami'de hazır bulunan Kara Mizak'a dayanarak, söz konusu atamanın subayların Valide'nin isteğini sezinlemeleri ve buna rıza göstermeleri sonucunda gerçekleştiğini rivayet eder.¹⁵ Üçüncüsü, iki sultan Orta Cami'deyken, kulların dışarıda endişeyle beklediği

¹⁴ Bkz., Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2, s. 384 ve Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarib*, 335a-b.

¹⁵ Bkz., Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2, s. 386 ve Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarib*, 336a.

sahnedir (20 Mayıs 1622, Cuma). Tûği ve Hasanbeyzade sahneyi dışarıda bekleyen kulların perspektifinden resmederken, Peçevi'nin kamerası, yine dolaylı şekilde Kara Mizak'a dayanarak, Orta Cami'nin içerisinde konumlanmıştır ve farklı bir anlam üretir.¹⁶ Kâtip Çelebi'nin bu sahneye ilişkin ayrıntıları Peçevi'den aldığına dair hiçbir şüpheyi yer olmamasına karşın, Kâtip Çelebi bundan açıkça bahsetmemeye kararlı gözükür. Peçevi'den alınmış olan ilk noktayı anlatırken, Kâtip Çelebi kaynağının Sıdkı Çelebi olduğunu belirtir. İkincisi ve üçüncüsü içinse, sadece "Kara Mizak nakleder ki..." demekle yetinir.¹⁷

Modern tarihçilik jargonuyla ifade etmek gerekirse, Kâtip Çelebi'nin yaptığı şey, kendisi için ikincil kaynak olması gereken metni (Peçevi) birincil kaynakmış gibi sunmaktır (Sıdkı Çelebi ve Kara Mizak). Ancak bu konu özelinde, Kâtip Çelebi'ye daha tedbirli bir yargıyla yaklaşılmalıdır; zira onu intihalcilikle suçlamak anakronik bir tutum olur. Tüm bunları keşfetmek için modern okurun (en azından benim) ciddi bir metinsel uğraşın içine girmesi gerekiyor olması ve modern okurun içgüdüsel olarak Kâtip Çelebi'nin bilimsel dürüstlüğünü sorgulamaya yönelecek olması, durumun o dönemin Osmanlı söyleminde de böyle olduğu anlamına gelmez. Kâtip Çelebi ya da benzer şekilde herhangi bir Osmanlı tarihçisi, kendi Osmanlı dinleyicileriyle girdiği diyalogda, kendisini tam ve açık referans vermek konusunda demirden kurallarla belirlenmiş hissetmemiş olabilir ya da okurları ondan böyle bir beklenti içine girmemiş olabilir. Yine makul ve muhtemeldir ki, yer yer açık referansların olmaması nedeniyle metinler arası alışverişleri ortaya çıkarmak kapsamlı bir çalışma gerektirdiği için modern okurun bir bağımlılık düğümü olarak gördüğü şey, dönemin eğitilmiş Osmanlı okuru için aşikâr ve anlaşılır bir durum olmuş olabilir.

Kâtip Çelebi üzerine temel kaynak niteliğinde bir çalışma yapmış olan Bekir Kütükoğlu ve yine onu takiben Suraiya Faroqhi, Kâtip Çelebi'nin Peçevi'nin araştırmacı kimliğine olan hayranlığının onun kaynak seçimini ve sunumunu belirlediğini söylerler. Şimdiye kadar gösterilenler, bu görüşü savunmayı güçleştirir. Kâtip Çelebi, Hâile-i Osmaniye'yle ilgili olarak Peçevi tarafından öne sürülen belirli noktalara kayıtsız kalmamış olsa da, onun, Kütükoğlu ve Faroq-

¹⁶ Bkz., Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2, s. 386-87 ve Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, 336a-338a.

¹⁷ Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, 341b.

hi'ye göre, çok muteber tuttuğu bir yazarın ismini vermemeyi tercih etmiş olması tuhaftır. En önemlisiyse, Kâtip Çelebi'nin, Peçevi'nin yorumunun genel çerçevesini reddetmiş olmasıdır.¹⁸

KÂTİP ÇELEBİ'NİN HÂİLE-İ OSMANİYE TEMSİLİ

Şimdi, Kâtip Çelebi'nin seleflerinin anlatımlarıyla neler yaptığını ve kendi Hâile-i Osmaniye yorumunun bu kaynaklarla karşılaştırıldığında nasıl durduğunu daha yakından incelemeye başlayacağım. Bu incelemeyi net biçimde sunmak için, bir önceki bölümde Tûği'nin eseriyle *Tarih-i Peçevi* arasında yapılan karşılaştırmanın şablonunu takip eden üç nokta üzerinde yoğunlaşacağım. Kâtip Çelebi'nin açıklayıcı çerçevesinin, II. Osman devrine yaptığı girişin ve yine bu devre ilişkin sonuç niteliğindeki değerlendirmelerinin analiziyle başlayacağım. İkinci olarak, Tûği'nin metnin *Fezleke*'ye nasıl eklemlendiğiyle, yani benim Kâtip Çelebi'nin Tûği'nin eserine editoryal yaklaşımı dediğim şeyle ve bunun *Fezleke*'de sunulan yorumu nasıl etkilediğiyle ilgileneceğim. Üçüncü olarak, Kâtip Çelebi'nin Mere Hüseyin Paşa hakkındaki görüşü üzerinde yoğunlaşacağım ve neden tam da Gürcü Mehmed Paşa'nın görevden alındığı ve Mere'nin ikinci kez bu göreve tayin edildiği noktada, Kâtip Çelebi'nin Tûği'nin eserini terk edip Hasanbeyzade'nin üçüncü versiyonuna döndüğünü açıklamaya çalışacağım.

Biçimsel Açıklamalar

İlk bakışta Tûği'nin ve Kâtip Çelebi'nin açıklamaları, yanıltıcı biçimde birbirleri yerine kullanılabilecek kadar benzer gözükürler.¹⁹ Ancak daha titiz bir karşılaştırma, görünen benzerliklerin yanında hem örtük hem de açık olan bazı önemli ve ilginç farklılıkları da su yüzüne çıkaracaktır. İlk olarak, Kâtip Çelebi'nin argümanlarının Tûği'ninkilere benzemesi ve hatta kimi zaman onlarla özdeş olması

¹⁸ Bekir Kütükoğlu, "Kâtip Çelebi", s. 50-55 ve Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History* (New York: Cambridge University Press), s. 153.

¹⁹ İki açıklama için bkz., Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarîh*, 327a-328a ve Tûği, *Tarih-i Tûği*, EY Flügel 1044, 3b-5b. Tûği'nin açıklaması üzerine ayrıntılı bir tartışma için bkz., yine Dördüncü Bölüm.

anlamında açıklamalar birbirine benzer. İkincisi, her iki taraf da aynı açıkça tanımlanmış sorulara cevap ararlar: Sultan'la kullar arasındaki husumeti azdıran şey neydi ve Sultan'ın tehlikeli girişimini ne tetikledi? Ama bu argümanların ifade ediliş şekilleri ve özellikle sunum biçimleri ve sıraları, her zaman birbiriyle tutarsız olmasa da, birbirinden önemli derecede farklı, açıklayıcı şemalar üretirler.

Kâtip Çelebi'nin görüşünde geçerli sayılan altı sebep aşağıdaki-lerdir.²⁰ Tûği tarafından da sıralanan ilki, 1620'de Yeniçeri Ağası Yusuf Ağa'yla Bostancıbaşı Mehmed Ağa arasında çıkan düşmanca rekabetin sonucuydu. Mehmed Ağa, düşmanını aşağılamak için, genç hükümdarı bir grup bostancıyla tebdil-i kıyafet halde şehri gezmesi, kahvehanelere baskın yapması ve oralarda yakaladığı yeniçerileri ağır cezalara çarptırması konusunda ikna etmişti. "Bu olay yüzünden birçok yeniçerinin kalbi kedere gark oldu."²¹ Yine Tûği tarafından da nakledilen ikinci sebep, Sultan'ın Hotin Seferi sırasında askerlere küçük düşürücü derecede az teşvik akçesi ödemesiydi. Tûği'nin eserinde bulunan ama bağımsız bir sebep olarak değerlendirilmeyen üçüncü sebep, Sultan'ın, Lehistan Seferi'ndeki başarısızlığı kulların şevksizliğine bağlayarak "onlardan hazzetmediğini gözle görünür biçimde açıkça ortaya koyan bir davranış" içine girmesidir.²² Tûği'nin sunumunda merkezi bir yeri olan dördüncü sebep, Tûği'nin aksine Kâtip Çelebi'nin isimlerini açık etmediği "bazı cahil danışmanlarının" Padişah'a kulları şikayet etmiş olmasıdır. Kâtip Çelebi, bu şekilde "yeni bir ordu kurmak düşüncesinin onun [Sultan'ın] zihninde uyandırıldığını" ileri sürer.²³ Yine Tûği'nin sözünü ettiği ama bağımsız bir sebep olarak ele almadığı beşinci sebep, bir önceki sebepte zihninde uyandırılan düşüncenin Sultan'ı danışmanlarının görüşlerini "niyetten fiiliyata"²⁴ dönüştürmeye, yani planını gerçekleştirmeye kalkışmaya sevk etmesiydi. Tûği'nin sunumundaki konumu bir öncekinin aynı olan altıncı sebep, Sultan'ın, planını uygulamaya sokmak amacıyla kullanacağı bir bahane olarak hacca gitmeye, hem de bu konuda "kimseyle istişare yapmadan" karar vermesidir.²⁵

²⁰ Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, 327a-328a.

²¹ A.g.e., 27a.

²² A.g.e., 327b.

²³ A.g.e.

²⁴ A.g.e., 328a.

²⁵ A.g.e.

Dördüncü Bölüm'de, Tûğî'nin açıklamasında sebeplerin kronolojik vuku buluş sıralarının tam tersi bir sırayla sunuldukları gösterilmişti. Kâtip Çelebi aşağı yukarı aynı sebepler üzerinde durmuş ama onları taban tabana zıt bir sırayla, yani vuku buldukları kronolojik sıraya göre sunmuştur. Bu alternatif temsil tarafından üretilen anlam, aşağıda *Fezleke*'nin biçimsel açıklamasındaki örtük düzeyle birlikte açıklanıyor. Açık düzeyde, iki açıklama arasındaki en dikkati çekici farklılık, her bir sebep kümesinin daha önce sözü edilen temel sorulara –Padişah'la kullar arasındaki düşmanlığa ne (veya kim) neden oldu ve Genç Osman'ı planını tasarlamaya ne (veya kim) itti– karşılık olarak sunulmalarında yatıyor. Hatırlanacağı gibi Tûğî, açıklamasının başına koyduğu giriş bölümü ve diğer bazı araçlarla, tek bir sebebi her iki sorunun da yanıtı addetmişti: Sultan Osman'ın güvenilmez danışman ve sırdaşları.²⁶

Fezleke'de bu iki soruya getirilen yanıtlar tümüyle ilişkisiz değildir ama her bir soru için ayrı sebepler öne sürülür. Yukarıda sıralanan ilk üç sebeple, Kâtip Çelebi *yalnızca* Sultan'la kullar arasındaki zıtlaşmanın nasıl ortaya çıktığını açıklar ve açıklamanın bu kısmı Sultan'ın danışmanlarını içermez. Danışmanlar meselesi ancak dördüncü sebeple birlikte, yani Kâtip Çelebi'ye göre, danışmanlarının, Sultan'a mevcut kullarının işe yaramaz oldukları, onları dağıtmak ve yerlerine yeni askerler toplamak gerektiği fikrini aşlamak amacıyla, Sultan'la kullar arasında zaten aşikâr olan husumeti istismar etmeleriyle resme dahil olur. Bu dördüncü sebep aynı zamanda *Fezleke*'nin sözü geçen iki soru arasında bir bağlantı kurduğu yerdir. Husumet konusu, kulların hükümdarlarından gördükleri muameleyle, onun danışmanlarının ne yaptığından bağımsız olarak izah edilmelidir. Sırdaşlar zaten mevcut olan bir olumsuzluğu Sultan'ı istedikleri gibi yönlendirmek için daha da keskinleştirmişlerdir. Bu yönlendirmenin sonucu da çok şeyi ve kişiyi etkileyecek uzantılarıyla birlikte II. Osman'ın planı olmuştur.

O halde Tûğî'nin açıklaması, hükümdarlar kulları arasındaki husumeti kışkırtanlarla Padişah'ı planını tasarlamaya sevk edenleri aynı insanlar olarak (sırdaşlar) tanımlayarak, bütün olay için tek bir sebep üretir. Kâtip Çelebi'ye, içinde söz konusu husumet ve Sultan'ın planı için ayrı ayrı sebepler olan daha karmaşık bir resim su-

²⁶ Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 3b; Tûğî'nin açıklamasının ayrıntılı bir incelemesi için bkz., Dördüncü Bölüm.

nar. Bu şemada bunlar arasında bir bağlantı oluşturan danışmanlardır; bu danışmanlar ortaya çıkışından sorumlu olmadıkları karşılıklı hıncı bileyerek Sultan'ın planına önyak olmuşlardır. Açık düzeyde de bir başka ilginç farklılık vardır. Tûğî'nin genel olarak Sultan Osman'a eleştirel yaklaşmasına karşın, ona getirdiği eleştiriler tek bir hata üzerinde yoğunlaşır ve bununla da sınırlı kalır: Kendisini doğru yoldan çıkartan yanlış danışmanlar seçmiş olması. Tûğî'nin hararetli, hatta yer yer vurucu eleştirileri bu danışmanlar yüzündendir.²⁷

Fezleke'deki dördüncü ve beşinci sebepler üzerinde yapılacak dikkatli bir gözlem, onun Hükümdar'a getirdiği üstü kapalı eleştirinin, Tûğî'nin anlatımının getirdiğinden daha geniş olduğunu açığa çıkarır. Kâtip Çelebi'nin yaptığı şey, sırdaşların sorumluluğunu Sultan'a ait olan sorumluluktan ustaca ayırmaktır. Dördüncü sebep danışmanların budalalığına vurgu yapar ve bu bakımdan Kâtip Çelebi hem içerik hem biçim bakımından Tûğî'nin görüşüne yaklaşır: Hotin'de kulların performansını kötülerine “saçmalık” (*hezeyan*) der; danışmanları “cahil”, “pervasız” ve “akılsız”, onların verdiği tavsiyeleri de “bozguncu fikirler” (*efkâr-ı faside*) olarak niteler.²⁸ Ancak bu noktada Kâtip Çelebi, açıklamasında beşinci sırada yer alan ve danışmanların budalalıklarını (kötü tavsiyelerini), sorumluluğu Sultan'a ait olması gereken eylemden ayrı tutan ek bir sebepten daha bahseder. Kâtip Çelebi'nin görüşüne göre, Sultan Osman, danışmanlarından duyduğu “bozguncu fikirler”i “hayata geçirmek” (*kuvveden fi'le getirmek*) istediği için eleştiriye hak eder.²⁹ O halde Kâtip Çelebi, danışmanları, “yeni bir ordu kurmak düşüncesinin onun [Sultan'ın] zihninde uyandırılmasından” sorumlu tutar.³⁰ Ama zihninde bu düşünce bir kere uyandıktan sonra, bunu kabul etmesi ve daha da önemlisi bunu hayata geçirmeye çalışması Sultan'ın sorumluluğundadır.

Fezleke, nedensellik ilişkisinin Sultan'ın danışmanlarından bağımsız olan ve Hükümdar'ın kendisinin üzerinde odaklanan kısmını, bir başka şekilde, metnin örtük düzeyinde vurgular. Bu vurgunun püf noktası, Kâtip Çelebi'nin bir yandan Tûğî'nin öne sürdüğü sebeplere dayanırken, diğer yandan bunları taban tabana *zıt* bir sı-

²⁷ Bu değerlendirme sadece Tûğî'nin açıklamasına özgü değildir; ama özellikle orada vurgulanır.

²⁸ Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarîh*, 327b.

²⁹ A.g.e., 327b-328a.

³⁰ A.g.e., 327b.

rayla sunmasıdır. (Sunumun sırasını değiştirmek Kâtip Çelebi'nin Tûğî'nin metnine karşı benimsediği bir tür genel editoryal yaklaşımın gibi görünür; bu politikanın üzerinde kısaca duracağım.) Tûğî'nin açıklamasındaki merkezi argüman örtük biçimde zamanın temsiliyle inandırıcı kılınır. Bu açıklamada sebepler zaman çizgisindeki vuku buluş sıralarına zıt bir sırada düzenlenmişlerdir, yani kronolojik olarak sondan başa doğru. Tûğî ilk önce Hadımağası'nın kulları karalamasını, Padişah'ı onlardan kurtulması ve yeni bir ordu kurması yönünde fişeklemesini, sonra da Hoca Ömer Efendi'nin nasıl ve neden Hadımağası'yla ittifak kurduğunu ve onun gizli planına dahil olduğunu anlatır. Tûğî, ancak bunları anlattıktan sonra, Lehistan Seferi'nden önce ve sefer esnasında sultanla kullar arasında olup bitenlerle ilgili sebepleri sıralar.³¹

Fezleke'deki açıklamanın yukarıda verilen özetinden, Kâtip Çelebi'nin de aşağı yukarı aynı sebepleri sunduğu kolaylıkla görülebilir; ama “düzgün” kronolojik sırayla. Önce, ilk kıvılcımı 1620'ye kadar geri giden bir süreç olan, Padişah'la kullar arasındaki giderek artan zıtlasma sunulur ve bu, danışmanlardan hiç bahsetmeksizin yapılır. Danışmanların olaylara dahil oluşu ve Sultan'ın belirginleşen girişimiye, ancak *Fezleke*'nin biçimsel açıklamasının sonraki kısımlarında ön plana çıkarılır. Aşağı yukarı aynı “olgular”ın Tûğî'nin anlatımında ve *Fezleke*'de birbirine zıt sıralarla sunulmaları, her iki metnin de açık düzeye yerleştirdiği yargısal vurguyu destekler. Tûğî'nin eserinde, bu sunum sırası, danışmanların, özellikle de Hadımağası'nın hem Sultan'la kullar arasındaki husumetin hem de Sultan'ın gizli planının sebebi olduğu yargısını örtük biçimde destekler. *Fezleke*'deyse, sunum sırasıyla kronolojik sıra arasındaki korelasyon, Sultan Osman'ın sırdaşlarına –yaptıkları hareket ayıp addedilse bile– nedensellik ilişkisi içerisinde yüklenen görece küçük rolü ve sorumluluğu vurgular.

Bu açıklamalardaki zamansal temsillerin iletmek istedikleri yargısal vurguları örtük biçimde destekledikleri yolundaki argüman, üzerine biraz derinlemesine düşünmeyi gerektiriyor. Tûğî'nin, sebepleri kronolojik vuku buluş sıralarının tersi bir sırayla sunuşu, söz konusu husumetin Hadımağası'nın devreye girmesinden ve Sultan'a gizli planına girişmesini tavsiye etmesinden önce ortaya çıkmış olma olasılığını maskeler. Bu maskeleye, bana göre, bir söz durumu içe-

³¹ Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 3b-5b.

risinde daha etkin işler; çünkü dinleyecilerin ellerinde tekrar tekrar okuyabilecekleri yazılı bir metin yoktur ve sözel hitap bir konudan diğerine geçtiğinde, uzun uzun düşünüp değerlendirme yapmak bir yana, birden durup bir dizi sebebin kronolojik vuku buluş sırasının aksi bir sırayla sunulduğunu fark etmeleri çok daha zordur.

Aşağı yukarı aynı sebeplerin *Fezleke*'de 'bu kez kronolojik vuku buluş sıralarına bağlı kalarak sunulmalarının ortaya çıkardığı sonuç iki şekilde formüle edilebilir. Birinci olarak, Tûği'nin sunumu tarafından üretilen örtük anlamın devreden çıkarıldığı söylenebilir. İkinci olarak da, Tûği'nin sunumunun maskeleydiği şeyin açığa çıkarılmasının Kâtip Çelebi'nin açıklamasının Tûği'ninkine eklediği yargısal nüansı, yani tüm suçun danışmanlara atılmaması gerektiği fikrini desteklediği söylenebilir. Zira sunum sırasıyla kronolojik vuku buluş sırası arasındaki korelasyon, Sultan'la kullar arasındaki husumetin, bu husumeti ne kadar suiistimal etmiş olurlarsa olsunlar, başlangıç itibariyle danışmanlardan bağımsız olarak ortaya çıkması olabileceği ihtimalini tüm açıklığıyla öne çıkarır.

Fezleke'deki açıklama, Kâtip Çelebi'nin temelde Tûği'nin açıklaması olan düşünceye getirdiği yeni boyuta –Padişah'ı yalnızca danışman seçimleriyle değil, karar ve eylemleriyle de yargılamak– ek olarak, II. Osman devrine ilişkin biçimsel bir sonuç bölümü de içerir.³² Bu sonuç bölümünde, Kâtip Çelebi'nin Tûği'den gösterdiği en önemli sapma, açıklamaya kattığı astrolojik kaçınılmazlık havasıdır: “Merhum Padişah'ın yükselen burcunun onun için pek hayırlı bir burç olmamış olmasının yanı sıra, Padişah tahta da şerre delalet eden bir zamanda, astrologların ‘düşük seyreden yıldız’ olarak yorumladığı bir sürekli uğursuzluk gününde yükselmişti.”³³

Kâtip Çelebi, Sultan'ın doğduğu ve tahta çıktığı günlere tesadüf eden uğursuz horoskopun yıkıcı potansiyeline kanıt olarak, sonuç bölümünün sonunda 1619-21 yılları arasında İstanbul'a musallat olan bir dizi doğal afeti sıralar. Bunlar devasa yangınlar, bitmek bilmeyen korkunç yağmurlar, büyük seller ve arkasından açlık ve kıtlık getiren Karadeniz'in donması gibi olaylardır.³⁴ Kâtip Çelebi'nin açıklamasına bir tür kaçınılmazlık unsurunun girmesi, Tûği'de ve diğer metinlerde de görülen bir soruna neden olur: Tarihte insan

³² Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarîh*, 339a-340a.

³³ A.g.e., 340a.

³⁴ A.g.e.

özenin seçme özgürlüğüyle ilahi bir büyük düzenin varlığı arasındaki gerilim. Tûğî'nin metninden olduğu gibi, *Fezleke*'den de bu iki unsurun bir gerilim yaratmadığı, aksine bunların birlikte varolduğu ve birbirlerini tamamladığı izlenimi edinilir.

Kâtip Çelebi'nin, kendi Hâile-i Osmaniye açıklamasındaki muhtemel gerilime, yani Sultan Osman'ın kararlarına ve danışmanlarına yönelen ağır eleştiriyi onun saltanatının zaten Allah'ın takdiriyle başarısız olmaya mahkûm olmuş olduğu düşüncesi arasındaki çelişkiye yaklaşımı, astrolojik çerçevenin sunumundan hemen önce yer alan bir cümlede şöyle ifade bulur: "Sebepler aleminde herşey için birden çok *manevi*³⁵ sebep vardır."³⁶ Biçimsel açıklamanın bağlamı içerisinde anladığım kadarıyla, bu cümle astrolojik nedenselliğin Kâtip Çelebi'ye göre girişte sunulan sebeplerle çelişmediği, aksine onları tamamladığını gösteriyor. Bir başka deyişle, Kâtip Çelebi'nin mantığında dolayım-sız-insani nedensellik takdiri ilahi-astrolojik nedensellik veya maddi nedensellik manevi nedensellik bir araya gelip tıtarlı bir açıklama üretiyordu ve bunlar birbirlerini yadsımyorlardı. Bu noktada modern okurlara, kendi mantık ve nedensel tûmdengelim ölçütlerini buraya uyarlama ve Kâtip Çelebi'yi kendi terimleriyle yargılama konusundaki dürtülerine aldırış etnemelerini salık veriyorum. Neticede, bu ölçütler en az Kâtip Çelebi'ninkiler kadar kültürel-dir.

Editorial Yaklaşım

Şimdi biçimsel açıklamadan, daha önce Kâtip Çelebi'nin Tûğî'nin eserine editorial yaklaşımı olarak adlandırdığım konuya geçiyorum. İlk olarak neden bu açıkça teknik olan konunun gerçekten anlamlı olduğunu düşündüğümü açıklayacağım; sonra da Kâtip Çelebi'nin editorial yaklaşımı içerisinde en önemli saydığım örneklerle savımı somutlaştırmaya çalışacağım. Belirtildiği gibi, editorial yaklaşımın püf noktası, Tûğî'nin metni olayları ve olguları (ya da "sebepler")i kendisine göre vuku buldukları sıraya aykırı bir sırayla sunmasına rağmen –Dördüncü Bölüm'de de sıkça gösterildiği gibi,

³⁵ *Ma'nevi* kavramının anlamına ilişkin birkaç seçenek vardır ve bu cümlenin bağlamı içerisinde hangisinin en uygunu olduğuna karar vermek oldukça güç. Benim kararım olan "rinsel" nihai olarak alınmamalıdır.

³⁶ Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarib*, 340a.

bu duruma pek çok örnek mevcuttur– *Fezleke*’nin aynı olgu ve olayları, vuku buldukları söylenen kronolojik sıraya göre düzenlemesidir. Kâtip Çelebi, benzer bir konuda bir farklılık ortaya koyabilmek için Tûğî’ye “ilk olan, ilk sunulur” ilkesine göre editoryal müdahalede bulunmuştur. Olguların sunum sırasındaki değişikliğin mutlaka öncekine zıt değil ama öncekinden farklı bir anlam üretiyor olması, biçimsel açıklamalar arasındaki karşılaştırmada açıkça gözlemlenir. Bu bakımdan, üzerinde durduğumuz konu, Hayden White tarafından benimsenen ve benim bütün çalışma boyunca takip ettiğim savın bir başka örneğidir: Olguların bir metin içerisindeki konumları tesadüfî değildir, belirli yorumları desteklemek ve ikna edici kılmak üzere tasarlanmışlardır.

Kâtip Çelebi’nin editoryal yaklaşımı ve bu yaklaşımın etkisiyle ilgili argüman, salt biçimsel açıklamada sebeplerin sıralanışının geçen alt-bölümde sözü edildiği gibi değiştirilmesi üzerine kurulamaz; bu, çok dar bir metin parçası üzerine oturtulmuş çok geniş bir sav olur. Dolayısıyla savımı, Kâtip Çelebi’nin Tûğî’nin metnini nasıl kullandığını ve ona nasıl müdahale ettiğini ve buna mukabil *Fezleke*’nin bu metni nasıl örtük biçimde yeniden yorumladığını gösteren daha kapsamlı bir örnekle destekleyeceğim.

Tûğî’nin eserinin düzyazı kısmında iki kod kullanılır: kronolojik anlatım ve zamandan ayrılan arasözler. Daha önce bazı arasözler üzerinde ayrıntılı şekilde durarak, onların metnin yorumsal tutumunun somutlaştığı yerler olarak taşıdığı öneme dikkati çekmiş ve arasözlerin yalnızca içerik, biçim, giriş ve sonuçlarının değil, ilerleyen kronolojik anlatım karşısında metin içindeki yerleşimlerinin de önemli olduğunu vurgulamıştım. Şimdi bu hatırlatıcı notun ışığında, kronolojik anlatımın “asıl” Hâile-i Osmaniye’nin ilk gününe (18 Mayıs 1622) ulaştığı ama henüz kulların İmparatorluk Sarayı’na baskın yaptığı ikinci güne (19 Mayıs) gelmediği noktaya kadar Tûğî’nin eserinin açılış kısmını kısaca inceleyelim.

Tûğî’nin sunumu 18 Mayıs 1622 sabahında, kulların ilk kez Süleymaniye yakınlarında Padişah’ın planından vazgeçmesi talebiyle toplaşmalarına dair kısa bir betimlemeyle başlar. Sonra kronolojik anlatım durur ve ilk arasöz –biçimsel açıklama– devreye girer. Sonra kronolojik betimleme kısa bir süreliğine devam eder ama aniden ta 1622’nin Nisan sonuna, Sultan’ın planını uygulamak için hazırlıkların başladığı zamana kadar geri gider. Yine kronolojik anlatımın içerisinde kalmak kaydıyla, Tûğî’nin metni, kulların giderek büyüyen kalabalığına döner (18 Mayıs 1622, öğlen vakti); kalabalıklar bu

kez taleplerine şeyhülislam fetvasıyla da desteklendiği iddia edilen bir yenisini eklemişlerdir: Hoca'nın ve Hadımağası'nın idamı. Tûğî daha sonra da öfkeli kulların Hoca'nın ve Sadrazam'ın evlerine yaptıkları saldırıları ve bu ikisinden kendi adlarına Padişah'la arabulucu olarak görüşmelerini istediklerini rivayet eder ve bir sonraki sabah yeniden toplanmak üzere dağıldıklarını anlatır (18 Mayıs 1622, öğleden sonra ve akşam). Tûğî'nin metni o noktada, son derece manidar bir şekilde, sonraki gün (19 Mayıs) olanlarla devam etmek yerine, Padişah'ın rüyasını ve bu rüyanın nihai sonucunu anlatan uzun bir arasözle kesilir; Padişah daha önceleri fikrinden vazgeçeceğinin işaretlerini vermiş olmasına karşın, planını uygulamaya sokma kararı almıştır.³⁷

Özünde, Kâtip Çelebi'nin aynı olgular ve olaylara dair sunumunun yaptığı şey, Tûğî'nin zaman çizgisi üzerindeki incelikli manevralarını sadeleştirmekten ibarettir. Kronolojik anlatıma başlamadan önce, Kâtip Çelebi Hâile-i Osmaniye'ye ve kullandığı kaynaklara genel bir giriş yapar ve arkasından da biçimsel açıklama gelir (ki bu açıklama Tûğî'nin metninde ilk arasöz olarak konumlanmıştır). Sonra, kronolojik olarak sıralanmış bir şekilde ve her biri ayrı bir başlık altında, olayları dramatik dönemecin ilk gününün sonuna (18 Mayıs 1622) kadar anlatır. Hazırlık kararnamesinin Anadolu eyalet valilerine gönderilmesi (1622'nin Nisan ortaları), Padişah'ın rüyası ve sonuçları (1622'nin Mayıs başları, Tûğî'nin metninde ikinci arasöz) ve ancak tüm bunlardan sonra "asıl" Hâile-i Osmaniye'nin ilk günü (Tûğî'nin metninin başladığı yer); kulların Süleymaniye yakınlarında toplanmaları, Hoca'nın ve Sadrazam'ın evlerine yaptıkları baskınlar ve akşam vakti dağılımları (18 Mayıs 1622).³⁸

Fezleke'nin tümüyle yazılı bir metin olarak tasarlanmış olması, Kâtip Çelebi'nin niyetinin Tûğî'nin zaman çizgisi üzerindeki sıçrama ve dönüşlerini düzeltmek olduğu varsayımını makul kılar. Kâtip Çelebi'nin editoryal yaklaşımının ikili bir etkisi vardır: Birincisi, Tûğî'nin konuşmasındaki arasözlerin dramatik etkisini yok eder; ikincisi, arasözleri kronolojik anlatımın bir parçası yaparak, Tûğî'nin metnindeki arasözlerin yönlendirici gücünü ciddi oranda azaltır. Kronolojik kodla arasözlerin birleşiminin Tûğî'nin anlatısındaki dramatik özelliği artırdığı açıkça gözlenir. Dinleyici kısa bir

³⁷ Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 3b-8a. Bu arasözün analizi için bkz., Dördüncü Bölüm.

³⁸ Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, 327a-330b.

an için kulların toplanmalarına bir göz atar ve sonra aniden Hadımağası'nın entrikalarına ve Hotin sıkıntısına sürüklenir. Sonra dinleyici yeniden kulların büyüyen kalabalığına götürülür ve onların günün geri kalan kısmında yaptıklarını takip eder ama sonra yine Sultan'ın bir gece gördüğü rüyayı dinlemek üzere üç hafta kadar geriye gider. Kâtip Çelebi'nin kronolojik sunuma sıkı sıkıya bağlılığı esas alan editoryal müdahalesiyle birlikte, zaman ve mekândaki tüm bu gidiş gelişler yok olur.

Tûğî'nin metnindeki arasözlerin yönlendirici etkisi *Fezleke*'de çok radikal bir şekilde indirgenir; çünkü arasözler basitçe ortadan kaybolur. Dördüncü Bölüm Sultan'ın rüyasını anlatan arasözün Tûğî'nin metninde oynadığı rolü irdelemediğim. Bu arasöz ve onun neden kullanıldığına dair Tûğî'nin yaptığı açıklama, Tûğî'nin sunumunun temelini oluşturan kul-merkezliliği en güçlü ve etkin şekilde dışa vurur ve özellikle kulların Hâile-i Osmaniye'de yaptıklarının bir savunusu niteliğinde olan metnin doruk noktasını oluşturur. Aynı rüyanın ve onun yorum ve sonucunun *Fezleke*'de anlatının başka bir yerinde, kronolojik anlatımın herhangi bir parçası olarak konumlandırılmış olması,³⁹ rüyanın Tûğî'nin metninde yüksek vurgulu bir arasöz olarak sunulurken sahip olduğu yönlendirici etkiyi kaybetmesine yol açar. Arasözün ve dolayısıyla sahip olduğu etkinin ortadan kayboluşu, Kâtip Çelebi'nin editoryal yaklaşımının metnin örtük düzeyindeki esas sonucunu doğurur: Tûğî'nin olaylara bakış ve sunumundaki aşırı kul-merkezliliğin ve güçlü kul-yanlısı eğilimin, temel yorumla çelişilmeden yumuşatılması.

Mere Hüseyin Paşa'nın Sadrazamlığı

Şimdi birbiriyle ilişkisiz gibi görünen ama aslında neredeyse özdeş olan iki konuyu ele alalım: İlki, Mere'nin yeniden sadrazamlığa getirildiği noktayla birlikte Kâtip Çelebi'nin ana kaynak olarak Tûğî'nin anlatımını terk edip Hasanbeyzade'nin üçüncü versiyonuna geçmesinin nedenidir ve ikincisi, Kâtip Çelebi'nin Mere ve kulların ona verdiği destek hakkındaki görüşü ve bunun Tûğî'nin görüşünden farklı olup olmadığıdır. Daha önce de belirtildiği üzere, *Fezleke*'de Tûğî'nin eserinden Hasanbeyzade'nin üçüncü versiyonuna

³⁹ Blz., "The Padishah's Dream" başlığı altında 328b-329a.

kayışın tam olarak gerçekleştiği noktaya büyük önem atfediyorum; çünkü ilk bakışta bu nokta söz konusu geçişin konumlandırılacağı doğal yer gibi gözükmez. *Fezleke*, Tûğî'nin eserini beklenmedik şekilde sonuç kısmına (1623'ün Mart sonu) sıçradığı noktaya kadar takip etmiş ve sonra Hasanbeyzade'nin üçüncü versiyonuna dönmüş olsaydı, geçiş çok bariz olurdu. Ama Kâtip Çelebi, tam Gürcü Mehmed Paşa'nın görevden alınmasının ve Mere'nin yeniden atanmasının anlatıldığı yerde, bu önemli gelişmeye ve ardından olanlara dair Tûğî'nin oldukça ayrıntılı anlatımına aldırış etmeden Tûğî'nin eserini terk eder ve Hasanbeyzade'ye döner.⁴⁰

Mere'nin yeniden göreve getirilmesiyle ilgili olarak üç metin (Tûğî'nin metni, Hasanbeyzade'nin üçüncü versiyonu ve *Fezleke*) arasında yapılacak bir karşılaştırma, bu geçişin neden o noktada gerçekleştiğine ilişkin ipuçları verir. Kâtip Çelebi, Tûğî'nin Mere yanlısı görüşünü ve onun kulların Mere'ye verdiği desteği överek anlatmasını kabul edilemez bulmuş ve üçüncü versiyonunda tümüyle farklı bir Mere portresi çizen Hasanbeyzade'nin anlatımını tercih etmiş olmalıdır. Tûğî'nin konu hakkındaki görüşü şöyle özetlenebilir: Kullar Gürcü'nün sadrazamlıktan alınmasını haklı olarak talep etmişlerdir; çünkü Abaza İsyanı'nı bastırmayı istememiş ya da becerememiştir; kullar Mere'yi yalnızca ona daha önce yanlış yaptıkları için değil, üstün otoritesi ve idari yetenekleri nedeniyle de istemişlerdir; bu ikinci nokta Tûğî tarafından kulların ya da kendisinin görüşü olarak değil, genel kabul görmüş bir hakikat olarak sunulur. Peçevi bu konuda tümüyle karşıt görüşlü bir yorum sunar. Argümanımız açısından daha da önemli olanı, Hasanbeyzade'nin ilk versiyonunda, Tûğî'nin metninden saptığı ender yerlerden birinde, Mere'nin üstün yeteneklerinden dolayı yeniden atanmış olduğu konusuna ihtiyatla yaklaşan ve onun yeniden göreve getirilmesinin yalnızca kulları kendisinin yanına çekmekte diğer rakiplerinden daha usta olmasının bir sonucu olduğunu ima eden bir cümle araya koyar.⁴¹

İlk versiyonda yalnızca ipuçlarına rastlanan Hasanbeyzade'nin Mere'ye ilişkin kuşkuları, üçüncü versiyonda güçlü ve açık bir şekilde dile getirilir. Birinci ve üçüncü versiyonlar arasındaki Mere'yle

⁴⁰ Bkz., yine Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarîh*, 348z-361b ve Hasanbeyzade, *Tarîh-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1049 (üçüncü versiyon), 104a-116b.

⁴¹ Bkz., Beşinci Bölüm.

ilgili gözle görülür farklılık, bence, Hasanbeyzade'nin üçüncü versiyonu yazarken daha iyi bir tarihsel perspektif geliştirmiş olmasına değil, üçüncü yazıldığı zaman, Mere'nin muhtemelen artık taraftarlarını ve gücünü kaybetmiş, hatta belki de çoktan ölmüş olmasına bağlanmalıdır. Bu da, Hasanbeyzade'nin korkusuzca dilediğini söyleyebilecek durumda olduğu anlamına gelmelidir. Hasanbeyzade'nin Mere'nin ikinci sadrazamlık dönemine ilişkin üçüncü versiyondaki anlatımı, Tûğî'ninkiyle iki yönden çelişir: Tûğî'nin söylediğine karşıt bir yargı içerir ve kapsadığı zaman dilimi içerisinde vuku bulmuş olmasına karşın, Tûğî'nin eserinde yer almayan çok önemli bir olayı anlatır.

Öncelikle ilk noktayı ele almak gerekirse, Tûğî'nin söylediğinin aksine Hasanbeyzade'ye göre, kulların, Yeniçeri Ağası'na "kırk kadar sipahi ve birçok *odabaşı*" tarafından iletilen Gürcü'nün görevden alınması yolundaki ilk taleplerinin gerekçesi, Gürcü'nün Abaza İsyanı'nı bastırmaktaki, iddia konusu gönülsüzlüğü değildir; bu bağlamda Hasanbeyzade konu üzerinde durmaz bile. Ona göre talebin asıl gerekçesi Gürcü'nün kullara karşı takındığı düşmanca tavrıdır: "Mevcut sadrazam Gürcü Mehmed Paşa gereksiz yere birçok yoldaşımızı öldürmüş ve yok etmiştir. Bugünden sonra artık onu sadrazamlık makamında istemiyoruz."⁴² Tûğî'yle çelişen Hasanbeyzade, Peçevi gibi, Gürcü'nün performansı ve kişiliğini yergiye değil övgüye layık bulur. Kendi sesiyle açıkça Gürcü'nün verdiği doğru kararlarla tanınan biri olduğunu söyler ve "Şeriat'ın emrettiği üzere Sultan Osman'ın katillerinin idam edilmesini sağlamış" olduğu için onu över.⁴³

Hasanbeyzade'nin Mere'nin Gürcü'nün görevden alınmasındaki rolü hakkında söyledikleri de, yine Peçevi'yle ittifak, Tûğî'yle ihtilaf halindedir. Tûğî, Gürcü'nün kulların inisiyatifi sonucunda görevden alındığını vurgular ve kulların ancak kendilerine kimin yeni sadrazam olmasını diledikleri sorulduğunda Mere'yi işaret ettiklerini söyler. Hasanbeyzade, aynı Peçevi gibi, Mere'nin en başından beri bu inisiyatifin arkasında olduğu konusunda şüpheye yer bırakmaz: "O [Gürcü] adalet dağıtmakla meşgulken (*ihkâk-ı hak etmişken*), Mere Hüseyin Paşa yeniden sadrazam olmaya soyunmuş gözükür."⁴⁴ Hasanbeyzade, Mere'nin çevirdiği dalaverelerin ayrıntıları-

⁴² Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1049, 104a-b.

⁴³ A.g.e.

⁴⁴ A.g.e.

na girer ve bir grup *zorba*'nın İmparatorluk Konseyi'ni bastığını ve Gürcü'nün görevden alınması ve Mere'nin yeniden sadrazamlığa atanması için baskı yaptığını rivayet eder. Üstelik, Hasanbeyzade'ye göre kulların bu temsilcileri bizzat Gürcü'yle yüz yüze (*bilmuwacebe*) karşılaşmışlardır ve ona verdikleri ultimatoma içeriği Peçevi'nin aktardığından da şiddetlidir: "Seni bu vezirlikte istemiyoruz. Senin gibi aciz birinin sadrazamlık makamına kurulmasını kabul etmiyoruz. Eğer bu saldırının sonucunda bir vezir değişikliği gerçekleşmezse, hançerlerimizi çekip seni paramparça ederiz."⁴⁵ Mere'nin neden yeniden göreve getirildiği hakkında geride kalan kuşkuvarlıklar da gidermek için, Hasanbeyzade konuyu bağlar: "Bu isyankâr konuşmanın sonunda, [Sultan] vezirlik mührünü yeniden Mere'ye vereli ve onu tüm vezirlerin üstünde kıldı."⁴⁶

Üçüncü versiyonda, Hasanbeyzade Tûği'yle salt Mere'nin yeniden göreve getirilmesini hazırlayan koşullar konusunda değil, Mere'nin ikinci sadrazamlık dönemiyle ilgili olarak da çelişir. Yine Peçevi'ye paralel ve Mere'nin ikinci dönemindeki adalet anlayışını öven Tûği'ye karşıt bir şekilde, Hasanbeyzade'nin değerlendirmesi şu cümleyle en kısa ve öz ifadesini bulur: "Vezirliğinin bu [ikinci] döneminde, Mere Hüseyin Paşa, kelimelerle ifade edilemeyecek derecede kötülük ve düşmanlık sergiledi."⁴⁷ Peçevi gibi Hasanbeyzade de, tüm Osmanlı tarihçilerinin ciddi şekilde üzerinde durdukları ama eserinin kapsadığı zaman aralığı içerisinde vuku bulmuş olmasına karşın, Tûği'nin sözünü bile etmediği bir olayı uzun uzadıya anlatır.⁴⁸ Bu olay, diğerlerinde de olduğu gibi yine Kâtip Çelebi'nin verdiği adla, "*Abu'l-feth* [II. Mehmed, Fatih] Camii vak'ası" olarak bilinegeldi.⁴⁹ Olanlar kısaca şöyleydi: Ulemanın Fatih Camii'nde toplanmış ve Padişah'ın da onayıyla Şeyhülislam'ın Sadrazam'ı görevden alma kararını vermiş olduğu ortaya çıkınca, Mere Hüseyin Paşa harekete geçti. Mere, bir yeniçeri ve sipahi grubunu Şeyhülislam'a gönderdi; grup camiye gitmekte olan Şeyhülislam'ın yolunu kesti ve onu *Ağa Kapısı*'nda gözetim altına aldı. Daha sonra Mere, camidekilere defalarca dağılmalarını emretti. Bu etkisiz kalınca, bü-

⁴⁵ A.g.e.

⁴⁶ A.g.e.

⁴⁷ A.g.e.

⁴⁸ A.g.e. ve Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 2, s. 390-91.

⁴⁹ Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarib*, 349b.

yük bir kul gücü camiye sevk edildi. Onlar da Fatih Camii'ne daldılar ve çok sayıda ulemayı öldürdüler.⁵⁰

Argümanımız için önemli olan, bu olayın ayrıntılarından çok, böyle bir olayın sunumunun Mere'yi kaçınılmaz olarak kötü gösterdiği ve olayın Hasanbeyzade'nin üçüncü versiyonunda rivayet edilmesine karşın, Tûği'nin metninde yer almamasıdır. Son olarak, Mere'nin görevden alınışıyla ilgili Hasanbeyzade'nin anlatımı Peçevi'ninkiyle kusursuz bir uyum içerisindedir; Mere'nin iktidar tabanının ne olduğunu ve onun sinsi amaçlar beslediğini gözler önüne serer. Peçevi gibi, Hasanbeyzade de sipahilerin Mere'nin onları yok etmeyi tezgâhladığını sezdiklerini ve bunun üzerine onun görevden alınmasını talep ettiklerini rivayet eder. Mere, son çare olarak Hasanbeyzade'nin açık bir şekilde *odabaşılar* olarak tanımladığı zorbalara başvurdu ama fayda etmedi. Görevden alındı ve yerine Kemankeş Ali Paşa geçti.⁵¹ Burada şunu eklemek gerekir ki, Tûği'nin betimlediği bu Mere portresi ve Fatih Camii'ndeki olaydan bahsetmemesi EY Flügel 1044'le sınırlıdır. Tûği'nin eserinin öteki elyazmalarında Mere'nin betimlenişi farklıdır ve söz konusu olay anlatılır. EY Flügel 1044'ün, mevcut elyazmaları arasında Hâile-i Osmaniye'nin baş gösterdiği esnada verilen hakiki sözel hitabı temsil eden bir tanesi olduğunu öne sürmemin nedenlerinden biri de budur.⁵²

Kâtip Çelebi'yi Hasanbeyzade'nin üçüncü versiyonunu benimsemeye ve Tûği'nin metnini daha sona ermeden terk etmeye iten, muhtemelen Mere'ye ve kulların ona verdiği desteğe ilişkin bu çelişkili yargıydı. Yukarıda tartışılan üç noktayla ilgili olarak *Fezleke*'yle Hasanbeyzade'nin üçüncü versiyonunun karşılaştırması, Kâtip Çelebi'nin saf değiştirişini ve Hasanbeyzade'ye bağlılığını açıkça ortaya koyar.⁵³

Naima'nın bir açıklaması, onun da *Fezleke*'de, Tûği'den Hasanbeyzade'ye çark edişinin ve buna yol açan şeyin farkına varmış olduğunu gösterir. Daha sonra da gösterileceği gibi, Naima, Hâile-i Os-

⁵⁰ Bkz., yine A.g.e., 349b-351a.

⁵¹ Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1049, 108a-110a.

⁵² Bkz., Gabriel Piterberg, "A Study of Ottoman Historiography in the Seventeenth Century" (Doktora tezi, Oxford Üniversitesi, 1993), Ek A: Kaynaklar üzerine tartışma.

⁵³ Kar. Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1049, 104a ve Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, 348a b (ilk iki nokta için); Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1049, 104a-107b ve Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, 349b-351a (olay için); Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1049, 108a-110a ve Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, 361a-b (Mere'nin azli için).

maniye özelinde, *Fezleke*'yi çok sıkı bir şekilde takip etmiştir; bazı değişiklikler yaptığı zaman bile, bu değişiklikler ancak çok ender olarak *Fezleke*'nin kaynaklarından doğrudan yapılmış alıntılar biçiminde olmuştur. Bu ender durumlardan biri de tam olarak yukarıda sözü edilen geçişin gerçekleştiği noktaya denk düşer: Gürcü'nün görevden alınması ve Mere'nin ikinci kez atanması. Naima, *Fezleke*'de olmayan şu cümleyi araya sokar: "Hasanbeyzade, sipahilerin ve yeniçerilerin [İmparatorluk] Konsey'e ittifak halinde (*müttefikan*) bir saldırı düzenlediklerini söyler."⁵⁴

Naima'nın kuşkusuz Hasanbeyzade'nin üçüncü versiyonundan⁵⁵ alınmış olan bu göndermesinin iki anlamı vardır. İlk olarak, Naima'nın *Fezleke*'yle yetinmek yerine doğrudan Hasanbeyzade'ye gönderme yapmayı gerekli görmüş olması, Kâtip Çelebi'nin yapmış olduğu geçişin gayet farkında olduğu ve hatta bu geçişin altını çizmek istediği anlamına gelir. İkinci olarak, göndermenin içeriği, Naima'nın, Kâtip Çelebi'nin o noktada neden Tûğî'den Hasanbeyzade'ye döndüğünü, aynı benim anladığım gibi anladığını gösterir. Bu gönderme bir Hasanbeyzade alıntısı değil, Naima'nın Hasanbeyzade'nin söylemek istediğini düşündüklerinden çıkardığı kısa bir değerlendirmedir. Yukarıda aktarılan ve Naima'nın "Hasanbeyzade... söyler" şeklinde sunduğu cümle Hasanbeyzade'nin metninde yer almaz; özellikle *müttefikan* ("ittifak halinde") sözcüğü Hasanbeyzade tarafından kesinlikle kullanılmamıştır. Bu incelikte tartıldığında, Naima'nın Hasanbeyzade'nin ne demek istemiş olduğunu anladığını gösterir: "İttifak halinde" olunan şey, Mere ve ona bağlı kulların hayata geçirmeye çalıştığı plandır. Mere ve ona kulların verdiği destekle ilgili olarak, Tûğî'nin yargısı Hâile-i Osmaniye anlatımlarının genelinden farklı bir yerde durur. Tûğî, Mere'yi ve onu destekledikleri için kulları överken, burada incelenen diğer tüm tarihçiler Mere'yi, taraftarlarını ve Mere'nin bu taraftarları yanına çekme ve sahip olduğu gücü kullanma tarzını eleştirirler.

Mere Hüseyin Paşa'nın tarihsel temsili tartışması, Tûğî'nin eserinin mevcut elyazmalarıyla ilgili nihai bir yorumu gerektirir. Dördüncü Bölüm'de, temel olarak Tûğî'nin metninin EY Flügel 1044 (Avusturya Ulusal Kütüphanesi, Viyana) olarak katoloğa girmiş olan yayımlanmamış elyazması tarafından temsil edilen versiyonunu

⁵⁴ Mustafa Naima, *Tarih-i Naima* (İstanbul: Matbaa i Amire, 1867), cilt 2, s. 252.

⁵⁵ Bkz., yine Hasanbeyzade, *Tarih-i Âl-i Osman*, EY Flügel 1049, 104a.

kullanmamın iki nedeni olduğunu belirtmişim. Birisi, EY Flügel 1044'ün ya da yakın bir benzerinin, Osmanlı tarihçilerinin okuduğu ve kullandığı kaynak olmasıdır. Diğeriyse, EY Flügel 1044'ün ya da yakın bir benzerinin, Tûğî'nin metninin Hâile-i Osmaniye'nin vuku buluşuna çok yakın bir dönemde, hatta belki de vuku bulmakta olduğu esnada dolaşıma girmiş olan versiyonunu en iyi temsil eden kaynak olmasıdır.

Tercihimi destekleyen bir başka neden de, EY Flügel 1044'ün, Tûğî'nin eserinin, benim görmüş olduklarım arasında, kategorik olarak ve bütünüyle Mere Hüseyin Paşa yanlısı olan tek elyazmasıdır. Diğer elyazmalarında, Mere açıkça, hatta bazen ağır biçimde kınanır ve Fatih Camii'ndeki olay nakledilir. Bana göre bu, EY Flügel 1044'te karşımıza yalnızca genel olarak kul yanlısı değil, özel olarak Mere'nin ailesi –muhtemelen Arnavut bir ailedir (bkz., Sekizinci Bölüm)– ve kışlalardaki orta düzey yeniçeri subayları yanlısı bir Tûğî'nin çıktığı anlamına gelir. Diğer –benim görüşüme göre daha geç yazılmış olan– elyazmalarında, dönem itibariyle su katılmamış bir Mere methiyesinin hazmedilmesi muhtemelen mümkün olmadığı için, kopyacılar ve yazıcılar bazı değişiklikler yapmışlardır.⁵⁶

SONUÇ

Naima'nın tarihinde devlet anlatısının oluşumu, Hâile-i Osmaniye'nin tarih-yazımsal hikâyesini sona erdirir. Bir sonraki bölümde ve kitabın son kısmında, on yedinci yüzyıldaki Osmanlı devleti, sahenin merkezine oturuyor. İki tarih-yazımsal mesele –iddia konusu Abaza Mehmed Paşa İsyanı ve Naima'nın yorumları– devlet tartışmasıyla bir arada, on yedinci yüzyılda tarihin yazımı ve devletin nasıl iç içe geçmiş olduğuna dair genel tartışmamızın sonuç kısmı olarak ele alınıyor.

Osmanlı devletine geçmeden önce, tarih ve kuram üzerine bağlayıcı bir değerlendirmenin faydalı olacağını düşünüyorum. *Fezleke*'yle Tûğî'nin metni arasındaki özel ilişki –Hayden White'ın kuramıyla benim yorumum arasındaki– bir başka ilişkiye birbiriyle ilişkili birkaç açıdan dikkati çekiyor.⁵⁷ İlk olarak, White'ın anlatının bi-

⁵⁶ Bu, Midhat Sertoğlu and Fahir İz'in yayımladığı elyazmalarında açıkça gözüktür.

⁵⁷ White'ın çalışmasına yapılan göndermeler ve çalışına üzerine yapılan bir tartışma için bkz., Üçüncü Bölüm.

çimini değiştirmenin, iletilen bilgiyi değiştirmeyebileceği ama üretilen anlamı değiştireceği yolundaki argümanı, benim dikkatimi Kâtip Çelebi'nin Tûğî'nin metnini yeniden düzenlemesine ve bu yeniden düzenlemenin manidar olduğu gerçeğine çekmiştir. İkincisi, White'ın, bir anlatı söyleminin oluşması zorunlu olarak alternatif temsillerin ortaya çıkmasını gerektirir şeklindeki görüşü, benim bir metinler külliyyatını yorumlama avantajını kullanan analizim tarafından desteklenir. Kâtip Çelebi'nin tarihi tek başına okunursa, onun olayların kronolojik sıralamasına olan katı bağlılığının –önemsiz sayılabilecek kadar doğal ve sıradan görünen bir tercih– aslında bir başka temsil biçiminin, yani Tûğî'nin metnindeki sıralamanın bir yeniden düzenlemesi olduğunu fark etmek hayli güç olur. Bir metinsel külliyyat üzerinde yapılan kesintisiz değerlendirme, White için alternatif temsillerin tahayyül edilebilmesi bile yeterliyken, burada alternatif temsillerin gerçekten varolması ve somut olarak incelenebilir olması anlamında White'ın kuramına katkıda bulunur.

Son olarak, bir de tekrar tekrar gündeme gelen ve White gibi benim de kullandığım Freudçu örtüklük konusu var. Burada güvenli bir şekilde öne sürülebilecek olan şey, Kâtip Çelebi'nin Tûğî'nin metnini yeniden işlemesinin ya da ona uyguladığı editoryal yaklaşımın anlamlı farklılıklar doğurduğudur. Ne Tûğî'nin bağlamının, ne de, özellikle, sözel hitabın bir parçası olmuş olduğu için ve okunacağı varsayımıyla bilinçli olarak yazılı bir metin tasarlamış olduğu için, Kâtip Çelebi'nin Tûğî'nin metnini gerçekte yapmış olduğu gibi yeniden düzenlememesi için bir sebebinin olmadığı da söylenebilir. Kesin olarak saptaması olanaksız olansa, Kâtip Çelebi'nin Tûğî'nin metnine yaptığı “editoryal müdahale”yle kendi metninin gerçekte ürettiği anlamı üretmesini istemiş olup olmadığıdır. Metnin, yazarın bilinçli niyetinden böylelikle kazanabileceği özgürlük, metnin bu düzeyini örtük kılar.



DEVLET

ERKEN MODERN DÖNEM OSMANLI DEVLETİ

Tarih ve Kırım

Üçüncü Kısım'ın amacı, on yedinci yüzyıldaki tarih-yazımsal söylemle o dönemdeki en temel süreç olan devletin yeniden tanımlanması süreci arasında muhtemel ilişkiler kurmaktır. Ana argüman, önceki bölümlerde ayrıntılarıyla yorumlanmış olan bu söylemin yeniden-tanımlama sürecini anlamak için yararlı bir rehber niteliğinde olduğudur; çünkü bu söylem de, devletin sınırlarının çizilmesi ve yeniden çizilmesi üzerindeki mücadelenin bir göstergesi ve ayrılmaz parçasıdır. Bir başka şekilde ifade edersek, tarih-yazımsal söylemin şekillenmesi, on yedinci yüzyılın iktidar ve kimlik siyasetinin ve nihai olarak devlete dahil olma ve birilerini devletten hariç etme gücünü elde etme çekişmesinin bir parçasıydı. Önceki bölümler, Osmanlı tarihsel metnlerinin birtakım yapılandırılmamış olgular derlemeleri olmadığını gösterdi; aksine, bunlar bir külliyat olarak incelendiğinde, yargısal ve yorumsal bir anlatı söylemi oluştururlar. Bu noktada, tarih-yazımsal söylemi, hem *Quellenkritik* sorgulama hem de edebi yorumlama alanlarının ötesine, genellikle metinlerin dışarısında yattığı söylenen alana çekmek istiyorum. Ancak bunu yapmaya girişirken, metinlerin dışarısında yattığı söylenen alanın biz tarihçiler için nihai olarak yalnızca metinsel olan bir yola erişilebilir olduğunu ihtiyaten akılda tutuyorum.

Bu bölüm, seçici bir şekilde iki tür araştırma literatürünü inceleyecek. Bunların ilki, kavramsal ve tarihsel bir sorunsal olarak devletle ilgilenen girişimlerden oluşuyor. İkincisiyse, erken modern dö-

nem Osmanlı devletinin önemli kavramsallaştırma biçimlerini ve yorumlarını kapsıyor. Göstermeye çalışacağım sorun, ilk tür araştırma literatürünün ikincisi üzerinde yeterince etkili olmamış olmasıdır. Çok sayıda ciddi başarıları bir yana, Osmanlı devleti üzerine yapılan araştırmalar ihmal edilen bir boşluk üretmiştir. Osmanlı devleti büyük oranda kurumlar, hükümdarlar ve memurlar olarak ve maddi süreçlerin bir yansıması olarak değerlendirilmiştir. Osmanlı devletinin –diğer tüm devletler gibi– *aynı zamanda* kurulmuş bir yapı, bir tür özerklik ve ontolojik varoluş kazanmış ve şeyleşmiş bir özne olduğuna dikkat çekilmemiştir. Daha önemlisi, hem dönemin Osmanlılarının hem de modern araştırmacıların devleti nasıl şeyleştirdikleri yeterince incelenmemiştir. Öyle görünüyor ki, ünlü Osmanlı sloganı *Devlet-i Âliye daiman muzaffere* tuhaf biçimde haklı çıkarılmıştır.

Bu bölümde, aşağıda tartışılan literatürün Osmanlı devleti üzerine düşünmek için son derece bilgilendirici olabileceğini öne süreceğim ve bir sonraki bölümde de, devletin bu düşünce çizgisiyle birlikte tarihsel metinler “üzerinden” nasıl yorumlanabileceğine dair bir ön örnek sunacağım.

KAVRAMSAL VE TARİHSEL BİR SORUNSAK OLARAK DEVLET

Devlet üzerine yapılan değerlendirme ve çalışmalar, gerek tarihsel gerek kavramsal olarak engin ve sınırları belirsiz bir alan oluşturlar. Aşağıdaki tartışma bu bakımdan araçsal bir nitelik taşır. Bu tartışma, Osmanlı devletinin kavramsallaştırılmasında işaret etmek istediğim bir noktayı sorunsallaştırmak için tasarlanmıştır. Buna göre, sunumun temelinde yatan asıl izlek, devleti ikili bir yapıda düşünen anlayışın, yani devlet ve toplumu net bir çizgiyle orta yerden iki somut, tanımlanabilir nesne olarak ayıran anlayışın eleştirisidir.¹ Analitik birim olarak devlet düşüncesi, 1950’ler ve 1960’larda, içine hem devletin hem de toplumun dahil olduğu ve siyasal sistem adı verilen şey lehine siyaset biliminden dışlandı. Bu eğilimin görünümü, entelektüel olarak o dönemde iyice yaygınlaşmış olan biçimci

¹ Devletle ilgili çeşitli düşünce okullarına dair yararlı bir inceleme için bkz., Philip G. Cerny, *The Changing Architecture of Politics: Structure, Agency and the Future of the State* (Newbury Park, Calif.: Sage, 1990), s. 3-56.

vurgudan duyulan rahatsızlıkla ve siyasal olarak Soğuk Savaş'la açıklanabilir.²

1970'lerden itibaren, idealist-Hegelci devlet anlayışı, özellikle Amerikan siyaset biliminde, devletçi (statist) yaklaşım ya da “devleti geri getirme” yaklaşımı olarak bilinen düşünce okulu biçiminde, yeniden canlandırıldı. Devletçi okul, devletin siyasal sitemin kapsayıcılığı içerisinde yok olmasına karşı bir tepki ve bu tepkinin doğruduğu “onu geri getirme” ihtiyacının bir sonucu olarak ortaya çıktı. Devletçi okulun işleyiş biçimi de, bu okulun idealist devlet anlayışının yeniden canlanması olduğu görüşünü destekler. Burada devlet öncelikle toplumun dışarısında bulunan, onun üzerinde eyleyen ve ondan bir şekilde bağımsız olan özerk bir özne olarak kavranır. Sonra, kurulmuş soyutlamalar yerine somut “şeyler” olarak anlaşılan iki varlığı, yani devlet ve toplumu birbirinden ayıran net bir sınır düşüncesi takip edilir. Ve nihayet sınırı daha fazla ayırıştırıcı ve daha az gözenekli kalmak için, devlet alanı bir karar verme sürecine indirgenir. Şiddeti ve zoru meşrulaştıran ve kullanan kurumlara vurgu yapan Weberci yaklaşım ya da toplumsal ve sermaye etrafındaki ilişkilerin sürdürülmesine odaklanan Marksist yaklaşım yerine, yeni devletçi yaklaşım devletin özünü “bağlayıcı (authoritative) niyetlerin oluşumu ve dışı vurumunda” tanımlar. Bir niyetler mekanizması –genellikle *kural koyma*, *karar verme* ya da *politika oluşturma* olarak adlandırılır– olarak yorumlandığında, devlet öznel bir planlar, programlar ya da fikirler alanına dönüşür. “Devlet toplumdan, niyetlerin ve fikirlerin gönderme yaptıkları dışsal dünyadan ayrıştığı gibi, sorunsuz şekilde ayrışır.”³

Hegelci geleneğin, devletçi yaklaşım biçiminde yeniden ortaya çıkışı, geleneğin kendisine yönelik ayrıntılı bir eleştirel sorgulama içermezken, Marksist okuldan bazı düşünürler, yine bu okulun çerçevesi içerisinde, devlet anlayışı için yeni mecralar açan daha ciddi bir muhasebeye giriştiler. Bu girişimin vücut bulduğu önemli bir odak, 1980'lerden itibaren *Journal of Historical Sociology* olmuştur. Burada en çarpıcı katkılardan biri, Philip Abrams'ın özerk bir varlık olarak, kendi ideolojik soyutlamasından bağımsız halde varolan bir-

² Bkz., Timothy Mitchell, “The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics”, *American Political Science Review* 85, no. 1 (1991): s. 77-96. Mitchell'e iki yönden borçluyum: Devletle ilgili düşünce okullarına dair eleştirel incelemesi ve geliştirdiği alternatif kavram.

³ A.g.e., s. 79, 80, 82.

şey olarak devlet algısını yıkmasıdır. Abrams, devletin şeyleşmesindeki mevcut uzlaşmanın Hegelci okulun da, Marksist okulun da temelini oluşturduğunu ileri sürer. Marksist devlet anlayışına getirdiği eleştiri özellikle önemlidir.⁴

Abrams, “yazarlarının devletin yokluğunu algılamış olmalarına karşın bu algının gerektirdiği mantığı takip etmeyi başaramadığı” Marksist düşüncede bir “müphemlik” gözlemler. Abrams’ın işaret ettiği şey, aslında kavramsal ve tarihsel bir paradokstur. Bir yandan, Gramsci ve Poulantzas gibi düşünürler, devletin toplumsal tahakkümü maskeleyen “bir yanılsama” ya da en iyi ihtimalle “soyut-biçimsel bir nesne” olduğunu fark etmişlerdir. Ancak öte yandan, özellikle kapitalist devlete ilişkin olarak, onlar ve diğerleri, “dikkatlerini devletin varlığı düşüncesinin nasıl ve hangi araçlarla oluşturulduğuna, dolaşıma sokulduğuna ve dayatıldığına yöneltmek yerine” devleti “kendine ait istenci, gücü ve faaliyeti olan bir ‘gerçek-somut’ özne olarak” anlamayı tercih etmişlerdir.⁵

Abrams’ın makalesinin çarpıcı etkisi ve önemi, her şeyden önce, yaptığı köktenci muhasebenin –özellikle kendi paradigmasındaki hâkim bilginin muhasebesinin– onu devletle ilgili farklı sorular sormaya itmiş olmasından kaynaklanır.⁶ Burada iki temel öneri seziyorum. Abrams ilk olarak, “İdeolojik bir güç olarak devlet düşüncesinin ikna ediciliğini kabul etmeliyiz ve onu zorunlu bir analiz nesnesi olarak görmeliyiz. Ama bunu yapmamızı gerektiren nedenler, aynı zamanda devlet düşüncesine inanmamamızı, devletin varlığını, bir soyut-biçimsel nesne olarak bile olsa, kabul etmememizi de gerektirir” der.⁷ İkinci öneri, devleti şeyleştirmek tuzağından kaçına-

⁴ Philip Abrams, “Notes on the Difficulty of Studying the State”, *Journal of Historical Sociology* 1 (March 1988): s. 58-89.

⁵ A.g.e., s. 69. Abrams’ın Marksist tarihçilerle ilgili yorumu için bkz., editörün notu (s. 89). Ölümünden sonra 1988’de yayımlanmış olmasına karşın, makale 1977 yılında yazılmıştı. Bu sırada Nicos Poulantzas da bir kitap yayımladı, *State, Power Socialism*, çev. Patrick Camiller (Londra: Verso, 1980) ve Foucault’ya dayanarak önceki çalışmasını Abrams’ın önerdiği şekilde yeniden elden geçirdi.

⁶ Abrams’ın makalesinin teşvik edici etkisini görmek için bkz., Claude Denis, “The Genesis of American Capitalism: An Historical Inquiry into State Theory”, *Journal of Historical Sociology* 2 (Aralık 1989): s. 328-56. Denis’in makalesi, aynı anda hem Abrams tarafından açılmış olan yolun hem de sosyal bilimlerdeki ikici düşünme alışkanlığının gösterdiği direncin bir örneğidir. Bir yandan devleti somutlaşmış birşey olarak yapı-bozumuna uğratar. Diğer yandan da, sunduğu önerme devlet/toplum ikiliğini, biçimle (devlet ve yasama) içerik (ekonomi) arasındaki benzer bir ikiliğin tuzağına düşerek yeniden üretir. (Bkz., özellikle s. 347-51).

⁷ Abrams, “Notes”, s. 79. Şurası açıkça belirtilmelidir ki, Abrams *düşünce* ile, Foucault’nun kuramının yaygınlaşmasından itibaren söylem olarak bilinegelen şeyi kasteder.

bilmenin tek yolunun, “onu tarihsel olarak kurulmuş birşey olarak anlamak” olduğunu söyler.⁸ Buradan, nesiller boyunca, siyaset bilimciler tarafından tekrar tekrar gösterilen devletin (kendi içinde ve toplum karşısında) nihai bir tanımını yapma gayretinin sonuçsuz kaldığını tahmin etmek güç olmasa gerek. Zira asıl yapılması gereken, devlet düşüncesinin hangi şekillerde kurulduğunu ve farklı zaman ve yerlerde nasıl etkin kılındığını araştırmaktır.

Elbette, devleti ideolojik bir şeyleşme olarak açıklayıp yola mutlu bir şekilde devam etmek yeterli değildir. Buna uygun bir analogiyi gündeme getirmek gerekirse, Benedict Anderson’u modern ulusun “icat edilmiş” ya da “uydurulmuş” birşey olduğu düşüncesini reddetmeye ve ilk olarak, bu şeyin tasavvur edildiğini ve ikinci olarak, bu tasavvurun yaygınlığının onu gerçek kıldığını öne sürmeye iten, işte bu, bir şeyi salt bir ideolojik yapı olduğu için reddetmekten duyulan aynı memnuniyetsizlik duygusudur.⁹ Benzer şekilde, devlet pekâlâ bir ideolojik yapı olabilir ama onun “gerçek birşey” olarak aktarılması ve kavranması ve insanların o gerçek anlamda varmış gibi davranmaları, devleti oldukça gerçek yapar. Eylemle sonuçlanan bilinç kendi içinde bir toplumsal olguya dönüşür.

Devletin şeyleşmesi sorununa eşlik eden bir sorun da, devlet/toplum kompleksine katı bir şekilde ikili bakan anlayış ve başta üstyapı/tabana, ideoloji/gerçeklik ve siyaset/ekonomi olmak üzere bir yığın ilişkili analogidir. Abrams’ın makalesinin sonunda devletin tarihsel olarak incelenmesi gerektiği tespiti örneklandırmek için kullandığı *Lineages of The Absolutist State*’in (1974) yazarı Perry Anderson bu soruna değinir. Ne var ki, içerik ve referanslara dayanarak hüküm yürüten Abrams, Anderson’un Marksist tarihçileri taban/üstyapı ve ekonomi/siyaset kutupsallıklarına akılsızca bağlı kalmakla eleştirdiği çarpıcı pasajı gözden kaçırır.¹⁰

Anderson, Marksist tarihçilerin, feodalizmi, bu güya saf biçimde ekonomik olan yapıların içerisinde işlediği özgün yasal, ideolojik ve siyasal sistemlere (yani üstyapılara) hiç bakmaksızın, bir üretim tarzı olarak evrenselleştirmek konusundaki tarihsel-olmayan eğilimlerine itiraz eder. Böylelikle, bir kere ekonomik ilişkilerin morfolojik

⁸ A.g.e., s. 80.

⁹ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, düzeltilmiş basım (New York: Verso, 1991), s. 1-9.

¹⁰ Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (New York: Verso, 1974), s. 401-6. Abrams bu çalışmayı s. 80-82’de tartışır.

olarak birbirine benzediği anlaşıldığında (ve üstyapılar devre dışı bırakıldığında), feodalizm de her yerde hüküm sürmüş gibi görünür. Anderson, bunun sonucunda ortaya çıkan ve en az Abrams'ı sıkıntıya sokan paradoks kadar kökten bir paradoksa dikkat çeker:

İkincil ve önemsiz oldukları gerekçesiyle gözden çıkarılan kanunlar ve devletler, büyük bir intikam hırsıyla, modern tarihteki en hayati kırılmanın yazarları olarak geri döndüler. Diğer bir deyişle, evrensel bir feodalizmin ekonomisinden tüm egemenlik ve yasallık yapısı ayrıştırıldığında, onun gölgesi paradoksal bir şekilde dünyayı yönetmeye başlar; çünkü tüm üretim tarzının farklılaşan gelişimini açıklamaya muktedir tek prensip haline gelir... Tarihin aynı zamansal bandı içerisindeki çok çeşitli toplumsal bütünlüklerin gerçek ve zengin spektrumunu görmekten aciz renk körü bir materyalizm, böylece kaçınılmaz olarak sapkın bir idealizme dönüşür.¹¹

Anderson bu noktadan sonra bağımsız bir Marx okumasına girer. Bu okumaya göre, kapitalizm-öncesi tüm üretim tarzlarında taban ve üstyapı, ekonomi ve siyaset, toplum ve devlet birbirinden ayrıştırılamaz, hatta çözümlenemez biçimde iç içe geçmiş durumdaydılar; çünkü artı-değer çıkarımı bunların hepsinde ekonomi dışı zorlamayla elde edilmekteydi. Yine bu okumaya göre, yalnızca kapitalizmde, “doğrudan üreticiden artı-değeri çıkarıp almaya yarayan araçlar biçimsel anlamda ‘saf’ ekonomiktir. Ücret sözleşmesi: Hür bireyler arasında gerçekleşen ve her saat ve her gün eşitsizliği ve baskıyı yeniden üreten eşit değişim.”¹² Tartışmamızı doğrudan ilgilendiren bir açıklamasında, Anderson’un önerdiği şey özünde “ikicilik”i devre dışı bırakmaktır. Kapitalizm-öncesi üretim tarzlarının doğası ve çeşitliliği, bir tarafta ekonomi ve toplum, diğer tarafta siyaset, kanunlar, devlet ve ideoloji arasındaki kesintisiz etkileşim tarafından belirleniyordu. Bu ikinci alan, ne toplumsal oluşumun dışındaydı, ne de onun bir yansımasıydı; daha ziyade onun ayrılmaz bir parçasıydı. “Ekonomi biçimsel olarak kendi içinde bağımsız bir düzendir” görüşü, Anderson’a göre, tarihte yalnızca ve ilk kez kapitalizm çağına has olarak ortaya çıkmıştır.¹³

¹¹ A.g.e., s. 403.

¹² A.g.e.

¹³ A.g.e., s. 406.

Perry Anderson gibi eleştirel bir tarihçinin bile, devlet/toplum kompleksine, bu tartışma özelinde materyalist bir kisve içinde, ikici bir bakış açısıyla bakan anlayışa *a priori* teslimiyetin çok temel bir kusur olduğunu açıkça ortaya koymuş olmasına rağmen, tâbiri caizse, kapitalist devletin ötesine geçememesinin nedeni açıktır. Sorun elbette Marksist araştırmacıların, kendi uzmanlık alanları ne olmuş olursa olsun, saplantı derecesine varıncaya kadar kapitalist devletle ilgilenmiş olmalarıdır. Kapitalist devletin ne kadar benzersiz, karmaşık ve güçlü olduğunu vurgulamak ama aynı zamanda da kendilerini onun yenilmez olmadığına ikna etmek için didinmişlerdir. Anderson'un eserini överken, Abrams bu can sıkıcı ikiliği dile getirir:

Eğer devletin maskesinin böyle radikal bir ifşası mutlakiyet için mümkünse, neden daha yeni siyasal düzenlemeler için mümkün olmasın? Tabii ki mutlakiyette, ondan sonra gelen yapıların üretmemiş olduğu, yabani bir açıklık ve şeffaflık var. "L'état c'est moi" bir meşrulaştırma girişimi bile sayılmaz; hatta aynı zamanda basitçe "Ben ve benim çıkarıcı yandaşlarım hükmedecek; tamam mı?" anlamına da gelir. Ama yine de ben bizi kandırmanın yeni siyasal düzenlemelerin hilekâr kurnazlıkları değil, devletin gerçekliği düşüncesine bilerek ya da bilmeyerek gösterdiğimiz katılım olduğunu düşünüyorum.¹⁴

Timothy Mitchell, Abrams ve Perry Anderson tarafından önerilen düşünce çizgisini geliştirir ama onlara herhangi bir atıfta bulunmadan. Söylem kuramını kullanan Mitchell, devletle toplum arasına durağan bir bölme çizgisi çekme ve dolayısıyla devleti, her şeyi net biçimde tanımlanabilir niyetlerle yapan, tutarlı, özerk bir özne olarak anlama girişimlerini tarihsel olmadıkları ve idealist oldukları gerekçesiyle reddeder. Mitchell, modern devleti, karmaşık bir süreç ve çeşitli teknolojiler yardımıyla, toplumun dışında yer alan, tutarlı, şöyleşmiş bir yapı gibi gözükmesi sağlanmış bir dizi toplumsal pratik olarak görür. Onun anlayışına göre, bu durum, devletin bir hayalet, bir yanılsama ya da ideolojik bir maske olduğu anlamına gelmez. Devlet "söylemsel olarak üretilmiş bir etki"dir ve bu etki, "topoğrafik olarak" dışsallaştırılmış ve yükseltilmiş bir konumdan doğ-

¹⁴ Abrams, "Notes", s. 81.

ru toplumu şekillendiren ve onun üzerinde eyleyen tutarlı bir yapı olarak devletin bilincidir. Buna göre, devlet/toplum kutupsallığı söylemsel olarak üretilmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda tarihseldir de. *Tarihsel* kavramıyla, kutupsallığın sürekli bir çekişmeye sahne olduğu ve yeniden çizildiği ve onun nihai bir tanımını yapmaya çalışmanın beyhude bir çaba olduğu kastediliyor. Asıl yapılması gereken, kutupsallığın farklı zamansal ve mekânsal koşullarda hangi şekillerde kurulduğunu takip etmektir.¹⁵

Mitchell'in modern devlet yaklaşımı, Mitchell ve Robert Owen'ın organize ettiği bir dizi çarpıcı seminerin odak noktalarından biriydi. Mitchell, Partha Chatterjee ve Akhil Gupta tarafından önerilen çizgi üzerinde düşünmeye devam etmek, bazı başka ilginç noktaları da gündeme getirir. Chatterjee, net olarak eleştirel bir farkındalık düzeyinden bile, devletin kendisini temsil ettiği dile bir alternatif oluşturacak kuramsal bir dil bulmanın neden çok zor olduğunu kısaca açıklar: "Devletin kendi kendini tanımlaması, içerisinde devletin konuşulabileceği söylemsel alanı şekillendirir. O nedenle bizim devlet imgelerimiz ve kuramlarımız, bize devletin dili ve pratiği tarafından verilen varsayımları kullanır." Gupta, eleştirel olarak dışsal bir devlet görüşünün yapısal güçlüğüne vurgu yapmakta daha da ileri gider. Bir bakıma, Abrams ve Perry Anderson'un içine düştüğü sıkıntıyı o da tekrarlar: "Bu tartışmanın eleştirel tonu, onun devleti imgelemeye ve böylece onu simgesel bir yapı olarak güçlendirmeye hizmet eden bir mekanizma olduğu gerçeğini gözlemlemelidir."¹⁶

Devlet çalışmaları üzerine yaptığımız bu araçsal incelemeyi, Mitchell'i temel, eski okullar karşısında konumlandırarak sonlandırabiliriz. Mitchell, gerek liberal-modernleşmeci okulu (bu okul her yerde mevcut siyasal sistem düşüncesi yardımıyla devlet sorunsalıyla yüzleşmekten kaçınmaya çalışır), gerek idealist-Hegelsci düşüncenin devletçi yaklaşım biçiminde yeniden ortaya çıkışını açıkça reddeder. Kapalı biçimde de, kendi söylemsel çerçevesinin, devletin, arkasında gerçek güç yatan ideolojik bir maske olduğu görüşüyle karıştırılma-

¹⁵ Bu Mitchell'in "Limits of the State"teki ana argümanıdır.

¹⁶ Partha Chatterjee, alıntı Timothy Mitchell ve Roger Owen, "Defining the State in the Middle East. II", *Middle East Studies Association Bulletin* 25 (July 1991): s. 27; Akhil Gupta, alıntı Mitchell ve Owen, "Defining the State. II", s. 28. Bkz., ayrıca Timothy Mitchell ve Roger Owen, "Defining the State in the Middle East. I", *Middle East Studies Association Bulletin* 24 (Aralık 1990): s. 179-83.

ması gerektiğini öne süren ve devletin etkisinin bir tür gerçekliğe dönüştüğünü vurgulayan Mitchell'in ortaya koyduğu devlet kavramı, ortodoks Marksizm'e de bir alternatiftir. Mitchell'in, devlet ve toplumun modern-kapitalist örnekte bile –aslında özellikle onda– ayrıştırılmaması gerektiğindeki ısrarı, onun Abrams ve Anderson gibi eleştirel Marksist düşünürlere de katılmadığı anlamına gelir. Ancak ben, Foucault'nun felsefesinin aslında belirli bir Marx okuması olması gibi, Mitchell'in devlet kuramının da aynı fenomenin Abrams ve Perry Anderson tarafından daha önce sunulan Marksist değerlendirilmesine diyalektik olarak borçlu olduğunu düşünüyorum.

FİYAT DEVRİMİ VE ON YEDİNCİ YÜZYIL KRİZİ

Erken modern dönem Osmanlı devletinin kavram ve yorumlarını ortaya koymadan önce, devletin tarihinin içerisinde geliştiği çevreyi sunmak gereklidir. Modern tarihçilik, bu “çevre”yi, (tartışma özellikle ekonomik olduğu zaman) fiyat devrimi ya da (ekonomik olana, toplumsal, siyasal ve kültürel kaygılar da eklendiği zaman) on yedinci yüzyıl krizi olarak adlandırmıştır. Bu iki terim burada dönüşümlü olarak kullanılacaktır. Bu süreçle devletin tarihi arasında düzgünce bir ayırım yapmaya ihtiyaç yoktur.

Söz konusu süreç, on yedinci yüzyılın sonlarında Avrasya'da fiyatların yükselişini ve on yedinci yüzyılda bu duruma eşlik eden toplumsal ve siyasal koşulları içerir; sürecin zamansal odağı 1580-1650 döneminde toplanır. Şevket Pamuk, fiyat devriminin tam anlamıyla aydınlatıcı bir yeniden-değerlendirmesini sunar.¹⁷ Modern araştırmalar, önceleri fenomenin Avrupa'da baş göstermiş olduğunu sanmışlardır ama sonradan yavaş yavaş bunun Avrasya'yı kapsamış olduğu anlaşılmıştır. Yine, başlangıçtaki odak ve açıklamalar katı biçimde ekonomiktir; ama sonraları toplumsal, demografik ve diğer boyutlar da eklenmiştir. En azından Avrupa'yla ilgili olarak, Pamuk şunu netleştirir ki, “Fiyat Devrimi tartışması... fiyat artışlarının yaşanıp yaşanmadığı hakkında olmamıştır. Daha ziyade, bunların sebepleri ve sonuçları üzerine odaklanmıştır.”¹⁸

¹⁷ Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire* (New York: Cambridge University Press, 2000), s. 112-49 ve “The Price Revolution in the Ottoman Empire Reconsidered”, *International Journal of Middle East Studies* 33 (Şubat 2001): s. 69-89.

¹⁸ Pamuk, “The Price Revolution”, s. 70.

Fiyat devrimine ilişkin çeşitli nedensel açıklamalar, iki eşzamanlı hatta gelişmiştir.¹⁹ Bunlardan birisi, salt para arzına atfedilen açıklayıcı güçten paranın dolaşım hızına ve demografik değişimlere, şehirleşmeye ve ticaret ağı ve bağlantı noktalarının yoğunluğuna doğru hareket eden bir hat olmuştur. Diğeriyse, Avrupa'nın ve Avrupa-merkezli açıklamaların ötesine geçen bir hattır. Uzun süre hâkim olmuş açıklama, katı bir biçimde parasaldır ve paranın nicelik kuramıyla sonuçlanmıştır. Değerli metallerin Amerikalardan İspanya'ya akışının orada dramatik fiyat artışlarına yol açtığını ve bu artış dalgasının Avrupa'nın geri kalanına ve oradan da Ortadoğu ve Asya'ya yayıldığını ileri sürmüştür. Bu argümanın arıtılmış versiyonları, İspanya'daki enflasyonun ticaret dolayımıyla yayılmış olabileceğini ve fiili külçe mübadelesinin parasal açıklamanın geçerliliği için gerek şart olmadığını vurgulamışlardır.

1980'ler ve 1990'larda parasalcı yaklaşım, bağlantılı ama birbirinden farklı dört şekilde feci bir prestij kaybına uğradı. İlk olarak, Bnelüks Ülkeleri'nden edinilen kanıtlar, madenlerin Avrupa'ya geliş on yedinci yüzyılda da devam ettiği halde, fiyatların fiilen düştüğünü gösterdi. İkinci olarak, Avrupa dışındaki bölgeler ve özellikle Çin üzerine yapılan bir dizi çalışma, fenomen küresel boyutta yaşanmışken ve Asya da onun bir parçası olmuşken, ellerindeki kanıtlar ve yaptıkları analiz ışığında indirgeyici ve Avrupa-merkezli bir para-arzı tezinin daha fazla sürdürülebilir olmadığını gösterdi. Üçüncü olarak, para dolaşım hızının (kabaca para talebinin) önemine yeni bir vurgu yapılmaya başlandı; oysa para arzı tezi bunu sabit addetmiş ve kolaylıkla ihmal etmişti. Dördüncü olarak, her ne kadar bu argümanın daha kaba versiyonu, yani tarımsal üretimde bir büyümenin eşlik etmediği demografik bir büyümenin enflasyonu tek-nedensel bir tarzda açıklayacağı yolundaki argüman sorgulanmış olsa da, araştırmalar demografik değişimleri ve şehirleşmeyi ön plana çıkardı.

Bazen güvenilir paradigmaların ölümünde yaşandığı gibi, parasalcı kuramın çöküşü de alternatif bir tek-nedensel açıklamayla sonuçlanmadı. Buradan edinilen izlenim odur ki, para arzı önemliydi ama tüm fenomenin arkasındaki tek neden değil, fiyat artışlarının sürdürülmesine katkıda bulunan etkenlerden biriydi; fiyat devriminin ve on yedinci yüzyıl krizinin deneyimi mekânsal olarak farklılıklar gösterdi ve ekonomi dışı soruların sorulması ve cevaplanması gerekirdi.

¹⁹ Bu açıklamaların titiz bir sunumu için bkz., a.g.e., s. 70-73.

Osmanlı özelinde, fiyat devriminin etkisi ve sonuçları gerileme paradigmasında önemli rol oynadı. Ömer Lütfi Barkan, fiyat devriminin parasalcı açıklamasını bir bütün olarak kabul etmiş ve güçlü “Atlantik ekonomisi”nin ortaya çıkışının ve Osmanlıların bağımsız olduğunu sandıkları kendi ekonomilerini ayakta tutmakta yetersiz kalmalarının, geri döndürülemez bir gerilemeyle sonuçlandığını ileri sürmüştü. Pamuk, Barkan’ın tezinin kapsamlı bir ampirik ve kavramsal yeniden-incelemesini sunar. Ayrıntılı bir ekonomik tartışmaya girmeden, Pamuk’un başarısının oldukça dikkat çekici olduğu kaydedilmelidir. Barkan’ın katı şekilde parasalcı olan açıklamasına ve onun çeyrek yüzyıl boyunca egemen olmuş nedensel ve engellenemez gerileme anlatısına başarıyla meydan okur. Dahası, gösterdiği titiz belgeleme ve derin yorumlama performansı ile, Pamuk bu konudaki Osmanlı çalışmalarını, bir zamanlar Avrupa ve diğer tarihsel alanların bulunmuş olduğu yüksek seviyeye taşır.²⁰

Pamuk’un, çalışmasını paranın nicelik kuramına alternatif olarak sunduğu araştırmacılardan biri Jack Goldstone’dur. Pamuk, Goldstone’un, giderek yoğunlaşan şehir nüfusunu, para dolaşımının giderek artan hızını ve bunun ışığında, para arzının sonuçta ortaya çıkan bir enflasyonist eğilimin sürdürülmesine nasıl katkı sağlayabileceğini –ama ona neden olabileceğini değil– ilişkilendirme girişiminin altını çizer. İlginçtir ki, Pamuk, Goldstone’un bir sürü yayınına atıfta bulunur ama onun benim burada tartışmak istediğim iddialı karşılaştırmalı denemesine değinmez.²¹ Goldstone, üç vak’a, Stuart İngiltere’si, Osmanlı İmparatorluğu ve Ming Çin’ine bakarak, on yedinci yüzyıl krizini –diğer şeylerin yanı sıra– Avrasya’daki devletlerin geçirdiği dönüşümle ilişkilendirecek bir küresel perspektif bulmaya çalışır. Üstelik, hem Avrupa-merkezli (mesela, kapitalizm ve mutlak devlete dayalı) olmayan, hem de on yedinci yüzyıl krizinin belirli bileşenlerini yapay şekilde yalıtarak onları ayrı ayrı (mesela, yalnızca fiyatlardaki artış ya da yalnızca mali kriz) analiz etmeyen bir nedensel çerçeve arar.²²

²⁰ Pamuk’un Barkan’ın çalışmasına dair değerlendirmesi için bkz., *A Monetary History*, s. 118-30 ve “The Price Revolution”, s. 73-85.

²¹ Pamuk, “The Price Revolution”, s. 72, 87 (n. 19).

²² Jack A. Goldstone, “East and West in the Seventeenth Century: Political Crises in Stuart England, Ottoman Turkey, and Ming China”, *Comparative Studies in Society and History* 30 (1988): s. 103-42. Bkz., aynı yazardan *Revolution and Rebellion in the Early Modern World* (Berkeley: University of California Press, 1991).

Goldstone'un benimsediği temel nedensellik, onun on altıncı yüzyılın sonu ve on yedinci yüzyılın ilk yarısındaki büyük ekolojik değişim olarak tanımladığı şeydir: Avrasya'nın tamamında, hızıyla düşük ekonomik büyüme hızını bastıran, etkileyici demografik büyüme. Bu ortak sebep, fiyat enflasyonuna ve devletlerin mali krizlerine yol açmıştır. Goldstone'un nedensel zincirinde bir sonraki aşama, elitlerin kendi içerisindeki ve onlarla devlet arasındaki çatlaqlara ve ihtilaflara ve geniş –yalnızca köylüleri içermeyen– isyanlara işaret eder. Son aşama, dini heterodoksluklar ve radikalizm şeklinde ortaya çıkan ideolojik değişimdir.

Goldstone'a göre, on yedinci yüzyıl krizinin farklı bileşenleri, özerk sebepler değil, içerisinde hepsinin kesiştiği çok yönlü bir sürecin unsurlarıydılar. Dolayısıyla, İngiliz Devrimi benzersiz bir Batı fenomeni ya da kapitalizmin veya mutlakliyetin krizinin belirli bir sonucu değil, Avrasya'daki kapsamlı sürecin bir parçasıydı. Benzer şekilde, Goldstone'un Batı ve Doğu medeniyetlerinin yüzyılın ortasından sonra birbirinden farklılaşması olarak anladığı şey, Batı'daki "devrimler"le Doğu'daki "köylü isyanları" ya da "hanedanlık krizleri" arasındaki bir yapısal farklılığa atfedilmemelidir. Olası açıklamalar, on yedinci yüzyılın ortak krizinde ve krizin her bir bölge ve devletteki ortaya çıkış biçimlerinde aranmalıdır.²³

Goldstone, nedensel çerçevesini geliştirirken Osmanlı vak'asına ait bazı ilginç saptamalar yapar. İlki, fiyat devriminin yukarıda sözü edilen parasalcı kuramına karşı keskin bir saldırıdır. Goldstone, bir dizi ekonomik parametrenin –özellikle paranın dolaşım hızı– sabit varsayılarak bir kenara bırakılması ve yalnızca para arzındaki değişimlerin takip edilmesi gerektiği yolundaki tarihsel olmayan ön kabulleri reddeder. Bu tarihsel vak'ada, hızın sürekli değiştiğini ve on yedinci yüzyıl fiyat devriminin Amerikalardan gelen gümüş gibi dışsal bir faktörle açıklanamayacağını, temel sebebin "1500'le 1700 yılları arasında Avrasya'nın tamamındaki fiyat hareketlerinin nüfus ve gıda arzı arasındaki dengeyle sıkı uyum içinde olmuş olması" olduğunu ileri sürer.²⁴ Ancak bu bağlamda, Pamuk'un, beraberinde tarımsal üretimde benzer bir büyüme oranı getirmeyen demografik büyümeyle yüksek fiyat enflasyonu arasında tam bir nedensel bağ-

²³ Goldstone, "East and West", özellikle s. 103-7 ve 131-34.

²⁴ A.g.e., s. 109.

landı olduğu varsayımına ilişkin ihtiyatı da akıldan çıkarılmamalıdır.²⁵

İkinci saptama, Avrupa devletlerinde yaşanan mali bozulmayla ilgilidir. Goldstone, yaygın kabul gören aşırı vergilendirme görüşünün aksine, çeşitli toplumların sahip oldukları kaynaklara oranla, vergilendirme düzeyinin çok düşük olduğunu ve özellikle bunda devletin payının giderek azalmakta olduğunu iddia eder. Diğer nedenlerin yanı sıra, mevcut teknolojiler, devlet bürokrasilerinin, demografik büyümeyle yeterli etkinlikte boğuşabilecek mali mekanizmalar geliştirmesini güç kılıyordu. Zamanı gelen vergileri gerçekten toplayabilmek bir yana, kayıtlarını bile güncelleyemiyorlardı. Kriz, keyfi olan ve zenginlerle güçlülere sisteme küstüren mali politikalarla daha da derinleşti. Bunlar vergi kaçırmanın çeşitli yollarını buldular, böylece sistemi yoksullar üzerinde daha fazla mali baskı uygulamaya zorladılar.²⁶

Üçüncü saptama, ekolojik değişimin toplumsal yankılarına değinir. Burada iki nokta dikkate değerdir. Birincisi, elitlerin karşılaştığı sorunlardı; bunların arasında en önemlisi, istihdam ve kamulaştırma sistemlerinin sırtındaki aşırı yükün –Goldstone ilginç bir şekilde Oxford ve Cambridge’in konumlarını tartışır– elitlerin değerinin düşmesine ve (sistemin mezunlarından gelen) artan taleple (mevcut pozisyonlardaki) durağan arz arasında ciddi uyuşmazlıklara neden olmasıydı. Bu durum toplumsal yankısını, içerdikleri toplumsal kompozisyon ve dağılımları bakımından çeşitlilik ve kapsayıcılık gösteren (hem kırsal hem kentli) halk ayaklanmaları şeklinde buldu; en önemlisi de, bu ayaklanmaların “yalnızca yükselen fiyatlardan ve topraksızlıktan duyulan memnuniyetsizliğin değil, toplumsal düzendeki daha geniş bozulmaların” göstergesi olmasıydı.²⁷

Goldstone’un çalışmasının değeri, ortaya koyduğu karşılaştırmalı çerçevede ve inşa ettiği ortak bağlamda yatar. Bence bu, göndermeleri –Osmanlı devleti ve toplumu– boyutuna, uzun ömürlülüğüne ve karmaşıklığına son derece zıt biçimde, uzun süre özcülük ve tikelcilik tarafından marjinalleştirilmiş olan Osmanlı araştırmacılarının özellikle ilgisini çekmelidir. Belirli argümanlar ve somut vak’alar üzerinden tartışılmış olsa da, Goldstone’un sunduğu karşı-

²⁵ Bkz., yine Pamuk, “The Price Revolution”, s. 72.

²⁶ Goldstone, “East and West”, s. 119-20.

²⁷ A.g.e., s. 129.

laştırmalı çerçeve Osmanlı tarihine dair yeni sorular sordurabilir.²⁸ Goldstone'un çalışmasının sonuç bölümünde –ideolojik değişim– benim katılmadığım şey, verdiği bir örnektir. Kendisinin Doğu/Batı farklılaşması adını verdiği fenomeni açıklamaya çalışırken, Goldstone bunun, on yedinci yüzyıl krizini takiben devletin yeniden yapılanma sürecine hâkim olan ve giderek farklılaşan ideolojiler tarafından derin şekilde etkilendiğini öne sürer.

Goldstone'un üzerinde çalıştığı üç vak'ada da ortak olan, okuryazarlığın ve popüler edebiyatın resmi sınıfların ötesine yayılması ve radikal, heterodoks hareket ve ideolojilerin ortaya çıkışıdır. Bu fenomen hiçbir şekilde halk kitleleriyle sınırlı değildi; tüccarları, devlet memurlarını ve âlimleri de kapsıyordu, hatta sıklıkla başını bu kesimler çekiyordu. Goldstone, Çin ve İngiltere'deki sırasıyla Akademi ve Püriten hareketleri arasındaki çarpıcı benzerlikleri vurgular. Her ikisi de “dinsel pratiğin ve kamusal ve özel ahlakın arılaştırılması” hareketleri olarak ortaya çıkmış, “devletin yozlaşmışlığından ve onun resmi eğitim sisteminin başarısızlığından şikayet etmişlerdi” ve benzer toplumsal sınıflara hitap etmeleri “artan sınıfsal değişkenliklerin neden olduğu bozuk toplumsal yapıdan” kaynaklanıyordu. Goldstone'a göre bu bağlamda Çin ve İngiltere örnekleri kadar düzgün örtüşmese de, Osmanlı İmparatorluğu'nda yukarıdakiyle bir ölçüde benzeşen fenomen, Sufiizm'de ve ortodoks yapının Sufi tarikatlarının faaliyetlerine verdiği tepkide bulunabilir.²⁹

Son olarak, daha önce sözü edilen farklılaşma, Püritenlik görünümündeki ideolojik değişimin özünün kehanete dayanmasına –yani geleceğe dönük olmasına– atfedilir ve buradan da, “siyasal değişimin yeni, Protestan bir dünya yaratmak için bir araç” olduğu sonucu çıkarılır. Bunun tam anlamıyla zıddı olacak şekilde, Çin ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ideolojik patlamalar kendi içlerine dönmüştür. “O nedenle, 1650'den sonra, Osmanlı ve Çin İmparatorlukları, daha önce olduklarından, daha katı bir ortodoks ve muhafazakâr çizgiye oturmuşlardır; eski alışkanlıklara daha sıkı sarılırlarken, kendi içlerine dönmüşler ve yenilikten kaçınmışlardır. Bu anlamda devletin yeniden yapılanması süreci, refahın bir ölçüde yeniden te-

²⁸ Örneğin Rhoads Murphey, Goldstone'un fiyat devriminin devlette bir çöküş yarattığı yolundaki tespitine eleştirel yaklaşımlardan biridir. Bkz., “Continuity and Discontinuity in Ottoman Administrative Theory and Practice during the Late Seventeenth Century”, *Poetics Today* 14 (Yaz 1993): s. 419-45.

²⁹ Goldstone, “East and West”, s. 129-31; alıntılar s. 130'dan.

sisi ve bu devletlerin ömürlerinin uzatılması bakımından başarılı olmuştur; ancak bu devletler on yedinci ve on sekizinci yüzyıllara, İngiltere'nin dinamizminden yoksun girmişlerdir.”³⁰

Yani, karşılaştırmalı tarihin patikalarında aydınlatıcı bir gezintiden ve güçlü bir bağlamsal vurgudan sonra, hayal kırıklığı yaratacak şekilde yeniden kültürel özcülüğün, devletlerin yükselişi ve gerileyişine dair biyolojik metaforların ve Doğu/Batı ikili ayrımının dünyasına geri dönmeye zorlanıyoruz. Bu özgün argümanın temelini oluşturan düşünceleri bir kenara bırakarak, Goldstone'un İngiltere ve Çin örneklerinin birbirine benzediği ama Osmanlı-Sufi örneğinin kısmen dışarıda kaldığı yolundaki izleniminin, onun “Püriten” bir söylemi yanlış yerde aramasından kaynakladığını düşünüyorum. Daha da ileri giderek, Osmanlı devletindeki nasihat literatürünün (hükümdarlara verilen nasihatlerden oluşur), özellikle on altıncı yüzyılın ikinci yarısıyla on sekizinci yüzyılın ortaları arasında gelişmiş olduğu haliyle, “Püriten” bir söylem olarak yorumlanabileceğini bile söyleyebilirim. Bu söylem, devlet görevlilerinin ahlaki bakımdan ıslahını ve arılaştırılmasını amaçlamıştı. İdeolojik araçlarla, bir altın çağ olarak kurulmuş bir geçmişe geri dönüşü savunuyordu. Doğru toplumsal düzen addettiği (ve *nizam-ı alem*, dünyanın düzeni metaforunda somutlaşan) yapının bozulmasından ve on yedinci yüzyılda bu bozulmaya eşlik eden aşırı toplumsal devingenlikten yakınıyordu. Ve sivil bürokrasi kökenli olan yazarlarının sosyolojik profili, Çin'deki Akademi hareketinin yazarlarınıninkine benziyordu. Bu argümanı başka bir yerde sürdürmek niyetindeyim.³¹

OSMANLI DEVLETİ KAVRAMLARI

Goldstone'un çalışması, şimdi yürütmekte olduğumuz tartışma açısından, on yedinci yüzyıl kriziyle erken modern dönem Osmanlı devletinin tarihini birbirine bağlamıştır. Osmanlı devleti üzerine yapılan çalışmalar son yıllarda önemli bir sıçrama kaydetmiştir. İslam devleti ya da klasik devlet (Hegelci özcülük) ya da Asya Tipi Üretim Tarzı'nı yansıtan bir Oryantal-despot devlet (Marksist özcülük) gibi entelektüel olarak engelleyici ve tarihsel olmayan kav-

³⁰ A.g.e., s. 133.

³¹ 1600-1700 dönemindeki Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ve İmparatorluk İspanya'sındaki gerileme söylemleri üzerine karşılaştırmalı bir çalışmaya halihazırda başlamış bulunuyorum.

ramlara yıllarca süren bağılıktan sonra, bugünlerde Osmanlı devleti kavramı üç şekilde artan bir biçimde tarihselleştiriliyor. Birincisi, artık salt İslam devletinin artzamanlı bir evrimi olarak değil, eşzamanlı olarak –yani çağdaşı olan hanedanlık devletleriyle karşılaştırılmalı olarak– görülüyor. İkincisi, esas soru, Osmanlı devletinde nelerin ve neden yaşanmadığından, nelerin ve neden yaşandığına dönmüş durumda. Üçüncüsü, gerileme anlatısının gücünü kaybetmesinin bir sonucu olarak içgüdüsel tavır da değişmiş durumda; devletin varlığının uzun ömürlülüğü ve karşılaşmış olduğu koşulların çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda, içgüdüsel olarak, yaşanan değişimlerin klasik bir modelden sapmalar ya da bozulmalar değil, devletin tarihselliği içinde doğal değişimler olmuş olduğu hissediliyor.³²

1600'den itibaren sapmalar göstermiş klasik bir model olarak, açık ara en etkili Osmanlı devleti kavramı Halil İnalcık'ındır. Bu kavram, onun neredeyse bütün eserlerinde ve yarattığı etki bakımından özellikle *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600* (1973)* adlı çalışmasında ortaya konur. İnalcık'ın bu eseri, oldukça iyi bilinir ve etraflıca tartışılmıştır; on yedinci yüzyıldaki devlet üzerine yapılan daha yeni ve spesifik çalışmalara değineceğim şu aşamada, İnalcık'ın kavramsallaştırma tarzının Osmanlı tarihçiliği üzerindeki izleri aşikâr olan iki temel özelliğini vurgulamak istiyorum.

İlk özellik, İnalcık'ın devlet anlayışının iki bakımdan kökten biçimde idealist olmasıdır. Devlet, özerk bir özne olarak ya da toplumdan (içerik) net bir biçimde ayrışabilir olan ve onun üzerine eyleyen bir biçim olarak kavranır. İkinci olarak, bu öznenin ideolojik bir özü vardır; yani o, (başta hukuki ve bürokratik olmak üzere) normatif metinlerle açıklanabilecek bir “idea”dır. Burada önemli olan şeyler, ereksellik (intentionality) ve kurumlardır. *Ereksellik* kavramıyla, bir özne olarak devletin belirli politikaların hayata geçirilmesine yönelik ayırt edilebilir niyetleri olması kastediliyor. Kurumlar,

³² Paradigmatik olarak nitelenebilecek kadar ciddi olan bu değişimin birçok örneği vardır. Bkz., örn., Linda T. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy* (Leiden, Hollanda: E. J. Brill, 1996), s. 1-22; Suraiya Faroqhi, “Crisis and Change, 1590-1699”, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, cilt 2, 1600-1914, der. Suraiya Faroqhi ve diğerleri (New York: Cambridge University Press, 1994), s. 413-637; Jane Hathaway, “Problems of Periodization in Ottoman History”, *Turkish Studies Association Bulletin* 2 (Fall 1996): s. 25-31 ve Murphey, “Continuity.”

* [*Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, 2003.]

devletin ideasal özünden türerler ve ideal şekilde kurulduklarında, bu özü gündelik işleyişlerinde dışa vururlar.³³

İkinci özellikse, düzenleyici bir soyutlama olarak “klasik çağ” ve onun Osmanlı tarihçiliğindeki hâkimiyetidir. Hiç tereddütsüz öne sürülebilir ki, böylesi soyutlamalar olmadan toplum ve insan bilimleri düşünülemez ya da yazılamaz. Öyleyse mesele salt verili bir bilişsel filtrenin kullanımını sorgulamak değil, somut örnekler üzerinde söz konusu filtrenin iki kullanım şekli arasındaki geçici çizgiyi çizmeye çalışmaktır. Birincisinde, bir soyutlama entelektüel söylemi olanaklı kılar ve hatta onun içeriğini derinleştirirken, ikincisinde bir soyutlama (bazen aynısı) bir fetişe, tekrar tekrar tanımlanan ve yeniden üretilen kendi içinde bir amaca dönüşür. “Klasik çağ”ın sorunu, birinciden daha çok ikinci kullanım şekline yakın olmasıdır. Bunun ortaya çıkardığı sonuçsa ikilidir. İddia konusu olan klasik dönemle ilgili olarak, onun gerçekten klasik olup olmadığı ve eğer öyleyse hangi şekillerde öyle olduğu nadiren sorulur; genellikle öyle olmuş olduğu varsayılır. Sözde orta dönemle (on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar) ilgili olarak da, ortak başlangıç noktası, indirgeyici bir biçimde, onun bir şeyin (klasik çağ) “sonrası” ve bir başka şeyin (Tanzimat) “öncesi” olduğu kabulüdür. Yani, Osmanlı tarihinde, özellikle de Osmanlı devleti tarihinde, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar “ortanca çocuk” sendromundan muzdariptir. Paradokslar ve görünür çelişkiler çokçadır. Örneğin, klasik model ve onun somut dışavurumlarının sanki bir şekilde hep orada, Osmanlıların emrinde olmuş olduğu üstü kapalı bir biçimde varsayılır. O nedenle, Geza David, Balkanlar ve Macaristan’daki Osmanlı fetihleri üzerine bir incelemesinde, bu iç bölgelerin ele geçirilmesinin ve akabinde idari entegrasyonunun, klasik ve kurumsallaşmış bir şablonun ana hatlarına göre sağlanmış olduğu izlenimini verir. Tarihselliğin sınırı absürdlüktür; çünkü eğer gerçekten böyle bir klasik şablon olmuş olsaydı bile Rumeli’nin ele geçirilmesi sırasında oluşmuş ve şekillenmiş olmalıydı (kabaca 1350-1550 arası) ve halihazırda orada olmuş olamazdı.³⁴

³³ İnalcık’ın Osmanlı devleti kavramına ve onun parçası olduğu paradigmaya karşı eleştirel yaklaşımını Huri İslamoğlu’na ve Çağlar Keyder’e borçluyum “Agenda for Ottoman History”, *Review, a Journal of the Fernand Braudel Center* 1 (1977): özellikle s. 32-37.

³⁴ Geza David, “Administration in Ottoman Europe”, *Süleyman the Magnificent and His Age*, der. Metin Kunt ve Christine Woodhead (New York: Longman, 1995), s. 71-91.

İnalcık, 1980’de kendi “klasik çağ” tezine etkileyici bir düzeltme yayımladı. Makalesi, “klasik sonrası” dönemin (on yedinci yüzyıl) kapsamlı bir yorumuydu ama bir önceki döneme (1300-1600) dair değiştirilmiş bir görüş sunuyordu. İnalcık fiyat devrimiyle ilgili olarak Barkan’ın açıklamasını benimsemesine rağmen, on yedinci yüzyıldaki önemli değişimleri gerileme ya da düşüş olarak yorumlamaya yanaşmaz görünür. Osmanlıların kendilerini çevresel değişimlere uydurma ihtiyacını ve bu ihtiyacın zorlayıcı baskısı sonucu yaptıkları askeri dönüşümü vurgular. Bu açıklamaya göre, bu dönüşümün mali sistem ve Anadolu toplumu üzerindeki etkisi, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki Osmanlı tarihinin akışını belirlemiş olan birincil etmendir. Özerk bir tarihsel özne olarak devlet, İnalcık’ın yorumunun temelini teşkil etmeye devam etmiştir; hatta bu devlet kavramının yorum üzerindeki etkili varlığının daha da güçlendiği bile söylenebilir. Üstelik, İnalcık bu idealist eğilimi, daha sonra göreceğimiz gibi, bazı öğrencilerine de geçirmiştir. Ancak on yedinci yüzyıldaki değişimlerle ilgili olarak, İnalcık bunları açıklamakla kalmaz, olanları bir klasik çağın bozulması ya da gerileme olarak değil, tarihsel anlamda doğal değişimler olarak tanımlar.³⁵

Açık kavramsallaştırma düzeyinde ve daha üstü kapalı bir şekilde ampirik tarihsel araştırma düzeyinde, Osmanlı devleti ve onun on yedinci yüzyıldaki çevresi üzerine yapılan çalışmalarda bazı ilgi çekici gelişmeler olmuştur. Bazı ampirik çalışmalar, açıkça devleti kavramsallaştırma amacı gütmese de, bunu yapmaya yönelik anlamlı yollar açıyorlar.

Metin Kunt’un taşra idaresinin üst kademesi, ümera üzerine yazdığı kitabı, başlangıç olarak, elit hanesinin, yani *kapı*’nın oluşumu ve yaygınlaşmasına duyulan ilgiden doğmuştur.³⁶ Yaptığı çalışma, kapıdan bahseden ama onu biçimsel bir kurum addetmeyen devletin resmi belgelerine dayalı olan Kunt, kaynak materyali tarafından, kapının önemi tümüyle yok sayılmamakla birlikte, kapıdan uzaklaştırılarak biçimsel kurumlara yönlendirilmiştir. Kunt, 1550-1650 döneminde ümeranın yapısındaki değişimin üç ayaklı olduğunu gösterir: Merkezi hükümetten ve hatta bazen padişahın iç personelinden (*enderun*) kıdemli memurların taşra idari sistemindeki en üst makam

³⁵ Halil İnalcık, “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700”, *Archivum Ottomanicum* 6 (1980): s. 283-337.

³⁶ Metin I. Kunt, *The Sultans Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650* (New York: Columbia University Press, 1983).

olan beylerbeyliğine atanması yönünde giderek artan bir eğilim; ana idari birim olarak *beyliklerin* (eyalet; beylerbeyi tarafından yönetilen idari birim), *sancakların* (alt eyalet; *sancakbeyi* tarafından yönetilen idari birim) gölgede kalması pahasına öne çıkışı ve buna mukabil, beylerbeylerinin sancakbeylerinininkinin azalması pahasına artan güç ve gelirleri ve himayeciliğin ve hanelerin artan yaygınlığı.³⁷

Kunt'un bulguları, Osmanlı devletinin doğasında, Avrasya'daki diğer hanedanlık devletlerinin geçirmiş olduklarından çok da farklı olmayan büyük bir değişime işaret eder. Kunt farkındadır ki, söz konusu değişim,

taşra idaresinin *dirlik* ("geçim"; devletin, hizmetkârına geçimi için yetecek kadar verdiği bir tür maaş) sisteminden, beylerbeyinin taşrada devlet gelirlerinin toplanmasını denetlediği ve merkezi hazineye nakit katkı sağladığı bir sisteme doğru bir geçiştir. Özünde bu bir "gerileme" süreci değildi; hatta "feodal" bir düzenlemeden parasal bir düzenlemeye geçiş olması anlamında buna "modernleşme" bile denilebilirdi. Üstelik geçiş, merkezi hükümetin gücünü artırmak üzere tasarlanmıştı ki, bu da "modern" devletin bir başka özelliğiydi.³⁸

Daha sonra Kunt, devletteki büyük değişimin –yani, *tımar*'ın (bağışlanmış hazine arazisi ve on yedinci yüzyıl ortalarına kadar dirliğin tipik dağıtılış biçimi) ortadan kalkması ve ardından mali yapının parasallaştırılması– Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrasya bağlamı içerisinde doğal bir değişim olduğunu gösterir. Bu değişim, ne bir gerileme göstergesi ne de bir klasik modelin bozulmasıdır. Yine ampirik düzeyde, Rıfaat Ali Abou-El-Haj'ın elit kesimin siyasal haneleri üzerine yazdığı makalesi, on yedinci yüzyılda Osmanlı devletinin geçirdiği bir başka önemli değişime değinir. Yüzyılın ortasından itibaren, vezir/paşa hanesi olarak tanımlanan bir sosyopolitik yapının, Osmanlı devletine insan gücü istihdam eden, yetiştiren ve kamulaştıran bir büyük iktidar odağı olarak ortaya çıktığını öne sürer. Ayrıca, bu hanelerle daha da genişleyen himaye şebekeleri, devlet siyasetine katılmanın ve onun içerisinde başarılı bir kariyer edinmenin zorunlu bir parçası haline gelmiştir. Vezir/paşa hanesi, ona

³⁷ Bkz., özet a.g.e., s. 95-96.

³⁸ A.g.e., s. 98.

rağmen güç kazanmasına karşın, sultanın hanesine rakip değil onunla birlikte varolan bir başka odak olmuştur.³⁹

Farklı ama bağlantılı şekillerde, Kunt ve Abou-El-Haj ve birçok başka tarihçi, erken modern Osmanlı devletinin baba soylu (patrimonial) ve bürokratik kutuplar arasındaki gidiş gelişleriyle ilgilenmiştir. Bu bakımdan Kunt'un eserinin önemi, devletin, on yedinci yüzyılda kuruluş aşamasında kullandığı dirlik temelli sistemden yerleşik aşamasında benimsediği büyük oranda daha parasal olan yapıya yöneldiğini göstermesidir. Dirlik ve parasallaştırma, sırasıyla baba soylu ve bürokratik devletin spesifik ifade biçimleri olarak görülebilirler. Abou-El-Haj'ın saptamaları bir anlamda benzeşir. Abou-El-Haj'ın sözünü ettiği değişim, *değişirme* sisteminin (Balkanlar'dan Hristiyan gençlerin toplanması üzerine kurulu olan ve aynı zamanda sultanın hanesini diğerlerinden ayırmaya ve gücünü artırmaya yarayan istihdam mekanizması) ortadan kalkmasına, devlet hizmeti için meşru istihdam kaynakları olarak kabul edilen yapıların çeşitlilik kazanmasına ve bir istihdam ve kamulaştırma kurumu olarak sultanın hanesinin görece güç kaybına işaret eder. Bir başka deyişle, devlet daha fazla bürokratik ve daha az baba soylu bir hale gelmiştir; çünkü hanedanlığın ve devletin sınırları, daha önce olduklarından çok daha az kesişmeye başlamıştır.

Ne var ki, bu değişim de gerileme olarak ya da klasik olan bir şeyden sapma olarak yorumlanamaz. İlginçtir ki, bu değişim, kulların Osmanlı devletinde çok önemli bir kurum olduğu temel düşüncesini zayıflatmaz; ancak öte yandan bu kurumun yavaş yavaş farklı bir anlam kazandığı izlenimini doğurur. Bu süreçte kulluk kurumunun üyesi, artık sultanın hizmetkârından (yukarda sözü geçen kutupsallığın baba soylu ucuyla uyumlu orijinal, gerçek anlam) çok, devletin hizmetkârına (daha çok giderek bürokratikleşen devletle uyumlu metaforik anlam) dönüşmektedir.

Hanenin yaygınlığı ve önemi üzerine bir başka derinlikli inceleme de, Jane Hathaway'ın on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki Osmanlı Mısır'ı üzerine yaptığı çalışmadır. Hathaway, Oryantalizm ve Ortadoğu ulusalcılığının güçlü kombinasyonundan doğmuş olan önemli bir tezi ele almıştır. Bu tez, Mısır'ın, aynı Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın geri kalanı gibi, Osmanlı boyunduruğu altında umut-

³⁹ Rifaat Ali Abou-El-Haj, "The Vezir and Paşa Households, 1683-1703: A Preliminary Report", *Journal of the American Oriental Society* 94 (1974): s. 438-47.

szuca gerilediğini, hatta hızla “neo-Menilik”laştığını ve en azından ismen de olsa Osmanlı olmaya devam ettiğini öne sürüyordu. Hathaway bu inandırıcılıktan uzak tezi çürütmekle kalmaz, Mısır’ı ve onun taşra elitini Osmanlı tarihinin inceleme alanına yepyeni biçimlerde geri getirir. Eyalet ve imparatorluk kayıt ve perspektifleri arasında kolaylıkla hareket ederek, elit hanelerinin çeşitliliğini, onların bir Osmanlı eyaletinde nasıl oluştuklarını ve geliştiklerini gösterir ve bize, biçimsel bir kategori oluşturamadıkları için geçici ve ayırt etmesi zor olan bu yapıların nasıl teşhis edileceğini ustalıklı öğretir. Hathaway’ın, Mısır’la diğer eyaletler ve merkez arasında, özellikle soy kütükleri ve onların siyasal anlamları üzerinden yaptığı karşılaştırma, hanelerin merkez ve taşra elitlerini bir arada tutan ve böylece daha sıkı örülmüş bir imparatorluk alanı yaratan bir bağ olduğu düşüncesini destekler.⁴⁰

Açık kavramsallaştırma düzeyinde ve Marksist ve liberal tarihçiliğin evrensel iddialarına karşı eleştirel olmakla beraber yine Marksist bir çerçeve içerisinde, “Sidestepping Capitalism: On the Ottoman Road to Elsewhere” adlı çalışmalarında Tosun Arıcanlı ve Mara Thomas, Osmanlı devletinde dinamik tarihin mecrasını görürler. Bu tür tarihçiliğin, “Doğu’nun ne olmadığı”yla ilgilendiğini ve Osmanlı İmparatorluğu’nun kapitalist sisteme önünde sonunda entegre oluşuna ilişkin bilginin çoğunlukla rotanın kaçınılmaz olduğu ön kabulünü dayattığını öne sürerler.⁴¹

Daha somut olarak, Arıcanlı ve Thomas, Avrupa-merkezli bir önyargı nedeniyle, üretim alanının otomatik olarak değişimin ve dinamik tarihin gerçekleştiği mecra olarak incelendiğini iddia ederler. Bu mecra bulunmadığı zaman, ki Osmanlı örneğinde bulunamayabilir, durgunluğun hüküm sürdüğü sonucuna varılır ve gerçekleşmesi varsayılanın neden gerçekleşmediği sorusu sorulur. Adı geçen yazarlar, bunun belki de başka bir yerde gerçekleştiğini ileri sürerler. İlginç bir analogi sunarak, bazı Avrupa örneklerinin erken modern tarihlerinde dinamik tarihin mecrasının gerçekten üretimken,

⁴⁰ Jane Hathaway, “The Military Household in Ottoman Egypt”, *International Journal of Middle East Studies* 27 (1995): s. 39-52 ve *The Politics of Households in Ottoman Egypt* (New York: Cambridge University Press, 1997). Osmanlı Mısır’ını bir imparatorluk bağlamına yerleştirmeye yönelik daha erken bir girişim için bkz., Gabriel Piterberg, “The Formation of an Ottoman Egyptian Elite in the 18th Century”, *International Journal of Middle East Studies* 22 (1990): s. 275-89.

⁴¹ Tosun Arıcanlı ve Mara Thomas, “Sidestepping Capitalism: On the Ottoman Road to Elsewhere”, *Journal of Historical Sociology* 7 (1994): s. 25-48.

Osmanlı tarihinde bu mecraya karşılık gelen yerin devletin kendisi olduğunu söylerler. Arıcanlı ve Thomas, analizlerini üç kategoride yoğunlaştırır: sınıf tanımı, mülkiyet kavramı ve artı-değerin dağılımı. Bu kategorileri üretimden ayrı tutup devletle ilişkilendirerek, “Osmanlı tarihinin kabuk değiştirdiğini ve Osmanlı devletinin yeniden canlandığını” gösterirler.⁴²

Arıcanlı ve Thomas’ın savundukları, Osmanlı örneğinde sınıf, mülkiyet ve artı-değer dağılımının ancak devletle ilişkilendirildikleri zaman anlaşılabilir kılınabileceği düşüncesi ilgi çekici önermeler doğurur. Bunlardan biri mülkiyetle ilgilidir. Yaygın kanının yanlış olduğunu öne sürerler; çünkü bu kanı mülkiyeti anakronik olarak, modern özel mülkiyet kavramı bağlamında ele alır. Bu da devleti dışarıda bırakır ve tek başına “feodal” üretim tarzına vurgu yapar: Toprak sahiplerine karşılık köylüler. Ne var ki, Osmanlı İmparatorluğu’nda, “Tahakküm, köylü toplumun üretim örgütlenmesinin dışından geliyordu ve mülkiyete gönderme yapmaksızın tanımlanıyordu.” Arıcanlı ve Thomas, ısrarla şunu vurgularlar: “[Mülkiyet] analizinin üretim alanıyla sınırlanması, sistemin hareketini kavramayı olanaksız kılar.”⁴³

Yalnızca devlete bakarak bile mülkiyetin dinamik tarihinin öne çıkarılabileceği gerçeğine, belki de o dönemde mülkiyetin Osmanlı devlet memurları için ne anlam ifade ettiği üzerine düşünmemiz gerektiği fikrini ekleyebilirim. Sanırım bunu yaparsak, onlar için mülkiyetin toprak ya da evler değil, devlet kaynaklı dirlikler üzerinde mümkün olduğunca güvenli bir hâkimiyet kurma meselesi olduğunu anlarız. Bir başka deyişle, mesela beylerbeyliği makamına, ya hiç ya da asgari bir *mazul* dönemi (geçici görevden alınma) geçirerek, sıkıca yapışmak, dönemin Osmanlılarınca çok değerli bir yatırım olarak görülebiliyordu. Bu mantığa göre, makamın kendisi mülkiyet addedilirdi.

Bir başka yararlı nokta da, Arıcanlı ve Thomas’ın artı-değer dağıtım pratiğini üretim alanıyla değil, devlet alanıyla ilişkilendirmeleridir. Erken modern İngiltere’inde gerek mal edinmenin gerek dağıtım pratiklerinin üretim mecrasında gerçekleştiğine, ancak Osmanlı İmparatorluğu’nda anlamlı bir ayırım olduğuna dikkati çekerler: Mal edinme üretim mecrasında gerçekleşmekteyken, “Dağıtım

⁴² A.g.e., s. 25 (özet).

⁴³ A.g.e., s. 34, 35.

devletle iç içe geçmiş, katı biçimde siyasal olan bir süreçti.”⁴⁴ Arıcanlı ve Thomas’a göre, Osmanlı tarihinin dinamizmi işte bu iç içe-likte bulunabilir; çünkü burası artı-değerin birbiriyle çelişen iki farklı yeniden-dağıtım sürecini içeriyordu: Birisi, merkezle onun memurları arasında, diğeri artı-değerden aldıkları payı devlet aracılığıyla korumak ve artırmak için mücadele eden memurların kendi arasında.⁴⁵

Arıcanlı ve Thomas tarafından önerilen kavramsal çerçeve, Perry Anderson’un yukarıda tartıştığımız kuramsal incelemesini destekleyen tekil bir örnek olarak görülebilir; gerçi Arıcanlı ve Thomas berikinin çalışmasına hiçbir gönderme yapmazlar. Hatırlanacaktır ki, Anderson, Marksist tarihçiliği hatalı bir şekilde evrensel, tarihsel olmayan bir feodalizm teşhisi yapmakla eleştirir. Bu kavramsallaştırma hatası, üstyapıyı, yani her şeyden önce devleti ihmal etmekten ve buna mukabil, kapitalizm öncesi oluşumlarda, toplum ve devletin, ekonomi ve siyasetin, taban ve üstyapının ayrıştırılamaz biçimde iç içe geçmiş olduğu gerçeğini görememekten kaynaklanır. Üstelik, tarihsel örneklerin çeşitliliğini yaratan ve aşırı feodalizm uygulamasını indirgemeci ve yetersiz kılan, işte tam da bu sürgit etkileşim olmasına rağmen. Son derece açıktır ki, Arıcanlı/Thomas önermesinin özünü oluşturan bir pratikler çeşitliliğinin üretim alanından ayrı tutularak devletle ilişkilendirilmesi hamlesi, Anderson’un görüşünün bir uygulamasıdır ve söz konusu ikili Anderson’dan yararlanmış olabilirler.

Arıcanlı ve Thomas’ın makalesi, içerdikleri ve içermedikleri sayesinde, benim devleti tarihsel metinlerle birlikte ve tarihsel metinler üzerinden inceleme girişiminin de temelini oluşturuyor. Makalenin içerdği şey, Osmanlı devletinin erken modern dönemde “sıcak” bir tarih mecrası olduğu ve bunu anlayabilmenin –Perry Anderson’un tezinin ruhuna uygun biçimde– ikili toplum/devlet, ekonomi/siyaset görüşünü terk etmeyi gerektirdiği yolunda, en azından kavramsal bir öneri olarak, ikna edici bir argümandır. İçermediği şeyse ikilidir. İlk olarak, Marksist terminolojiyi kullanmak gerekirse, üstyapı olarak devletle girilmiş ciddi bir muhasebe yoktur; devlet, ne maddi ihtilaf ve değişimlerin mecrası olarak, ne de bu unsurlara eşlik eden söylemsel çatışmanın mecrası olarak ele alınır. İkinci-

⁴⁴ A.g.e., s. 35.

⁴⁵ A.g.e., s. 36-37.

ci olarak, -tarihçi için çok hayati olan- ilgili kaynaklara ve onlara nasıl yaklaşılması gerektiğine dair, bizi sonsuza kadar kavramsal değerlendirmeye alanına hapsolmaktan kurtaracak bir tartışma yoktur. İlk eksiklik önemlidir; çünkü bu düşünce okulunun tipik bir özelliğini yansıtır. Kendilerinden önceki Marksist tarihçi kuşaklarının sahiplendiği kaba materyalist nedenselliğe eleştirel yaklaşımlarına ve bundan sakınmalarına rağmen, aynı gelenekten gelen yeni kuşak tarihçilerin birçoğu da üstyapıyla yeterli derecede ilgilenmeyi güç bulurlar. Şüphesiz ki, Arıcanlı ve Thomas, kaba materyalizmi törpülemek anlamında uzun yol katetmişlerdir ama hence bu yine de onların ellerini kollarını bağlamaya devam etmektedir; insan onları okurken hep, meseleler taban düzeyinde geçerli bir şekilde gösterildikten sonra, üstyapı tabana uygun olacak şekilde kendi başının çaresine bakar yollu, dile getirilmemiş bir varsayım seziyor.

Karşılaştırmalı tarihin yararlarının sonuna kadar farkında olan Rifaat Ali Abou-El-Haj, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki Osmanlı devletini yeniden anlama çabalarına önemli bir katkıda bulunur.⁴⁶ Diğer erken modern devletlerden çok, Osmanlı devleti üzerine yapılan çalışmalarla ilgili olan üç soruna işaret eder: Onun karşılaştırmalı bir perspektifteki analizini engelleyen bir tikelcilik, onun değişmeyen bir varlık olduğu varsayımı ve ona ilişkin modern ulus devlet ölçütleriyle edinilen anakronik yargı. Abou-El-Haj, on yedinci yüzyılın, karşılaştırmalı perspektifin yararlarını ve Osmanlı devletiyle çağdaşı olan diğer devletlerin aynı tarihi iki farklı yönden ne derece paylaştıklarını gösteren bir dönem olduğunu ileri sürer. Bunlardan birisi, on yedinci yüzyılın kapitalist dünya ekonomisine entegrasyondan önce bir sosyoekonomik devrime tanıklık etmiş olma ihtimalidir; diğeryse, devletin doğasını radikal biçimde değiştiren bir süreçtir.⁴⁷

O dönemde devletin nasıl kavramsallaştırılmış olduğuna dair süregiden tartışmayla ilgili olarak, Abou-El-Haj en az dört alternatif sıralar: (1) devlet yönetici sınıfın bir uzantısıydı; (2) devlet yönetici sınıfa dayalıydı ama özerkliğini koruyordu; (3) devlet yönetici sınıfın parçasıydı ama aynı zamanda taşra ve bölgesel elitlerle bağımsız ittifaklar kuruyordu; (4) devlet hiçbir sınıfa dayalı olmamak üzere

⁴⁶ Rifaat Ali Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Albany: State University of New York Press, 1991).

⁴⁷ A.g.e., s. 2-6.

tümüyle özerkti ve devletin memurları kendilerini her tür sınıf sürdürüşmesinin üzerinde görüyorlardı.⁴⁸ Abou-El-Haj, tartışmasının sonunda, devletin oluşum sürecine ilişkin, görünürde birbiriyle çelişkili olan iki temel yorum olduğunu görür. İlkine göre, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki gelişmeler, en nihayetinde yönettiği toplum karşısında özerklik kazanacak olan modern, merkezi bir devlet oluşumuna yol açan gelişmeler olarak algılanır. Abou-El-Haj'ın da desteklediği ikinci yoruma göreyse, o dönemde, daha sonra kademe kademe devletten hem ekonomik olarak, hem de kısmen siyasal olarak bağımsızlaşacak bir yönetici sınıf ortaya çıkmıştır; ancak bu sınıf yine de devlet bağlamında incelenmelidir.⁴⁹

Abou-El-Haj, bu noktaya gelene kadar iki ilginç saptama yapar. İlki, özellikle on yedinci yüzyıl Avrasya krizi bağlamında, devletin tarihi ile çevresinin tarihi arasındaki bağlantıya dikkati çeker. İçsel ve dışsal faktörlerin birbirleriyle ilişkili olduklarını vurgulayarak, on yedinci yüzyılda Osmanlı devletinin geçirdiği kökten değişimin ne anlama geldiğini ana hatlarıyla açıklar ve durağanlık fikrinin Osmanlı çalışmalarına derinlemesine işlediğine, öyle ki tarihsel düşünce anlayışına yakın duran araştırmacıların bile, söz konusu dönemde böylesine köklü değişimler yaşandığını kavramakta güçlük çektiğine işaret eder.⁵⁰

İkinci saptama, Osmanlı devleti üzerine yapılan çalışmalar için en önde gelen kaynak türlerinden biriyle ilgilidir: On altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar büyük bir gelişim göstermiş olan nasihat literatürü. Abou-El-Haj, bu literatürün, metinselci-filolojik oryantalist tarihçiliğin büyük kısmı tarafından nasıl yanlış kullanıldığını ve bir zamanlar altın ve klasik çağın varolmuş olduğunun ve Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilediğinin kesin kanıtı olarak nasıl yanlış yorumlandığını anlatır. Nasihat literatürünün daha tarihsel ve bağlamsal bir okumasını önerir ve sınırlı bir ölçüde de olsa uygular. Abou-El-Haj, Koçi Bey'in denemesini ve Naima'nın kendi tarihine yazdığı giriş bölümünü kullanarak, yazarların –gerek kişisel, gerek sosyopolitik– bağlamlarıyla taşıdıkları ideolojik ve normatif görüşler arasındaki olası bağlantılara işaret eder. Örneğin, Naima'nın kullandığı biyolojik metaforun, Naima'nın da dahil olduğu

⁴⁸ A.g.e., s. 6.

⁴⁹ A.g.e., s. 54-60.

⁵⁰ A.g.e., s. 11-18.

sivil bürokrasinin, askeriyeğe rağmen, elinde bulundurduğu nüfuza inandırıcılık katınak amacı taşıdığını tespit eder. Bu metaforunda, Osmanlı devleti ömrünün yarısına gelmiştir ve devletlerin yaşam akışlarını belirleyen bir tür “doğa kanunu”na göre, bu aşamada askeri bürokrasi gerilerken, sivil bürokrasi gelişmeye başlar.⁵¹

Şimdi, benim erken modern Osmanlı devletinin en tutarlı ve akla yatkın iki yorum ve kavramsallaştırması olarak değerlendirdiğim önermelerin biraz daha ayrıntılı bir sunumuna geçiyorum. Bunların her biri, bağılı bulundukları düşünce okuluyla uyumludur. Osmanlı tarihçiliğinin genelindeki iki ana yaklaşımı temsil ederler: idealizm ve materyalizm.

“ADEMİ MERKEZİLEŞME”NİN DİYALEKTİĞİ: ARIEL SALZMANN’IN SİYASAL EKONOMİSİ

Ariel Salzmänn’in, erken modern Osmanlı mali sistemi üzerine yaptığı ve doğrudan Mehmet Genç’in çığır açıcı eserinden esinlenen araştırması, bana göre o dönemdeki devletin tarihine ilişkin en taze ve en derinlikli yorumu üretmiştir.⁵² Salzmänn’in araştırmasının temelini oluşturan argüman, erken modern imparatorluklardan modern ulus devletlere geçişin yaygın açıklayıcı çerçevesi olarak merkezileşme/ademi-merkezileşme metaforuna indirilmiş muhtemel bir son darbe niteliğindedir. Bu metafor –belki de farkında olmayarak– Newtoncu mekanik fiziğini devlet-toplum ilişkisine uygulayarak ve en güçlü ifadesini, teleolojik ulus devlet anlatısında ve modern devlet oluşumunun gelişimci kuramlarında bulmuştur (tabii bu ikisini birbirinden ayırt etmek kolay değildir). Kabaca söylemek ge-

⁵¹ A.g.e., s. 18-52. Naima için bkz., s. 45-46. Abou-El-Haj’ın çalışmasındaki sorun, *nasihat* ve tarihsel metinlere dair bir tarafta eleştirisi ve metodolojik yaklaşımı diğer tarafta da bu metinlerle yaptığı şey arasındaki boşluktur. İkincisi, yazarlara dair parça parça değerlendirmeler ve çalışmalarının kısa içerik analizlerinden ibarettir ve birçok noktayı açık bırakır. Erken modern dönem nasihat literatürüne dair bir başka inceleme için bkz., Douglas Howard, “Ottoman Historiography and the Literature of ‘Decline’ in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, *Journal of Asian History* 22 (1988): s. 52-76.

⁵² Ariel Salzmänn, “An *Ancien Régime* Revisited: ‘Privatization’ and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire”, *Politics and Society* 21 (December 1993): s. 393-423. Salzmänn’in yorumunu on dokuzuncu yüzyıla kadar nasıl genişlettiğini gözlemek için bkz., “Citizens in Search of a State: The Limits of Political Participation in the Late Ottoman Empire”, *Extending Citizenship, Reconfiguring States*, der. Michael Hanagan ve Charles Tilly (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1999), s. 37-67.

rekirse, bu metafora varsayılan mantığa göre, ademi-merkezleşme gerilemenin habercisiyken –bu aslında oldukça hafifletilmiş bir ifade– merkezleşme bunun tam tersidir.

Salzmann bu metaforun kullanımına karşı değildir; on sekizinci yüzyıla olası bir bakış biçimi olarak ademi-merkezleşmeye de itiraz etmez ama –“yozlaşma”, “bozulma”, “devletin gerilemesi” ya da bunların herhangi bir kombinasyonu olarak– ademi-merkezleşmeyle imparatorluk devlet yapısının çözülmesi arasındaki kördüğümü zekice açar. Aslında buna getirdiği karşı önerme, ademi-merkezleşmenin başarısının “on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki modern devlette başlayan özgün kurumsal merkezleşme süreci”ni kolaylaştırdığı iddiasındadır.⁵³ Osmanlı tarihinin ana hatlarının imparatorluğun çağdaşı olan Avrasya çağdaş devletlerinininkine yakın olduğunu çok iyi bildiği için, Salzmann’ın yorumu Osmanlı tarihinin sınırlarının ötesi için de anlamlı olabilir.⁵⁴

Salzmann’ın diyalektik yorumu, onun on sekizinci yüzyıldaki mali sistem, özellikle de ömür boyu gelir vergisi tahsili (*malikâne mukataa*) üzerine yaptığı çalışmadan türemiştir. Öncelikle on yedinci yüzyıl krizinin, köklü askeri değişimlerin ve küresel Avrasya-Atlantik ekonomisinin, mali sistemin parasallaşmasına ve on yedinci yüzyıldaki vergi tahsil sisteminin (*iltizam*) oluşmasına nasıl yol açtığını inceler. Bu çalışmanın kapsamını aşan birbiriyle ilişkili bir dizi neden, on yedinci yüzyılın sonunda malikâne dönemini başlatmıştır (Salzmann’ın kesin tahmini 1695-1793’tür). Malikâne, daha genel bir mali kavram olan (kısa ifadeyle) vergi tahsilinin bir türüydü. Tıpkı iltizam gibi, bu sözleşme de açık artırma usulü ihale edilirdi ama ihaleyi kazanan ömür boyu vergi toplama hakkı veriyordu. Kamu hazinesine yapılan resmi ödeme, tahmini yıllık kazancın iki veya üç katıydı; ama Salzmann gerçek ödemenin bundan çok daha yüksek olduğunu belirtir. İhaleyi üstlenen, hazineye yalnızca sabit yıllık ödemeleri aktarmakla yükümlüydü; böylece tüm artı değer tahsili üzerindeki ömür boyu hâkimiyeti ona etkileyici kazançlar sağlama imkânı veriyordu. “Malikâne hakları üzerindeki hisseler, hisselerin miras yoluyla aktarılması için gerekli olan şartların yerine getirilmesi ve yeni *muaccele*’nin [ihaleyi alanın peşin olarak ödemesi gereken miktar] kesinleşmemiş ödemesinin yapılması karşılığında

⁵³ Salzmann, “*Ancien Regime*”, s. 391.

⁵⁴ Bu farkındalığın bir işareti için bkz., a.g.e., s. 398.

oğulları ya da diğer erkek akrabaları tarafından özel yollarla el değiştirilebiliyordu.”⁵⁵ Salzman’nın bu mali sürecin sonucuna “özelleştirme” demesi son derece anlamlıdır.

Bu çerçevede, malikâne, siyasal hanenin (*kapı*) nüfuzuyla ve merkezi devlet elitinin,⁵⁶ hanedana ve taşra elite rağmen kazandığı iktidarla da ilişkiliydi; gerçi taşra elitinin, bu diyalektik olarak devlet mülkiyetinden özelleşmeye doğru giden mali pazarın tamamen dışında kaldığını söylemek de mümkün değildi. Malikâne sisteminden kazananlar, sahip oldukları etkili hanelerle pazarı kontrol etmekle kalmıyor, malikânenin kapsamını genişletmek için baskı da yapıyorlardı. Bunda dört alanda başarılı oldular: Malikânenin coğrafi kapsamı, malikâne kaynaklı malların likiditesi, malikâne açık artırımlarında ihale edilmeye uygun hale gelen artı değeri üreten ekonomi sektörlerinin çeşitliliği ve girişimcilerin bölgesel ihaleleri İstanbul’dan yürütmelerine izin verilmesi. Mali gelişmenin tuhaf bir sonucu da oldu; zira 1714’ten itibaren yalnızca Müslümanların malikâne ihalelerine doğrudan katılımına izin verilmesine karşın, Yahudiler, Rumlar ve Ermeniler de sisteme banker, muhasebeci ve mali danışman olarak dahil olmaya başladılar.⁵⁷

Salzman’nın resmettiği sürecin kapsamı, hanelerin gelişiminde anlamlı biçimde açıklığa kavuşur. Haneler, Abou-El-Haj’in “vezir/paşa hanesi” olarak adlandırdığı yapıdan, Salzman’nın deyişle “vezirlik şirketi”ne evrilmişlerdir: “İdari anlamda, en az bir faal ortak, bazen onun bir taşeronu veya temsilcisi ve bölgede çalışan personelinde oluşan ya da İstanbul’da üslenmiş olan veya ordunun üst kademelerinde ve imparatorluğun başka herhangi bir yerinde idari görevlerde bulunan geri plandaki birkaç ortaktan oluşan bir şirket olarak daha geniş bir *malikâne* sözleşmesi de düşünülebilir.”⁵⁸

Tüm bunların devletle ve merkezileşme/ademi-merkezileşme metaforuyla nasıl bir ilişkisi vardır? Cevap, kısaca, “merkezcil ademi-merkezileşme”nin diyalektiğidir. Bir liberal ve ulusalcı –Osmanlı örneğinde bunlara oryantalisti de ekleyebilirsiniz– varsayımlar toplamı, tarih söylemine iki çift eşanlamlı kavramı sokmak için bir araya gelmiştir. Birisi, ademi-merkezileşme ve devletin zayıflaması

⁵⁵ A.g.e., s. 401-2.

⁵⁶ Bunlara vezirler, sivil ve dini bürokrasinin ağır topları ve nüfuz sahibi yeniçeriler dahildi.

⁵⁷ A.g.e., s. 402-5.

⁵⁸ A.g.e., s. 403.

–ya da gerilemesi– diğeri de özelleştirme ve “daha az devlet”tir. Salzmänn’in orijinal argümanı, her ikisinin de kökten reddine karşılık gelir. Salzmänn, gözle görülür biçimde ademi-merkezileştirici olan çok kapsamlı bir mali sürecin nasıl merkezci bir yörüngeye sahip olabileceğini, imparatorluk devlet yapısının nasıl daha sıkı örölmüş hale gelebileceğini ve özelleştirmenin “daha fazla devlet”le nasıl yan yana ilerleyebileceğini ustaca gösterir.

Bu konuyu Salzmänn’in merkezci ademi-merkezileşmenin diya-lektiğine dair özlü formölasyonuyla bağlayabiliriz:

Doğrudan üretici, tahsildar ve devlet arasındaki ilişkilerin temelini oluşturan mali, yasal, siyasal ve kültürel zorunluluklar ağı göz önünde bulundurulduğunda, ömür boyu vergi toplama ihalesinin devlet iktidarının ancak nadiren kesintisiz bir devri olduğu sonucuna varılır. Devlet için, köyler ve tarlaların hasılatlarından görece cüzi miktarlar üzerinden *malikâne* ihaleleri dağıtmak, taşradaki ileri gelen kişilerin kültürel otoritelerine sızmanın bir aracıydı. On sekizinci yüzyılın ilk yarısında güçlü kentleşme eğiliminin damgasını vurduğu büyüyen bir ekonomide, *malikâne* sistemi, ihale sahiplerini bazı özel siyasal dokunulmazlıklarla donatmakla birlikte, onları uzun dönemli ve biçimsel olarak taşradaki devlet aygıtıyla ilişkilendiriyordu. Zaman ilerledikçe, özellikle yerel *malikâne* açık artırımlarını denetleyen rüşvetçi devlet daireleri, bazı ileri gelenleri devletin komisyoncularına dönüştürdü ve böylece devletin vergi tahsili ve idareyi tabandan başlayarak yeniden örgütlemesini sağladı.⁵⁹

NİHAİ ŞEYLEŞME: KAREN BARKEY’İN İDEALİST DEVLETÇİLİĞİ

Karen Barkey’in eseri, bu bölümde daha önce tartışılan Jack Goldstone’unkiyle aynı konuyu ele alır: On yedinci yüzyıl kriziyle devlet arasındaki ilişkiler. O da (Fransa’yla) karşılaştırma yöntemini kullanır ama nihai olarak tam tersi bir sonuca ulaşır: Osmanlı devleti on yedinci yüzyıl krizinden daha güçlü ve daha merkezileşmiş

⁵⁹ A.g.e., s. 405. Bu pasajın taşra toplumunun tartışıldığı bir bölümde ortaya çıkması tesadüf değildir. Geleneksel ademi-merkezileşme tezine göre on sekizinci yüzyılda Osmanlı yönetiminin en başarılı olduğu yer orasıdır.

olarak çıkmıştır.⁶⁰ Barkey'in eseri, hem on yedinci yüzyıldaki Osmanlı devletini idealist bir çerçevede kavramsallaştırmak, hem de bu kavramsallaştırmayı ikna edici kılmak için dönemin devletinin bir anlatısını geliştirmek anlamındaki en kapsamlı girişimdir. Devlete dair düşünme uğraşına eklemek istediğim boyut, Barkey'in yaklaşımının bir eleştirisiyle anlamlı şekilde ivme kazanır.

On yedinci yüzyıl krizinin ve çağdaş devletlerdeki benzer süreçlerin farkında olan Barkey, bu dönemin Osmanlı devlet yapısının bozulmasına ve dışsal ve içsel baskıların bir birleşimiyle birlikte gerilemesine tanıklık ettiği görüşünü çürütür. Özellikle, eşkıyaların (*celali*) faaliyetleri ve devletin bu gruplarla mücadele ediş şekli, iddia konusu bozulmanın göstergeleri olarak yorumlanagelmıştır. Barkey'e göre bu görüş, dönemin Osmanlı tarihçileri ve nasihat yazarlarından, dönemin yabancılarında (tarihçiler ve konsoloslar) ve modern Osmanlı uzmanlarıyla "ilkel isyanlar"ı çalışan sosyologlardan kaynaklanmıştır. Barkey, devletle eşkıyalar arasındaki dolambaçlı ilişkileri devletin gücünün ve esnekliğinin göstergesi olarak gören bir karşı yorum sunar ve bunu kanıtlar. Pazarlıktan, onları devlet adına istihdam etmekten, onları tümüyle imha etmeye kadar değişen ve İstanbul'dan algılandığı kadarıyla değişen koşullara göre kullanılan çok çeşitli araçların uygulanmasıyla, devlet bu dönemden yara almadan ve hatta daha fazla merkezileşerek ve yapısını sağlamlaştırarak çıkmıştır.

Barkey'le anlaşımadığım nokta, on yedinci yüzyılın ilk yarısında devlette ne "gerileme" ne de "bozulma" olduğu yolundaki sonuçla ilgili değil; zaten buna katılıyorum. Ne var ki, kavramsal olarak Barkey'in sunduğu genel çerçevenin iki sorunu var. Birisi, onun devleti anlayış biçimi, daha somut anlamda, devleti bağımsız bir özne olarak şeyleştirilmesi ve ortaya koyduğu bürokratlar/eşkıyalar ikili zıtlığını daha geniş devlet/toplum ikili zıtlığının bir alt yansıması olarak görmesidir. Diğeriyse, Osmanlı tarihsel metinlerini kullanırken taktığı eleştirel olmayan pozitivist tutumdur. Barkey'in yaklaşımı, idealist okulla, yani devletin toplumdan net biçimde ayrı, özerk ve tutarlı bir özne, belirli politikalar üreten, açıkça tanımlanabilir bir

⁶⁰ Karen Barkey'in aşağıdaki çalışmaları tartışılır: "Rebellious Alliances: The State and Peasant Unrest in Early Seventeenth-Century France and the Ottoman Empire", *American Sociological Review* 56 (1991): s. 699-715; *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994); "In Different Times: Scheduling and Control in the Ottoman Empire, 1550-1650", *Comparative Studies in Society and History* 38 (1996): s. 460-83.

özne, eğilimlere ve en önemlisi niyetlere sahip olan bir özne olduğu düşüncesiyle uyum içerisinde.

Barkey'in, idealist bir Osmanlı devleti anlayışının, bugüne kadar gördüğüm en sistematik ve tutarlı dile getirilişidir. Üçlü bir yapı üzerine oturur. İlki, devlet her yerde hazır ve nazır bir varlık olarak şekleleştirilir. İkincisi, devlet/toplum ikili zıtlığı peşinen varsayılır ve yeniden üretilir. Üçüncüsü, özne olarak devlet hem ereksellikle açıklanır, hem de kimin devletin içinde kimin dışında yer aldığını tespit etmek tarihsel olarak güçleştğinde, niyetler/politikaların üretildiği mecra olarak tanımlanır.⁶¹

Devletin, her yerde hazır ve nazır, tutarlı bir varlık olacak biçimde şekleştirilmesi, Barkey'in eserinin temelini oluşturur. Bu izlenim metnin tamamı boyunca sıkça tekrarlanan sözdiziminden de edinelebilir; devlet her zaman, açıkça kendisi olmayan ötekilere ve ötekilerle her türlü şeyi yapan öznedir. Bu her yerde hazır ve nazır "şey" in yapabileceklerinin boyutu, Barkey'in celali fenomeninin nasıl anladığını özetleyen bir pasajda örneklenir:

Devlet kendi niyet ve amaçları doğrultusunda eşkıyalığı icat ve imal etti ve artık kendisi için bir işlevi kalmadığı noktada da onu devre dışı bıraktı. Bu, devletin, birtakım kanunsuz kişilere eşkıya olmalarını emrederek, eşkıyalığı gerçekten kendi eliyle yarattığı anlamına gelmez. Daha ziyade, devlet silahlara erişimi olan bazı dokunulmaz gruplar yarattı ve onları, merkezi ve bölgesel düzeylerdeki baskı ve kontrolü artırmak yolundaki kendi amacına uygun eylemlere yöneltti.⁶²

Devlet ve toplumun Barkey'in kafasında iki ayrıştırılabilir varlık olduğu, metinde son derece açık şekilde görünmektedir. Neredeyse her sayfadaki tespitleri, Osmanlı devletinin kendi isteğini topluma dayattığını, (elitler ve köylüler gibi) toplumsal güçlerden bağımsız olduğunu ve toplumu kontrol ve sevk ettiğini öngören ifade ve formülasyonlarla doludur.⁶³ Daha somut olarak ilginç olan nokta, ikili

⁶¹ Tekrardan kaçınmak için, Timothy Mitchell'i mevcut tartışmaya taşımıyorum (Bkz., "Limits of the State"). Ancak yine de açıkça belirtilmelidir ki, Barkey'in yaklaşımına getirdiğim eleştiri Mitchell'in genel olarak idealist/devletçi okulu reddetmesinden esinlenmiştir.

⁶² Barkey, *Bandits and Bureaucrats*, s. 141.

⁶³ Önemli bir örnek de, on yedinci yüzyıldaki Fransa ve Osmanlı İmparatorluğu'nun, bu iki devletin zayıf ve güçlü yönleri ve toplumları arasındaki özerklikleri bakımından karşılaştırmasıdır. Bkz., Barkey, "Rebellious Alliances."

zıtlıklardan daha geniş kapsamlı olanının, yani devletle (“toplum” olarak) eşkıyalar arasındaki zıtlığın üzerinde ısrarla durmasının, yaptığı tarihsel yorumun aleyhine işlemesidir. Asıl sorun, eşkıyalarla siyasal hanelerin (*kapı*) birleşimine ilişkin olarak öne çıkar: İkili zıtlık, idealist görünümünde, devlete has bir durumdur; sonuç, Barkey’in şöyleşmiş devleti niyet ve politikalarını değiştirirken, temel kavram aşırı şekilde devletsel olduğu için bu değişimlerin toplumsal olarak etkisiz kalmasıdır. Dolayısıyla, Barkey celali faaliyetlerinin iki evresi olduğunu ve ikinci evrenin (kabaca 1620’lerle 1640’lar arası) ilkinden ciddi biçimde farklı olduğunu gözler; yine de, hiçbir açıklama yapmadan, ikinci eşkıya kuşağının “devlet”ten dışlandığını ve sonsuza kadar “toplum”un içerisinde kaldığını belirtir.

Ancak bu insanlar yüzyılın başlarında Sadrazam Kuyucu Murad Paşa’nın gazabından canlı kurtulmayı başarabilmiş ve birçoğu da celali ordularının yenilgilerinin ardından üst düzey Osmanlı memurlarının haneleri aracılığıyla devlete istihdam yoluyla dahil edilmiştir. Hâmillerinin intisabı sayesinde, kendileri de devlet memuru olmuş ve daha başarılı olanları kendi hanelerinin başına geçmiştir. Barkey, Osmanlı idari mevkileri üzerindeki rekabete ilişkin olarak, eşkıyaların, siyasallaşmış retorikleri ve siyasal eylemleri bakımından saray tarafından tayin edilen valilerden çok da farklı olmadıklarını gösterir.⁶⁴ Bir başka deyişle, devletle toplumu ayıran çizginin dinamik ve her zaman çekişmeli olması ve hanenin bu çizgiyi gözenekli ve geçirimli kılan bir sosyopolitik yapı olması ihtimali gözden kaçır; çünkü idealist devlet düşüncesi, tanımı gereği tarihsellik içermez.

Son olarak, ereksellik ve niyetlerin tasarlandığı mecra olarak devlet konuları var. İkinciyle başlamak gerekirse, yorumundan aşikâr biçimde gözükür ki, Barkey devleti niyetler/politikalar/karar verme alanıyla kısıtlayarak daraltır. Bu daraltma, onun başkarakter olarak –neredeyse kişileştirilmiş olan– devletin etrafında yapılanan anlatısının da üstü örtülü şekilde temelini oluşturur. Yani başkarakter-olarak-devlet, devletin içerisinde veya dışarısında konumlanmış olan ama net biçimde devletin kendisi olmayan her tür grup ve kurumla etkileşir. O nedenle Barkey’in devleti, kullara, taşra idaresine, kadınlara ve eşkıyalara ayrı ayrı hitap eden çok çeşitli politikalar uygular. Bu politikalar, devlet memurları, vezirler ve sultan tarafından

⁶⁴ Bkz., Barkey, *Bandits and Bureaucrats*, bül. 5 ve 6, özellikle s. 220-29 ve “Scheduling.”

eyleme dönüştürülen niyetlerdir; ama bunlardan ne biri ne de diğeri devlettir; devlet şöyleşmiş, her yerde hazır ve nazır bir varlık olarak kalır. Bir yerde Barkey açıkça ve kısaca şunu söyler: “Devletin içindeki çeşitli karar odaklarının çekişmesini analiz etmek heyecan verici olabileceksen de, benim buradaki amacım devleti, fikir alış-ve-rişi, tartışma ve siyasal rekabetin sonucu olarak çeşitli politikalar üreten bütünleşmiş bir kurumlar kümesi olarak ele almaktır. Politikalar ve onların etkileri bu çalışmanın daha asli konularıdır.”⁶⁵

Barkey, erekselliğin sıkıntılı bir mesele olduğunun farkındadır ama nihayetinde onu devlete atfetmekten geri durmaz. Aydınlatıcı bir pasajda, bu farkındalığı şöyle dışa vurur:

Devlet eylemiyle ereksellik meselesi çoğu kez birbirine karıştırılmıştır. Osmanlı devletine açıkça öznellik yüklüyorum; ama tüm devlet pratiklerinin daha fazla kontrol sağlamak amacıyla devlet yetkilileri tarafından bilinçli bir şekilde ve tam olarak hesaplandığını iddia etmiyorum. Çoğunlukla, birbirinden farklı devlet eylemi anlatıları bir arada varolur; çünkü nedensel olarak bağlantılı olabilecek ya da olmayabilecek birçok farklı olay aynı anda vuku bulur. Ne var ki, bunlar arasından gerçek devlet eylemi anlatısı olarak seçileni, devletin kontrol kazanımı için en rasyonel gözükeni ve devlet aktörlerine kusursuz ereksellik yükleyeni olur. Bunun nedeni, olayları zamansal ve nedensel olarak bağlantılı bir biçimde ilişkilendirmenin ve bireylere doğrudan niyetler atfetmenin daha kolay olmasıdır. Ama eylemleri gerçekten icra edenler için, olaylar çoğunlukla oldukça keyfi bir biçimde bir araya getirilmiş parçalar gibi görünür.⁶⁶

Sorun, bu zeka dolu farkındalığın, gerçek tarihsel yoruma gelindiğinde devre dışı kalmasıdır. Memurların atama ve yerleşimlerinin, devletin bu memurlar üzerindeki kontrolünü onların zaman kavramlarını belirleyecek kadar artıran bir mekanizma olarak programlanmasını konu edinen bir makalesinde, Barkey erekselliğe dair ihtiyatlı değil, aksine kararlı bir tutum takınır: “Gerek [taşra idaresindeki memurların] rotasyonu gerek sınırlandırılmış bölgesel otorite, kesinlikle ereksel, doğrudan devlet eyleminin ürünleriydi” ve “Ro-

⁶⁵ Barkey, *Bandits and Bureaucrats*, s. 60.

⁶⁶ A.g.e., s. 27.

tasyon programında valilere ve genel valilere uygulanan farklılıklar, bölgesel yetkililerin kontrolünde devlet eyleminin erekselliğini gösterir.”⁶⁷

İdealist devlet kavramına ilaveten, bu görüşte devletin çekişmeli ve tarihsel değil, durağanmış gibi gözükmemesinin bir başka nedeni de, Barkey’in tarihsel metinleri eleştirel olmayan bir pozitivist anlayışla kullanmasıdır. Oysaki bu metinler onun geliştirdiği anlatının ve yorumun temelini oluşturur.⁶⁸ Barkey onlardan bazen doğrudan bahseder ve yalnızca birkaç yerde onların von Hammer tarafından sorunlu şekilde alayışılmasına gönderme yapar. Burada, ilk olarak, *Quellenkritik* düzeyinde bir sorun vardır; çünkü, bu çalışmada umuyorum ki yeterince gösterdiğim gibi, bu metinler, içerisinde her bir metnin bir diğeriyle ya da diğerleriyle sıkı şekilde bağlantılı olduğu bir tarih-yazımsal külliyat oluşturur. Bu tarih-yazımını salt bir dışsal yeniden-kurma kaynağı olarak kullanmak isteyen tarihçiler bile onun içindeki karşılıklı bağlantılar yumağıyla boğuşmak zorundadır. İkincisi, bu metinler dışsal olayların değil, kendi yazımı da temsil ettiği şeyin ayrılmaz bir parçası olan bir söylemin –bizim örneğimizde bu yazım tabii ki çekişmeli bir mecra olarak devletle ilgilidir– saydam yansımalarıdır. Bu metinlerin içerdiği bilgisel katmanı, ona eşlik eden ideolojik-siyasal katmanı hiç göz önünde bulundurmaksızın çekip çıkarmak, bu tip kaynakların zenginliğini heba etmek demektir.

SONUÇ

Devlet konusunda, Abrams ve Perry Anderson tarafından Marksist tarihçiliğe yöneltilen eleştiri ve Mitchell’in idealist devletçilik eleştirisi, özünde ayrı varlıklar olarak devlet ve toplum ikili zıtlığını çözerler ve benim Osmanlı devleti çalışmalarına eklemek istediğim boyutun da temelini oluştururlar. Özellikle Abrams ve Mitchell, devletin verili birşey değil, maddi ve ideolojik çok çeşitli insan eylemlerinin bir çekişme alanı olduğuna dikkat çekerler. Bizi, devle-

⁶⁷ Barkey, “Scheduling”, s. 471, 472.

⁶⁸ Böl. 6, Barkey, *Bandits and Bureaucrats*, dikkate değer bir örnektir.

tin, toplumun dışında ve topoğrafik olarak üzerinde, gerçek bir nesne olarak nasıl kurulduğunu analiz etmeye ama aynı zamanda bunun kökten biçimde bir yapı (construction) olduğunu ve bu yapının, yeterince insan “o sanki her zaman halihazırda oradaymış gibi” davrandığı için “gerçek”lik kazandığını akıldan çıkarmamaya davet ederler. Ayrıca özellikle Mitchell, bir yapı (ya da “söylemsel olarak üretilmiş bir etki”) olarak devletin tarihsel olduğunu ısrarla vurgular; sınırları, doğası, dışlama/içleme şekilleri ve o dışlanan/içlenen kesimlerin kimlikleri sürekli bir değişim ve farklı zaman ve mekânlarda, değişen yoğunluk derecelerinde sürekli bir çekişme içerisindedir. Osmanlı tarihçiliği bugüne kadar bu saptamaları ele almamıştır ve bence bunlar önemsenmesi gereken noktalaradır.

Osmanlı devletinin yorumuna eklemek istediğim boyut iki ayaklıdır. Birincisi, devletin kurulmuş bir şeyleşme olduğu basit –ama aynı zamanda o kadar da basit olmayan– gerçeğine dikkat edilmelidir. Bizzat Osmanlılar, devleti, başka birçok aracın yanı sıra onu yazarak, özerk ve soyut bir özne olarak kurdular ve modern tarihçiler onu yeniden-ürettirler. Bazılarını burada da ele aldığımız kuramsal anlamda bilinçli tarihçiler bile, gerek devletle toplumu birbirinden ayıran çizginin kolaylıkla teşhis edilebilen ve konumu değişmeyen birşey olduğunu varsayarak, gerek “devlet” ve “toplum”un ontolojik olarak varolduğunu varsayarak, “kuruluşluk” meselesini es geçler. Bu, Osmanlı devletini kavramsallaştırmaya ve yorumlamaya yönelik çeşitli girişimlerin anlayışımızı ciddi biçimde geliştirmemiş olduğu anlamına gelmez. Ama Osmanlı devletinin önemli bir boyutunun gözden kaçırılmış olabileceği ve bu boyutu eklemenin onun tarihsel yorumunu daha bütünlüklü hale getirebileceği anlamına gelir. Önerdiğim şeyin tümüyle alternatif bir kavrayış biçimi sunmak değil, bir boyut eklemek olduğunu herhalde bundan daha fazla vurgulayamam.

İkinci olarak, yalnızca dikkati şeyleşmeye yöneltmenin yeterli olmadığını düşünüyorum. Benim amacım, devletin söylemsel tarihselliğine, onun nasıl şeyleştirildiğine, devletle toplumu bölen çizginin nasıl çekildiğine ve yeniden-çekildiğine, çekişmeli bir işleme ve dışlama mecrası olarak devletin nasıl yazıldığına yönelik bir sorgulama sürecine girişmek. Bu aynı zamanda dikkatleri tarih-yazımı gibi açıkça ideolojik olan bir kaynak materyale ve onu yorumlamanın farklı bir biçimine çevirmek anlamına da gelir. Mesela Salzmann şaşırtıcı birşey söyler: “Devlet için... *malikâne* ihaleleri dağıtmak, taşradaki ileri gelen kişilerin kültürel otoritelerine sızmanın bir aracıy-

dı.”⁶⁹ İfade ne açıklanmıştır, ne de ampirik olarak ikna edici kılınmıştır. Daha genel olarak, Salzmann’inki kuşkusuz yenilikçi bir devlet yorumu olmasına karşın, devlet/toplum ikili zıtlığından yine de vazgeçemez. Artı değer dağılımının ihtilafa ve çatlaklara neden olmuş olduğu gerçeğini çok iyi bilmesine karşın, Salzmann bir toplumun (taşra) üzerinde eyleyen bir devlet (merkezi elit) anlayışına bağlı kalır.

Mitchell, belirli bir biçimde yorumlandığında devleti bir söylemsel etki haline getiren bir dizi toplumsal pratiği inceler. Bense ondan esinlenerek, onun değinmediği bir toplumsal pratiğe bakıyorum: İçerisinde devletin çekişmeli bir alan olarak yazıldığı bir söylem olarak tarihin yazımı. Takip eden bölüm, erken modern Osmanlı devletini, yalnızca maddi ve kurumsal olarak değil, ideolojik ve söylemsel olarak da tarihselleştirmeye yönelik deneysel ve hazırlayıcı nitelikte bir girişimdir.



⁶⁹ Salzmann, “An *Ancien Régime* Revisited”, s. 405. Bu çerçevenin bir başka taşra ortamına uygulanışı için bkz., Dina Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834* (New York: Cambridge University Press, 1997).

BİR SÖYLEMSEL ÇEKİŞME ALANI OLARAK OSMANLI DEVLETİ

DEVLET VE OSMANLI SİYASAL İMGELEMİ

Bir önceki bölümde kaldığımız yerden devam edebiliriz. Bu konuda açık bir kuramsal irdeleme yapmamasına karşın, Cemal Kafadar, oluşum aşamasından itibaren Osmanlı devletinin çekişmeli “kurulmuşluk”unun oldukça farkında görünür. Kafadar’ın bu farkındalığının, aynı anda hem Osmanlı devletinin oluşumunu hem de Osmanlı tarih-yazımının 1300-1500 dönemindeki oluşumunu yorumlayan ustalıkla çalışmasında sık sık kendini belli etmesi tesadüfi değildir.¹ İkinci Bölüm’de Kafadar’ın Osmanlı tarih-yazımı üzerine yapılan çalışmalara katkısını tartışmıştık; burada doğal olarak onun devlet anlayışı üzerinde yoğunlaşacağım. Kafadar’ın erken dönem tarih/tarih-yazımına dair gösterdiğini, prensipte ben de, on yedinci yüzyıla uyguluyorum: “Bir başka deyişle, [Osmanlı devletininki], bir yandan sürekli siyasal kamuoyu içerisindeki konumlarını sağlamlaştırmaya çalışırlarken, bir yandan da hızlı dönüşümler geçiren çeşitli toplumsal gruplar arasındaki değişen ittifak ve ihtilafların tarihiydi.”²

¹ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, (Berkeley: University of California Press, 1995).

² A.g.e., s. 140.

Tarih-yazımıyla (esas olarak on beşinci yüzyılın ikinci yarısında-ki) devletin oluşumunun ve genişlemesinin tarihi arasında ustaca salınan Kafadar, ihtilafları ve konum kapma mücadelelerini de ayrıntılarıyla anlatır. Tarihsel devamlılıkla kaba tarihselcilik arasındaki çizginin aslında epey ince olduğunu kabul etsek bile, ben bu yarık ve çatlaklardan bazılarının, en azından bunların morfolojilerinin, on yedinci yüzyılda devletin sınırlarının yeniden belirlenmesiyle ilgili olduğunu düşünüyorum. Tarih-yazımında somutlaşan temel kopuş, gazi-derviş çevresi olarak adlandırılabilir bir şeyle Osmanlı Hanesi'nden çıkmış ve ortodoks ulema ve saraylılar tarafından "ideolojikleştirilmiş" olan yerleşik, bürokratik bir devlete doğru yönelim güdüsü arasındaki kopuştu. Devlet tarih-yazımında yazıya döküldüğü sıralar, bağlam, bir yandan yerleşik imparatorluk güdüsünün zafer kazandığı, diğer yandan tarihsel hudut ülküsünün, kendi toplumsal temsilcilerinin giderek marjinalleşmekte olduğunu ve onların tımar sahipleri olarak taşra teşkilatlarına gönderilmesini buruk bir şekilde kabul etmeye başladığı bir siyasal ortamın ifadesiydi.³

I. Murad devrinin (1362-89), özellikle de 1360'lar ve 1370'lerin, geriye bakıldığında bir çekişme alanı olarak devletin tarihinde bir dönüm noktası olduğu görülür. O dönemde, Osmanlı Anadolu'suyla Osmanlı Trakya'sı arasındaki geçiş, Gelibolu'nun Savoylu Amadeo'nun elinde oluşu nedeniyle kopmuştu. Bu durum halihazırda Trakya'da bulunmakta olan gazi gruplarının Osmanlı otoritesine meydan okumasına yol açtı; ki bu, Kuzeydoğu Akdeniz'in uç siyaseti içerisinde yaygın bir pratikti. Osmanlılar 1376'da Gelibolu'yu yeniden ele geçirdiklerinde, I. Murad bazı önde gelen gazileri, Osmanlı tarihinde ilk kez, uç beyleri olarak atayarak, gerek Osmanlıların tarih bilincinde, gerek modern bakış açısında, Âl-i Osman'ın gazi zümresi içerisinde eşitler arasında en önde gelen statüsüne sahip olduğu yolundaki geleneksel siyasal algılamayı köklü bir dönüşüme uğratiyordu. Osmanlı Hanedanı artık kendisini, bir egemenlik ve otorite merkezi olarak, bağlı bulunduklarından ve kendi atadıklarından ayırmaya başlıyordu. Kafadar, dönemin Osmanlı tarihi açısından önemini göz alıcı bir şekilde kavrar: "Uç beylerinin atanması aynı zamanda Osmanlı siyasal imgeleminde, toprağı iç bölge

³ Bu temel çatlak Kafadar'ın argümanı boyunca devam eder, *Between Two Worlds*, s. 138-54. Derli toplu bir tasvir için bkz., Kafadar'ın Aydos Kalesi'nin alınmasının Aşık Paşazade (gazi çevresi) ve Nefri (ulema) tarafından yapılmış tarihsel temsilleri karşılaştırmasına, s. 103.

(iç il) ve uç olarak bölen eski şablonu takip eden, şizoid bir zihinsel topoğrafyanın ortaya çıkışı anlamına da gelir.”⁴

Bu “şizoid zihinsel topoğrafya”, her ikisi de anlamlı bir şekilde on yedinci yüzyıla ait olan, somut bir gösterge ve özgün bir simge edildi. Somut gösterge, gazi/kul zıtlaşması, özgün simge de, İstanbul’a karşı diğer şehirlerdi; özellikle gaza merkezi olarak Edirne. Kulların Konstantinopol’ün fethini takiben yükselişi ve merkezi oldu ve bürokrasideki artan hâkimiyeti, bunlarla birlikte gazilerin marjinalleştirilmesi ve içlerine çöken ihanete uğramışlık duygusu, Sultan II. Mehmed (saltanatı 1451-1481) zamanında geri döndürülemez bir hal aldı.⁵ Aslında iktidar mücadelesini kimin kazandığı kesinleşmiş olsa da, mücadelenin tarafları belirgin güçlerini korumaya devam ediyordu. O nedenle Şehzade Cem (1459-1495), Fatih’in halefi olma konusunda kardeşi II. Beyazid’a karşı yürüttüğü başarısız girişimde, planının ideolojik boyutunu, bir tarih-yazımı ısmarlamak, oğullarından birinin adını Oğuz koymak ve “gaziler yurdu” Edirne’ye geri dönüş vaadi vermek suretiyle gazilere yaranmaya çalışmak üzerine kurmuştu. Beyazid’a karşı kaybetti; çünkü muhaliflerinin çoğunu üst düzey kullar oluşturuyordu.⁶

Genellikle kullardan duyulan memnuniyetsizlikle ilişkilendirilen alternatif bir başkent simgesi anlamlı kalmaya devam etmişti. Kafadar buna dair birkaç epizottan bahseder: II. Osman’ın Bursa, Şam veya Kahire’ye taşınma planı; III. Mustafa’yı tahttan çekilmeye ve halefi III. Ahmed’i İstanbul’da kalma sözü vermeye zorlayan 1703’ün Edirne/İstanbul tartışması; 1810’larda II Mahmud’un, yenicilerin doğru düzgün davranmaması durumunda, kendisi ve ailesinin İstanbul’u terk edeceği yolundaki rivayet konusu tehdidi ve tabii ki, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşuyla birlikte başkentten İstanbul’dan Ankara’ya taşınması. “Bu vak’aların” der Kafadar, “gazi

⁴ A.g.e., s. 143. Osmanlıların özellikle on yedinci yüzyıldaki imgelemindeki iktidar mecrasına dair diğer tespitler için bkz., Gülru Necipoğlu, “Framing the Gaze in Ottoman, Safavid and Mughal Palaces”, *Art Orientalis* 23 (1993): s. 303-42 ve Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993), s. 6-12. Bu tespitler Kafadar’ın “şizoid mental topoğrafya”sıyla birlikte ele alınabilir (*Between Two Worlds*).

⁵ Osmanlı tarihindeki bu çok önemli dönem için bkz., Halil İnalcık, *Fatih Devri üzerinde Tetkikler ve Vesikalar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954). Bunun tarih-yazınsal ifadesi için bkz., Victor L. Menage, “Some Notes on the Devşirme”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29 (1966): s. 64-78.

⁶ Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 147-48.

çevreleriyle hiçbir ilgisi yoktur; zira on altıncı yüzyıldan sonra siyasal bir güç olarak hudut savaşçılarından bahsetmek anakronizm olur. Ancak yine de, Cem'in Edirne'ye yerleşme vaadinden Türkiye Cumhuriyeti'nin başkenti olarak Ankara'nın seçilmesine kadar, tüm bu vak'aları bir araya getiren bağ... açıktır: Osmanlı siyasal tarihinin uzun ömrü boyunca, 'İstanbul'a karşı bir 'başka şehir' siyasal gerilimi, farklı sosyopolitik çıkar, tercih ve vizyonları tanımlayan, simgesel olarak güçlü bir eksen temsil etmiştir."⁷

Kafadar'ın öne sürdüğü "şizoid zihinsel topoğrafya", benim bir söylemsel çekişme alanı ve şekleşmiş özne olarak devlet kavramımın örneklenmesine imkân tanır. Benim gösterdiğim, tarih-yazımsal söylemin açılanmasının, aynı anda hem söylemsel çatışmayı hem de şekleşme olgusunu açığa çıkardığıdır. Burada öncelikle, iddia konusu Abaza Mehmed Paşa İsyanı'nın temsilleri üzerinde yoğunlaşacağım, sonra da Hâile-i Osmaniye'nin tarih-yazımının bir bütün olarak incelenmesiyle konuyu bağlayacağım.

ABAZA MEHMED PAŞA, TARİH-YAZIMI VE DEVLET

Önceki bölümlerden hatırlanacağı gibi, Hâile-i Osmaniye travması Sultan I. Mustafa'nın tahta yeniden çıkarılmasıyla sona ermemiştir. I. Mustafa'nın ikinci saltanat devrine (Mayıs 1622-Eylül 1623), özellikle Doğu Eyaletleri'nde ve başkentteki huzursuzluk ve istikrarsızlık damgasını vurmuştu. Bazı anlatımlarda, Erzurum Beylerbeyi Abaza Mehmed Paşa'nın, ölümünden kulları sorumlu tuttuğu Sultan Osman'ın intikamını almak amacını güttüğü iddia edilir. Abaza Mehmed Paşa, geniş bir sekban ordusu (büyük önemini daha sonra tartışacağımız, düzensiz, paralı asker toplulukları) toplamış, idaresine bitişikteki eyaletleri de katmış ve hem İstanbul'dan gönderilmiş, hem de bölgede yerleşik (*yerliye*) olan yeniçerileri sürekli taciz etmeye başlamıştı. Bu durumdan rahatsızlık duyan başkentteki kulların müthiş baskısına maruz kalan Sultan'ın yakın idari kadrosu, ilk önce Abaza'nın bir başka eyalete nakledilmesi emrini verdi. Bu emir yerine getirilmeyince, Abaza'ya karşı bir askeri güç gönderildi. Ancak bu güç, Abaza'yla karşılaşamayınca, onunla herhangi bir çatışmaya girmeden Bursa'ya geri döndü.

⁷ A.g.e., s. 149.

Abaza olayı, ancak IV. Murad döneminde (1623-40) sona erekti. İkincisi (1627) bizzat sadrazam Hüsrev Paşa tarafından yürütülen iki geniş kapsamlı seferi takiben, Abaza nihayet teslim oldu. Buradaki manidar nokta, sadrazamın Abaza ve askerlerini görkemli bir törenle karşılamasıydı. Daha sonra kullara zulmetmeye devam edeceği ve Avrupa cephesinde savaşıacağı Bosna'ya atandı. Bosna görevinden sonra İstanbul'a dönen Abaza'nın o dönemde IV. Murad'la yakınlaştığı rivayet edilir. Ne var ki, Sultan'ın otoritesini herkese kabul ettirmeye çalıştığı 1634'te, idam edilmekten kurtulamadı. Abaza, yine manidar ya da Osmanlı İmparatorluğu'nun mizah anlayışının bir örneği olarak kabul edebileceğimiz bir şekilde, I. Ahmed devrinde kendisinin celali "atalar"ının kökünü kazımış olan Kuyucu Murad Paşa'nın yanına törenle gömüldü.⁸

Abaza'nın kimliğinin nasıl kurulduğuyla başlayalım. Burada ilk olarak sonuç kaydedilmelidir. Abaza Paşa kimliği, Osmanlı'nın kolektif belleğine kazındığı ve bize kadar geldiği haliyle, bir eyalet valisinden, bir ümera (askeri eyalet idaresinin üst kademesi) üyesinden çok bir *asi* kimliğiydi.⁹ Bunun temel nedeni, Kâtip Çelebi ve onun dolayısıyla Naima'nın, ne kadar çok yeniden okunmuş ve yeniden yazılmış olursa olsun, Peçevi'ninkini değil, Tûğî'nin perspektif ve yargısını benimsemiş olmasıdır. Naima'nın ilk devlet tarihçisi olarak elinde bulundurduğu kurumsal pozisyon, onun anlatısını resmi kıldı. İlginçtir ki, *asi* olarak Abaza kimliği, tarihsel vak'anın sona ermesinden çok önce onaylanmıştır; çünkü Tûğî'nin metni bu vak'anın yalnızca başlangıç aşamasıyla ilgilenir; metnin ardından yıllarca devam etmiş faaliyetlerin nihai analiz üzerinde hiçbir etkisi yoktur.¹⁰

Abaza'nın sosyopolitik kimliğinin alternatif kuruluşları, Tûğî'nin (*asi*) ve Peçevi'nin (ümera üyesi) metinlerinde bulunacaktır. Bu kimliklerin metinsel şekillerde nasıl kurulduğunu, özellikle de yazdığı metin yanlış yönlendirecek kadar "düz" ve saydam görünen

⁸ Suraiya Faroqhi, Abaza olayını daha geniş bir fenomen olan "Asi Valiler Çağı"nın içinde ele alır. Bkz., aynı yazarın, "Crisis and Change, 1590-1699", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, cilt 2, 1600-1914, der. Suraiya Faroqhi ve diğerleri (New York: Cambridge University Press, 1994), s. 418-19.

⁹ Erken modern dönemdeki ümera üzerine yapılmış en iyi çalışma halen Metin Kunt'unki-
dir: *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*
(New York: Columbia University Press, 1983). Ancak Kunt, Abaza Mehmed Paşa gibi vali-
lerin sosyopolitik önemini tartışmaz.

¹⁰ Tarih-yazınsal söylemin tarihi ve metinsel bağlantıları İkinci Kısım'da ayrıntılarıyla sunuluyor.

Tûğî'yi ele alarak takip etmekte fayda vardır. Buna ilişkin benim savım, Tûğî'nin metninde Abaza'nın faaliyetlerinin iki bakış açısından algılandığı ve temsil edildiği yolunda. Daha geniş olanı, başkentin büyük kısmının taşrada olup bitenlere bakış açısıdır. Daha dar, daha karmaşık ve daha önemli olan bakış açıysa, "isyan"ı yoldaşlarının ve temsilcilerinin aktardıkları üzerinden anlayan başkentteki yenîçerilerin bakış açısıdır. Tûğî'nin anlatımındaki temsil sonuç olarak (metnin geri kalanı gibi) kul yanlısı ve Abaza karşıtıdır. Tersine, Peçevi aynı olayı bir kısım Anadolu ümerasının perspektifinden temsil eder. Alternatif açı, Tûğî'ninkinden çok farklı, hatta yer yer ona zıt bir anlam üretir.

İlk bakışta anlamsız görünebilecek olan Tûğî'nin perspektifinin en temel bileşenleri, hareket belirten fiillerdir. Bunlar, olaylara içinden bakılan yeri belirlemek bakımından önemlidir; zira bu hikâyede iki faaliyet merkeziyle karşı karşıyayız: Erzurum'la birlikte genel olarak Anadolu eyaletleri ve İstanbul. En sık kullanılan üç hareket fiili *gitmek*, *gelmek* ve *varmak*'tır. Burada diğer ikisinden daha seyrek kullanılmış olmasının yanı sıra ve esasen, modern Türkçe'den farklı olarak, Osmanlı Türkçe'sinde "bir yere gitmek" veya "bir yerden gelmek" anlamlarının her ikisini de taşıyabildiği için, *varmak*'ı ihmal ediyorum; zira bu ikili anlamı nedeniyle, doğal olarak bu fiil belirli bir hareketin gözlendiği yeri kesin olarak belirlemeye hizmet edemez. Buna karşılık, diğer iki fiil hareket doğrultusunu açıkça belirttikleri ve her ikisi de çokça kullanıldığı için, Tûğî'nin "kamera"sının pozisyonunu, yani olayların algılandığı ve anlatıldığı açıyı teşhis etmeyi olanaklı kılar.

Tûğî'nin anlatımına göre, Erzurum'daki isyan, Vali Abaza Mehmed Paşa, şiddetli bir şekilde oraya başkentten gönderilen ve hali hazırda orada yerleşmiş bulunan (*yerliye*) yenîçerileri şiddetli şekilde rahatsız etmeye başladığında patlak verdi. Yerel eşraftan tanınmış kişilerin (*ayan*) arabuluculuğu sonucu ortaya çıkan bir tür uzlaşmayı kabul eder gözüktükten sonra, Abaza derhal Erzurum Hisarı'nı zapt etmiş, yenîçerileri kovmuş ve yerlileri tutuklamıştı. Sonrasında, kendisine komşu eyaletleri de idaresine katma olanağı verecek geniş bir sekban ordusu topladı. Küstahlığı öyle bir noktaya vardırması ki, valilik dairesini boşaltması yolunda İstanbul'dan gelen açık emirlere kulak asmıyor ve Sultan'ın elçilerini geri çeviriyordu.¹¹

¹¹ Tûğî, *Tarîh-i Tûğî*, EY Flügel 1044, Avusturya Ulusal Kütüphanesi, Viyana, 41b-42a, 55a-60a.

Bu anlatımın altında yatan şablon, kovulmuş yeniçerilerin hep İstanbul'a *gelmesi* ve elçilerin İstanbul'dan Erzurum'a *gitmesi* ve sonra *geri dönmesi* şeklindedir. Bu açıkça gösterir ki, Tûği'nin "kame-ra"sı, hep ya İstanbul'da (geniş açı) ya da oradaki, *Ağa Kapısı* yahut *Yeni Odalar* gibi belirli yerlerde konumlanmıştır. Eyaletlerden gelen şikayet ve raporların derlendiği, kopyalandığı ve toplantılar, yürüyüşler ve yazılı veya sözlü dilekçeler gibi eylem biçimlerine dönüştürüldüğü yer, orasıdır. Buna karşılık, bu dilekçeler Tûği'nin Abaza başkaldırısı temsilinin temelini oluşturmuştur. Şöyle ki: Kovulmuş yeniçeriler "o gün geldiler ve İstanbul'da Abaza Paşa'yı şikayet ettiler"; "Erzurum Valisi Abaza Paşa'dan şikayetçi olanlar tekrar geldiler ve [yetkililere] onun bir asi olduğunu kesin bir dille bildirdiler"; "Erzurum'da Abaza Paşa'ya [rapor almak için] gitmiş olan yeniçeri birim kumandanı geldi ve İstanbul'da [yetkililere] Abaza'nın İsyanı'nı bildirdi".¹²

O halde, Tûği'nin anlatımında kurulan yorum, olayları Erzurum'dan kovulan yoldaş ve elçileri tarafından verilen raporların "mercek"inden gören başkentteki yeniçerilerin Abaza perspektifi olarak tanımlanabilecek bir seyir noktası üzerine oturtulmuştur. Sonuç olarak, Tûği'nin yorumu, ikisi konumuzla özellikle ilgili olan birkaç nedensel bağlantı kurar. İlki, Doğu Eyaletleri'ndeki olayların *fitne ü fesad* (kışkırtma ve başı bozukluk) başlığı altında sınıflandırılması ve tüm bu olanların Sultan Osman'ın planı ve Sultan'ın Anadolu'daki güvendiği valilere gönderdiği kararnameler (*emirler*) yüzünden söz konusu gizli planın bölgede ifşa olması nedeniyle meydana geldiği iddiasıdır. Özellikle yıkıcı olan, kararnamedeki mevcut kulları ortadan kaldırma ve yerlerine yenilerini toplamaya yönelik hükümdü.¹³

Onun sözel bir hitap da olabileceği düşünülürse, Tûği'nin metnin dinleyiciyi bu nedensellik çizgisini takip etmeye teşvik ettiği oldukça dikkat çekicidir. Abaza İsyanı'nın anlatımı, nedensel bağlantının, nesnel bir anlatıcı sesi tarafından, salt basit bir gerçeği aktarırmışçasına açıkça öne sürülmesiyle başlar: "Daha önce anlatılanlarda, Sultan Osman Han'ın gizlice her yere mesajlar göndermiş olduğu kaydedilmişti. Bazı eyaletlerde çıkan kargaşanın nedeni buy-

¹² A.g.e., 45h, 55a, 59h.

¹³ A.g.e., 41b-42a, 60a.

du.”¹⁴ Bu ifadenin hemen ardından, sivil başıbozukluğun (*fitne ü fesad*) durumuna ilişkin üç örnek sıralanır. İlki, Antep şehrinde zorba olduğu rivayet edilen bir kadı olan Baki Efendi’yle –artık tahmin edilebileceği üzere– mağdur edilmiş ve adaletin yerini bulmasından başka birşey istemeyen yeniçeriler arasındaki bir ihtilafır. İkincisi, Bağdat’ta, bu kez kullarla beylerbeyi arasında çıkan yine bir başka ihtilafır. Ve üçüncüsü Abaza Paşa’nın Erzurum Hisarı’nı zapt etmesi ve böylece başkaldırmasıdır.¹⁵

Tûği’nin temsili, başka yerlerde vuku bulan ve muhtemelen farklı yapılarıdaki olayları Abaza’ya bağlayarak, Abaza İsyanı’nı münferit bir olay olmaktan çıkarıp, daha genel bir fitne ü fesad durumunun ta kendisiymiş gibi gösterir. Abaza’nın eylemlerinin, Sultan Osman’ın planının ne büyük felaket potansiyeli taşıdığının ispatı olan daha geniş bir sivil başı bozukluk şablonunun uç verdiği nokta olarak resmedilişi, somut olayların içinde (ya da arasında) bulunan bir ilişki olmaktan çok Tûği’nin metninde yapılan bir plan kurgusudur. Bu nedensel yapı, bana göre özellikle yazınsal anlamda, kul-merkezli, İstanbul-eksenli örtük bakış açısının farkına varılmadığı sürece, sanki doğallıkla, şeylerin oluş sırasından türemiş gibi gözükür.

Akabinde bu nedensellik iki ek anlatıcı ifadesi tarafından güçlendirilir: Birisi, yukarıda sayılan olayların ardından, diğeri ve metindeki konumundan dolayı daha etkili olanı, anlatının düzyazı kısmının sonuç bölümünde araya sokulur. Orada, anlatıcının aktardığına göre, tüm Hâile-i Osmaniye, Sultan Osman’ın mevcut kulları yok etmeye ve onların yerine sekban ordusu kurmaya niyet etmesinden (dini bir görevi icra etmeye resmen karar vermek) sonra Abaza’nın başkaldırısını başlattığı ve Sultan’ın bu amacının, Tûği’ye göre onun ordusunu oluşturan eşkiyaları harekete geçirdiği şeklindeki beyanla sona erer.¹⁶ Anlatının bu dikkat çekici ifadeyle son bulması, Tûği ve onun kullardan oluşan dinleyicisi tarafından paylaşılan bağlamın Abaza Paşa’nın artan nüfuzunun getirdiği somut tehdit olduğunu da gösterir.

Tûği’nin metni tarafından kurulan ikinci nedensel bağlantı, Abaza’nın faaliyetlerinin “*isyan*” ve Abaza’nın kendisinin de “*âsi*” olarak tanımlanması üzerine oturur. Benim anladığım kadarıyla, *fitne ü fe-*

¹⁴ A.g.e., 41b.

¹⁵ A.g.e., 41b-42a.

¹⁶ A.g.e., 60a.

sad veya *hilâf* gibi daha belirsiz terimlerin aksine, on yedinci yüzyılın siyasal söyleminde *isyan* belirgin olarak meşru iktidara, yani saltanattaki padişaha ya da daha genel anlamda Osmanlı Hanesi'ne karşı "resmi" bir isyan ya da bir tür hükümet darbesi (coup d'état) anlamına geliyordu.¹⁷ Şunu eklemeye gerek yok ki, isyan merkezi otoriteyi ve dolayısıyla, bize taşradaki olaylara ilişkin on yedinci yüzyıl Tarih-i Âl-i Osman eserlerinin genelinde bulduğumuz tipik algıyı dayatan (istisna olan Peçevi hariç) merkezin bakış açısını zedelemeye yönelik açık bir girişim olarak da görülüyordu.

Manidar bir şekilde, Tûğî'nin metninde, kulların iddia konusu konuşma ve dilekçelerinin yanı sıra tüm anlatım boyunca, *isyan* terimi yalnızca Abaza'nın eylemleri için kullanılırken, Doğu Eyaletleri'nde yaşanan diğer vak'alar fitne ü fesad belirtileri olarak tasvir edilir. Tûğî'nin anlatımı, sanki oldukça doğalmış gibi, kulların ve onların Erzurum'dan kovulmuş olan ve Abaza ve eylemlerini, neden öyle olduğu konusunda hiçbir açıklama gereği duymadan, sırasıyla asi ve isyan olarak rapor eden yoldaşlarının İstanbul'da yaptıklarını takip eder görünür.¹⁸ Çok yerde anlatıcı tarafından sunulan görünürdeki açıklamalar, aslında daha önce kulların sesinden dile getirilen ifadelerin anlatı nesnelliğine büründürülmüş tekrarlarından ibarettir. Mesela, anlatıcı, içerisinde Abaza Paşa'nın kısa bir biyografisinin verildiği arasöz, dilin ve metnin nedenselliğin perspektif mantığını nasıl nesnel bir duruma dönüştürdüğünü örnekleyen bir ifadeyle bitirir: "[Abaza,] yeniçeri teşkilatına düşmanlık ederek, Yüce Padişah'a karşı bir asi oldu."¹⁹

Peçevi'nin alternatif temsili de, Tûğî'ninki gibi, onun perspektifinin ürünüdür. Tûğî'nin sunduğu resmin temelini İstanbul perspektifiyle kul-merkezliliğin birleşimi oluştururken, Peçevi'ninkinin temelinde bir Anadolu eyaleti ve onun ümerası vardır. Peçevi birçok olayı bir eyaletin perspektifinden tasvir eder; çünkü kariyerinin büyük kısmını taşra idaresinde geçirmiştir. Bu merkezi olmayan –ve kul yanlısı olmayan– perspektifin ürettiği alternatif anlam, Abaza Paşa meselesinin temsilde özel bir açıklıkla dış vurulur.

¹⁷ On sekizinci yüzyıldaki bir olay özelinde, Virginia I I. Aksan, *isyanı* aynı şekilde ama *fitne-yi* ayaklanma olarak yorumlar. Bkz., aynı yazarın "Mutiny in the Eighteenth Century Ottoman Army", *Turkish Studies Association Bulletin* 22 (Bahar 1998): s. 116.

¹⁸ Bkz., örn., Tûğî, *Tarih-i Tûğî*, EY Flügel 1044, 55a, 56a.

¹⁹ A.g.e., 46a.

Peçevi, Abaza Paşa'nın ilk hamlesini (Peçevi'nin bu olaylar için asla *isyan* terimini kullanmaması manidardır),²⁰ Hafız Paşa valiliği altında Diyarbekir defterdarlığını yürütmekte olduğu sırada yaptığını söyler. Peçevi, birinci tekil şahıs sesini kullanarak, o dönemde yeni öğrendiği bir şeyi, başkentin çevre eyaletlerindeki ümeranın İstanbul'daki hâkim koşullardan, özellikle de kulların artan gücünden giderek daha fazla kaygı ve hoşnutsuzluk duymaya başlamış olduğunu nakleder. Yaşadığı yere daha yakın olan Diyarbekir'deyse, Peçevi'nin dikkatini Hafız Paşa ve Abaza Paşa arasında gidip gelen yoğun trafik çekmiştir: "Öğrendiğim kadarıyla ikisi arasında bir anlaşma sağlandı. Yani Abaza Paşa ilk hamlesini yaptı." Ayrıca, Abaza'nın, yakaladığı yeniçerileri öldürmeden önce, onlara çoğunlukla şöyle söylediğini de ekler: "Sizler çağın halifesinin ve Cihan Padişahı'nın katillerisiniz." Peçevi'nin durumu okuyuşuna göre, "Hafız Paşa'nın niyeti tüm beyleri valilikte ve kumanda pozisyonlarında birleştirmek, Üsküdar'a girişleri güvenlik altına almak ve Padişah'ın katillerinin kendilerine teslim edilmesini talep etmektir."²¹

Peçevi'nin temsili anlamlı bir alternatiftir. Peçevi'ye göre, Sultan Osman'ın planı, ümerayı kullara karşı kıskırtmanuştır; zira ümera zaten halihazırda kullardan rahatsız durumdadır. Osman'ın tahttan düşüşü ve ölümünden sonra, ümera kulların artan gücü ve nüfuzunu büyüyen bir kaygıyla gözlemiştir. Abaza Paşa'nın inisiyatifi, Peçevi'nin görüşünde, Genç Osman'ın tutkulu planının sonucu değildir; Sultan'ın öldürülmesinin de yangına körükle gitmekten ve elverişli bir bahane olarak intikam kozu vermekten öte bir etkisi olmamıştır. Aksine, bu inisiyatif, merkezdeki kulların güçlü konumunu dengelemek için ümeranın bir araya gelerek sarf ettiği bilinçli çabanın ürünüdür. Tûği'nin iddiasına tümüyle zıt bir iddia ortaya atan Peçevi, olaya kendi baktığı yerden, Anadolu ümerasının Abaza Paşa'yla işbirliği yapmaya zorlanmadığını, aksine onu samimi şekilde desteklediğini öne sürer.

Yorumu daha da ileri götürmek için, Barkey'in, Abaza olayını celali faaliyetlerinin "ikinci aşama"sı (1623-48) çerçevesinde anlayışına dönelim. Barkey, II. Osman'ın planını I. Ahmed'in (1603-17) merkezileşme politikalarını devam ettirme girişimi olarak görür.

²⁰ Kafadar gibi (*Between Two Worlds*, s. 105, 118), ben de *buruc* ve *ibracm* "isyan"dan çok "siyasal bir deklarasyonda bulunmak" ya da "çıkış yapmak"a karşılık geldiğini düşünüyorum.

²¹ İbrahim Peçevi, *Tarib-i Peçevi*, cilt 2 (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1864-66), s. 389-91.

Genç hükümdarın tahttan indirilmesi ve öldürülmesinin bile bir kopuş olarak düşünülmemesi gerektiğini ısrarla belirtir. Ona göre, Abaza'nın başkaldırısı o dönemdeki eşkıyaların hareket tarzının en dikkat çekici örneğiydi; devletle giriştikleri pazarlıkta, merkezi düzenli orduyla taşradaki sekban birimleri arasındaki kopukluğu kendi lehlerine kullanıyorlardı. Bu eşkıya kuşağını ilkinden ayıran, onların "siyasallaşmış pazarlık retorik"iydi. Yeniçeri karşıtı, sekban yanlısı bir retorik benimseyerek, talep ve konumlarını, amaçlarını Osmanlı siyasal kamuoyunun söylemi içerisinde daha zorlayıcı hale getirecek şekillerde meşrulaştırmaya çalışıyorlardı. Bu aşama, IV. Murad'ın 1632'den itibaren attığı adımlarla son buldu; Barkey'e göre bu adımlar Kanuni Sultan Süleyman'dan beri devletin birleştirilmesi ve güçlendirilmesine yönelik en tutkulu girişimi temsil ediyordu.²²

Barkey'in Osmanlı devleti kavramıyla benimki arasındaki farklılık, tam da Abaza'nın siyasal hamlesiyle ilişkili olarak keskinleşir. Bir başka şekilde ifade edilirse, onun ikinci eşkıya kuşağını devletin dışarısında tutuşu, benim anlayışıma göre yanlış bir şekilde, bir önceki bölümde işaret edilen iki sorundan kaynaklanır: İdealist, özünde devletçi bir devlet kavramı ve dönemin tarih-yazımının olguların saydam bir alaşımı olarak pozitivist bir anlayışla kullanılması. Gerek Abaza'nın hamlesi, gerek kulların buna gösterdiği öfkeli tepki, verili bir tarihsel anda devletin sınırlarının nasıl çizileceğine dair bir çekişmenin ifadesiydi: İlki, eyalet valileri konumuna gelmiş olan celalilerin devlete dahil edilmelerini ve edindikleri Osmanlı kimliğini dayatma girişimini, ikincisi de dışlanmanın sürmesini garanti altına alma çabasını gösteriyordu. Bu olayda devlet, hem maddi hem söylemsel ihtilafın *tarihsel* mecrası olarak, sınırları çizilebilen, çekiştirilebilen ve yeniden-çizilebilen bir mecra olarak ortaya çıkar. Ve Barkey'in "siyasallaşmış retorik" dediği şey, aslında bir Osmanlı sosyopolitik kimliği kazanmış olan ve *Devlet-i Âliye* içerisindeki yerini tasdik ettirmeye çalışan bir grubun kimlik beyanıydı.

Devamlılık ve değişim gibi önemli konular burada da söz konusudur. Devletin tanımının –yine, aynı zamanda hem tarihsel hem de tarih-yazımsal olarak– çekişmeli olduğu bir başka dönemeç de, doğal olarak Osmanlı devletinin oluşum dönemi idi. Gelibolu'nun

²² Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994), höl. 6.

1376'da (on yıl sonra) yeniden ele geçirilmesinin hemen ardından, sonrasında kazasker ve meşhur sadrazam silsilesinin kurucusu olan Çandarlı Kara Halil, Sultan'a yeni bir insan toplama sistemi olan *pencik*'i (beşte biri) önerdi. Bu sisteme göre, gaza faaliyetlerinde ele geçirilen esirlerin beşte biri hükümdarın hanesine geçirilmeliydi. Çandarlı Kara Halil'e bu sistemi Kara Rüstem önermişti. Pencik, açık ki, ana hudut bölgesi olan Rumeli'nin önde gelen gazilerinden toplanıyordu ve gazilerin, Rumeli'yle Anadolu arasındaki bağlantının güçleşmesi üzerine (1366-76), özerklik amaçlamaya başlamalarına karşı I. Murad'ın tepkisi olarak da yorumlanabilir. Kara Rüstem, olması hekleneyeceği gibi, gaza ganimetinin Rumeli'den Anadolu'ya geçiş noktası olan Gelibolu'ya *pencik emini* (beşte birin denetçisi) olarak atandı.²³

Geriye dönük bakıldığında, bu olay yeniçeri teşkilatının ve genel olarak kulluk kurumunun kuruluşunda bir oluşum aşaması olarak görülebilir. Muhtemelen on dördüncü yüzyılda bir hudut beyliğinin iç ihtilafı olmuş olan şeyi, bir yüzyıl sonra, imparatorluk projesinin siyaseti ve tarih-yazımı kendine mal etmiştir. Pencik tartışması, bir zamanlar Osmanlı projesinin merkezi kabul edilmelerine karşın o dönemde kenara itilen gazilerle, "penciğin ürünleri" olan ve şimdi giderek merkezileşen bir hanedanlık devletinin tam merkezinde yer alan kullar arasındaki ihtilafı simgeler olmuştur.

Tartışma konusu döneme daha yakın olan, eşkıyaların bir toplumsal kategori olarak oluşumu, devletle girdikleri etkileşimin dinamik tarihselliği ve bu tarihselliğin Barkey'in devlet kavramıyla uyumsuzluğudur. Eşkıya/sekban oluşumu doğrudan, İnalçık'ın açıkladığı askeri dönüşüm bağlamında anlaşılmalıdır. Geniş piyade gruplarına olan ihtiyacın artması, vergi ödeyen Anadolu köylülerinin orduya alınmasına yol açmıştı. Bu grupların önemi, artan gücü ve yeniçerilerle olan ihtilafı, on yedinci yüzyıla damgasını vuran unsurlar oldu. 1687-89 yıllarında, Yeğen Osman Paşa'nın liderliğinde, sekbanın elde ettiği güç doruk noktasına ulaştı ve merkezi imparatorluk kurumlarını tahakküm altına almaya başladılar.²⁴ Burada bağlam, da-

²³ Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 112-13.

²⁴ Bkz., yine Halil İnalçık, "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700", *Archivum Ottomanicum* 6 (1980): s. 283-337. Erken modern dönem Osmanlı askeri kurumunun yenilikçi bir yorumu için bkz., Rhoads Murphey, *Ottoman Warfare, 1500-1700* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1999). Murphey sekban teşkilatına değinmesine karşın (s. 190-91), bunu geniş biçimde tartışmaz.

ha genel olarak, fiyat devrimi ve tüm Avrasya'yı etkileyen on yedinci yüzyıl kriziydi.²⁵

Bu kapsamlı krizin dikkat çekici sonuçlarından bir tanesi, “Anadolu kırsalında boştaki gezen gençlerin sayısındaki artış: Köylülerin oradan oraya göçmeleri, baba toprağından dini bir eğitim, askerlik hizmeti ya da eşkıyalık için uzaklaşan gençler.”²⁶ Barkey’in yorumuna göre, ister dini eğitim alan öğrenciler (*subteler*), ister mülksüz köylüler olsun, bu insan çokluğunun içinden en önemli toplumsal grup olarak çıkan eşkıyalar/sekban, yine, devletin niyetleri doğrultusunda yönlendiriliyordu. Devlet, taşrayı militarize ediyor ve Anadolu köylü sınıfını geçici olarak askere alıyor ve terhis ediyordu; ama bunları yaparken onların tarımsal hayatla olan bağlarını geri döndürülmez biçimde zayıflatıyordu. Bu insanları kontrol, sevk ve en sonunda da sisteme dahil etmeye girişerek, devlet yeni –ve Barkey’e göre yapay– bir toplumsal grup üretiyordu: eşkıyalar/sekban. Bunlar iki şekilde askeri hizmette istihdam ediliyordu. Birisi, doğrudan merkezi devlet ordusuna alınmak yoluyla. Diğer, “daha fazla adam ihtiyacının iktidar sahiplerini, maiyetlerinin insan kaynağını geleneksel kölelerden köylülere çevirecek şekilde, köylüleri [*kayı halkı* olarak] kendi maiyetlerine katmaya ittiği” noktada, Osmanlı elit hanelerine alınmak yoluyla.²⁷

Bu hayli önemli değişikliğin sayısız yankısı oldu; bunların bazıları da çekişmeli bir alan olarak devletle ilgiliydi. Bunlardan birisi, bir tarafta tutucu zihniyetli bürokratlar ve kullarla (özellikle yeniçeriler), diğer tarafta sekban arasında yarattığı gerilimdi. Sekban sınıfından olanlar daha az saygınlık görmesine ve daha az imkândan yararlanmasına karşın, devletin silahlı kuvvetlerinin parçası haline gelmeyi umuyor ve terhis edildikleri zaman çok sert tepki gösteriyorlardı; kendi aralarında birleşik bir iç örgütlenme ve birlik ruhu da geliştirmişlerdi.²⁸ Kulların nasıl tepki verdiği, Tûğî’nin metni boyunca sıkça örneklenir. Kulların devlete dahil olma niteliği sürmekteydi; ancak burada, aradaki düşmanlık devam etse de, “Osman’ın

²⁵ Celali İsyanları’nın ve eşkiya/sekban kompleksinin oluşumunun açıklaması Mustafa Akdağ’a dayanır, “Celali İsyanları’ndan Büyük Kaçgunluk, 1603-1606”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 2 (1964): s. 1-49. Mustafa Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler* (İstanbul: Çelikkilt Matbaası, 1965). Kullanılan daha yeni literatür için bkz., Barkey, *Bandits and Bureaucrats*, böl. 5 ve Faroqi, “Crisis and Change”, s. 433-41.

²⁶ Barkey, *Bandits and Bureaucrats*, s. 150.

²⁷ A.g.e., s. 165.

²⁸ Faroqi bu ihtilafa “Crisis and Change”de de değinir, s. 436-48.

salтанatından itibaren, kalıcı bir sekban ordusu düşüncesinin bazı devlet bürokratlarının zihinlerinde tamamen oluştuğunu”²⁹ öne süren Barkey’e tümüyle katılıyorum ve hatta bu zihinlere bizzat Sultan’ın kendi zihninin de ilave edilebileceğini düşünüyorum.

Bu değişimin bir başka sonucu da, Anadolu köylülüğünü, hanedanlık karşısındaki konumlarını güçlendirmeye çalışan elit haneler için esas insan kaynağı haline getirmek olmuştur. 1370’lerde pencikin ortaya çıkışından itibaren ve devşirme ve *çıkma* (saray öğrencilerinin ve mezunlarının seçici istihdamı, sınıflandırılması ve terfi ettirilmesine dayalı sistem) sistemlerinin gelişimiyle birlikte Sultan’ın hanesi eşsiz bir güce sahip oldu. On yedinci yüzyılda devşirme sisteminin ortadan kalkışı ve istihdam mekanizmalarındaki –devşirme asla bu anlamdaki tek mekanizma değildi– ve meşru insan kaynaklarındaki diğer değişiklikler, elit hanelerin nüfuzunu ve devletin sınırlarını nasıl yıktıklarını ve devleti giderek nasıl daha kapsayıcı bir “yaratık” haline getirdiklerini anlamak için önemli noktalarıdır.

Mitchell’e geri dönmek gerekirse, bu süreç, anlamı devletin “söylemsel olarak üretilmiş bir etki” olduğuna işaret eden simgesel bir harekette vücut bulmuştur. 1654’e kadar, sadrazamın dairesi, aralarında en önemlisi olsa da, Sultan’ın hanesi ve sarayının kapsamı içerisindeki dairelerden yalnızca bir tanesiydi. Sonrasında, sadrazam hanesini ve dairesini, Topkapı Sarayı’na yakın ama onun dışında yer alan eski bir paşanın sarayına taşıdı ve orayı kalıcı ve resmi konutu haline getirdi. Burası daha sonraları *Babîâli* olarak evrensel bir ün yapacaktı. Bu, özel olanla kamusal olan arasında söylemsel olarak üretilmiş bir ayrımın, yani devletin artık sultanın hanesiyle eş kaplamalı olmadığı ve devletin artık daha az baba soylu ve daha çok bürokratik bir yapıya kavuşmaya başladığı yolunda söylemsel olarak üretilmiş bir “ilan”ın çarpıcı bir örneğidir.³⁰

Osmanlı maliye bürokrasisi üzerine yaptığı çalışmasında, Linda Darling benzer söylemsel anlamı taşıyan bir başka değişimin altını çizer.³¹ On yedinci yüzyılın başlarında, maliye departmanı Topkapı’ya sığamayacak kadar genişlemiş ve *başdefterdar* da orada kalmak istemeyecek kadar güçlenmişti. Sonuç, tüm maliye departmanının

²⁹ Barkey, *Bandits and Bureaucrats*, s. 175.

³⁰ Rifâat Ali Abou-El-Hajj, “The Vezir and Pasha Households, 1683-1703: A Preliminary Report”, *Journal of the American Oriental Society* 94 (1974): s. 439. Abou-El-Hajj, bu epizodu öne çıkaran ve onu benzer biçimde yorumlayan tarihçidir ama aynı terminolojiyi kullanmaz.

³¹ Linda T. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy* (Leiden: E. J. Brill, 1996), s. 78-79.

saraydan *Defterdar Kapısı* denen ayrı bir yere taşınması oldu; bu, sadrazam ve maiyetinin yaklaşık yarım yüzyıl sonra yapacağı harekete benziyordu. Bu değişime, sultanın masraflarının hükümetinkilerden ayrılması ve böylece –bu örnekte maliye alanında– özel olanla kamusal olan arasında söylemsel bir ikilik oluşturulması eşlik etti. Daha genel olarak, bu, on yedinci yüzyılın ilerlemesiyle birlikte hanedanlıkla devletin eş kaplamlılığının terki sürecinin bir başka örneğidir. Bu çalışmada üzerinde durulan saptama, birçok yerde Darling’inkini andırır: “Osmanlı İmparatorluğu bir zamanlar baba soylu devlet tasvirine uymuş olsa bile, artık bürokratik bir modele yaklaşıyordu, en azından maliye departmanı özelinde.”³²

Üçüncü sonuç, Barkey’in “toplumsal bir tip olarak eşkıyalık” dediği şeyin ortaya çıkmasıdır.³³ “İlkel isyanlar”ı ve toplumsal eşkıyalığı çoğu kez romantik biçimde “Robin Hoodlaştıran” tarihçilerin genelinin aksine, Barkey ikna edici şekilde değişimin üzerinde durur: Eşkıyalar, aynı tabakadan türemiş olsalar bile, köylü toplumunun parçası *değillerdi*. Barkey, yine aynı ikna edicilikle gösterir ki, “köylüyle eşkıya arasında analitik bir ayırım yapılmalıdır. Eşkıya köken olarak aynı köyden olsa bile, daha önce tasvir ettiğim dönüşümler onu yeni koşullar ve yeni alternatiflerden yararlanmak üzere yeniden şekillendirmişti. Eşkıya, süreç içerisinde, köklerine sâdık olmayan ve hatta kendi köylülerine baskı yapılmasına yardım eden yeni bir kişilik geliştirdi.”³⁴ Ancak eşkıya/sekban grubunun tarihselliğine ilişkin tüm bu takdire şayan farkındalık, durağan idealist devletin devreye girmesiyle son bulur. Bu grup, konumunu ve kimliğini, köylülükten eşkıyalık/sekbanlığa ve hatta ümeralığa yirmi veya otuz yıl içerisinde dönüştürmüş olabilir. Ne var ki, tarihsel olmayan devlet/toplum engeli varlığını sürdürmüş ve eşkıyalar bu ikilikte toplumu temsil eden bir metonim olarak kalmıştır. Kabaca ifade etmek gerekirse, eşkıyalar, aynı köylülükten eşkıyalık/sekbanlığa dönüşürken yaptıkları gibi, “toplum”un bağrında dolaşmakta özgürlerdi ama elit hanelere alındıklarında ya da eyalet valileri olduklarında bile “devlet”e girememişlerdi.

Ortaya konan bu metinsel ve bağlamsal boyutlar ışığında, Abaza olayının ve onun bir söylemsel çekişme ve tarih alanı olarak devletle ilişkisinin yorumunu sonuca bağlayabiliriz. Abaza Mehmed Paşa,

³² A.g.e., s. 79.

³³ Barkey, *Bandits and Bureaucrats*, s. 176-87.

³⁴ A.g.e., s. 183.

gençken, Kuzey Suriye ve Doğu Anadolu'da üslenmiş celali liderlerinin en önde gelenlerinden biri olan Canbuladoğlu Ali Paşa'nın ordusunda savaştı. 1607-9 civarında yakalandı ve idam edilme tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Ancak Celali İsyanları'na karşı Sadrazam Kuyucu Murad Paşa liderliğinde düzenlenen seferlerde Osmanlı kumandanlarından biri olan Halil Paşa'nın hanesine alınarak idamdan kurtarıldı. Halil Paşa'nın başarılı kariyeri –1610'ların sonunda ve 1620'lerin başında sadrazam ve kapudan paşa (donanma amirali) olacaktı– Abaza'nın kendi kariyerini başlattı. Daha sonra, Abaza, I. Mustafa'nın ikinci saltanat devrinin bir başka sadrazamı Gürcü Mehmed Paşa'nın hanesine girmesini sağlayan bir evlilik yaparak sosyopolitik ilişkilerini (*intisap*) geliştirdi.

Tûği, manidar bir şekilde, Abaza'nın hayatına dair çok fazla malumat verir. Anlatının bazı anlamlı noktalarında, kronolojik anlatımı terk eder ve bu hayattan, kul-merkezli mantığı içerisinde kulların takip ettiği belirli bir eylem akışını gerekçelendiren ayrıntılar sunar.³⁵ Mesela, kulların Gürcü Mehmed Paşa'nın sadrazamlıktan azledilmesi yolunda yaptıkları başarılı baskı Abaza'nın Gürcü'yle bağlantılı olduğunun bilgisi verilerek gerekçelendirilir; yani, Abaza, Gürcü'nün erkek kardeşinin kızıyla evlidir ve o nedenle Gürcü, Yüce Devlet'in (tabii ki kulların değil) menfaatlerinin gerektirdiği üzere isyanı bastırmaya yanaşmamıştır.

Tüm bunlar, “isyan” edildiği andan itibaren, Abaza ve yoldaşlarının, artık köylü olmadıkları gibi, eşkıyalıktan da çıktıkları anlamına gelir. İstihdamları, kariyerleri, kamulaşmaları ve kültürel değişimleri, onların artık taşra Osmanlılarına dönüştüklerini gösteriyor olmalıdır. Özellikle Abaza'nın kişisel kariyeri –burada Metin Kunt'un önerdiği türden bir bireysel kariyer analizi (prosopography) çalışması çok ilginç olabilirdi– elit hanesi olgusunun yükselişinin oyunun kurallarını ne ölçüde değiştirdiğini de gösterir. Daha önceleri, Abaza'ninki gibi bir toplumsal grubun, sınırları esas olarak hanedanlık ve onun üyeleri tarafından belirlenen devlete dahil olma mücadelesi, neredeyse akıl almaz bir durumdu. On yedinci yüzyıl hanesi, devletin sınırlarını çökerten ve geçirgen kılan bir yapı oldu; en azından on yedinci yüzyılın büyük kısmı boyunca (1610'lardan 1680'lere kadar), devletin daha kapsayıcı bir alan olarak yeniden tanımlanmasında kitlit rol oynadı.

³⁵ Tûği, *Tarih-i Tûği*, EY Flügel 1044, 45b-46a, 47b-48b, 55a-b, 56a-b.

Dönemin Osmanlı tarih-yazımı, temsil ettiği olaylara tarihsel olarak önemli bir yakınlıkta kaleme alındığı için, devletin yeniden tanımlanması üzerindeki mücadeleyi aynı anda hem yansıtır hem de kurar. Tûği'nin kul-merkezli metni, kulların, köylü-eşkıya kökenli ümerayı ve sekban askerlerini devletten dışlama çabasının parçasıydı. Bu metinde, Abaza'yı bir ümera üyesinden ziyade bir eşkıya olarak göstermek için harcanan enerji, siyasal gösterileni, Abaza'nın ne bir ikon ne de somut bir kişi olarak devletin parçası olmadığını öngören bir kültürel gösterendir. Peçevi'nin metni, bize, Barkey'in ikinci kuşak eşkıyaların "siyasallaşmış retoriği" dediği ve benim, özellikle celali kökenli ümeranın kendisini taşra Osmanlıları olarak, devletin sınırlarını yeniden çizmiş bir toplumsal grup olarak öne çıkarışı addettiğim şeyi verir.

Burada, "devlet"in, isyanının ilk aşamasında Abaza'yla nasıl baş ettiğine ilişkin son bir noktaya değinmemiz gerekiyor. Tûği, kesinlikle kulların sesi olarak, bu bağlamda anahtar niteliğinde bir önermede bulunur. Abaza'nın yaşamı ve intisabıyla ilgili olarak onun metninde yer alan ayrıntılar, kulların Gürcü Mehmed Paşa'yı görevden azledişini gerekçelendirmeye ek olarak, kulların "devlet"in Abaza Paşa'yı sert biçimde bastırmaya özellikle meyilli olmadığından şüphe edişlerine dayanak oluşturmak için de sunulur. Şimdi devleti parçalara ayırabiliriz ve bu olay özelinde, onun içindeki üç temel aktörü gözlemleyebiliriz: kullar, Anadolu ümerası ve birkaç üst düzey vezir. Ben, sesleri Tûği'nin metninde temsil edilen kulların sezgi yetilerinin yüksek olduğunu düşünüyorum. Birçok modern tarihçinin zayıflık ve yetersizlik olarak yorumladığı şey, bana eski Osmanlı denge ve karşı-denge siyasetinin iyi bir örneğiymiş gibi geliyor. Vezirler, Abaza'nın kulları tehdit ve güvensizlik altında tutmasından memnun olmuş olabilirler; çünkü kulların güç ve cüretleri fazlasıyla artmış durumdaydı. Bu vezirler elbette Abaza'nın eylemlerini açıkça sahiplenemezlerdi. Ama geri döndürülen ve kulak asılmayan elçiler ve kararnameler göndermekten ve bölgeye, açıklanamaz biçimde Abaza'yla karşılaşmadan geri dönen tuhaf askeri gücü sevk etmekten şikayetçi değillerdi. Erzurum Valisi, öyle görünüyor ki, bunlardan bir ipucu çıkarabilirdi.

Nasihat literatürünün yanı sıra, on yedinci yüzyıl söyleminin kafa karıştırıcı olduğu kadar ilgi çekici de olan yönlerinden bir diğeri de, Tûğî'nin metninde sergilenen ideolojik çizgi hep kazanırken, Peçevi'nin Anadolu perspektifinin kabul görmemiş olmasıdır. Aynı zamanda, Anadolu'luların devlet olarak anlaşılan yapıya elit haneler ve ordu aracılığıyla istihdam edilmesi devam etmiştir. Bunun sonucu, aslında devlet içerisindeki çatlaklardan ve devletin sosyopolitik sınırlarının yeniden çizilmesi mücadelesinden başka birşey olmayan tarihsel olayların, en kötü ihtimalle bir gerileme ya da bozulma, bir altın çağ klasik modelinden sapmalar olarak ve en iyi ihtimalle bir devlet/toplum ikili zıtlığı olarak yorumlanması olmuştur. Şimdi, Naima'nın tarihinde Hâile-i Osmaniye'nin resmi devlet anlatısına dönüşmüş olan şeyin nasıl kurulduğuna ilişkin bir açıklama önermek istiyorum. Açıklama, aynı anda hem şöyleşmiş bir olgu hem de bir çekişme alanı olarak devlete dair iki örnekle şekillendiriliyor. Birisi, Kafadar'ın "Osmanlı siyasal imgeleminde, toprağı *iç il* ve *uç* olarak bölen eski şablonu takip eden şizoid bir zihinsel topoğrafya" olarak teşhis ettiği durumun bir başka somut örneğidir. Diğeri, Osmanlı kurulu düzeninde etnik-bölgesel (*cins*) çizgiler boyunca ortaya çıkan bir yarılma ve Naima'nın özellikle bu yarılma karşısında aldığı muhtemel konumdur.

İlerlemeden önce basit ama önemli bir biyografik olguya temas etmek zorundayız (bkz., İkinci Bölüm). Bu çalışmada tartışılan beş tarihçiden üçü olan Tûğî, Hasanbeyzade ve Naima, kul ailelerinden gelmedir. Mümkün olduğunca geriye gidildiğinde, bu kul ailelerinin geleneksel insan kaynağını oluşturan Balkan kökenli oldukları ve hatta Tûğî'nin kendisinin Belgrat'ta doğmuş olabileceği görülür.

Kâtip Çelebi'nin *Fezleke-i Tarîh*'teki anlatımı, birkaç değişiklik ve eklemeye birlikte, *Tarih-i Naima*'ya dahil edilmiş ve böylece Hâile-i Osmaniye'nin resmi anlatısı ortaya çıkmıştır.³⁶ Naima'nın *Fezleke*'ye yaptığı eklemeler, onun Sultan Osman devrine yazdığı giriş ve sonuç bölümlerinde bulunabilir. Girişte, Naima kullandığı kaynaklardan bahseder ve Kâtip Çelebi'nin tarih-yazımsal becerisine

³⁶ Bkz., Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Tarîh*, EY. Rawl Or. 20, Bodleian Kütüphanesi, Oxford Üniversitesi, 327a 361b ve Mustafa Naima, *Tarih-i Naima* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1864-66), cilt 2, s. 208-63, her ikisi de *Zikr-i Vak'a-i Hâile-i Osmaniye* genel başlığı altında toplanmıştır.

takdirlerini ifade eder.³⁷ Sonuç bölümü iki önemli ekleme içerir. Burada üzerinde durmayacağım ekleme, Kâtip Çelebi'nin II. Osman ve saltanatını lanetleyen uğursuzluğa dair yaptığı değerlendirmenin daha ayrıntılı bir açıklamasıdır. Diğeriyse, Sultan Osman'ın ve onun düşüşüne yol açan yanlışların ağır bir eleştirel değerlendirmesi niteliğindedir. Naima, bu sonuç saptamalarında, Peçevi dışındakilerden önce gelen meslektaşlarının tarihlerinde bolca yer alan Genç Osman eleştirisini güçlü bir şekilde ifade eder.³⁸

Naima, bu tarihçiler arasında, Sultan Osman'ın doğru danışmanlar seçmemesinin yaşıyla bir ilgisi olduğunu söyleyen tek isimdir: "Henüz gençliğinin ilkbaharında tahta çıkmış olmasının yanı sıra, kendisine tecrübeli, zeki ve sâdık bir kılavuz bulmakta başarısız olmuş olması yüzünden, [II. Osman'ın] etrafında kaprislerine boyun eğen budalalardan başka kimse de yoktu."³⁹

Naima, yine benzersiz bir şekilde, İstanköylü Ali Paşa'nın sadrazamlığına (1619-21) kadar geri gider ve bu dönemi, doğru danışmanlar seçme konusundaki beceriksizliğin, telafi edilemez sonuçlarıyla birlikte ilk kez ortaya çıkışı olarak tanımlar. Naima'nın açıklamasına göre, Ali Paşa rüşvet yoluyla sadrazam olmuştur ve daha da kötüsü, Sultan'ın hazinesini insafsız vergi toplama araçlarıyla artırmıştır. Genç hükümdarı "adaletsizliğe ve haksız istimlak uygulamalarına alıştırmakla" kalmamış, "[Sultan'ın] eski sâdık hizmetkârlarını da uzaklaştırmıştır." Sonuç korkunç olmuştur: "Fazlasıyla şişinen cihan güzeli Padişah, imparatorluğun işleyişi için gerekli olan iyi ahenk ve diplomasiye giden yolu tümüyle bir kenara bıraktı." Naima, Sultan'ı, kendisiyle kullar arasındaki husumet nedeniyle de suçlar ve kulların savaş meydanındaki lakayt performanslarını onun bu tavrına bağlar: "[II. Osman] baskı ve zorlamayla askerlerin kalplerindeki şevki kırdı." Son olarak, Naima, Sultan Osman'ın "hükümdar kibri" (*nahvet-i mulukâne*) illetiyle daha da tehlikeli hale gelen, siyasal taktikler konusundaki cehaletine işaret eden tek tarihçidir. Bu bakımdan Sultan'ın başarısızlığı, Naima'ya göre, yanında ordudan en azından bir sınıf (muhtemelen imparatorluk süvarileri, yani *altı bölük*'ten ya da yeniçerilerden birisi) bulunmadan birçok kesimin muhalefetini çekecek bir girişimi kotarabileceği yolundaki

³⁷ Naima, *Tarih-i Naima*, s. 209.

³⁸ A.g.e., s. 231-34.

³⁹ A.g.e., s. 231.

kendinden emin ve “yargı yetisi zayıf bazı insanların noksan fikirleriyle” cesaretlendirilmiş olduğu varsayımıydı.⁴⁰

Ne Tûğî'nin anlatımı ne de Hasanbeyzade'ninki, *Fezleke*'ye ve dolayısıyla *Tarih-i Naima*'ya, körü körüne, tümüyle ya da kelimesi kelimesine dahil edilmiştir. Tûğî'nin metnin kullara atfettiği iyi niyet, *Fezleke*'de ciddi şekilde hafifletilmiştir. Kâtip Çelebi ve hatta daha fazlasıyla yazdığı sonuç bölümünde Naima, Tûğî'nin başta Hadımağası olmak üzere Sultan Osman'ın danışmanlarına karşı sövgüye varan eleştirileri de hafifletirler; zira suçun büyük kısmını, Tûğî'ye göre onu baştan çıkarmış olanlara değil, Sultan'ın kendisine yüklerler. Ne var ki, *Tarih-i Peçevi* istisna olmak üzere, önümüzdeki tarihsel söylem, imparatorluğu olası feci sonuçlarından korumak için Sultan Osman'ın planının durdurulmak zorunda olduğu ve aslında bu planın zaten gülünçlük derecesinde hayalci olduğu yolundaki ortak ve büyük oranda dile getirilmeyen bir varsayıma dayanır.

Hâile-i Osmaniye'ye ilişkin nihai, resmi yargının açıklaması üzerinde daha da ilerlemek için, öncelikle Sultan'ın planının, Osmanlı tarihçilerinin kendi algılarında, neyle ilgili olduğunu tam olarak tanımlayalım. Onların anlayışına göre, özünde Osman'ın istediği şey –ve bunun için o ve danışmanları şiddetle kınanır– ilk olarak kulların istihdamı için gerekli insan kaynağını geleneksel yerlerden iç Anadolu'ya, Suriye'ye ve –bazı anlatımlara göre– Mısır'a kaydırmak ve İç Anadolu'ya odaklanmaktır. Sultan, bunları yaparak sekbanı kul-luk kurumunun ve merkezi ordunun bel kemiğine dönüştürmek istemişti. Aynı zamanda, başkenti de İstanbul'dan bu bölgelerden birindeki bir büyük şehre ya da kimilerinin söylediğine göre “gaziler yurdu” Edirne'ye nakletmek istemişti. Bununla aynı öneme sahip bir başka nokta da, tarihçilerin onun planını sunuşlarına göre, Padişah'ın yapmayı düşünmediği şeydi: Osmanlı devletinin en önemli kurumu olan kapıkullarını lağvetmek istemiyordu. Osmanlı tarihçilerinin konuyu böyle anlamış olduklarının en güçlü göstergesi, hepsinin de planı sunarken Sultan'ın niyetinin bir “*yeni kul*” bünyesi yaratmak olduğunu söylemeleridir.

Osman'ın planında en uygunsuz addedilen nokta, Tûğî'nin dinleyicileriyle girdiği diyalogda sıkça tekrar edilen bir metonim tarafından etkili bir şekilde aktarılır. Sultan, rivayet edilir ki, “*Anadol[ı]*

⁴⁰ Bu paragraftaki tüm alıntılar a.g.e., s. 231-32.

semtine geçmek” ya da “Anadolu yönüne gitmek” (*geçmek* yerine *gitmek*) istemiştir; bunu da çoğu yerde “hac vazifesini icra etmek bahanesiyle” yan cümlesi takip eder. Kulların ve üst düzey memurların Sultan’dan mütemadiyen vazgeçmesini istedikleri, işte bu niyetti. Kulların öfke patlamasını ateşleyen şey, İmparatorluk kameriyesinin Üsküdar’a nakledilmiş ve orada dikilmiş olduğu yolunda bir söylentinin yayılması üzerine ağırlık kazanmış olan, bu niyetin uygulamaya geçirileceği izlenimi oldu. Bu metonimin asıl anlamını ele almaya Sonsöz’de devam edeceğim. Burada tartışmayı, onun daha dolaylımsız olan siyasal anlamıyla sınırlıyorum.

Freud, *The Interpretation of Dreams*’de* somut metaforların soyut olanlardan daha etkili olduğunu; çünkü onların daha zengin bir çağrışım ağı içerdiğini öne sürer. Benzer şekilde, Tûği’nin metonimi kendi bağlamı içerisinde çok etkiliydi; çünkü hem gerçek anlamda hem de mecazi olarak anlamlıydı. Tûği ve dinleyicilerinin bağlamını da, bu bağlamın temeli olan kul-merkezli yaklaşımı da paylaşmayan tarihçilerin, Sultan Osman’ın planını, yine hem gerçek hem mecazi anlamda onaylamamış olmalarının arkasında bu yatar. Bu tarihçiler, yalnızca Sultan’ın “Anadolu yönüne gitmek” niyetini gerçekleştirmeye yönelik fiili girişimini değil, metonimin mecazi anlamını da reddettiler; yani, birincisi, İstanbul’dan ve ikincisi, onun batısında kalan yerlerden vazgeçmek ve Bursa’ya ve onun doğusu ve güneyinde kalan yerlere geri dönmek.

Kafadar’ın bir *longue durée* yapısı olarak “Osmanlı siyasal imgelemindeki şizoid zihinsel topoğrafya” dediği noktaya dönersek, Tûği’nin metoniminin bunun dışı vurumunu on yedinci yüzyılda gösterdiğini söyleyebilirim. Bir yandan, devletin sınırlarının çizimi üzerindeki çekişme asla kesintiye uğramamış ve Kafadar’a göre oluşumu 1370’lerden 1480’lere kadar uzanan dönemde gerçekleşen “şizoid zihinsel topoğrafya”, on yedinci yüzyılın ilk yarısında, kendi bağlamsal görünümü altında, yeniden yüzeye çıkmıştır. Ancak diğer yandan da, tarihsel söylemimiz, “devlet-lik” düşüncesinden duyulan gazi/uç şüphesinin, İstanbul’la ve değişebilen ama aynı zamanda oturmuş karakteristikler de geliştirmiş olan çeşitli imparatorluk kurumlarıyla özdeşleştirilen bir hanedânlık devletine doğru gidiş eğilimine yenilmesinden bir buçuk veya iki yüzyıl sonra ortaya çıkmıştır. Bu durum İstanbul’da yaşayan bürokrat-tarihçilerin dünya gö-

* *Düşlerin Yorumu*, 2 cilt, Payel Yayınları, çev.: Emre Kapkın. (ç.n.)

rüşüne öylesine derinden işlemiştir ki, Sultan Osman'a atfettikleri kadar radikal bir değişimi sürdürememişlerdir. Bu tarihçiler için sekbanı istihdam etmek bir şeydi; “şizoid zihinsel topoğrafya”da hâkim olan “iç il” ve “uç” arasındaki ayrımı radikal biçimde değiştirecek bir ideolojiye ve politikalara sahip çıkmaksa bambaşka birşey. Bu tarihçilerden hiçbirinin II. Osman'ın planını o kadar kötü kılan şeyin ne olduğunu sorma ve bu soruya iyi temellendirilmiş bir cevap verme ihtiyacı hissetmemiş olması bu bakımdan oldukça aydınlatıcıdır. Onlar için “Anadolu'ya geçmek” yeterli gözükmüştür ve cevabın planın tasvirinde zaten barındırıldığı varsayılmıştır. Böyle bir sorgulama girişimini engelleyen bir komplo olduğundan değil, dayatılan hegemonik söylemin sınırları, sorgulamayı düşünülemez, cevabı da verili kıldığı için.

Burada iki ince nokta daha var. İlk olarak, yerleşim yeriyle (bu örnekte İstanbul/Anadolu) iç il/uç zihinsel topoğrafyasında alınan duruş arasında kusursuz bir korelasyon varsaymak yanlış olur. Korelasyonun belli bir geçerliliği tabii ki vardır ama bu tümüyle kapsayıcı değildir; çünkü Osmanlı devleti gerçekte karmaşık, şizoid bir alandı. On beşinci yüzyılın ikinci yarısındaki oluşum döneminde gaza/uç çizgisinin önde gelen üreticilerinden birinin, ne bir hudut sakini, ne de ortalama bir gazi olan Cem Sultan olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Benzer şekilde, “Anadolu'ya geçmek”te somutlaşan düşünce, Anadolu ümerası ve sekbandan değil, “zamanın padişahı” ve onun danışmanlarından çıkmıştır. Diğer nokta, devamlılıkla değişim ve tarihsel farkındalıkla kaba tarihselcilik arasındaki kırılgan, çoğu zaman da geçici dengeyle ilgilidir. Kafadar gibi, ben de, celali kökenli sekban ve ümeranın, eski gazilerin bir on yedinci yüzyıl renkarnasyonu olduğunu ya da Anadolu ve Kuzey Suriye'nin o dönemde gerçek anlamda hudut bölgesi olduğunu öne sürmekten kaçınıyorum. “Şizoid zihinsel topoğrafya”nın Osmanlı devletinin kültürel ve siyasal çerçevelerini anlamak için daha kullanışlı bir araç olduğunu düşünüyorum. Osmanlı devleti, temel morfolojisinde tarihsel devamlılık yatan bir *longue durée* yapısıdır. Aynı zamanda, Hâile-i Osmaniye'nin tarihi ve tarih-yazımında olduğu gibi, onun çeşitli tikel görünüşleri, sürekli değişen koşullarına göre yorumlanmalıdır.

Resmi Hâile-i Osmaniye anlatısındaki açıklamanın, Osmanlıların etnik-bölgesel (*cins*) ilişkilerine odaklanan bölümü için, sadrazam Mere Hüseyin Paşa'ya ve Tûği'nin onun tarafını tutan istisnai görüşüne dönmek istiyorum (İkinci Kısım'da ayrıntılarıyla sunulmuştur). Metin Kunt, Osmanlı kurulu düzeni içerisindeki etnik ve

bölgesel gerilimler üzerine yazdığı bir makalede, açıklamanın bu bölümüne bağlamsal çerçeve önerir.⁴¹ Kunt, Osmanlı kurulu düzenine istihdam edilenlerin, özellikle de devşirmelerin, önceki etnik-bölgesel aidiyetlerini kaybettikleri yolundaki görüşün doğru olmadığını ortaya koyar. Buna rağmen, Osmanlı kolektif yapısı, modern ulus devletlerinkine pek benzemeyen, gerçek bir eritme potasıydı. Kunt'un, bu insanların ana dillerinin unutulmadığına dair verdiği örneklerden biri şöyledir: "17. yüzyıl başlarında sadrazamlık yapan Mere Hüseyin Paşa suçluların nakil emrini anadili olan Arnavutça'da verirdi; Arnavutça 'mere' olan 'şunu götürün' emri, lakap olarak üzerine yapıştı."⁴²

Daha genel anlamda Kunt'un ilginç bir tespiti vardır. Şair Vey-si'ye (on yedinci yüzyılın ilk yarısı) ve Naima ve Silahdar Mehmed Ağa gibi tarihçi ve çağdaşlara dayanarak, on yedinci yüzyıl boyunca Osmanlı kurulu düzeninde "Batılılar"la "Doğulular" arasında etnik-bölgesel çizgiler etrafında bir yarılma geliştiğini öne sürer. *Batılılar*la Arnavutluk ve Bosna'dan imparatorluk hizmetine alınanları, *Doğulularla* Abhaz, Çerkez ve Gürcü kökenlileri kasteder. Kunt, on yedinci yüzyılda Batılıların Osmanlı kurulu düzenini yavaş yavaş hâkimiyetleri altına aldıkları bir süreç de tanımlar. Kunt'a göre bu, yalnızca bu hâkimiyete Veysi'nin şiirinde değinildiğini değil, Naima ve Silahdar'ın tarihlerinin de Doğu kökenli üst düzey memurlara yönelen etnik bir önyargıya işaret eden sözlerle dolu olduklarını da gösterir. Kunt, Batılılar üzerine benzer sözlerin olmamasının, yüzyılın ilk yarısında da mevcut olan ama ikinci yarısında Köprülü Hanesi'nden çıkan sadrazamlarla iyice güçlenen Arnavut-Boşnak nüfuzundan kaynaklandığı sonucuna varır. Ayrıca, Silahdar'ın da Naima'nın da cins sürtüşmelerine doğrudan dahil olmaması, ancak öte yandan, her ikisinin de bu sürtüşmelerin varlığından bahsetmeleri ve imparatorluk sistemi içerisinde hâkim konumlara gelen grup üyelerine dikkat çekmeleri manidardır.⁴³

İlk bakışta paradoksal gözükebilecekse de, Kunt'un tespiti hem Tûği'nin Mere'ye ilişkin istisnai görüşünü açıklamaya hem de Hâ-ile-i Osmaniye'nin resmi anlatısı için tamamlayıcı bir açıklama ge-

⁴¹ Metin İ. Kunt, "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment", *International Journal of Middle East Studies* 5 (1974): s. 233-39.

⁴² A.g.e., s. 235.

⁴³ A.g.e., s. 237-39.

tirmeye yardımcı olur. İkinci Kısım'da saptandığı gibi, Tûği'nin yalnızca bir bütün olarak kulların değil, özel olarak orta kademe yeniçeri subayları ve Mere'den oluşan kışla tabanlı bir Arnavut hanesinin taraftarı olmuş olması gayet akla yatkındır. Bu muhtemel hanesinin baş rakibinin, dolayısıyla Tûği'nin gazabının birinci hedefinin bir Gürcü sadrazam oluşu, *Gürcü* lakabının öngördüğü üzere, Kunt'un Batılilar/Doğulular yarılmasını doğrular.

Ne var ki, bu bölünme Tûği'nin diğer tüm tarihçilerinkilerle taban tabana bir zıtlık içinde olan görüşünü açıklar gözükse de, Naima'nın bu konudaki duruşu bir sorun yaratır. Kunt, Naima'nın, saray sisteminin bir ürünü olarak, genelde Batılılardan yana olduğunu ve Doğululara karşı bir önyargıyla yaklaştığını düşünse de, bu örnekte tam tersini düşünür: Naima bir Batılı'ya (Mere) yönelen eleştiriye ve bir Doğulu'ya (Gürcü) yönelen övgüye ortak olmuştur. Görünen çelişki, hence, Kunt'un argümanını geçersiz kılmaz. Kunt referanslarını, *Tarih-i Naima*'nın, Naima için güncel olan olay ve kişilikleri içeren altıncı ve son cildine (1867 standart basımına göre) dayandırır. Dolayısıyla, Naima'nın o ciltte sözünü ettiği memurların –hepsi değilse– çoğu büyük ihtimalle onun çağdaşları ve zamanın siyasi aktörleriydiler; bu durumda da Naima'nın bu kişilerle ilgili önyargıları güçlü ve kişisel olmuş olmalıydı. Mere ve Gürcü konuları, Naima'dan çok daha uzaktı, oldukça anlaşılabilir bir şekilde ona bunların kişilikleri ve eylemleri şüphe uyandırıcı ve Tûği'nin tarafgirliği de fazla göze batıcı gelmiş olabilir; tüm bunlar, Naima'nın bu özel meselede Hasanbeyzade ve Kâtip Çelebi'nin yargısını benimsemesiyle sonuçlanmış görünür.⁴⁴

“Şizoid zihinsel topoğrafya”ya ek olarak, Kunt'un öne sürdüğü etnik-bölgesel sürtüşmeler ve Batılıların on yedinci yüzyıl zarfında artan hâkimiyetleri, resmi Hâile-i Osmaniye anlatısının ele alınabileceği bir başka bağlam olabilir. Bu özellikle Naima'ya uyar. Katı şekilde biçimsel alınmadığında, o yalnızca herhangi bir devlet tarihçisi (*vak'âmîvis*) olarak atanmış değildi, Köprülü Hanesi tarafından devlet tarihçiliği makamına (*vak'âmîvislik*) atanmıştı. Naima bu atamayı bu güçlü haneyle olan yakın ilişkisine borçluydu ve sâdık bir üyeydi. Naima'nın hane ilişkisi ve tarih-yazımı birbirinden ayrılmayacak derecede iç içe geçmişti. Habsburglara karşı on yedinci

⁴⁴ *Tarih-i Naima*'nın yapısı için bkz., Lewis V. Thomas, *A Study of Naima* (New York University Press, 1972), s. 126-32.

yüzyılın sonunda izlenen Köprülü dış politikası için, Peygamber'in siyasal taktikleriyle analogi kurarak yaptığı tarih-yazımsal savununu buna çarpıcı bir örnektir.⁴⁵ Arnavut devşirmelerin hâkimiyeti, Köprülüler zamanında ezici boyutlara ulaşmış görünür. O halde bu sürüşme, özellikle Naima'yla ilgili olacak şekilde, Arnavutluk ve Bosna'nın, Osmanlı devleti için birincil ve doğal insangücü kaynağı olduğu ön kabulünü ve "Anadolu'ya geçme"nin neden gülünç derecede imkânsız bir proje olarak rafa kaldırıldığını açıklayabilir.

Naima'nın bağlamının, katı şekilde biyografik anlamda ele alınmamak kaydıyla işe yarayabilecek bir başka yönü daha vardır. On yedinci yüzyılın sonları ve on sekizinci yüzyılın başlarındaki imparatorluk merkezi üzerine yapılan bazı çalışmaların gösterdiği gibi, o dönem, gücüne ve inançlarına güvenen, tüm niyetleri ve amaçlarıyla imparatorluğu yöneten ya da en azından gündelik yönetimi elinde bulunduran bir bürokratik elitin varlığını her geçen gün daha fazla hissettirerek güçlenişine tanık oldu. Naima bu elitin bir üyesiydi. Onun, Osmanlı devletinin olgunluk evresine ulaştığını ve dolayısıyla artık bürokratik yöneticilerin emin ellerine bırakılması gerektiğini göstermek için kullandığı biyolojik metafor, bu bakımdan son derece anlamlıdır. Bu, imparatorluk bürokrasisi ve askeriyesinin, fazla girişimci sultanları yola getirmekten çekinmediği bir dönemdi.⁴⁶ Yine Weberci terminolojiden ödünç almak gerekirse, on yedinci yüzyılın doğurmuş olduğu öncü dönemin görece akışkanlığının, Naima ve çağdaşlarıyla bir ilgisi yoktu. "Anadolu'ya geçmek" Genç Osman ve danışmanlarına mümkün gözükmüşse bile, Naima'nın *zeitgeist*'inde* bu ancak şımarıkça bir gençlik kaprisi olabirdi.

Hâile-i Osmaniye'nin resmi anlatısına dönüşmüş olan şeyi anlamak için iki açıklamayı tartarken, ilk olarak bunların birbirlerini dışlamadıkları, aksine tamamladıklarını düşünüyorum. İkincisi, bu iki açıklama devleti çekişmeli bir alan olarak resmediyor, tarihsel söylemin bu çekişmenin nasıl ayrılmaz bir parçası olduğunu ve böylece

⁴⁵ Naima'nın Köprülüler'le olan intisabı için bkz., a.g.e., s. 31-34, 78-79.

⁴⁶ Bkz., örn., Rifaat Ali Abou-Fil-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Albany: State University of New York Press, 1991); Rhoads Murphey, "Continuity and Discontinuity in Ottoman Administrative Theory and Practice during the Late Seventeenth Century", *Poetics Today* 14 (Yaz 1993): s. 419-45 ve Ariel Salzmann, "An *Ancien Régime* Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire", *Politics and Society* 21 (Aralık 1993): s. 393-423.

* Zamanın ruhu. (ç.n.)

tarihsel söylemin, tâbiri caizse, devleti deşifre etmeye nasıl yardım ettiğini gösteriyor. Üçüncüsü, temelde yatan bir *longue-durée* bilinç ve siyasal imgelem yapısı olarak bir şizoid topoğrafya düşüncesine dayanan ilk açıklama, bir bütün olarak tarihsel söylemi daha kapsayıcı bir tarzda kavıyormuş gibi görünüyor. Etnik-bölgesel sürtüşmeye dayanan ikinci açıklama, özellikle, sadrazamlık üzerindeki Mere/Gürcü mücadelesi konusunda Tûğî'nin istisnai duruşuna ve Naima'nın perspektifine uygulanabilir.

SONUÇ

Yapılan analiz sonucunda, tarih-yazımı kendisini, diyalektik bir saptama yapmayı olanaklı kılan bir kaynak tipi olarak açığa vurmuştur: Devletin bağımsız bir özne olarak görünümü ve bu görünümün tarihsel olarak kurulmuş bir şeyleşme olması. Philip Abram'ı akla getirmek ve kuramı somut tarihsel analizle ilişkilendirmek gerekirse, bir kaynak olarak tarih-yazımı “ideolojik bir güç olarak devlet düşüncesinin ikna ediciliğini kabul etmemizi ve onu zorunlu bir analiz nesnesi olarak görmemizi” olanaklı kılar. “Ama bunu yapmamızı gerektiren nedenler, aynı zamanda devlet düşüncesine inanmamızı, devletin [bağımsız] varlığını, bir soyut-biçimsel nesne olarak bile olsa, kabul etmememizi de gerektirir.”⁴⁷

Mesela eğer biri Abaza Mehmed Paşa İsyanı'nın sadece Naima anlatımını okur ya da olayın tüm tarihsel temsilini katı biçimde pozitivist olan bir anlayışla kullanırsa, şeyleşme olgusunu ve devlet/“asiler” (yani, toplum) ikiliğini kolaylıkla nesnel olarak verili kabul edebilir. Ama eğer, biri bu tarihsel söylemin, devlet anlatısı haline kadar, nasıl çekişmeli ve ideolojik bir tarihsellikte kurulduğunu öne çıkarırsa, aynı anda hem devletin söylemsel “kurulmuşluğunu” gözleyebilir hem de onu tarihselleştirebilir.

Son olarak, bu bölümü, tarihi şimdiyle geçmiş ve bağlamla metin arasındaki bir diyalog olarak yazmak üzerine bir noktaya değinerek sonlandırmak yerinde görünüyor. Baki Tezcan, çoğu on yedinci yüzyıl Osmanlı tarihçisinin Sultan Osman'ın amaçlarında yanlış bulduğu unsurların, gelişen ulus devletin yeni gerçeklikleri içerisin-

⁴⁷ Philip Abrams, “Notes on the Difficulty of Studying the State” *Journal of Historical Sociology* 1 (March 1988): s. 79.

de yazan Türk tarihçiler tarafından övgüye değer bulunduğunu gösterir. Bu Türk tarihçilere göre, Genç Osman, Osmanlı devletini, onun İstanbul'da somutlaşan ve aslında devşirme hâkimiyetinin ta kendisi olan kozmopolit doğasını yok etmek pahasına, Türkleştirme yolunda, ne yazık ki zamansız ama yiğitçe bir girişimde bulunmuştu. Bunlar, genç hükümdarın planında, iki yüzyıl sonra Sultan II. Mahmud tarafından başarıyla tamamlanacak olan bir sürecin başlangıcını görüyorlardı. II. Mahmud, 1826'da yeniçerileri yok ederek, Hâile-i Osmaniye'yi (Osmanlı Trajedisi) *Vak'a-i Hayriye*'ye (Hayırlı Olay) dönüştürmüştü.⁴⁸



⁴⁸ Baki Tezcan, "1622 Military Rebellion in Istanbul: A Historiographical Journey", 10-11 Ekim 1998'de Ohio Üniversitesi, Columbus'ta düzenlenen "Ayaklanma: Kültürler-arası bir Perspektiften Anlatı, Olay ve Bağlam" başlıklı konferansta sunulan tebliğ. Yazısından alıntı yapmama izin verdiği için Baki Tezcan'a derinden teşekkür ederim.

SONSÖZ

OSMANLI TARİH-YAZIMININ ŞİİRSELLİĞİ

Başlangıç Notları

Bu çalışmayı, Osmanlı tarihçiliği üzerine genel bir değini ve Osmanlı tarih-yazımının şiirsel derin yapısı üzerine birkaç başlangıç notuyla sonlandırmak istiyorum.¹ İkinci amaçla ilgili olarak, ayrıntılarıyla okumuş olduğum metinlere dayanan somut gözlemler, bana, düzyazı bir yana, Osmanlı Tarih-yazımının bütünü üzerine yapılabilecek en mütevazı genellemelerden daha tercih edilirmiş gibi geliyor. Osmanlı edebiyatı çalışmalarının bugünkü durumunda, herhangi bir genelleme en iyi ihtimalle yararsız kalmaya mahkûmdur. Elinizdeki kitabın ruh hali ve atmosferinden türemiş olan bu son tartışma, Osmanlı tarihi için bir muhtemel gündem tasarlıyor. Bu, asla diğer ilgi ve tercihlerin dışlanması anlamında alınmamalıdır. Bu gündemin ana fikri, Osmanlıların bize bıraktığı kayıtlara (arşiv belgeleri, edebiyat ve binalar), bu kayıtlarda salt saydam bilgilen-diriciler değil, ilgi çekici bağlayıcılar da bulacak bir yaklaşımdır.

SALT SAVAŞLAR VE VERGİLER DEĞİL

Son zamanlara kadar, eğer dışarıdan birisi bir Osmanlı çalışmaları kongresine katılsaydı, daha önceleri –LaCapra dolayısıyla– belgesel bir bilgi paradigması olarak adlandırılan şeyin, bu yalnızca hâkim bir akademik tercih olduğu için değil, Osmanlılar böylesi bir

¹ Aşağıdaki referansların ötesinde, Profesör Walter Andrews'a verdiği cesaret ve Sönsöz'de gündeme getirilen sorular üzerine düşünmemde verdiği zihin açıcı destekten ötürü minnettarlığımı ifade etmek isterim.

yaklaşımına elverişli bir miras bıraktığı için de, tüm çalışma alanına hâkim olduğu izlenimini alırdı. Bu izlenimin muhtemel iki nedeni olabilir. Birisi, Osmanlıların kendilerini araştıranlara hediye ettiği arşivsel belgelerin derinliği ve zenginliğinin yarattığı hayranlık duygusu. Diğer de, en etkin biçimde H. A. R. Gibb ve Gustav von Grunebaum tarafından ortaya konmuş olan, Ortaçağ'ın ardından "İslam Medeniyeti'nin gerilemesi" oryantalist anlatısı. Bu anlatıda, özellikle von Grunebaum'a göre, İslam'da yüksek kültür, antikitenin hazinelerini Rönesans insanları onlara sahip çıkıncaya kadar Avrupa için muhafaza etmiş olan Müslüman âlimlerle birlikte, Geç Ortaçağ döneminde zirve yapmıştır. "Türkler" -ve burada Kawakibi'nin *Umm al-Qura*'daki etnik taksonomisiyle Gibb'in çalışması kesşir gözükür- "İslam'ın gerileyişini" siyasi, askeri ve idari şekillerde (on altıncı yüzyıla kadar) durdurabilmişlerdi belki ama, "İslam Medeniyeti"nin gelişimi için tersine bir etkileri olmuş, ona hiçbir katkı sağlayamamışlardı.

Bu oryantalist anlatı Osmanlı tarihçilerinin çoğu için demode olurken (aslında bu, kültürel araştırmalardan çok toplumsal ve ekonomik çalışmalar için doğrudur), defter fetişi olarak adlandırılacak bir eğilim hâkim olmaya başladı. Sorun, elbette imparatorluk başkentinde ve önemli eyalet merkezlerinde bulunan arşivsel materyalin sonsuz zenginliği *değildir*. Sorun daha ziyade bu belgelerin, katı biçimde belgesel olan bir çerçeve içerisinde kullanılmasıdır. Bu katılık, bir zamanlar salt bilgilendirici nitelikte sayılan arşivsel materyallerle ilgili ciddi bir muhasebe sürecine halihazırda yol açmış bulunuyor. Şeriat mahkemesi kayıtları bu muhasebenin iyi bir örneğidir.²

Bu saptamayla, bütün çalışmaların edebi metinleri yorumlaması gerektiğini ve belgelendirmeden ve yeniden-kurmadan kaçınması gerektiğini söylemeye çalışmıyorum. Umudum, bu kitabın, gelecekteki araştırmaların iki öncülün farkına varmalarını sağlamasıdır. Bu öncüllerden birisi, Osmanlı tarihinin genel portresini daha çok-boyutlu, kapsayıcı ve dengeli kılmak için, edebi, kültürel ve ideolojik soruların sorulması ve bunlara daha fazla dikkat çekilmesi gerektiğidir. Diğer öncül, ister defter türünde olsun, ister edebi veya görsel olsun, kaynaklara daha çok diyalogik ve daha az belgesel bir yak-

² Bkz., örn., Dror Ze'evi, "The Use of Ottoman Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal", *Islamic Law and Society* 5 (1998): s. 35-56.

laşımın, Osmanlılara dair el değmemiş soru ve tespitlerle ortaya çıkabilmek için vazgeçilmez olduğudur. Bütün bunlar, vergi toplamak ve savaş yapmaktan daha fazlasına karşılık geliyor olmalıdır.

HÂİLE-İ OSMANİYE'DE TRAJİK OLAN NEYDİ?

Giriş bölümünde, Kâtip Çelebi'nin *Zikr-i Vak'a-i Hâile-i Osmaniye* şeklinde attığı başlığı "Osmanlı Trajedisi" olarak kullanmamın, basit ya da düz bir mantığa dayanmadığını vurgulamıştım. Şimdi girişeceğimiz tartışma buna bir açıklama getiriyor.

Leksikografik (sözlükbilimsel) düzlemde işe başlamak en iyisi. Sir James Redhouse'un ilk kez 1896'da basılan öncü eserinden sonra çıkan lügatlar *haile* sözcüğü için çok çeşitli anlamlar sunarlar. Modern sözlükteyse, sözcüğün eski kullanımlarda taşıdığı anlam çeşitliliği kaybolmuştur ve *hâil* yalnızca "bariyer, perde, ekran" anlamına gelir.³ Yine modern olan ama Osmanlı kültürel ve dilsel mirasına titizlikle özen gösteren daha önceki Redhouse tercümesi, daha geniş bir anlam çeşitliliği sunar. Orada *hâil*, "korku verici" ya da "korkunç" anlamını da taşır. Kayıtlara göre kökeni Arapça olan *hâile*, açık şekilde tiyatroyla ilgilidir ve "tragedya" ya da "dram" anlamına gelir. *Hâile* yazan kişi anlamındaki komşu terim *hailenüvis*, "tragedya yazarı/şairi" anlamına gelir.⁴ Mehmet Zeki Pakalın da, kendi Osmanlıca tarihsel terimler sözlüğünde, "*Haile Nüvis*"i tragedya yazarı ve "*Haile*"yi de tragedya olarak tanımlar.⁵ İlk Redhouse *Turkish and English Lexicon*, Arapça köken üzerinde özellikle durarak, sıfatsal cinsiyete dikkat çeker (*bail*, eril; *haile*, dişil) ve *bail* sözcüğünü "korku verici" veya "korkunç" olarak tercüme eder; ancak bu lügatta muhtemel anlamlar arasında tragedyadan söz edilmez.⁶

Arapça'da, *hâ'il*, *hwl* kökünden türeyen bir sıfattır (morfolojik olarak bir etken sıfat-fiil). "Ürkünç, korkunç ve dehşetli"den, "anla-

³ Sir James Redhouse, *Redhouse Çağdaş Türkçe-İngilizce Sözlüğü* (İstanbul, 1983), s. 154.

⁴ Sir James Redhouse, *Redhouse Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük* (1968; yeni basım, İstanbul, 1979), s. 435.

⁵ Mehmet Zeki Pakalın, *Tarib Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, cilt 1 (İstanbul: Milli Eğitim Basınevi, 1946), s. 704.

⁶ Sir James Redhouse, *A Turkish and English Lexicon* (1890; yeni basım, İstanbul, 1978), s. 2156.

şılması güç ve şaşırtıcı”ya ve hatta “amansız ve şiddetli”ye kadar uzanan –bunlardan bazıları Osmanlılar tarafından benimsenmiştir– oldukça geniş bir anlam çeşitliliği vardır. Yirminci yüzyılın başlarında dolaşımda olan Osmanlı Türkçe’sini içeren sözlüklerde tragedya, *haile* sözcüğünün asli anlamı olarak geçerken, ilk kez 1890’da basılmış olan ve muhtemelen dilin ve kültürün bir parça daha önceki durumunu yansıtan *Turkish and English Lexicon*’un olası anlamlardan biri olarak bile tragedyadan hiç bahsetmemesi dikkat çekicidir. O halde açık ki, *haile* sözcüğü, özellikle tiyatral bir söylem bağlamında, on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar tragedya anlamına gelmiyordu.

Araştırmamızın asıl konusu bu olmamasına karşın, *haile*’nin tiyatral trajedi anlamını Abdülhak Hamid Tarhan’ın (1851-1937) yazılarıyla birlikte kazandığı izlenimini –ve bu izlenimden öte birşey değildir– öne sürmek yararlı olabilir. Hamid, Osmanlı Hariciye’sinin hizmetinde belli başlı Avrupa başkentlerinde görev yaparak başarılı bir büyükelçilik kariyerine sahip oldu ve Namık Kemal’in bir öğrencisi olarak, ünlü bir şair ve oyun yazarıydı. Tragedya, Corneille ve Shakespeare’den etkilenen Hamid’in özellikle tercih ettiği bir tür olmuş gibi görünür. Londra’da görevli olarak geçirdiği dönemin (iki yıllık bir kesinti hariç, 1886-1908) ürünlerinden biri, Hamid’in evlenmeyi umduğu ama evlenemediği Fatma’ya ithafen yazdığı sekiz kıtalık bir şiirdir. Şiirin başlığı *Haile*’dir ve mezarlıkla inziva arasındaki bir gerilimin etrafında döner. Alessio Bombaci, başlığı *Ha’gle* olarak uyarlamış ve “L’Alcova” (“İnziva”) olarak tercüme etmiştir.⁷ “İnziva” şiirin ruhuna sâdık bir isim olsa da, *haile*’yi “inziva” olarak tercüme ederken Bombaci’nın fazlaca özgür davrandığını düşünüyorum. Eğer benim tespitim doğruysa, bu *haile*’nin “tragedya” olarak Redhouse’un *Turkish and English Lexicon*’unda yer almamasına karşın, daha sonraki sözlüklerde ortaya çıkışını açıklayabilir; zira ilk sözlük derlendiğinde, tragedya anlamı henüz dilsel ve kültürel dolaşıma girmemişti.

Haile’nin tiyatral trajedi anlamına gelmeye başladığı zaman tam olarak ne olursa olsun, bu, onun on yedinci yüzyıl Osmanlıları için, en azından doğrudan bir şekilde, ifade ettiği şey değildi. Bir on sekizinci yüzyıl lügati, sözcüğün kendisini içermez ama çarpıcı şekilde *tiyatroya* ve *komedya* gibi terimlere yer vererek dramaya yönelik bir

⁷ Alessio Bombaci, *Storia della letteratura turca* (Milan: Nuova Accademia, 1956), s. 438-46.

farkındalık sergiler.⁸ Daha da anlamlısı, bir ön yedinci yüzyıl sözlüğü olan Franciszek Meninski'nin sözlüğü, *bail* sözcüğünü içerir ama "Yeni" Redhouse'dan ve Pakalın'dan çok Arapça'ya ve *Turkish and English Lexicon*'a yakın bir tercüme önerir. Meninski, *bail*'i çoğu yerde "dehşetli ve korkunç" ya da "tuhaf" diye tercüme eder. Kâtip Çelebi'nin başlığına yakın bir benzerlik içinde, Meninski sözcüğün kullanımını *vak'a-i haile*'yi "tuhaf ve dehşet verici olay" olarak tercüme ederek örnekendirir.⁹

Kendisinin de belirttiği üzere, Meninski'nin bu örneği –yani, *haile*'nin muhtemel bir kullanımı olarak *vak'a-i bâile*– aldığı kaynak, on altıncı yüzyıl tarihçisi ve şeyhülislamı Hoca Sadüddin Efendi tarafından yazılmış olan ve *Tacüttevarih* adını taşıyan tarih kitabıdır.¹⁰ Beşinci Bölüm'de söylendiği gibi, Hoca Sadüddin'e duydukları saygıdan dolayı, Hasanbeyzade'den bu yana devlet tarihleri yazmış on yedinci yüzyıl Osmanlı tarihçileri, eserlerine *Tacüttevarih*'in bittiği yerden (1520) başlamışlardır. *Tacüttevarih*'i tararken *vak'a-i haile* şeklinde bir başlığa rastlayamadım; gerçi bu aynı deyimmin mevcut elyazmalarının bir başkasında ya da başlık dışında başka bir yerde olmadığı anlamına gelmez. Meninski'nin verdiği örneğe en yakın olarak, orijinal Osmanlıca'da *vakaat-i acib* ve aynı başlık için *Tacüttevarih*'in modern Türkçe "tercüme"sinde *garip olaylar* dendiğine rastladım. *Acib* (acayip) ve *garip* çeşitli anlamlara sahiptir ama ortak olan anlamları "tuhaf"tır. Başlığın tamamı "Padişah [II. Murad] Edirne'deyken Görülen Garip Olaylar" şeklindedir. Bu bölümde, Hoca Sadüddin, Selanik'in II. Murad tarafından 1430'da fethedilmesinden hemen önce veya hemen sonra vuku bulan dört olayı numaralandırılmış olarak sıralamıştır.¹¹

Kâtip Çelebi, *Tacüttevarih*'in kullandığı kaynaklardan birisi olduğunu açıkça söylememiştir ama onu ayrıntılarıyla bildiğinden şüphe edilemez. O nedenle, Kâtip Çelebi'nin olayımızı *Hâile-i Os-*

⁸ Johann Christian Clodius, *Compendiosum lexicon latino-turcico-germanicum* (Leipzig, 1730). Bkz., "Comoedia" (s. 138) ve "Theatrum" (s. 812).

⁹ Franciszek Meninski, *Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae*, cilt 3 (Vienna, 1680), 5432.

¹⁰ A.g.e., Meninski örneği "Sa."ya gönderme yaparak açıklamıştır; bu da cilt 1'de Hoca Sadüddin Efendi'nin çalışması olarak sunulur (*Pro & Minum*). Meninski bu çalışmayı "Chronici turcici elegantissimo stylo conscripti" olarak tasvir etmiştir.

¹¹ Hoca Sadüddin Efendi, *Tacüttevarih*, cilt 1 (İstanbul: Tabhane-i Amire, 1872), s. 347-55 (Ottoman Turkish) ve *Tacüttevarih*, der. ve çev. İsmet Parmaksızoglu (Eskisehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1992), cilt 2, s. 176-86 (modern Türkçe).

maniye olarak adlandırırken *Tacîttevarih*'teki başlıktan etkilenmiş olması mümkündür. *Hâile* sözcüğünü tarihselleştirmeye yönelik yukarıdaki çabamız ışığında, *Hâile-i Osmaniye*'nin, 1900 civarında yaşayan eğitimli Osmanlılardan farklı olarak, Kâtip Çelebi ve çağdaşları için muhtemelen "tuhaf veya korkunç bir Osmanlı olayı" anlamına gelmiş olabileceğini ileri sürebiliriz. Bir sonraki ve en son alt başlıkta da, *Hâile-i Osmaniye*'de şiirsel olarak tuhaf ve korkunç olan şeyin ne olmuş olabileceği sorusunu ele alacağım. Ancak Kâtip Çelebi'nin bu olaylar dizisine verdiği ismin tam anlamı ne olursa olsun, insan yine de Osmanlı tarihçilerinin kendilerine has bir trajedi ya da trajik hikâye planı anlayışları olduğunu ve bunun bizim tiyatral trajediden anladığımız şeye yakın olduğunu hissediyor.

Hâile-i Osmaniye'nin tarihsel söyleminde birbiriyle ilişkili iki trajik unsur vardır. Birisi, kaçınılmazlık kısıtıdır. Diğeri ve özellikle Tûğî'nin metnine uyanı, planın trajik sonuç kısmına doğru gelişiminin geri döndürülemez ve sakınılamaz olduğu gözüktükten sonra, anlatının doruk niteliğinde bir dönüm noktasının altını çizerek şekilde yapılandırılmasıdır.

Kaçınılmazlık kısıtından bu çalışmada birkaç yerde söz edilmiştir. Sultan Osman'ın doğduğu ve tahta çıktığı zamanki uğursuz takımyıldızı ve bu uğursuzluğun işaretleri olarak sunulan Boğaz'ın donması, kıtlık ve yangın gibi olaylar, Sultan Osman'ın kötü kaderinden kaçma girişimlerinin aşına bir trajik hava içinde resmedilişinin temelini oluşturur. Trajik başkarakterin kaderi, o bu kaderle ve kendisiyle ne kadar savaşırsa savaşınsın ve attığı adımlar ne kadar umutsuz, kendine zararlı ve ölümcül olursa olsun, olayların geleceğine vâkıf olan anlatıcı ve dinleyicinin perspektifinden, apaçık belli ve kaçınılmaz görünür. Bu kaçınılmazlık, Sultan Osman'ın Hotin Seferi'nden önce öldürmüş olduğu çocuk şehzadenin ettiği ve anlatıcı ve dinleyicinin cevapsız kalmayacağını halihazırda bildikleri bir duayla perçinlenir.

Sıklıkla başvurduğu arasözleri sayesinde, özellikle Tûğî'nin anlatımı bir trajik planı andıran şekilde doruksal bir dönüm noktasını vurgular. Kronolojik anlatımın kulların patlamasını ve ardından yaşananları sunmak üzere olduğu noktada (18 Mayıs 1622), Tûğî araya girerek 1622 Nisan sonu/Mayıs başına döner. O noktada, Sultan Osman'ın, Hadımağası'nı ve akıl hocasını yüzüstü bırakmaya, onların kendisine kabul ettirdiği tehlikeli plandan vazgeçmeye ve sorumluluk sahibi devlet yetkililerinin tavsiyelerine kulak asmaya hazır görüldüğü konusunda dinleyicilerini bilgilendirir. Ancak ne var

ki, Sultan'ın, sonrasında amacına daha kararlı bir şekilde sarılacağı ve yıkıcı planını uygulamaya çalışacağı o meşhur rüya çıkagelmiştir. O andan itibaren, Sultan Osman aşağıya doğru giden hızlı bir spiralin içine girmiş ve üç haftalık bir süre içerisinde tahtını ve hayatını kaybetmiştir. Tûği'nin, ölüm olayına dair sunduğu ayrıntılı ve canlandırıcı anlatım, insanda çoktan tasdik edilip belirlenmiş bir kadere karşı nafil ve trajik bir mücadele duygusu uyandırır. Tûği, Yedikule'deki zindanda Sultan Osman'ın cellatlarından kurtulmak için nasıl mücadele ettiğini tasvir eder; ancak Sultan'ın bunda başarısız olduğunu ve en sonunda katledildiğini nakletmekle yetinmez. Tûği, verdiği mücadeleye tepki olarak, cellatların Sultan Osman'ın testislerini acımasızca burduğunu; acı içinde donup kaskatı kesildiği sırada da, onu boğduklarını anlatır.

Böylesine trajik bir plan için muhtemel kaynaklardan birisi, *Şehnâme* olabilir. Beşinci Bölüm'de, Firdevsi'nin *Şehnâme*'sindeki bir epizodun Hasanbeyzade tarafından kullanılışını analiz etmiş ve bunun Hâile-i Osmaniye bağlamında nasıl bir anlam ifade ettiğini göstermiştim. *Şehnâme*'deki birçok hikâye, çeşitli açılardan trajik olarak yorumlanabilir ve Osmanlılar bu Ortaçağ Fars epiğine çok meraklıydılar. Somut bir örnek vermek gerekirse, Hâile-i Osmaniye'nin hikâye planının trajik olasılıkları, kahraman Rüstem'i öz oğlu kahraman Sohrab'ı öldürmeye iten ve bu ikisinin ölümcül ve trajik karşılaşmalarını Afrasiyab'a hazırlatan hikâyeyi andırır.¹²

Bu hikâye, *Şehnâme*'deki belirli bir trajik plan tipini temsil eder (daha başkaları da vardır): Erdemli başkarakterlerin kaçınılmaz kadere ve ne kadar uğraşsalar da önleyemeyecekleri bir olay akışı. Firdevsi, Sohrab'ın bakışlarını tasvir ettiği andan itibaren, okurda, onun babasına olan çarpıcı benzerliğinin babayla oğul arasında yaşanacak muazzam bir karşılaşmanın habercisi olduğu duygusunu yaratmayı ustaca başarır. Bu duygu, Prenses Tahmina oğluna babasının kimliğini açıkladığında iyice güçlenir ve Afrasiyab aracılığıyla hikâyenin yüzeyine çıkarılır. Firdevsi'nin Rüstem'le Sohrab'ın düellosunu tasviri, takdiri ilahi olan bir kaderin ortaya koyduğu trajik planlamaya vurgu yapar. Kahramanlar birbirlerinin kimliklerinden şüphelenirler ama bu şüphe onları ölümcül eylemlerini gerçekleştirmekten alıkoymaz. Bir an için kavga kansız çözümlenebilecekmiş gibi görünür ama ne yazık ki, fayda yoktur. Sohrab'ın Rüstem tarafından

¹² Firdevsi, *The Epic of Kings*, çev. Reuben Levy (New York: Mazda, 1996), s. 67-80.

öldürüldüğü sahne uzatıldıkça uzatılır ve tipik bir şekilde –ve artık çok geçen– düellonun taraflarının birbirilerine kimliklerini açıklamalarıyla son bulur. Düellonun doruk noktasına ulaşması üzerine, “Kem talih gazapla birleştiği zaman” der Firdevsi, “granit kaya bile balmumu gibi yumuşar.”¹³ Sultan Osman’dan hiç de farklı olmayan bir şekilde, Sohrab’ın kaderi de o ölmeden çok önce belirlenmiştir; her iki vak’ada da gençlik, ölüme nasıl geldiğini açıklamakta önemli rol oynar ve her iki hikâyede de ölüm sahneleri, kader ağlarcını tümüyle örene kadar geçiçi olarak ertelenir.

Son olarak, trajedi meselesi ilginçtir; çünkü tıpkı anlatı gibi, o da, hikâyeler anlatmanın ve gerçekliği anlamının evrensel, kültürler üstü bir yolu olarak kabul edilebilir. Biz tabii içgüdüsel olarak terimi “Batı Kültürü”yle, klasik Yunan tiyatrosuyla ve en çok da Shakespeare’in oyunları ile ilişkilendiriyoruz. Ancak bu, başka trajedi kavramlarının da olabileceği ve belki daha önemlisi, bu kavramların kültürler üstü kullanım ve yorumlarının olabileceği ihtimalini dışarıda bırakmamalıdır. Bununla birlikte, kültürel ürünlerin tarihsel çeşitliliği, onların zamansal ve mekânsal köklerinden daha az önemli olmamalıdır. Bu hermenötik tuhaflık, İbn-i Rüşd’ün Aristo’nun *Retorik* ve *Poetika*’sıyla ve özellikle *komedy* ve *tragedya*’nın anlamıyla boğuşma tarzıyla cebelleşirken, Jorge Luis Borges tarafından çok gösterişli biçimde sergilenir. Borges’e göre, *Tahafut al-Tahafut*’u yazarken, İbn-i Rüşd bir noktada tıkanmıştır; çünkü “*Poetika*’nın daha girişinde iki sözcük onu durdurmuştu. Bunlar ‘tragedya’ ve ‘komedy’ydı.” Daha önceki düşünürlerden hiçbir ipucu yoktu ve “bu iki sırlı sözcük *Poetika*’nın metninin her yerindeydi. Onlardan kaçınmak imkânsızdı.”¹⁴

Şafak vakti kütüphanesine giren İbn-i Rüşd, sırlı terimlerin anlamını çözmüş olduğunu hissetti: “Aristo methiyelere ‘tragedya’, taşlama ve aforozlara ‘komedy’ adını veriyor. Kuran’da ve caminin *mu’allakat*’ında nice hayranlık verici tragedya ve komedyalar var.” Borges yazdığı denemeyi bir başarısızlık ve yenilgi duygusuyla noktalar: “Anladım ki, tiyatronun ne olduğunu hiç sorgulamamışken, oyunun ne olduğunu hayal etmeye çalışan İbn-i Rüşd, elinde materyal olarak Renan, Lane ve Asín Palacios’tan bir iki küçük par-

¹³ A.g.e., s. 79.

¹⁴ Jorge Luis Borges, “Averroës’ Search”, *Collected Fictions*, çev. Andrew Hurley (New York: Viking Books, 1998), s. 236.

çadan daha fazlası yokken, İbn-i Rüşd'ü hayal etmeye çalışan benden daha absürd biri değildi.”¹⁵

BİR KİNAYENİN GÜCÜ: POETİKA VE POLİTİKA

Sekizinci Bölüm'de, Sultan Osman'ın “şer” planının kısaltması olarak çokça kullanılmış bir tâbirin önemini vurgulamıştım: “Anadolu yönüne gitmek” veya “Anadolu'ya geçmek.” Bu tâbiri metonim olarak tanımlayarak, tarihçilerin –yalnızca Tûğî'nin değil– II. Osman'ın iddia konusu niyeti ve onu gerçekleştirme girişiminde itiraz etmiş oldukları şeyi nasıl desteklediğini açıkladım. Daha sonra bu argümanı, Cemel Kafadar'ın Osmanlı siyasal imgelemine, içerisinde iç il ve uç arasında ikili bir ayrım barındıran bir tür “şizoid zihinsel topoğrafya” olarak tanımlayışıyla ilişkilendirdim.

Bu çalışmanın son tartışmasında, Tûğî'nin Hâile-i Osmaniye anlatısının ve onun orijinal metin olması dolayısıyla bütün tarih-yazımsal söylemin bir *kinaye* biçimini aldığını öne sürmek istiyorum. Bu kinaye biçimi, siyasal olanla şiirsel olan ve tarih-yazımsal olanla mitik olan arasında olası bir bağlantı kuran, derin bir yapı oluşturabilir. Daha da ileri giderek, Kafadar'ın saptamasının “altında”, siyasal imgelemin şizoid doğasını canlı tutan daha derin bir şiirsel ve mitik anlam katmanı olabileceğini öne sürüyorum.

İşe, Tûğî'nin “Anadolu'ya geçmek” tâbirinin mecazi anlamda neden metonim olarak değil, kinaye olarak anlaşılması gerektiğini açıklayarak başlamayalım. Daha önce (Sekizinci Bölüm), günlük deyişte kinaye kadar açıklama gerektirmeyen metonimi kullandım; çünkü o noktada benzetme sanatları kuramının (theory of tropes) tam bir sunumu, gereksiz derecede kafa karıştırıcı olabilirdi. Bu kuramda, dört sanat vardır: metafor, metonim, kinaye* ve ironi. Bura-

¹⁵ A.g.e., s. 241.

* Burada, mecaz anlatımdaki farklı benzetme tekniklerine karşılık olarak adı geçen kuramsal terimlerin Türkçeleştirmelerine dair bir açıklama yapmak zorunlu görünüyor. Sırasıyla Osmanlıca'da ve Türkçe'de, “istiare” ve “cğretileme”ye karşılık gelen İngilizce “metaphor”; “mecaz-ı mürsel” ve “düzdeğişmece”ye karşılık gelen “metonymy”; “ta'riz” ve “alay”a karşılık gelen “irony” terimlerinin Türkçe edebiyat kuramında aşağı yukarı oturmuş ve yaygın kullanımı kazanmış olduklarını varsaydıgımdan, bu terimlerin okunuş biçimleri esas alınarak kullanılan Türkçeleştirmelerini takip etmeyi tercih ettim. Ne var ki, herhangi bir başka kaynaktan Türkçeleştirildiğine rastlamadığım, yaygın kullanımı olmayan ve yazarın da bir sonraki paragrafta belirttiği gibi ancak küçük bir nüansla metonimden ayrılan “synecdoche” teriminde aynı yaklaşımı takip etmek mümkün değildir. O nedenle, “synecdoche”ı, terimin aşağıda verilen açıklamasından da yararlanarak benzetme sanatlarının Osmanlıcaları arasında en yakın karşılığı olduğu sonucuna vardığım “kinaye” olarak metne geçirmeyi uygun gördüm. (ç.n.)

da tanımlarını takip ettiğim Hayden White'a göre son üç sanat "Metaforun türleridir aına birbirlerinden, anlamlarının mecazi olmayan düzeyinde yaptıkları *indirgemeler* ve *bütünlemelerin* türleriyle ve mecazi düzeyde amaçladıkları belirtme türleriyle ayrılırlar. Metafor temsilidir, Metonim indirgeyici, Kinaye bütünleyici ve İroni olumsuzlayıcıdır." ¹⁶

Metonimle kinaye arasındaki ayrım çok incedir ama tartışmamız için bu ayrım aydınlatıcıdır. White'ın söylediğine göre bazı kuramcılar, kinayeyi metonimin bir biçimi olarak ele alırlar. Metonimin, bütünü parçalardan birine indirgemesine karşın, o parçanın bütünü özünü temsil ettiğini varsaymayan bir indirgeyiciliği vardır. O halde "elli gemi" için "elli yelken" demek bir metonimdir; çünkü orada önemli bir parça, bütünüün sahip olabileceği özsel niteliklerin hiçbirini barındırmadan bütünü imler. Oysa, "O yumuşak kalpli birisi" deyiminde olduğu gibi, kinayede tam da bu yapılır. Burada kalp, yelken ve gemi ilişkisinde olduğu gibi, bütünüün işlevini yerine getirmesinde hayati rolü olan bir parçadan ibaret değildir, bazı kültürlerde nezaketi simgeler ve dolayısıyla kinaye biçiminde tasvir edilen kişinin özsel niteliklerinden birini barındırır.¹⁷

"Anadolu semtine gitmek" ya da "Anadolu'ya geçmek" ifadesi, tam da Tûği'nin ve muhtemelen onun dinleyicilerinin ve hatta daha sonra onun metnini okuyan diğer tarihçilerin anladığı şekliyle Sultan Osman'ın niyetinin özünü barındırdığı için bir kinayeydi. Etkiliydi; çünkü hem gerçek olarak anlamlıydı –II. Osman planını uygulamak için, Boğaz'ı geçmek, doğruya doğru hareket etmek ve kendisine bağlı Anadolu valileriyle birleşmek zorundaydı– hem de mecazi olarak çarpıcıydı. "Anadolu'ya geçmek" Osmanlılar için yeniden Anadolu'ya ve Ortadoğu'ya doğru yönelme ve daha önce "iç il" ve "uç" olarak adlandırılan coğrafyanın yeniden tanımlanması anlamına geliyordu. *Semt* sözcüğü, gemicilikteki azimut bağlamında "yön/doğrultu" anlamına gelir. Tüm söylem bir kinaye biçiminde kurulmuştu çünkü bu kinayenin desteklediği açıklama bütünleyiciydi: II. Osman rejimi bütünüyle çokertilmeliydi; çünkü bu rejimin özü "Anadolu yönüne gitmek"ti.

¹⁶ Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973). Alıntı s. 34'ten yapılmıştır ve benzetme san- ları kuramının sunumu da s. 31-38'den.

¹⁷ A.g.e., s. 34-35.

Bu kinayenin gücü, bence, açık şekilde siyasal olanla tarih-yazımsal olan arasında ve derin şekilde şiirsel olanla mitik olan arasında kurduğu bağlantıda yatar. İlk olarak şiirsel olanı ele almak gerekirse, iç ille uç arasında Kafadar'ın öne sürdüğü siyasal ikilik, Walter Andrews'ın yüksek kültür Osmanlı lirik şiiri üzerine yaptığı çalışmada analiz ettiği bahçeyle (*bağ*, *bostan* ve *gülistan* çok sık geçer ama bahçe anlamında kullanılan sözcükler bunlarla sınırlı değildir) ıssızlık (*sabrah*) arasındaki şiirsel ikiliğin dışı vurumu olabilir.¹⁸ Andrews'ın projesi, genel olarak Osmanlı kültürünü, özellikle de şiirini, içine düşmüş olduğu unutulmuşluktan kurtarmaya yönelik etkileyici bir çabadır. Andrews'ın Osmanlı şiirini Osmanlı'daki siyasetin, toplumun ve kültürün bir parçası olarak kavrayışı ve bunun yanında gösterdiği tarihsel duyarlılık, onun yaklaşımını, ana ilgi alanı doğrudan şiir olmayanlar için bile heyecan verici kılar.

Andrews'ın lirik Osmanlı şiiri üzerine geliştirdiği karmaşık kuramı fazla basitleştirme riskini göze alarak, onun tüm görüşü içindeki birbiriyle ilişkili iki argümanı diğerlerinden yalıtarak, bunların Hâile-i Osmaniye'nin tarih-yazımıyla, özellikle de onun altında yatan "Anadolu'ya geçmek" ya da "Anadolu yönüne gitmek" kinayesiyle yakından ilgili olduğunu öne sürmek istiyorum. İlk argüman, belirli bir çevre, yani Andrews'ın "Şarkının Ekolojisi" dediği, belli bir çevrede vuku bulan şey olarak şiirle ilgilidir. Lirik şiir –diğer kültürel biçimlerle birlikte– dışarıdan net biçimde soyutlanmış ve sınırlanmış bir alanda, bahçede, arkadaşlar arasındaki eğlencede ortaya çıkar. Yakın arkadaş çevresinin bahçedeki tarikat havasındaki ve törensi faaliyeti, onları ayıksı kimliğe sahip bir grup yapan şeydir; bu faaliyet gruba dahil ve ondan hariç olmanın parametrelerini belirler. Grup üyeleri arasındaki ilişkilere ek olarak, asli ilişki dikeydir ve "sıradan" üyeye (seven) hâmi (sevgili) arasındadır. Her gerçek Osmanlı'nın bir hâmi/sevgilisi olması gerekirdi; bu bir Sufi şeyhi, bir hükümdar ya da Allah olabilirdi. Grubun temel faaliyeti, doğanın ideal şekilde düzenlenmiş bir dışavurumu olarak sunulan üyelerin bahçede toplanması olayıdır. Toplantıdaki faaliyetin merkezi boyutu *yorum*'dur. Yorum, grubun yaptıklarının ve grubun dışında kalan

¹⁸ Walter G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song: Ottoman Lyric Poetry* (Seattle: University of Washington Press, 1985); Walter G. Andrews ve Irene Markoff, "Poetry, the Arts ve Group Ethos in the Ideology of the Ottoman Empire", *Edebiyat n.s.* 1, no. 1 (1987): s. 28-71; Walter G. Andrews, "Singing the Alienated T': Guttari, Deleuze ve Lyrical Decodings of the Subject in Ottoman Divan Poetry", *Yale Journal of Criticism* 6 (1993): s. 191-219.

dünyanın yorumudur. Anlamalı bir şekilde, doğru yorumun yapılabilmesini sağlayan kuralların bilgisi yalnızca grup üyelerine açıktır ve bu *doğru yorum* sürekli olarak gruba düşman olan dışarıdakilerin *yanlış yorum*'uyla karşılaştırılır.¹⁹

Kul topluluklarına (bu bağlamda yeniçeriler ve imparatorluk süvarileri) verilen sözel bir hitap olarak Tûğî'nin metnine dönersek, bunun da şiirsel anlamda yorumlanabileceğini düşünüyorum. Kul kimliğini ve birlik ruhunu pekiştiren bir unsur olarak Tûğî'nin hitabı, kendi eylemlerinin ve kendileriyle ilgili dışsal olayların doğru yorumunu, aynı eylem ve olayların dışarıdaki düşmanlar tarafından yapılan yanlış yorumuna karşı belirlemek üzere grup üyelerinin bahçede toplanmalarının bir taklididir. Daha farklı bir ifadeyle, Tûğî'ninki, kolektif kimliği –yani Andrews'ın yorumladığı lirik şiirin şekillendirici niteliği– taklit eden (esasen) bir düzyazı metnidir. Bu gözlemim doğruysa, o zaman Tûğî'nin metninin bağlamsal bir performans olarak gücü, taklit etmekte olduğu toplumsal ve şiirsel ritüelden kaynaklanmıştır.

Böyle düşünüldüğünde, Tûğî'nin hitabının, Andrews'ın altını çizdiği zorunlu şiirsel ve toplumsal bileşenleri içerdiği görülür. Tûğî, diğer grupları dışlayacak şekilde ve kendi içinde anlamlı birşey olarak toplanma ve bir araya gelme eylemini hiç bıkmadan tekrarlar. Buna örnek olabilecek son derece önemli iki vak'ada, toplantının yeri, güvenli bir sığınak olması anlamında şiir bahçesini andırır. Bir toplantı vak'ası, kulların Sultan Mustafa'yı İmparatorluk Haremi'nde hapsedildiği yerden çıkardıktan sonra ve onu Eski Saray'a götürmek üzerelerken örneklenir. Sultan Osman'ın ona saldıracağı söylentisi üzerine, kullar Sultan Mustafa'yı yeniçeri kışlarına (Yeni Odalar) götürürler ve onu kendi camilerinde (Orta Cami) koruma altına alırlar. Kulların verdiği kararın ve bu mekânların tasviri, bunları açıkça güvenli yerler olarak resmeder, öyle ki, insan metni okurken kulların buralara varmalarıyla oh çekişlerini duyar gibi olur.

İkinci örnek vak'a, Abaza Mehmed Paşa'yla ilgili rapor ve şikayetlerin gelmesi ve işlenmesidir (bkz., Sekizinci Bölüm). Tûğî'nin metninde, bu raporların derlendiği ve sözlü ve yazılı dilekçe ve ultimatomlara dönüştürüldüğü mekânlar, ya yeniçeri kışlarıdır ya da

¹⁹ Andrews, *Poetry's Voice*, s. 143-74 ve Andrews ve Markoff, "Poetry, the Arts" özellikle s. 34-38.

yenici ağısının konutudur (*Ağa Kapısı*). Yorum/yanlış yorum kutsallığının büyük önemi üzerinde duracağım ama şiirsel bahçe olarak değerlendirdiğimiz bu mekânların önemi, Abaza'nın eylemlerinin, II. Osman'ın "Anadolu'ya geçmek" niyeti tarafından tetiklenmiş bir *isyan* ve kıskırtına ve başıbozukluğun (*fitne ii fesad*) tepe noktası olarak doğru yorumunun buralarda ve yalnızca buralarda kurulabiliyor olmasıdır.

İşte seven-sevgili (aşık-maşuk) ilişkisi de oradadır. Lirik şiirde sevgi, Sufi tarikatlarına uygun biçimde, sevilen bir hâmi kavramı üzerinden aktarılır; istikrarlı şekilde dengelenmiş bir toplumda herkesin bir hâmi olması gerekir.²⁰ Bir hâmiye duyulan sevgi, dengeli de olabilir, takıntılı ve aşırı cinselleştirilmiş hale gelirse, dengesiz ve istikrarsızlaştırıcı da. Tûğî'nin metni, kullarla Sultan Osman arasındaki giderek kötüleşen ilişkiyi, sevgilinin dışarıdaki düşmanlar tarafından baştan çıkarıldığı için beklenen davranış tarzını sergilemediği, dengesiz bir sevgi olarak kabul eder. Bu dengesiz sevginin semiyotik göstergesi, yine taşradaki kıskırtına ve başı bozukluk (*fitne ii fesad*) durumudur. Kulların Topkapı Sarayı'na ve onun içerisindeki İmparatorluk Haremi'ne zorla girmelerinin şiirsel amacı, yeni bir sevgili bularak dengeli ve istikrarlı sevgiyi yeniden tesis etmektir. Burada metin bize bunu şiirsel bir durum olarak yorumlamamızı olanaklı kılan önemli ipuçları verir. Kullar Sultan Mustafa'yı tesadüfen bulurlar ama kulların gizemli bir sesi tekrarlarcasına "Sultan Mustafa'yı isteriz" diye bağırımları kesinlikle kaderin tecellisidir. Sultan Mustafa kurtarıldıktan sonra anlatıcının dinleyiciyi coşkunca alkışlamaya zorladığı duygusal patlama ve Sultan'a sadakat ifade eden şiir, kulların eylemini bir sevgili arama misyonu olarak anlayan şiirsel-Sufi yaklaşımı destekler.

Bir seven-sevgili ilişkisinin Sufi-şiirsel olasılığından bahsetmenin bir başka nedeni de, bunun Hâile-i Osmaniye'nin yorumundan daha geniş bir anlamı olabileceğidir. Osmanlı çalışmaları, en göze çarpan örneği hanedanlık ve sultan-kul ilişkisi olan, elit hanelerdeki efendi ile tebaası arasındaki dikey ilişkiler konusuyla bir süre yakından ilgilendi. Yukarıda tartışılan toplumsal ve şiirsel örnek, bu konunun anlaşılması için gerekli kilit noktalardan biri olabilir ve ünlü on yedinci yüzyıl seyyahı Evliya Çelebi'nin, efendisi Melek

²⁰ Lirik şiirde sevenle sevilen ve sevilen olarak hükümdar için bkz., Andrews, *Poetry's Voice*, Dizindeki "beloved" ve "lover" maddeleri.

Ahmed Paşa'ya gösterdiği sevgi ve bağlılık da bir başka örnek olabilir.

Buradaki en hayati unsur, grup faaliyetinin önemli bir boyutu olarak doğru yorumun kurulmasıdır; çünkü bir anlamda sözel hitap olarak Tûğî'nin metninin tüm anlatmak istediği buydu. Kitabın önceki bölümlerinde, Tûğî ve kulların paylaştığı bağlamın, kulların Sultan Osman'ın öldürülmesinden sorumlu tutulmaları ve taşrada zulme maruz kalmaları olduğu gösterilmişti. O halde Tûğî'nin metninin amacı, kulların lehinde bir resim çizecek, kulların tarafgir değil, Osmanlı devletinin sâdik üyeleri gibi davranmış oldukları konusunda hem bizzat kulları temin edecek hem de diğerlerini ikna edecek ve tüm bunları yaparken de kulların perspektifi gibi değil de, olayların gerçek yansıması olarak görünecek bir Hâile-i Osmaniye yorumu kurmak ve nakletmektir. Bu satırlar boyunca, kulların hemen her eylemi titizlikle izah edilmiş ve gerekçelendirilmişti ve aynı zamanda, açık ya da kapalı şekilde, bu doğru yorum, hadımağası olsun sekban olsun ya da Abaza Paşa'nın güdümündeki Anadolu valileri olsun, dışarıdaki düşmanlara ait yanlış yorumla karşılaştırılmıştı. O nedenle, mesela, Hadımağası Hotin Seferi'ndeki yetersiz ve cansız performansları yüzünden kulları (Sultan'a hitaben) feci şekilde ve defalarca kötülediğinde ve onlardan kurtulup yeni bir ordu oluşturmayı önerdiğinde, Tûğî'nin metni performansın kötülüğünü ve bariz şevksizliği inkâr etmemiştir. Aksine, derhal kulların davranışının bu davranışı mazur gösteren *doğru yorumunu*, yani Süleyman Ağa'nın yanlış yorumuyla taban tabana zıt olan ve kulların davranışının dış görünüşüne hiç değinmeyen bir yorum sunmuştur.

Dış görünüş meselesi bizi toplumsal ve şiirsel bahçe partisinin taklidi olarak Tûğî'nin hitabını destekleyen son bileşene götürür. Bu bileşen, sırrına yalnızca grup içindeki üyelerin (*erbâb-ı bâtm*) vâkıf olduğu doğru mistik-ezoterik yorum ile şeylerin yalnızca dış görünüşünü bilebilenlerin (*erbâb-ı zâhir*) yanlış yorumu arasındaki ayrımıdır. Andrews bu ayrımın önemine işaret eder. *Ehl-i bâtm* teriminin bahçe partisinin iç grubunu tanımlayan birkaç terimden biri olduğunu öne sürer ve grup üyelerini “duygusal (mistik) yorumun ve parti faaliyetinin kurallarını kabul edenler” olarak açıklar.²¹ Andrews aradaki bariz ayrımın altını çizer ve şu tespiti yapar: “*Erbâb-ı zâhir*, mistik bağlamda, görünürdeki anlamı savunan ve böylece

²¹ A.g.e., s. 158-59.

mistiklerin (erbâb-ı bâtın) karşısında yer alanlardan, parti bağlamında, testiyle asla işi olmayanlardan (yani asla şarap içmeyenler) ve partiyi ve onun aşkın yorumunu benimsemeyenlerden oluşur.”²²

Tûğî'nin metni bu ayrımı anlamlı bir şekilde tekrarlar. Sultan Osman'a çektirilen acının büyüklüğünü açıklamak üzere, anlatıcı merhum Sultan'dan çok daha kötü olan ama onun çektiğinin büyüklüğüne benzer bir cezaya mahkûm edilmemiş olan bir zâlim hükümdarlar listesi verir. Buna sebep olarak, Şehzade Mehmed'in kardeşi Osman tarafından öldürülmeden önce, onun da benzer bir kade mahkûm olması dileğiyle ettiği beddua gösterilir. Tûğî'ye göre, tüm olanların, özellikle de Sultan Osman'ın öldürülüşünün, aslında hiç yaşanmamış olması gerektiğini düşünenler, bu görüşü erbâb-ı zâhir oldukları için, kişileri ve olayları dışarıdan gördüğü gibi yorumladıkları için benimsemişlerdir. Tûğî'nin dinleyicilerine söylemeye çalıştığı şey, onların erbâb-ı bâtın oldukları, şeylerin içsel ve mistik özlerine vâkıf oldukları ve doğru yoruma sahip olduklarıdır. En temelde, onların “Anadolu yönüne gitmek” kinayesinin anlamını ve dolayısıyla II. Osman'ın saltanatı ve planını doğru anladıklarıdır.

Tûğî ve dinleyicileri, Sufi bir toplumsal şablonu ve Sufizm'den beslenen bir şiirsel izleği taklit etmeye tümüyle meyilliydiler. Yeniçerilerin *Bektaşî* dervişleriyle uzun süreli ve sıkı ilişkileri iyi bilinmektedir ve bu durum 1591'de bir *Bektaşî baba*'sının yeniçeri subayı olarak atanması ve dervişlerin kışlalara yerleştirilmeleriyle resmen onaylanmıştır. “Bu ilişki türünün sonucu olarak” der Andrews, “bu gruplardan herhangi birine ait olmak, özgün ritüellere ve grup tarafından kabul edilen dini ya da mistik-dini yoruma dahil olmayı gerektirmeye başladı. Bu da, ortak ilgi alanlarını tutarlı bir kozmik, ahlaki ve tinsel bağlamda yorumlamak için uygun bir çerçeve sağladı.”²³

Eğer Andrews'ın eserinden çıkartılan ilk argüman, Tûğî'nin eserinin aşına bir toplumsal ve şiirsel vak'a olarak işlemiş olma ihtimalini ortaya çıkarıyorsa, iki argüman tarih-yazımsal söylemin tümü için geçerlidir. Bu argüman, lirik şiirin, içsellikle dışsallık arasında, bahçeyle ıssızlık arasındaki hayali ayrımda ifadesini bulan bir ikilik yarattığı ve sürdürdüğü şeklindedir. Deleuze ve Guattari'den esin-

²² A.g.e., s. 163.

²³ A.g.e., s. 159.

lenen Andrews bunu “birbiriyle yakın ilişki içinde olan *düz/çizgili* alan ve insan davranışına *göçebe/krallık* yaklaşım zıtlıklarının” bir örneği olarak görür.²⁴ Bu çerçevede, “düz alanlara örnek (göçebelerin tecrübe ettiği) stepler ya da çöller, (enlem ve boylamlarla haritalama gibi denizcilikteki çizim kavramlarına öncel ya da karşı olarak) deniz, keçe gibi bastırılmış liftten yapılan kumaşlardır. Çizgili alanlar dokunmuş ya da örülmüş halı veya kumaş, tarım arazisi veya imparatorluk devleti veya (ıssızlığa karşılık olarak) bahçedir.”²⁵ Andrews, hem göçebe hem de krallık/devlet kategorilerinin kurulmuş idealleştirmeler olduğunu vurgular. Göçebe, kendi yörüngesini “devlet kültürüyle desteklenmiş bir semiyotik düzen tarafından” kısıtlanmayan düz alanda izler. “Buna karşılık, devlet ya da krallık ideali, düz alanı çizgilerle (geometriyle, hiyerarşiyle, özel/devlet mülkiyeti ayrımıyla, arazinin tarımsal olarak bölünmesiyle, emeğin bölünmesiyle) bölen bir düzeni temsil eder.”²⁶

“Anadolu yönüne gitmek” ya da “Anadolu’ya geçmek” kinayesine dönersek, daha önce bunun yalnızca Tûği’nin metninin değil, resmi anlatıya kadar tüm Hâile-i Osmaniye tarih-yazımının altında yatan şey olduğunu öne sürmüştüm. Burada da, Sultan Osman’ın niyetinin özü böyle anlaşıldığı için ve bu öz Sultan’ın planı ve saltanatının Tûği ve onun kul-dinleyicilerinin paylaşmış olduğu bağlamanın parçası olmayan çoğu Osmanlı tarihçisi tarafından kökten reddedilmesine yol açtığı için, tüm söylem bir kinaye olarak biçimlendirilmişti. Bu kinaye, gösterileni çok katmanlı olan, derin anlama sahip bir gösterendi.

Siyasal imgelem düzeyinde, gösterilen iç bölgeye karşılık hudut (*uç*) ya da dış bölgeler (*taşra*), yani Kafadar’ın formüle ettiği şizoid zihinsel topoğrafyaydı. Ancak bu siyasal gösteren, Andrews’ın yukarıda sunulan şiirsel ayrımıyla sürdürülüyordu. O şiirsel düzeyde, (bir kinaye olarak) “Anadolu’ya geçmek”in gösterileninin, içsellikle dışsallık, bahçe ve ıssızlık, çizgili alanlarla düz alanlar arasındaki kurulu sınırın ihlali olduğunun içgüdüsel olarak hissedildiğini öne sürmek istiyorum; burada gösterilen, Andrews’ın terminolojisine bağlı kalmak gerekirse, insan davranışına krallık tarzından daha çok göçebe tarzı bir yaklaşım sergileyen bir kral/sevgili olabilir. Kabaca bu

²⁴ Andrews, “Singing the Alienated ‘I’”, s. 199.

²⁵ A.g.c.

²⁶ A.g.c.

argümanı ortaya koyarak, o derin kolektif bilinç düzeyinde, kinayenin gösterdiğinin imparatorluk devletini gerçek alanından, göçebenin libidinal etki alanına, yani çizgili bahçeden düz alana taşımak niyeti olduğu sonucuna varıyorum. Bu, Tûğî'den Naima'ya, on yedinci yüzyıl Osmanlılarının hoş göremeyeceği bir bilişsel aldatınacadır.

Değineceğimiz son nokta, tarih-yazımının mitik katmanı üzerine karşılaştırmalı bir spekülasyon olacak. "Anadolu yönüne gitme"ye karşı derinden hissedilen muhalefetin altında, muhtemelen Osmanlıları imparatorluk projesinin tepe noktasına çıktığı ve gaza ülküsünün yıkılıp yeniden yazıldığı günden beri birleştirmiş olan bir "suyu geçme" kurucu miti yatmış olabilir. Bugüne kadar Avrupalı tarihçiler suyu geçme fenomenini, kolektif bellekteki izleri zaman ve mekân boyunca birbirine benzer edebi kalıplar taşıyan kurucu bir mitik olay olarak çeşitli yönleriyle incelediler. Kısalık ve kesinlik kaygılarından dolayı bu fenomeni, bir köken miti olarak değil –veya ondan ayrılmış olarak– bir kuruluş miti olarak adlandırmayı tercih ediyorum. Suyu geçme fenomeni, asli olarak söz konusu kolektifin kökensel mekânıyla değil, ihtişamıyla o kolektifi kuran bir ortak deneyimle ilgilidir.

Bununla ilgili olarak iki örnek verilebilir. Birisi, Herwig Wolfram'ın, Roma dönemindeki German halklarını ve özellikle de bir kabilenin kökenleri ve kuruluşunu anlatan ve edebi tür olarak geneline *Origo Gentis* adı verilen hikâyeler üzerine yaptığı çalışmadır.²⁷ Çeşitli *Origo Gentis* örneklerinin ortak kalıplaşmış motiflerine ilişkin açıklamasında, Wolfram (sudan) geçişin önemini altını çizer: "İlk önce, bir zamanlar küçük bir halk vardı: Gotlar, Saksonlar, Longobardlar. Anayurtları artık onları daha fazla besleyemez duruma geldiğinde, ilahi yol göstericinin altında toplandılar. İlk sınav en baştan beri onları bekleyen görevi yerine getirmektir; bu görev kimi zaman Baltık ya da Kuzey Denizi gibi bir denizi veya Ren, Elbe ya da Danube gibi bir nehri geçmek, kimi zaman kudretli düşmanlara karşı savaşta bir zafer kazanmak –ya da çoğu zaman olduğu gibi, her ikisi de– oldu."²⁸

²⁷ Herwig Wolfram, *Roman Empire and Its Germanic Peoples*, çev. Thomas Dunlap (1990; yeni basım, Berkeley: University of California Press, 1997), özellikle s. 31-34. Profesör Patrick Geary'e Avrupa'daki Ortaçağ köken mitleri konusundaki yardımları için teşekkür ederim.

²⁸ A.g.e., s. 33.

Diğer çalışma, tümüyle suyu geçme olayları içeren göçlerle kuruluş mitleri arasındaki bağlantıya odaklanmıştır: Nicholas Howe'nin Ortaçağ İngiltere'sinin tarih-yazımındaki mitik yapılar yorumu.²⁹ Göç ve geçiş kurucu miti, Bede'nin *Historia Ecclesiastica*'sında (tamamlanışı 731) derlenmiştir. Germen kabilelerinin MS beşinci yüzyılın ortalarından itibaren başlayan gerçek göç hikâyelerinin, Augustine'in öneyak oluşuyla Hristiyanlık'a geçişlerine yapılan özel bir vurguyla birlikte mitik anlamda Anglo-Sakson kalıbına dökülmesi, bu metinde gerçekleşmiştir. Howe şu noktaya özellikle değinir ki, "Bede'nin bu yerleşim süreçlerine ilişkin anlatısı sıralı bir şekilde düzenlenmiş olmasına karşın, her kabilenin tarihinden tek tip bir şablon ortaya çıkar: Deniz aşırı göç ve sonra ada üzerinde yerleşim."³⁰

Mitik göç ve geçişin gücü öylesine büyüktü ki, Bede'nin derlemesine göre geçiş olmaksızın kolektif bilinç oluşamazdı. Bede, dört ayrı dili –Britçe, Piktçe, İrlandaca ve Latince– konuşan halklara bir geçiş hikâyesi yarattı. "(Bede'nin *Historia*'sında) Adada hiçbir yerli halk yoktur; tarihin belleğinde yalnızca denizi geçerek oraya gelmiş olanlar vardır."³¹ Bu mitik güç, yine, öylesine büyüktü ki, hiyerarşik olarak soybilimi (*geneology*) kendi içsel mantığına tâbi kılmıştı: "Soybilim bir göç paradigmasına dönüşmüştü; çünkü geçmiş bir başka yerde kurulmuş olmak zorundaydı."³² Howes'un argümanının ilerleyen bölümlerine göre, Hristiyanlık hâkimiyet kazandıkça, İsrailoğullarının Çıkış Kitabı'ndaki (Book of Exodus)* Kızıldeniz'i geçiş yolculuğunun hikâyesi de işin içine girdi ve mitik geçiş zirve noktasına ulaştı. İsrailoğullarıyla Britanya Adaları'na yerleşenler arasındaki bu analogi, ilk olarak adı *Exodus* olan ve Eski İngilizce'de yazılmış olan bir şiirde (yazıldığı tarih kesin olarak bilinmemektedir) kurulmuştur. Birazdan geri döneceğim Osmanlı kinayesi gibi, o şiirde *yolculuk* için kullanılan Eski İngilizce sözcük de hem gerçek hem mecazi olarak anlamlıdır; çünkü "hem anayurdun sınırlarının ve Kızıldeniz'in ötesine yapılan tarihsel geçiş hem de yaşamdan kurtuluş

²⁹ Nicholas Howe, *Migration and Mythmaking in Anglo-Saxon England* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989). Howe'un zihin açıcı çalışması bir başka tartışma sayesinde dikkatimi çekti; Jonathan Boyarin, *Palestine and Jewish History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), s. 52-55.

³⁰ Howe, *Migration and Mythmaking*, s. 50.

³¹ A.g.e., s. 51.

³² A.g.e., s. 61-62.

* Eski Ahıt'ın içinde yer alan ve İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışını rivayet eden kitap (*Exodus*).

gününe simgesel geçiş anlamına gelir.”³³ Howe, Eski İngilizce şiirde suyu geçiş eyleminin merkezi anlamı üzerinde önemle durur; Howe’a göre, şair için “geçiş, çıkıştır.”³⁴

Tüm bunların, Sultan Osman’ın niyetlendiği planın özü olarak “Anadolu yönüne gitmek” kinayesinin on yedinci yüzyıl Osmanlıları için ne anlama geldiğinin mitik şifresiyle nasıl bir ilgisi olabilir? Gelecekte yapılacak çalışmalarda göz önünde bulundurulabilecek bir olasılık olarak, karşılaştırmalı hareket noktası, benzer ya da analogik bir Osmanlı kuruluş mitinin araştırmasında yatıyor olabilir. Yine işleyen bir hipotez olarak, o mitin, denizi Küçük Asya’dan Avrupa’ya doğru geçişin Osmanlı’nın tarih bilincindeki anlamını açıklayabileceğini, belki de bunun için kaydedilmiş ilk geçiş olan 1354’teki Gelibolu’ya geçişe odaklanması gerektiğini öne sürüyorum. Karmaşık soybilimsel bileşeniyle birlikte Osmanlı hanedanlık mitinin, diğerlerinin yanı sıra Colin Imber tarafından analiz edildiğinin ve açıklığa kavuşturulduğunun farkındayım. Bu mitin varlığı ve önemi elbette inkâr edilemez. Imber’in işaret ettiği gibi, bu mit özellikle Anadolu, Kafkasya, İran ve Ortadoğu’daki Türkçe konuşan rakipleri karşısında hanedanın meşruiyetini güçlendirmişti.³⁵ Ancak Osmanlıların kuruluşunu bütünlüklü bir kolektif olarak açıklayan ya da açıklaması beklenen bir mit değildi bu. Her şeyden önce, Osmanlıları diğer Türkçe konuşan uç beyliklerinden ayırmış ve onları bir dünya imparatorluğuna dönüştürmüş olan, Güneydoğu Avrupa’ya yönelik girişimleri ve bunda kazandıkları başarının onlara getirdiği marjinal avantajdı.

Bu bağlamda, “Anadolu yönüne gitmek” ya da “Anadolu’ya geçmek” kinayesi çok anlamlıdır ve tersi yönde bir muhtemel geçiş mitinin araştırılmasını teşvik eder. On yedinci yüzyıl Osmanlıları tarih-yazımsal bağlamda II. Osman’ın niyeti olarak anladıkları şeye derin ve içgüdüsel şekilde karşı çıktılar; çünkü mitik bilinç düzeyinde, bu bir karşı-geçiş, “yanlış yönde” bir geçiş ve dolayısıyla bir karşı-mit anlamına geliyordu.



³³ A.g.e., s. 81.

³⁴ A.g.e., s. 102.

³⁵ Colin Imber, “The Ottoman Dynastic Myth”, *Turcica: Revue D’etudes Turques* 29 (1987): s. 7-27.

KAYNAKÇA

OSMANLICA METİNLER

- Hasanbeyzade. *Tarih-i Âl-i Osman*. EY Flügel 1046, Avusturya Ulusal Kütüphanesi, Viyana.
- ææ. *Tarih-i Âl-i Osman*. EY Flügel 1049, Avusturya Ulusal Kütüphanesi, Viyana.
- ææ. *Tarih-i Âl-i Osman*. EY Nuruosmaniye 3106, Nuruosmaniye Kütüphanesi, İstanbul.
- Hoca Sadüddin Efendi. *Tacüttevarih*. 2 cilt, İstanbul: Tabhane-i Amire, 1872.
- ææ. *Tacüttevarih*. 5 cilt, Modern Türkçe'ye İsmet Parmaksızoğlu tarafından çevrilmiştir. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1992.
- İbrahim Peçevi. *Peçevi Tarihi*. 2 cilt, Modern Türkçe'ye Sıtkı Bekir Sıtkı Baykal tarafından çevrilmiştir. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1982.
- ææ. *Tarih-i Peçevi*. 2 cilt, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1863-64.
- ææ. *Tarih-i Peçevi*. EY Ek. 18, 701, British Library, Londra.
- Kâtip Çelebi. *The Balance of Truth (Mizan ül-Hakk)*. Çeviren ve derleyen Geoffrey L. Lewis. Londra: Allen and Unwin, 1957.
- ææ. *Fezleke-i Tarih*. 2 cilt, İstanbul, 1869—70.
- ææ. *Fezleke-i Tarih*. EY Rawl. Or. 20, Bodleian Kütüphanesi, Oxford Üniversitesi.
- ææ. *Fezleke-i Tarih*. EY Sale 62, Bodleian Kütüphanesi, Oxford Üniversitesi.
- ææ. *Keşfülzunun*. 2 cilt, İstanbul, 1941.
- ææ. *Keşfülzunun*. 7 cilt, derleyen G. Flügel. Leipzig, 1858.
- Mustafa Naima. *Tarih-i Naima*. 6 cilt, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1864-66.
- Tûğî Çelebi (Hüseyin bin Sefer). *Tarih-i Tûğî*. Elyazmasına gönderme yok. Midhat Sertoğlu tarafından çevrilmiş ve "Tûğî Tarihi" olarak yayımlanmıştır. *Belleten* 43 (1947): s. 489-514.
- ææ. *Tarih-i Tûğî*. Dresden EY. Fahir İz tarafından çevrilmiş ve "XVII. Yüzyılda halk dili ile yazılmış, bir tarih kitabı: Hüseyin Tûğî, "Vak'a-

i Sultan Osman Han" olarak yayımlanmıştır. *Türk Dili Araştırmaları Belleten* (1967): s. 119-55.

ææ. *Tarih-i Tûğî*. EY Flügel 1044, Avusturya Ulusal Kütüphanesi, Viyana.

ÖNEMLİ SÖZLÜKLER

Bayerle, Gustav. *Pashas, Begs and Efendis: A Historical Dictionary of Titles and Terms in the Ottoman Empire*. Istanbul: Isis Press, 1997.

Clodius, Johann Christian. *Compendiosum lexicon latino-tervico-germanicum*. Leipzig, 1730.

Meninski, Franciszek. *Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae*. Viyana, 1680.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 cilt, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1946.

Redhouse, Sir James. *Redhouse Çağdaş Türkçe-İngilizce Sözlüğü*. İstanbul, 1983.

ææ. *Redhouse Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük*. 1968. Tekrar basım, İstanbul, 1979.

ææ. *A Turkish and English Lexicon*. 1890. Tekrar basım, İstanbul, 1978.

KİTAPLAR VE MAKALELER

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.

ææ. "Review Article: Metin İ. Kunt, *The Sultan's Servants*." *Osmanlı Araştırmaları* 6 (1986): s. 221-46.

ææ. "The Vezir and Paşa Households, 1683-1703: A Preliminary Report." *Journal of the American Oriental Society* 94 (1974): s. 438-47.

Abrams, Philip. "Notes on the Difficulty of Studying the State." *Journal of Historical Sociology* 1 (March 1988): s. 58-89.

Akdağ, Mustafa. "Celali İsyanlarından Büyük Kaçgunluk, 1603-1606." *Tarih Araştırmaları Dergisi* 2 (1964): s. 1-49.

Aksan, Virginia. "Mutiny in the Eighteenth-Century Ottoman Army." *Turkish Studies Association Bulletin* 22 (Spring 1998): s. 113-35.

Aktepe, Münir. "Mustafa I." *İslam Ansiklopedisi*, cilt 7, s. 692-95. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1940-88.

Alderson, A. D. *The Structure of the Ottoman Dynasty*. New York: Oxford University Press, 1956.

- Altundağ, Şinasi. "II. Osman" *İslam Ansiklopedisi*, cilt 9, s. 443-47. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1940-88.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. Düzeltilmiş basım, New York: Verso, 1991.
- Anderson, Perry. *Lineages of the Absolutist State*. New York: Verso, 1974.
- Andrews, Walter G. *Poetry's Voice, Society's Song: Ottoman Lyric Poetry*. Seattle: University of Washington Press, 1985.
- ææ. "Singing the Alienated 'I': Guttari, Deleuze, and Lyrical Decodings of the Subject in Ottoman Divan Poetry." *Yale Journal of Criticism* 6 (1993): s. 191-219.
- Andrews, Walter G. ve Irene Markoff. "Poetry, the Arts, and Group Ethos in the Ideology of the Ottoman Empire." *Edebiyat n.s.* 1, no. 1 (1987): s. 28-71.
- Arıcanlı, Tosun ve Mara Thomas. "Sidestepping Capitalism: On the Ottoman Road to Elsewhere." *Journal of Historical Sociology* 7 (1994): s. 25-48.
- Babinger, Franz. *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*. Leipzig: O. Harrassowitz, 1927.
- Barkey, Karen. *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994.
- ææ. "In Different Times: Scheduling and Control in the Ottoman Empire, 1550-1650." *Comparative Studies in Society and History* 38 (1996): s. 460-83.
- ææ. "Rebellious Alliances: The State and Peasant Unrest in Early Seventeenth-Century France and the Ottoman Empire." *American Sociological Review* 56 (1991): s. 699-715.
- Bombaci, Alessio. *Storia della letteratura turca*. Milan: Nuova Accademia, 1956.
- Bonnel, Victoria ve Lynn Hunt, der. *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Borges, Jorge Luis. "Averroes' Search." *Collected Fictions*, çev. Andrew Hurley, s. 235-41. New York: Viking Books, 1998.
- Boyarın, Jonathan. *Palestine and Jewish History*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Cerny, Philip G. *The Changing Architecture of Politics: Structure, Agency and the Future of the State*. Newbury Park, Calif.: Sage, 1990.
- Cezar, Mustafa. *Osmanlı Tarihinde Levendler*. İstanbul: Çelikkilt Matbaası, 1965.
- Danışmend, İsmail Hami. *İzhalî Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. 5 cilt, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971-72.
- Darling, Linda T. *Revenue-Raising and Legitimacy*. Leiden, Hollanda: E. J. Brill, 1996.

- David, Geza. "Administration in Ottoman Europe." *Suleyman the Magnificent and His Age*, der. Metin İ. Kunt ve Christine Woodhead, s. 71-91. New York: Longman, 1995.
- Denis, Claude. "The Genesis of American Capitalism: An Historical Inquiry into State Theory." *Journal of Historical Sociology* 2 (December 1989): s. 328-56.
- Faroqhi, Suraiya. *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- ææ. "Crisis and Change, 1590-1699" *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, cilt 2, 1600-1914, der. Suraiya Faroqhi ve diğerleri. s. 413-637. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Firdevsi. *The Epic of Kings: Shah-nama*. Çev. Reuben Levy. New York: Mazda, 1996.
- Fisher, G. C. ve A. Fisher. "Topkapı Sarayı in the Mid-Seventeenth Century: Bobovi's Description." *Archivum Ottomanicum* 10 (1985): s. 5-83.
- Fleischer, Cornell H. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986.
- ææ. "Reply to Rhoads Murphey." *International Journal of Middle East Studies* 22 (1990): s. 127-28.
- ææ. "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldunism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters." *Journal of Asian and African Studies* 18, no. 3 ve 4 (1983): s. 198-220.
- Flügel, Gustavus. *Die arabischen, persischen und Türkischen Handschriften der K. K. Hofbibliothek zu Wien*. 3 cilt, Viyana: Hildesheim, s. 1856-57.
- Friedlander, Saul, der. *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
- Frye, R. N. "The Political History of Iran under the Sassanians." *The Cambridge History of Iran*, cilt 3, der. Ehsan Yarshater, s. 126-51. New York: Cambridge University Press, 1983.
- Ginzburg, Carlo. *History, Rhetoric, and Proof: The Menahem Stern Jerusalem Lectures*. Hanover, N.H.: University Press of New England, 1999.
- Goldstone, Jack A. "East and West in the Seventeenth Century: Political Crises in Stuart England, Ottoman Turkey, and Ming China." *Comparative Studies in Society and History* 30 (1988): s. 103-42.
- ææ. *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Harlan, David. "Intellectual History and the Return of Literature." *American Historical Review* 94 (1989): s. 581-610.

- Hathaway, Jane. "The Military Household in Ottoman Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 27 (1995): s. 39-52.
- ææ. *The Politics of Households in Ottoman Egypt*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- ææ. "Problems of Periodization in Ottoman History." *Turkish Studies Association Bulletin* 2 (1996): s. 25-31.
- ææ. "The Role of the Kizlar Agasi in Seventeenth-Eighteenth Century Ottoman Egypt." *Studia Islamica* 75 (1992): s. 141-58.
- Iollinger, David. "The Return of the Prodigal: The Persistence of Historical Knowing." *American Historical Review* 94 (1989): s. 610-22.
- Holt, P. M.. "Al-Jabarti's Introduction to the History of Ottoman Egypt." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25, no. 1 (1962): s. 38-51.
- Howard, Douglas. "Ottoman Historiography and the Literature of 'Decline' in the Sixteenth and Seventeenth Centuries." *Journal of Asian History* 22 (1988): s. 52-76.
- Howe, Nicholas. *Migration and Mythmaking in Anglo-Saxon England*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989.
- Hunt, Lynn, der. *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Imber, Colin. "Ideals of Legitimation in Early Ottoman History." *Süleyman the Magnificent and His Age*, der. Metin Kunt ve Christine Woodhead, s. 138-54. New York: Longman: 1995.
- ææ. "The Ottoman Dynastic Myth." *Turcica: Revue D'itudes Turques* 19 (1987): s. 7-27.
- ææ. *The Ottoman Empire, 1300-1481*. Istanbul: Isis Press, 1990.
- ææ. "Paul Wittek's 'De la defate d'Ankara a la prise de Constantinople,'" *Osmanlı Araştırmaları* 5 (1986): s. 65-81.
- İnalcık, Halil. *Fatih Devri üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.
- ææ. "How to Read Ashik Pasha-Zade's History." *Essays in Ottoman History*, s. 31-55. İstanbul: Eren, 1998.
- ææ. "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700." *Archivum Ottomanicum* 6 (1980): 283-337.
- ææ. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*. Çev. Norman Itzkowitz ve Colin Imber. New York: Praeger, 1973.
- ææ. "The Rise of Ottoman Historiography." *Historians of the Middle East*, der. Bernard Lewis ve P. M. Holt, s. 152-67. New York: Oxford University Press.
- İslamoğlu, İuri ve Çağlar Keyder. "Agenda for Ottoman History." *Review, a Journal of the Fernand Braudel Center* 1 (1977): s. 31-55.

- Jenkins, Keith. *On "What Is History?": From Carr and Elton to Rorty and White*. New York: Routledge, 1995.
- Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Kelley, Donald R. *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance*. New York: Columbia University Press, 1975.
- Khoury, Dina Rizk. *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Köprülü, Orhan F. "Hasanbeyzade." *İslam Ansiklopedisi*, cilt 5, s. 334-37. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1940-88.
- Kramer, Lloyd S. "Literature, Criticism and Historical Imagination: The Literary Challenges of Hayden White and Dominick LaCapra." *The New Cultural History*, der. Lynn Hunt, s. 97-131. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Kunt, Metin. "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment." *International Journal of Middle East Studies* 5 (1974): s. 233-39.
- xx. *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Kütükoğlu, Bekir. "Kâtip Çelebi 'Fezleke'sinin Kaynakları." *Vekayî'nüvis Makaleler*, s. 25-85. İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1994.
- LaCapra, Dominick. "Poetics of Historiography: Hayden White's *Tropics of Discourse*." *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, s. 72-80. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983.
- xx. "Rethinking Intellectual History and Reading Texts." *Modern European Intellectual History*, der. Dominick LaCapra ve Steven Kaplan, s. 47-86. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982.
- xx. "Rhetoric and History." *History and Criticism*'de, 15-45. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985.
- Le Goff, Jacques. *History and Memory*. Çev. Steven Rendall ve Elizabeth Claman. New York: Columbia University Press, 1992.
- Lindner, Rudi P. *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*. Bloomington: Indiana Üniversitesi, İç Asya Çalışmaları Araştırma Enstitüsü, 1983.
- xx. "Stimulus and Justification in Early Ottoman History." *Greek Orthodox Theological Review* 27 (1982): s. 207—24.
- Menage, Victor L.. "The Beginnings of Ottoman Historiography." *Historians of the Middle East*, der. Bernard Lewis ve P. M. Holt, s. 168-79. New York: Oxford University Press.
- xx. "Hasanbeyzade." *Encyclopaedia of Islam*, yeni basım. Leiden, Hollanda: E. J. Brill, 1954-2002.

- xx. "The Menaqib of Yakhshi Faqih." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26 (1963): s. 50-54.
- xx. *Neshri's History of the Ottomans: The Sources and Development of the Text*. New York: Oxford University Press, 1964.
- xx. "Some Notes on the Devşirme." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29 (1966): s. 64-78.
- Mitchell, Timothy. "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics." *American Political Science Review* 85, no. 1 (1991): s. 77-96.
- Mitchell, Timothy ve Roger Owen. "Defining the State in the Middle East. I." *Middle East Studies Association Bulletin* 24 (Aralık 1990): 179-81.
- xx. "Defining the State in the Middle East. II." *Middle East Studies Association Bulletin* 25 (July 1991): s. 25-29.
- Murphey, Rhoads. "Continuity and Discontinuity in Ottoman Administrative Theory and Practice during the Late Seventeenth Century." *Poetics Today* 14 (Summer 1993): s. 419-45.
- xxx. "The Functioning of the Ottoman Army under Murad IV (1623-1639)." Doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 1979.
- xx. *Ottoman Warfare, 1500-1700*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1999.
- xx. "Review Article: Mustafa Ali and the Politics of Cultural Despair." *International Journal of Middle East Studies* 21 (1989): s. 243-55.
- Nécipoğlu, Gülru. "Framing the Gaze in Ottoman, Safavid, and Mughal Palaces." *Ars Orientalis* 23 (1993): s. 303-42.
- Oakeshott, Michael. "The Activity of Being an Historian." *Rationalism in Politics and Other Essays*. New York: Basic Books, 1962.
- Pamuk, Şevket. "In the Absence of Domestic Currency: Debased European Coinage in the Seventeenth-Century Ottoman Empire." *Journal of Economic History* 57 (1997): s. 345-66.
- xx. *A Monetary History of the Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- xx. "The Price Revolution in the Ottoman Empire Reconsidered." *International Journal of Middle East Studies* 33 (February 2001): s. 69-89.
- Partner, Nancy F. "Hayden White (and the Content of the Form and Everyone Else) at the AHA." *History and Theory* 36 (Aralık 1997): s. 96-106.
- xx. "The New Cornificius." *Classical Rhetoric and Medieval Historiography*, edited by Ernst Breisach, s. 5-59. Kalamazoo: Western Michigan University Press, 1985.
- xx. *Serious Entertainment: The Writing of History in 12th Century England*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

- Pearce, Leslie P. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Philp, Mark. "Michel Foucault." *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, der. Quentin Skinner, s. 66-87. New York: Cambridge University Press, 1985.
- Piterberg, Gabriel. "Albert Hourani and Orientalism." *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within*, der. Ilan Pappé ve Moshe Ma'oz, s. 75-89. New York: I. B. Tauris, 1997.
- ææ. "The Formation of an Ottoman Egyptian Elite in the 18th Century." *International Journal of Middle East Studies* 22 (1990): s. 275-89.
- ææ. "Speech Acts and Written Texts: A Reading of a Seventeenth-Century Ottoman Historiographic Episode." *Poetics Today* 14 (1993): s. 387-419.
- ææ. "A Study of Ottoman Historiography in the Seventeenth Century." Doktora tezi, Oxford Üniversitesi, 1993.
- Popper, Karl. *The Poverty of Historicism*. 3. basım, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1961.
- Ray, Roger. "Rhetorical Skepticism and Verisimilar Narrative in John of Salisbury's *Historia Pontificalis*." *Classical Rhetoric and Medieval Historiography*, der. Ernst Breisach, s. 61-85. Kalamazoo: Western Michigan University Press, 1985.
- Repp, Richard C. *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*. Londra: Ithaca Press, 1986.
- Ricoeur, Paul. "What Is a Text? Explanation and Understanding." *Hermeneutics and the Human Sciences*, derleyen ve çeviren J. M. Thompson, s. 145-65. New York: Cambridge University Press, 1981.
- Robinson, Marilyn Waldman. *Toward a Theory of Historical Narrative*. Columbus: Ohio University Press, 1980.
- Salzmann, Ariel. "An *Ancien Régime* Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire." *Politics and Society* 21 (December 1993): s. 393-423.
- ææ. "Citizens in Search of a State: The Limits of Political Participation in the Late Ottoman Empire." *Extending Citizenship, Reconfiguring States*, der. Michael Hanagan ve Charles Tilly, s. 37-67. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1999.
- Schippman, K. "Artanabus [Ardavan]." *Encyclopaedia Iranica*, cilt 2, s. 647-50. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1983-90.
- Schmidt, Jan. *Pure Waters for Thirsty Muslims: A Study of Mustafa Ali of Galipoli's Kümbü l-Abbar*. Leiden, Hollanda: Het Oosters Instituut, 1991.
- Skinner, Quentin. "Hermeneutics and the Role of History." *New Literary History* 7 (1975-76): s. 209-32.

- ææ. "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory* 8 (1969): s. 3-53.
- ææ. "On Meaning and Speech-Acts." *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, edited by James Tully, s. 235-59. Cambridge, İngiltere: Polity Press, 1988.
- Spiegel, Gabrielle. *The Past as Text*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmani*. 4 cilt, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1890-98.
- Tezcan, Baki. "1622 Military Rebellion in İstanbul: A Historiographical Journey." 10-11 Ekim 1998'de Ohio Üniversitesi, Columbus'ta düzenlenen "Ayaklanma: Kültürler-arası bir Perspektifte Anlatı, Olay ve Bağlam" başlıklı konferansta sunulan tebliğ.
- ææ. "II. Osman Örneğinde 'İlerlemeci' Tarih ve Osmanlı Tarih Yazıcılığı." *Osmanlı Düşünce*, cilt 7, der. Güler Eren, s. 658-68. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Thomas, Lewis V. *A Study of Naima*. New York: New York University Press, 1972.
- Toledano, Ehud. "The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1900): A Framework for Research." *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within*, der. Ilan Pappé ve Moshe Ma'oz, s. 145-63. New York: I. B. Tauris, 1997.
- ææ. "Review of Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt*" *Journal of the American Oriental Society* 120 (2000): s. 449-53.
- Walsh, John R.. "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries." *Historians of the Middle East*, der. Bernard Lewis ve P. M. Holt, s. 197-212. New York: Oxford University Press, 1962.
- White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
- ææ. "History, Historicism and the Figurative Imagination." *History and Theory* 14 (1975): s. 48-67.
- ææ. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- Wiesehofer, J. "Ardafir I." *Encyclopaedia Iranica*, cilt 2, s. 371-76. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1983-90.
- Wittek, Paul. "The Taking of the Aydos Castle: A Gazi Legend and Its Transformation." *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, der. George Makdisi, s. 662-72. Cambridge, Mass.: Harvard Üniversitesi, Yakın Doğu Dilleri ve Edebiyatları Böl., 1965.

- Wolfram, Herwig. *The Roman Empire and Its Germanic Peoples*. Çev. Thomas Dunlap. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Woodhead, Christine. "John R. Walsh." *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1988): s. 1-9.
- ææ. "Ottoman İnşa and the Art of Letter-Writing: Influences upon the Career of the Nişancı and Prose Stylist Okçuzade (d. 1630)." *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1988): s. 143-59.
- ææ. "Perspectives on Süleyman." *Süleyman the Magnificent and His Age*'de, der. Metin Kunt ve Christine Woodhead, s. 146-91. New York: Longman, 1995.
- ææ. "Research on the Ottoman Scribal Service, 1574-1630" *Islamkundliche Untersuchungen* 150 (1992): s. 311-28.
- ææ. *Ta'liki-zade's Şehnâme-i hümayun: A History of the Ottoman Campaign into Hungary 1593-94*. Berlin: Klaus Schwartz, 1983.
- Ze'evi, Dror. "The Use of Ottoman Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal." *Islamic Law and Society* 5 (1998): s. 35-56.

DİZİN

A

Abaza Mehmed Paşa (Erzurum Valisi),
1, 36, 59, 103, 137, 139, 145,
168, 212, 213, 214, 223, 234,
247

Abou-El-Haj, Rifaat Ali, 191, 192,
196, 197, 198, 200, 222, 233,
256

Abrams, Philip, 175, 176, 234
adalet, 143, 164, 165, 216

Ağa Kapısı, 33, 100, 115, 215, 248

Ahmed, I. (Sultan), 13, 14, 15, 16, 17,
18, 19, 20, 23, 34, 36, 37, 120,
121, 122, 123, 211, 213, 218,
219

Akdağ, Mustafa, 221

Akile, 23, 24, 25, 31, 144, 154, 247

Aksan, Virginia, 217, 256

Alderson, A. D., 11, 13, 256

Ali Ağa, 33, 60

Âli, Mustafa, 49, 53, 55, 65, 67, 72, 83
aman, 103, 104

ampirist tarih, 53, 75, 76

anayasal, 16

Anderson, Benedict, 177

Anderson, Perry, 177, 179, 180, 181,
195, 206

Andrews, Walter, 236, 246

anlatı söylemi, 68, 74, 82, 84, 169, 173

Arıcanlı, Tosun, 193

Aristo, 24, 243

Arnavut devşirmeleri, 233

artı-değer, 178, 194, 195

arz odası, 13

asi, 213, 215, 217

Aşık Paşazade, 42, 86, 210

At Meydanı, 32

Augustine, 253

Ayasofya, 15

Aydos Kalesi, 44, 210

B

Babüssaadet, 13, 24

bağlamsalci, 77

bahşiş, 27

Baki Paşa, 59

Balkanlar, 58, 189, 192

Barkan, Ömer Lütfi, 183

Barkey, Karen, 201, 202

Barthes, Roland, 79

başçavuş, 35

başdefterdar, 55, 56, 59, 222

baştezkereci, 59

bâtın, 114, 249, 250

Bede, 253

Bektaşî, 60, 250

Beyazid, I., 46

Beyazid, II., 43, 45, 47, 48, 211

beylerbeyi, 191, 216

beylik, 73, 191, 254

biat (sadakat yemini), 13, 33, 109, 119

Bitlisi, İdris-i, 47, 50

Bombacı, Alessio, 239, 257

Borges, Jorge Luis, 243, 257

hostancıbaşı, 25

C-Ç

Cambridge Grubu, 78

Canbuladoğlu Ali Paşa,

cariye, 224

celali, 100, 102

Celalzade, 69, 202, 203, 204, 213, 218,
219, 224, 225, 230

Cem Sultan (Şehzade), 48, 50, 57
Chartier, Roger, 47, 230
Chatterjee, Partha, 180
cins, 231
cülus akçesi, 14
Çandarlı Kara Halil, 220
çıkma, 222

D

damat, 18
Darling, Linda, 55, 222, 223, 257
dava, 104
David, Geza, 189
Davud Paşa (Sadrazam), 100, 103,
104, 128, 129, 132, 133, 136,
139, 142, 151
Daye Hatun, 23
defter emini, 56
defter, 7, 237
defterdar, 56, 59, 585
Deleuze, Gilles, 246, 250, 257
devlet, 2, 3, 12, 38, 41, 42, 43, 44, 45,
48, 49, 50, 54, 59, 60, 61, 62, 68,
69, 82, 86, 91, 117, 120, 121,
122, 124, 144, 146, 168, 174,
175, 176, 178, 180, 181, 184,
185, 186, 187, 188, 190, 191,
192, 194, 195, 196, 197, 198,
199, 200, 201, 202, 203, 204,
205, 206, 207, 208, 209, 210,
211, 212, 213, 219, 220, 221,
222, 223, 226, 232, 234, 240,
241, 251
devlet-i âliye, 174, 219
devşirme, 58, 192, 211, 222, 231, 233,
235, 261
dışsalılık, 250, 251
Dilâver Paşa (Sadrazam), 30, 103
dirlik, 19, 41, 192
divan, 246, 257
Diyak Mehmed Paşa, 139,
düzyazı, 47, 48, 50, 54, 55, 56, 57, 66,
71, 83, 95, 98, 102, 116, 127,
160, 216, 236, 247

E

Ebu Eyüp el-Ensari, 13
Edebâli, 24

editorial, 153, 157, 159, 160, 162, 169
eğlinâme, 49
ekberiyet, 12
elit, 66, 141, 184, 185, 190, 191, 193,
196, 203, 208, 221, 222, 223,
226, 248
Enderun, 190
epik, 71, 73
erbâb-ı bâtın, 249, 250
erbâb-ı zâhir, 108, 114, 249, 250
Esad Efendi (Şeyhülislam), 13, 23, 24,
30, 31, 109, 139
Eski Saray, 15, 18, 23, 33, 60, 100,
247
eşkiya, 34, 202, 203, 204, 216, 219,
220, 221, 223, 224, 225
Evliya Çelebi, 248
Eyüp, 13, 19

F

Faroqhi, Suraiya, 38, 65, 152, 153,
188, 213, 258
Farr, 131, 132, 133
fars, 66, 71, 129, 242
Ferhad Paşa, 59
ferman, 16, 35
fethnâme, 92
Fetret Devri, 42
fetva, 31, 32, 97, 111, 161
Firdevsi, 48, 131, 133, 242, 243, 258
fitne ü fesad, 215, 216, 217, 248
Fleischer, Cornell, 39
Foucault, Michel, 69, 262

G

Gabor, Bethlen, 27
gaza, 22, 24, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48,
49, 92, 204, 211, 220, 230, 232,
252
gazi, 21, 22, 23
gazi-sultanlar, 26
Gervase, 72
Gibb, H. A. R., 44, 237, 263
Goldstone, Jack, 183, 184, 185, 186,
187, 201, 258
Gramsci, Antonio, 176

Grosseteste, Robert, 70
Grunebaum, Gustav von, 237
Guattari, Félix, 250
Gupta, Akhil, 180

H

hadımağası, 1, 12, 13, 14, 15, 19, 23,
28, 30, 32, 33, 34, 99, 106, 107,
108, 111, 118, 119, 120, 121,
122, 124, 125, 135, 138, 139,
157, 161, 162, 228, 249
Hâfız Paşa (Diyarbakir Beylerbeyi), 59
Hâile-i Osmaniye, 1, 2, 3, 10, 17, 27,
31, 36, 58, 68, 69, 83, 85, 86,
116, 117, 118, 230, 233, 238
Halid bin Velid, 13
Halil Paşa, 140
hane, 12, 45, 141, 232
hanedan, 124
harem, 11, 12, 15, 18, 19, 23, 99
Harem-i Has, 32, 99
Harem-i Hümayun, 32
haremlık, 12, 17
Harlan, David, 77, 78, 79, 80, 81, 85,
258
Hasanbeyzade, 2, 12, 20, 58, 59, 93,
94, 116, 117, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 126, 127,
128, 129, 130, 131, 132, 133,
134, 135, 136, 137, 139, 142,
143, 144, 145, 146, 147, 148,
149, 150, 151, 152, 153, 162,
163, 164, 165, 166, 167, 163,
164, 166, 167, 226, 228, 232,
240, 242, 255, 260
haseki, 12, 17, 18, 23, 49
Hathaway, Jane, 20, 141, 192, 193,
263
hatime, 127
Hatt-ı Şerif, 129
Hazine-i Amire, 120
Hazine-i Hümayun, 120
Hegelci, 2, 54, 74, 175, 176, 180, 187
Hegelci-idealist devlet, 175
herinenötik, 80, 81, 86, 87, 116, 243
Hoca Ömer Efendi, 114, 138, 157,
166
Hoca Sadüddin Efendi, 23, 50, 117,
240, 255

Hollinger, David, 77, 259
Holt, P. M., 42, 65, 66, 86, 87, 96, 97,
259, 260, 263
Hotin Kuşatması, 28
Hotin Seferi, 28, 106, 107, 137, 139,
144, 241, 249
Hourani, Albert, 67, 262
hutbe, 13, 34
Hürrem Sultan, 15, 17
Hüseyin bin Sefer, 2, 12, 58, 127, 255
Hüseyin Köprülü Paşa, 60

I-İ

İbn-i Haldun, 51, 83
İbn-i Rüşd, 243, 244
İbrahim, I., 17, 124
içsellik, 250, 251
ilmiye, 57, 58
iltizam, 199
İmber, Colin, 40, 42, 46, 254, 259
İmparatorluk Divanı, 13, 14
İmparatorluk Haremi, 11, 32, 99, 112,
135, 247, 248
İnalcık, Halil, 40, 42, 43, 86, 87, 188,
189, 190, 220, 211, 220, 259
inşa, 15, 22, 50, 75, 99, 185, 264
intihalci, 67, 127, 152
intisap, 60, 103, 125, 128, 224
İslami, 42, 51, 53, 68
İstanköylü Ali Paşa (Sadrazam), 20, 21,
125, 227
isyan, 217, 218, 248
İz, Fahir, 29, 92, 142, 168, 255

J

James Redhouse (Siri), 248

K

kadı, 216
Kahraman, Cemal, 4, 22, 40, 209, 244
kalesi, 40, 209, 244
kalemlye sanatı, 58
kanun, 61

Kanuni Sultan Süleyman, 15, 17, 47, 219
kaotik, 74, 75, 76
kapı halkı, 221
kapıkulları, 25, 228
Kapudan Paşa, 140, 224
Kara Davud Paşa, 35, 36, 37
Kara Mizak, 35, 101, 144, 151, 152
Karakas Paşa, 28, 138, 150
kardeş katli, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 25, 26, 135
Kâtip Çelebi, 1, 2, 12, 14, 20, 59, 60, 67, 93, 106, 113, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 169, 226, 227, 228, 232, 238, 240, 241, 255, 260
Kawakibi, 237
kaymakam, 140
kazasker, 220
Kemal Paşazade, 47, 50
Kemankeş Ali Paşa, 37, 144, 166
kıdemlilik, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 26
kızlarağası, 12, 19, 118
Koçi Bey, 197
komedi, 73
kopyacı, 117, 168
Kösem Sultan, 17, 18, 19, 23
kronikçiler, 43, 72
kronolojik anlatım, 84, 92, 98, 105, 110, 149, 160, 161, 162, 224, 241
kul, 29, 30, 45, 58, 86, 94, 95, 100, 105, 112, 166, 168, 217, 226
Kunt, Metin, 21, 48, 65, 190, 189, 213, 224, 230, 259, 264
Kuyucu Murad Paşa (Sadrazam), 204, 213, 224
Küçük Hasanbey, 58
Kütükoğlu, Bekir, 146, 152, 153

L

LaCapra, Dominick, 4, 63, 64, 70, 74, 260
Lala Mehmet Paşa, 59

Lefkeli Mustafa Paşa, 37, 128
Lehistan Seferi, 24, 25, 26, 27, 108, 134, 138, 150, 154, 156, 157
Lewis, Bernard, 42, 65, 66, 67, 259, 260, 263
liberal, 67, 180, 193, 200
Lindner, Rudy, 40, 41
Lokman, Seyyid, 50

M

Mahfiruz, 18, 23
mahlas, 127
Mahmut (Şehzade), 15
Marksist, 175, 176, 177, 179, 181, 187, 193, 195, 196, 206
Mehmed Ağa, 60, 154, 231
Mehmed, I. (Sultan), 25, 26, 27, 42, 48, 109, 114, 134, 250
Mehmed, II., 15, 16, 43, 45, 165, 211
Mehmed, III., 15, 18, 22, 135
Mehmet Genç, 198
Melek Ahmed Paşa, 248
Menage, Victor L., 42, 43, 44, 46, 65, 118, 125, 211, 260
menakıb, 43
Meninski, Franciszek, 240, 256
Mere Hüseyin Paşa (Sadrazam), 37, 103, 104, 128, 136, 140, 141, 147, 149, 153, 162, 164, 165, 167, 168, 230, 231
Mihaloğlu Mehmed Bey, 104, 128, 136, 137, 140, 141, 147, 149, 153, 162, 164, 165, 167, 168, 230, 231
mihrab, 101
Mitchell, Timothy, 175, 179, 180, 181, 203, 206, 207, 208, 222, 261
Moralı Hasan Paşa, 60
Mukaddime, 51
Murad, III., 15, 16, 49
Murad, IV., 2, 16, 17, 26, 36, 37, 58, 149, 213, 219
Murphey, Rhoads, 21, 22, 29, 31, 77, 186, 188, 220, 233, 258, 261
Mustafa Ağa, 2, 12, 60, 119, 167, 226, 255
Mustafa, I. (Sultan), 1, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 20, 23, 25, 27, 32, 33, 35,

36, 37, 95, 97, 99, 100, 102, 103,
104, 105, 109, 118, 119, 120,
121, 122, 123, 124, 125, 126,
128, 129, 131, 137, 139, 140,
151, 247, 248

Mühimme Defterleri, 126
münşeat, 56

N

Naima, Mustafa, 2, 12, 60, 119, 167,
226, 255
Nanuk Kemal, 239
nasihat literatürü, 187, 197, 198, 226
Neşri, 42, 44, 47
nişancı, 48, 50, 55, 57, 61
niyet, 110, 114, 203, 204, 216

O-Ö

Oakeshott, Micheal, 71, 261
odabaşı, 71, 261
Ohrili Hüseyin Paşa (Sadrazam), 33,
101, 108, 151
Okçuzade Mehmed Şah Bey, 55
Orhan Gazi, 43
Orta Cami, 33, 35, 36, 37, 100, 101,
102, 104, 144, 151, 152, 247
oryantalizm, 192
Osman Gazi, 24
Osman, II. (Sultan), 1, 14, 15, 16, 18,
19, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 29, 30,
31, 36, 38, 95, 100, 103, 105,
107, 109, 114, 118, 119, 123,
125, 126, 134, 135, 138, 148,
150, 151, 153, 155, 158, 211,
218, 227, 230, 244, 245, 248,
250, 254, 257, 263
Osmanlıca, I, 13, 48, 132, 137, 238,
240, 244
Owen, Robert, 67, 180, 261
Ömer Efendi, 30, 106, 110, 111, 114,
138, 157

P

padışah, 12, 13, 14, 21, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 33, 34, 97, 99, 101,

102, 104, 105, 106, 107, 108,
109, 110, 111, 119, 120, 124,
130, 132, 133, 144, 150, 154,
155, 157, 158, 160, 161, 165,
190, 217, 218, 227, 228, 230,
240

Pakalın, Mehmet Zeki, 238, 240, 256
Palacios, Asín, 243

Pamuk, Şevket, 123, 181

Peçevi, İbrahim, 12, 14, 20, 28, 35, 36,
59, 67, 93, 100, 101, 102, 116,
117, 119, 120, 121, 122, 123,
124, 125, 136, 137, 138, 139,
140, 141, 142, 143, 144, 145,
146, 148, 149, 150, 151, 152,
153, 163, 164, 165, 166, 213,
214, 217, 218, 225, 226, 228,
255

Peirce, Leslie, 11, 15, 17, 18, 20, 22,
23, 24, 25, 34, 37, 125, 211, 262

pencik emini, 220

pencik, 45, 46, 220

Pocock, J. G. A., 78

Popper, Karl, 83, 262

post-yapısalcı, 77, 78, 79, 80, 81

Poulantzas, Nicos, 176

Protestan Birliği, 27

R

Ranke, Leopold von, 54

Ray, Roger, 72

reisülküttap, 57, 58

Ricoeur, Paul, 3, 80, 81, 82, 85, 86,
87, 262

S-Ş

Salzmann, Ariel, 198, 199, 200, 201,
207, 208, 233, 262

Schmidt, Jan, 51

sektan sınıfı, 29, 221

Selim, I., 14, 117

serdar, 59

Sertoğlu, Midhat, 92, 108, 255

seven-sevgili ilişkisi, 248

Sıdkı Çelebi, 101, 144, 151, 152
sınıf, 194, 197, 227

Sıtkı-Baykal, Bekir, 137
 silsile, 23, 24, 50, 220
 Sinan Paşa, 59
 sipahiler, 28, 29, 31, 32, 34, 86, 94, 99,
 106, 137, 138, 142, 143, 144,
 150, 166, 167
 Skinner, Quentin, 78, 79, 80, 85, 87,
 262, 263
 solak, 58
 Sufizm, 186, 250
 suhte, 221
 Süleyman Ağa, 28, 29, 30, 106, 118,
 125, 138, 139, 249
 Süleymaniye Camii, 32
 Süleymanname, 49, 92
 şahnaşah, 130
 şakird, 57, 60
 şeriat, 129
 şerif, 20, 31, 97, 129, 136, 161, 240
 şeyhülislam, 165
 şiir, 127, 128, 142, 148, 246, 247

T

taklid-i seyf, 13
 Tarhan, Abdülhak Hamid, 239
 tarihçiler, 2, 3, 5, 6, 7, 14, 15, 16, 19,
 20, 24, 25, 28, 32, 34, 35, 38, 39,
 40, 41, 42, 48, 49, 50, 51, 52, 53,
 54, 57, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 72,
 75, 78, 82, 83, 87, 91, 93, 95,
 113, 116, 117, 118, 122, 123,
 147, 165, 167, 168, 173, 177,
 196, 203, 206, 207, 223, 227,
 228, 229, 230, 231, 232, 235,
 237, 240, 241, 244, 245, 252
 Tarih-i Âl-i Osman, 12, 20, 39, 40, 49,
 61, 62, 83, 91, 92, 94, 96, 100,
 116, 117, 136, 119, 120, 121,
 122, 123, 124, 125, 126, 127,
 128, 129, 130, 131, 132, 133,
 135, 143, 149, 163, 164, 166,
 167, 217, 255
 tarihsel anlatı, 70, 72, 73, 74, 113
 tarihsel gerçeklik, 71, 75
 tarih-yazımı, 2, 3, 4, 5, 6, 11, 38, 39,
 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48,
 49, 50, 51, 52, 53, 54, 61, 63, 64,

65, 66, 67, 68, 70, 73, 75, 76, 77,
 82, 83, 85, 86, 92, 96, 98, 113,
 114, 117, 119, 126, 128, 135,
 146, 147, 148, 206, 207, 209,
 210, 211, 212, 219, 220, 225,
 230, 232, 234, 236, 246, 251,
 252, 253
 taşra, 145, 190, 191, 193, 196, 200,
 201, 204, 205, 207, 210, 217,
 224, 225
 Tezcan, Baki, 58, 234, 235
 tezkereci, 59
 Thomas Roe (Sir), 25
 Thomas, Lewis V., 58, 65, 82, 118,
 126, 147, 232
 Thomas, Mara, 193, 257
 tımar, 59, 191, 210
 Toledano, Ehud, 60, 69, 141, 263
 Topkapı Sarayı, 13, 14, 18, 36, 99,
 222, 248, 258
 tragedya, 238, 239, 243
 trajedi, 71, 239, 241, 243
 Tüği Çelebi, 2, 12, 58, 86, 255

U-Ü

uç, 22, 24, 42, 117, 210, 211, 216, 226,
 244, 254
 ulema, 20, 23, 24, 32, 33, 40, 41, 44,
 45, 111, 125, 143, 165, 166, 210
 ümera (cayale valileri), 140, 190, 213,
 218, 225
 Üsküdari Mahmut Efendi, 31, 114

W

Walsh, John R., 66, 67, 68, 82, 263,
 264
 White, Hayden, 83, 70, 74, 99, 122,
 160, 168, 245, 260, 261
 Wittek, Paul, 41, 44, 65, 259
 Wolfram, Herwig, 252
 Woodhead, Christine, 21, 47, 48, 50,
 55, 56, 65, 66, 92, 189, 258, 259,
 264

Y

Yahşi Fakih, 43
yeni odalar, 32, 141, 215, 247
yeniçeri, 1, 28, 29, 30, 35, 58, 60, 100,
111, 140, 141, 142, 143, 144,
151, 164, 165, 168, 215, 219,
232, 247, 250
yerliye, 60, 212, 214
yoklama, 28
Yusuf Ağa, 154

Z

zâhir, 108, 114, 249, 250



Profesör Gabriel Piterberg, *Osmanlı Trajedisi* adlı kitabıyla, Osmanlı tarihçiliğinde, uzun bir aradan sonra tekrar canlanmaya başlayan, olay-bazlı tarih-yazımına (histoire événementielle) yeni bir soluk getiriyor. II. Osman vak'asının rakip tarih anlatılarınca nasıl temsil edildiği ve bu anlatıların birbiriyle mücadelesi içinde, 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı devlet ideolojisinin nasıl şekillendiği hakkında, kuramsal tartışmalara kapı açan bir tez ortaya koyuyor. Piterberg aynı zamanda, postmodernizmin tarih-yazımına katkılarından da ustaca yararlanarak, Osmanlı siyasi tarihinde "metin" ve tarihsel gelişimin birbirini nasıl etkilediği konusunda yeni bir tartışma başlatmış oluyor.

Kendisinin de belirttiği gibi, bu kitap Türk okuru için Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye ulus-devleti arasındaki karmaşık ilişkileri çözümlemede ilginç bir katkı niteliğindedir. Bu katkı, Türkiye'nin de örneklerinden birini teşkil ettiği, imparatorluklardan ulus-devletlere geçiş sürecini olduğu kadar, Osmanlı geçmişinin Türkiye'nin bugünündeki yerini de yakından ilgilendirmektedir.