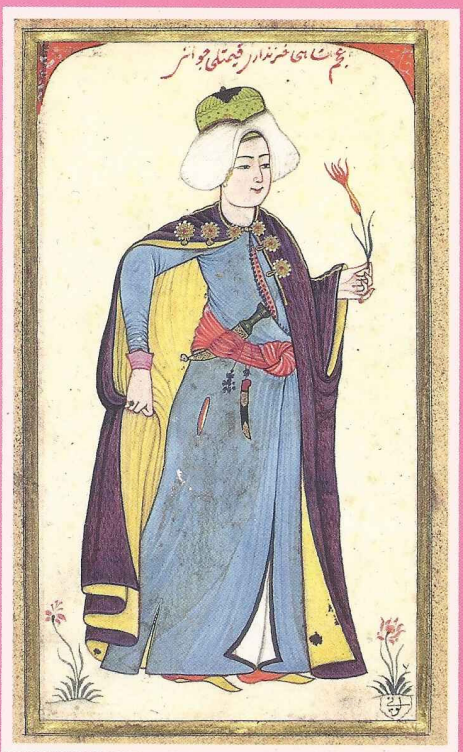
# DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 21 | SAYI: 85 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 2018 | ISSN: 1303-7242



## METAFOR VE GERÇEKLİK ARASINDA
# LÂLE DEVRİ
## 1718-2018

DOĞUBATI

# DOĞU BATI

DOĞUBATI

# DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

METAFOR VE GERÇEKLİK ARASINDA

## LÂLE DEVRİ

1718-2018

85

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 85
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sayı Editörü: Mehmet Özden
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Bilal Akın
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
Ankara Temsilcisi: Fatih Yavuz Bakır
•
Onur Kurucuları: Halil İnalcık, Şerif Mardin

Yayın Kurulu
Oğuz Adanır, Ali Akay, Simten Coşar, Özcan Doğan, Kurtuluş Kayalı,
Armağan Öztürk, Özgür Taburoğlu, Ali Utku, Aytaç Yıldız

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarımı
Harun Ak

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 3000 adet
20 Aralık 2018

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: Levnî, "Acem Şahı Hazinedarı Kıymetli Civanı",
albüm, TSM Kütüphanesi H 2164, f.10a
Arka Kapak Resmi: *Sultan III. Ahmed'in Av Partisi*, Jean-Baptiste Vanmour

# İÇİNDEKİLER


**SUNUŞ**

Mehmet Özden 6
300 Yılın Ardından; Metafor ve Gerçeklik Arasında Lâle Devri

**GENEL BAKIŞ**

Can Erimtan 11
Ahmed Refik'in Lâle Devri'ni Yazarken Kullandığı Kaynaklar ve 'Lâle Devri' Paradigması

Jane Hathaway 31
18. Yüzyıl Osmanlı Tarihi'ni Yeniden Yazmak

Gül İrepoğlu 65
Lâle Devri'ne Doğu'dan ve Batı'dan Bakmak: Levnî ile Vanmour

**MÜTEFERRİKA'NIN MATBAASI**

Orlin Sabev (Orhan Salih) 77
Lâle Devri, İbrahim Müteferrika ve Osmanlı Türk Matbaacılığının İlk Adımları

**"PARİS'E GİT HEY EFENDİ AKL U FİKRİN VÂR İSE / ÂLEME GELMİŞ SAYILMAZLAR GİTMEYENLER PARİS'E"**

Güneş Işıksel 99
Yirmisekiz Çelebi Mehmed Fransa'da

Aytaç Yıldız 113
Yirmisekiz Çelebi Mehmed Paris'e Neden Gitti?

**DAMAD / SADRAZAM / ELÇİ**

Ünal Araç 127
Politik Söylem ve Kamusal Temsil Aracı Olarak Himâye

Nagihan Gür 145
'Lâle Devri'nde Yetişmiş Kudretli Bir Sanat Hâmisi: Hekimoğlu Ali Paşa ve Şairleri

Seda Erkoç 159
'Lâle Devri'nin Son Demlerinde İstanbul'da Elçi Olmak: Lord Kinnoull

**PATRONA İSYANI**

Hakan Yılmaz 179
Patrona Vak'ası Hakkında Yazılmış Kısa Kronikler ve Devrin Vak'anüvisi Küçük Çelebi-zâde İsmâil 'Âsım'ın "Târîhçe"si

Robert W. Olson 217
Esnaf ve Patrona Halil İsyanı (1730): Osmanlı Siyasetinde Bir Eksen Kayması mı?

**LÂLE**

Özlem Kumbar 233
"Lâle Devri"nin Lâle'si

Hülya Bulut 257
Nedim ve Levnî ile Hayat Bulan Lâleler

Neslihan Koç Keskin 271
Yeni Bilgiler Işığında Osmanlı Lâlesi

**MİMARÎ / POLİTİKANIN PSİKOLOJİSİ**

Emre Demirel 293
18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Yaşanan Sosyal Değişim ve Nurosmaniye Cami

Mehmet Yaşar Ertaş 301
Lâle Devri'ne Yeni Bir Yaklaşım Önerisi: Politik Psikoloji Perspektifi

Işılay Pınar Özlük 323
Lâle'nin Seyri: Bir Çiçek, Bir Devir, Bir Çöküş

# 300 YILIN ARDINDAN; METAFOR VE GERÇEKLİK ARASINDA

# LÂLE DEVRİ

**Mehmet Özden**

*Doğu Batı* Dergisinin elinizde tuttuğunuz 85. sayısını büyük ölçüde tarihçi Ahmet Refik Altınay'a (1881-1937) borçluyuz, desek abartmış olmayız. Bir zamanlar kendisine 'tarihi sevdiren adam' payesi verilen, –'popüler tarihçi'– Ahmet Refik, Tarih-i Osmani Encümeni azası iken ve Yahya Kemal'den mülhem 'Lâle Devri' başlıklı bir tefrikayı, önce Ahmed Cevdet Bey'in *İkdam* gazetesinde 1913 senesinde 26 sayı halinde neşredip daha sonra 1915 yılında devlet-i aliyye harp içindeyken kitap olarak bastırmasaydı[1] muhtemelen böylesi kapsamlı bir Dosya ile karşınıza çıkamazdık. Ahmet Refik'in Damad İbrahim Paşa'nın sadaret yıllarıyla sınırlı bir dönem için icad ettiği 'Lâle Devri' metaforu, darb-ı mesel gibi halefi tarihçiler tarafından, Türk/ecnebi fark etmeksizin –gerek tasdik ve gerekse itiraz makamında– benimsenmiştir. (Bir yazı makinesi gibi onlarca eser vermiş Altınay'ın Osmanlıların 1640-1648 dönemi için bir diğer yakıştırması 'Samur Devri' ise, Lâle Devri kadar yaygın bir kullanıma sahip olmamıştır.)

Onun bu tesir gücü, kısmen, tasvir ettiği lâle devri atmosferinin, oryantalist yaklaşımlara malzeme sağlaması kadar tarihçiliğinin kaynak, literatür ve tahkiye dili itibarıyla sergilediği üst düzey performansla da açıklanabilir.

[1] Türk Tarih Kurumu kütüphanesinde 1915 tarihli üç ayrı matbaadan çıkmış –Matbaa-i Hayriye, Kitabhane-i Askerî, Teshîl-i Tıbaat– *Lale Devri* bulunduğuna bakılırsa, savaş ortamına rağmen Ahmet Refik'in mezkur kitabının 'best-seller' olduğu anlaşılıyor. Bizim kuşağımız ise onun bu eserini daha çok Haydar Ali Diriöz'ün tanıtıcı bir 'Önsöz' yazarak yayımladığı Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları'ndan çıkan (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1973, 199 sayfa) nüshasından tanıdı. Ahmet Refik hakkında kapsamlı/popüler bir monografi Muzaffer Gökman'ın kaleminden çıkmıştır: *Tarihi Sevdiren Adam: Ahmed Refik Altınay*, İstanbul: İş Bankası yay. 1978. Halil İnalcık da Ahmet Refik'in tarihçiliği hakkında müspet cümleler kurmuş ve bu vadide *Has-bağçede 'ayş u tarab* (İstanbul, 2010) başlıklı kitabında Damad İbrahim Paşa'nın sadaret zamanını 'Lâle Devri' başlığı altında toplayıp büyük ölçüde Altınay'ın anlatısı etrafında kurgulamıştır.

O'nun dün sergilediği 'popüler tarihçilik' seviyesinin bugün birçok 'akademik tarihçilik'in üstünde olduğunu da belirtmek gerekir. Bu vadide keza Dersaadet'in sosyal tarihini bir diğer 'popüler tarihçi' Reşad Ekrem Koçu'ya, onun *İstanbul Ansiklopedisi*'ne borçlu olduğumuz hatırlanmalıdır. Ne var ki edebî zevkin, ediplere has retoriğin yer yer tarihçilik kaygısını gölgede bıraktığı bu etkili metinler kusurdan azade değiller; kaynak kritiği gibi tarihçilik mesleğine uygun prosedürler ile içerdikleri açık ve örtük ideolojiler açısından yeniden müzakere edilmeliler. Şüphesiz *Peloponnessos Savaşları* ile *Kominist Manifesto* eşit derecede ideolojik yoğunluğa sahip değiller; kimse Thukydides'in eserini okuyarak sokaklara dünyayı değiştirmek üzere çıkmaz ancak bu Atinalı generalin hiç bir dünya görüşüne, dost-düşman tefrikine sahip olmadığı manasına da gelmez. Bu dosya'nın muradı, böylesi mülahazalar ışığında ve Ahmet Refik'in *Lâle Devri* kitabından hareketle, dönemin karakteristiklerini irdelemek, gerek onun tezlerini gerekse ondan hareketle geliştirilen yorumları tartışmaya açmak, ideolojik mistifikasyonlardan arındırmaktır. (Selim Karahasanoğlu ve Can Erimtan gibi uzmanlar *Lâle Devri* paradigmasının eleştirel ve alternatif okumasını yaptılar.)

Ahmet Refik, doğum ve ölüm tarihleri itibarıyla Jön Türkler ve İttihad ve Terakki kuşağının bir üyesi; onların umumi duyarlılığını paylaşmakla birlikte bir doktrin adamı ya da ideolog ve hele Cemiyet'in yeminli bir üyesi hiç değil. İttihad ve Terakki'ye destek olduğu kadar muarızlığı da söz konusu. Yahya Kemal'in *Portreler*'inde anlattığına bakılırsa, Büyükada'da *Yeni Mecmua*'nın yayımlanması (1917) hazırlıkları yapılırken Ziya Gökalp'in etrafında teşekkül eden ve içlerinde Fuad Köprülü, Ağaoğlu Ahmed, Celal Sahir, Halim Sabit gibi isimlerin bulunduğu muhitin bir üyesi; nitekim *Yeni Mecmua*'da makalelerine sıklıkla tesadüf edilir. 1918 yılında Darülfünun'a önce muallim ve daha sonra müderris sıfatıyla dâhil oluşunu ihtimal Gökalp'e borçlu.

O ayrıca Harbiye'den 1898 yılında birincilikle mezun olmuş bir subay, askerî okullarda öğretmenlik yaptıktan sonra Balkan harbinde göz rahatsızlığı sebebiyle tekaüd edilir. *Lâle Devri*'ni kaleme almadan önce gittiği Paris'te müverrih C. Seignobos ile tanışır, daha sonra onun Medeniyet tarihi kitabını çevirir. Onun tarihçiliğinin siyasi tarih matrisli oluşunda bunun bir tesiri muhakkak olmalıdır. Diğer yandan *Lâle Devri* ve sair kitaplarında 'ilerici-gerici' olarak okunabilecek kemalist dikotomileri kullanmasına rağmen Altınay'ın 1933 Darülfünun tensikatında Üniversite'den uzaklaştırılan ve kıt emekli maaşına mahkûm edilen müderrislerden olduğu da hatırlanmalıdır. Mizacının lâle devrine özgü yanını ise, dem meclislerinde 'mey kâsesi ellerinde' olmak üzere, ressam İbrahim Çallı'yla bir küs bir barışık

seyreden ahbaplıklarında da izleyebilmek mümkündür. Aynı zamanda şair ve güfte yazarı olan Ahmet Refik Bey arkadaşı için bir de 'Çallı-nâme' yazmıştır. Hayatının bütün bu iniş çıkışlarına rağmen onun hâkim vasfının tarihçiliğe hasredilmiş uzun bir kalem hayatı olduğu söylenebilir.

Ahmet Refik'in Nedim'in gazellerinde ifadesini bulan Dionysos'cu coşkuyu, en şöhretlisi Kâğıthane'deki Sadâbad olmak üzere Emin-âbad, Ferah-âbad, Neşat-âbad gibi sayıları yüzü bulan kasr ve köşkleri ile Osmanlı rokokosunu vs. 'Lâle devri' başlığı altında toplamadan önce Lâle, Tanpınar'ın ifadesiyle saraylı-aristokrat gül'e karşılık Anadolu sadeliğini temsil eden bir süs bitkisi, keza divan şiiri mazmunu ve ayrıca esoterik bir mânâyı da içeriyordu, *Allah* ile aynı harflerden müteşekkil olduğu ve Vahdet'i temsil ettiği için lâlenin kimi ehl-i tarikin mezar taşlarını da süslediği bilinmektedir.

Ahmet Refik'in 'seküler' *Lâle Devri* ise, Sultan Üçüncü Ahmed'in (büyük kızı Fatma Sultan'la evli) damadı Muşkaralı İbrahim Efendi'yi-Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'yı 1718 Mayısı'nda sadaret makamına getirmesiyle başlayıp 'rüesa-yı eşkıya'dan Arnavut/Patrona Halil önderliğinde 28 Eylül 1730'da patlak veren isyan neticesinde Damad İbrahim Paşa'nın katli ve saltanat değişikliğiyle son bulan 12 yıllık bir dönemi kapsar. 27 yıl önce Edirne vak'asını (22 Ağustos 1703) müteakip kardeşi Mustafa'dan sonra Osmanlı tahtına geçen Ahmed-i salis şimdi yerini Patrona İsyanı ile yeğeni Mahmud'a bırakmaktadır. Şu halde Lâle devri, Sultan Ahmed'in taht müddetinin tamamını değil, Damad İbrahim Paşa'nın sadrazamlık süresini niteler. İbrahim Paşa göreve geldikten iki ay kadar sonra Venedik ve Avusturya ile imzalanan Pasarofça Muahedesinin (Haziran 1718) getirdiği sulh ortamının 'ıslahatlar' için maddi zemini sağlanılır. Prut'ta cenk edilen Rusya Çarı Petro'nun bizzat kendisinin katıldığı iki Avrupa gezisi, bataklılar üzerinde yeni bir başkent inşa etmesi gibi radikal teşebbüslerinin yanında sönük kalmaya mahkûm bu ıslah çabalarının takdir ve tenkidi, devrin Osmanlı ricalinin -N. Elias'ın ifadesiyle 'Saray Cemiyeti'nin– zevk, lüks, eğlence kalıp ve ritüellerini 'ahlâki tefessüh' göstergelerine indirgemeden ve 'ilerici-gerici' söylemine yaslanmadan mümkün olacaktır.

Netice olarak insanlık tarihini yavaş akan bir nehre benzeten Braudel'in *longue duree* perspektifi açısından ancak bir 'köpük' olarak nitelendirilebilecek olan bu on iki yıllık dönem, her şey bir yana Nedim'den Levnî ve Vanmour'a, Müteferikka'dan Yirmisekiz Mehmet Çelebi'ye Pasarofça'dan Patrona İsyanı'na, bizzat lâle'nin kendisine, paşaların patronaj ilişkilerine, harp ve diplomasiye kadar merakımızı tahrik edecek başlıklarla dolu. 'Lâle Devri' sayısına katkıda bulunan tüm meslektaşlarımıza bu vesileyle *Doğu Batı* Dergisi adına teşekkürü bir borç biliriz.

# Genel Bakış



Lâle Devri'nde Sâdâbâd Sarayı ve Kâğıthane mesiresini gösteren gravür
(D'Ohsson, *Tableau gênêrale de l'Empire Ottoman*, II, IV. 84)

# AHMED REFİK'İN LÂLE DEVRİ'Nİ YAZARKEN KULLANDIĞI KAYNAKLAR VE 'LÂLE DEVRİ' PARADİGMASI: BİR TELEOLOJİK İMA*

**Can Erimtan****

> Vakalar tarihin bedeni ise, hakikat de onun ruhudur. O ruh olmadığında, en usta tarihçi bile, kaale alınmayan bir roman yazarı olup çıkar.
>
> "Epitre", 22 Aralık 1742, D. Cantemir, *Histoire de l'Empire Ottoman.*[1]

Tanınmış Osmanlı tarihçilerinden Cemal Kafadar, "The Myth of the Golden Age" adlı makalesinde, Osmanlı tarihine ilişkin pek çok bilimsel anlatının içindeki belli fikir ve kavramların gayet kolay bir şekilde, "incelenmeksi-

---

* Çeviri: Dr. Berat Yoldaş, İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu.

** Dr. Can Erimtan, Belçika Brüksel VUB Arkeoloji ve Sanat Tarihi bölümünü üstün başarı belgesiyle bitirmiş, İngiltere, Essex Üniversitesinde ise Kültür Tarihinde M.A.- Yüksek Lisansını tamamlamıştır. Daha sonra Oxford Üniversitesi Lady Margaret Hall Kolejinde geniş çapta araştırmalar yaparak Osmanlı Tarihi Doktorasına sahip olmuştur.

[1] Bu makale, İngilizce olarak yayımlandı: "The Sources of Ahmed Refik's Lâle Devri and the Paradigm of the 'Tulip Age': A Teleological Agenda", *Festschrift Ekmeleddin İhsanoğlu* içinde (İstanbul, IRCICA, 2006). Bu konuyla ilgili 2008 senesinde *Ottomans Looking West?* isimli bir kitabım da yayımlandı. D. Cantemir'in *Histoire de l'Empire Ottoman, où se voyent les causes de son aggrandissement et de sa décadence* (Paris, 1743), cilt-I içindeki (sayfa numarası olmayan) "Epitre À Son Excellence Monseigneur Le Comte de Noailles" alıntısının çevirisi ekler kısmındadır.

zin devridaim ettirildiğine" işaret eder.[2] Kafadar, "Süleyman'ın Altın Çağı' fikrini ele alıyor ve 'altın çağ' kavramı tümüyle Osmanlı entelektüel geleneğine yabancı görünmektedir" sonucuna vararak 'Osmanlı tarihi' algısındaki 'altın çağ' ve benzeri kavramların tarihyazımsal bir kurgu olduğunu ima eder.[3] Kafadar, aynı zamanda 1718-30 dönemini "Lâle Devri" başlığı altında tasvir etmenin "dayanılmaz çekiciliğinden" de bahseder. Bu farazi 'Lâle Devri' hakkında konuşurken Kafadar, "[terimi] hâlihazırda böylesine düşünmeden kullanmamızın meşru olup olmadığını" sorar.[4] 'Lâle Devri' tabirinin kökeni için, "Geç Osmanlı/Erken cumhuriyet döneminin iki yazarı" olan Yahya Kemal Beyatlı ve Ahmed Refik Altınay'ın "tarihi hayal gücüne" işaret eder.[5] Kafadar'ın gösterdiği gibi, bir 'Lâle Devri'nin varlığı genel olarak tanınmakta ve hattâ genel olarak da kabul görmektedir. Özellikle Osmanlı tarihçileri ile Osmanlı sanat ve kültürü araştımacıları, Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın Sadrazamlığını ya da *sadâret*'ini, 'Lâle Devri' kavramının somut karşılığı olarak kabul eder gibidir. 20. yüzyılın ikinci yarısında düzenlenen sayısız çalışma ve etkinlik, 'Lâle Devri'ni o zamanki Türkiye Cumhuriyeti vatandaşının yüreğinde yer etmiş olan Modernleşme ve Batılılaşma akımlarının çıkış noktası olarak nitelendirmiştir.

Geçmişe bu bakış açısı, Türklerin 'Osmanlı-Türk' tarihi akışına ilişkin genel algısına girmiştir. Batı ile 18. yüzyılın başlarında giderek artmakta olan etkileşim fikri o denli ikna edicidir ki, örneğin, iktisadi bir kuruluş olan Akbank, 'Lâle Devri' terimini, Johann Sebastian Bach'ı (1685-1750) anmak için 1998'de düzenlediği bir dizi konser ve etkinlikte kullanmaktan çekinmedi.[6] Akbank'ın kültürel etkinlikler yöneticisi, bir haftalık dizi şeklindeki orkestra konserlerinde büyük bir hünerle, Bach'ın çalışmalarını Türk kültürü ile Avrupa müziği arasındaki köklü bağlantıları ima edecek şekilde kullandı; hattâ tüm etkinliğe *Bach, Caz ve LÂLE DEVRİ* adını verdi. Etkinlik, 18. yüzyılın ilk yarısı boyunca Osmanlıların yüzünü Batı'ya dönüşünü konu edinen bir panel de içeriyordu.[7] Aynı dönemdeki Türk Hükümeti de, 'Lâle Devri' fikrini yurtdışında yaymaktan çekinmemişti. Şubat 2001'de Londra'daki Türk Büyükelçiliği, akademisyen Talât Halman

[2] C. Kafadar, "The Myth of the Golden Age: Ottoman Historical Consciousness in the Post-Süleymanic Era", H. İnalcık & C. Kafadar (Editörler), *Süleyman the Second and his Time* (Istanbul, 1993) içinde, ss. 37-48.

[3] C. Kafadar, agm., s. 40.

[4] C. Kafadar, agm., s. 40.

[5] C. Kafadar, agm., s. 40.

[6] Bu etkinliğin adı *Akbank Aya İrini Bach Günleri, 21-27 Eylül 1998: Bach, Caz ve LÂLE DEVRİ* idi. *Milliyet* gazetesi içinde "Lâle Devri Bach'la buluştu" (13 Eylül 1998), www.milliyet.com.tr/ekler/gazete_pazar/980920/muzik/muzik.html.

[7] 25 Eylül Cuma 17:30, "18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı'nın Batı'ya Dönen Yüzü", Yöneten: Cem Mansur, Konuşmacılar: Murat Belge, Baha Tanman, Uğur Tanyeli, Bülent Aksoy.

(1931-2014) ve tiyatro oyuncusu Yıldız Kenter'in Türk kültürünü ve tarihini daha geniş kitlelere tanıtmak için Oxford'da bir konferans düzenlemiştir.[8] Etkinlik kapsamı çok geniş olmasına rağmen, iki konuşmacı da 'Lâle Devri'nin Türkiye'deki modernleşmenin başlangıcı olarak ayrıntılı açıklamalarla yer vermeyi başarabilmiştir.

III. Ahmed'in saltanatında Osmanlı geleneğinden bir kopma olduğu fikri Batı'ya da yayılmış anlaşılıyor, meşhur *Encyclopaedia of Islam* örneğinde de görüldüğü üzere. Harold Bowen, ansiklopedide "III. Ahmed" üzerine yazdığı bölümde (1960) şu iddiada bulunmaktadır; "Pasarofça Antlaşması'nı takip eden on iki yıl [1718-30], şiir, müzik, ve mimaride hatırı sayılır bir beğeni değişimine, ve Avrupa örneğinden faydalanmaya doğru yeni bir yönelime tanıklık etmiştir".[9] Yaklaşık yirmi beş yıl sonra Iréne Melikoff, gene aynı *Encyclopaedia*'da "Lâle Devri" ile ilgili yazdığı bölümde, Sultan Ahmed'in ve Damad İbrahim'in politikalarını "seküler bir topluma doğru ciddi bir hareketlenme" olarak adlandırmıştır.[10] Fakat genel tarihsel kanıya göre 'sekûler toplum' fikrinin 18. yüzyılın ancak en sonlarında Fransız Devrimi ve bunun devamında Napoléon'un *Fransız Medeni Kanunu*'nu ilan edişiyle doğduğu göz önüne alınırsa, Melikoff'un bu ifadesi tamamıyla anakronizme teslim olmuş görünmektedir.[11]

Böylelikle, ilk bakışta gayet yüzeysel ve hattâ boş olan 'Lâle Devri' ifadesinin, Osmanlı tarihinin belli bir evresinin kavramsallaştırılma şeklini belirleyen bir paradigmaya dönüştürüldüğü hükmüne varmak kaçınılmaz olur. 18. yüzyıl, yakın zamanda Müge Göçek, Kemal Silay, Tülay Artan, ve Virginia Aksan gibi farklı disiplinlerden pek çok bilim insanının ilgisini çekmiş olmasına rağmen, 'Lâle Devri' paradigması tartışılmamıştır. Selahattin Hilav, Sina Akşin'in editörlüğünü yaptığı ve takdir edilmiş 'Türkiye Tarihi' dizisinde yazarken, Türkiye bağlamında *Batıcılık* ideolojisinin *İslâmcılık*'tan daha erken ortaya çıktığını varsayar, ve Osmanlı tarihinde buna dair ilk hareket için de III. Ahmed'in saltanatını işaret eder.[12]

Bu durum, 'Lâle Devri' paradigmasının Türk tarih bilinci içerisinde ne kadar derin bir yeri olduğunu gözler önüne sermektedir. Türkiye bağlamında, Tarık Zafer Tunaya'nın (1915-91) Batıcı bir 'Lâle Devri' fikrini kısmen tasdik edişinin de bunda payı olması gerektiği iddia edilebilir. Tunaya, Tür-

[8] *Turkish Art Through The Ages. A "Live" Documentary with scores of colour slides*, by Yıldız Kenter and Talat Halman, 1 Şubat 2001.

[9] H. Bowen, "Ahmad III", *Encyclopaedia of Islam*, yeni baskı (1960), cilt I/A-B içinde, s. 269.

[10] I. Melikoff, "Lâle Devri", *Encyclopaedia of Islam*, yeni baskı (1986) cilt V içinde, s. 641.

[11] L. Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (London, 1986); L. Hunt & J.R. Censer, *Liberty, Equality, fraternity: Exploring the French Revolution* (University Parks, PA., 2000).

[12] S. Hilav, "Düşünce Tarihi (1908-1980)", S. Akşin (editör), *Türkiye Tarihi 4. Cilt, Çağdaş Türkiye 1908-1980*, 5. basım (İstanbul, 1997) içinde, s. 360.

kiye'deki çeşitli siyasal ve ideolojik hareketlerin tarihini çalışan tanınmış ve saygıdeğer bir tarihçi idi. Büyük etki bırakan *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (1960) çalışması, Osmanlı İmparatorluğu'nda *Batıcı* eğilimlerin ilk kez 1718 yılında belirdiği varsayımıyla açılır.[13] O, 1718 ve 1826 arasını, Batılı bir örneği takip eden çekingen ve kısmî dönüşümler dönemi olarak görür. Dahası, Tarık Zafer Tunaya 'Lâle Devri'ne, III. Selim'in *Nizam-ı Cedid* [Yeni Düzen] adlı askerî programları ile aynı seviyede bir reform hareketi statüsünü verir.[14]

Uluslararası seviyede bakıldığında ise, 'Lâle Devri'ni Türk tarihindeki önemli bir dönüm noktası olarak kabul ettiren yazarların Bernard Lewis (1916-2018) ve Niyazi Berkes (1908-88) olduğu görülecektir. İlk olarak, çığır açıcı *Emergence of Modern Turkey** (1961) çalışması Damad İbrahim Paşa'yı Batıcı eğilimlere sahip bir reformcu olarak ünlendirmede önemli bir rol oynamıştır. Gene de Lewis, "İbrahim Paşa"dan bahsederken 'Lâle Devri' ifadesini kullanmaz.[15] Öte yandan Niyazi Berkes, gene aynı derecede çığır açıcı *The Development of Secularism in Turkey*** (1964) çalışmasında, 'Lâle Devri' adlandırmasına dayanak sağlayan reformların niteliklerini sıralarken kesin bir dil kullanır: "Lâle Dönemi'nde ... seküler bir yönelim baskındı."[16] Bu iki otorite, 'Lâle Devri' paradigmasıyla ilgili genel anlayışın sınırlarını 1960'ların ilk yarısında tesis etmiştir. Ahmet Evin'in 1980'de yayımlanan "The Tulip Age and Definitions of 'Westernization'" makalesi bu paradigmanın çeşitli anlamlarını kapsar.[17] Bu ifade, anlamsal olarak birincil seviyede İbrahim Paşa'nın *sadâret*'i sırasında büyük ölçekli lâle yetiştiriciliği ve buna ilişkin beğeni ile, Osmanlı seçkinlerinin zevk ve sefaya

---

[13] T. Z. Tunaya, *Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (İstanbul, 1960), s. 20 ("Kısmî Müessese Islâhları (1718-1826)").

[14] Kelimesi kelimesine şöyle demektedir "[d]evrenin en önemli durakları Lâle Devri (1718-1730) ve Nizam-ı Cedit (1789-1807) hareketleridir". T. Z. Tunaya, *age.*, s. 20.

* Bu kitap, farklı zamanlarda Türkçe olarak da yayımlanmıştır;

B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (1998), çeviren Prof. Dr. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (2015), çeviren Babür Tuna, Arkadaş Yayıncılık. (ç.n.)

[15] B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London-New York-Toronto, 1961), s. 45.

** Bu kitap, farklı zamanlarda Türkçe olarak da yayımlanmıştır;

N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (1973), Bilgi Yayınevi.

N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (1978), Doğu Batı Yayınları, İstanbul.

N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (2002-2018 arası 26 baskı yaparak), Yapı Kredi Yayınları. (ç.n.)

[16] Ancak Berkes bu terimi, III. Selim'den önce gelen sultanların 1792'deki 'Yeni Düzen'in kurulması için gereken temelleri attığını ima ederek, 18. yüzyılın tamamını işaret edecek şekilde kullanır. N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964), ss. 45 & 71-85 ('The New Order and its Fall').

[17] A. Ö. Evin, "The Tulip Age and Definitions of 'Westernization'", O. Okyar & H. İnalcık (editörler) *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)* (Ankara, 1980) içinde, ss. 131-45.

olan düşkünlüğü [*zevk ü sefa*] üzerine odaklanır.[18] Erken 18. yüzyılda İstanbul'da zevk odaklı bir tavrın varlığının bu şekilde teşhis edilmesi, 'Lâle Devri' savunucularını, o dönemde popülerleşen eğlencenin arka planında Avrupa mimarisinin ve bahçe düzenleme usullerinin de tanınmaya başladığını iddia etmeye yöneltir. Örneğin Evin, Damad İbrahim'in *sadâret*'i süresince "Türkiye'de Fransız mimarisinin yanısıra Fransız bahçelerinin de belirdiğini" ifade eder.[19] Sonuç olarak, "Lâle Devri"nin bir başka anlamı da, Batı'nın görsel kültürünün, Avrupai fikirlerin ve alışkanlıkların da Osmanlı İmparatorluğu'na girişini kastettiği görülmektedir.

'Lâle Devri' savunucuları aynı zamanda, bu devirde yapısal bir Batılılaşma girişiminin varlığına da işaret eder görünmektedir. Örneğin Evin, o dönemde "seküler eğitime bir ilgi"nin hâkim olduğundan bahseder.[20] Özellikle de, 'Lâle Devri'nde ilerleme fikrinin Osmanlı çevrelerine Avrupa teknolojisi ["ilerleme politikaları, inşa ve yenilik"][21] şeklinde ithal edildiği fikri ortak kanı gibi görünmektedir: "Müteferrika Matbaası'nın kurulması Lâle Devri'nin en eşsiz başarısıydı."[22] Ahmet Evin bu akımı, 'Lâle Devri' başkahramanlarının ["Damad İbrahim Paşa ve onun arkadaş çevresi"] "ciddi, kendini adamış liderler ve de eğlence ve lüks meraklısı müsrifler" olarak iki "çatışan rolü" aynı anda üstlendiklerini söyleyerek simgeleştirir.[23] Yani, 'Lâle Devri' ifadesi farklı anlamlar gösterdiğine göre, Osmanlılar erken 18. yüzyılın kısa bir dönemi için (1718-30) Avrupalı örneklere göre hareket etmeye başlamıştı. 1987'de Müge Göcek 'Lâle Devri' paradigmasının etkilerini aşağıdaki gibi özetlemiştir:

> ['Lâle Devri' sırasında] yüzü Batı'ya dönük ve Batı kültürünü özümseyen yeni bir tür Osmanlı doğmuştur. ...
>
> En sonunda imparatorluğu tüketen bir muhafazakâr/ilerlemeci gerilimi tesis edilmiştir.[24]

'Lâle Devri' ifadesinin ihsasları peşinen kabul edilmeye devam etti. Örneğin 1980'lerde Martin Strohmeier da, Türk Selçuklu tarihyazımı (yahut historiografi) üzerine değerlendirmesinde, 'Lâle Devri' fikrine karşı koyamayarak, Damad İbrahim'in *sadâret*'inden ["die Tulpenzeit"] önce impara-

[18] A. Ö. Evin, "The Tulip Age", s. 140.
[19] A. Ö. Evin, *age.* s. 139.
[20] A. Ö. Evin, *age.* s. 139.
[21] Melikoff bu ifadeyi, yazdığı ansiklopedi bölümü için alt başlık olarak kullanır. I. Melikoff, "Lâle Devri", s. 641.
[22] A.Ö. Evin, "The Tulip Age", s. 136.
[23] A.Ö. Evin, *age.*, s. 134.
[24] F. M. Göçek, *East encounters West. France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century* (New York, 1987), s. 81.

torluk nüfusunun Osmanlı sınırları dışındaki 'gelişmelerden' tecrit edilmiş olduğunu yazdı. Devamında da, 'Lâle Devri' sırasında Osmanlı toplumunun belli bir ayrıcalıklı kesiminin, 'yaşam tarzlarını Avrupalılaştıran' dış etkilere maruz kaldığını iddia etti.[25] 1990'ların başında Suraiya Faroqhi de "Lâle Dönemi"nde "Osmanlı tarihinde üst sınıfların geniş kesimlerinin Avrupa ile kültürel temas kurmaya ilgi duyduğu ilk dönem" olarak söz eder.[26] Yüzyılın sonlarında Christoph Neumann'ın *Tarih-i Cevdet* yorumunun Türkçe basımı, 'Lâle Devri' sırasında Damad İbrahim Paşa tarafından başlatılan 'reformlar'a dair peşin hükümlü bir ifade içerir ["Sadrazam İbrahim Paşa'nın 18. yüzyıl başında Lâle Devri esnasında başlattığı reformlar"].[27] 2000 yılında Ariel Salzman, Osmanlı İmparatorluğu'nda tüketim toplumuna ilişkin tutumların başlangıcını ana hatlarıyla ortaya koymaya yönelik bir makale yayımlayarak "Lâlelerin Devri" ifadesini başlığında kullanmıştır.[28] Salzman, "Fransız planlarına göre" inşa edilen Sadabâd adlı "yeni saray"-dan bahsederek Damad İbrahim'in *sadâret*'ine odaklanır, ve III. Ahmed saltanatının ilerleyen döneminin anlatısını da "vaktinden önce ortaya çıkan modernleşmenin tehlikelerine karşı temkinli bir öykü" olarak betimler.[29]

'Avrupa örneğinden istifade etmeye yönelik yeni bir eğilimi' simgeleyen 'Lâle Devri' teriminin kökenleri, Kafadar'ın da işaret ettiği gibi, Ahmed Refik tarafından Osmanlı tarihinin II. Meşrutiyet döneminde (1908-18) yazılmış *Lâle Devri* adlı kısa monografta bulunabilir. Ahmed Refik ilk önce bu çalışmanın tefrika edilmiş halini 9 Mart - 4 Nisan 1913/1328-29'da *İkdam* gazetesinde yayımladı. Kendisi o zamanlar, 27 Kasım 1909'da kurulmuş olan hükümet destekli tarih cemiyeti *Tarih-i Osmanî Encümeni*'nin [TOE] önde gelen üyelerindendi.[30] Görüldüğü kadarıyla, *TOE* bu tarihçiyi 1910'da Paris'e bilirkişi olarak göndermiştir. Ahmed Refik'in kendisi de bu Paris seyahatini, Fransız tarihçi Ernest Lavisse (1842-1922) üzerine yazdığı ve ilk kez 16 Kasım 1928'de *İkdam* gazetesinde çıkan kısa bir

[25] M. Strohmeier, *Seldschukische Geschicte und türkische Geschichtswissenschaft. Die Seldschuken im Urteil moderner türkischer Historiker* (Berlin, 1984), s. 29.

[26] S. Faroqhi, "In Search of Ottoman History", H. Berktay & S. Faroqhi (editörler), *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History* içinde (London, 1992), s. 235.

[27] Ch. K. Neumann, *Araç Tarih, Amaç Tanzimat. Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı* (İstanbul, 1999), s. 84.

[28] A. Salzman, "The Age of Tulips: Confluence and Conflict in Early Modern Consumer Culture (1550-1730)", *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922* (New York, 2000) içinde, ss. 83-106.

[29] Bu makalenin kapsamı, "Sultan III. Ahmed" ve "Nevşehirli İbrahim Paşa"nın yanısıra, "Muhteşem Süleyman"dan, "büyükelçi Ogier de Busbeq"ten, "East India Company"den bahsedecek denli geniştir. A. Salzman, "The Age of Tulips", ss. 83, 86 & 89.

[30] Abdurrahman Şeref, "Viyana Sefir-i Sâbıki Hüseyin Hilmi Paşa", *TOEM*, IX-XIII (1 Nisan 1335/1919-1 Haziran 1337/1921) içinde ss. 63-74; S. J. Shaw & E. K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Cambridge, 1977), cilt II, s. 488.

yazısında anar.[31] Görünen o ki, bu seyahat onun Yahya Kemal [Beyatlı] (1884-1958) ile de temas kurmasını sağlamıştır. *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası*'nda Nihad Sâmi Banarlı (1907-74) tarafından yayımlanmış olan bir anekdot gösteriyor ki, şair, tarihçi Ahmed Refik daha sonraları *Lâle Devri* adlı çalışmayı yazmasına saik olan kişi idi.[32] Banarlı'nın kısa yazısı açıkça göstermektedir ki, 'Lâle Devri' ifadesini bir tarihçi değil de bir şair, III. Ahmed'in saltanatının sonlarını anlatmak için üretmiştir.[33]

Bunları takiben [1331/1915'te] yayımlanan *Lâle Devri*'nin kitap hali 163 sayfadan oluşmaktaydı. Ahmed Refik bu metni 58 dipnot, Osmanlı'dan 39 kaynak ve Osmanlı dışından 20 kaynak ile desteklemişti.[34] Râşid Mehmed'in (ö. 1148/1735) ve Çelebizâde İsmail Asım'ın (yak. 1685-1760) yazdığı o döneme ait güncel vakayinameler, bu anlatıya olgusal dayanaklarını veren malzemeyi sağlar görünmektedir.[35] Tarihçi, buna ek olarak 1000-1070/1592-1660 yıllarını anlatan *Tarih-i Naimâ*'dan, ve I. Mahmud'un tahta çıkışı ile başlayan 1143-55/1730-42 dönemle ilgilenen *Tarih-i Sâmî ü Şâkir ü Subhî*'den[36] de yararlanmıştır. Tarihçinin kullanmış olduğu başka bir Osmanlı kaynağı da, Tayyarzâde Ahmed Atâ (yak. 1801-1880) tarafından yazılan ve epey aldatıcı bir şekilde *Tarih*[37] olarak adlandırılmış biyografik derlemedir. Ahmed Refik'in kullandığı diğer bir Osmanlıca çalışması da Mehmed Hulûsi Efendi adlı biri tarafından yazılan

[31] Ne yazık ki bu makaleye ulaşamadım ["Ernest Lâvisin Hayatı ve Eserleri", *İkdam* 11222 (16 Kasım 1928) içinde]. Bu kısa yazı, kendisinin tarihçi Jules Michelet (1798-1874) ve Albert Vandal (1853-1912) üzerine de yazdığı makaleler ile birlikte yeniden yayımlanmıştı. Ahmed Refik, *Fransız Müverrihleri. Michelet. Lavisse. Vandal* (İstanbul, 1932), ss. 25-38.

[32] Bir yazar ve edebiyat tarihçisi olarak Banarlı, Yahya Kemal Enstitüsü'nün kurucu üyeleri arasındaydı. En bilinen çalışması, *Resimli Türk Edebiyatı* (1948) adlı edebiyat tarihi idi. Ancak bunun yanında, *Altıok, Orhun, Ötüken, Atsız* ve *Ülkü* gibi dergilere de çok sayıda katkı yaptı. Onun bu yazıları, muhafazakâr bir figür olan kendisinin Jacob Landau tarafından Turancılık ya da Pantürkizm/Türkçülük olgusu üzerine tanınan çalışmasında, özellikle "Büyük Ülküler ve Küçük İdealistler" (*Orhun*, 11. Sayı, 1 Kasım 1943) makalesine referansla, bir Türkçülük taraftarı olarak nitelenmesine yol açmıştı. J. M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey*, s. 124.

[33] N. Suner Pekin (editör), "Yahya Kemal'le Konuşmalar ve Hâtıralar", *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası*, cilt III, (1988), ss. 263-87.

[34] A. Refik, *Lâle Devri* (1130-1143), 1. Basım (İstanbul, 1331/1915). Kitap, makalenin buradan sonraki kısmında *Lâle* adıyla anılacaktır.

[35] Bu iki vakanüvistin çalışması birlikte basılmıştır ve Râşid'in kitabının altıncı cildi *Tarih-i Çelebizâde Efendi*'dir. *Tarih-i Râşid*, 2. Basım, 6 cilt (İstanbul, 1282/1865).

[36] Ahmed Refik bu kitaba basitçe "Subhî" olarak atıfta bulunur ki bu, Joseph von Hammer'in (J. J. Heller tarafından çevirisi yapılmış) saygı duyulan *Histoire de l'Empire Ottoman* çalışmasında aynı kaynağa "Soubhi" adıyla atıf yapmasını hatırlatır. Bu durum, Osmanlı tarihçisinin Osmanlı metinlerine başvurmamış olabileceği, basitçe Hammer'in orijinal metin yorumlarına dayandığı anlamına geliyor olabilir. Bahsettiğimiz ihtimal, yazar Ahmed Refik'in fiilen Mehmed Subhî'yi (1143-55/1730-42) değil de Mustafa Sâmî'yi kastetmesi ile daha da güçlenmektedir. Karş., cilt XIV (1839): J. de Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, 18 cilt (Paris, 1835-43).

[37] Ahmed Refik bu kitabı *Enderûn Tarihi* olarak adlandırır.

*Şam Hazinesi Rûznamçeci* adındaki bir belgedir ["defter"]. Bunlar dışında kullanılan Osmanlıca kaynakları, birtakım arşiv belgeleri, bir *Teşrifât Defteri* [zabıtname] ve bir *Hatt-ı Şerif*'tir [imparatorluk fermanı]. Osmanlıca olmayan kaynaklardan ilki ise, Marquis de Bonac (1672-1738) tarafından yazılan, Ahmed Refik'in "Sefâretnâme" dediği bir çalışmadır. De Bonac, 1777'de Comte de Saint-Priest (1735-1821) tarafından devam ettirilen *Mémoire pour servir à dresser une histoire de l'Ambassade et des Ambassadeurs de France, auprès des Grands Seigneurs* adında bir çalışma kaleme almıştı. 19. yüzyılın geç dönemlerinde, Fransız Şarkiyatçısı Charles Schefer (1820-98) bu metni düzenleyip yayıma hazırlamıştı.[38] Ahmed Refik, elçi De Bonac'ın Paris hükümetine yazdığı birtakım mektuplara da atıfta bulunur. Tarihçinin, betimlediği olaylara dair devrin sesini daha iyi aktarma çabasına başka bir örnek de, Lady Mary Wortley Montagu'nün (1690-1762) *Letters* yahut mektuplarıdır. Ahmed Refik, Fransız tarihçi Vincent Mignot'dan (yak. 1730-90) tarafından yazılmış *Histoire de l'Empire Ottoman* (1771) adlı eserden de faydalanmıştır. Aşağıda ele alınacak nedenlerle, Ahmed Refik'in kullanmış olduğu 19. yüzyıl Fransız tarihçileri Auguste Boppe'a (1861-1921), ve özellikle de Albert Vandal'a (1853-1912), daha büyük bir önem verilmelidir.

Söz konusu kitaplar, Ahmed Refik'e, III. Ahmed'in saltanatının son dönemlerini ve İbrahim Paşa'nın *sadâret*'ini canlandıran bir anlatı kurmak için gerekli unsurları sağlamıştır. Ahmed Refik'in anlatısı, Damad İbrahim'in Osmanlı tarihindeki rolünün radikal bir yeniden yorumlanmasını içermektedir. Erken 20. yüzyıl Osmanlı Türkiyesi'nde Damad İbrahim algısı, önceki yüzyılda *Tarih-i Cevdet*'te dile getirilen olumsuz hüküm üzerine kurulmuştu. Tanzimat'ın saygın tarihçi ve devlet adamı Ahmed Cevdet (1822-95), hacimli *Tarih*'inin ilk cildinin (1270/1854) önsözünde, Damad İbrahim üzerine gayet olumsuz bir metin yazmıştı.[39] Bu sayfalar Sadrazam'ı, Osmanlı sınırlarını koruyamamış, aksine halkı bizzat kendi teşvik ederek ahlâksızlık ve israfla –özellikle de lâle yetiştirme ve toplamayla– yoldan çıkarmış, müsrif, haz düşkünü bir şahıs olarak betimler. Ahmed Cevdet'in, İslâmi yoldan sapmış, lâle delisi bir Osmanlı şeklindeki Damad İbrahim tasviri, Fındıklılı Şemdanîzâde Süleyman Efendi (ö. 1193/1779) tarafından yazılan *Müʾirʾt-Tevarih* (1188/1774) el yazmasına dayanmak-

[38] *Memoires sur l'ambassade de France en Turquie, 1525-1740, par François Emmannuel Guinard, Comte de Saint-Priest* (1877), editör C. Schefer (Amsterdam, 1974).

[39] Cevdet, Küçük Kaynarca Antlaşması'nın (1774) tamamlanması öncesi Osmanlı tarihinin gelişimi üzerine on iki ayrı makale yazdı. Yedinci ve sekizinci makaleler Damad İbrahim'in *Sadr-ı Âzam* olarak görev süresinin bir değerlendirmesini kapsıyordu. *Tarih-i Cevdet*, cilt I (1270/1854), ss. 25-38, 38-45.

taydı.[40] Ahmet Cevdet'in kınayıcı sözleri, 20. yüzyılın başlarında gazeteci ve yazar Ahmed Râsim (1864-1932) tarafından, dört ciltlik gayet ilginç olan *Osmanlı Tarihi* çalışmasında tekrar edildi.[41] İkinci cildteki beyanına göre, "lâle sefâhatı" ya da "Lâle Eğlenceleri" sayesinde Damad İbrahim Paşa'nın sadareti Osmanlı tarihinde bir dönüm noktası teşkil ediyor.[42]

Ahmed Refik, Damad İbrahim'e yönelik bu yergi ortamında, III. Ahmed ve onun sadrazamının davasını üstlenmeye karar verdi. Her ne kadar, amacı *Lâle Devri* başlığı altında bir ilerleme ve teknik yenilik görüntüsü kurmaya çalışmak olsa da, 1720'lerde var olan lâleler ve diğer eğlencelerle ilgili tarihsel kanıtları görmezden gelemedi. Ancak gene de bu, onun Damad İbrahim'in bir yenilikçi olduğunu savunma davasından bir şey eksiltmedi. *Tarih-i Râşid* ve *Tarih-i Çelebizâde* vakayinameleri, Sultan Ahmed ya da onun sadrazamı önderliğindeki yeniliklerin bahsini etmiyordu. Ancak, Tayyarzâde Ahmed Atâ'nın Damad İbrahim hakkında yazdığı kısa metin bu konuda yararlı olmuştu. Ahmed Atâ, ağırlıklı olarak bir 18. yüzyıl metni olan, 1271/1854-5'te yayımlanan, *Hadikat ül-Vüzerâ*'dan yararlanır.[43] Bu önemli kaynak, aslen Osmanzâde Ahmed Tâib (ö. 1136/1724) tarafından 1718'de derlenmiştir ve 1115/1703'te azledilen Râmi Mehmed Paşa'ya kadar olan 92 sadrazamın bir dökümünü yapar.[44] Bunu takiben, daha sonraki sadrazamların yaşamlarını ayrıntılandıran üç adet *zeyl* (ek) yazılmıştır. Dilâverzâde Ömer Efendi (ö. 1172/1759) tarafından yazılan ek bölümü, Damad İbrahim Paşa ile ilgili bir yazı içerir.[45]

Tayyarzâde Ahmed Atâ, özellikle bu 18. yüzyıl kaynağına dayanarak, III. Ahmed'in sadrazamı üzerine kısa bir metin yazmıştır.[46] Onun, İbrahim Paşa'nın matbaanın İstanbul'a tanıtılmasındaki rolünü anlatısında, Ahmed Refik'in sadrazama bir yenilikçi olarak methiye düzme amacına da uygundur:

> ... ve yukarıda bahsi geçen [İbrahim] efendi, savaş sanatı ve asker eğitimi üzerine bir ilmî eser yazdı ve bunu yukarıda bahsi geçen sadrazama [Damad İbrahim] sunduğunda, o da onaylayarak Sultan Ahmed'e sundu

[40] *Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târihi Mür'i't-Tevarih I.*, editör M. M. Aktepe (İstanbul, 1976).

[41] Ahmed Râsim, *Osmanlı Tarihi*, 4 cilt (İstanbul, 1910-12).

[42] A. Râsim, *Osmanlı Tarihi*, cilt II, ss. 353-5.

[43] *Hadikat ül-Vüzerâ* (İstanbul, 1271/1854-5), tıpkıbasım (Freiburg, 1969), [II] ss. 29-36 ["(Damad İbrahim Paşa)"].

[44] F. Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke* (Leipzig, 1927), s. 254; *Hadikat ül-Vüzerâ*, [I] ss. 128-32.

[45] Bu *zeyl* III. Ahmed'in ve I. Mahmud'un sadrazamlarının bir dökümünü içerir. *Hadikat ül-Vüzerâ*, [II], ss. 2-86.

[46] *Tarih-i Atâ*, 5 cilt (İstanbul, 1293/1876). Damad İbrahim ile ilgili bilgi ikinci ciltte bulunabilir [cilt II, s. 152-65].

> ki, o da bunun faydalarını görüp, takdir edip bu üstün sanatın Osmanlı devletinde uygulanması ve daimi ordu [*asâkir-i nizamiyye*] kurularak eğitim hocası olarak iki ya da üç yüz askerin görevlendirilmesi için bir emir [*irâde*] yayınladı. Eğitimin Üsküdar'daki Haydarpaşa Çayırı'nda yapıldığı, top dökümhanesinin ve topçu kışlasının, lağımcı ve mayıncıların ve bunların alt birimlerinin yeniden örgütlendiği ve [bu kuvvetlerin] kullanılmasına yönelik yetkilerin (?) dağıtıldığı (?) Yeniçeri Ocakları'nın da kulağına gitti. 1143 Rebiyülevvel'inin 15. gününde çıkan (Batrona ve Muslu) isyanda, askerlerimiz Yeniçeriler tarafından bozguna uğratılmış ve dağıtılmıştır.[47]

Ahmed Atâ başlangıçta, İstanbul'da matbaanın kurulmasında önemli olan Macar devşirmesi İbrahim Müteferrika'nın (1674-1747), 'savaş sanatı' ve 'asker eğitimi' üzerine bir ilmî eser yazdığını belirtir. Atâ, bunun ardından Müteferrika'nın kitabı Sadrazam Damad İbrahim Paşa'ya sunduğunu iddia eder. Bu kitabın, İbrahim Müteferrika tarafından basılan kitaplardan biri, *Usûl ül-Hikem fi Nizâm ül-Ümem* olduğunu tespit etmek mümkün görünmektedir.[48] Bu kitap, geleneksel İslâmi *Nasihatnâme* ya da 'Şehzâdeler için Ayna' ['Nasihât ul-Mulûk'] türünün modern versiyonu olarak yazılmıştır.[49] "Hükümdarlara ve yardımcılarına siyaset ve devlet idaresi üzerine tavsiyeler" içeren bu tür, erken modern dönemlerde popüler olmuştu.[50] Müteferrika'nın *Usûl ül-Hikem*'i, İslâm dünyası ile Hıristiyan dünyasını fiilen karşılaştırır.[51] Eser üç bölüme ayrılmıştır ki, ilk ikisi çeşitli Hıristiyan devletlerin bir dökümünü veriyor ve bu bağlamda cografi bilginin önemini vurgulamaktadır.[52] Üçüncü bölüm, dönemin Avrupası'nda savaş yapma usullerinde devrim yaratan, daimi ordular konusuyla ilgilidir.[53] Müteferrika, Hıristiyan âlemindeki kralların hazır tuttuğu çeşitli orduları, onların eğitimlerini, savaş yapma usullerini ve askerî kanunlarını tarif eder. Bernard Lewis'e

[47] *Tarih-i Atâ*, cilt II, s. 156. Orijinali ektedir.

[48] Türk sekülerizminin savunucusu Niyazi Berkes bu metnin ilginç bir okumasını yapar. N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964), ss. 42-5.

[49] *Defterdâr* Sarı Memed (d. 1129/1717), III. Ahmed'in saltanatının başlarında bu tür bir çalışma hazırlayıp Sadrazama sunmuştu [*Ottoman Statecraft. The Book of Counsel for Vezirs and Governers*, ed. W. L. Wright, Jr. (Princeton, 1935)]. C. E. Bosworth, "Nasihat al-Muluk", *EI* yeni basım (1993) içinde, cilt VII, ss. 984-8; R. Abou-El-Haj, "The Nasihatname as a Discourse on Morality", *Mélanges, Professeur Robert Mantran*, ed. A. Temimi (Zaghouan, Tunus, 1988) içinde, ss. 29-30.

[50] C. E. Bosworth, "Nasihat al-Muluk", s. 984.

[51] B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London-New York-Toronto, 161), s. 47.

[52] Berkes'e göre, Müteferrika Avrupa'da var olan üç devlet biçimi sunuyordu: monarşi, aristokrasi ve demokrasi. Ona göre, sosyo-politik sistemlerin bu şekilde sunumu "Müslüman ülkeler içinde türünün ilk örneği" idi. N. Berkes, *age.*, s. 42.

[53] Berkes, bu kısım için "Batı'da kullanılan yeni askerî yöntemlerin ayrıntılı bir tarifi" der. N. Berkes, *The Development*, s. 44.

göre bu metinde Müteferrika, "Frenk ordularının üstünlüğünü, ve onları taklit etmenin Osmanlılar için önemini açıkça ortaya koyar".[54]

*Usûl ül-Hikem*, dönemin Avrupa ordularında piyadelerin üstün durumunu vurgular: "O[nlar] [ordu birlikleri] yayan askerler ya da atlı süvariler olabilir [ancak] birinci mevki, *piyade* genel adını alan askerlere aittir ... ve [dahası] bu piyade erine *soldat* denir."[55] Müteferrika'nın metni aynı zamanda, *nizâm-ı cedid* [Yeni Düzen] ifadesini kullanan ilk Osmanlı belgesi olarak görünmektedir:

> Askerî meseleleri tümüyle kavrayan tecrübeli ve ilgili kişiler, Osmanlı ordusunun yeni düzene [*nizâm-ı cedid*] göre örgütlenen ve yönetilen düşman askerlerini yenmesi için birtakım çareleri gözden geçirmişlerdir.[56]

Metin, *nizâm-ı cedid* terimini 18. yüzyıl Avrupası'nın yeni askerî örgütlenmesini tarif etmek için kullanmaktadır. John Childs'e göre, piyadeler, topçular, mühendisler ve süvarilerden oluşan modern, merkezî olarak yönetilen daimî ordu 17. yüzyılın sonuna doğru geliştirilmiş ve 18. yüzyıl Avrupası'na hâkim olmuştu.[57] Aslında Osmanlılar, *Kapukulu Ocakları* adı verilen böyle bir silâhlı güce sahip ilk orduyu geliştirenler olmuş ve profesyonel olarak örgütlenmiş sürekli bir askerî kurumun ilk örneğini ortaya koymuşlardı. Değişken maaşlı [*mevâcib* ya da *ulûfe* alan] bu birlikler, yeniçeriler [*yeniçeriyân*] ve *sekban* bölüklerinin yanısıra, *cebeci* [silahtar], *tobçu*, *humbaracı* [topçu ve havancı] ve *lağımcı* [tünelci ve mayıncı] alaylarından oluşuyordu.[58] 16. yüzyılda zirveye ulaşarak bir zamanlar Avrupa ve Asya'daki en etkili ordu olan bu birlikler, 18. yüzyıla gelindiğinde, barış dönemlerinde çeşitli mallar satan tüccarlar ve işportacılar olarak sivil hayata karışmışlardı.[59] Başka bir deyişle, aslında İbrahim Müteferrika'nın metni, Osmanlı sistemine yeni bir örgütlenme şemasının getirilmesini sa-

---

[54] B. Lewis, *The Emergence*, s. 47.

[55] İtalikler eklemiştir. İbrahim Müteferrika, *Usûl ül-Hikem fi Nizâm ül-Ümem* (İstanbul, 1144/1732), s. 39, sol yaprak. Orijinali ektedir.

[56] İbrahim Müteferrika, *Usûl ül-Hikem*, s. 31, sağ yaprak. Orijinali ektedir.

[57] J. Childs, *Armies and Warfare in Europe 1648-1789*, (Manchester, 1982), s. 28; E. Robson, "The Armed Forces and theArt of War", J.O. Lindsay (editör), *The New Cambridge Modern History, Volume VII: The Old Regime 1713-63*, (Cambridge, 1957) içinde, ss. 163-89.

[58] İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları I. Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı* (Ankara, 1943), ss. 145, 155, 411; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları II. Cebeci, Topçu, Top Arabacılar, Lağımcı Ocakları ve Kapukulu Suvarileri* (Ankara, 1944), ss. 3, 35, 97, 117, 131; M. İlgürel, "Yeniçeriler", *İA*, cilt XIII (1986) içinde, ss. 385-95; Rh. Murphey, *Ottoman Warfare 1500-1700* (Londra, 1999), ss. 25&43.

[59] İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları I.*, ss. 477-8.

vunuyordu. Sonuç olarak, Ahmed Atâ'nın İbrahim Paşa'ya yönelik övgü ifadeleri sağlam bir zemine oturuyor görünmektedir.

*Tarih-i Atâ*'da bahsi geçen eseri, İbrahim Müteferrika'nın *Usûl ül-Hikem*'i olarak tespit etmenin sorunlu tarafı ise, bu eserin Sultan Ahmed'in halefi olan I. Mahmud'un (1730-54) saltanatı döneminde basılmış olduğu gerçeğidir. Joseph von Hammer'in (1774-1856) bu kaynağa dair ayrıntılı bir okumasını göz önüne alacak olursak, kitap Şaban 1144/Şubat 1732 ortalarında basılmıştır.[60] Sonuç olarak, 19. yüzyılın ikinci yarısında yazan Ahmed Atâ'nın bir 18. yüzyıl kaynağına başvurmuş olduğu, ancak onun basımının tam tarihini dikkate almakta başarısız olduğu görülebilir. Bu gözle görülür hata, onu, zorlama savlar üretmeye sevk etmiştir. Ahmed Atâ bu kitabın varlığından yola çıkarak, III. Ahmed'e sunumunun başarılı olmasını takiben, tarif edilen asker eğitim ve yetiştirme usullerinin daimî Osmanlı ordusunun kurulmasına yol açtığını öne sürer. Ahmed Atâ, Sultan'ın bu amaçla bir *irâde* [emir] çıkardığını iddia eder. Bu orduya da, Mustafa Reşid Paşa (1800-58) tarafından 1841'de kullanılmış olan terimi kullanarak, anakronik bir şekilde "asâkir-i nizâmiyye" adını verir.[61] Ahmed Atâ bu atılımın, top dökümhanesini, topçu kışlasını ve lağımcı ve mayıncı birliklerini ["tobhâne ve humbarahâne ve lağımcılar"] yeniden yapılandırmayı da kapsadığını öne sürer. Bu yeni ordu yapılanmasına, kentin Anadolu kıyısında ["Üsküdar"] Haydarpaşa'da özel bir yer tahsis edilir. Ahmed Atâ, bu uydurma beyanı İbrahim Paşa hükümetini düşüren devrim ile ilişkilendirir. Damad İbrahim Paşa'nın ölümünü "şehâdet" olarak tarif etmesi de ilginçtir.[62] "Bâtrona ve Muslu" liderliğindeki 1143/1730 isyanı sırasında, Yeniçerilerin yeni kurulan Osmanlı daimî ordusunu imha ettiğini iddia eder.[63]

Atâ bu iddiayı, Dilâverzâde Ömer Efendi'nin Sadrazama ilişkin övgü dolu yazısından almamıştır. *Tarih-i Sâmi ü Şâkir ü Subhî*'nin (1198/1784) 1143-55/1730-42 dönemine ilişkin cildi, Atâ'nın 18. yüzyılda Üsküdar'da bir askerî eğitim kampı kurulduğu iddiası ile ilişkili olabilecek ilginç bir beyan içerir. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* adlı çalışmasında I. Mahmud'un (1730-54) saltanatına dair bu beyanın ilginç

[60] Lewis metnin aslında III. Ahmed'in saltanatı sırasında yazıldığını iddia eder. J. de Hammer, *Histoire* (1839), cilt XIV, s. 494; B. Lewis, *age.*, s. 47; N. Berkes, "Historical Background of Turkish Secularism", R. N. Frye (ed.), *Islam and the West* (The Hague, 1957) içinde, s. 51.

[61] Yeniçerilerin 1826'da tasfiyesinden sonra, daimî bir ordu kurulmuştur. *Tanzimat* döneminin büyük reformcusu Mustafa Reşid bu orduya 1841'de *Asâkir-i Nizâmiyye-i Şahâne* adını verdi. S. J. Shaw, *History*, cilt II, s. 85.

[62] *Tarih-i Atâ*, cilt II, s. 156.

[63] *Tarih*'inin ilk cildinde, saray örgütlenmesi ile ilgili olarak Ahmed Atâ, Müteferrika'nın metnine ve Damad İbrahim'in onun nasihatlerine Üsküdar'da 300 eğitimli askerden ["üç yüz kadar muallem asker"] mürekkep örgütlü bir yapılanma oluşturarak uyma çabalarına ["müşârün-ileyh İbrahim Paşanın dirâyet ü ikdâmi"] atıfta bulunmuştur. *Tarih-i Atâ* (1293/1876), cilt I, s. 157.

bir okumasını yapar. I. Mahmud'un tahta çıkışını takip eden yıl (1731), 1729'dan beri Saraybosna'da ikamet eden Fransız kaçkını Comte de Bonneval (1675-1747) başkente çağrıldı. İslâm'a dönerek Ahmed adını alan Bonneval İstanbul'da, aslen II. Mehmed (1451-81) döneminde kurulmuş olan, topçu ve havancı [*humbaracı*] birliklerini yeniden yapılandırmakla görevlendirildi.[64] Ahmed Paşa Üsküdar'da bir kışla kurdu ve bu yeni ordu birliğini eğitmeye başladı. Niyazi Berkes, ikna edici bir ifadeyle "askerî eğitime yeni bir şeyler kazandırmak için ciddi uygulamalar, De Bonneval'in çalışmalarına dayanır" der.[65] Bu ifadesini, "yeni askerî tekniklerin getirilmesindeki en önemli gelişme, askerî mühendisler yetiştirmek için 1734'te Üsküdar'da Hendeshane denilen okulun açılmasıydı" şeklinde ayrıntılandırır.[66] Berkes, Atâ'nın iddialarından haberdar görünse de, bu Osmanlı bürokratının böylesi yeniliklerin Damad İbrahim tarafından getirildiğine dair tezlerine hiç itimat etmez.[67] Ahmed Atâ'nın, Damad İbrahim'in sonuna ilişkin öyküsü, III. Selim'in 19. yüzyıl başlarında, *Nizâm-ı Cedid*'in kurulmasının sonuçlarından çekinen muhafazakâr Yeniçeriler'ce düşürülmesi anlatısına benzemektedir.[68] III. Selim de, 1206/1792'de Haliç üzerindeki Hasköy'de bir *Humbarahâne* kışlası kurmuştu.[69] Bunlara bakarak, Ahmed Atâ'nın, kitabında İbrahim Müteferrika'nın *Usûl ül-Hikem*'i (1732) ile ilgili bölümünde, III. Ahmed (1703-30), I. Mahmud (1730-54) ve III. Selim'in (1789-1807) saltanatları sırasında vuku bulan ayrı ayrı olayları birleştirdiğini öne sürmek makul görünmektedir.

Ahmed Refik metninde, Tayyarzâde Ahmed Atâ'nın kurduğu bu ilişkiyi, Damad İbrahim'in 18. yüzyıl başlarında yeni bir daimî ordu kurma niyetinde olduğunu göstermek için ustalıkla kullanır.[70] Ancak buna rağmen, Atâ'nın kullandığı "asâkir-i nizamiyye" terminolojisini değil, *Nizam-ı Cedid* ifadesini kullanır. Ahmed Refik'in güvenilmezliği aşikâr olan *Tarih-i Atâ*'yı böylesine gönüllü kullanmasının sonucu, Damad İbrahim'in adının

[64] A. Halaçoğlu, "Humbaracı", *TDVİA* (1998), cilt XVIII içinde, ss. 349-50; A. Özcan, "Humbaracı Ahmed Paşa", *TDVİA* (1998), cilt XVIII içinde, ss. 351-3, A. Vandal, *Le Pacha Bonneval* (Paris, 1885), ss. 36-8.

[65] N. Berkes, *The Development*, s. 47.

[66] Berkes'e göre bu bilgi, yukarıda bahsi edilen *Tarih-i Sâmi ü Şâkir ü Subhi*'de (1198/1784) bulunabilir, s. 58, sağ yaprak. N. Berkes, *The Development*, s. 48.

[67] Berkes, *Tarih-i Atâ* ile uzun uzadıya ilgilenir, ancak Damad İbrahim'in askerî projesine ilişkin iddiaya değinmez bile. N. Berkes, *age.*, ss. 48 & 54.

[68] B. Lewis, *The Emergence*, ss. 69-72; N. Berkes, *The Development*, ss. 82-5; S. J. Shaw, *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789-1807* (Cambridge, Mass., 1971).

[69] S. F. Göncüoğlu, "Humbarahane Kışlası ve Camii", *TDVİA* (1998), cilt XVIII içinde, ss. 353-4.

[70] *Lâle*, ss. 93 & 111.

Osmanlı askerî yapılanmasının modernleştirilmesi fikri ile doğrudan ilişkilendirilmesi olmuştur.

Ahmed Refik, Damad İbrahim'i yapısal yeniliklerle ilişkilendirmekle yetinmedi. Onun metni, Sadrazam'ın Osmanlı görsel kültürünü de ciddi şekilde değiştirmeye teşebbüs ettiğini ima ediyordu. Ahmed Refik, *Lâle Devri* çalışmasında İstanbul'un çok kültürlü bir görünümünü veriyor, ancak Damad İbrahim'in Sadabâd *Köşkleri*'ne gösterdiği kişisel himayenin tümüyle Avrupai bir kaynaktan geldiğini vurguluyordu:

> Artık İstanbul'un her köşesinde devam eden inşa çalışmaları vardı. İstanbul'a Avrupa ve Asya'dan pek çok mimar çağrılıyor ve çeşitli mimari tarzlarda binalar yapılıyordu. Bu şekilde inşa edilen binalarda artık Versailles ya da İsfahan tarzları uygulanıyordu [*gâh (Versay) gâh (İsfahan)*].
>
> [Sadabâd] *Köşkleri*'nin planları, Fransız Büyükelçiliği'nin çevirmeni olan ve hattâ o zamanlarki İstanbul'u resmeden bir kitap da yazmış olan, Monsieur Lenoir tarafından Paris'ten getirilmişti.[71]

*Lâle Devri* metninde bu önemli iddiaya dair olası hiçbir kaynağa atıf yoktur. Tarihçinin selefleri de Sadabâd'ın inşası ile kapsamlı şekilde ilgilenmişlerdir. Örneğin, kendisinin çağdaşı Râşid Mehmed Efendi sarayı çok ayrıntılı olarak tarif eder, ancak onun Frenk görünümünden ya da esin kaynağından bahsetmez.[72] Ahmed Refik tarafından kullanılan diğer Osmanlı kaynakları da sarayın bu yönü üzerinde durmaz.

Öyle görünmektedir ki tarihçi bu konuda, Fransız Albert Vandal'ın çalışmalarına fazlasıyla bel bağlamıştır. Muhtemeldir ki Ahmed Refik, daha önce bahsettiğimiz 1910 Paris seyahatinde, Vandal'ın *Une ambassade française en Orient* (1887) çalışmasına ulaşmıştır.[73] Bu kitap, Marquis de Villeneuve'ün (1675-1747) İstanbul'daki elçilik yılları (1728-41) ile ilgiliydi. Tarihçi Vandal, erken 20. yüzyıl Paris entelektüel sahnesinde öne çıkan bir şahsiyet olmuştu.[74] Fransız üstünlüğüne tam ikna olmuş, Fransa'nın dünyanın geri kalanını kültürel egemenliği altına alma misyonunu ateşli şekilde savunan bir şahsiyetti.[75] Vandal'ın Villeneuve anlatısı onu, atandığı

---

[71] *Lâle*, s. 37. Orijinali ektedir.

[72] *Tarih-i Râşid*, cilt V., ss. 443-5.

[73] A. Vandal, *Une ambassade française en orient sous Louis XV, la mission du marquis de Villeneuve 1728-1741* (Paris, 1887).

[74] Robet Gildea, Fransız tarihçinin zanaatını siyasi amaçlar için kullanmaktan çekinmediğine işaret eder: "Albert Vandal, 1807'deki Napolyon-Aleksandr ittifakı üzerine çalışmasında, imparatorun diplomatik tecritten nasıl kaçmış olduğunu ve 1891-2'deki Fransız-Rus ittifakını nasıl öngörmüş olduğunu göstermeye çalışır." R. Gildea, *The Past in French History* (New Haven & Londra, 1994), s. 105.

[75] Albert Vandal, örneğin 3 Mayıs 1907'de, lafını esirgemeyen bir konferans konuşması yaparak

Osmanlı İmparatorluğu'nun egzotik başkentinde, I. Mahmud'un saltanatı sırasında harekete geçmeden önce, huzur ve eğlence içinde birkaç yılın tadını çıkaran bir Fransız olarak betimler. Vandal kitabında, 18. yüzyılın ilk yıllarındaki İstanbul'u Doğu'nun çekici büyüsüyle dolu olan bir kent olarak görür ve bu mekânı Fransız okuyucularına epey cazip kılacak şekilde tarif eder.[76] Vandal, 1720'lerdeki Osmanlının mimarlarını himayesi konusunda çok ayrıntılı yazar:

> Bazısı Garp'tan, bazısı Asya'dan olmak üzere çok çeşitli ülkelerden gelmiş olan mimarlar, pek çok farklı [mimari] tarzları bu binalarda bir araya getirir, örneklerini bazen Versay'dan bazen de İsfahan'dan alırlar.
>
> [*tantôt à Versailles, tantôt à Ispahan*].

Buna ek olarak, Vandal Sadâbad'ı "Damad İbrahim'in Avrupa Yakası'nın Tatlı Suları'na [Kâğıthane Deresi] nazır [Versay] taklid[i] yaptırma girişimi" şeklinde adlandırır, ancak Lenoir karakterine atıf yapmadığı görülmektedir.[77] Türk ve Fransız alıntıların yan yana getirilmesi, Ahmed Refik'in Vandal'ın çalışmasından bölümleri kendi çalışmasına mâl etmekten hiç çekinmediğini gösterir gibidir. "*Tantôt à Versailles, tantôt à Ispahan*"a benzeyen "Gâh (Versay), gâh (İsfahan)" ifadesi, Ahmed Refik'in İstanbul'un mimari imgesini Batılı ve Doğulu unsurların bir karışımına dönüştürme konusunda Vandal'a ne denli yaslandığını net olarak ifşa eder görünmektedir. Muhtemeldir ki Ahmed Refik'in metni, Sadabad ile Fransız saraylarını ilişkilendirirken de Vandal'ın kitabına yaslanır. Fransızca ve

---

Fransa'nın küresel misyonunun Hıristiyan değerlerini ve medeniyetini dünyanın geri kalanına yaymak olduğunu anlatmıştı. "Discours de M. A. Vandal de l'Academie française", F. Charles, A. Leroy-Beaulieu ve diğerleri, *Les Questions actuelles de politique entrangere en Europe*, (Paris, 1911) içinde.

[76] Ahmed Refik, bu Fransız adamın bilgiyi sentezleme yeteneğinden ve olayları modaya uygun şekilde aktarmasından, aynı zamanda hem kesin ve nesnel, hem de keyifli ve sürükleyici olmasından özellikle etkilenmişti. O, Albert Vandal'ı 19. yüzyılın en büyük tarihçilerinden biri ilân etti: "Vandal, son asrın büyük müverrihlerindendi. Vandal hem müverrih, hem de san'atkârdı. ... [fakat] hakikatten hiçbir zaman ayrılmak istemezdi. İlmi tetkikatını bitirir bitirmez, bir edip, bir mütefekkir, bir ruhiyat âlimi gibi hadiseyi tasvir ederdi"]. Ahmed Refik, *Fransız Müverrihleri*, ss. 41 ve 49.

[77] Bahsi geçen Fransız da bu iddia için bir kaynak sağlamaz, ancak başka bir yerde Hammer'in ciltlerine atıf yapar. III. Ahmed'in saltanatına dair ayrıntılı çalışmasında Hammer, o zamanlar Osmanlılar ile Safeviler arasında kültürel bir rekabet olduğunu, örneğin 1720'lerde İstanbul'da üretilen çini karolar ile Kaşan'da üretilenleri kıyaslayarak, ima eder. Ancak, Sadâbad ile Versailles'ı ya da İstanbul'daki diğer saraylarla İsfahan'daki yapıları kıyaslamaz. Bunun yerine, Kâğıthane'deki mekânı "[c]ette imitation du Bosphore en miniature" [ç. n. "Boğaziçi'nin bu minyatür taklidi"] diye adlandırır. Hammer'ın iddiasına göre Damad İbrahim bu yapıyı, hususi Fransız mimari tarzları ya da modası ile rekabet etmek, ya da onları kopyalamak için değil, Fransa'nın genel mimari ihtişamı ile yarışmak için yaptırmıştı. A. Vandal, *ambassade*, s. 85 & 90, J.de Hammer, *Histoire*, cilt XIV, ss. 62-63, 186-7. Orijinali ektedir.

Türkçe metinlerin yan yana konması, Ahmed Refik'in İstanbul'daki inşaat projelerine ilişkin Albert Vandal'ın yargılarını nasıl kopyalamış göründüğünü açık etmektedir.

Sonuç olarak Ahmed Refik, *Lâle Devri*'ni, Damad İbrahim Paşa'nın vefatından sonra itibarının *Tarih-i Cevdet* ile karalanmasına karşı yirminci yüzyılın erken döneminde bir savunma manevrası olarak kullanmıştır. Görünüşte Ahmed Refik'in savunması, tamamen tarihyazımsal bir mahiyettedir ve sadece akademik tarihyazımının dünyasını ilgilendirir. Ancak başka bir düzlemde ise, Damad İbrahim'i ve kendisinin ürettiği 'Lâle Devri' ifadesini bu kadar gayretli savunması çok farklı bir rolü yerine getirmiş görünmektedir. Düşünüldüğünde, Ahmed Refik *Lâle Devri*'ni yazarken altta yatan esas tarihyazımsal amacın, eserin yazıldığı dönemde Avrupa devlet sisteminin bir parçasıymış gibi görülmeye çabalayan Osmanlı'nın bu duruşuna tarihsel öncüller sunmak olduğu çıkarsanabilir. Stanford Shaw, iyi prova edilmiş bu temayı inceleme amacıyla erken yirminci yüzyıl 'Türkiye'sindeki ruh halini tanımlarken, o dönem çağdaşlarının "imparatorluk eğer hayatta kalacaksa modernleşmek zorunda olduğunu ve bu modernleşme için alınacak tek örneğin de Batı olduğunu hissettiklerini" söyler.[78] Bu nedenle benim iddiam, Ahmed Refik'in, şairane ve cazip bir şekilde 'Lâle Devri' adını verdiği Damad İbrahim Paşa yönetimi anlatısını, Osmanlı sisteminin yüzünü radikal şekilde değiştirecek kapsamlı reformları başlatan devlet güdümlü hamleleri destekleyen bir görüş oluşturmak için kullandığıdır. Ahmed Refik, İslâm dini ve kültürü içinde yerleşik, ancak Avrupa medeniyetine de etraflıca âşina olan ve bu nedenle de miadını doldurmuş Osmanlı usullerinin yenilenmesi gerektiğine ikna olmuş modern bir Osmanlı idi.[79]

Hasan Âli Yücel (1897-1961) *telmihî tarih* [imalı/kinayeli tarih] terimini 1930'larda, Ahmed Refik'in bugüne dair yorum yaparken geçmişi kullanan metodolojisini tanımlamak için ortaya attı. Sonuç olarak, erken 20. yüzyıl 'Türkiye'sinin entelektüel tartışmalarına katkıda bulunan tarihçiye yönelik taraflı sempatiyi bir kenara bırakacak olursak görünen o ki, Ahmed Refik'in bugüncülüğü kendi çağdaşları tarafından yaygın olarak biliniyordu. Herbert Butterfield (1900-79) tarafından 1931'de üretildiği haliyle 'Whig tarihçiliği'[80] terimi, Ahmed Refik'in metodolojik yaklaşımını tarif

[78] S. J. Shaw, *History*, cilt II, s. 305.

[79] Tarihçinin Osmanlı hanedanına ve İslâm dinine bağlılığı, Osmanlı'nın İslâmi erdemlerini metheden propaganda amaçlı kitapçıklar yazmaya pek gönüllü oluşundan kolaylıkla anlaşılabilir. Karş. Ahmed Refik, *Padişahlarımızda Din Gayreti ve Vatan Muhabbeti* (İstanbul, 1332/1916-17).

[80] Peter Burke, "tarihin Whig'ci yorumlanışı"nı "bugünü haklı çıkarmak için geçmişi kullanmak" olarak tanımlar. P. Burke, "Origins of Cultural History", *Varieties of Cultural History* (Cambridge, 1997) içinde, s. 1.

etmek için yerinde bir seçim olarak görülebilir. Butterfiled, Whigcilerin tarihî olayları yorumlarken karakteristik şekilde 'öncüyü övmeye' ve 'geri kalmış olanı yermeye' yönelik bir 'eğilim' içinde olduklarını gördü. Bu tavrı şu şekilde ayrıntılandırdı: "İlerlemenin geçmişteki belli kökenleri, ... şimdinin, yüceltilmesi için olmasa bile, en azından onaylanmasını sağlayacak bir hikâye üretmek için [vurgulanmıştı]."[81]

Ahmed Refik'in Damad İbrahim'i hararetle savuması 'Lâle Devri' teriminin yaygın şekilde tanınmasına yol açtı. Sonunda İkinci Meşrutiyet'in, Osmanlı sistemini modernleştirmek ve Batılılaştırmak için daha önce görülmemiş kapsamda tedbirlerin getirilmesine tanıklık etmiş, zor ve karmaşık koşulları, bu tarihyazımsal *topos*'un [kalıp, klişe] doğmasına yol açmış görünmektedir. 'Lâle Devri' adlandırması, giderek Batılılaşma, modernleşme ve ilerleme iması yapan bir kodlama işlevi görmeye başlamıştır. Ahmed Refik'in 'Lâle Devri' anlatısı, bu makalenin başlangıcında açıklanan paradigmatik görüşlerin de teyit eder göründüğü gibi, tarihsel gerçekliğin bir yansıması olarak geniş kabul görmüştür. 1718-30 dönemi tarihsel gerçekliğinin Ahmed Refik versiyonu, Cevdet'in daha önce yayımlanan görüşleri ile çatışmaktadır. *Tarih-i Cevdet* (1270/1854) Damad İbrahim'i, Osmanlı ordusunu iyileştirmeye ya da yenilemeye yönelik hiçbir tedbir almadığı için doğrudan mahkûm eder. Devamında, bu 19. yüzyıl metni, Damad İbrahim'in İstanbul'un görsel kültüründe yenilikleri gözetmek yerine, ahlâk bozukluğunu teşvik ederek Osmanlı toplum düzenini bozduğunu anlatır: "Askerleri [*nizâm*] terbiye etmek şöyle dursun, [Damad İbrahim Paşa] devletin geleneksel düzeninin de bozulmasına [*muhtel*] neden olmuştur."[82] Böylelikle, iki tarihçi Damad İbrahim'in oynadığı role dair tamamen farklı yorumlar getirmişlerdir.

Ahmed Refik'in kullandığı kaynakların son derece şüpheli oluşu bizi, Osmanlı bağlamında ilk modernleşme ve Batılılaşma vakası olarak paradigmatik 'Lâle Devri' düşüncesinin temeli olmayan bir entelektüel kurgu olduğu çıkarımına götürebilir. Hayden White'ın ifadelerinden ödünç alarak, "[s]iyasi taraflılık ve ahlâki önyargı" Ahmed Refik'in "belgeleri yanlış okumasına ya da saptırmasına ve böylece hiç gerçekleşmemiş olaylar kurgulamasına" yol açmış görünmektedir.[83] Bu nedenle, 'Lâle Devri'nin Batılılaşmacı ve reformcu Osmanlıları *topos*'u [klişesi], 1718-30 döneminin tarihsel gerçekliğini yansıtmayan yazınsal bir yaratım olarak anlaşılmalıdır.

[81] Sir D. Brogan, "Sir Herbert Butterfield as a Historian: an Appreciation", J. H. Elliott & H. G. Koenigsberger (ed.), *The Diversity of History: Essays in Honour of Sir Herbert Butterfield* (Londra, 1970) içinde, ss. 1-15.

[82] *Tarih-i Cevdet*, cilt I, s. 38.

[83] H. White, "The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation", *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Londra, 1990) içinde, s. 67.

# EKLER: ALINTILARIN ORİJİNALLERİ

"Epitre", 22. Decembre 1742, D. Cantemir, *Histoire de l'Empire Ottoman.**

> La vérité est l'âme d'Histoire, si les faits en sont le corps: sans elle l'Historien le plus devient le méprisable auteur d'un Roman.

*Tarih-i Atâ*, cilt II, s. 156:

> ... ve efendi-i mûma-ileyhin fenn-i muhârebe ve tâlim-i askere dâir tertib etdiği risâleyi Sadr-ı müşârün-ileyhe arz ü takdim eyledikde tahsin ederek (Sultan Ahmed Hân) hazretlerine arz ü takdim ile muhassenâtı tefhim ü teslim olunarak bu fenn-i celilin devlet-i aliyye-i Osmaniyyede dahî tahsil ve icrâ olunması irâde buyurulduğundan tertib-i asâkir-i nizamiyyeye şürû ü mübâşeretle iki üç yüz nefer talimci tahrir olunub Üsküdârda Haydarpaşa çayırında icrâ-ı talim olunmakta olduğu ve tobhâne ve humbarahâne ve lağımcılar ile müteferriâtına nizâm vererek emr-i istitâatın istimâline sarf eylemekte bulunduğu Yeniçeri ocağına aks ederek bu vesile-i maneviyye ile bin yüz kırk üş Rebiyülevvelinin onbeşinci günü vâki olan (Bâtrona ve Muslu) fitnesinde Yeniçeri tarafından asâkirimiz bura[da] perâkende ü perişân [oldu].

İbrahim Müteferrika, *Usûl ül-Hikem*, s. 39, sol yaprak.

> "kâh piyâde ve süvarî olur evvelki sınıf-ı piyâdegân sınıfıdır Umûmân infântıriyâ ismiyye ederler ve piyâde neferi ... soltâd Tabi ederler".

İbrahim Müteferrika, *Usûl ül-Hikem*, s. 31, sağ yaprak:

> Askerî ahvâline vukûf-ı tâmları olan erbâb-ı tecrübe ve eshâb-ı dikkat asâkir-i Osmaniyyenin nizâm-ı cedid ile muntazam ve müretteb düşman askerine zafer ü galebesine bir kâc tarik mülâhaza eylemişdir.

*Lâle*, s. 37:

> Artık İstanbulun her tarafında inşaata devam olunuyordu. Avrupadan, Asyadan İstanbula bir çok mimarlar celb ediliyor, bütün binalar muhtelif tarz-ı mimaride inşa olunuyordu. Bu sûretle vücûda getirilen mebânide gâh (Versay), gâh (İsfahan) tarz-ı mimarisi tatbik ediliyordu. Köşklerin pilânlarını Parisden Fransız sefâreti tercümanı Mösyö Lönuvar getirmiş, hattâ o devirde İstanbulun tavsifine dair bir de eser yazmışdı.

A. Vandal, *ambassade*, s. 85 & 90:

> Des architectes venus de tout les pays, les uns appelés d'Occident, Les autres attirés de l'Asie, associent dans ces edifices les styles les Plus divers et prennent leur modèles tantôt à Versailles, tantôt à Ispahan.
>
> [Bazısı Garp'tan, bazısı Asya'dan olmak üzere çok çeşitli ülkelerden gelmiş olan mimarlar, pekçok farklı [mimari] tarzları bu binalarda bir araya getirir, örneklerini bazen Versay'dan bazen de İsfahan'dan alırlar.]

"l'imitation [de Versailles] qu'il [Damad İbrahim] en avait tentée auprès des Eaux-Douces d'Europe"

["Damad İbrahim'in, Avrupa'nın Tatlı Suları'na nazır [Versay] taklid[i] yaptırma girişimi"]

*Tarih-i Cevdet*, cilt I, s. 38:

> "askere nizâm vermek şöyle dursun devletin eski usûl ve nizâmını bile muhtel etdi"



Antoine Ignace Melling'in *Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore* adlı kitabından, 5. tabaka, İstanbul manzarası.

# 18. YÜZYIL OSMANLI TARİHİNİ YENİDEN YAZMAK*

**Jane Hathaway**

Bu deneme Ortadoğu ve daha ziyade 18. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu üzerine 20. yüzyıl tarihyazımını değerlendirmektedir. II. Dünya Savaşı sonrası dönemin öncü çalışmalarını incelemekte ve daha sonra 1960 ile 1970'li yıllarda başlayan salt siyasal tarihten toplumsal ve iktisadi tarihe yönelişe, arşiv belgelerinin giderek artan kullanımına, kadınlarla azınlık halklarının tarihsel anlatıya katılmasına ve keza düşünce tarihindeki hâlâ endişe veren eksikliklere dikkat çekmektedir. Denemenin amacı gelecek için birtakım yollar önerirken tarihyazımıyla ilgili yüzyılın kilit başarılarını değerlendirmektir.

18. yüzyıl, Osmanlı tarihyazımında özellikle sorunlu olan yüzyıllardan biridir. Modern öncesi ve modern dönem olarak kesin bir biçimde tanımlanmış iki devir arasında yer alır. Önce, geleneksel olarak 16. yüzyıldaki Osmanlı "Altın Çağı" ve 17. yüzyıldaki Kadınların Sultanlığı'nın[1] yozlaşması sayı-

---

Çeviri: Evrim Güven

* Kaynak: *Mediterranean Historical Review*, Vol.19, Number 1, June 2004, s.29-53.

[1] Kardeşlerinin, veliaht şehzadeye rakip olmasını önlemek amacıyla, şehzadelerin devlet adamlığını öğrenmek üzere sancaklara gönderilmeyip imparatorluk hareminde kaldığı ve valide sultanlarla harem ağalarının da dâhil olduğu harem mensuplarının imparatorluk siyasetini belirlemede gereğinden fazla nüfuz sahibi olduğu dönem, ayrıca bkz. J. Hathaway, *Osmanlı Sarayının En*

lan devirler gelir. Ardından 19. yüzyılın toplumsal ve siyasal dönüşümleri gerçekleşir. Aslında bu, Fransa, İspanya, Venedik ve Fas başta olmak üzere bir dizi Akdeniz uygarlığında 18. yüzyılla ilgili yaygın kavramlaştırmadır: 18. yüzyıl, bir altın çağı takip eden (çoğunlukla yenilenmiş merkezîleştirme girişimleriyle sonuçlanan) siyasal bir çalkantı devrinden sonra gelir, ve, ya ulus devletin doğuşuna ya mevcut devletin köklü bir yeniden yapılandırılmasına eşlik eden derin bir dönüşümden önce gelir.[I] 18. yüzyıl, bu nedenle Akdeniz dünyasında başka yerlerde olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da çoğunlukla önce neyin gittiği ve sonra neyin geldiği açısından tanımlanmıştır. 20. yüzyılın büyük bir kısmı boyunca, Osmanlı 18. yüzyılıyla ilgili iki yaygın görüş, hem bir yandan *ancien régime*'in[I] Osmanlı versiyonunun doruk noktası hem de öte yandan modernleştirmeyle birlikte Batılılaştırma hareketinin girizgâhı olduğu yönündedir. Yalnızca 20. yüzyılın sonlarına doğru 18. yüzyıl başlı başına araştırılmaya lâyık bir çağ olarak ortaya çıkmıştır.

Bu deneme, 20. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu 18. yüzyılı üzerine yapılmış araştırmaları tanımlamaya çalışmaktadır. Bu hem tarihyazımı ve kaynakçayla ilgili bir inceleme hem de yapılanlar ve *desiderata*[II] üzerine bir yeniden düşünmedir. Her şeye değinebileceğini ummasa da kapsamlı olmaya çalışmaktadır. Çalışmanın üstesinden gelebilmek için onu belli başlı beş ana bölüme ayırdım: Devlet kurumları, taşra eyaletleriyle ilgili çalışmalar, düşünce ve din tarihi, bölgesel bağlam ve birincil kaynaklar. Ben Osmanlı Arap taşra eyaletleri ve daha ziyade Mısır uzmanı olduğum için bu bölgelerle ilgili literatüre kaçınılmaz olarak Anadolu ve Balkanlar hakkındaki literatüre göre biraz daha fazla yer verilecektir. Bu dengesizlik, kendi içinde, Osmanlı tarihi çalışma alanının inatçı, belki de zorunlu bir özelliğini yansıtır ve 18. yüzyılla ilgili çalışmayı, en azından Osmanlı tarihinin herhangi bir alt bölümü kadar etkiler.

## Büyük Resim: "Gerileme" Devrinde Osmanlı Devleti

20. yüzyılın ilk yarısının tarihçileri Osmanlı İmparatorluğu'nda "geleneksel toplumu" yeniden kurmaya çalışırken 18. yüzyılı, Batılılaştırma hareketi tarafından yoğrulmuş dönüşümlerden hemen önceki toplumun sanki bir

*Ünlü Harem Ağası Hacı Beşir Ağa*, H. Yalın (çev.), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 105. Bunun Osmanlı Mısırı'ndaki tezahürü için ayrıca bkz. *idem*, *Osmanlı Mısırı'nda Hane Politikaları, Kazdağlılar'ın Yükselişi*, Nalan Özsoy (çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, 6. Bölüm, "Evlilik Anlaşmaları ve Kadınların Hane İçindeki Rolü", s. 128. (ç.n.)

[I] Fransız Devrimi'nden önceki Fransa'daki eski yönetim. (ç.n.)

[II] Latince başarılması arzulananlar. (ç.n.)

anlık görünümü gibi göstermiştir. Örneğin, o toplum üzerine gereğinden fazla etkili bir çalışma, Gibb ve Bowen'in *Islamic Society and the West*'i[I] geleneksel İslâm toplumu için aslında yaklaşık olarak 1750 yıllarında geçerli olan Osmanlı İmparatorluğu'nun bir betimlemesini sunar.[2] Hiçbir zaman bitirilmemiş olan çalışmalarının birinci cildi *Islamic Society in the Eighteenth Century*[II] başlığı taşısa da, ("Muhteşem") I. Süleyman'ın Altın Çağı'ndan (1520-66) III. Selim'in (1789-1807) yönetimi sırasındaki savunma amaçlı Batılılaştırma hareketinin başlarına uzanan tüm dönem için paradigmatik olan bu zamanın kurumlarını inceler –bu dönemin tipik bir biçimde 20. yüzyılın büyük bir kısmı boyunca imparatorluğun gerilemesi sayılmış olması tesadüf değildir. Gibb ve Bowen'ın sunduğu kurumsal yapı da, Albert Lybyer'in nispeten daha az tanınan I. Süleyman'ın saltanatı sırasında Osmanlı Devleti'ni analizine dayanmaktaydı.[3] "İdarî kurum" ve "dinî kurum" biçimdeki iki taraflı katı şemayı literatüre kazandıran Lybyer'di. İlki, imparatorluğun askerî kuvvetleri ve saray uşaklarıyla birlikte askerî ve malî siyaseti belirleyen veziriâzamın[III] yönettiği bakanlardan yani vezirlerden oluşmaktaydı. İkincisinin başında *şeyhülislam* yani baş hukuk danışmanı vardı, kendisi dinî eğitimi, İslâm hukukunun yorumlanmasını[IV] ve uygulanmasını denetleyen İslâm âlimleri olan ulema hiyerarşisine başkanlık ederdi. Lybyer, kadrolarını farklı deneyimlere ve eğitime sahip görevlilerin oluşturduğu bu iki kurumun yalnızca işlevsel değil ama epistemolojik açıdan da birbirinden ayrı olduğunu savunmaktaydı. İdarî kurum, en azından 17. yüzyılın sonlarına kadar, *devşirmelerin*, Batı Anadolu ve Balkanlar'dan, ailelerinden alınmış, İslâm'ı kabul etmiş[V] ve, ya asker ya saray uşağı olarak eğitilmiş Hıristiyan oğlan çocuklarının nüfuz alanıydı, bunlar her ne kadar İslâmi eğitim almış olsa da, her şeyden önce sultanın hizmetkârıydı. Buna karşılık dinî kurum, esasen *şeriatın* yani İslâm hukukunun emirlerine sadakat gösteren (en azından Balkanlar ve Anadolu'da) büyük ölçüde Türk asıllı hür doğmuş Müslümanlardan meydana gelmekteydi. Bu kurumlar, 16. yüzyılda bütünüyle şekillendikten sonra, Lybyer'in açıkça adaletsiz bir mücadele olarak gördüğü şeyde etkili olmak için birbiriyle çatışmıştır. Dinî kurum, idarî kurumu kurumsal yapının kaynağı olarak istismar etmiş, bu arada da bu asimile edici kuruma "[kendi] korkunç bağnazlığını sinsice nüfuz ettir[erek]" onu harap etmiştir. İşte, Lybyer hür doğmuş Müslümanların, Osmanlı ordularının saflarına ve saray uşaklarının aralarına bu yavaş yavaş nüfuz edişini anlatır. Osmanlı kurumlarının değiş-

[I] *İslâm Toplumu ve Batı.* (ç.n.)
[II] *18. Yüzyılda İslâm Toplumu.* (ç.n.)
[III] Sadrazam. (ç.n.)
[IV] Tefsir. (ç.n.)
[V] İhtida etmiş, mühtedi. (ç.n.)

şen jeopolitik ve askerî önceliklere, ekonomik koşullara, nüfus kımıldanmalarına ve dinî eğilimlere istikrarlı ve mantıklı bir şekilde uyum yaptığı fikri, Lybyer'in öne sürdüğü bu dinamik bir Hıristiyan kurumuna karşı yozlaşan ve asalak bir Müslüman kurum şemasına her bakımdan yabancıydı.

İmparatorluğun kurumlarının bu tanımı ancak Norman Itzkowitz "Eighteenth-Century Ottoman Realities"[4-I] başlıklı çalışmasını yayımladığı 1962 yılında tartışma konusu edilmiştir. Itzkowitz, Lybyer'in idarî ve dinî kurumlarına üçüncü bir kurumun eşlik ettiği özgün fikrini ileri sürmüştür, kendisi onu "saray kurumu" diye adlandırmış ve diğer iki kurum arasında aracı olarak görmüştür. Veziriâzamın meclisinin[II] görevlilerini ve baş malî idarecinin yani *defterdarın* yönettiği maliye bakanlığını buraya yerleştirmiştir. Itzkowitz, 18. yüzyıla kadar bu kurumsal bağlantılara eşlik etmiş olan unvanlara dayanarak kendisinin "efendilikten paşalığa geçmiş"[III] diye nitelediği bir olgu dâhilinde saray kurumunun çalışanlarının veziriâzamlar ve *defterdarlar* olarak atanıp giderek daha çok idarî kuruma girdiğini savunmuştur. Yazarın bu olgu için en önemli örneği, Koca Ragıp Mehmed Paşa'nın[IV] kariyeriydi, dinî eğitim görmüş Türk asıllı Ragıp Paşa 1740'lı yıllarda *reisülkuttâb* yani diplomatik yazışmalar sorumlusu olmuş, daha sonra, Mısır valisi ve Batı Anadolu sancağı Aydın'ın[V] *muhassılı* yani vergi

---

[I] *18. Yüzyıl Osmanlı Gerçekleri.* (ç.n.)

[II] Divan. (ç.n.)

[III] 18. yüzyılda, ordu saflarından ziyade, Osmanlı bürokrasisi saflarından gelen vezirlerin ve yüksek memurların idarî kuruma katılmaya başlaması olgusu, sarayda yeni bir kütüphanenin inşa edilmesi (1719), eski ilmî el yazması eserlerle kroniklerin yeniden kopyalanması, matbaanın Osmanlı topraklarına girmesiyle birlikte pek çok İslâm hukuku ve ilahiyat eserinin basılması, Avrupa el yazmaları ve basılı kitaplarının edinilmesi, hattâ uzun bir aradan sonra (1582'den beri) ilk defa yeniden bir *Surname* kaleme alınması ve daha pek çok fikrî etkinlikle ile ilişkilendirilebilir, ayrıca bkz. Hathaway, *Osmanlı Sarayının ... age.*, s. 17 vd., 67 vd., 84 vd.. (ç.n.)

[IV] Koca Ragıp Paşa, Mısır valisi (1744-48) olduğu sırada Fakari hizbine mensup Kazdağlı, Zülfikâr ve Katamiş haneleri arasında cereyan eden kıyasıya güç mücadelesinde Osmanlı Devleti'nin aldığı kararları kendi lehine etkileyen Zülfikâr hanesinin güdümünde kalmış ve Kızlar Ağası Hacı Beşir Ağa'nın ölümünün ardından (1746) müteveffanın görev yaptığı neredeyse otuz yıl boyunca (1717-46) kamu yararı için oluşturduğu mirası, kişisel çıkarları için kullanmaya kalkışan fırsatçılarla adı birlikte anılmış, bu nedenle görevinden azledilerek Aydın'da vergi toplama görevine atanmıştır. Paşa, veziriâzam olduğunda (1757-63) biraz da Kahire'deki valilik yıllarında edindiği bu tecrübeden hareket ederek Kızlar Ağası'nın otoritesine meydan okumuş, bunda da büyük ölçüde başarılı olmuştur, ayrıca bkz. Hathaway, *Osmanlı Sarayının ... age.*, s. 103-4; *idem, Osmanlı Mısırı'nda ... age.*, s. 104, 106-11. (ç.n.)

[V] Osmanlıların, Mısır'ı fethinden sonra (1517), Memluk Sultanlığı'nın (1250-1517) ülkeyi 13 alt bölgeye ayıran idarî yapısı korunmuş, bu bölgelerin her birine, bir Osmanlı terimi olan vilayet adı verilmiştir. 17. yüzyılın sonunda, büyük ölçüde aynı yüzyılın başında vergi sisteminde yaşanan gelişmelerle ilişkili olarak Osmanlı Mısırı'ndaki bu bölgelere, Anadolu ve Rumeli eyaletlerinde olduğu gibi, sancak, yöneticilerine de sancak beyi denmiştir. Anadolu Eyaleti'ne bağlı Aydın Sancağı da bunlardan bir tanesidir. 19. yüzyılda askerî yapıdaki gelişmelere paralel olarak Anadolu Eyaleti kaldırılmış, önce Aydın Eyaleti (1826), daha sonra ise Aydın Sancağı'nı da

tahsildarı olarak hizmet ettiği sırada, 1750'li yılların sonlarında veziriâzamlığa yükselmiştir.[5]

Itzkowitz'in yeniliği, I. Süleyman'la III. Selim arasındaki 250 yıl boyunca, durgun olmak şöyle dursun, imparatorluğun kurumsal yapısının değişen koşullara uyum yaptığını öne sürerek saygın gerileme paradigmasının yıkılmasının yolunu dolaylı olarak göstermesi olmuştur. Ne var ki gerilemenin kendisi 18. yüzyıl tarihyazımının içine iyice işlemiş vaziyetteydi. Hattâ Linda Darling ve Suraiya Faroqhi gibi öncü revizyonist tarihçilerin, 16. ve 17. yüzyılları birer kriz ve uyum çağı olarak yeniden kurduğu 20. yüzyılın sonlarında dahi,[6] 18. yüzyıl, hâlâ gerilemenin Osmanlı İmparatorluğu'nu sonunda yakaladığı bir dönem sayılıyordu, çünkü Avrupalı İmparatorluk güçleri uzun süren kapitülasyonlardan istifade ettiği için Osmanlı İmparatorluğu'nu Avrupa'nın hâkimiyeti altında gelişmekte olan dünya ekonomisine dâhil etmiş, bu arada da yarı-özerk taşra derebeylerinin (*âyan*) yükselişini teşvik etmişti. Bu hakikaten, Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili *Islamic Society and the West*'den beri yayımlanmış en kapsamlı çalışmalardan biri olan *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*[I] başlıklı kitapta, Faroqhi'nin yazısından hemen sonra gelen üçüncü bölümde, Bruce McGowan'ın "The Age of the A'yans"[II] başlıklı yazısında sunduğu betimlemeydi.[7]

İmparatorluk başkenti[III] siyaset çözümlemecileri için 18. yüzyıl meşhur Kadınların Sultanlığı'nın sonunda gelip çatmıştır, bu dönemde bir dizi zayıf ve toy sultan, imparatorluktaki eşlerinin ve annelerinin saray çalışanları ve ulema içindeki yakın dostlarıyla birlikte gereğinden fazla bir siyasî nüfuz kullanmasına olanak tanımıştır.[8] 16. yüzyılın sonlarındaki Celâlî İsyanları olarak bilinen geniş bir alana yayılmış askerî ayaklanmalar artık uzak bir hatıraydı, buna rağmen hem başkentte hem de taşra eyaletlerinde imparatorluğun askerleri içinde, 1622'de II. Osman'ın saray askerleri tarafından öldürülmesine benzer kargaşaların çıkması ihtimali hâlâ mevcuttu. Bu bağlamda, III. Ahmet'in saltanatı sırasında başlamış ve bitmiş olan 1703 yılındaki Edirne Vakası ve 1730 yılındaki mahşerî Patrona Halil İsyanı âdeta kaçınılmazmış gibi gözükmektedir. Osmanlıların neredeyse ikinci başkenti olan Balkan şehri Edirne'de[IV] gereğinden fazla nüfuz sahibi olan

---

bünyesinde barındıran Aydın Vilayeti (1864) kurulmuştur, ayrıca bkz. J. Hathaway, *The Politics of the households in Ottoman Egypt, The riseof the Qazdağlıs*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 9. (ç.n.)

[I] *Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadi ve Toplumsal Tarihi.* (ç.n.)

[II] "Âyanlar Devri". (ç.n.)

[III] Payitaht. (ç.n.)

[IV] IV.Mehmed'in hükümdarlığından beri (1648-87) sultan ve maiyeti Habsburg İmparatorluğu'na karşı yürütülen seferlerde âdeta bir ileri karakol işlevi gören Edirne'de ikamet etmeyi ve işlerini buradan yürütmeyi tercih etmiştir. Edirne'nin civarındaki kırsal böge, keza avlanmaya da istisnaî

şeyhülislam Feyzullah Efendi'ye karşı asker takımının bir isyanı olan Edirne Vakası, kolaylıkla, Feyzullah ve ailesinin bu kadar yetki kazanmasına meydan veren zayıf saltanat liderliklerinin zorunlu sonucu olarak görülebilir. Edirne Vakası, tuhaf bir şekilde orijinal kaynaklara dayanmayan ikincil akademik çalışmalarda yeterince ele alınmadan kalmıştır. Rifat Ali Ebu el-Hac'nın ufuk açıcı incelemesine Sabra Maservey[1] tarafından yazılmış yayımlanmamış doktora tezini ekleyebiliriz.[9] Osmanlı Arap taşra eyaletleri uzmanları, bu vakayı, Kudüs'teki Osmanlı valisine karşı aynı yıl Peygamber'in soyundan gelenlerin yerel lideri tarafından yürütülen bir ayaklanma başta olmak üzere, eyaletlerdeki diğer hadiselerle ilişkilendirerek bir bağlama oturtmak için bazı girişimlerde bulunmuştur.[10] Bu arada Madeline Zilfi, Osmanlı ulemasının 17. yüzyıl boyunca şiddetli iç çatışmalara maruz kaldıktan sonra 18. yüzyılda kurumsallaşarak iyi kötü istikrarlı bir hiyerarşiye kavuştuğunu belirtmiştir.[11] Bu bağlamda, her zaman sancısız olmayan bu kurumsallaşma sürecinin bir parçası olarak ulemayı da dikkate alarak kuşkusuz Edirne Vakası'nı ve bununla eşzamanlı diğer taşra isyanlarını yeniden okuyabiliriz.

Edirne Vakası, ulemanın gereğinden fazla nüfuzunun ve siyasî tuzağının vardığı doruk noktası olarak görülebileceği gibi, düzensiz askerî birliklerin III. Ahmed'i tahttan indirip veziriâzamını infaz ettiği Patrona Halil İsyanı da, paralı askerlerin Osmanlı ordusunun saflarına nüfuz etmesinin vardığı doruk noktası olarak görülebilir. Bu süreç, Habsburgların mızraklı birliklerine karşı koymak için sultanın köylü piyadeler toplamaya zorlandığı – Celâlî İsyanları'na zemin hazırlayan aynı olaylar dizisi– 1595'ten 1605'e kadar Habsburg İmparatorluğu'na karşı yapılan Osmanlı-Avusturya Uzun Savaşı'na tarihlenmekteydi.[12] Takip eden yıllarda paralı askerler hem ordunun hem donanmanın daimî bir parçası olmuştu ve paralı asker birlikleri kendilerine özgü ayırt edici bir nitelik kazanmıştı. 17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılın başlarında Mısır'da çok göze çarpan güçlü yeniçeri ağalarının ortaya çıkışı,[13] belki paralı askerlerin nüfuzunun göstergesi olabilir. Patrona Halil İsyanı, veziriâzam Nevşehirli İbrahim Paşa'nın Avrupalılaştırma

---

biçimde elverişlidir, hattâ IV. Mehmed ava gereğinden fazla düşkün olduğu için kendisine "Avcı Mehmed" lakabı verilmiştir. Resmî kayıtlara ve yaygın olarak sözlü ve yazılı literatüre, ifade ettiği önemi gerektiği gibi yansıtmayacak biçimde "Edirne Vakası" diye geçen bu ayaklanma, büyük ölçüde hem başkentin yerinin değiştirilmesine hem de II. Viyana Kuşatması'nın kaldırılmasına gücenen askerlerin yaşadığı hayal kırıklığının sonucu olarak cereyan etmiştir, ayrıca bkz. J. Hathaway, *Beshir Agha Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*, Oneworld Publications, Londra, 4. Bölüm, The "Edirne Incident" (1730); *id.*, *Osmanlı Sarayının ... age.*, s. 41. (ç.n.)

[1] (*sic.*) Meservey, ayrıca bkz. S. Karahasanoğlu, "'Yanlış Zamanda Yanlış Adam': Feyzullah Efendi, Sabra Meservey, Feyzullah Efendi: An Ottoman Şeyhülislam", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3. Cilt, 5. Sayı (2005), s. 843-47. (ç.n.)

eğilimlerine karşı koymak için *patrona* (İtalyanca *patron*, lider)[I] diye bilinen paralı asker unvanına sahip bir bahriyeli liderin başını çektiği düzensiz kuvvetlerin uğraşlarının sonucu olarak vuku bulmuştur. İsyan, Nevşehirli İbrahim'in infazı ve III. Ahmed'in tahttan çekilmesiyle bitmiştir. Bu isyanın klasik bir değerlendirmesi Münir Aktepe'nin *Patrona İsyanı*'dır,[14] ancak bu çalışma bütünüyle imparatorluk merkezine odaklanmıştır. Edirne Vakası gibi, bu isyanın da taşra eyaletlerinde yankı bulduğunu varsayabiliriz. Örneğin, Mısır'daki siyasî-askerî Fakari hizbinin rakip Kasimi hizbi üzerindeki nihai galibiyeti,[II] 1730 yılına damgasını vurmuştur ve aynı yıl yeniçeri alayının, eyaletin siyasî ekonomisine hükmedeceği 25 küsür yıllık bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu sonuç, 18. yüzyılın ortalarında Mısır'ın siyasî kültüründe büyük bir rol oynayan, yeniçeri ocaklarına bağlı Patrona Halil gibi düzensiz kuvvetlerin giderek büyüyen önemini kısmen ortaya koymuştur.[15]

## Birçok küçük resim: merkezsizleştirme dönemi üzerine taşra eyaletleri çalışmaları

Osmanlı taşra eyaletleri tarihyazımında, 18. yüzyıl, merkezsizleştirmenin galip geldiği ve taşra eşrafının, yani *âyanların* taşra eyaletlerinin idaresine ve taşra eyaletlerinin ekonomilerine hükmetmeyi başardığı bir çağ sayılmıştır. Onların gelişip olgunlaşmaları, azımsanmayacak ölçüde, en azından Anadolu ve Balkanlar'da, *malikâne* diye bilinen ömür boyu süren çiftçi vergisinin (*iltizam*) yayılmasının sonucudur. *Malikâne*, adı konmamış olsa da her şeyiyle toprak sahibi bir taşra eşrafını mümkün kılmıştır. Bu kilit gelişmenin altında yatan ekonomik dinamikler, Mehmet Genç ve Ariel Salzmann tarafından 1980 ve 1990'lı yıllarda ikna edici bir biçimde

[I] Esasen İtalyanca dişil bir kelime olan ve koruyucu aziz anlamına gelen *patrona* lakabının Halil'e verilmiş olması pek ikna edici değildir. Öte yandan kaptan-ı derya'nın üç yardımcısından biri olan ve günümüz deniz kuvvetlerindeki koramiral rütbesine tekabül eden *patrona* unvanının Halil'e bu görevde bulunduğundan değil, Osmanlı donanmasının *Patrona* isimli kalyonunda levent olarak görev yaptığı için verildiği rivayet edilmektedir, ayrıca bkz. H. Yılmaz, "1730 Patrona İsyânı İle İlgili Kısa Kroniklerden *Rûz-nâme* Yazarı 'Ahmed' Kimdir?", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, Cilt I, Sayı 2 (2015), s. 109. (ç.n.)

[II] Mısır, Suriye ve Arabistan yarımadasının batısının fethiyle (1517), Osmanlılar İslâm dünyasının, dolayısıyla hac kervan yollarının koruyuculuğu görevini üstlenmiştir. Mekke ve Medine'yle dinî vakıfların halka sunduğu hizmetlerinin devamlılığı için gereken parayı temin etmeye vakfedilen Mısır'ın bol mahsul veren köyleriyle deniz ticaretinden sağlanan gümrük gelirlerine hâkim olmak üzere Mısır'ın eşrafından Fakari ile Kasimi haneleri arasındaki 17. yüzyılda başlayıp 18. yüzyılın sonunda biten kıyasıya rekabet, kolaylık olsun diye Fakari-Kasimi hizbi diye nitelendirilir, ayrıca bkz. J. Hathaway, *A Tale of Two Factions, Myth, Memory and Identity in Ottoman Egypt and Yemen*, State University of New York Press, New York, 2003, s. 6 vd; *idem*, *İki Hizbin Hikâyesi, Osmanlı Mısırı ve Yemeni'nde Mit, Bellek ve Kimlik*, C. Boyraz (çev.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009. (ç.n.)

çözümlenmiştir.[16] Oysa bu gelişmenin ardından ortaya çıkan taşra eyaletlerinin siyasî kültürleriyle ilgili araştırmalar, iktisat tarihi araştırmalarına el atılmadan yıllar önce çoktan epey ilerlemişti. Belki de bunun sonucu olarak sorgulamanın bu iki sahası –taşra eyaletlerinin siyasî kültürü ve taşra eyaletlerinin siyasî ekonomisi– 20. yüzyılın en sonlarına kadar garip bir şekilde birbirinden ayrı kalmıştır. Zorluğun bir kısmı, toprak kullanım haklarına yaklaşımın alışılageldik bir biçimde devletçi ve merkeziyetçi olmasında yatmaktadır, çünkü bu yaklaşım kelimenin tam mânâsıyla ya da mecazî anlamda taşra eyaletleri tarihyazımına yabancı bir söylem kullanmakta ve bu tarihyazımına yabancı kaynaklara dayanmaktadır.[17] Keza, genel anlamda Osmanlı taşra eyaletleri üzerine 20. yüzyıl tarihyazımı merkezî topraklardan ayrı olarak gelişmiştir, bunun nedeni, büyük ölçüde, hem Arap hem Balkan taşra eyaletleri tarihyazımında ulus-devletin egemen olması ve Balkanlar'ın durumunda ise Osmanlı mirası üzerine Sovyet usulü Marksist-Leninist yorumların her tarafa sinmiş olmasıydı.

18. yüzyıl Osmanlı Arap taşra eyaletleri tarihyazımı, kuşkusuz Britanya İmparatorluğu'nun hizmetkârları tarafından ortaya konmuş raporlar ve incelemelerle başlamıştır, bilhassa Stephen Longrigg'in Irak hakkındaki birçok ciltten oluşan kitapları ve St. John Philby'in yeni oluşan Suudi Arabistan üzerine raporu bu çalışmalara örnek gösterilebilir.[18] II. Dünya Savaşı sonrası dönemde, muazzam bir minnet borcu, Peter M. Holt'un payına düşmektedir, kendisi savaşın hemen ardından Sudan'da bürokrat olarak göreve başlamış, ancak 1950'li yıllarda, 19. yüzyıl öncesindeki Mısır üzerine araştırmalara yönelmiştir. 18. yüzyıl Mısırı üzerine bilimsel çalışmaları büyük ölçüde Holt başlatmıştır. Çalışmalarında bütünüyle öyküleyici Arap kroniklerini esas almıştır. Abdurrahman Ceberti'nin (1754-1825) zaten iyi bilinen kroniğiyle başlayıp menzilini 18. yüzyılın başlarının yanısıra 16. ve 17. yüzyıllarda derlenen kroniklere doğru genişletmiştir.[19] Onun öncü çalışmasından 1798 Fransız istilası öncesindeki Osmanlı Arap siyaset tarihinin temel anlatısı ortaya çıkmıştır. Dahası, 1966'daki *Egypt and The Fertile Crescent*[I] başlıklı klasik kitabı, içeriğine Büyük Suriye,[II] Irak ve Arap yarımadasını dâhil etmiş, bu taşra eyaletleri için mevcut öyküleyici kaynakları olduğu kadar hâlâ ciddi anlamda kısıtlı olan ikincil kaynakları da değerlendirmiştir.[20] Aynı yıllarda, Stanford Shaw, Osmanlı Mısırı üzerine çalışmalarını yürütmek için kısa bir süre önce açılan İstanbul'daki Başbakanlık Arşivleri'nin kaynaklarını kullanmaktaydı; onun sonuçları,

[I] *Mısır ve Bereketli Hilal.* (ç.n.)

[II] Büyük Suriye günümüzde Lübnan, Ürdün, İsrail ve Filistin topraklarının da dâhil olduğu coğrafyayı ifade etmektedir, ayrıca bkz. J. Hathaway, *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800, with contributions by Karl K. Barbir*, Routledge Taylor ve Francis Grubu, Londra ve New York, 2013, s. 1. (ç.n.)

1962'de *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798*[I] başlıklı kapsamlı kitabında yayımlanmıştır, bu çalışmanın kendisi de yazarın 1959'daki doktora tezine dayanıyordu.[21] Burada Shaw, ayrıntılı olarak Mısır'ın idarî ve askerî hiyerarşisini ve hem kentsel hem kırsal gelir kaynaklarını ortaya sermiştir. Bulguları büyük ölçüde Holt'un öyküleyici Arap kroniklerinden çıkardığı sonuçları doğrulamıştır. Her şeye rağmen, ikinci kuşak Osmanlı Mısırı uzmanlarının öyküleyici kaynaklar ile arşiv kaynakları arasındaki bu karşılıklı etkileşimi devam ettirebilmesi için pek çok yıl geçmesi gerekmiştir. Birazdan bu konuya geri döneceğim.

18. yüzyıl Suriyesi tarihyazımı, 20. yüzyılın ortalarından sonlarına kadar daha karışık belgelerden faydalanmıştır. 1960'larda Holt'un öğrencisi Abdülkerim Refik, danışmanının Mısır için başarmış olduğuna benzer tarzda bir siyasî-idarî öyküsel tarih yazmaya koyulmuştur; sonuç *The Province of Damascus, 1723-1783*[II] olmuştur.[22] Holt'unki gibi bu çalışma da, esasen öyküleyici Arap kaynaklarına dayanmaktaydı, özellikle Abdülgani Nablusi (1641-1731) ile Haydar Ahmet Şihabi'nin (1761?-1835?) kronikleri ve Halil Muradi'nin (1749-91) biyografik sözlüğü bu kaynaklara örnek verilebilir, adı geçen Muradi'nin hanesi, Şam baş müftülük[III] makamını 18. yüzyılın ortalarından sonlarına kadar elinde tutmuştur.

Tam bu zamanlarda, Arap taşra eyaletleri siyasî kültürü için yaygın yorumlayıcı paradigma müteveffa Albert Hourani tarafından teklif edilmiştir. Ben burada Chicago Üniversitesi'nde 1966'daki bir konferansta ilk defa ileri sürülen "taşra eşrafı siyaseti"ne gönderme yapıyorum.[23] Bu bildiri, iyi kötü, *âyan* diye bilinen bir yerli Arap taşra eşrafı paradigması ortaya koymuştur, kabile şeyhleri, ulema, tüccarlar ve diğer kasabalılardan oluşan bu eşraf Osmanlı idaresi ile büyük halk yığınları arasında aracı işlevi görmekteydi. Bu paradigma özellikle Büyük Suriye'ye (ve hattâ daha ziyade Lübnan'a) özgü olsa da ve Ehud Toledano, Harouni'nin bu paradigmayı, daha

[I] *1517-1798 yılları arasındaki Osmanlı Mısırı'nın Malî ve İdarî Teşkilatı ve Gelişimi.* (ç.n.)

[II] *1723-1783 yılları arasındaki Şam Eyaleti.* (ç.n.)

[III] Merkez ulemasının şeyhülislamı, II. Mehmed (1451-1481) devrinde, aynı zamanda Anadolu ve Rumeli kazaskerliğinin tâbi olduğu baş müftülük makamını da temsil etmekteydi. I. Süleyman (1520-1566) devrinden itibaren şeyhülislam, buralardaki taşra eyaletlerinin baş müftülerini tayin etmekteyse de, Osmanlı Arap topraklarında –müftünün verdiği hükümler daha ziyade İslâm hukukunun yorumuna dayandığı ve kadıların verdiği hükümler gibi gündelik yaşama doğrudan etki etmediği için– onların resmî atamaları yapılmamakta, özellikle 17. yüzyıldan itibaren nerdeyse her mezhep için bir müftü taşra ulemasından çıkmaktaydı. Şam'daki peygamberin soyundan geldiğini iddia eden Muradi ailesi, bu makama hâkim olan taşra eşrafına mensup hanelere örnek gösterilebilir, ayrıca bkz. J. Hathaway, *Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları, Karl K. Babir'in Katkılarıyla*, G. Ç. Güven (çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2018, 6. Bölüm, "Dinsel ve Entelektüel Yaşam", özellikle s. 146-152, 161-162, 268. (ç.n.)

ziyade "The Ottoman Background of Modern Middle East"[24-I] başlığı taşıyan çalışmasını tamamlaması için tasarladığını yakın bir zaman önce kanıtladıysa da, genellikle tüm Osmanlı Arap eyaletlerine uygulanagelmiştir. Bu durum, zorla dayatılmış bir Türk eşrafı ile onunla en azından örtük biçimde zıtlaşma içinde olan yerel bir Arap taşra eşrafının ulusalcı yükselişi ve daha sonraki "otantik" Arap taşra kaynaklarını ve seslerini temsil etme sorumluluğuyla bilhassa uyuşmaktaydı. Taşra eşrafı paradigması, açık ya da örtük olarak, ikincil akademik çalışmalara Arap taşra eyaletleri hususunda büyük ölçüde dayanak teşkil etmiştir, gene de bu çalışmalar yaklaşım ve vurgulamalar bakımından tek tip olmaktan uzaktır. Daniel Crecelius ve John Livingston'un 18. yüzyıl sonlarında yaşamış isyankâr asilzade Ali Bey Kebir[II] ve onun halefleriyle ilgili kroniklere dayanan çalışmaları kadar Refik ile Margaret Meriwether'in Şam'daki ve Halep'teki siyasî ve ekonomik taşra eşrafı üzerine araştırmaları da muhtemelen bu açıdan ele alınabilir.[25]

18. yüzyıl Anadolu eyaletleri üzerine incelemelerin nispeten az oluşu, Cumhuriyetçi modern Türkiye'de yaygın olan devlet merkezci tarihyazım geleneğine işaret edebilir. Genellikle, bu taşra eyaletleri üzerine araştırmalar yapan 20. yüzyıl tarihçilerinin de keza taşra eşrafına odaklandığı halde, yaklaşımlarının çok daha fazla merkeziyetçi olmaya meylettiğini görürüz, konuyla ilişkili toprak kullanım haklarına yaklaşımları da farklı değildir.[26] Bununla birlikte, bu gelenekten gelen tarihçilerin, Osmanlı taşra eyalet yönetimi konusunda kapsamlı ve sentetik tanımlamalar yapmaya gayret eden bir avuç tarihçi arasında yer alması tesadüf değildir, (yukarıda adı geçen) Salzmann'ın ve Engin Akarlı'nın çalışmaları bu tanımlamalara örnek gösterilebilir.[27]

Bu arada, Balkan ve Doğu Avrupa taşra eyaletleri, 20. yüzyılda kendi farklı tarihyazım geleneklerine sahipti, bu gelenekler eski Varşova Paktı'na üye devletlerin Marksist ilkelerinin ve ulusal tarihlerinin büyük ölçüde Osmanlı karşıtı eğiliminin ağır bir biçimde etkisi altında kalmıştır. Demir

---

[I] "Modern Orta Doğu'nun Osmanlı Arka Planı". (ç.n.)

[II] Küçük Ali Ağa, Ali Bey Kebir, Bulut Kapan Ali gibi adlarla da tanınan Ali Bey, Kazdağlı hanesinde muazzam bir nüfuza sahip İbrahim Kâhya'nın Abhazya kökenli olduğu düşünülen, azat edilmiş bir memluku yani tâbisiydi. Mısır'ın hac kervanı emiri olarak görev yaptığı sırada, Şam'daki rakip muadilinin Gürcü bir memluk olduğu halde Şam valisi olarak atanması, Gürcü olsun olmasın valinin her durumda imparatorluk merkezinden atanması gerektiği Mısır'da bu göreve getirilmeyeceğini bilen Ali Bey'in kariyerinde büyük bir hüsran yaşamasına neden olmuştur. İşte bu hüsran, Ali Bey'in Gürcü bir memluk olduğu halde Şam valisi olarak atanan, taşra eşrafından Azem hanesine mensup Osman Paşa'ya karşı geliştirdiği düşmanlıkta ve hattâ, rivayete göre Mısır'da Abhazya egemenliğini kurmayı amaçlayarak Osmanlı sultanına karşı Mısır'ın bağımsızlığını ilan ettiği 1768 yılında cereyan eden isyanda etkili olmuştur, ayrıca bkz. Hathaway, *Osmanlı Sarayının ... age.*, s. 77, 95; *idem*, *Osmanlı Mısırı'nda ... age.*, s. XV, 23, 115, 117-118, 121-122, 144, 199. (ç.n.)

Perde'nin yıkılışından önce, 18. yüzyıl Balkanları üzerine temel çalışmalar Bulgaristan'ın Vera Mutafchieva gibi uzmanları tarafından ortaya konmuştur, Mutafchieva geleneksel Marksist çözümlemeleri Bulgar ulusalcılığıyla kaynaştırmayı başardığı çalışmalarda, Osmanlı toprak kullanım sistemini feodal olarak tanımlamış, Osmanlı imtiyazlılarından oluşan yabancı tebaayı yerli köylü sınıfı sömürenler olarak göstermiştir.[28] Bu sırada, Holt ve Shaw'ın idarî araştırmalarına benzer yayınlar yapılmıştır, Charles ve Barbara Jelavich Eski Yugoslavya coğrafyasındaki taşra eyaletleri üzerine ve Peter Sugar genel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa taşra eyaletleri üzerine araştırmalar ortaya koymuştur.[29] Osmanlı yönetimindeki Yunanistan ve özellikle kuzeydoğu şehri Selanik, Nikos Svoronos ve M. Lascaris'in çalışmalarıyla betimlenmiştir.[30]

Bu çalışmaların hiçbiri, çeşitli eyaletlere ait adlî arşivlerde mevcut olan zengin belge hazinesini geniş çapta değerlendirmemiştir. Her şeye rağmen, 1970'li yıllardan itibaren bir bütün olarak tarih disiplini içinde toplum tarihine verilen yeni önemle birlikte, yerel mikro-tarih için bir kaynak olarak Müslümanlara ait mahkeme kayıtlarından (*sicil*) faydalanılması sonucunda taşra eyaletleriyle ilgili tarihyazımında hakiki bir devrim meydana gelmiştir. Bu türde çığır açıcı çalışma, kesinlikle 18. yüzyıl Kahiresi'ne özgü kentsel gerçeği yeniden kurmak üzere Kahire'nin şerî mahkeme arşivlerindeki davaların kayıtlarından ve vesayet listelerinden faydalanan André Raymond'un *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*[I] başlıklı kitabıdır.[31] Zanaatkârları, temel gıda maddelerini ve lüks eşya tüccarlarını, düşük rütbeli askerî kadroları, ağırlıkları, ölçü aletlerini, sikkeleri, kentsel topografiyi ve maddi kültür varlıklarını tümden kendi alanı içerisine dâhil ettiği için Raymond'un çalışmasının kapsamı idarî ve dinî eşraf sınırlarını ziyadesiyle aşmıştır. Bu bakımdan, her ne kadar çalışmasındaki toplumsal tarih vurgusunun kullandığı kaynakların doğasından geldiğini savunsa da, o zamanlar yaygın olan *Annales* ekolünün[II] yöntemini izlemiştir.[32] Enine boyuna düşünüldüğünde, Arap taşra eyaletleri üzerine ya da muhtemelen tüm Osmanlı İmparatorluğu üzerine yapılmış araştırmalar içinde hakikaten hiçbir zaman bu çalışmaya eş değerde başka bir çalışma henüz yapılmamıştır.[33] Bununla birlikte, doğrudan ya da dolaylı olarak bu çalışma bizatihi Kahire'nin de dâhil olduğu Osmanlı Arap şehirleri üzerine *sicillere* dayanarak yürütülmüş birçok mikro araştırmaya ilham kaynağı olmuştur.

[I] *18. yüzyılda Kahire'de zanaatkârlar ve tüccarlar.* (ç.n.)

[II] Latince kökenli Fransızca bir kelime olan *annales*, esasen olayları yıl yıl aktaran kronik anlamına gelmektedir. *Annales* ekolü, büyük ölçüde 19. yüzyıldaki toplum çözümlemelerinin etkisinde, tarihin fetih propagandalarından ibaret olmadığını, aksine onun görünürdeki farklılıklarına rağmen, yerküre üstündeki tüm toplumları devindiren ortak dinamikleri araştıran bir disiplin olarak bilime hizmet etmesi gerektiğini savunan Fransız tarihyazımı akımıdır. (ç.n.)

Bu araştırmaları, *Annales* ekolü tarzı maddi kültür ve *mentalité*[I] tarihleri ile kentsel topografik bağlamda maddi kültüre ağırlık veren araştırmalar olarak ikiye ayırabiliriz, ilk gruba Amnon Cohen'in Kudüs üzerine ve Abraham Marcus'un Halep üzerine araştırmaları,[34] ikinci gruba ise Nelly Hanna ile Doris Behrens-Abouseif'in Kahire üzerine ve Jean-Paul Pascual ile Colette Establet'in Şam üzerine çalışmaları örnek gösterilebilir (burada adı geçen son iki şehirdeki Fransız arkeoloji enstitülerinin bu araştırmaların yayımlanmasındaki rolü kayda değerdir).[35] Müslümanlara ait yasal görüşlerin (Arapça okunuşu *fatwa*, Türkçesi *fetva*) derlemeleri ve iltizam usulüyle vergi toplama kütükleri gibi konuyla ilgili arşiv belgeleri Abdürrahim Abdurrahman Abdürrahim'in ve Kenneth Cuno'nun toprak kullanım haklarıyla ilgili araştırmalarında önemli bir rol oynamıştır.[36] Dahası, Raymond'un çalışmasının emsal oluşturduğu toplumsal tarihin kaygıları kadar Müslümanlara ait mahkeme kayıtlarının değerlendirilmesi de, Arap taşra eyaletleri üzerine daha yakın zamanda yapılmış olan araştırmaların belirleyici özelliğidir, bunlara Bruce Master'ın Halep, Beshara Doumani'nin Filistin, Hala Fattah'ın ve Thabit Abdullah'ın Güney Irak ile Basra Körfezi ve Dina Rizk Khoury'nin Musul'la ilgili araştırmaları örnek gösterilebilir.[37] Bu araştırmalar, aynı zamanda taşra eyaletleri siyasî kültür araştırmaları ile Genç ve Salzmann'ın ele aldığı siyasî iktisata özgü daha merkeziyetçi konuları uzlaştırma çabası sergiler. Balkanlar ve Anadolu uzmanları arasında, Japon tarihçi Yuzo Nagata'nın Bosnalı ve Batı Anadolulu *âyanlar* üzerine yaptığı çalışma öne çıkmaktadır, çünkü deneysel toplumsal tarih yaklaşımını daha genel taşra eyaletleri arası kalıpların saptanmasıyla birleştirmiştir.[38] Bu sırada, 18. yüzyılda Osmanlı yönetimindeki Yunan şehirleri üzerine beklenmedik bir yeni araştırma dalgası, Elena Frangakis-Syrett'in İzmir'in iktisadi tarihi üzerine çalışmasıyla temsil edilmektedir, bu çalışma *sicil* metni incelemeleriyle Avrupalı ticaret arşivlerinden ve seyyahların metinlerinden çıkarılan fikirleri harmanlar.[39]

Bununla birlikte, aynı yıllar çeşitli taşra eyaletlerindeki askerî-idarî eşrafla ilgili revizyonist araştırmaların nispeten daha az sayıdaki yayınlarına tanık olur, bu araştırmalar hem Hourani hem Raymond tarafından belirtilen önceki çalışmalardan yararlanır, bazı durumlarda Osmanlı arşiv kaynaklarıyla birlikte taşra kroniklerini de kapsamına dâhil eder. Bunlar arasında, Refik'in çalışmasının aksine, Osmanlı merkeziyle taşra eşrafının birbirleriyle karşılıklı etkileşimini gösteren Karl K. Barbir'in *Ottoman Rule in Damascus*[II] başlıklı çalışması, benim hemen hemen 18. yüzyıl Mısırı için ay-

[I] Fransızca zihniyet. (ç.n.)

[II] *Şam'da Osmanlı Yönetimi*. (ç.n.)

nısını hedefleyen *Politics of Households in Ottoman Egypt*[I] kitabım ve Tal Shuval'ın, 18. yüzyıl Cezayiri'yle ilgili, Osmanlı taşra eşrafı paradigmasını uzun bir süre istisnaî olduğu düşünülen bir sınır taşra eyaletine uygulayarak genişleten çalışması sayılabilir.[40] Balkan cephesinde, Michael R. Hickok, İstanbul'dan gönderilen idarî kadrolarla taşra eşrafı arasında katı bir kutuplaşma olmadığını, aksine idarecilerin duruma göre tayin edilmesinin bu iki topluluk arasında karşılıklı etkileşime olanak sağladığını ortaya koyarak neredeyse aynı mantığı, 18. yüzyıl Osmanlı Bosnası'na uygulamaya çalışmıştır.[41] Bu çalışmaların çoğu taşra eşrafı kategorisinin değişken olduğuna ve Osmanlı merkezinden ya da diğer taşra eyaletlerinden tayin edilmiş idarecileri kapsayabileceğine dikkat çekmektedir.

Toplumsal tarih devriminin çok iyi göze çarpan bir başka etkisi, bilhassa kadınlar ve gayrimüslimler gibi yeterince temsil edilmemiş grupları Osmanlı araştırmalarına dâhil etmek için gösterilen sürekli çaba olmuştur – bu eğilim 21. yüzyılda halen devam etmektedir. Lois Beck ve Nikki R. Keddie'nin 1978 yılında yayımlanmış, iyi bilinen *Women in the Muslim World*[II] başlıklı kitabı Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kadınlar üzerine tek bir bölüm içermekteydi.[42] Bu tarihten itibaren, ister inceleme yazıları ister yayımlanmış ciltler dolusu kitaplar olsun, çalışmaların tamamı bu konuya ayrılmıştır ve çok az sayıda kitap, salt 18. yüzyıla odaklanmış olsa da, bu konu çok ilgi görmüştür.[43] Her ne kadar merkezî topraklarla Arap taşra eyaletleri arasındaki her tarafa sinmiş olan kopukluk, Osmanlı toplumundaki kadınlar üzerine hâlihazırda bütünüyle sentetik bir değerlendirme beklememize neden olarak bu literatürde varlığını sürdürmekteyse de,[44] bu kopukluk en azından yayımlanmış derlemelere kadar uzanmaz. Madeline Zilfi'nin *Women in the Ottoman Empire*[III] başlıklı çalışmasında sekizi 18. yüzyılla ilgili on dört deneme, hem imparatorluk merkezini hem Arap taşra eyaletlerini inceler, Amira al-Azhary Sonbol'un *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History*[IV] adlı kitabıysa, Arap ülkelerine biraz daha ağırlık verse de, İstanbul ve Balkanlara odaklanan pek çok bildiriyi içerir.[45] Üstelik, birincil kaynaklara dayanan bu yoğun araştırma derlemeleri, daha önceki yıllarda yazılmış olan *Fanny Davis'in The Ottoman Lady*[V] ya da Raphaela Lewis'in *Everyday Life in Ottoman Turkey*[VI] başlıklı çalışmalarında somutlaşmış, belirli bir zamana ait olmayan betimlemelere ziyadesiyle tercih edilebilir.[46]

[I] *Osmanlı Mısırı'nda Hane Politikaları.* (ç.n.)
[II] *Müslüman Dünyasında Kadınlar.* (ç.n.)
[III] *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadınlar.* (ç.n.)
[IV] *İslâm Tarihinde Kadınlar, Aile ve Boşanma Hukuku.* (ç.n.)
[V] *Osmanlı Hanımefendisi.* (ç.n.)
[VI] *Osmanlı Türkiyesi'nde Günlük Yaşam.* (ç.n.)

Aynı zamanda, Leslie Pierce'in *The Imperial Harem*[I] isimli çalışmasına denk bir başka çalışmanın 18. yüzyıl için neden yazılmadığını kendi kendimize haklı olarak sorabiliriz, oysa bu yüzyıl, IV. Mehmed'in (1618-1687) dul eşi ve III. Ahmed'in (1703-1730) annesi Rabia Gülnuş Emetullah gibi, önceki yüzyıllardaki imparatorluk kadınlarıyla eşit ölçüde nüfuz sahibi ve etkileyici imparatorluk kadınlarıyla iftihar etmiştir.

İslâmi yönetim altındaki gayrimüslimlerin toplumsal konumlarıyla ilgili bir tarihyazım geleneği en azından 20. yüzyılın ilk yılları kadar eskiye tarihlenmektedir. Bu konunun uzmanları Osmanlı yönetimiyle ilgili olarak gerileme paradigmasını terk etmekte yavaş davranmıştır.[47] Buna karşılık Yahudi ve Hıristiyan tüccarların, Avrupalı donanma kuvvetlerinden çoğu kez fahri yurttaşlık da dâhil olmak üzere yasal koruma sağladığı bir dönem olarak 18. yüzyılın ayrı bir yeri vardır. Özellikle Fransa Süryani Ortodoks Hıristiyanların Roma Katolikliğine geçmelerini teşvik etmek için bu uygulamadan faydalanmıştır. Geriye kalan Suriyeli Katolik tüccarlar, Robert Haddad'ın kısa çalışmasında kaydettiği gibi, tüm Doğu Akdeniz'de nüfuz sahibi bir varlık haline gelmiştir.[48] Bu arada, nispeten ihmal edilmiş Sünni Osmanlı yönetimindeki Şii Müslümanlar konusu, Marco Salati'nin Halep ve Yitzhak Nakash'ın Irak üzerine araştırmalarında tartışmaya sunulmuştur.[49] Kadın çalışmalarında olduğu gibi, Sünni olmayanlar üzerine yapılan yayınlarda da yararlı, ama gene de sakıncaları olan eğilim, bunların daha genel olarak Osmanlı bağlamındaki kendi deneyimlerinin yorumu olmasıdır.[50]

## BÜYÜK *LACUNA*:[II] DİN VE DÜŞÜNCE TARİHİ

Düşünce tarihi, kuşkusuz Osmanlı tarihinde büyük bir eksikliktir. Leslie Pierce bu derlemeye yaptığı katkıda, 14. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar tarihyazımındaki yetersizlikleri vurgular; bu durum, 18. yüzyıl tarihyazımında aynı şekilde açıkça göze çarpar. 20. yüzyılın ortalarında, düşünce hayatının büyük ilgi uyandıran tek yönü, özellikle imparatorluk başkenti ve Arap taşra eyaletlerindeki ulemanın kariyer modelleriydi. Bu eğilimle ilişkili olarak, Osmanlı ulemasının içinde yer aldığı tipteki geleneksel, ana akım tasavvuf da keza gereken ilgiyi görmüştür.

Ulemaya olan ilgi, bir ölçüde, Osmanlı merkezî ve taşra kurumlarına olan ilginin doğal sonucu olarak gelişmiştir. Buna ek olarak, 1969'da Kahire'nin ve aynı zamanda Ezher[III] Camii'nin kuruluşunun 1000. yıldönümü,

[I] *İmparatorluk Haremi.* (ç.n.)

[II] Latince eksiklik. (ç.n.)

[III] Hz. Muhammed'in kızı Fatıma'nın adını verdiği Fatimîler Sülalesi tarafından Kahire'de, 10. yüzyılda kurulmuş, bir cami kompleksi etrafında gelişmiş, esasen İslâm dini ve Arap dili üzerine

özellikle Kahire ulemasının ve âlimlerinin büyük üniversiteyle olan etkileşiminin tarihlerine abartılı bir ilgi duyulmasına neden olmuştur. 1960'lı yılların sonlarında ve 1970'li yılların başlarında, Afaf Lütfü Seyit Marsot ve Daniel Crecelius tarafından yazılmış pek çok makale, 18. ve 19. yüzyıllarda Ezher Fakültesi'ni ve özellikle *Ezher şeyhini* yani üniversitenin rektörünü incelemiştir, bu makam 17. yüzyılın sonlarında ancak ortaya çıkmış, ama takip eden yüzyılın sonlarına kadar Mısır'daki en nüfuz sahibi dinî mevki haline gelmiştir.[51] Bu zamanlardaki ulema araştırmalarına özgü olduğu için, bu çalışmaların üç özelliğinin altı çizilmelidir: (1) Tümüyle öyküleyici kaynaklara ve ağırlıklı olarak Abdurrahman Ceberti'nin kroniklerine dayanır; (2) büyük ölçüde prosopografiktir,[1] ulema mensubu çeşitli kilit kişilerin fikrî üretimlerini irdelemeden, onların kariyer modellerinin izini sürer ve (3) Mısır ulemasını, imparatorluk başkenti ve merkezî toprakların uleması olan Osmanlı ulemasından bütünüyle ayrı olarak ele alır. Oysa, bu bilim adamları bir karşılaştırma yapmış olsaydı, 17. yüzyılda Ezherlilerin İstanbul ve Edirne'deki meslektaşlarınınkine benzer nüfus dalgalanma kalıplarına maruz kaldığını fark ederdi, çünkü ulema sınıfı taşra kasabalarından daha büyük şehirlere göçmüştü, bunu da 18. yüzyılda sağlanan istikrar ve yapılan kurumsal düzenlemeler takip etmişti. Dahası, bu bilim adamları Kahire ulemasına mensup bazı önde gelen kişilerin İstanbul'daki resmî görevlilerle olan bağlantılarından faydalandığını gerektiği gibi tespit etmiştir, ancak merkez-taşra bütünleşmesi için bu bağlantıların sonuçlarını değerlendirmiş gibi görünmemektedir.

Kariyer modelleri dışında, Mısır ulemasının toplumsal rolü bu bilim adamlarından en büyük ilgiyi görmüştür. Ceberti okunduğunda açıkça görüleceği gibi, öncü Ezher uleması 18. yüzyıldaki toplumsal isyanda kilit bir rol oynamıştır ve toplumsal isyandaki bu rolün yorumları, aynı yıllarda Raymond, Gabriel Baer ve Marsot'nun kalemiyle gerçekleşmiştir.[52] Bu araştırmalar "yabancı" idarî seçkin kesim ile halk yığınları arasında aracı olarak –daima ana dilleri Arapça olan Mısırlı– ulema paradigmasını desteklemiştir, bu paradigma en ikna edici biçimde Gibb ve Bowen tarafından öne sürülmüştür.[53]

---

çalışmaları günümüzde bir üniversite çatısı altında devam ettiren öğrenim merkezidir. Arapça okunuşu *al-Azhar* olan bu kurumun adının, Fatıma'nın "ışık saçan" anlamına gelen *al-Zahra* lakabından kaynaklandığı rivayet edilir. Bu üniversite Türkçe yazılı literatüre Ezher ve el-Ezher olarak geçmiştir, ayrıca bkz. M. Kırkız, "El-Ezher Özelinde Klasik ve Modern Eğitim", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt 14, sayı 1 (2014), s. 167-189. (ç.n.)

[1] Tarihî şahsiyetlerin hayatı ve aile bağlantılarını arşiv kaynaklarına dayanarak ortaya çıkaran tarihe yardımcı bilim dalına ilişkin anlamı taşıyan eski Yunanca kökenli bu terim, Türkçe yazılı literatüre bu şekilde geçmiştir, ayrıca bkz., S. Kuneralp, *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922), Prosopografik Rehber*, İsis Yayınları, İstanbul, 1999. (ç.n.)

Osmanlı toplumunda ulemanın yeri hakkında nispeten incelikli bir görüşe Madeline Zilfi tarafından *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600-1800)*[I] başlıklı eserinde erişilmiştir, bu eser 17. yüzyılın kargaşasından sonra merkezî Osmanlı topraklarında ulema hiyerarşisinin istikrar sağlayışını göstermektedir.[54] Bu çözümleme merkeziyetçi kurumsal tarihe bağlı kalmıştır. Merkezî ulemanın –imparatorluk *medreseleri* yani ilahiyat akademileri ve camiler hiyerarşisine katılanların– deneyimiyle, Arap olsun olmasın taşra ulemasının deneyimini bağdaştırmak için pek az gayret gösterilmiştir. Bu ihmalkârlığın ağır basan nedeni kurumsaldır: esasen çok yaygın bir biçimde Arap (ve Balkan) taşra eyaletleri ulemasının, Osmanlı ulemasının bir parçası olmadığı düşünülmüştür, çünkü taşra uleması *medrese* hiyerarşisine mensup değildi ve alışılageldiği gibi veliaht prense özel hoca ya da veziriâzama ruhani danışman olmaya aday değildi. Gene de, merkezî ulema ile taşra uleması arasındaki fikrî ve meslekî alışverişin apaçık ortada oluşu, tablonun merkez-taşra kutuplaşmasının bizi düşünmeye ittiğinden çok daha karmaşık olduğunu akla getirmektedir. Askerî-idarî seçkinlerin durumunda olduğu gibi, bu karşılıklı etkileşimlerin kilit noktası, hem Türkçe hem de Arapça konuşan, sadece merkez ve taşra arasında değil aynı zamanda çeşitli taşra eyaletleri arasında ya da içinde bedenen ve fikren gidip gelen ulemaydı.

Mısır bu tür karşılıklı etkileşim için örnek teşkil eder. 18. yüzyıla gelindiğinde, işin aslı şu ki, Mısır'ın *nakibüleşrafı* yani peygamberin soyundan gelenlerin şefi artık İstanbul'dan atanmış Türkçe konuşan bir efendi değil, ama çoğunlukla nüfuz sahibi Kahireli iki mutasavvıf aileden, Bekriler'den ve Sedatlar'dan birinin üyesiydi.[55] Gene de, baş yargıç (*kadı*)[II] yaklaşık olarak her yıl İstanbul'dan gönderilmeye devam etmiştir; bazı kadılar kronikçi Abdurrahman Ceberti'nin babası Şeyh Hasan Ceberti gibi Mısır ulemasına mensup kimselerle fikrî ilişkiler kurmuştur. Aşikâr biçimde baba Ceberti, Osmanlı Türkçesi ve Farsçaya olduğu kadar Arapçaya da hâkimdi ve baş

[I] *Hayırseverlik Politikaları: Klasik Çağ Sonrasındaki Osmanlı Uleması (1600-1800).* (ç.n.)

[II] Esasen Arapça kökenli bir kelime olan kadı terimi günümüzde ilçe, kaza anlamına gelen Arapça *kada* kelimesinden türetilmiştir. Hakikaten Osmanlı Mısırı'nda taşra eyaletinin merkezi ve çevresi baş kadının yetkisi altındaki bir kazaydı. Baş kadı, I. Süleyman (1520-1566) devrinden itibaren şeyhülislam tarafından, alt düzeydeki diğer taşra kadıları ise Anadolu kazaskeri tarafından tayin edilirdi. Kadılar, Osmanlı ulemasında müftüyle birlikte yasal kararlar vermekle yükümlüydü, ancak kadıların kararları müftününkilerden farklı olarak gündelik hayattaki nispeten pratik konularla ilgiliydi. Evlenme, boşanma, çocukların vesayeti, mülk vesayeti, mülk devirleri, iş ortaklıkları ile ilgili anlaşmazlıklar konusunda daha ziyade sözlü tanıkları dinleyerek hüküm verirdi, bu da, Roma hukukunda belâgatin yüklendiği önemi akla getirmekteydi. Tanıklar Arapça ifade verirdi, bu nedenle çoğu kadı Arapça hukuk eğitimi almış olmasına rağmen, duruşmalarda bir tercüman bulunurdu. Mahkeme kayıtları da Arapça tutulurdu. Baş kadı Kahire'de eski bir Memluk sarayında ikamet eder, diğer kadılardan farklı olarak davalarına bir camide değil, bu konutta bakardı, ayrıca bkz. Hathaway, *Osmanlı Hâkimiyetinde ... age.*, s. 146-152. (ç.n.)

kadıyla diğer *kadılara* yasal görüşlerini bildirmişti.[56] Geleceğin veziriâzamı Koca Ragıp Paşa gibi fikrî bakımdan yatkın valiler ve kuşkusuz başkentten tayin edilmiş diğer kimseler Mısır ulemasıyla fikir alışverişinde bulunmuştur. Ragıp Paşa, 18. yüzyıl Kahiresi'nde Halveti[1] tasavvuf tarikatının yayılmasında etkin bir rol oynamıştır. Paşa'nın Şamlı tasavvuf şeyhi Mustafa Bekir'e, Filistin, Mısır ve Hicaz'a yaptığı yolculuklarda eşlik ettiği sanılmaktadır; dahası, Ezher'in şeyhi Hifni'ye derin bir saygı duymuş, onu meşhur ifadesiyle "muhtemel bir afette sığınılacak Mısır'ın barınağı" diye nitelemiştir.[57]

Hattâ, bu görevlilerin bazıları tarafından idare edilen kütüphaneler ve keza bağışta bulundukları hayır kuruluşları (Arapça okunuşu *waqf*, Türkçesi *vakıf*), taşra başkentlerinin fikrî ortamını etkilemiş olmalıdır. Bu açıdan Mısır, örnekler bakımından belki de alışılmadık biçimde zengindir. Daniel Crecelius ve Hamza Abdülaziz Bedir, Kahireli asilzadelerin bağışta bulunduğu kütüphanelerle ilgili üç değerli çalışma kaleme almıştır, bu asilzadelere imparatorluk hareminden sürülmüş iki hadım da dâhildir.[58] Her şeye rağmen, çoğunlukla İstanbul'dan atanmış ve sürgün edilmiş kimselerin kütüphaneleri büyük ölçüde henüz araştırılmamıştır.[59] İmparatorluk haremi hadımları bu açıdan büyük önem taşımaktadır, çünkü onlar kariyerlerinin sonunda düzenli olarak Mısır'a sürgün edilmiştir, hadımlar burada çoğunlukla iyi donatılmış ve sağlam kadrolu tesisler ile ticarî ortaklıklar ve iyi teçhiz edilmiş kütüphaneler kurmuştur. 17. yüzyıl sonları ve 18. yüzyılın başlarındaki pek çok harem ağası tanınmış birer kitapseverdir, bu harem ağalarına uzun ömürlü Hacı Beşir Ağa (görev süresi 1717-1746) da dâhildir.[60] Etkili yapıtların, hattâ dinî eğilimlerin de, Mısır'a ve diğer taşra eyaletlerine aktarılmasında onların oynadığı rol henüz tam olarak değerlendirilmemiştir.

18. yüzyıldaki tüm dinî ve fikrî akımlar içinde tasavvuf, kuşkusuz 20. yüzyılda en derinlemesine irdelenmiş olanıdır, bunun nedeni azımsanmayacak ölçüde Fazlur Rahman'ın Yeni Tasavvufçuluk diye nitelediği olgudur: bu anlayışta, bazı mistik tarikatlar içinde Sünni gelenekle bağdaştırılabilir sözüm ona yeni pratikler ortaya çıkmıştır, mutasavvıf "veliler"den ziyade Muhammed Peygamber'e hürmet edilmesine özellikle yeni bir önem veril-

[1] Halveti esasen günahlardan korunmak, daha iyi ibadet etmek ve zikretmek üzere inzivaya çekilmeyi savunan bir tasavvuf akımıdır. Ortaçağ'da, Orta Asya'da ortaya çıkmış, Memluk Sultanlığı'nın (1250-1517) son dönemlerinde Mısır'da, 16. ve 17. yüzyıllarda Anadolu'da, Balkanlar'da ve daha sonra Kuzey Afrika'da yayılmıştır. Birçok kollara ayrılmıştır. Sünni İslâm'la bağdaştırılabilirdi. Tarikatın Anadolulu bir kolunu Arap topraklarına tanıttığı düşünülen Şamlı âlim Mustafa Bekri (1688-1749) Mısır'ın en nüfuz sahibi ulema mensubu Muhammed Hifni'nin (1688-1767) tarikatın ilkelerini benimsemesinde etkili olmuştur. Hifni, 18. yüzyılda neredeyse yirmi yıl boyunca Ezher şeyhi olmuş, ve sayısız fıkıh ve kelam âlimi yetiştirmiştir, ayrıca bkz. Hathaway, *Osmanlı Hâkimiyetinde ... age.*, s. 162-163, 268-270. (ç.n.)

miştir ve peygambere atfedilen sözlerin yani *hadislerin* incelenmesine de aynı şekilde önem verilmiştir.[61] 1990'ların başlarında R. S. O'Fahey ve Bernd Radtke, sömürgeci bir yapıdan pek de farklı olmadığını öne sürerek Yeni Tasavvufçuluk paradigmasının doğruluğunu tartışmıştır.[62] Buna karşın, 18. yüzyılın ikinci yarısında, Doğu Akdeniz ve Kızıldeniz bölgesinde, bazı ana akım tasavvuf tarikatları arasında canlılık kazanmış karşılıklı bir etkileşim göze çarpar. Hintli bilim adamı Ahmet Sirhindi tarafından Babür İmparatoru Ekber'in (1556-1605) şahsî senkretik[I] dinine (*İlâhi Din*)[II] tepki olarak yayılan mistik Nakşibendi cemaatinin reforma uğramış versiyonu, kuzeyde Orta Asya'ya ve hac yolu üzerinden Kızıl Deniz'e ve Doğu Akdeniz'e kadar nüfuz etmiştir. Nakşibendi cemaati, bahsi geçen Doğu Akdeniz bölgesinde canlılık kazanmış olan Halveti tarikatıyla sadece bir arada var olmakla kalmamış, ama aynı zamanda bu tarikatla etkileşim içine girmiştir.[III] Aslında, tacir isyanlarına öncülük eden Ezher ulemasının birçoğu Halveti tarikatı mensubuydu, bunlar çoğunlukla tarikatın fevkalâde nüfuz sahibi üyeleriydi. Muhafazakâr kronikçi Ceberti bile bu tarikatın üyesiydi.

Gene de, ister merkezî ister taşralı olsun, 18. yüzyıl Osmanlı toplumunda tasavvufun ve tasavvuf cemaatlerinin önemi üzerine yapılan araştırmaların nispeten can sıkıcı bir yönü, söz konusu mutasavvıfların öğretilerinden ya da kendilerine dair algılarından ziyade onların kariyer çizgileri ve sosyal etkinlik kalıpları hakkında çok daha fazla şey bilmemizdir. O'Fahey ve Radtke'nin haklı olarak belirttiği gibi, Yeni Tasavvufçuluğu yere göğe sığdıramayan çoğu uzmanın ta kendisi, endişe verici biçimde kendi tasavvuf konuları hakkında yazılanlara âşina değilmiş izlenimi vermiştir. Aslında, O'Fahey ve Radtke'nin Yeni Tasavvufçuluk paradigmasını reddi,

---

[I] Esasen Eski Yunanca kökenli bu terim, birbirinden ayrı düşünce, inanış ya da öğretileri kaynaştırmaya yönelik anlamı taşımakta, yaygın olarak Türkçe yazılı literatürde kullanılmaktadır. (ç.n.)

[II] Hindistan'da dinî ayırımcılığı kaldırmaya yönelik izlenen siyasetin sonucu olarak çok uluslu, çok dinli ve çok kültürlü Hint toplumunda başta Müslüman-Hindu çatışması olmak üzere çeşitli dinlerin mensupları arasındaki kavga ve çekişmelere son vermeyi hedefleyip İslâm, Hinduizm, Budizm, Zerdüştlük ve Hristiyanlık dinlerinin bazı prensiplerini bağdaştırarak hakiki bir reform yaratan din sistemidir, ayrıca bkz. H. H. Şahin, "Ekber Şah'ın Sosyo-Kültürel ve Dinî Reformlarının Toplumsal Hayata Etkisi", *TOD XXII* (2015), s. 115, 126. (ç.n.)

[III] Nakşibendi tarikatı, Halveti tarikatı gibi, Ortaçağ'da –13. yüzyılda, Moğol istilalarını takip eden dönemde– Orta Asya'da ortaya çıkmıştır. Keza, Halveti tarikatı gibi Sünni İslâm'la bağdaştırılabilirdi. Ancak Hindistan'daki Nakşibendi şeyhleri, büyük ölçüde Babür İmparatorluğu'ndaki diğer dinleri de, özellikle Hinduizmi de hesaba katan Ekber Şah'ın izlediği siyasete bir tepki olarak tasavvuf akımı içindeki bazı kavramların kolaylıkla panteizme, hattâ politeizme kayabileceğini ileri sürüp dinî bir reforma gitmiştir. İşte reforma uğramış bu Nakşibendi akımı, hac ve ticaret yolları üzerinden Mısır, Suriye, Yemen, Hicaz ve Doğu Afrika'da hızla yayılmıştır. Bu durum, Nakşibendi şeyhlerinin karşı çıktığı unsurlardan kopmayan, eşit derecede nüfuz sahibi Halvetiler ile reforma uğramış Nakşibendilerin bir arada varlık göstermelerine engel olmamıştır, her iki tarikata mensup taşra ulemasının iki tarikatı uzlaştırmaya çalıştığı bile görülmüştür, ayrıca bkz. Hathaway, *Osmanlı Hâkimiyetinde ... age.*, s. 161-163, 267-270.

büyük ölçüde, özellikle Batı Afrikalı mutasavvıf şeyh Ahmet bin İdris'in yazılı *œuvre*'ünün[I] incelemelerine dayanır. Buna karşılık, erken dönem taşra uleması yazarları, bu ulema mensuplarının dinî yazılarını bazan göz ardı etme pahasına, kariyerlerine, toplumsal bağlarına ve toplumsal eylemlerine odaklanmış gibi gözükmektedir, bu yazarlara, sadece Marsot ve Crecelius değil, ama aynı zamanda John O. Voll, Nehemia Levtzion ve hattâ Fazlur Rahman'ın bizzat kendisi gibi önde gelen Yeni Tasavvufçuluk savunucuları da dâhildir.[63] Her şeye rağmen, 20. yüzyılın sonlarında yeni bir araştırmacı kuşağı, bu ulemanın daha geniş çaptaki fikir akımlarına katkılarını ve bu akımlar içindeki yerini ortaya çıkarma gayreti içinde, onların yazılarını daha dikkatli okumaya başlamıştır.[64] Bu eğilim, hiç kuşkusuz geleneksel, kurumsallaşmış tasavvuf ile bağnaz, şiddetle tasavvuf-karşıtı öğreti Vehhabilik'in[II] büyüyen popülaritesi arasındaki yadsınamaz gerginlikten kaynaklanmaktaydı, Vehhabilik, 18. yüzyılın ortasına doğru Arap yarımadasının içlerinde ortaya çıkmış ve Yeni Tasavvufçuluk denen akımla aynı bazı ticaret ve haç yolları boyunca yayılmıştı. Aslında, Ceberti gibi geleneksel tasavvufun bazı savunucuları da, Vehhabiliğin katı dindarlığının, ya da en azından 18. yüzyılın sonlarında tüm bölgede varlık gösteren daha genel bir dindarlığın cazibesine kapılmış gibi görünmektedir.[65]

Her şeye rağmen, bu dindarlık ile yüksek din adamlarının ana akım tasavvufu arasındaki gerginlik, hiçbir zaman 1711'de Kahire'deki Bab Züveyle[III] diye bilinen kent kapısındaki meşhur vakada olduğundan daha fazla göze çarpmamıştır, bu vaka sırasında "Rûmî" (Balkan ya da Batı Anadolulu) bir vaizin kışkırttığı Türk askerleri, bu kapının yakınındaki bir grup mutasavvıfa saldırmış ve ardından Kahireli *kadıyı* ve olaya müdahale etmeye

---

[I] Fransızca yapıt. (ç.n.)

[II] Vehhabilik, 18. yüzyılda Arabistan yarımadasının içlerinde ortaya çıkmıştır. Mahlûkatından tümüyle ayrı, aşkın bir Allah inancını savunmuştur. 17. yüzyılda büyük ölçüde önderleri Vani Mehmed Efendi'nin bağnazlığından ötürü Osmanlı İmparatorluğu'nu II. Viyana Kuşatması'nda bozguna uğramaya ve dolayısıyla imparatorluğu tarihinde ilk defa Habsburgları kendilerine denk bir imparatorluk olarak tanımaya sürükleyen Kadızadeli hareketi gibi, 7. yüzyıl Medinesi'ndeki ilk Müslüman topluluklarının koşullarına dönülmesini savunacak kadar yenilik karşıtıdır. Vehhabilerin Bedevilerle kurduğu askerî-dinî ittifak, yarımadanın ücra köşelerindeki kutsal korularda kurban sunma gibi kadim animist âdetleri hâlâ sürdürmekte olan Müslümanlaştırılmamış nüfusun Sünni İslâm'ı benimsemesinde ve keza, dolaylı olarak, 20. yüzyılda Hicaz'ın imparatorluk topraklarından kopmasında etkin olmuştur, ayrıca bkz. Hathaway, *Osmanlı Hâkimiyetinde* ... *age.*, özellikle s. 98, 161-163, 270-273.

[III] Eski Fatimî şehri Kahire'nin güney kapısıdır, taşra eşrafına mensup hanelerin, özellikle Kazdağlı hanesinin, özel konutlarının, yerleşik Osmanlı askerlerinin ve zanaatçıların dükkânlarının yer aldığı bölge kuzeyindeki kahve, keten ve buna benzer eşya depolarıyla ticarî açıdan oldukça faaldir. Ezher medresesine, ana pazar bölgesi Halil Hanı'na ve keza yeniçeri birliklerinin ikamet ettiği kaleye yakındır. Çoğunlukla halk isyanlarına sahne olur, ayrıca bkz. *Osmanlı Mısırı'nda* ... *age.*, özellikle s. 149, 150, 3. Harita. (ç.n.)

çalışan diğer ulema mensuplarını ihbar etmiştir. Bu vaka 1970'li yılların ortalarında Barbara Flemming ve 12 yıl sonra Rudolf Peters tarafından incelenmiştir.[66] Her iki tarihçi de, bu askerlerin ideolojisini, yenilikçi karşıtı ve tasavvuf karşıtı olduğundan dolayı, "Vehhabiliğin erken evresi" olarak tanımlamıştır. Bu ideoloji için daha uygun bir ifade "Yeni Kadızadeli" olabilir, çünkü askerlerin eylemleri, duyguları ve Anadolulu kökenleri, tarihçilerin Kadızadeliler diye nitelediği 17. yüzyıldaki bağnaz hareketin taraftarlarına benziyordu.[67]

## Bağlam Oluşturma: Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya

Bu gözlem, daha geniş çaptaki taşralı fikrî ve manevî eğilimlerin bağlamını oluşturma meselesini ve hattâ daha geniş çaptaki kültürel alışveriş yolları ve biçimleri sorununu ortaya çıkarmaktadır. 18. yüzyılın son yarısında, Kızıl Deniz ve Hint Okyanusu ticaret ve hac yolları ekseninde canlı bir fikrî, manevî ve kültürel etkileşim filizlenmiştir. Bu alışverişin altında yatan ekonomik dinamikler, ancak 20. yüzyılın son yıllarında açığa çıkmaya başlamıştır. Raymond, *Artisans et commerçants* adlı yapıtında, Kızıl Deniz üzerinden yapılan kahve ticaretinin geniş kapsamlı sonuçlarına dikkat çekmiştir.[68] Hakikaten kahve, 18. yüzyıl Mısırı'ndaki hane servetlerinin ve keza bu servetlerin malî olarak desteklediği konakların ve hayır işlerinin de kaynağı olmuştur.[69] Her şeye rağmen, bu ticaretin tam olarak iş kollarına ayrılması, ancak oldukça kısa bir zaman önce araştırılmaya başlanmıştır, bu araştırmalara Osmanlı olmayan ortakların bilhassa Hint Okyanusu kıyılarında yapılan kahve ticaretine etkisi ve bu ticaretin bu ortaklara etkisi de dâhildir.[70]

Tipik bir biçimde, 20. yüzyıl tarihçileri Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyılda Avrupa ile ilişkileri üzerinde durmuş, imparatorluğun Avrupalı olmayan ülkelerle ilişkilerini kapsamına dâhil etmemiştir. 18. yüzyılın ilk yarısı, Mora yarımadasının Venediklilerden geri alınışı bir kenara bırakılacak olursa, imparatorluğun Avrupa'ya yaptığı askerî seferler içinde istisnaî bir sükûnet devri olmuştur. 20. yüzyıl revizyonist tarihçileri, bunun hiç azımsanmayacak ölçüde, genellikle gerektiği gibi üzerinde durulmamış olan Osmanlıların diplomasideki maharetinden kaynaklandığını fark etmiştir. Rifat Ali Ebu el-Hac, "Ottoman Diplomacy at Karlowitz"[1] başlıklı makalesinde, ateşkes müzakerelerini yürütmek için görevlendirilen Osmanlı elçilerinin, kaybeden tarafı temsil ettiği halde Habsburgları, Rusları, Lehleri ve Venediklileri bu bölgeleri tahliye etmeye zorlarken mülkleri olan eyaletleri ellerinde tutmayı nasıl başardığını göstermiştir.[71] 1739'da Belgrad'da usta-

[1] "Karlofça'da Osmanlı Diplomasisi". (ç.n.)

ca yürütülen müzakere, Salzmann'ın belirttiği gibi, Osmanlılara garp cephesinde otuz yıl süren bir barış kazandırmıştır.[72] Bu sırada, Osmanlı sarayı istikrarlı bir biçimde özellikle Fransa'yla ilişkilerini artırmıştır. Birçok gözlemci, 18. yüzyıl boyunca Topkapı Sarayı'nın mobilya döşemelerinde XV. Louis stilinin her yere nüfuz eden etkisine değinmiştir.[73] Fatma Müge Göçek tarafından çok yakın bir zaman önce ifade edildiği gibi, bu ticarî temas, Hıristiyanlardan ve Yahudilerden oluşan tüccar bir seçkin kesimin yükselişinde kuşkusuz etkili olmuştur, bu seçkin kesim Fransa'nın ve diğer Avrupalı ticarî güçlerin fahri vatandaşıydı.[74] Aslında, Edhem Eldem, karmaşık Osmanlı-Fransız malî bağlantılarını açıklığa kavuşturmak için Fransız ticarî kayıtlarından ve Osmanlı Bankası arşivlerinden faydalanmıştır, onun bu gayreti Michel Tuchscherer tarafından Arap taşra eyaletleri tarihyazımında gerçekleştirilmiştir.[75]

Bu bağlam oluşturma uygulamasında bir sonraki makul adım, 18. yüzyıldaki askerî anlaşmazlıkları, imparatorluğun bu beklenmedik bir biçimde mahir diplomasisiyle aynı bağlama yerleştirmektir. Bu bakımdan, bilhassa Osmanlı-Rus savaşları harp meydanlarındaki ardı arkası kesilmeyen bir mağlubiyetler zinciri olmaktan ziyade krizin ve uyumun uzun vadede izlediği güzergâhın bir parçası olmuştur. Rifat Ali Ebu el-Hac'ın "Ottoman Diplomacy at Karlowitz" başlıklı makalesinde ortaya koyduğu tez, kuşkusuz Virginia H. Aksan'ın devlet adamı Ahmet Resmî Efendi (1700-83)[76] üzerine çalışmasında gerçekleştirilmiştir, çalışmaya adını veren şahıs, Karlofça ve Belgrad'da Osmanlıların büyük fayda sağladığı ileri görüşlü bir tür devlet adamlığını üstün tutan, kalıcı (ve yekpârelikten ya da durağanlıktan uzak) barış taraftarı bir grubun mensubu olarak tasvir edilmiştir. Bu barış taraftarı grup, 1760'lı yıllarda, Rusya'ya karşı yeniden yapılacak kutsal savaşı (*cihad*) tercih eden muhalif bir fikir akımıyla ürkütücü bir mücadele içine girmiştir,[77] Rusya yüzyılın başlarında Türklere karşı mücadelenin bir kutsal savaş olarak nitelendirilmesinde başı çekmişti. Yüzyılın ortalarındaki bu barış taraftarları ile onlarca yıl sonraki III. Selim yönetiminin reform taraftarları arasındaki bağ, bu daha geniş bağlamsal yaklaşımın sonucunda daha belirgin hale gelmektedir; aslında, barış taraftarı grup, kökleri en azından III. Ahmed saltanatı kadar eskiye götürülebilecek iç reform, liyakat rejimi ve gereğinden fazla ödemelerin azaltılması taraftarı daha genel bir gelenekle ilişkilidir.[78] Bu bağlamda, Ruslarla giderek artan çatışmalar – Kont Orlov'un ve Rus donanmasının Doğu Akdeniz'deki mevcudiyetinden cesaret alan Ali Bey'in Mısır'daki ve Zahir Ömer'in[1] Filistin'deki isyanları

[1] Safed ve Akka'ya hükmeden Zahir Ömer, Şam valisi Osman Paşa ve devrin Osmanlı müttefiki, soyları 7. yüzyıl kadar eskiye giden ve 18. yüzyıldan itibaren Lübnan emirliği makamını ellerinde tutan Şihabiler ile çatışmış (1772), bundan dolayı Rus donanması kumandanı Kont Orlov'u

başta olmak üzere taşra eyaletlerindeki yankıları–[79] şaşırtıcı bir biçimde az ilgi görmüştür. Belli başlı değerlendirmeler dar ölçekte taşra eyaletleri üzerine odaklanmayı sürdürmüştür, üstelik bunlar özellikle Ali Bey'in isyanını, 19. yüzyıl özerk valisi Mehmet Ali Paşa'nın[I] özerk yönetiminin erken ulusalcılık denemesi şeklinde tanımlamıştır, adı geçen valinin sülalesi 1805'ten 1952 yılına kadar Mısır'ı yönetmişti.[80]

Avrupa'nın tesirini 18. yüzyıl boyunca Osmanlı toplumunu ve ekonomisini etkileyen birçok unsurdan biri olarak ele alırsak belki kendimizi emperyalizme karşı ulusalcılık açmazından kurtarabiliriz. Bu bakımdan, Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki Avrupa tesirinin ölçüsüz teleolojik vurgusunu kaldırmak için Osmanlı'nın dünyanın diğer bölgeleriyle –bilhassa İran, Hindistan ve Çin'le– ilişkileri daha iyi değerlendirilmeyi hak etmektedir. İran söz konusu olduğunda, 18. yüzyılda olayların akışındaki katbekat önemli değişim, 1722'de Safevî İmparatorluğu'nun çöküşü ve bunu izleyen, yüzyılın sonlarında Kaçar Hanedanlığı'nın güçlenmesine kadar süren kargaşa olmuştur. Bu olay da, dehşet verici olduğu oranda, 20. yüzyıl Osmanlı Tarihi araştırmacılarından sınırlı bir akademik ilgi görmüştür, bu konuda bir istisna, yeniden canlanmış olan Safevî Şahı Nadir'le (1736-1747) Osmanlı'nın barışa yönelik açılımı[II] üzerine Itzkowitz'in çalışmasıdır.[81] 1722'de Safevîlerin Afgan kuvvetleri tarafından bozguna uğratılmasının gereğinden oldukça az kabul görmüş bir sonucu, Gürcülerin Osmanlı taşra eyaletlerine akın etmesi olmuştur, çünkü Doğu Gürcistan, Safevîlerin hâkimiyeti altına girmiş ve burası Safevî ordularına insan gücü sağlayan bir seçkin köleler (Safevî deyimiyle *gulam*, Osmanlı geleneğinde *memluk*) kaynağı olmuştur. Osmanlılar, Safevî yenilgisini, Gürcistan'ın bu kısmının Osmanlı hâkimiyeti altında olduğunu beyan etmek için fırsat bilmiştir, bunun akabinde de bu bölgeden çok sayıda seçkin köle Osmanlı topraklarına girmiştir. 1770'te Şam, Bağdat ve Kahire taşra eyaletlerinin idarî seçkin kesimini ağırlıklı olarak Gürcü *memlukler* oluşturmaktaydı, adı geçen son iki

---

Beyrut'u bombalamaya teşvik etmiştir, ayrıca bkz. M. C. Şehabeddin Tekindağ, "18. ve 19. yüzyıllarda Cebel Lübnan, Şihâb-oğulları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 9. Cilt, 13. Sayı (1958), s. 31-44. (ç.n.)

[I] Mehmet Ali Paşa eğitimde de büyük reformlara damgası vuracak, onun devrinde Ezher köklü bir dönüşümden geçecektir, ayrıca bkz. M. Ergün, "Mehmet Ali Paşa Zamanında Mısır'da Eğitimin Batılılaşması", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 16. Cilt, 3. Sayı (Aralık 2015), s. 277-294; ayrıca bkz. Kırkız, *a. g. m.*. (ç.n.)

[II] Şii Safevî İmparatorluğu'nun (1501-1722) Sünni Afgan işgalciler tarafından devrilmesinin (1722) ve bunu takip eden neredeyse on yıllık kargaşanın ardından (1730) ordu komutanı Nadir Şah, Safevî Hanedanı adına Afganlardan iktidarı almış, Osmanlı topraklarına karşı yayılmacı ve saldırgan bir sefere kalkışmıştır. Osmanlıların Nadir Şah'a yaptığı barış teklifinde (1739) İran Şiiliğinin Sünniliğin bir mezhebi olarak kabul edilmesi önerilmiş, ama teklif sonuç vermemiştir, ayrıca bkz. Hathaway, *Osmanlı Sarayının ... age.*, s. 72, 90. (ç.n.)

şehirde diğer etnik gruplar neredeyse hesaba katılmamıştır.[82] Osmanlı Arap taşra eyaletlerinde haklı olarak bir Gürcü hâkimiyeti şeklinde adlandırılabilecek bu tür bağlamlama Ali Bey'in çok dikkat çeken isyanına ve özellikle bu isyanda Ali Bey'in, Suriye eşrafına mensup Azem[I] ailesinden Gürcü bir *memluk* olan Şam valisi Osman Paşa'ya karşı düşmanlığının oynadığı role yeni bir boyut kazandırmaktadır.[83] Şam ve Bağdat'ta, bu yörede eğitim görmüş Gürcü bir *memluk* taşra eyaletinin valisi olabilirdi; ancak Mısır'a vali (Gürcü olsun olmasın) İstanbul'dan atanmalıydı. Diğer bir deyişle, Ali Bey'in kabul gören yoldan Mısır'a vali olma umudu yoktu; bu meslekî hayal kırıklığı, pekâlâ onun liderlik ettiği isyanda ifade bulmuş olabilir, isyanın belirtisi İstanbul'dan Kahire'ye atanan valilerin âdeta ev hapsiydi.

## Birincil kaynaklar

Son olarak 20. yüzyılın, 18. yüzyıl Osmanlı tarihine en büyük katkısı, birincil kaynakları ortaya çıkarması ve onları erişilebilir kılması olabilir. Daha 1930 yılında, Jean Deny'nin *Sommaire des archives turques du Çaire*[84-II] başlıklı çalışması, Osmanlı arşiv kaynaklarının Osmanlı Mısırı tarihine uygulanması olanağını doğurmuştur –bu olanak ilk defa Shaw'ın 1962'deki idarî incelemesiyle ve sonrasında ancak nadiren hayata geçirilmiştir. Türk Başbakanlık Arşivleri'nin 1950'li yıllarda uzmanlara açılması, özellikle imparatorluk başkentiyle ilgili Osmanlı araştırmalarında bir devrim yaratmıştır. 1990'lı yıllarda arşiv, *mühimme*[III] defterlerine kopyalanan imparatorluk fermanlarının (öncelikle 16. yüzyıla ait) ilk ciltlerini yayımlamaya başlamıştır.[85] 18. yüzyıla ait belgelerin kapsamlı bir derlemesinin yayımlanması için görünüşe göre 21. yüzyılı beklemek gerekmiştir. Bu arada, 18. yüzyıl Müslümanlara ait mahkeme kayıtları ve müftülerin yasal görüşleri

[I] Osmanlıların Mısır'ı fethinden önce Memluk Sultanlığı'nda muhtemelen idarî görevlerde hizmet eden Sünni Arap taşra eşrafına mensup Azemler, Osmanlı yönetiminde 17. yüzyılda askerî ve 18. yüzyılda önemi giderek artan idarî görevlerde hizmet etmiştir. Bölgeyi iyi tanıyan ve hac kervanları için ciddi bir tehdit oluşturan Türkmen ve Bedevi kabileleriyle iyi geçinebilen bu hane, nihayet 1720 yılından itibaren büyük bir ihtimalle hac kafilesinin güvenliğini sağlamakla yükümlü Hacı Beşir Ağa'nın onayıyla valilik görevine getirtilmiştir. Diğer rakip taşra eşrafı mensuplarının valiliği sırasında yüzlerce hacının Bedeviler tarafından öldürülmesiyle ve tutsak edilmesiyle sonuçlanan facia başta olmak üzere yaşanan birçok sorunun ardından ailenin öneminin anlaşıldığı 1757'den itibaren 1770'lere kadar bu haneye tâbi Gürcü memluklar valilik görevine getirtilmiştir, ayrıca bkz. Hathaway, *Osmanlı Sarayının ... age.*, s. 75 vd.. (ç.n.)

[II] *Kahire'nin Türk Arşivlerinin Özeti.*

[III] Arapça kökenli *mühimme* terimi esasen önemli anlamına gelir, 1553-1915 yılları arasında padişah meclisindeki toplantılarda yurt içi ve yurt dışındaki meselelerle ilgili alınan siyasî, idarî, askerî, toplumsal, örfî, şerî, adlî, malî ve iktisadî kararların kaydının tutulduğu mevcut 419 adet deftere bu ad verilmiştir, ayrıca bkz. "Mühimme Defterlerine Göre 16. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı-Kırım Hanlığı İlişkileri", E. E. Özünlü, *Türkiyat Araştırmaları Derneği 27* (2010) s. 489-503. (ç.n.)

(*fetva*) gibi toplumsal tarih için yaşamsal öneme sahip kaynakların neredeyse tamamı yayımlanmadan kalırken birtakım değerli *vakıf* belgeleri yayımlanmıştır.[86]

Buna karşılık, 18. yüzyılda yayımlanmış olan öyküleyici kaynaklara uzun süredir erişilebilmektedir. Nil nehri kıyısındaki liman kenti Bulak'ta[I] (günümüzde Kahire'nin bir banliyösü) Mısır Hükümet Matbaası tarafından yayımlanan Ceberti'nin *'Ajâ'ib al-athar*[II] ve Halil Muradi'nin *Silk al-durar*[III] başlıklı saygın yayınları 19. yüzyılın sonlarına tarihlenmektedir.[87] 1950'li ve 1960'lı yıllar, Ceberti'nin ve Haydar Ahmet Şihabi tarafından oluşturulan Lübnan'ın Şihabi emirleriyle[IV] ilgili yıllıkların bir bölümünün yeni Arapça baskılarına tanıklık etmiştir.[88] Ceberti'nin biri endekslenmemiş iki yayını daha 1970'li yıllarda Beyrut'ta basılmıştır.[89] Aynı yıllarda, Joseph Cuoq ve Shmuel Moreh, Ceberti'nin Mısır'ın Fransız işgali üzerine anlatısının sırasıyla Fransızca ve İngilizce çevirilerini yaparken Moshe Perlmann ve Thomas Philipp, uzun soluklu *Ajâ'ib al-athâr*'ı çevirme projelerini başlatmıştır, bu proje ancak yakın zamanda tamamlanmıştır.[90] Ayrıca *Ajâ'ib al-athâr*'ın bir başka Arapça baskısı 1990'lı yılların sonlarında yayımlanmıştır.[91] Haydar Ahmet Şihabi'nin yıllıklarının tam baskısı, bu yıllıkların 1969'daki kısmi baskısına eklenmek üzere 1980'de yayımlanmıştır.[92] Muradi'nin *Silk al-durar* adlı çalışmasının ise yeni Arapça baskıları Beyrut'ta 1980'li ve 1990'lı yıllarda yapılmıştır.[93]

Ceberti'ye gösterilen sürekli ilgi göz önüne alındığında kayda değer olan 20. yüzyılın son yıllarının *Ajâ'ib al-athâr*'ın 18. yüzyıl Mısırı için birincil kaynak olarak itibarını kaybedişine,[94] bununla birlikte Ceberti'nin bizatihi kendisinin borçlu olduğu önceki kaynakların keşfedilmesine ve yayımlanmasına tanıklık etmesidir. Bu kaynaklar arasında 1977 ve 1978 yıllarında iki baskıda yayımlanan Ahmet Çelebi bin Abdülgani'nin *Awdah al-ishârât fî man tawallah Misr al-Qâhira min al-wuzarâ' wa'l-bâshât*[V] adlı yapıtı ve Ahmet Kâhya Azeban Damurdaşi'nin (Demirdaşi) *Al-Durra al-musâna fî akhbâr al-Kinâna*[VI] başlıklı çalışması sayılabilir, adı geçen son

[I] Bulak dokuma, keten ve kahve yükünün boşaltıldığı, büyük ticarî eşya depolarının bulunduğu ticarî açıdan oldukça faal bir bölgeydi. Buradan elde edilen gelir, IV. Mehmed'in (1648-87) eşi Rabia Gülnuş Emetullah Sultan'ın (1640-1715) kurduğu Valide Sultan Vakfı'nın (1678) hayırseverlik faaliyetlerinin gerçekleştirilmesini de büyük ölçüde mümkün kılmaktaydı, ayrıca bkz. Hathaway, *Osmanlı Hâkimiyetinde ... age.*, s. 92, 150, 157, 167, 176, 3. Harita.

[II] *Öykülerdeki ve Yorumlardaki Olağanüstü Mirasın Tarihi.*

[III] *12. Yüzyıl Eşrafına ait İncilerin İzlediği Yolun Kitabı.*

[IV] Esasen Hz. Muhammed'i görmüş, kendisiyle birlikte bulunmuş anlamına gelen Arapça kökenli *sahâbî* kelimesi Lübnan'daki soyları 7. yüzyıla kadar uzanan asil bir ailedir. (ç.n.)

[V] *Mısır'daki Görevlilerin En Önemli Özellikleri, Vezirlerin ve Paşaların İçindeki Kahire.*

[VI] *Kinana'nın Öyküleyici Anlatılarındaki Himaye Altına Alınmış İncinin Kitabı: Memluk Devleti'nde Mısır'da Cereyan Eden Olayların Öyküleri.*

eser Damurdaşi kronikleri olarak bilinen dört kronikten en kapsamlısı ve sonuncusudur, 1989 yılında Abdürrahim A. Abdürrahim tarafından düzenlenerek yayımlanmıştır ve iki yıl sonra Daniel Crecelius ve Abdülvehhab Bakr tarafından yer yer sorunlu bir İngilizceyle yayımlanmıştır.[95] Türkçe yazılmış kaynaklara gelince, Türk Tarih Kurumu kroniklerin eleştirel yayınlarını yapmaya öncülük etmiştir, bunlar arasında M. Münir Aktepe'nin Şemdanizade Fındıklılı Süleyman Efendi'nin *Tarih* başlıklı yapıtı üzerine üç ciltlik baskısı özellikle kayda değerdir.[96] Vali Rakım Paşa'nın yardımcısı sıfatıyla Şemdanizade, hâmisine Mısır'a yolculuğunda eşlik etmiş, burada Ali Bey'in isyanını gözlemlemiştir. Ali Bey'i Abhazya'nın üstünlüğünün savunucusu[97] olarak resmettiği bu isyana yaklaşımı, geleneksel Arapça anlatılara özgün bir ek sunmuştur. Bu nedenle, yayımlanmış olduğu halde bu kaynağın 18. yüzyıl Mısırı uzmanları tarafından neredeyse hiç değerlendirilmemiş olması üzüntü vericidir.

## Sonsöz: 21. yüzyıl için *desiderata*

Benim şahsî umudum, bu yeni yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu tarihçilerinin, geçen yüzyılın son yarısında kaydedilen ilerlemeyi sürdüreceği ve nihayet bazı yanıltıcı ama inatçı kutuplaşmaları bırakarak süreklilik üzerinde ısrar edeceği yönündedir. Miadını doldurduğunu hissettiğim bu tür bir kutuplaşma, merkezîleştirme ve merkezsizleştirme kutuplaşmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu tarihçileri, imparatorluğun, XVI. yüzyılın sonlarına doğru dönüşü olmayan bir gerileme sürecine girmediğini savunan revizyonist görüşü kabul etse bile ve biz bundan dolayı, XVII. yüzyılı, imparatorluğun yeni önceliklerine uyum süreci olarak görmeye istekli olsak bile, yine de XVIII. yüzyılı, gerilemenin sonunda imparatorluğu ele geçirdiği bir devir olarak ya da en azından onu merkezsizleştirmenin bazı yeniden merkezileştirme girişimlerine galip geldiği bir devir olarak görmeye meylederiz. Bu bağlamda, merkezsizleştirme gerilemeyi ifade eden kestirme bir yol olur, bunun nedeni, büyük ölçüde, alışageldik biçimde merkezsizleştirmenin tabiatı gereği kötü, merkezîleştirmenin ise tabiatı gereği iyi olduğunu varsaymamızdır. Bu tarz kutuplaştırılmış terimlerle düşünmek yerine, Osmanlı İmparatorluğu'nu, yeni bir çerçeve içine oturtabiliriz, bu çerçevede, Osmanlı idaresi, Osmanlı toplumunun muhtelif kesimleri tarafından yapılan makul stratejik ve ekonomik seçimlerin sonucunda daha çok ya da daha az merkezîleştirme dönemlerinden geçen bir devlet yönetim şekli olarak yer alır. Böyle bir yeniden tasavvur, yakında gerçekleşecekmiş gibi gözükmektedir; hakikaten, Salzmann'ın "Ancien Régime" başlıklı makalesi bunun habercisidir.[98]

Bu tarz bir yeniden çerçeve oluşturma, taşra eyaletleri seviyesinde zaten çoktandır devam eden yeni kavramlaştırmayla uyumludur. Münferit taşra eyaletleriyle ilgili yakın zamana ait incelemelerde, yerel taşra eşrafının – Mısır'da Ali Bey, Irak'ta *memluk* valileri, Suriye'de Cezzâr Ahmet Paşa,[I] Bosna'da çeşitli valiler– başını çektiği özerk taşra yönetimlerinin ortaya çıktığına dair yaygın inanış, yerini yavaş yavaş sentetik bir Osmanlı taşra siyasî kültürleri şemasına bırakmaya başlamıştır. Bu çizgilerdeki bir diğer çalışma, 18. yüzyıl taşra eyaletlerinin siyasî kültürünün, 16. ve 17. yüzyıldaki vezirlerin ve paşaların hane politikalarının doğal sonucu olarak yeniden kavramlaştırılmasına dikkat çeker: bu haneler daha sonraki kuşaklarda taşrada derin kökler salmış ve imparatorluk merkezinden bağımsız olarak etraflarına müttefikler toplamıştır, gene de İstanbul'la mevcut bağımlı ilişkilerini sürdürerek bu merkezin siyasî kültürüyle karşılıklı etkileşim içine dahi girmiştir.[99] Daha önceki haneler, servetlerini (hem kırsal hem kentsel) *tımarların* ve *iltizamın* üzerine kurmuştu, işte ömür boyu süren çiftçi vergisinin yani *malikânenin* kendi kendine yeten bu taşralı hanelere ekonomik bir dayanak sağlamaktaki rolü, aynı şekilde, bu *tımarların* ve *iltizamın* amalgamasyonundan doğan makul bir ilerleme olarak görülebilir.

Bu alanda da, merkez ve taşra arasında bir kavramsal sentez, 18. yüzyıl Osmanlı dinî eğilimleri üzerine değerlendirmemizi muhakkak derinleştirecektir. 18. yüzyılda Arap taşra eyaletlerine Halveti ve Müceddidi[II] Nakşibendi tasavvuf tarikatlarının yayılması dikkat çekmiştir, ancak bu tarikatların merkezdeki daha erken gelişmesiyle hiçbir ilişki kurulmamıştır. Aynı şekilde, yerel eşraf himayesinin bu tarikatlar kadar diğer dinî kurumlar üzerindeki etkisi de keza, sadece bağlamından kopuk olarak ele alınmış, konuyla ilgili taşra eyalet çizgilerinin ötesinde bir sentez arayışına hiçbir zaman gidilmemiştir. Yerel eşraf keza yüksek seküler kültüre de, bilhassa edebî toplantı salonları vasıtasıyla hamilik etmiştir, ancak merkezdeki kültürel gelişmelerle, örneğin Lâle Devri'nin (1718-1730) kültürel açılımıyla ya da imparatorluk sarayından sürgün edilen hadımların kültür taşıyan etkinlikleriyle herhangi bir ilişki kurulmamıştır.

Hakikaten, merkezîleştirme ve merkezsizleştirme üzerinde ağırlıklı olarak durulması, her taşra eyaletinin salt Osmanlı merkeziyle etkileştiği bir

[I] Osmanlı yönetimindeki Arap topraklarında cereyan eden birçok isyanı dehşet verici bir biçimde bastırdığı için zalim anlamına gelen cezzâr lakabı verilen Ahmed Paşa (1708-1804) Bosnalı bir Müslümandır, Akka Kalesi'ni komutasındaki Osmanlı ordusuyla I. Napoleon'un (1769-1821) emrindeki Fransız ordusuna karşı savunmuştur (1799), burada kazandığı zafer büyük ölçüde bölgenin kaderini tayin etmiştir, ayrıca bkz. Şehabeddin Tekindağ, *agm.*, s. 31-44. (ç.n.)

[II] Esasen Arapça kökenli bir kelime olan müceddid, yenileyici anlamına gelir. Müritleri tarafından bir müceddid olarak derin bir saygı gören Ahmet Sirhindi'nin Nakşibendi tarikatı içinde yaptığı reformlardan dolayı onun ardılları yeni bir tarikatın, Müceddidi Nakşibendi tarikatının mensubu kabul edilirdi.

Osmanlı taşra eyaletleri tarihyazımını teşvik etme eğilimi göstermektedir. Osmanlı taşra eyaletlerinin kendi içlerinde ve birbirileriyle karşılaştırılması ve özellikle 18. yüzyıl boyunca Anadolu, Balkan ve Arap taşra eyaletlerinin birbirleriyle karşılaştırılması –bunlara eyaletler içindeki ekonomik etkileşimler ve idarecilerin bunlar içindeki dolaşımları da dâhil– merkezsizleştirilmiş bir imparatorluğun nasıl işlediğine epey ışık tutabilir. Taşra eyaletleri ötesi gelişmeleri göz önüne alan bir tarihyazımı, 18. yüzyıl boyunca Osmanlı taşra hayatında Bedevi ve Türkmen aşiretlerin giderek artan rolünü yeterince vurgulama avantajını da elde edecektir. Her ne kadar münferit Arap taşra eyaletleri üzerine yakın zamanda yapılan araştırmalar, aşiret topluluklarını kapsasa da, bu aşiretlerin çoğu birden fazla Arap taşra eyaletinde etkindi.[100]

Tıpkı merkezîleştirme-merkezsizleştirme kutuplaşması gibi, eşit derecede yapay olan seçkin ve "alt" kültür arasındaki kutuplaşma da ket vurucudur. Aynı şekilde, tıpkı merkezî ve taşralı ya da merkezîleştirilmiş ve merkezsizleştirilmiş kutuplaşması aynı sürekliliğin bir parçası olarak yeniden tanımlanabileceği gibi, seçkin ve seçkin olmayanlar kutuplaşmasının da keza kültürel bir sürekliliğin parçası olduğu görülebilir. Nitekim, örneğin, hakkında istikrarlı bir biçimde giderek daha çok bilgi sahibi olduğumuz hane kültürü, yönetici seçkinler ile toplumsal düzenin aşağı tabaka mensupları arasında bir köprü oluşturmuştur, bu aşağı tabaka mensupları seçkin hanelerin himayesini kabul edebilir ya da nispeten küçük çapta kendi hanelerini kurabilirdi. Aynı şekilde, kentli ve taşralı halk tabakasına mensup kimseler aynı bazı tasavvuf tarikatlarına ve dinî âyinlere, dinî ve idarî liderlik vasfıyla nispeten mütevazı koşullarda da olsa katılırdı. Suraiya Faroqhi'nin de belirttiği gibi, şenlikler ve halk bilgeliği hem seçkinlerin hem halk tabakalarının bir parçası olduğu ve oluşumuna katkıda bulunduğu kültürel etkinliklerdir.[101]

Bu son derece elzem sentezin önündeki kaygı uyandırıcı bir engel, sürüp giden Türk-Arap bölünmesidir, bu sorun çözülmek şöyle dursun, Arap taşra eyaletleri tarihini kendi özgün Osmanlı bağlamına yerleştirme girişimlerine karşı, saptırılmış bir tepkinin sonucu olarak giderek büyüme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu izlenimi vermektedir. Peter Holt ve Albert Hourani'nin Osmanlı Arap taşra eyaletlerine yaklaşımlarını nesneleştirip bu arada çarpıtarak sonraki kuşaktan bir avuç bilim adamı en azından üstü kapalı bir biçimde, Osmanlı Arap ülkelerinin tarihyazımı için Arapça kaynakların yeterli olduğunu ve bu tür kaynaklara dayanan araştımaların Osmanlı kaynaklarına dayanan tarihten daha özgün ve bu ülkelerin sözüm ona yerli Arap halklarına daha sadık olduğunu iddia etmektedir.[102] Eğer 20. yüzyıl başları Avrupa emperyalizminin ürünü olan bu yapay kutuplaşma,

yukarıda 20. yüzyılın 18. yüzyıl tarihyazımına bıraktığı en iddialı miras olarak saptadığım muazzam gelişmelere gebe olan eğilimlerine gölge düşürecek olsaydı, bu hakikaten ironik olurdu.

# NOTLAR

1. Bkz., örneğin, *E. LeRoy Ladurie, The Ancien Régime: A History of France, 1610-1774*, çev. M. Greengrass (Oxford ve Cambridge, M.A., 1996), özellikle s. 304-17; J. Lynch, *Bourbon Spain, 1700-1808* (Oxford ve Cambridge, M.A., 1989), özellikle 1. ve 10. Böl.; J. J. Norwich, *Venice: The Greatness and the Fall* (Londra, 1981), 26. Böl.; G. Parker ve L. M. Smith (yay. haz.) *The General Crisis of the Seventeenth Century* (Londra ve New York, 1997), özellikle Giriş ve 2. 5. ve 8. Böl.; J. M. Abun-Nasr, *A History of Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge, 1987), s. 158-60, 170-3, 191-3, 219-27.
2. H. A. R. Gibb ve H. Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, 1. Cilt, *Islamic Society in the Eighteenth Century*, 2 Kısım (Londra ve New York, 1950-57).
3. A. H. Lybyer (1876-1949), *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificient*, Harvard Historical Studies, 18. Cilt (New York, 1913).
4. N. Itzkowitz, "Eighteenth-Century Ottoman Realities", *Studia Islamica*, 16 (1962), s. 73-94.
5. *Ibid.* s. 86-90; *idem*, "Mehmet Raghib Pasha: The Making of an Ottoman Grand Vezir", Doktora Tezi, Princeton University, 1959; J. Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs* (Cambridge, 1997), s. 94.
6. L. T. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy: The Ottoman Financial Administration*, 1560-1660 (Leiden, 1994); S. Faroqhi, "Crisis and Change, 1590-1699", 2. Kısım, H. İnalcık ve D. Quataert (yay. haz.) *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* (Cambridge, 1994) içinde.
7. B. McGowan, "The Age of the A'yâns, 1699-1812", 3. Kısım İnalcık ve Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* içinde.
8. L. P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York ve Oxford, 1993), s. 24-7, 91-149.
9. S. Meservey, "Feyzullah Efendi: An Ottoman Şeyhülislam", Doktora Tezi, Princeton University, 1966; R. A. Abou-El-Haj, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics* (Leiden, 1984).
10. A. Manna', "Mered Naqîb al-Ashrâf bi-Yerushalayim, 1703-1705", *Cathedra*, 53 (1989), s. 49-74; D. Ze'evi, *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in 1600s* (Albany, NY, 1996), s. 62-4.
11. M. C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600-1800)* (Minneapolis ve Chicago, 1988), 5. Böl.
12. H. İnalcık, "The Socio-Political Effects of the Diffusion of Fire-Arms in the Middle East", V. J. Parry ve M. Yapp (yay. haz.), *War, Technology and Society in the Middle East* (Londra, 1975) içinde; G. Parker, *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800*, 2. Baskı (Cambridge, 1996 [1988]).
13. P. M. Holt, "The Career of Kûchûk Muhammad (1676-94)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 26 (1963), s. 269-87; A. Raymond, "Une 'revolution' au Caire sous les Mamelouks: La crise de 1123/1711", *Annales Islamologiques*, 1 (1966), s. 95-120; Hathaway, *Politics of Households*, s. 20, 42, 66-70.
14. M. M. Aktepe, *Patrona İsyanı* (1730) (İstanbul, 1958).
15. Hathaway, *Politics of Households*, s. 55, 57-8, 62-5; Ahmed Kâhya 'Azebân al-Damûrdâshî (1750'li yıllarda yaşamış), *Al-durra al-musâna fî akhbâr al-Kinâna*, British Museum, El yazması Or. 1073-4, s. 471-2.

16. M. Genç, "Osmanlı Maliyesinde Mâlikâne Sistemi", O. Okyar ve Ü. Nalbantoğlu (yay. haz.), *İktisat Tarihi Semineri* (Ankara, 1975) içinde; *idem*, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi* (İstanbul, 2000); A. Salzmann, "An Ancient Regime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire", *Politics and Society*, 21 (1993), s. 393-423.
17. Bu durum, Salzmann'ın "Orta Doğu"ya daha ziyade muğlâk göndermelerine rağmen böyledir, bunlar çoğunlukla Suriye'yi ve bu bağlamda, tipik bir biçimde Halep'i ifade ediyor gibi görünmektedir.
18. S. H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq* (Oxford, 1925; Beyrut'ta yeniden baskı, 1968); H. St. J. B. Philby, *Arabia of Wahhâbîs* (Londra, 1928).
19. P. M. Holt, "Ottoman Egypt (1517-1798): An Account of Arabic Historical Sources", P. M. Holt (yay. haz.), *Political and Social Change in Modern Egypt* (Londra, 1968) içinde; *idem*, "Al-Jabartî's Introduction to the History of Ottoman Egypt", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 25 (1962), s. 38-51; *idem*, "The Pattern of Egyptian Political History from 1517 to 1798", Holt, *Political and Social Change in Modern Egypt* içinde.
20. P. M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922: A Political History* (Ithaca, NY, ve Londra, 1966).
21. S. J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798* (Princeton, 1962); *idem*, "The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt (1517-1798)", Doktora Tezi, Princeton University, 1959.
22. A. K. Rafeq, *The Province of Damascus, 1723-1783* (Beyrut, 1966).
23. A. Hourani, "Ottoman Reform and the Politics of Notables", W. R. Polk ve R. L. Chambers (yay. haz.), *The Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* (Chicago, 1968) içinde; yeniden baskı, A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* içinde (Berkeley, 1981) ve A. Hourani, P. S. Khoury ve M. C. Wilson (yay. haz.), *The Modern Middle East: A Reader* (Londra, 1993) içinde.
24. E. R. Toledano, "The Emergence of Ottoman-Local Elites in the Middle East and North Africa (1700-1900)", I. Pappe ve M. Ma'oz (yay. haz.), *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within* (Londra and New York) içinde; A. Hourani, "The Ottoman Background of the Modern Middle East", Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* içinde.
25. D. Crecelius, *The Roots of Modern Egypt: A Study of the Regimes of 'Alî Bey al-Kabîr and Muhammad Bey Abû al-Dhahab, 1760-1775* (Minneapolis ve Chicago, 1981); J. W. Livingston, "'Alî Bey al-Kabîr and the Mamlûk Resurgence in Ottoman Egypt, 1760-72", Doktora Tezi, Princeton University, 1968; *idem*, "The Rise of Shayk al-Balad 'Alî Bey al-Kabîr: A Study in the Accuracy of the Chronicle of al Jabartî", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32 (1970), s. 283-94; *idem*, "'Alî Bey al-Kabîr and the Jews", *Middle Eastern Studies*, 7 (1971), s. 221-8; Rafeq, *The Province of Damascus*; M. L. Meriwether, "Urban Notables and Rural Resources in Aleppo, 1770-1830", *International Journal of Turkish Studies*, 4 (1987), s. 55-73.
26. Bkz. örneğin, Necdet Sakaoğlu, *Anadolu Derebeyi Ocaklarından Köse Paşa Hanedanı* (Ankara, 1984).
27. Salzmann,[1] "An Ancient Regime Revisited"; E. D. Akarlı, "Provincial Power Magnates in Ottoman Bilâd al-Shâm and Egypt, 1740-1840", A. Temimi (yay. haz.), *La vie sociale dans les provinces arabes à l'époque ottomane* (Zaghouan, Tunus, 1988) içinde.
28. Örneğin, V. P. Mutafchieva ve S. A. Dimitrov, *Sur l'état du système des tîmârs des XVII^e-XVIII^e ss.* (Sofya, 1968); V. P. Mutafchieva, "L'institution de l'*âyânlık* pendant les dernières décennies du XVIII^e siècle", *Études Balkaniques*, 2-3 (1965), s. 233-47; B. Cvetkova, "Recherches sur le système d'affermage (*iltizâm*) dans l'empire ottoman au cours du

[1] (sic.) Salzmann. (ç.n.)

XVI^e-XVIII^e s. par rapport aux contrées bulgares", *Rocznik Orientalistyczny*, 27/2 (1964), s. 111-32.

29. C. ve B. Jelavich (yay. haz.), *The Balkans in Transition: Essays on the Development of Balkan Life and Politics since the Eighteenth Century* (Berkeley, 1963; Hamden CT'de yeniden baskı, 1974); P. F. Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Rule*, 1354-1804, *A History of East Central Europe*, 5. Cilt (Seattle, 1977, yeniden baskı, 1966).
30. N. G. Svoronos, *Le commerce de Salonique au XVIII^e siècle* (Paris, 1956); M. Lascaris, *Salonique à la fin du XVIII^e siècle d'après les rapports consulaires français* (Atina, 1939).
31. A. Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, 2 cilt, (Şam, 1973-74).
32. N. E. Gallagher, *Approaches to the History of the Middle East: Interviews with Leading Middle East Historians* (Reading, 1999), s. 79; ayrıca bkz. Raymond'un bu derlemeye katkısı.
33. Hakkaniyetle mukayese edilmesi mümkün tek çalışma, 17. yüzyıl İstanbulu üzerine müteveffa Robert Mantran'ın yayımladığı şu eserdir: *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle: Essai d'histoire institutionelle, economique, et sociale* (Paris, 1962).
34. A. Cohen, *Palestine in the Eighteenth Century: Patterns of Government and Administration* (Kudüs, 1973); A. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York, 1989).
35. N. Hanna, *Habiter au Caire: La maison moyenne et ses habitants au XVII^e et XVIII^e siècles* (Kahire, 1991); *idem*, *An Urban History of Bulâq in the Mamlûk and Ottoman Periods* (Kahire, 1983); D. Behrens-Abouseif, *Azbakiyya and Its Environs: From Azbak to Ismail* (Kahire, 1985); C. Establet ve J.-P. Pascual, *Familles et fortunes à Damas: 450 foyers damascains en 1700* (Şam, 1994). Ayrıca bkz. A. Raymond, *Les Caire des janissaires: L'apogée de la ville ottomane sous 'Abd al-Rahmân Katkhudâ* (Paris, 1995).
36. A. A. Abd al-Rahim, Al-rîf al Misrî fî al-qarn al-thâmin 'ashar wa-awâlî al-qarn al-tâsi' 'ashar (Kahire, 1974); *idem*, "Land Tenure in Egypt and Its Social Effects on Egyptian Society, 1799-1813", T. Khalidi (yay. haz.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* (Beyrut, 1984) içinde; K. M. Cuno, "Egypt's Wealthy Paesantry, 1740-1820: A Study of the Region of al-Mansûra", Khalidi, *Land Tenure and Social Transformation* içinde.
37. B. Masters, *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600-1750* (New York, 1988); B. Doumani, *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900* (Berkeley, 1995); H. Fattah, *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the Gulf, 1745-1900* (Albany, NY, 1997); T. A. J. Abdullah, *Merchants, Mamlûks and Murder: The Political Economy of Trade in Eighteenth-Century Basra* (Albany, NY, 2001); D. R. Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834* (Cambridge, 1997).
38. Y. Nagata, *Materials on the Bosnian Notables* (Tokyo, 1979); *idem*, *Some Documents on the Big Farms (Çiftliks) of the Notables in Western Anatolia* (Tokyo, 1976); *idem*, *Muhsinzade Mehmet Paşa ve Âyânlık Müessesi* (Izmir, 1999); *idem*, *Tarihte Âyânlar: Karaosmanoğulları Üzerinde bir İnceleme* (Ankara, 1997).
39. E. Frangakis-Syrett, *The Commerce of Smyrna in the Eighteenth Century (1700-1820)* (Atina, 1992).
40. K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758* (Princeton, 1980); Rafeq, *Province of Damascus*; Hathaway, *Politics of Households*; T. Shuval, *Algiers[I] dans le premiere[II] moitie du XVIII^e siecle: Cadre urbain et caste militaire* (Paris, 1998).
41. M. R. Hickok, *Ottoman Military Administration in Eighteenth-Century Bosnia* (Leiden, 1997); ayrıca bkz. M. Todorova, "The Ottoman Legacy in the Balkans", L. C. Brown (yay.

[I] (sic.) Alger. (ç. n.)
[II] (sic.) la premiére. (ç. n.)

haz.), *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East* (New York, 1996) içinde.

42. I. C. Dengler, "Turkish Women in the Ottoman Empire: The Classical Age", L. Beck ve N. Keddie (yay. haz.), *Women in the Muslim World* (Cambridge, MA, 1978) içinde.
43. Bu konuda bir istisna, şu eserdir: A. Lutfi al-Sayyid Marsot, *Women and Men in Late Eighteenth-Century Egypt* (Austin, TX, 1995).
44. İşte, Judith Tucker'in çalışması, bir bütün olarak araştırma sahası için oldukça önemli olsa da, Osmanlı Suriye ve Filistini'ne odaklanmaktadır: J. E. Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley, 1998); *idem*, "Ties that Bound: Women and Family in Eigtheenth- and Nineteenth-Century Nablus", N. R. Keddie ve B. Baron (yay. haz.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven, CT, 1992) içinde.
45. M. C. Zilfi (yay. haz.), *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* (Leiden, 1997); A. al-Azhary Sonbol (yay. haz.), *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse, NY, 1996).
46. F. Davis, *The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918* (New York, 1986); R. Lewis, *Everyday Life in Ottoman Turkey* (Londra, Batsford ve New York, 1971).
47. İşte, Avigdor Levy yaklaşık olarak 1566 ve 1839 arasındaki dönemi "durgunluk ve gerileme devri" olarak nitelendirir, Norman Stillman ise bu dönemi "uzun süren alacakaranlık" kategorisi altında değerlendirir; bkz. A. Levy, "Introduction", A. Levy (yay. haz.), *The Jews of the Ottoman Empire* (Princeton, 1994); N. A. Stillman, *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book* (Philadelphia, 1979) içinde.
48. R. M. Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation* (Princeton, 1970), s. 10-68.
49. M. Salati, *Ascesa e caduta di una famiglia di Aśrāf Sciiti di Aleppo: I Zuhrâwî o Zuhrî-zâda* (Rome, 1992); Y. Nakash, *The Shi'is of Iraq* (Princeton, 1994), s. 13-25.
50. İyi bir örnek, Cohen'in şu eseridir: *Palestine in the Eighteenth Century*, burada gayrimüslimlerin durumu, taşra eyaletleri yönetimiyle ilgili çok daha geniş kapsamlı bir incelemenin parçasıdır.
51. D. Crecelius, "The Emergence of the Shaykh al-Azhar as the Pre-Eminent Religious Leader in Egypt" *Colloque international sur l'histoire du Caire* (Kahire, 1969) içinde, bu kolokyum Mısır Arap Cumhuriyeti, Kültür Bakanlığı'nın desteğiyle düzenlenmiştir; *idem*, "Nonideological Responses of the Egyptian 'Ulamâ' to Modernization", N. R. Keddie (yay. haz.), *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500* (Berkeley, 1972) içinde; A. Lutfi al-Sayyid Marsot, "A Socio-Economic Sketch of the 'Ulamâ' in the Eighteenth Century", *Colloque international sur l'histoire du Caire* içinde; *idem*, "The 'Ulamâ' of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", Keddie, *Scholars, Saints, and Sufis* içinde; *idem*, "The Wealth of 'Ulamâ' in Late Eighteenth-Century Cairo", T. Naff and R. Owen (yay. haz.), *Studies in Eighteenth-Century Islamic History* (Carbondale ve Edwardsville, IL, 1977) içinde.
52. Raymond, *Artisans et commerçants*, 2. Cilt, s. 432-3; G. Baer, "Popular Revolt in Ottoman Cairo", *Der Islam* 54/2 (1977), s. 213-42; Marsot, "The 'Ulamâ' of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries".
53. Gibb ve Bowen, *Islamic Society and the West*, 1. Cilt, 2. Kısım., s. 110-13.
54. M. C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600-1800)* (Minneapolis ve Chicago, 1988); ayrıca bkz. R. Repp, "The Altered Nature and Role of the Ulema", Naff ve Owen, *Studies in Eighteenth-Century Islamic History* içinde.
55. M. Winter, "The *Ashrâf* and *Niqâbat al-Ashrâf* in Egypt in Ottoman and Modern Times", *Asian and African Studies* (Hayfa) 19/1 (1985), s. 17-41; Marsot, "The 'Ulamâ' of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", s. 151-2.

56. 'Abd al-Rahmân al-Jabartî (1754-1825), *'Ajâ'ib al-athâr fi'l-tarâjim wa'l-akhbâr*, H. M. Jawhar ve diğerleri (yay. haz.) 7 Cilt, (Kahire, 1958-67), 3. Cilt, s. 83, 87.
57. B. G. Martin, "A Short History of the Khalwatî Order of Dervishes", Keddie, *Scholars, Saints, and Sufis*, s. 297-8, 301 içinde; E. Bannerth, "La Khalwatiyya en Ėgypte: Quelques aspects de la vie d'un[I] confrérie", *Mélange de l'Institut Dominicain d'Ėtudes Orientales*, 8 (1964-66) s. 1-74.
58. D. Crecelius, "The *Waqf* of Muhammed Bey Abû al Dhahab in Historical Perspective", *International Journal of Middle East Studies*, 23 (1991), s. 57-81; H. 'Abd al-'Azîz Badr ve D. Crecelius, "The *Awqâf* of al-Hâjj Bashîr Âghâ in Cairo", *Annales Islamologiques*, 27 (1993), s. 291-311; *idem*, "The *Waqf* of Shâhîn Ahmad Âghâ", *Annales Islamologiques*, 26 (1992), s. 79-114.
59. Bu konuda, bkz. J. Hathaway, "The Wealth and Influence of an Exiled Ottoman Eunuch in Egypt: The *Waqf* Inventory of 'Abbâs Âghâ", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 37 (1994) s. 293-317.
60. Hathaway, "The Wealth and Influence"; *idem*, "Jean-Claude Flachat and the Chief Black Eunuch: Observations of a French Merchant at the Sultan's Court", S. J. Webber ve M. R. Lynd (yay. haz.) ile beraber K. Peterson, *Fantasy or Ethnography ? Irony and Collusion in Subaltern Representation* (Columbus, OH, 1996) içinde.
61. F. Rahman, *Islam*, 2. Baskı (Chicago, 1979 [1966]), s. 205-6.
62. R. S. O'Fahey ve B. Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered", *Der Islam*, 7 (1993) s. 52-87.
63. J. O. Voll, "Linking Groups in Networks of Eighteenth-Century Revivalist Scholars: The Mizjâjî Family in Yemen", N. Levtzion ve J. O. Voll (yay. haz.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* (Syracuse, NY, 1987) içinde; N. Levtzion, "The Eighteenth Century: Background to the Islamic Revolutions in West Africa", Levtzion ve Voll (yay. haz.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform* içinde.
64. Örneğin, Knut Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. 'Alî al-Sanûsî and His Brotherhood* (Evanston, IL, 1999).
65. Bu bakımdan şu eser fikir vermektedir: L. Bjørneboe, "In Search of the True Political Position of the 'Ulamâ': An Analysis of the Chronicles of 'Abd al-Rahmân al-Jabartî (1735-1826) [*sic*]", Doktora Tezi, University of Southern Denmark, 2002.
66. B. Flemming, "Die Vorwahhabitsche *Fitna* im osmanischen Kairo 1711", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan* (Ankara, 1975) içinde; R. Peters, "The Battered Dervishes of Bâb Zuwayla: A Religious Riot in Eighteenth-Century Cairo", Levtzion ve Voll, *Eighteenth-Century Renewal and Reform* içinde.
67. J. Hathaway, "Egypt in the Seventh Century", M. W.Daly (yay. haz.), *The Cambridge History of Egypt*, 2. Cilt, *The Modern Period: From the Ottoman Conquest to the End of the Twentieth Century* (Cambridge, 1998), s. 57 içinde. Flemming "Chronicler's Text, Rebel's Voice" konulu konferansta, Leiden Üniversitesi'nde, Ocak 2002'de sunduğu "The Story of the Cairene '*Fitna*' of 1711" başlıklı bir bildiride bu vakayı yakın bir zaman önce yeniden ele almıştır; burada, isyancıların ideolojisinin, Kadızadelilerinki gibi, Hanefi geleneğiyle birebir uyuştuğuna dikkat çekmektedir.
68. Raymond, *Artisans et commerçants*, 1. Cilt, s. 156 ve devamı, 177.
69. D. Behrens-Abouseif, *Azbakiyya and Its Environs*; Hathaway, *Politics of Households*, 6. Böl.; M. Tuchscherer, "Le pèlerinage de l'émir Sulaymân Gâwîš al-Qazduğlî, sirdâr de la caravane de la Mekke en 1739", *Annales Islamologiques*, 24 (1988), s. 155-206.
70. M. Tuchscherer (yay. haz.), *Le commerce du café avant l'ère des plantations coloniales:*[II] *Espaces, rèseaux, sociètès (XV-XIX siècle)*[III] (Kahire, 2001); U. Freitag ve W. G. Claren-

[I] (*sic.*) une. (ç.n.)
[II] (*sic*) coloniales. (ç.n.)
[III] (*sic*) XV[e]-XIX[e] siècle. (ç.n.)

ce-Smith (yay. haz.), *Hadhramî Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s* (Leiden, 1997).

71. R. A. Abou-El-Haj, "Ottoman Diplomacy at Karlowitz", *Journal of the American Oriental Society*, 87 (1967), s. 148-52.
72. Salzmann, "Ancien Régime", s. 405.
73. Özellikle N. M. Penzer, *The Harem: An Account of the Institution as It Existed in the Palace of the Turkish Sultans, with a History of the Grand Seraglio from Its Foundation to Modern Times*, 2. Baskı (New York, 1993 [1965]), s. 102, 194-5, 257; ayrıca bkz. Levha XX.
74. F. M. Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change* (New York, 1996); *idem*, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century* (New York, 1987). Ayrıca bkz. 48. not.
75. E. Eldem, *French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century* (Leiden, 1999); Tuchscherer, *Le commerce du café*.
76. V. H. Aksan, *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmet Resmî Efendi (1700-1783)* (Leiden, 1995). Ayrıca bkz., N. Itzkowitz ve M. Mote (yay. haz. ve çev.), *Mubadele: An Ottoman-Russian Exchange of Ambassadors* (Chicago, 1970).
77. Aksan, *Ahmed Resmî Efendi*, s. xi, 161-3, 167-9, 185-200.
78. *Encyclopaedia of Islam*, 2. Baskı, "Ahmad III" maddesi altında, H. Bowen (yaz.); Aksan, *Ahmed Resmî Efendi*, s. 201-5.
79. Bkz. W. F. Reddaway (yay. haz.), *Documents of Catherine the Great: The Correspondence with Voltaire and the Instruction of 1767 in the English Text of 1768* (Cambridge, 1931; yeniden baskı 1971); J. P. Ledonne, *The Russian Empire and The World, 1770-1917: The Geopolitics of Expansion and Containment* (New York, 1997); Aksan, *Ahmet Resmî Efendi*, s. 125, 143.
80. Crecelius, *Roots of Modern Egypt*, s. 172-6; Livingston, "The Revolt of 'Alî Bey"; Rafeq, *Province of Damascus*. Buna karşılık bkz., Crecelius, "Russia's Relations with the Mamlûk Beys of Egypt in the EighteenthCentury", F. Kazemi ve R. D. McChesney (yay. haz.), *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder* (New York, 1988) içinde.
81. Itzkowitz, "Mehmed Raghib Pasha", s. 76-9, 117-19.
82. Hathaway, *Politics of Households*, s. 44-6, 101-6; Ahmed Pasha (Cezzâr), *Ottoman Egypt in the Eighteenth Century: The Nizâmnâme-i Mısır of Cezzâr Ahmed Pasha*, S. J. Shaw (yay. haz. ve çev.) (Cambridge, MA, 1962); Rafeq, *Province of Damascus*, 6. Böl.
83. Rafeq, *Province of Damascus*, s. 234, 253-68; Crecelius, *Roots of Modern Egypt*, s. 80-91.
84. J. Deny, *Sommaire des archives turques du Caire* (Kahire, 1930).
85. *3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1560)*; *5 Numaralı Mühimme Defteri (973/1565-1566)*; *6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565)*; *12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979/1570-1572)* (İstanbul, 1993, 1994, 1995, 1996). Ayrıca bkz. M. A. Ünal (yay. haz.), *Mühimme Defteri 44* (İzmir, 1995); N. Aykut ve diğerleri (yay. haz.), *Mühimme Defteri 90* (İstanbul, 1993).
86. Bkz. yukarıda geçen 58. ve 59. not. Daha önceki ve sonraki yüzyıllarla ilgili belgeler yayımlanmıştır, bunlar içinde U. Heyd (çev.), *Ottoman Documents on Palestine, 1552-1615* (Oxford, 1960); D. Ihchiev (derleyen), *Turski D'rzhavni Dokumenti za Osman Pazvanoğlu Vidinski* (*Turkish Documents on Osman Pazvanoğlu from Vidin*) (Sofya, 1909).
87. 'Abd al-Rahmân al-Jabartî, *Al-Ta'rîkh al-musamma 'Ajâ'ib al-athâr fî'l-tarâjim wa'l-akhbâr*, M. A. Qâsim (yay. haz.), 4 Cilt 2 Cilt içinde (Bulak, 1880); Muhammad Khalîl al-Murâdî (1759-91), *Kitâb silk al-durar fi a'yân al-qarn al-thâni 'ashar*, 4 Cilt 1 Cilt içinde (Bulak, 1874-83).

88. Al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-athâr fî'l-tarâjim wa'l-akhbâr*; Haydar Ahmad al-Shihâbî (1761?-1835?), *Lubnân fî 'ahd al-umarâ' al-Shihâbiyyîn*, A. Rustum ve F. E. Boustany (yay. haz.), 3 Cilt, (Beyrut, 1969).
89. Al-Jabartî, *Ta'rîkh 'Ajâ'ib al-athâr fî'l-tarâjim wa'l-akhbâr*, 3 Cilt, (Beyrut, 1970); *idem*, *'Ajâ'ib al-athâr fî'l-tarâjim wa'l-akhbâr*, 3 Cilt, (Beyrut, 1978).
90. T. Philipp ve M. Perlmann (çev.), *Al-Jabartî's History of Egypt: 'Ajâ'ib al-athâr fî'l-tarâjim wa'l-akhbâr*, 4 Cilt 3 Cilt içinde (Stuttgart, 1997); J. Cuoq (çev.), *Journal d'un notable du Caire durant l'expédition française, 1798-1801* (Paris, 1979); S. Moreh (çev.), *Al-Jabartî's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt* (Leiden, 1975; *Napoleon in Egypt: Al-Jabartî's Chronicle of French Occupation, 1798* olarak yeniden baskı '[Princeton, 1993])
91. Al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-athâr fî'l-tarâjim wa'l-akhbâr*, A. A. 'Abd al Rahîm ve A. M. I. Ramadan (yay. haz.), 4 Cilt, (Kahire, 1997-98).
92. Haydar Ahmad al-Shihâbî, *Ghurar al-hisân fî akhbâr abnâ' al-zamân* (Beyrut, 1980); ayrıca bkz. yukarıda geçen 88. not.
93. Al-Murâdî, *Silk al-durar fi a'yân al-qarn al-thâmin 'ashar* (Beyrut, 1988); *idem*, *Silk al-durar fî a'yân al-qarn al-thâmin 'ashar*, M. A. Shâhîn (yay. haz.), 4 Cilt 2 Cilt içinde (Beyrut, 1997).
94. Bkz. D. Crecelius (yay. haz.), *Eighteenth-Century Egypt: The Arabic Manuscript Sources* (Claremont, CA, 1990).
95. Ahmet Çelebi (Ahmad Shalabi) b. 'Abd al-Ghani, *Awdah al-ishârât fî man tawalla Misr al-Qâhira min al-wuzarâ' wa'l-bâshât*, F. M. Mâwî (yay. haz.), (Kahire, 1977); *idem*, *Awdah al-ishârât fî man tawalla Misr al-Qâhira min al-wuzarâ' wa'l-bâshât*, A. A. 'Abd al Rahîm (yay. haz.), (Kahire, 1978); Ahmed Kâhya 'Azebân (Ahmad Katkhudâ 'Azabân) al-Damûrdâshî, *Kitâb al-Durra al-musâna fî akhbâr al-Kinâna: Fî akhbâr mâ waqa'a bi-Misr fî dawlat al-Mamâlik*, A. A. 'Abd al Rahîm (yay. haz.), (Kahire, 1989); *idem*, *Al-Damûrdâshî's Chronicle of Egypt, 1688-1755: Al-Durra al-musâna fî akhbâr al-Kinâna*, D. Crecelius ve A. Bakr (yay. haz. ve çev.), (Leiden, 1991).
96. Şemdanizade Fındıklılı Süleyman Efendi, *Şemdanizade Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi*, M. Aktepe (yay. haz.), 4 Cilt 3 Cilt içinde (Ankara, 1976).
97. *Ibid.*, 3. Cilt, s. 99.
98. Salzmann, "Ancien Regime", özellikle s. 394.
99. Bu konuda örneğin bkz., Khoury, *State and Provincial Society*, 5. Böl.
100. Örneğin bkz. Fattah, *Politics of Regional Trade*, s. 23-41.
101. S. Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (Londra, 2000, Almanca baskısı, Münih, 1995), s. 6-7.
102. Örneğin bkz. M. A. Fay (yeniden gözden geçiren), Hathaway, *Politics of Households*, *Middle East Journal*, 52 (1998), s. 282-4 ve "indigenous" sıfatının yerinde kullanımı, N. Hanna, *Making Big Money in 1600: The Life and Times of Ismail Abu Taqiyya, Egyptian Merchant* içinde (Syracuse, NY, 1998), s. xxii, 19, 44, 136, 167 içinde.

# LÂLE DEVRİ'NE DOĞU'DAN VE BATI'DAN BAKMAK: LEVNÎ İLE VANMOUR

**Gül İrepoğlu**

Batı Kültürü için son derece önemli ve belirleyici olan 18. yüzyıl, Osmanlı Kültürü için de yönlendirici ve yenileyici olmuştur. "Lâle Devri", bu hareketin başlangıcını oluşturur. Yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan nisbeten barışçıl ortam, yaklaşık iki yüz yıl sonraki değerlendirmelerde lâleye olan düşkünlüğe gönderme yaparak "Lâle Devri" diye tanımlanmış ve sanatın tarihi boyunca kabul gören özel tanımlamalar arasında yerini almıştır. 1703-1730 yılları arasında hüküm süren Sultan III. Ahmed'in saltanatının ikinci yarısını ve damadı Nevşehirli İbrahim Paşa'nın 1718-30 yılları arasındaki sadaretini kapsayan "Lâle Devri" Pasarofça barış antlaşmasından hemen sonra başlar.

Bu tanımlamanın uyandırdığı izlenim, dönemin kültür ve sanatının imgelemini simgeleştirerek karşılar. Lâle Devri'nin mimarisinde, bezemesinde, kitap resminde, müziğinde, mücevherinde her şeyden önce zarafet gelir ve bu zarafet içerisinde öne çıkan bir görkem... Ardından da o vazgeçilmez "yenilik" kavramı gelir, Osmanlı'nın; Osmanlı Sarayı'nın Batı dünyasıyla daha yakın ilişkiler kurmaya yönelişinin bir yansıması olarak. Osmanlı İmparatorluğu'nun dünyadaki konumunu sorgulamaya başladığı ve yaşanan değişime yetişmek için bazı önlemlerin gereğini hissettiği günlerdir bunlar... Elçi Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa'ya yollanması



Levnî, *Karanfilli Kadın* TSM H2164, y.19a

ve dönüşünde izlenimlerini toplayıp sunduğu sefaretnamesinin uyandırdığı ilgi bu yaklaşıma bir örnektir. Günümüze kadar genellikle belli kalıplar içerisine sıkıştırılarak sarayın gerçekten abartılı eğlenceleriyle öne çıkarılmış olan bu dönem, aynı zamanda reform çabalarının ve sanatsal-kültürel bir tazelenişin esin kaynağı olarak değerlendirilmelidir.

Lâle Devri bir tutku devridir, lâleye ve yaşamaya, yeniliğe, şiire, müziğe, güzelliğe; topluca yeryüzü nimetlerine duyulan tutku, aşkın kardeşi tutku... En elle tutulur yansımasını lâlede bulduğundandır ki: "Lâle Devri". Tutkunun yönlendirdiği her şey gibi aşırılığa açık, heyecan verici ve şaşırtıcı.

Lâle Devri'nin sanatsal gelişmeleri önceden müjdelenmiştir aslında, Sultan III. Ahmed'in tahta çıkar çıkmaz, 1703 yılında yaptırdığı Yemiş Odası ile... Topkapı Sarayı'nı kendilerine konut edinmiş olan Osmanlı hükümdarları, saray alanı üzerinde, en çok da Harem'de kalıcı değişiklikler ya da ek mekânlar yaptırtmaya özen göstermişlerdir. Harem, imparatorluğun kalbi ve beyni olan, yönetimin ve hizmetin örgütlendiği bu sarayın yalnızca kendilerine, aileye ayrılmış bölümüdür ve burada kişisel beğeniye göre yaşamak, aynı zamanda da iz bırakmak arzusunun sonucudur bu tutum. Ve Sultan III. Ahmed'in odası, atalarınınkinden tamamen farklı bir tasarımdadır, gençliğinin Edirnesi'ni çağrıştıran, çinilerle değil, ahşap Edirnekârî bezemeli, insanı ezmeyen, aksine sıcaklık duygusu veren küçük bir mekân. Duvarlarıyla tavanını hiç boş yer bırakmaksızın bezeyen renk renk çiçek ve yemiş resimlerinden dolayı *Yemiş Odası* diye anılan; sanki sarayın içine kurulmuş ayrı bir dünya, bağımsız bir çadır... 17. yüzyıl Hollanda natürmortlarının gelenekle birleşmiş bir

yorumunu andıran vazolardan fışkıran çiçeklerle Çin porseleninden yayvan kâselere yerleştirilmiş doğal renkli meyvelerin hayat verdiği bu eşsiz oda, sonrasındaki tüm bezeme anlayışına ışık tutacaktır.

Bu dönem, müzikte köklü yeniliklerin yaşanacağı denli uzun sürmese de, müziğin coşkusunun egemen olduğu, müzisyenlerin doğallıkla her şenliğin, her keyif meclisinin önemli parçasını oluşturduğu bu dönemin bir öncüsü de 1711 yılına kadar yaşamış olan, Osmanlı musikisinin büyük üstadı Buhurizade Itrî Mustafa Efendi'dir. "*Nevruz erişti bağa / Şarab istemez misin?*" Esirciler kethüdası görevindeyken dünyanın değişik köşelerinden gelen esirlerden onların geleneksel müziklerini dinlemek istediği rivayet edilen Itrî, Lâle Devri olarak tanımlanan zamandan hemen önce söylemiştir bunu. Anlaşılıyor ki, her alanda genişleyen ufuklara doğru, ve bu dünyanın görmezden gelinmemesi gereken zevklerine doğru belli bir yol alınmıştır zaten... Levnî'nin tanınmış "Sazendeler" betimlemesinde de[1] o zarif müzisyen kadınlar dönemin gözde çalgılarını çalmaktadır; daire ve tanburun yanısıra zurna ile bir dizi ince borudan oluşan musikâr... Saraydaki fasıl heyetini yöneten, sekiz padişah gören şair bestekâr Eyyubî Ebubekir Ağa da Lâle Devri'nin en tanınmış bestecisi olmasının yanısıra kederli konuları işlemekten kaçınmasıyla anılır. Hisârbûselik ve şivenümâ gibi yeni makamların da kullanıldığı bu dönemden bazı izler günümüze kadar sürülebilir, örneğin Enderunlu Tanburî Mustafa Çavuş'un "*Dök zülfünü meydane gel*" şarkısı yüzyıllar boyunca güncelliğini yitirmeyen bir melodi olarak, müziğe âşina olan herkesin kulağında durmaktadır. "*Küçüksu'da gördüm seni*" şarkısıysa örtülü erotik çağrışımlarıyla o günlerin canlı bir tanığıdır sanki.

Lâle Devri, sürdürülen geleneklerin merak duyulan Batı ile bir tazelenme sürecinde buluşmasıdır denebilir; sanata ve gündelik yaşama usulca sokulan ve giderek kalıcılaşan yeniliklerin ve farklı bakış açılarının ortaya konduğu bir zaman dilimi...

Lâle Devri'nde yalnızca başta Kâğıthane ve Boğaziçi'ndeki yalılar, köşkler ve meydan çeşmeleri olmak üzere İstanbul'un çehresi değil, nakkaş fırçasında betimlenen çehreler de değişmiştir. Görsel sanatlar alanında Lâle Devri'nin ruhunu en parlak biçimde yansıtan sanatçı nakkaş Levnî'dir; şiirde Nedim neyse tasvirde de Levnî o... "Renkli, çeşitli" anlamındaki Levnî mahlasını boşuna hak etmemiştir nakkaş Levnî Abdülcelil Çelebi. Kitap sayfaları üzerinde canlanan bir selvi boylu civanın yakut yüzüklü elinin lâleyi tutuşunda, bir yarım çiçek motifli zümrüt küpenin gül yanağa değişinde, bir gözüpek canbazın Haliç sularının üzerinde gerili ipte kıpırdamadan duruşunda, bir haşin bakışlı yeniçerinin çanak yağmasındaki pilav-zerdeye

[1] TSM H2164, y.17b



Levnî, *Sazendeler* TSM H2164, y.17b

atılırken düşen başlığında, bir usta neyzenin kendini müziğine kaptırışında, şehzadeyi koruyan bir genç solağın şefkat ve kaygı dolu bakışında, İbrahim Paşa'nın samur kürkünün incecik tüylerinin dalgalanışında, bir şuh rakkasenin savurduğu eteğin mercan rengi işlemesinde ve çiçeklerle çevrelediği benzersiz imzasında Levnî ile birlikte soluruz Lâle Devri'nin çiçek kokulu nefesini.

Levnî, Kebir Musavver Silsilenâme[2] olarak anılan padişah portreleri dizisinin, şair Seyyid Vehbî tarafından yazıldığı için Surname-i Vehbî[3] olarak anılan sünnet düğünü albümünün resimlerinin ve dönemin tiplerinin boy portrelerini içeren albümün nakkaşıdır. 1732 yılına kadar yaşayan Levnî, Osmanlı betimleme anlayışını klasik dönemin görkemli günlerini aratmayacak biçimde canlandırmış olmasının yanısıra, köklü yenilikler getirmiştir. Levnî'yle figürler yüzeysellikten kurtulup hacimlenir, perspektif kazanmış düzenlemelere yerleştirilir ve figüre bakış açısı hem resimsel, hem de anlamsal olarak değişir, gelişir, zenginleşir, derinleşir. Bu yaklaşım, edebiyatta da görülen "yaşamın tadını çıkarma" ve günlük yaşama önem verme eğilimine gönderme yapar. Levnî'nin renkleri de yeni arayışlara ayak uydurur: Kıvrak geçişlerle yan yana getirilen, olağanüstü bir tutkuyla çeşitlenen renkler... Bu rengârenk dünyadaki her kahraman; gerek bir ulu hükümdar, gerekse düğünde muhafızlık yapan bir tüfekçi, ya da sereserpe uzanmış çekici bir genç kadın, sonsuz bir hayal zenginliğiyle verilmiş, karakteristiği ilk bakışta çok yalın görünen, ancak son derece ustalıklı çizgilerle, nüanslarla belirtilmiş ve insanca yönleri vurgulanarak sağlam bir kavram tutarlılığı içerisinde canlanmıştır nakkaşın fırçasında.

Levnî'nin Surnâme'de III. Ahmed Kütüphanesi'nin cephesini Tekfur Sarayı üretimi çarkıfelek motifli çinilerle kaplı göstermesi, ki bu durum tümüyle sanatçının hayalinden çıkmadır, bir rastlantı mıdır? Yoksa Levnî'nin "yeni"ye olan yürekten desteği mi? Levnî'nin aynı yapıtta betimlediği yaygılarda; halı ya da örtülerde de dönemin yeni beğenisini yansıtan, çok renkli, natüralist ve stilize motiflerin karmaşık ve hayalî bir birleşimi vardır, aynen Sultan III. Ahmed portresinde yer alan hayalî tahtın bezemeleri gibi. Levnî'nin betimlediği kadınların giysileri de dönemin modası olan serpme desenli pastel renkli kumaşlardandır; henüz gelenekselliğini koruyan, ancak iç ve dış giyimde çeşitlenmiş, bir yandan da ipek ve metal tel oranı azalmış giysiler... Levnî'nin yapıtlarından okunabilecek Lâle Devri bilgileri saymakla bitmeyecektir.

İstanbul'un bu hareketli zamanını doya doya yaşayan ve ona katkıda bulunan bir ressam da Jean-Baptiste Vanmour'dur. 1699 yılında Avrupa'dan, Hollanda ile Fransa arasındaki Valenciennes'den Fransız elçisinin ressamı olarak gelmiştir Osmanlı başkentine, pek çok yabancı tüccar ve diplomat için çekici, binbir fırsatı bünyesinde barındıran bir kente, sunulan yenilikleri –kendine uydurmak koşuluyla– severek kabule hazır ve hâlâ şaşırtıcı olan bir kente. Vanmour buraya yerleşerek Fransız ve Hollandalı elçilere hizmet etmiş, Dersaâdet'i kendine yurt edinip ömrünü 1737 yılındaki ölü-

[2] TSM A3109
[3] TSM A3593



Vanmour, *III. Ahmed'in Kabul Sahnesi*, Rijksmuseum SK-A-4078

müne kadar burada geçirmiş ve buraya gömülmüştür. Osmanlı saray ve kent yaşantısını, insanlarıyla geleneklerini en doğru yansıtan Batılı ressam olarak kabul edilebilir. Avrupa'da Osmanlı'ya yönelik ilginin giderek arttığı bu dönemde gravür ve tablolarıyla Batı Avrupa pazarında âdeta bir tekele sahip olmuştur Vanmour. İstanbul yaşantısını ve Sultan III. Ahmed'in elçi kabul törenlerini konu alan tabloları, belgeleyici tavrının yanısıra ayrıntı zenginliği ve canlı atmosferiyle dikkat çeker. Devrin sonunu getiren isyanı; Patrona Halil'i ve isyanın sonrasını betimleyen; Osmanlı tarihinin canlı tanığı olarak yaşananları tuvalinde görselleştiren de odur. Kalabalık sahnelerde bile tek tek portreler ve yüz ifadeleri üzerinde durması, Levnî ile ortak özelliklerindendir.

Levnî ile Vanmour, dönemin bu iki güçlü gözlemcisi aynı göz alıcı kente, aynı ihtişamlı padişaha farklı yönlerden bakmış, farklı betimlemelere ulaşmışlardır. İki sanatçı seçtikleri konularla birbirini taklit etmeden birbirlerini tamamlar. Kimi yapıtlarının karşılaştırılması ya da yalnızca yan yana izlenmesi ilginç sonuçlara götürür; onların bakış açılarının getirdiği zenginliği ortaya koyar. Her ikisi de hem İstanbul'un hem de sarayın belli mekânlarına, belli anlarına doğrudan doğruya tanıklık etme olanağı bulmuş olduğundandır ki, "içten bakışlı" yapıtlardır onların yapıtları. Vanmour'un

bu ayrıcalıklı anları elçi kabullerine eşlik vesilesine dayanan oldukça kısa sürelerle sınırlıyken, Levnî konumu dolayısıyla saray ve çevresinin yaşantısını nisbeten daha yakından izleyebilme olanağını değerlendirmiştir. Yansıttıklarının öneminin bilincinde olmaları da Levnî ile Vanmour'un ortak noktalarındandır; ikisinin de yapıtlarında incelendikçe katmanlara ayrılan ayrıntıların bolluğu bu belgeleyici tavra bağlanmalıdır.

İki sanatçı arasında iş ya da dostluk ilişkisine dair herhangi bir belgenin varlığı bilinmemektedir. Vanmour'un Pera'da bulunan atölyesinde hangi yerli sanatçıların çalışmış olduğu hakkında da henüz bir bilgiye ulaşılmamıştır. Bu nedenle Levnî'nin Vanmour'u ve yapıtlarını, çevresini tanımış olması gerektiği, atölyesine girip çıkmış olabileceği bir varsayımdan öteye gidemezse de, bu olasılık göz ardı edilemeyecek kadar güçlüdür kuşkusuz.

Levnî belki zaman zaman daha keyifli, daha tasasız anları seçmiştir kâğıt üzerinde sonsuzlaştırmak üzere. Vanmour ise çevresine daha tarafsızca bakmıştır; başlangıçta bir Avrupalının şaşkınlığı ve heyecanıyla, sonraları da bu kentin bir parçası olarak. İkisinin kâğıt ve tuvallerine kendi takipçisi olan şehzadesi yanında olarak tahtında oturan güçlü bir padişah,. dillere destan görkemdeki sünnet düğününde gururlu bir baba, Avrupa elçilerini kabul eden azametli bir sultan da yansımıştır, sokaktan gösterişli ya da ilginç bir tip, keskin bakışlı bir ağa veya bir müzisyen de... Bu portreler, bu görünümler 18. yüzyıl başı Osmanlı yaşantısının fragmanlarıdır; birbirini taklit etmeksizin birbirlerini tamamlar. Böylece iki sanatçının resimleri bir araya geldiğinde sanki tek, muazzam bir panoya iliştirilmiş değişik tatlardaki izlenimlerin, çok renkli bir bütünün parçalarının birleştiği görülür. Farklı yaklaşımlarla ve farklı üsluplarla da olsa, iki ressam da dönemin görkemine lâyıkıyla ayna tutar ve insan figürüne olan duyarlıklarıyla toplumun katmanlarını, hep insanca yönlerini vurgulayarak canlandırma başarısını sergiler.

Levnî'nin anlatımında olağanüstü çeşitlilikteki renk skalasının ve gördükleriyle hissettiklerini eksiksiz algılatma arzusunun yanısıra yer yer hoşgörülü bir mizaha yer verdiği söylenebilir. Vanmour'un anlatımındaysa doğal bir merak ile belgeleme arzusunun yanısıra kimi zaman ince bir sorgulama, eleştiri, aynı zamanda örtmeye çalışmadığı bir hayranlık okunur, Doğu'yu tanımış-anlamış Batılılara özgü.

Ressamları bu özellikleri, yeniçerilerin çanak yağması kompozisyonları yan yana izlenerek örneklenebilir. Vanmour, Hollanda elçisi Cornelis Calkoen'in 14 Eylül 1727'deki Arz Odası kabulü[4] sonrası maiyetiyle birlikte Topkapı Sarayı'nın ikinci avlusundan geçerken gerçekleşen, geleneğe göre bir güç gösterisi olarak özellikle tam o güne ve saate rast getirilen yeniçe-

[4] Hollanda Rijksmuseum, SK-A-4076

rilerin "çanak yağması" olayına tanık olmuş ve bunu üzerlerinde uyandırdığı tüm etkiyle betimlemiştir. Kompozisyonun ön planında elçinin geçişi yer alırken, ortada dizili pırıl pırıl parlayan kapaklarıyla büyük pilav sahanları ve bu sahanlara –padişaha bağlılıklarını göstermek üzere– "saldıran" yeniçerilerin her biri ayrı hareket halinde betimlenmiştir. Henüz sahanlara erişememiş olan geri plandaki yeniçerilerinse yalnızca düzgün sıralar halindeki başlıkları görülür. Avludaki kalabalığa karşın orada hüküm süren kargaşa değil, hevesli bir memnuniyettir. Elçi ve maiyeti olayı büyük ilgiyle izlemektedir; az önce padişahın huzurunda yaşadıkları, hükümdarın duruşuyla mücevherlerinin göz kamaştırdığı şaşaalı törenden sonra ikinci bir etkilenmedir yaşadıkları. Tablonun arka planındaki hafifçe dalgalanan beyaz başlıklar dizisi tek başına ele alındığında sanki geniş bir lâle tarhı izlenimi bırakır; yan yana dikilmiş yoğun lâleler görüntüsü, o dönemin İstanbulu'nda yaşayan herkes gibi Vanmour'un da imgeleminde yer etmiş olsa gerektir.

Levnî ise benzer bir sahneyi Surnâme-i Vehbî'de işlemiştir. Şehzadelerin 1720 Eylülü'nde Okmeydanı ve Haliç'te yapılan ve on beş gün süren sünnet düğününü 137 çok figürlü, derinlikli minyatürle anlatan, 175 yapraktan oluşan yapıtta resmedilen sahnelerden biri şenlikler sırasında yeniçerilere verilen ziyafetin bir ânını[5] aktarır. Düğünde sürekli çıkarılan yemeklerden daha özenli hazırlanan bu ziyafette, her birinin karnında açıldığında uçuverecek birkaç canlı güvercin gizlenmiş olan iki yüz kızarmış koç, üç yüz koyun, dört bin beş yüz tabla pilav ve zerde, her tablada yarımşar okkalık ikişer has ekmek ve yirmi fıçı temiz su hazırlandığı kaydedilir. Yeniçerilerin çanak yağması Levnî tarafından gülmece yönü ihmal edilmeksizin verilmiştir. Kitabın metninde olay "Kapıcılar pişkeşcisinin 'Na'mâ-yı şehinşâhî-i yağmadan alan alsın!' diyerek müsaade vermesi üzerine üsküflü şahbazlar, kekliğin kanaryaya süzülüşü gibi, pilav ve zerdeye öylesine atıldılar ki, çanaklar pırıl pırıl temizlendi" ifadesiyle betimlenmiştir. Levnî sinilerde sunulan yemeklere hamle yaparken yere yuvarlanmış ve başlığı başından uçmuş figürü, düşmemeleri için başlıklarını tutarak koşan diğer figürleri ve üstte aralarında sakince konuşanları ustaca istifleyerek gerçek bir an yakalamıştır, kitap sayfasına sığdırılan bir dünya... Levnî, bu yapıttaki iki imzasından birini, –ki ilki bir taht sahnesinde Sultan III. Ahmed'in ayağı dibinde yer alır- yapıtın sonunda, düğün alayındaki sipahi ve silahdar ağaların saraya dönüşünü konu alan minyatürde,[6] ön plandaki atlı figürlerden birinin altına atmıştır. Dolayısıyla burada gök renkli kaftanı içinde görülen

[5] TSM A3593, y.22b-23a
[6] TSM A3593, y.173a



Vanmour, *Sazende*

sakallı, ciddi ifadeli kişi betimlemesinin sanatçının otoportresi olabileceği düşünülebilir.

Gerek Levnî, gerekse Vanmour, yapıtlarında görkemi yansıtma telaşıyla inandırıcılıktan uzak bir abartıya gitmekten çok, hayal dünyalarını zorlayan o şaşılası renkliliği ve estetiği bilgiyle bezeyerek, doğru ayrıntılarıyla kurgulayarak verdikleri ve kompozisyonlarını albeni uğruna aşırı süslemeye feda etmemiş oldukları için bugün hâlâ eskimemiş görüntülerden oluşur bıraktıkları miras.

Sonuçta Levnî kendi kavramları içinde yenilikler getirip yerleştirebilmiş bir sanatçıdır, ki bu özelliği yalnızca etkileşime değil, kendi yeteneğine ve atılganlığına da bağlanmalıdır. Portreleriyle Osmanlı sanatında sürecek

kalıplardan birini ortaya koyarak kalıcılık sağlamış, figürün kalabalık sahnelerdeki kullanımına da taze bir anlayış getirmiştir. Vanmour da kendi alanında gerek çok tanınan kıyafet albümleri, gerekse kabul sahnelerinde, ileride de geçerli olacak ve ressamlar tarafından örnek alınacak bir kalıcılık sağlamıştır.

Levnî geleneği koruyarak orijinal olabilen ve bir yandan da bakışlarını Batı'ya çeviren Osmanlı aydınının parlak bir örneğidir, Vanmour ise Avrupa resim geleneğine dayanarak bakışlarını "Doğu"nun güçlü simgesi Osmanlı'ya çeviren ve izlenimlerini içtenlikle yansıtan Batılı ressamların parlak bir örneği.

Her ikisinin tuttuğu aynalarda dönemin ruhu yaşar.

Lâle Devri şair olma zamanıdır; şair olmanın tadına varılan zamandır, duygular ister kelimeler yoluyla yansıtılsın, ister müzik veya resim yoluyla.

## KAYNAKÇA


Altınay, Ahmet Refik, *Lâle Devri* (1912), yay. haz. H. A. Diriöz, Ankara 1973.

Atıl, E., *Levnî ve Surname, Bir Osmanlı Şenliğinin Öyküsü*, İstanbul 1999.

Erdbrink, G. R. B., "1727-1744 seneleri arasında Osmanlı İmparatorluğundaki Cornelius Calkoen'un Elçiliği ve Ressam Vanmour ile İlişkileri", *Jean-Baptiste Vanmour 1671-1737*, Leiden 1978.

İhsanoğlu, E. (Ed.), *Osmanlı Musiki Literatürü Tarihi*, İstanbul 2003.

İrepoğlu, G., "Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kütüphanesi'ndeki Batılı Kaynaklar Üzerine Düşünceler", Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık I, İstanbul 1986.

—, "18.Yüzyıl Betimlemesine Bakış", *18.Yüzyılda Osmanlı Kültür-Sanat Ortamı*, İstanbul 1998.

—, *Levnî, Nakış-Şiir-Renk*, İstanbul 1999.

—, "Kitaptan Tuvale 1700-1800", *Padişahın Portresi - Tesavir-i Al-i Osman*, İstanbul 2000.

—, "Lâle Devri'nin Aynası: Nakkaş ve Şair Levnî", *İstanbul Armağanı 4 - Lâle Devri*, İstanbul 2000.

Karakaya, F., "Lâle Devri ve Musıki", *İstanbul Armağanı 4 - Lâle Devri*, İstanbul 2000.

Mansel, P., "An Embassy in the Tulip Era", *At the Sublime Porte-Ambassadors to the Ottoman Empire (1550-1800)*, London 1988.

Raşid, *Tarih-i Raşid V.*, İstanbul 1865.

Sint Nicolaas, E. – Bull, D. – Renda, G. - İrepoğlu, G., *Lâle Devri'nin Bir Görgü Tanığı: Jean-Baptiste Vanmour*, İstanbul 2003

Tezcan, H., "Onsekizinci Yüzyılda Osmanlı Kumaş Sanatı ve Kadın Modası", *P Sanat Kültür Antika Dergisi 8*, İstanbul 1997

MÜTEFERRİKA'NIN MATBAASI



İbrahim Müteferrika'nın terekesinden iki sayfa
(İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi,
Kısmet-i Askerî Mahkemesi, nr. 98. vr. 39a-b)

# Lâle Devri, İbrahim Müteferrika ve Osmanlı Türk Matbaacılığının İlk Adımları

**Orlin Sabev (Orhan Salih)***

İbrahim Müteferrika ile Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin oğlu Said Efendi tarafından 1727 yılında resmî olarak kurulan ilk Osmanlı Türk Matbaası, Lâle Devri'nin en belirgin ürünlerinden biri olduğu her zaman vurgulanmıştır. Jale Baysal'ın belirttiği gibi Müteferrika matbaası Lâle Devri'nin bir ürünüdür.[1]

Mecazî bir şekilde bu devri anlatmak gerekiyorsa, o dönemde Osmanlı topraklarında barut kokusundan daha çok lâlenin ve kitap basımı için kullanılan mürekkebin kokusu hissedildi. III. Ahmed'in (1703-1730) saltanatında ve özellikle Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın sadrazamlık döneminde (1718-1730) birçok girişim ve yeniliklere imza atılmıştır. Sadrazam,

---

* Prof. Dr. Orlin Sabev, Bulgaristan Bilimler Akademisi Balkan Araştırmaları Enstitüsü, Sofya. Makale, 9-12 Kasım 2017 tarihlerinde Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi'nde gerçekleşen Uluslararası Lâle Devrinde Osmanlı Devleti ve Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Sempozyumu'na sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

[1] Jale Baysal, *Kitap ve Kütüphane Tarihine Giriş*, Türk Kütüphaneciler Derneği, İstanbul 1991, s. 71.

hazine harcamalarını sıkı kontrol altına alınca 1721 yılının başlarında devlet bütçesindeki açığı kapatmayı başarır. 1720'li yıllardan 1760'lı yıllara kadar Osmanlı bütçesinin dengesi az çok sağlanmış ve hattâ bazı yıllarda fazlalık vermiştir. Yeni Osmanlı para birimi olan kuruşun değeri çok az seviyede değerini kaybederek, genel olarak önceki 17. yüzyıl ve sonraki 19. yüzyıl başlarında görünen yüksek seviyedeki enflasyona kıyasla bu yıllardaki Osmanlı finansal sisteminin istikrarını simgeler.[2] Bu istikrar, aynı dönemde dokumacılık, madencilik, tarım vb. gibi değişik sektörlerde kaydedilen gelişmelerden de belli olur.[3]

1718'de Avusturya ve Venedik ile imzalanan Pasarofça Antlaşması Osmanlı devletinin bazı Batı Avrupa ülkeleri ile yakınlaşmasına zemin hazırlar. Fransa'nın İstanbul büyükelçisi Marquis de Bonnac (1716-1724) Damad İbrahim Paşa ile yakın temas kurar ve Fransa artık Avusturya'ya karşı Osmanlı'yı desteklemeye başlar. Bu bağlamda 1720 yılının sonunda Sadrazam Yirmisekiz Mehmed Çelebi sefaretliğinde Avusturya'ya karşı Fransa ile ittifak kurmak amacıyla Paris'e uzun süreliğine bir heyet gönderilir. On bir ay süren sefaret amaçlanan ittifakı başaramadığı halde, devlet adamlarının arasında Avrupalıların coğrafya, astronomi, biyoloji, tıp ve mimarlık alanlarındaki gelişmelerine karşı büyük bir ilgi yaratır.[4]

Fransa'ya bu ziyaret sonucunda Osmanlı toplumunun en azından üst kesimlerinin estetik anlayışı ve zihniyetinde bir *batılılaşma* süreci başlar. Gelenekçilerin yanı sıra Mihail Meyer'in "Batı yanlıları"[5] olarak vasıflandırdığı yenilikçiler de ortaya çıkınca -Fatma Müge Göçek'in belirttiği gibi– Osmanlılarda "kültürel ikilik" (*cultural dichotomy*) oluşur.[6] Abou-el-Haj ise "kültürel birleşim" (*cultural symbiosis*) ifadesini kullanmayı tercih edip şunları yazar:

> 18. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı idarî seçkinlerinin Osmanlı sınırlarının dışındaki süreçlere karşı olan ilgisi o kadar artar ki, Osmanlı idarî sınıfıyla birkaç Güneydoğu Avrupa devletleri arasında bir nevi kültürel birleşim söz konusudur. Bu kültürel birleşim daha çok 18. yüzyıl

[2] Bk. Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 159-171.

[3] Daha ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken, İstanbul 2002, s. 211-292.

[4] Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Faik R. Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnâmeleri*, TTK, Ankara 1968; Fatma Müge Göçek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, New York-Oxford 1987.

[5] Mihail S. Meyer, *Osmanskaya imperiya v XVIII veke: Çertıy strukturnogo krizisa* [*XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu. Düzen Krizinin Özellikleri*], Nauka, Moskova 1991, s. 180.

[6] Göçek, *age.*, s. 81.

> Osmanlı mimarisinde Barok üslubu ile ilgi çekmiştir. Belki gündelik hayatı ile ilgili zihniyetteki değişimler daha büyüktür.[7]

Yirmisekiz Mehmed Çelebi Paris'ten Fransız saraylarının çizim ve planlarını getirir ve on iki yıl içerisinde İstanbul'un değişik yerlerinde sultan, sadrazam ve divan üyeleri tarafından Avrupa mimari tarzında birçok saray, köşk ve yazlık inşa edilir. Bunun dışında Avrupa giyim kuşamı ve yaşam tarzı taklit edilerek *alafranga* sıfatı altında bir moda oluşur.

Damad İbrahim Paşa'nın sadareti esnasında Osmanlı'da lâle tutkusu acayip bir şekilde artar ki, daha sonra tarihçiler bu dönemi Lâle Devri olarak adlandırırlar. Damad İbrahim Paşa, şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi vb. gibi birçok Osmanlı devlet adamı kendilerine has lâle bahçeleri yaptılar ve hattâ bazıları yeni lâle cinsleri yetiştirdiler.[8] Çiçek ve özellikle lâle ticareti o kadar çok yaygınlaşır ki, çiçekçilerin çıkarlarını korumak için 1140/1727'de çıkarılan bir fermanla değişik lâle çeşitlerine devlet tarafından belirli fiyatlar (*narh*) konulur.[9] Daha önceleri de süs ögesi olarak kullanılan lâle şekli (örneğin Mimar Sinan'ın kullandığı ters lâle motifi gibi[10]) bu dönemde cami ve sarayların iç dekorasyonunda artık hâkim bir motif haline gelir.[11]

---

[7] Rifaat Ali Abou-el-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, State University of New York Press, Albany 1991, s. 67.

[8] Münir Aktepe, "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâle", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, C. IV, S. 7, (1952), s. 90.

[9] Ahmed Refik, *Hicrî Onikinci Asır'da İstanbul Hayatı (1100-1200) [Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1689-1785)]*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1988, s. 94-95; Aktepe, "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâle", s. 91-92.

[10] Bkz. Selçuk Mülayim, *Ters Lâle: Osmanlı Mimarisinde Sinan Çağı ve Süleymaniye*, Kanaat, İstanbul 2001, s. 202-211.

[11] Lâle Devri hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Ahmed Refik, *Lâle Devri*, Hilmi Kitaphanesi, İstanbul 1932; Wilhelm Heinz, "Die kultur der Tulpenzeit des Osmanischen Reiches", *Wiener Zeitschrift für die kunde des Morgenlandes*, C. 61, (1967), s. 62-116; Münir Aktepe, "Ibrahim Pasha Nevshehirli", *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, C. III (ed. B. Lewis, V. L. Menage, C. Pellat, J. Schacht), E. J. Brill, Leiden 1971, s. 1002; Göçek, *age.*, s. 72-81; Ahmet Ö. Evin, "The Tulip Age and Definitions of "Westernization", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)/Social and Economic History of Turkey (1071-1920)* (ed. Osman Okyar, Halil İnalcık), Meteksan, Ankara 1980, s. 131-145; Mehmet Karagöz, "Osmanlı Devletinde Islahat Hareketleri ve Batı Medeniyetine Giriş Gayretleri (1700-1839)", *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S. 6, (1995), s. 174-194; Madeline C. Zilfi, "Women and Society in the Tulip Era, 1718-1730", *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (ed. A. el-A. Sonbol), Syracuse University Press, New York 1996, s. 290-303; Necdet Sakaoğlu, "Lâle Devri'ne Genel Bir Bakış", *İstanbul Armağanı, 4. Lâle Devri* (ed. M. Armağan), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2000, s. 17-24; Can Erimtan, *Ottomans Looking West? The Origins of the Tulip Age and its Development in Modern Turkey*, I. B. Tauris, London 2008; Selim Karahasanoğlu, "A Tulip Age Legend: Consumer Behavior and Material Culture in the Ottoman Empire (1718-1730)", Binghamton University, State University of New York 2009 (basılmamış doktora tezi);

Aslında Osmanlı eliti sadece kendi şatafatını değil, aynı zamanda halkın gündelik hayatını kolaylaştırmasını da düşünmüştür. Bu bağlamda yeni su yolları ve çeşmeler yapılır. Genelde fakir halkın hayatı ve evlerine daha çok zarar veren yangınlarla mücadele etmek için İstanbul'da ilk defa tulumbacı ocağı kurulur.[12]

Eylül 1730'da patlak veren Patrona Halil İsyanı Lâle Devri'ne son verir. Bu ayaklanmaya şahit olan Abdi'nin anlattıkları âdeta tiyatro oyununa benzemektedir. Abdi'nin anlatısına göre İstanbul esnafının ayaklandığı gün sadrazam ve diğer devlet adamları Üsküdar'da kurulan ordugâhta eğlenirken, sadrazam kaymakamı İstanbul'daki bahçesinde masumca lâle ekiyordu.[13]

İlk Osmanlı Türk matbaasının kuruluşu bu tarihsel bağlamda ele alınması gerekir. Matbaanın kuruluşu İsveç büyükelçisi Edvard Carleson'un (1704-1767) 20 Temmuz 1735 tarihli raporunda muhtemelen en bariz bir şekilde özetlenmiştir.[14] Carleson, İsveç Ticaret Odası'nın başkanı von Höpken (1713-1778) ile birlikte Mart-Ağustos 1734'te (o zaman İbrahim Müteferrika muhtemelen onların mütercimiydi) ve 1735-1746 (1742'de von Höpken İsveç'e döner) tarihleri arasında olmak üzere İstanbul'u iki defa ziyaret eder. İkinci ziyaretinin başında İbrahim Müteferrika, bastığı 13 eseri kendilerine hediye eder ve ikisi bu kitapları İsveç hükümetine söz konusu raporuyla beraber gönderirler.[15] *İstanbul'da Bir Matbaanın Kuruluşu ve Şimdiki Durumu ile İlgili Bilgiler* başlığı altında Mustafa Akbulut tarafından Türkçe çevirisiyle yayımlanan raporda matbaanın nasıl kurulduğu hakkında kısa ancak önemli bilgiler verilir:

"1726 yılında, içinde bir matbaanın kurulmasının topluma sağlayacağı bütün faydaların etraflıca açıklandığı elle yazılmış küçük bir risale elden ele dolaşmıştı. Bu risale nihayet münasip bir surette ve tam da zamanında başvezir (Sadrazam) İbrahim Paşa'nın eline geçer. Kendisi böyle şeylere pek meraklı bir vezir olduğu için risaleyi zevkle okuyup yazarın görüşlerine çoğunlukla katılarak risaleyi zamanın hükümdarı Sultan III. Ahmed'e

---

Selim Karahasanoğlu, "İstanbul'un Lâle Devri mi? Tarih ve Tarihyazımı", *Tarih İçinde İstanbul Uluslararası Sempozyumu/Istanbul throughout History International Symposium 14-17 Aralık/ December 2010. Bildiriler* (ed. D. Hut, Z. Kurşun, A. Kavas), Mtt İletişim ve Reklâm Hizmetleri, İstanbul 2011, s. 427-463.

[12] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kemalettin Kuzucu, "Yangın Tulumbasının İcadı ve Türk İtfaiyesinin İlk Yüzyılı", bu bildiri kitabında.

[13] Faik R. Unat (ed.), *Abdî Tarihi (1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser)*, TTK, Ankara 1943, s. 29-30.

[14] Edvard Carleson, *İbrahim Müteferrika Basımevi ve Bastığı İlk Eserler/Ibrahim Müteferrika s Printing House and Its First Printed Books* (ed. M. Akbulut), Türk Kütüphaneciler Derneği, Ankara 1979, s. 9-12.

[15] Carleson, *age.*, s. 8.

sunar. Adı geçen padişah bu risalenin kendisini pek memnun ettiğini beyan edip şeyhülislâmın da bu konudaki görüşlerini belirtmesini emreder. Risaleyi yazanın Doğu dillerinden başka Latince de bilen İbrahim Efendi adında bir zat olduğu çoktan bilinmektedir.

Şeyhülislam da bir matbaa kurulmasının oldukça yararlı olacağını bir fetva ile açıklayıp risaleyi yazan kişiyi de buluşundan ve toplum yararına çabalarından ötürü fazlasıyla över.

Bu arada imparatorluğun yasalarını en iyi bilenlerden on altı kişiye de, bütün önemli konularda olduğu gibi, bu konuda danışılmıştır. Şeyhülislamın yanısıra onlar da bir matbaa kurulmasını uygun görüp, bu yararlı fikri ortaya atmış olan risale yazarını övmüşlerdir.

Bilahare İstanbul'da bir matbaa kurulması için Padişah fermanı çıkar. Bu ferman, daha sonraları Padişahın kendi eliyle yazdığı bir hattı şerif ile kesinlik kazanır. Bunun üzerine İbrahim Efendi de matbaayı kısa zamanda kurar. Kendisi o zamanlar gerekli olan matbaa ustaları ve harf dökümcülerini daha önceden Almanya'dan getirmiş olduğu için hemen işe koyulabilmiştir."[16]

Carleson'un anlattığı ilk Osmanlı matbaasının kuruluş kronolojisi, İbrahim Müteferrika'nın *Prima Typographiae Apud Ottomanos Introductio* (Osmanlılara İlk Matbaanın Girişi) başlığıyla Latince olarak yazdığı matbaasının tarihçesiyle birebir örtüşmektedir. Müteferrika'nın bu tarihsiz yazısı, İstanbul'da bulunan Fransız Cizvit misyoneri Holderman'ın 5 Ağustos 1730 tarihli mektubuyla beraber Fransa'ya gönderilmiştir. Metinde 17 Haziran 1730'da baskıdan çıkan matbaanın altıncı eserinden bahsedildiğine göre yazının bu tarihler arasında yazıldığı düşünülebilir.

Müteferrika, yazısında matbaanın faydalarını açıklayan ve sadrazamın dikkatine sunulan bir risale yazdığını, sadrazam da risaleyi gözden geçirdikten sonra en üst seviyedeki devlet adamlarını çağırıp onlara bu yazıyı tanıttığını, onların da sadrazam gibi bu yazıyı beğenmiş olup onu imparatorluğun başmüftünün dikkatine sunmalarını, başmüftünün risaleyi dikkatlice okuduğunu ve hakkında düşünüp sonuçta bir matbaa kurmak fikrine olumlu baktığını, dolayısıyla hemen ardından matbaanın Şeriat bakımından caiz ve topluma yararlı olduğunu, ancak sultanın emriyle matbaada basılacak metinlerin tashihlerini yapacak ulemadan bilgili olan birkaç kişi tayin olunmak gerektiğini açıklayan bir fetva yazdığını, fetva doğrultusunda zamanın "Asya fakihi" (yani Anadolu kazaskeri), sultanın imamı, âlim bir hoca ve çok eğitimli bir vaizin musahhih olarak tayin edilmesini, başmüftünün fetvasının on altı üst seviyeli ulema sınıfının mensupları tarafından yazılı ifadelerle desteklenmesini, sadrazamın bir matbaa kurulmak için verdiği

[16] Carleson, *age.*, s. 9.

iznin sultanın kendi imzasını taşıyan bir hatt-ı hümayunla onaylandığını ve tüm kitapseverler için matbaanın kuruluşuyla ilgili resmî belgelerin matbaanın ilk baskısının mukaddimesinde yer aldığını beyan eder.[17] Aynı gelişmeleri biraz daha özetlenmiş şekilde muhtemelen gene İbrahim Müteferrika tarafından 1146/1733-34'te Latince olarak yazılan, Hollanda Lahey Devlet Arşivi'nde saklanan ve *Origio et Principum Typographia Otthomanica* (Osmanlı Matbaasının Kuruluşu ve Başlangıcı) başlığını taşıyan yazıda da görüyoruz.[18]

Edvard Carleson'un belirttiği gibi *Vesiletü't-tıbaa* (Matbaanın Gerekleri) başlığını taşıyan risale 1726'da yazılınca Sadrazam İbrahim Paşa'ya ulaştırılır. Nitekim, bu risalenin dışında Müteferrika, bir matbaa kurulması için sadrazamın dikkatine bir dilekçe (istida) de sunar.[19] Aslında istida tarihsiz ve imzasızdır, ancak 1139/1726-27'de İbrahim Müteferrika tarafından yazıldığı varsayılır. Söz konusu istidada Cevheri'nin *Sihah* diye bilinen Arapça sözlüğün Türkçe versiyonu olan *Vankulu Lügati*'nin başından birkaç sayfa bastığını açıklayan Müteferrika, bu lügatten 500 nüsha basılmasına izin verilmesinin dışında başka lügat, astronomi, tıp, matematik ve coğrafya konulu kitapların basılmasını müsaade eden fetva ile ferman verilmesini arz eder. Risalesinde belirttiği gibi, istidasında da fetva ve ferman metinlerinin matbaanın ilk baskısında yer alacağına söz veren Müteferrika, gene üç veya dört kişinin musahhih olarak tayin olunmasını rica eder. Müteferrika, istidasında matbaacılıkla sekiz yıldır uğraştığını ve bu arada harf dökümcüsü, mahir bir matbaacı ve gereken aletlerle donatılmış matbaası olan Yona adlı bir Yahudiden yardım gördüğünü kaydeder. Bunun dışında matbaacılık faaliyetleri ve masraflarında iki yıldır Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin oğlu Said Ağa'dan yardım ve destek gördüğünü, ancak bundan sonra Said Ağa'nın destek sağlayamayacağından ve bu girişimin devamı için elinde fazla sermaye bulunmadığını açıklayan Müteferrika, sadrazamdan gereken parasal desteği arz eder.[20] Bu istida üzerine sadrazam, kapudan paşa ve defterdarla konuyu görüşüp, matbaanın kurulması için gereken evrakların hazırlanmasına dair kethüdasına bir buyrultu yazar.[21]

---

[17] Henri Omont, "Nouveaux documents sur l'imprimerie à Constantinople au XVIII[e] siècle", *Revue des Bibliothèques*, C. 36, (1926), s. 2-3.

[18] İbrahim Müteferrika, "Osmanlı Matbaasının Kuruluşu ve Başlangıcı" (çev., ed. Nedret Kuran-Burçoğlu, Machiel Kiel), *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2004, s. 63-75.

[19] İhsan Sungu, "İlk Türk Matbaasına Dair Yeni Vesikalar", *Hayat*, C. III, S. 73, (1928), s. 11-13.

[20] Bkz. Hasan R. Ertuğ, *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi*, C. I, Yenilik Basımevi, İstanbul 1970, s. 96-101.

[21] Sungu, agm., s. 11; Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Matbaacılığı, I. Müteferrika Matbaası*, MfV, İstanbul 1939, s. 52-57. Metnin transkripsiyonu için bkz. Refik, *Hicrî Onikinci Asır'da İstanbul Hayatı*, s. 91-94.

Bundan sonra meşihat makamında bulunan Yenişehirli Abdullah Efendi,[22] lügat, mantık, fizik, astronomi ve bunlara benzer konularda kitapların basılması caiz olduğuna ve hatasız baskı yapılmak için musahhih olacak birkaç kişinin tayin olunmasına dair bir fetva verir.[23] Müteferrika'nın risalesi ve istidası ve şeyhülislâmın fetvası üzerine sultan III. Ahmed (1703-1730), sadrazam halifelerinden Said'e ve saray müteferrikalarından İbrahim'e lügat ve mantık, fizik, astronomi, coğrafya, tıp ve bunlara benzer konulu kitapların basılmasına izin veren Evasıt-ı Zilkade 1139/ Temmuz'un başı 1727 tarihinde bir ferman verir.[24]

Şunu belirtmeliyiz ki, söz konusu belgeler matbaanın gerçek kuruluşundan önce değil, sonradan yazılmıştır. Başka bir ifadeyle, matbaanın kurulmuş ve az çok faaliyette bulunmuş olmasından sonra yasal anlamda izin talep edilir ve onay verilir. Alpay Kabacalı'nın belirttiği gibi basımevinin kurulmasını izleyen "dilekçe, ferman gibi işlemleri idarî bir prosedürün yerine getirilmesi olarak değerlendirmek gerekir".[25] Yaşar Tonta bu konuda daha kesin bir görüşe sahip olarak şunları yazar:

> Kanımızca *Vesiletü't-tıbaa* basımla ilgili tüm hazırlıklar tamamlandıktan sonra Damat İbrahim Paşa'ya sunulmuştur. Matbaa konusunda kamuoyu oluşturmak amacıyla yazılmıştır. Ortada matbaa ile ilgili hiçbir hazırlık yokken yazılıp sadrazama sunulmuş değildir.[26]

Nitekim, matbaanın 1726 yılının sonbaharında çalıştığına dair gazete haberleri de mevcuttur. *Gazette de France* adlı Fransız gazetesinin 18 Ocak 1727 tarihli 3. sayısındaki İstanbul'dan aktarılan 17 Kasım 1726 tarihli bir habere göre Fransa'ya sefir olarak giden Mehmed Çelebi'nin oğlu Said Ağa (Zaïr-Aga)'nın nezaretinde sadrazam tarafından "Arap ve Türk dillerinde bir matbaa" kurulmuştur. Bu habere göre matbaanın ilk baskısı henüz gerçekleştirilmemiş ve Said Ağa, bir zamandan beri orada bulunan ve

---

[22] Yenişehirli Abdullah Efendi, meşihat makamında 5/6 Mayıs 1718'den 30 Eylül 1720 tarihine kadar bulunur. Bkz. Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1972, s. 117-118.

[23] Fetvanın Latince transkripsiyonu için bkz. Adil Şen (ed.), *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1995, s. 56. Fetvanın değerlendirilmesi için bkz. Hidayet Nuhoğlu, "Müteferrika Matbaasının Kurulması İçin Verilen Fetvâ Üzerine", *Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı, 10-11 Aralık 1979*, Ankara, Bildiriler, Türk Kütüphaneciler Derneği, Ankara 1980, s. 119-126.

[24] *Tercümetü's-Sihâh-i Cevheri [Lugat-i Vânkûlu]*, Kostantiniye 1141 [1729], s. [4]; Fermanın Latince transkripsiyonu için bkz. Refik, *Hicrî Onikinci Asır'da İstanbul Hayatı*, s. 89-91; Şen, *age.*, s. 57-59.

[25] Alpay Kabacalı, *Türk Kitap Tarihi, 1. Başlangıçtan Tanzimat'a Kadar*, Cem Yayınları, İstanbul 1989, s. 40.

[26] Yaşar Tonta, "Ahmet Rasim'in İbrahim-i Müteferrika ve Matbaacılık Üzerine Yazdıklarının İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, S. 1, (1985), s. 163.

bilgileriyle meşhur olan "mühtedi bir papaz" ile danışarak daha az popüler eserlerin basılmasını düşünüyordu.[27]

Daha sonraları Müteferrika matbaasında basılan Kâtip Çelebi'nin *Takvimü't-tevarih*'inin ek kısmında matbaanın kuruluşu 1139/1726-27 yılına ait olayların arasında yer alır.[28] Buna henüz 1780'li yıllarda Giambattista Toderini (1728-1799) dikkat eder.[29]

Fetva ile fermanın matbaa fiilen kurulduktan sonra verildiğini vurgulayan Selim Nüzhet Gerçek'e göre bunlar, matbaaya direnen "birtakım softalar ile bazı cahil müstensihlere karşı, bir daha ağız açamamaları için alınmış bir tedbir"di. Hattâ Gerçek'in yazdığı gibi "hattatlar kâğıt ve kalemleri alat ve edevatı, kitabeti bir tabuta koyarak bir cenaze alayı tertip etmek teşebbüsleriyle biraz patırtı ve birçok dedikoduya sebebiyet verdikleri halde sonraları sükûnet buldular." Hattatlar, en çok aranan dinî kitapların basılmayacağını ve gene olduğu gibi geçimlerini devam edebileceklerini anladıktan sonra matbaaya karşı direnişlerinden vazgeçerler.[30]

Nitekim birçok araştırmalarda iktibas edilen Gerçek'in anlattığı "cenaze töreni"nin asıl olup olmadığı belli değildir. Ancak büyük olasılıkla bu yazarın mecazî olarak anlattığı din adamlarının ve hattatların matbaaya karşı direnişi De Saussure'ün 1732 tarihli bir mektubundan saptanır. De Saussure, söz konusu mektupta sadrazamın Müteferrika'nın matbaa teklifine destek verdiği ve kurulması için gerekeni yaptığını yazar. Viyana'dan da matbaa elemanları, harf dökümcüleri ve hakkaklar getirildiğini belirten De Saussure, bunlar çalışmaya başladıkları zaman "tüm efendi ve yazıcıların" karşı çıktıkları ve matbaada gerekenden fazla kitabın basılacağı ve sonuçta binlerce hattat[31] aç kalacağından, matbaa toplumun sükûnetini ve dinî hayatını zedeleyeceğinden, sadrazama şikâyette bulunduklarını anlatır. De Saussure, "efendiler" sadrazamın bu konuda hiçbir şey yapmayı düşünmediğini görünce neredeyse ayaklanır duruma geldiklerini ekler. Sonuç olarak her şey biraz kargaşalık ve büyük gürültüyle sona erip, durumu yatıştırmak için matbaacılığa girişenler önce müftüden izin almadan kitap basmayacaklarına dair söz vermişlerdir.[32] Aslında İbrahim Müteferrika *Matbaanın Ge-*

[27] Henri Omont, "Documents sur l'imprimerie à Constantinople au XVIII[e] siècle", *Revue des bibliothèques*, C. V, (1895), s. 186.

[28] *Takvîmü't-Tevârîhli – Kâtib Çelebi*, Kostantiniye, 1146 [1733], s. 154.

[29] Giambattista Toderini, *İbrahim Müteferrika Matbaası ve Türk Matbaacılığı* (çev. R. Kunt, ed. Şevket Rado), Yayın Matbaacılık Ticaret Limited Şirketi, İstanbul 1990, s. 24.

[30] Gerçek, *age.*, s. 58-59; Server İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, MfV, İstanbul 1939, s. 7.

[31] Hattatlar hakkında bilgi için bkz. François Déroche, Copier des manuscrits: remarques sur le travail du copiste", *Revue des mondes musulmanes et de la Méditerranée*, S. 99-100, (2002), s. 133-144.

[32] Coloman de Thály (ed., çev.), *Lettres de Turquie (1730-1739) et Notices (1740) de César de*

*rekleri* adlı risalesinde bu gibi problemleri ima edip, matbaasında dinî kitapların basılmayacağını vurgulayarak, Osmanlı ulemasının fetva ve takriz şeklinde görüşünü ve ulemadan musahhih tayin olunmasını arz etmiştir.

Sonuçta matbaacılık işlerine girişen İbrahim Müteferrika gereken desteği Osmanlı idarecilerinden alır. Bu durum antik Grek tiyatro sanatında kullanılan *deus ex machina* (makine ile inen tanrı) yöntemine benzetilebilir. Sahne oyununda zor durumda kalan bir kahramanın herhangi bir tanrıdan desteğe muhtaç olduğu zaman, tanrı rolünde olan bir sanatçı özel tasarlanmış makineyle yukarıdan, yani tanrıların bulundukları göklerden, sahneye –başka bir ifadeyle fanilerin yanına– iner ve onlara yardımcı olur. Orhan Koloğlu'nun belirttiği gibi, matbaanın kuruluşunda İbrahim Müteferrika'nın teknik açıdan rolü önemli olmakla birlikte, bu girişimin gerçekleşmesi padişah, sadrazam ve Mehmed Said Efendi'nin kararlı desteğine borçludur. Dahası, burada en önemli etken Nevşehirli Damad İbrahim Paşa ve onun oluşturduğu kadrodur.[33] Adil Şen'in vurguladığı düşünceyi de buna ekleyebiliriz. Ona göre, matbaa kurma girişimi şeyhülislâm, sabık ve dönemin Anadolu ve Rumeli kazaskerleri, İstanbul ve diğer önemli semtlerin kadıları gibi üst seviyeli ulemanın desteğini görür ve dolayısıyla din adamlarının matbaaya karşı oldukları yönündeki bilgilerin "asılsız olduğunu ortaya koyması açısından yeterli fikri veriyor olsa gerektir."[34] Fakat, herhalde bunu da ihmal etmemeliyiz ki, muhtemelen ulemanın desteği matbaada dinî kitapların basılmaması ve basılan kitapların ulema tarafından tashih olunması şartıyla sağlanmıştır.

Sadrazama sunduğu dilekçede yazdığı gibi, Müteferrika sekiz senedir matbaacılıkla uğraştığına göre matbaacılık işine fiilen 1719 yılı civarında girişmiş olmalıdır. Bir ahşap kalıbın üzerinde oyulan Marmara Denizi haritasında "Benim devletlü efendim eğer fermanınız olursa dahi büyükleri yapılır. Sene 1132" olarak bir yazı mevcuttur. 1132/1719 tarihli olan bu yazının imzasız olduğuna göre harita kalıbı İbrahim Müteferrika'ya ait olduğu ve Sadrazam Damad İbrahim Paşa'ya sunulduğu düşünülür.[35] Hakkında ilk bilgiyi veren İhsan Sungu'ya göre bu kalıp, Müteferrika'nın henüz 1720-1721'de gerçekleşen Fransa sefaretinden önce matbaa kurma çabalarında bulunduğuna bir işarettir.[36] Müteferrika, 1727'de resmî olarak faaliyetine izin verilen matbaanın ilk baskısı olan *Vankulu Lügati*'nden

*Saussure*, Académie hongroise des sciences, Budapest 1909, s. 94-95.

[33] Orhan Koloğlu, *Basımevi ve Basının Gecikme Sebepleri ve Sonuçları*, İstanbul Gazeteciler Cemiyeti, İstanbul 1987, s. 19.

[34] Şen, *age.*, s. 60, dipnot 101.

[35] Sungu, agm., s. 10; Gerçek, *age.*, s. 34-35; Osman Ersoy, *Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler*; A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara 1959, s. 31, 37.

[36] Sungu, agm., s. 10.

önce 1137/1724-25'te Karadeniz haritasını da basmıştır. Denizde sefer yapan kişilere yardımcı olmak ve matbaanın imkânlarını göstermek amacıyla basılan ancak gene anonim olan bu harita sadrazamın dikkatine sunulmuştur.[37] 1142/1729-30 yılında Müteferrika'nın imzasını taşıyan İran haritası ve gene anonim ve bu defa tarihsiz olan Mısır haritası olmak üzere iki harita daha basılmıştır. Bu dört harita muhtemelen az sayıda basılmış olup bir baskının 500'den fazla nüshasının olmadığı tahmin edilir.[38] Dolayısıyla –Gérald Duverdier'nin belirttiği gibi– "İstanbul basımevinin kökeninde, bir diplomat için iyi haritalara sahip olmanın önemi vardır."[39]

Müteferrika'nın bastığı haritaların sadrazama hitap etmesi onunla ne kadar sağlam ilişki kurmuş olduğunu gösterir. De Saussure, Müteferrika'nın sadrazamı yakından tanıma şansına sahip olmuş, sadrazamın ise kendisini değişik devlet işlerinde başarıyla kullanmış ve matbaa talebini tereddütsüz desteklemiş olduğunu kaydeder.[40] Tubor Halasi Kun'un tahminine göre aralarındaki yakın ilişki 1716 yılında ikisi de Belgrad'da bulundukları zaman kurulmuştur.[41] 1718-1730 tarihleri arasında sadaret makamında bulunan Damad İbrahim Paşa,[42] yüksek eğitimli ve kitapsever biriydi. Bunun en iyi kanıtı 1730 yılında idam edildikten sonra hazırlanan muhallefat defterinde yaklaşık 900 cilt kitabın kaydedilmesidir. Bu kitaplar arasında birçok *Kur'an-ı Kerim* nüshaları, tefsir, fıkıh, kelam, tıp, hikmet (fizik-felsefe), nahiv, tasavvuf, iktisat konulu kitaplar ve lügat ile Farsça divanlar yer alırdı.[43] Damad İbrahim Paşa sadece çok okumuş bir şahıs değil, aynı zamanda devletin bütün idaresini kendi elinde tutan bir sadrazamdı. Venedik elçilerinin raporlarına göre III. Ahmed, saltanatının son yıllarında sadece sözde bir hükümdar olup devletin yönetimi tamamen sadrazamı ve damadı olan İbrahim Paşa'nın ellerindeydi. Paşanın, alacağı kararlar konusunda sultanın üzerindeki etkisi çok büyüktü. Yani sadrazamın tercih ettiği tarz, perde

[37] Gerçek, *age.*, s. 35-36; Ersoy, *age.*, s. 37; Ulla Ehrensvärd, Zygmunt Abrahamowitz, "Two Maps Printed by Ibrahim Müteferrika in 1724/25 and 1729/30", *Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul Meddelanden*, S. 15, (1990), s. 46-66.

[38] Gerçek, *age.*, s. 36-38; Ersoy, *age.*, s. 37; Ehrensvärd, Abrahamowitz, agm.

[39] Gérald Duverdier, "İlk Türk Basımevinin Kuruluşunda İki Kültür Elçisi: Savary de Breves ile İbrahim Müteferrika" (çev. T. Acaroğlu), *Belleten*, C. LVI, S. 215, (1992), s. 285.

[40] Thály, *age.*, s. 94.

[41] T. Halasi Kun, "İbrâhim Müteferrika", *İslâm Ansiklopedisi*, C. V-2, MEB, İstanbul 1965, s. 897.

[42] Bu arada, Damad İbrahim Paşa sadaret makamına geldiği zaman 60 yaşını aşmış olan bir kişi idi. Bkz. Mary L. Shay, *The Ottoman Empire from 1720 to 1744 as Revealed in Dispatches of the Venetian* Baili, Greenwood Press, Westport 1978, s. 40.

[43] Bkz. Lâle Uluç, "Ottoman Book Collectors and Illustrated Sixteenth Century Shiraz Manuscripts", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, S. 87-88, (1999), s. 85-107; Tülay Artan, "El Yazmaları Işığında Bir Çevre ve Çehre Eskizi: Kadızâdeliler, Müceddidiler ve Damad İbrahim Paşa (1730)", *Müteferrika*, S. 50, (2016), s. 51-143.

arkasında kalıp siyaset sahnesindeki kahramanları ipliklerini görünmeden çekip yönlendirmekti.[44]

Bu anlamda sadrazamın sadece kitaplara ve aydınlanmaya verdiği önem değil, aynı zamanda onun Osmanlı idaresinde güçlü pozisyonu da Müteferrika'nın matbaa kurma girişiminin gerçekleştirilmesine zemin hazırlar. Dönemin şeyhülislâmı Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1743) rolü de bu bağlamda ele alınabilir. Çünkü o sadrazamın büyük etkisinin altındaydı. Mayıs 1718'de henüz sadrazam kaymakamı olan Damad İbrahim Paşa, Abdullah Efendi'nin meşihat adaylığını ileri sürer ve sonuçta 1718-1730 tarihleri arasında yani Lâle Devri'nde Abdullah Efendi şeyhülislâmlık vazifesini icra eder. İyi bir fakih olan Abdullah Efendi, *Behçetü'l-fetâva* (*Güzel Fetvalar*) adı altında Osmanlı fakihleri tarafından büyük rağbet gören fetva mecmuasını hazırlar. Bunun dışında ufku açık olan Abdullah Efendi, bir sürü yenilikleri tasdik eden fetvalar da verir. Yenilikçi vasfını ispatlayan en mühim fetva ise matbaa kurulmasına cevaz veren fetvadır.[45]

İbrahim Müteferrika, sultan, sadrazam ve şeyhülislamdan siyasî ve yasal destek gördüyse, finansman ve organizasyon bakımından en büyük yardımı Said Efendi'den (ö. 1761) görür. Temmuz 1727'deki ferman, sadrazam halifelerinden olduğu belirtilen Said'e ve saray müteferrikalarından İbrahim'e matbaa çalışmalarında "levazım ve masarifin iştiraken görüb tedarük" etmeleri için izin verir. Babası Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin 1720-1721 tarihli Fransa sefaretine 23-24 yaşındayken katılan Said Efendi, Avrupa'daki matbu kitapların öneminden haberdardı. Bu doğrultuda bilgi kaynağımız ilk Osmanlı matbaasının muasırı olan vakanüvis Küçükçelebizâde İsmail Asım Efendi'nin *Tarih*'idir. Yazdıklarına göre Fransa sefareti sırasında Mehmed Said Efendi, Avrupa'daki basılı kitapların çokluğundan etkilenmiş ve İstanbul'a geri döndüğünde matbaaya karşı büyük ilgisi ve arzusu olan saray müteferrikalarından tercüman İbrahim Ağa ile bu konu hakkında birkaç defa görüşmüştür.[46] Fransa'da kaldıkları on bir aylık süre içinde Osmanlı yetkilileri matbu kitaplarla dolu kütüphaneleri ve basımevlerini görme imkânına sahip olmuşlardır. Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin geziyi anlatan sefaretnamesinde herhangi bir matbaa ziyaretinden bahsedilmez.[47] Fakat Duc de Saint-Simon'un anılarına göre Yirmisekiz Mehmed

[44] Shay, *age.*, s. 17-27.

[45] Mehmet İpşirli, "Lâle Devri'nde Yenilikçi Bir Âlim: Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi", *İstanbul Armağanı, 4. Lâle Devri*, s. 249-257; Sadettin Baştürk, "Lâle Devri Şeyhülislamı Yenişehirli Abdullah Efendi ve Fetvaları", bu bildiri kitabında.

[46] *Târîh-i Çelebizâde Efendi*, Kostantiniye, 1153 [1741], var. 119a-119b.

[47] Sefaretnamenin günümüz Türkçesine çevirisi için bkz. Şevket Rado (ed.), *Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi*, Doğan Kardeş, İstanbul 1970; Hüner Tuncer, "Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi (1132-33 H./1720-21 M.)", *Belleten*, C. LI, S. 199, (1987), s. 131-151.

Çelebi Fransa'da bir matbaayı ziyaret etmiş ve Osmanlı başkentine döndükten sonra bir matbaa ve bir kütüphane kurmaya karar vermişti. Zaten döndüğünde karşı çıkanlar olmasına rağmen bir matbaanın kurulmasını başarmıştı.[48]

Aslında matbaanın kurulmasında oğlu Said Efendi rol oynamıştır. Bu katkı, Müteferrika'nın yukarıda bahsettiğimiz maruzatına göre 1724 yılında maddi ve manevi anlamda gerçekleşir. Said Efendi, herhalde Fransızca (veya başka Batı dili) konuşan ilk Osmanlı devlet adamıydı.[49] Mihail Meyer'e göre o, Osmanlı başkentindeki "Batı yanlılarından" biriydi. Rus diplomatlarına ait raporların ışığında Said Efendi, akıllı, kararlı, din açısından mutaassıp olmayan, Fransızca konuşan, Avrupai görgü kurallarını iyi bilen ve şarabı da seven bir şahıstı.[50] Said Efendi tıbba yakın ilgi duyan da bir kişi olup, 1753 yılında *Ferâidü'l-müfredât* başlığı altında devaların Arapça, Farsça, Türkçe, Yunanca ve Latince kaynaklara göre isimlerini veren bir katalog hazırlamıştır.[51]

Aslında kaynak eksikliğinden dolayı Said Efendi'nin ilk Osmanlı matbaasındaki rolü ayrıntılı olarak şu âna kadar tespit edilememiştir.[52] Osman Ersoy'un vurguladığı gibi Fransız muasırlarına göre Said Efendi idaresinden sorumluydu.[53] Yukarıda da bahsettiğimiz Fransız gazetesinin 17 Kasım 1726 tarihli haberinde Said Efendi (Zaïr-Aga) matbaanın nazırı olarak ön plana çıkar ve İbrahim Müteferrika "mühtedi bir papaz" mahiyetinde sadece basılacak kitapların seçiminde onun danışmanı olarak gösterilir.[54]

Gérald Duverdier, İbrahim Müteferrika'nın matbaayı Batılı ilmin gelişmelerini Osmanlılara tanıtmak için değil, İslâm kültürünü canlandırmak

---

[48] Henri Omont, *Missions archeologiques Françaises en Orient au XVII^e et XVIII^e siècles*, C. 1, Imprimerie nationale, Paris, 1902, s. 386; Sungu, agm., s. 10; B. A. Mystakidis, "Hükümet-i Osmaniye Tarafından İlk Te'sis Olunan Matbaa ve Bunun Neşriyatı", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, S. 5, (1326 [1910]), s. 327; A. Rafikov, *Očerki istorii knigopečataniya v Turtsii* [Türkiye'deki Kitap Basımının Tarihi Hakkında Yazılar], Nauka, Leningrad 1973, s. 81-82; Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, W. W. Norton & Company, New York 1982, s. 115; Wahid Gdoura, *Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie: Évolution de l'environnement culturel (1706-1787)*, Institut Superieur de Documentation, Tunus 1985, s. 193-194.

[49] Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, McGill University Press, Montreal 1964, s. 35.

[50] Meyer, *age.*, s. 184. Said Efendi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Taner Timur, "Matbaa, Aydınlanma ve Diplomasi: Said Mehmed Efendi", *Toplumsal Tarih*, S. 128, (2004), s. 54-61.

[51] Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniye*, C. III (ed. A. Aktan, A. Yuvalı, M. Hülâgü), Sebil, İstanbul 1996, s. 32; Aykut Kazancıgil, "Lâle Devri'nde Bilim Hayatı", *İstanbul Armağanı, 4. Lâle Devri*, s. 204-205.

[52] Hidayet Nuhoğlu, Said Efendi'nin bu matbaanın sadece hamisi mi yoksa fiilî işletmecisi mi idi sorusu henüz cevaplanmadığını vurgular. Bkz. Hidayet Nuhoğlu, "Müteferrika Matbaası ve Bazı Mulâhazalar", *Osmanlı* (ed. G. Eren), Yeni Türkiye, Ankara 1999, C. 7, s. 225.

[53] Ersoy, *age.*, s. 34.

[54] Omont, "Documents sur l'imprimerie à Constantinople", s. 186.

için kurduğunu düşünür.[55] Ancak kanaatimizce Müteferrika'nın, İslâm kültürünü canlandırma sürecini desteklemek amacıyla Batı'daki müspet ilimlerin gelişmesini hızlandıran Hümanizm, Protestan ve Aydınlanma fikirlerini kullanmış olduğu da şüphesizdir. Bu bakımdan ilim olarak tarih ve coğrafya büyük önem taşıyordu.

Bu bağlamda İbrahim Müteferrika'nın ağırlıklı olarak tarih ve coğrafya eserlerini basmış olması bir tesadüf değildir. Öte yandan –William Watson'un belirttiği gibi– Müteferrika'nın felsefesi tamamen pratikti.[56] Ayrıca Müteferrika, neşriyat programında Lâle Devri'nde (1718-1730) hâkim olan atmosferin avantajını da kullanır. Bu devir entelektüel çalışmaların hızlandırılmasıyla göze çarpan bir dönemdir. O zamanlarda Osmanlı Devleti dünyaya açılan bir devlettir: ilk defa gerek Fransa'ya, gerekse İran'a daha uzun süreli sefaretler gönderilir. Öte yandan iç ve dış siyasetine, kendi yaşam şartlarının iyileşmesine ve tarih ile müspet ilimlere olan ilginin büyümesi de söz konusudur. Ahmet Evin'in belirttiği gibi, bu devirde gelişen pragmatik görüşüne paralel bir yansımalı tarihsel duyarlılık da gelişir.[57] Bu ilginin büyümesi üzerine daha geniş okuyucu kitlelerine ulaştırılmak üzere birçok eser Türkçeye çevrilir.[58]

Sadrazam Damad İbrahim Paşa, bir devlet adamı olarak Osmanlı dış siyaseti ve diplomasisine yararlı olacak tarih kitaplarına ilgi duyan bir şahıs olup, bazı Arapça ve Farsça tarih eserlerini Türkçeye tercüme ettirir. Bu amaçla 1725 yılında tercüme heyeti oluşturulur. 30 kişiden fazla mütercimden oluşan bir heyet İmam Bedreddin Mahmud Ayni'nin (ö. 1451) Arapça olarak yazdığı *Ikdü'l-cümân fî Târîh-i Ehli'z-zamân* (İnsanoğlu Tarihinin İnci Gerdanlığı) başlıklı tarih, coğrafya, astronomi, etnografya ve biyoloji alanlarından bilgi aktaran eserin çevirisiyle görevlendirilir. Bu heyete Müteferrika matbaasında musahhih olan sabık İstanbul kadısı İshak Efendi ve sabık Galata kadısı Esad Efendi de dâhildi.[59]

Matbaaya tayin olunan diğer musahhih Kasımpaşa Mevlevihanesi şeyhi Musa Dede dâhil sekiz kişiden ibaret başka bir tercüme komisyonu Handmir Gıyaseddin Muhammed'in (ö. 1535) Âdem'den Şah İsmail'in 1523'teki vefatına kadar tarih olaylarını Farsça olarak anlatan üç ciltlik *Habîbü's-siyer fî Ahbâr-i Efrâdi'l* başlıklı eserin çevrilmesini üstlenir.

---

[55] Duverdier, agm., s. 289.

[56] William J. Watson, "İbrāhīm Müteferrika and Turkish Incunabula", *Journal of the American Oriental Society*, C. 88, (1968), s. 436.

[57] Ahmet Evin, "Batılılaşma ve Lâle Devri", *İstanbul Armağanı. 4. Lâle Devri*, s. 52.

[58] Kazancıgil, agm., s. 195.

[59] Salim Aydüz, "Bilimsel Faaliyetler Açısından Lâle Devri", *İstanbul Armağanı, 4. Lâle Devri*, s. 170-171.

Komşu ülke İran'daki siyasî gelişmelerden uyandırılan ilgi bu eserin tercümesine neden olur.

Sadrazamın emri üzerine saray şairi Nedim 1720-1730 tarihleri arasında Müneccimbaşı Derviş Ahmed Dede ibn Abdullah'ın (ö. 1702)'ın Adem'den 1673 yılına kadar olayları anlatan *Sahâifü'l-ahbâr fî Vakâyi'l-asâr* (Tarih Olayları Hakkında Haber Sayfaları) ya da *Câmi'ü'd-düvel* (*Devletler Meclisi*)[60] başlıklı tarih eserini Arapçadan Türkçeye çevirir. Gene Damad İbrahim Paşa'nın talebi üzerine 1723'te Tercüman Osman Ağa *Nemçe Tarihi*'ni Almancadan Türkçeye, 1727'de Küçükçelebizâde İsmail Asım Efendi ise Gıyaseddin Nakkaş'ın 1421-1422 tarihlerinde Çin sefaretini anlatan *'Acâibü'l-letâif* (Lâtif Acayipler) ya da *Hıtây Sefâretnâmesi* (Çin Sefaretnamesi) başlıklı eserini Farsça'dan Türkçe'ye çevirirler. Gerek sultanın, gerekse sadrazamın emri üzerine 1720'li ve 1730'lu yıllarda daha birçok tarih, tıp, astroloji ve kozmografi eseri tercüme edilir.[61] İbrahim Müteferrika kendisi III. Ahmed'in talebi üzerine 1733'te Hollandalı coğrafyacı ve astronomcu Andreas Cellarius'un 1708'de basılan *Atlas Coelestis* (*Gökler Atlası*) başlıklı kitabının *Mecmû'a-i Hey'etü'l-kadîme ve'l-cedîde* (Eski ve Yeni Astronomi Mecmuası) başlığı altında Latinceden Türkçeye tercümesini tamamlar.

1721 yılında müstakbel Müteferrika matbaası musahhihlerinden biri olan Esad Efendi'nin (ö. 1731) başkanlığında olan bir tercüme heyeti Aristoteles'in *Fizika* eseri gibi mantık ve felsefe eserlerinin Grekçe ve Latinceden Arapçaya çevirisiyle görevlendirilir.[62] Esad Efendi'nin 20 Şaban 1144/17 Şubat 1732 tarihli tereke defterinde kaydedilen 154 kitap arasında bir çok fizik, astronomi, matematik eserinin mevcut olması kadı olan bu kişinin müspet ilimlere ne kadar büyük ilgi duyduğunu gösterir.[63]

Lâle Devri'nin diğer önde gelen isimlerinden Yirmisekiz Mehmed Çelebi (ö. 1732) de fiziğe yakın ilgi duymuş bir kişi idi. Kendisi 18. yüzyılın

---

[60] Eserin 1299-1481 tarihleri arası dönemi hakkındaki kısmı yayımlanmıştır. Bkz. Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Camiü'd-Düvel: Osmanlı Tarihi (1299-1481)* (ed. A. Ağırakça), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

[61] Bkz. Mehmet İpşirli, "Lâle Devrinde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dair Bazı Gözlemler", *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri, 1. Millî Türk Bilim Tarihi Sempozyumu 3-5 Nisan 1987* (ed. E. İhsanoğlu), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1987, s. 33-42; Kazım Sarıkavak, "Az Bilinen Osmanlı'da Bir Aydınlanma Hareketi", *Osmanlı* (ed. G. Eren), Yeni Türkiye, Ankara 1999, C. 7, s. 189-194; Aydüz, agm.

[62] Mahmut Kaya, "Some Findings on Translations Made in the 18th Century from Greek and Es'ad Efendi's Translation of the *Physica*", *Transfer of Modern Science & Technology to the Muslim World, Proceedings of the International Symposium on "Modern Sciences and the Muslim World" Science and Technology Transfer from the West to the Muslim World from the Renaissance to the Beginning of the XIX^th^ Century (Istanbul 2-4 September 1987)* (ed. E. İhsanoğlu), IRCICA, İstanbul 1992, s. 385-392; Sarıkavak, agm.

[63] İstanbul Müftülüğü Şeriyye Sicilleri, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, Defter 66, var. 5b-6a.

başlarında Şehrezuri'nin (ö. 1298) Aristoteles ile İbn Sina'nın görüşleri açısından tabiatı ve fiziği açıklayan *Şeceretü'l-ilâhiyye* (İlâhî Şecere) başlıklı eserini Arapçadan Türkçeye tercüme eder. Bekir Karlığa'ya göre divan şairi Nevî'nin (ö. 1599) bir eserinde Aristoteles'in tabiat hakkındaki görüşünün aktarılması hariç Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin tercüme ettiği bu eser Osmanlı okurlarına sunulan Türk dilindeki ilk fizik kitabıdır.[64] İstanbul Fransız büyükelçisi Marquis de Bonnac'a (1716-1724) göre ise Yirmisekiz Mehmed Çelebi zengin bir kitap koleksiyonuna sahip olup, yüksek tahsilli ve Arap, Fars ve Türk edebiyatı örneklerini çok iyi tanıyan bir şahıstı.[65]

İsviçreli hekim Paracelsus (1493-1541) tarafından ilk defa uygulanan ve Osmanlı'da *tıbb-i cedid* yani *yeni tıp* tabiriyle bilinen kimyasal tıp yöntemi de Osmanlı tıbbında giderek karşılık bulur. İbn Sellüm (ö. 1670), Ömer Sinan el-İzniki (18. yüzyıl), Ömer Şifai el-Bursevi (ö. 1742) ve şakirdi Ali Münşi el-Bursevi (ö. 1733) gibi birçok Osmanlı tabipleri bu yeni yöntemi uygular ve hakkında orijinal eser yazar ya da Paracelsus'un eserlerini çevirirler.[66] Keşfettiğimiz Ali Münşi el-Bursevi'nin 28 Muharrem 1147/30 Nisan 1734 tarihli tereke defterinde İbn Sina (*Kânûn fi't-Tıbb*), İbn Nefis (*Mûcez*), Hacı Paşa Celaleddin el-Aydını vb.[67] gibi müelliflerin geleneksel tıp hakkında yazdıkları eserler dışında Batılı tıbbî gelişmelere eğilen Latince ya da başka yabancı dillerde yazılan tıp kitapları da kayıtlıdır.[68]

1720'li yıllarda Sadi bin Halil, Ebulfazl el-Yedikulevi, Muhammed Selim Hoca gibi Osmanlı müellifleri tarafından matematik üzerine, Bursalı Esirî Hasan tarafından tarih ve coğrafya ve Ahmed el-Kostantini tarafından depremler hakkında orijinal eserler kaleme alınmıştır.[69]

Bu bağlamda yukarıda özetlediğimiz 18. yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı entelektüel çalışmaları daha çok gündelik hayatın ihtiyaçlarına karşılık gelen müspet bilimlere yönelikti. Bekir Karlığa'ya göre, bu yöndeki gelişmeler daha önce Kâtip Çelebi'nin (ö. 1657) yaşadığı 17. yüzyılın ortalarından başlamışsa da, ancak Lâle Devri'nde büyük hız kazanmıştır.[70]

---

[64] Bkz. Bekir Karlığa, "Yirmisekiz Mehmed Çelebî'nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve Onsekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi", *Bilim, Felsefe, Tarih,* Hikmet Neşriyat, İstanbul 1991, s. 314-324.

[65] Omont, *Missions archeologiques Françaises*, s. 385.

[66] Nil Sarı, M. Bedizel Zülfikâr, "The Paracelsusian Influence on Ottoman Medicine in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *Transfer of Modern Science & Technology to the Muslim World*, s. 157-179; Evin, "Batılılaşma ve Lâle Devri", s. 46-47.

[67] Osmanlılarda popüler olan tıp eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, C. 2, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 44-104.

[68] İstanbul Müftülüğü Şeriyye Sicilleri, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, Defter 72, var. 63a.

[69] Aydüz, agm., s. 188-189.

[70] Bekir Karlığa, agm.

Sadrazam Damad İbrahim Paşa'nın emri üzerine *Selânikî Tarihi* istinsah edilip çoğaltılır.[71] Yani, dönemin Osmanlı devlet adamları sadece birçok eserin Arapça veya Farsçadan Türkçeye çevrilmesi değil, aynı zamanda Türkçe yazılan bazı tarih eserlerinin daha çok kişilere ulaştırılması için de girişimde bulunmuşlardı. Bu bağlamda ihtiyaç duyulan bir eserin çoğaltılmasında matbaanın ne kadar devrimci bir rol oynadığı inkâr edilmez bir gerçektir. Müteferrika matbaası Osmanlı toplumuna sadece güncel ve pratik eserler değil, aynı zamanda el yazmalarına kıyasla çok sayıda okuyucuya kısa zaman içinde ulaşabilecek kitap ürünü de arz eder.

Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın sadrazam olduğu ve sonradan tarihyazımında Lâle Devri olarak adlandırılan dönem (1718-1730) Müteferrika matbaasının doğuşu ve başarılı olarak faaliyetlerinin devamını muhakkak az çok etkilemiştir. Şöyle ki, yüzyıllar boyunca matbaa teknolojisinden sakınan Osmanlılar tam o devirde matbaacılığı kendi adına yararlanmak için benimserler. Lâle Devri'nde hâkim olan bilgi birikimine karşı büyük ilgi matbaacılığın kabul edilmesinde az çok rol oynamıştır. Aynı zamanda Batı'ya daha sıcak bakıldığı bu devirde İbrahim Müteferrika gibi girişken insanları da teşvik ederek ve gerek matbaacılık, gerek tulumbacılık vb. gibi yepyeni girişimler için imkânlar sağlayarak yeniliklerin Osmanlı gündelik hayatına ve ilim dünyasına girmesini desteklemişlerdir.

Sonuç olarak şunu belirtmeliyiz ki, nasıl İbrahim Müteferrika gibi girişken bir şahıs tarih sahnesine çıkmış olmasaydı Osmanlı Türk matbaacılığının başlangıcı belki daha geç bir dönemde gerçekleşecekti, aynı şekilde eğer Lâle Devri'nin sağladığı elverişli ortam söz konusu olmasaydı Müteferrika'nın matbaa kurma hevesi ve niyetinin gerçekleştirilmesi büyük olasılıkla mümkün olamazdı. Zamanlama bakımından ilk Osmanlı Türk matbaasının bu iki etkenin aynı döneme denk gelip birleşmesinin bir sonucu ve ürünü olduğu düşünülebilir.

# KAYNAKÇA

**Osmanlıca Belgeler:**

İstanbul Müftülüğü Şeriyye Sicilleri, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, Defter 66, 72.

**Osmanlıca Baskılar:**

Mystakidis, B. A. "Hükümet-i Osmaniye Tarafından İlk Te'sis Olunan Matbaa ve Bunun Neşriyatı". *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, S. 5, (1326 [1910]), s. 322-328.

*Takvîmü't-Tevârîh li-Kâtib Çelebi*, Kostantiniye, 1146 [1733].

*Târîh-i Çelebizâde Efendi*, Kostantiniye, 1153 [1741].

*Tercümetü's-Sihâh-i Cevheri [Lugat-i Vânkûlu]*, Kostantiniye 1141 [1729].

[71] Ramazan Şeşen (ed.), *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İSAR, İstanbul 1998, s. 303.

## Yayımlanan Kaynaklar:

Carleson, Edvard. *İbrahim Müteferrika Basımevi ve Bastığı İlk Eserler* / Ibrahim Müteferrika's Printing House and Its First Printed Books (ed. M. Akbulut). Türk Kütüphaneciler Derneği, Ankara 1979.

Lütfullah, Müneccimbaşı Ahmed b. *Camiü'd-Düvel: Osmanlı Tarihi (1299-1481)* (ed. A. Ağırakça). İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Müteferrika, İbrahim. "Osmanlı Matbaasının Kuruluşu ve Başlangıcı" (çev., ed. Nedret Kuran-Burçoğlu, Machiel Kiel). *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2004, s. 63-75.

Omont, Henri. "Documents sur l'imprimerie à Constantinople au XVIII[e] siècle". *Revue des bibliothèques*, C. V, (1895), s. 185-200.

Omont, Henri. "Nouveaux documents sur l'imprimerie à Constantinople au XVIII[e] siècle". *Revue des Bibliotheques*, C. 36, (1926), s. 1-10.

Rado, Şevket (ed.). *Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi*. Doğan Kardeş, İstanbul 1970.

Refik, Ahmed. *Hicrî Onikinci Asır'da İstanbul Hayatı (1100-1200) [Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1689-1785)]*. Enderun Kitabevi, İstanbul 1988.

Sungu, İhsan. "İlk Türk Matbaasına Dair Yeni Vesikalar". *Hayat*, C. III, S. 73, (1928), s. 9–15.

Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniye*, C. III (ed. A. Aktan, A. Yuvalı, M. Hülâgü). Sebil, İstanbul 1996.

Şen, Adil (ed.). *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem*. Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1995.

Thály, Coloman de (ed., çev.). *Lettres de Turquie (1730-1739) et Notices (1740) de César de Saussure*. Academie hongroise des sciences, Budapest 1909.

Toderini, Giambattista. *İbrahim Müteferrika Matbaası ve Türk Matbaacılığı* (çev. R. Kunt, ed. Şevket Rado). Yayın Matbaacılık Ticaret Limited Şirketi, İstanbul 1990.

Tuncer, Hüner. "Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi (1132-33 H./1720-21 M.)". *Belleten*, C. LI, S. 199, (1987), s. 131-151.

Unat, Faik R. (ed.). *Abdî Tarihi (1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser)*. TTK, Ankara 1943.

## İncelemeler:

Aktepe, Münir. "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâle". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, C. IV, S. 7, (1952), s. 85-126.

Aktepe, Münir. "Ibrahim Pasha Nevshehirli". *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, C. III (ed. B. Lewis, V. L. Ménage, C. Pellat, J. Schacht). E. J. Brill, Leiden 1971, s. 1002.

Altunsu, Abdülkadir. *Osmanlı Şeyhülislâmları*. Ayyıldız Matbaası, Ankara 1972.

Artan, Tülay. "El Yazmaları Işığında Bir Çevre ve Çehre Eskizi: Kadızâdeliler, Müceddidiler ve Damad İbrahim Paşa (1730)". *Müteferrika*, S. 50, (2016), s. 51-143.

Aydüz, Salim. "Bilimsel Faaliyetler Açısından Lâle Devri". *İstanbul Armağanı, 4. Lâle Devri* (ed. M. Armağan). İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2000, s. 159-193.

Baysal, Jale. *Kitap ve Kütüphane Tarihine Giriş*. Türk Kütüphaneciler Derneği, İstanbul 1991.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. McGill University Press, Montreal 1964.

Déroche, François. "Copier des manuscrits: remarques sur le travail du copiste". *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, S. 99-100, (2002), s. 133-144.

Duverdier, Gérald. "İlk Türk Basımevinin Kuruluşunda İki Kültür Elçisi: Savary de Brèves ile İbrahim Müteferrika" (çev. T. Acaroğlu). *Belleten*, C. LVI, S. 215, (1992), s. 275-305.

Ehrensvärd, Ulla, Abrahamowitz, Zygmunt. "Two Maps Printed by Ibrahim Müteferrika in 1724/25 and 1729/30". *Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul Meddelanden*, S. 15, (1990), s. 46-66.

Erimtan, Can. *Ottomans Looking West? The Origins of the Tulip Age and its Development in Modern Turkey*. I. B. Tauris, London 2008.

Ersoy, Osman. *Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler*. A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara 1959.

Ertuğ, Hasan R. *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi*, C. I. Yenilik Basımevi, İstanbul 1970.

Evin, Ahmet Ö. "The Tulip Age and Definitions of "Westernization". *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)/Social and Economic History of Turkey (1071-1920)* (ed. Osman Okyar, Halil İnalcık). Meteksan, Ankara 1980, s. 131-145.

Evin, Ahmet. "Batılılaşma ve Lâle Devri". *İstanbul Armağanı, 4. Lâle Devri* (ed. M. Armağan). İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2000, s. 41-60.

Gdoura, Wahid. *Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie: Evolution de l'environnement culturel (1706–1787)*. Institut Supérieur de Documentation, Tunus 1985.

Genç, Mehmet. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. Ötüken, İstanbul 2002.

Gerçek, Selim Nüzhet. *Türk Matbaacılığı, I. Müteferrika Matbaası*. MfV, İstanbul 1939.

Göçek, Fatma Müge. *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*. Oxford University Press, New York-Oxford 1987.

Heinz, Wilhelm. "Die kultur der Tulpenzeit des Osmanischen Reiches". *Wiener Zeitschrift für die kunde des Morgenlandes*, C. 61, (1967), s. 62-116.

İpşirli, Mehmet. "Lâle Devri'nde Yenilikçi Bir Âlim: Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi". *İstanbul Armağanı, 4. Lâle Devri* (ed. M. Armağan). İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2000, s. 249-257.

İpşirli, Mehmet. "Lâle Devrinde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dair Bazı Gözlemler". *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri, 1. Millî Türk Bilim Tarihi Sempozyumu 3-5 Nisan 1987* (ed. E. İhsanoğlu). Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1987, s. 33-42.

İskit, Server. *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*. MfV, İstanbul 1939.

İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*, C. 2. İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

Kabacalı, Alpay. *Türk Kitap Tarihi, 1. Başlangıçtan Tanzimat'a Kadar.* Cem, İstanbul 1989.

Karagöz, Mehmet. "Osmanlı Devletinde Islahat Hareketleri ve Batı Medeniyetine Giriş Gayretleri (1700-1839)". *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S. 6, (1995), s. 174-194.

Karahasanoğlu, Selim. "A Tulip Age Legend: Consumer Behavior and Material Culture in the Ottoman Empire (1718-1730)". Binghamton University, State University of New York 2009 (basılmamış doktora tezi).

Karahasanoğlu, Selim. "İstanbul'un Lâle Devri mi? Tarih ve Tarihyazımı". *Tarih İçinde İstanbul Uluslararası Sempozyumu/Istanbul throughout History International Symposium 14-17 Aralık/December 2010. Bildiriler* (ed. D. Hut, Z. Kurşun, A. Kavas). Mtt İletişim ve Reklam Hizmetleri, İstanbul 2011, s. 427-463.

Karlığa, Bekir. "Yirmisekiz Mehmed Çelebî'nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve Onsekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi". *Bilim, Felsefe, Tarih.* Hikmet Neşriyat, İstanbul 1991, s. 314-324.

Kaya, Mahmut. "Some Findings on Translations Made in the 18th Century from Greek and Es'ad Efendi's Translation of the *Physica*". *Transfer of Modern Science & Technology to the Muslim World, Proceedings of the International Symposium on "Modern Sciences and the Muslim World" Science and Technology Transfer from the West to the Muslim World from the Renaissance to the Beginning of the XIXth Century (Istanbul 2-4 September 1987)* (ed. E. İhsanoğlu). IRCICA, İstanbul 1992, s. 385-392.

Kazancıgil, Aykut. "Lâle Devri'nde Bilim Hayatı". *İstanbul Armağanı, 4. Lâle Devri* (ed. M. Armağan). İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2000, s. 195-210.

Koloğlu, Orhan. *Basımevi ve Basının Gecikme Sebepleri ve Sonuçları.* İstanbul Gazeteciler Cemiyeti, İstanbul 1987.

Kun, T. Halasi "İbrâhim Müteferrika". *İslâm Ansiklopedisi*, C. V-2. MEB, İstanbul 1965, s. 896-900.

Lewis, Bernard. *The Muslim Discovery of Europe.* W. W. Norton & Company, New York 1982.

Meyer, Mihail S. *Osmanskaya imperiya v XVIII veke: Çertıy strukturnogo krizisa [XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu. Düzen Krizinin Özellikleri].* Nauka, Moskova 1991.

Mülayim, Selçuk. *Ters Lâle: Osmanlı Mimarisinde Sinan Çağı ve Süleymaniye.* Kanaat, İstanbul 2001.

Nuhoğlu, Hidayet. "Müteferrika Matbaası ve Bazı Mulâhazalar". *Osmanlı* (ed. G. Eren). Yeni Türkiye, Ankara 1999, C. 7, s. 221-229.

Nuhoğlu, Hidayet. "Müteferrika Matbaasının Kurulması İçin Verilen Fetvâ Üzerine". *Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı, 10-11 Aralık 1979,* Ankara, Bildiriler. Türk Kütüphaneciler Derneği, Ankara 1980, s. 119-126.

Omont, Henri. *Missions archéologiques Françaises en Orient au XVIIe et XVIIIe siecles*, C. 1. Imprimerie nationale, Paris, 1902.

Pamuk, Şevket. *A Monetary History of the Ottoman Empire.* Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Rafikov, A. *Oçerki istorii knigopeçataniya v Turtsii* [Türkiye'deki Kitap Basımının Tarihi Hakkında Yazılar]. Nauka, Leningrad 1973.

Refik, Ahmed. *Lâle Devri.* Hilmi Kitaphanesi, İstanbul 1932.

Rifaat Ali Abou-el-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries.* State University of New York Press, Albany 1991.

Sakaoğlu, Necdet. "Lâle Devri'ne Genel Bir Bakış". *İstanbul Armağanı, 4. Lâle Devri* (ed. M. Armağan). İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2000, s. 17-24.

Sarı, Nil, Zülfikâr, M. Bedizel. "The Paracelsusian Influence on Ottoman Medicine in the Seventeenth and Eighteenth Centuries". *Transfer of Modern Science & Technology to the Muslim World, Proceedings of the International Symposium on "Modern Sciences and the Muslim World" Science and Technology Transfer from the West to the Muslim World from the Renaissance to the Beginning of the XIX^th Century (Istanbul 2-4 September 1987)* (ed. E. İhsanoğlu). IRCICA, İstanbul 1992, s. 157-179.

Sarıkavak, Kazım. "Az Bilinen Osmanlı'da Bir Aydınlanma Hareketi". *Osmanlı* (ed. G. Eren). Yeni Türkiye, Ankara 1999, C. 7, s. 189-194.

Shay, Mary L. *The Ottoman Empire from 1720 to 1744 as Revealed in Dispatches of the Venetian* Baili. Greenwood Press, Westport 1978.

Şeşen, Ramazan (ed.). *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı.* İSAR, İstanbul 1998.

Timur, Taner. "Matbaa, Aydınlanma ve Diplomasi: Said Mehmed Efendi". *Toplumsal Tarih*, S. 128, (2004), s. 54-61.

Tonta, Yaşar. "Ahmet Rasim'in İbrahim-i Müteferrika ve Matbaacılık Üzerine Yazdıklarının İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, S. 1, (1985), s. 153-167.

Uluç, Lâle. "Ottoman Book Collectors and Illustrated Sixteenth Century Shiraz Manuscripts". *Revue des mondes musulmans et de la Mediterranee*, S. 87-88, (1999), s. 85-107.

Unat, Faik R. *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnâmeleri.* TTK, Ankara 1968.

Watson, William J. "İbrāhīm Müteferrika and Turkish Incunabula". *Journal of the American Oriental Society*, C. 88, (1968), s. 435-441.

Zilfi, Madeline C. "Women and Society in the Tulip Era, 1718-1730". *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (ed. A. el-A. Sonbol). Syracuse University Press, New York 1996, s. 290-303.

"PARİS'E GİT HEY EFENDİ
AKL U FİKRİN VÂR İSE /
ÂLEME GELMİŞ SAYILMAZLAR
GİTMEYENLER PARİS'E"

HOCA TAHSİN EFENDİ



Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin
Paris'e gelişini gösteren bir çizim.

# YİRMİSEKİZ ÇELEBİ MEHMED FRANSA'DA: GÜZERGÂH, TOPLUMSAL ALGI, DİPLOMATİK PRATİKLER VE DE "LÂLE DEVRİ"

**Güneş Işıksel***

Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in sefaretnamesi son yarım yüzyılda önemli yayınların konusu oldu.[1] Gilles Veinstein metnin Julien-Claude Galland tarafından yapılmış çevirisini ayrıntılı notlar ve özellikle Paris kısmının belirli bir bağlama yerleşmesini sağlayacak eklerle yayımladı.[2] Fatma Müge

* Doç Dr. Güneş Işıksel, Medeniyet Üniversitesi, Tarih Bölümü.

[1] Hemen anımsatalım: Her ne kadar metnin sadeleştirilmiş yayınları varsa da belli başlı nüshalar (Topkapı Sarayı, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler, Köprülü, Berlin, Gotha, Paris BNF, Uppsala, Viyana NB ve HHStA- ilk akla gelenler-) üzerinden henüz tenkitli neşri hazırlanmadı. Bu tür bir neşir yayınlanıncaya kadar bkz. Râşid Mehmed Efendi, Çelebizâde İsmaîl Âsım Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, Abdülkadir Özcan, Yunus Uğur, Baki Çakır, A. Zeki İzgöer (ed.), İstanbul, Klasik Yayınları, 2013. Sadeleştirmeler arasında şu önerilebilir: Şevket Rado, *Paris'te Bir Osmanlı Sefiri. Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin Fransa Sefaretnamesi*, İstanbul, İşbankası Yay., 2016 [1970].

[2] Gilles Veinstein, *Le Paradis des Infideles. Un ambassadeur ottoman en France sous la Regence*, Paris, François Maspero, Collection "La decouverte", 1981. Türkçe çevirisi: *İlk Osmanlı Sefiri 28 Mehmet Çelebi'nin Fransa Anıları "Kâfirlerin Cenneti"*, Murat Aytaç Arkınöz (çev.), İstanbul, Ark Yayınları, 2002.

Göçek, Çelebi Mehmed'i ve onun elçiliğini "Batılılaşma" perspektifinde ele alan bir monografi hazırladı.[3] Berna Kılınç sefaretnameyi bilim tarihi, Evşen Özgen de hem anıtsal hem de çevresel mimari açılarından ele aldı.[4] Stefanos Yerasimos metnin Ortaçağ'ın *Acâibü'l-mahlûkat ve garâibü'l-mevcûdât* müellefatıyla ilintisine değindi.[5] Dücane Cündioğlu, Çelebi Mehmed'in işrâkî meşreb olmasına dikkat çekti.[6]

Bu kısa değerlendirmede, ben de, ilk önce Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in başta Fransa taşrasındaki yolculukları sırasında başından geçenler olmak üzere daha önce değerlendirilmemiş arşiv kayıtları, gazete haberleri, günlükler vb. belgeler üzerinden ele alıp Veinstein'ın eksik bıraktığını belirttiği bağlama yerleştirme işini sürdüreceğim. İkinci aşamada da bu sefaretnameden yola çıkarak Osmanlı diplomasisinde 17. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan, 18. yüzyılın ilk çeyreğinde belirginleşmeye başlayan belirli emareleri Osmanlı merkezindeki diğer oluşum ve dönüşümler ekseninde, biraz da "Lâle Devri" denilegelen açıklama çerçevesini kurcalamak üzere, sorgulamayı deneyeceğim.

## Fransa 1721 ya da XIV. Louis Nİabetİ'nİn Ana Hatları

Muvakkat elçiliğin başlangıcı üzerine özellikle İstanbul'daki bağlam, elçinin kimliği, Fransa elçisi Bonnac'ın İbrahim Paşa'nın Kamame Kilisesindeki tamirata verilen izin[7] bahanesiyle elçi gönderme isteğine karşı çıkmasına rağmen Yirmisekiz Çelebi Mehmed'i diğer olası adaylara tercih etmesi, Utrecht Barışı (1713) sonrası Avrupa'daki devletlerarası ilişkilerle

[3] Fatma Müge Göçek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

[4] Berna Kılınç, "*Yirmisekiz Mehmed Celebi's Travelogue and the Wonders that Make a Scientific Centre*", Ana Simões, A. Carneiro, M.P. Diogo (ed.), *Travels of Learning: A Geography of Science in Europe*, Berlin, Springer 2003, s. 77-100; Evşen Özgen, "An Architectural Reading of the Embassy Accounts of Yirmisekiz Mehmed Çelebi and the Possible Effect of French Architecture on Sa'dâbâd Palace", *Turkish Academy of Sciences Journal of Cultural Inventory*, cilt 9 (2011), s. 221-237.

[5] Stephane Yerasimos, "Explorateurs de la modernité. Les ambassadeurs ottomans en Europe", *Geneses*, 35 (1989), s. 65-82.

[6] Mehmed Çelebi, Şehrezûri'nin *Resâilü'ş-Şecereti'l-İlâhiyye*'sinin "Tabîiyyât" kısmını Osmanlıcaya aktarmıştır. Bkz. Kemal Sözen, *Şehrezûri'nin el-Şeceret el-İlâhiyye İsimli Eseri* ve *Türkçe Tercümesi Semeret el-Şecere*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989. Bkz. Dücane Cündioğlu, "Bir Çelebi Gibi Neş'eyle", *Yeni Şafak*, 8 Şubat 2009.

[7] Bu meselenin ön safhaları için bkz. Eray Akçay, *İBB Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, Nr. O. 34'te Kayıtlı Fransa'nın İstanbul Elçisi Marquis de Bonnac'ın Osmanlı Bürokrasisi ile Yazışmalarını İhtiva Eden bir Mecmua (1716-1724)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, 2014.

ilgili bilinenleri yinelemeyeceğim.[8] Ne var ki yolculuğunun Fransa Krallığı topraklarındaki aşamalarını ele almazdan önce gene de XIV. Louis'nin 1715'teki ölümünden sonra oluşan Orléans Dükü Philippe idaresindeki *Régence* ve bu dönemde Osmanlı elçisinin kabulünü de etkileyen birkaç önemli olguyu hatırlatmakta yarar var.

1661'de iktidarı tekeline alıp başta Colbert gibi merkantilist-kalkınmacı devlet adamlarının sayesinde hem idarî-iktisadi ve diplomatik –elçilerin yabancı saraylarda yapıp etmeleri ve tavırlarını yönlendiren *etiquette* bu çağda kodifiye edildi[9]– hem de sanatsal ve entelektüel düzlemlerde Fransa'ya "Altın Çağı"nı yaşatan XIV. Louis ölürken tartışmalı bir miras bırakmıştı. Süregiden Avrupa savaşları, içerideki mezhep çatışmaları, ülkenin her yerine yapılan askerî ve sivil altyapı yatırımları devletin kasasını boşaltmış ve İskoçyalı maceraperest John Law'un merkez bankası kurma denemesinin 1720'de hepten sarpa sarması finansal krizi iyice derinleştirmişti.[10] Aynı yıl, Marsilya'da Maşrık'tan, başka bir deyişle Osmanlı topraklarından kaynaklandığına inanılan veba salgını ülkenin güneyini perişan edip "devamlı teyakkuz" durumunu gerektirmişti.[11] Bunalım dönemlerinin ilginç görüngüleri kapsamında ise aristokratları ve kentsoylu zenginleri bir egzotizm furyası sarmış, özellikle Osmanlı yüksek maddi kültürüne ve sanatına *Turquerie* denilen bir ilgi başlamıştı.[12] Yukarıda sıralanan dört başlık (finansal kriz, veba salgını, diplomatik *étiquette*'in gelişmesi ve *Turquerie* furyası) Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in yolculuğunu, Fransa'ya ayak bastığı andan başlayarak, farklı düzlemlerde etkilemiştir.

## Beklenmedik ve İstenmeyen Elçinin Giderek Merak Nesnesi Olmaya Başlaması

Fransa Dışişleri bakanı Abbé Dubois'nın, Bonnac'a Osmanlı elçisinin Fransa'ya doğru yola çıkmasını engelleme noktasında veba salgını ve finansal krizi öne sürüp elinden geleni yapmasına yönelik yönergesi ulaştığı sırada

[8] Veinstein, *Le Paradis des Infidèles,* s. 21-28. Elçi üzerine: Zeki Arıkan, "Yirmisekiz Mehmed Çelebi", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XLIII, s. 551-552; Utrecht Barışı için bkz. Renger Bruin ve Cornelis Haven (der.), *Performances of Peace: Utrecht 1713,* Leiden, Brill, 2015.

[9] Bkz. Centre de recherche du château de Versailles, *L'étiquette à la cour de Versailles: Textes normatifs et usages. Bibliographie*, Versailles, 2015.

[10] Bu Kral üzerine her yıl sayısı artan yayınların derli toplu –1400 sayfalık– bir sentezi için bkz. Lucien Bely, *Dictionnaire Louis XIV*, Paris, Robert Laffont, 2015. John Law krizi için: Edgar Faure, *La Banqueroute de Law: 17 juillet 1720*, Paris, Gallimard, 1977.

[11] Charles Carrière, Marcel Coudurié, Ferréol Rebuffat, *Marseille ville morte: la peste de 1720*, Marseille, Jean-Michel Garçon, 1988.

[12] Haydn Williams, *18. Yüzyılda Avrupa'da Türk Modası. Turquerie*, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2015. Nebahat Avcıoğlu, *Turquerie ve Temsil Politikası 1737-1876*, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2014.

Yirmisekiz Çelebi Mehmed ve ona eşlik edecek sekseni aşkın Osmanlı ve Fransız, yolculuk hazırlıklarını çoktan tamamlamışlardı. 7 Ekim 1720'de Marsilyalı kaptan Charles Carré'nin gemisiyle yola çıktılar.[13] Bir buçuk aylık yolculuk sonrasında vardıkları Toulon'un Infermeries limanında on bir top atışıyla karşılandılarsa da karaya inmeleri Hocquart de Champermy Gilles (1695-1783) tarafından geciktirildi ve gemideki Osmanlı tebasının ilk defa adını duydukları karantinaların ilkine Mourillon yarımadasında maruz kaldılar.[14]

Elçinin Aix-en-Province ve Lyon üzerinden Paris'e varması sağlık sebepleri ve iaşe güçlükleri yüzünden söz konusu olamayacağı kesinleştikten sonra, alternatif güneybatı yolunu kullanarak önce deniz yoluyla sonra da Sète kentinden başlayarak Toulouse-Bordeaux üzerinden yapılması bakanlıklarla yapılan yazışmalar sonrasında kararlaştırıldı ve elçi bu konuda bilgilendirildi.[15] Toulon'dan ayrılıp Port-de-Bouc'ta üç gün daha bekletildikten sonra 16 Aralık'ta Sète'e vardılar. Ne var ki heyet burada da limanın karşısındaki Maguelonne adasında metruk bir kilisede karantinaya kondu. Burada kaldıkları bir aylık zaman zarfında limandaki meraklı insanların "Türkleri ok atarken, Arap atlarıyla sağa sola koşuştururken" izlediklerini yerel tarihçiler Devic ve Vassiète aktarır.[16]

Yolculuğun Sète'ten Guyenne'e kadar olan serencamını anlatan Duc de Roquelaure'ün yayımlanmamış ayrıntılı raporu, Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in metninde anlaşılmayan ya da eksik kalan bölümleri yerine oturtmamızı sağlıyor.[17] Heyet Sète'teki zorunlu ikametlerini bitirdikten sonra Pi-

[13] Archive de la Chambre de Commerce et d'Industrie de Marseille (ACCIM), J 1564. "*L'ambassade de Mehmed Efendi*" alt dosyası.

[14] Hocquart o dönemde Fransa'nın en önemli tersanelerinden birini barındıran Toulon'da donanma işleri müdürüydü ve ana görev alanı özellikle salgın sırasındaki hıfzısıhha işleriydi. Bkz. ACCIM, J 1564. Bu dosyada ayrıca Le sieur Hocquart'ın Bonnac ile yazışması ve bu sonuncusunun Asturies Prensinden elçinin yol masraflarının karşılanması için 25.000 piastre aldığına dair bir bilgi notu vardır.

[15] ACCIM, J 1564: "*Le gentilhomme qu'on a commande pour avoir soin de tout ce qui est necessaire à Vos Excellences est arrive en cette ville avec des carrosses expres, des chevaux et autres bètes de charge, et les y attend actuellement* (Zat-ı âliniz için gerekli olan binitler ile binek ve yük hayvanlarından sorumlu memur şehre ulaştı ve onların başında duruyor)". Müzakerelerin sonunda elçi de durumu yolun uzayacağını biliyor olsa da eli mahkûm kabul eder: "*Je consentis à le faire par la mer* [Bu durumda ben de yolculuğu deniz yoluyla yapmayı uygun görüyorum]".

[16] Claude Devic ve Joseph Vaissete, *Histoire Generale de Languedoc*, Toulouse, Privat, 1876, t. XIII, s. 948.

[17] Archives du Ministere des Affaires Etrangères (AMAE), La Courneuve, MNESYS 134CP/1. *Relation de ce qui s'est passe à la reception de l'ambassadeur du Grand Seigneur et du traitement qui lui a eté fait depuis le seizième decembre mil sept cent vingt qu'il est arrivé au port de cette en Languedoc, jusqu'à son entree en Guyenne.* [16 Aralık 1721'de Büyük Efendi'nin Elçisinin Languedoc'taki Sète Limanında Karşılanmasının Ardından Guyenne'e Varışına Kadar Onun İçin Yapılanların Anlatısı]. Antoine-Gaston-Jean Baptiste de Roquelaure (1656-1738):

erre Paul de Riquet'nin inşa ettiği ve maliyeyi iflasın eşiğine getiren Midi kanalına geçmeden Etang de Thau'da ve Frontignan'da konaklar. Burada yolculuğun geri kalanında mihmandarları olacak Sieur de la Baune ile karşılaşırlar. Baune elçiye Kral nâmına şekerlemeler ve kahve ikram eder. Bu merasimi Frontignan eşrafının ziyareti izler. Onların ziyareti sırasında, elçilik sırasında sıkça karşılaşılacak olan ve henüz tam olarak çözümlenmemiş olan kadınların elçiye olağandışı ilgi göstermesinin ilk örneği görülür.

26 Ocak 1721'de heyet Midi kanalındaki irili ufaklı birçok kent ve kasabaya uğrayacakları yolculuğa başlar. Bu yolculuğun ve duraklarının anlamı bir bakıma veba'nın etkisinin azaldığını halka ihsas etmek bir yandan da olağandışı bir ziyaretçinin ve heyetin genç kral XV. Louis'nin bir hediyesi olarak tebaaya gösterilmesidir. Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in halkın her sınıfından yediden yetmişe herkesle konuşup, şakalaşmasının birinci aracısı Philibert Lenoir da bu alanda vazifesinin hakkını verir.[18]

Roquelaure'ün raporunun çeşitli yerlerinde elçinin ve heyetin yere kilimler serip namaz kıldığı, tesbihlerini ellerinden pek bırakmadığı ve ibadetlerini yerine getirirken bunu halktan pek gizleme niyetinde olmadıkları anlatılır.[19] Elçilik heyetine ilgi her geçen gün artıyor gibidir. 26 Ocak akşamüzeri Agde'a varıldığında heyet büyük bir tezahüratla karşılanır. Elçi burada yanına yaklaşan on yaşlarındaki kız çocuğuyla sohbet etmeye başlar ve Roquelaure'ün raporuna göre yemek sırasında tercümanın tüm zamanı küçük kızın Çelebi Mehmed'e durmak bilmeksizin anlattıklarını ve elçinin ona yanıtlarını çevirmekle geçer. Ertesi gün elçi Belediye Başkanı'nın karısının teknesiyle maiyetinden birkaç kişiyle birlikte küçük bir kanal turuna çıkar. O günün akşamında, geç saatte, Béziers'ye varırlar ancak elçi ve heyeti onları merakla beklemeye koyulmuş kalabalıkla vakit geçirmeden odalarına çekilir.[20]

---

1709'da önce Akitanya valisi ve daha sonra Languedoc genel valisi olur. 1724'te mareşalliğe terfi eder. Söz konusu rapor 28 Şubat 1721 tarihlidir. Bu raporun ayrıntılı bir biçimde kullanıldığı bir bitirme tezi için bkz.: Tomás Guarisco, "Un ambassadeur ottoman à Toulouse sous la Régence: expérience diplomatique, echanges culturels et interactions sociales", Univ. de Toulouse, 2017.

[18] Kraliyet tercümanı Lenoir heyete İstanbul'dan yola çıkışlarından itibaren eşlik eder ve elçinin tüm müzakerelerinde yanında bulunur. Veinstein onun de Bonnac'ın yerine geçip, Mehmed Çelebi'nin desteğini de alarak yeni elçi olmak niyetinde olduğunu öne sürüyor. Tercümanın toplumsal sınıfının bu tasarıyı en baştan geçersiz kılabileceğini düşünmek zor değil: Bonnac'ın halefi Villeneuve markisiydi. Her hâlükârda Mehmed Çelebi ve Lenoir'ın ilişkilerinin dönüş yolculuğunda bozulması bu olasılık üzerine daha fazla düşünmeyi gereksiz kılıyor.

[19] Örneğin: "*L'ambassadeur fit ensuitte étendre des tapis en pleine campagne, où il fit sa prière avec toute sa suitte, ayant chaqu'un un chapelet à la main, et baisa la terre à plusieurs reprises, en presence d'un asses grand nombre d'habitants des lieux voisins, qui étoient venus pour le voir à son passage.*" AMAE, La Courneuve, MNESYS 134CP/1, var. 278 a-b.

[20] AMAE, La Courneuve, MNESYS 134CP/1, var. 281a.

28 Ocak'ta elçi nihayet Riquet'nin şaheserini incelemeye koyulur; Kanalın başidarecisi Sieur Rousset ona çeşitli haritalar gösterir; işinin farklı boyutları konusunda bilgiler verir.[21] Carcassone'da ise şehrin burjuva hanımları elçinin teknesine çıkarlar ve elçi onlarla tercüman yardımıyla sohbet eder. Ayın son günü Castelnaudary'de de sefiri yine büyük bir kalabalık karşılar. Ancak bu sefer toplanan insanların arasında kadınların sayısı az olur. Bunu üzerine Çelebi Mehmed valiye topluluk arasında az sayıda bulunan kadınlarla görüşmek istediğini iletir, arzusu kabul olunur ve onlarla odasında kahve içer. Kalabalık arasına katılmamış kadınlar bile sultanın elçisinin hoşsohbetliğini duyup akşam olana dek onunla konuşmaya gelirler.[22] Ertesi gün elçi ve heyet Toulouse'a doğru yola çıkar. Bu kentte de büyük bir ilgiyle karşılanır. Heyet onları almaya gelen at arabalarına önem sıralarına göre dağılırlar ve Lion d'Or hoteline yerleşirler. Şubat ayının ilk haftasının neredeyse tamamı bu kentte geçirilir.

Roquelaure'ün raporunun Bordeaux'ya varılmadan sona ermesi bizi heyetin Touluse'dan Paris'e gelene kadar ki yolculuğunu ayrıntılı biçimde ele almamızı engelliyor. Şunu tahmin etmek gene de güç değil: Çelebi Mehmed Fransa topraklarını tanımaya başladıkça ve ona olan ilgi arttıkça yukarıda sahnelerin benzerlerinin diğer yerlerde de yaşanmış olabileceğini önermek mantıkdışı olmayacaktır.

## GAZETE D'AMSTERDAM *MUHABİRİ PARİS'TEN BİLDİRİYOR*

*İran Mektupları* yazarının -Montesqieu bu metni Yirmisekiz Çelebi Mehmed Paris'ten ayrılmasından birkaç ay sonra yayımlar[23]- en sık okuduğu süreli yayınlardan biri olan *Gazette d'Amsterdam*'da Osmanlı elçisine oldukça kapsamlı bir yer verilir. Aşağıda gazetedeki konuyla ilgili haberlerden bir seçki yapmayı tercih ettik, zira 14 Şubat 1721'den elçinin Lyon'a vardığı ağustos ayının başına kadar, özellikle de elçi Paris'te iken hafta birkaç kez ve daha fazla ayrıntıya yer vererek yayın yapar.[24] Bu gazetenin

[21] Aynı yer.

[22] AMAE, La Courneuve, MNESYS 134CP/1, var. 282 a: "*Il se mit ensuitte à une fenêtre, où il resta tres longtemps pour se faire voir au peuple, mais s'ennuyant de ne pas voir les dames, il pria l'officier de garde, et son premier interprette, d'aller proposer à celles qui étoient à une fenêtre vis à vis de luy, de venir prendre le caffé, elles y vinrent un moment après, et furent tres bien receues, cela mit les autres dames de la ville en goût de le venir voir, et sa chambre en fut toujours remplie, jusqu'à quatre heures du soir.*"

[23] Metin pek çok kez Türkçeye çevrilmiştir: Montesqieu, *İran Mektupları*, İstanbul, İş Bankası Yay., 2015. Yazarın okuduğu gazeteler için bkz. Robert Favre, "Montesquieu et la presse périodique", *Etudes sur la presse au XVIII^e siècle*, Lyon 1978, s. 39-60.

[24] Bilindiği üzere Veinstein *Kâfirlerin Cenneti*'nde *Le Nouveau Mercure*'deki yayınlardan bir seçki yapmıştı. Onunkiyle çok benzer bilgileri içeren haberleri çevirmedim. Gallica.bnf.fr'in

bir özelliği de Amsterdam gibi Avrupa için daha merkezî konumda olan bir yerden dağıtıldığı için daha geniş bir etkin okur-yazar kitlesine (*République des Lettres*) ulaşıyor olmasıdır.[25]

Gazetenin 14 Şubat tarihli sayısında yukarıda ayrıntılı olarak verdiğimiz bilgilerin özeti mahiyetinde Montpellier'deki muhabirin 27 Ocak'taki iletisinden derlenen bir haber çıkar.[26] 28 Şubat tarihli nüshada elçinin mahiyeti üzerine oldukça ayrıntılı bir bilgi verilir.[27] 3 Mart tarihli bir haberde Paris'ten bildiren muhabir elçinin Bordeaux'da çokça onurlandırıldığı, o kentten Loire vadisindeki Amboise ve Blois şatolarında konakladıktan sonra Orléans'a geçtiği ve başkentte de Rambouillet şatosunun elçi için hazırlandığı bildirilir. 11 Mart'taki sayıda Paris muhabirinin 2 Mart'ta elçinin şehre girdiğinde hangi tertipte karşılanacağının ayrıntıları ve Versailles, Meudon ve diğer kraliyet saraylarında elçi geldiğinde ne şekilde giyinileceğinin kararlarının alındığının bilgisi verilir. 18 Mart'ta ise elçinin 9 Mart'ta Paris'e daha doğrusu St. Antoine varoşuna vardıktan sonra yapılanlar ve 21 Mart'ta kralın huzurunda yapılacak törenin ayrıntıları uzun uzadıya anlatılır.

Gazete mahud törene ve peşisıra yapılan resmî ziyaretlere Nisan ayı boyunca *Le Nouveau Mercure*'dekine benzer biçimde resmî ağza çok yakın ama mutantan bir dille yer verir.[28] Ancak bazı aksaklıklara değinmeden edemez: Örneğin 8 Nisan tarihli nüshada törenlerin birindeki küçük bir takdim-tehir sorununa değinilir. Estrées Marechal'i ile teşrifat müdürünün elçinin önünden yürümedikleri, ancak onunla yan yana yürümeleri ve Cambrai Başpiskoposu ve Dışişleri Bakanı Abbé Dubois'nın sadrazam ile mevkidaş kabul edilip edilemeyeceği dolayısıyla törenlerin düzeniyle ilgili üzerine yorumlar yapılır. Elçinin başpiskoposluk arabasında seyahat

---

sitesinden *Le Nouveau Mercure* dışında *Gazette*, *Le Mercure*, *Le Journal des sçavans*, *Almanach Royal* ve *La Connaisance des Temps* adlı süreli yayınlara ve Osmanlı elçisi üzerine çıkan sayfalar dolusu habere ulaşılabileceğini de anımsatayım.

[25] Bu kültür ortamının genel hatlarını yetkin biçinde ortaya koyan iki çalışma için bkz. Marc Fumaroli, *Edebiyat Cumhuriyeti*, Ankara, Dost, 2004 ve Jean Starobinski, *Özgürlüğün İcadı ya da Aklın Amblemleri*, İstanbul, Metis, 2002.

[26] 14 fevrier 1721, ... [*E*]*t on lui* [l'ambassadeur du Grand Seigneur] *fait partout de grands honneurs. On se loue fort de lui, et en particulier les Dames, qui le trouvent fort poli et fort gracieux. On dit que c'est un homme de beaucoup d'esprit, et qu'il a plus de Littérature que n'ont communement les personnes de ce Païs-là* [Büyük Efendi'nin elçisi her uğradığı yerde tazim edilip onurlandırılıyor. Onu çokça övüyorlar ve bunu özellikle elçiyi pek nazik ve zarif bulan hanımlar yapıyor. Denilenlere göre elçi pek nüktedan ve o ülkedeki insanlara kıyasla çok daha malumat sahibi].

[27] Karş. Göçek, *East Encounters West*, s. 140.

[28] Karş. Veinstein, *Le Paradis des Infideles*, s. 181-194.

etmesinin –haçlı arabanın bir sarıklıyı taşıması teşbihine yer verilir– şehrin tarihinde bir ilk olduğundan bahsedilir.[29]

18 Nisan'da ise Paris muhabirinin 11 Nisan tarihli mektubuna yer verilir ve Beaume markisi bir kabareden çıkarken kılıç erbabından biriyle dalaştığını, Mehmed Çelebi'nin hadise mahallindeki aşçısının elinde bir kandille onlara ayırmaya çalışırken yaralandığı ve bunun üzerine kavga edenlerin St. Germain nezarethanesine götürülmeleri anlatılır. Ertesi gün markinin annesi elçiyi ziyaret etmiş ve elçi de hanımefendiyi pek nazik biçinde kabul etmiş olmasına rağmen olayın bir diplomatik krize neden olabileceği yorumları yapılır.[30] 22 Nisan nüshasında nihayet olayın kapandığı ve elçinin, aşçısını karışmaması gereken işlere müdahil olmasından dolayı payladığı bildirilir.

2 Mayıs sayısında genç kralın elçiyle birlikte Gobelins imalathanesine gittiği ve orada ressam Coypel'in çizimleri örnek alınarak halılar yapılması için emirler verdiği aktarılır. Dört gün sonrasının sayısında Tuilleries sarayının tiyatro salonunda elçi için yapılacak bale gösterisinin hazırlıklarının bittiği bildirilir. 20 Mayıs nüshasında bir hafta önce gerçekleştirilen *Dom Japhet d'Armenie* balesine katılımın büyük olduğu ve izleyicilerin gösteriden memnun kaldıkları aktarılır. Balenin bitiminde elçinin yanında oturan Mademoiselle de la Roche sur Yon'un elçiden gösteri üzerine izlenimlerini rica ettiğinde elçiden, çok nazikçe, hanımefendinin cazibesinin zemin oluşturduğu meşguliyet yüzünden baleye pek odaklanamadığı yanıtını aldığı rivayetine de yer verilir.[31] Balenin ertesi günü de elçinin Opera'da *Omphale*'i izlediği bildirilir, ama önceki günküne benzer bir anekdota yer verilmez. Mehmed Çelebi ayın 20'sinde Mareşal Villeroi Dükünü ziyaret eder; muhteşem bir ziyafetten sonra ona Tuilleries Sarayı'nın planları ve kraliyet mücevheratı gösterilir. İlgi çekici ayrıntı: Bu esnada kral da tebdil-i kıyafet etmiş olarak (*incognito*) orada hazır bulunmuştur.[32] Akşam Mare-

[29] La Gazette d'Amsterdam, 8 Nisan: "[*Q*]*u'on vit pour la première fois, la Croix conduire en cérémonie le Turban, ce qui a fait un spectacle assez extraordinaire en cette Ville.*"

[30] "*Lundi au soir, le Marquis de la Beaume sortant d'un Cabaret, qui est vis-à-vis l'Hôtel des Ambassadeurs, eut querelle et se battit avec un Mousquetaire: sur quoi un Turc, Cuisinier de l'Ambassadeur, survint avec une chandelle et voulut les separer; mais il reçut un coup d'Epee, & le Guet etant accouru, ces Messieurs furent arrêtés et conduits à la Prison de l'Abbaye St. Germain des Pres. Le lendemain, Mme de la Beaume, Mère du prisonnier, alla faire des excuses à l'Ambassadeur qui la reçut fort gracieusement: cependant, on dit que l'affaire est grave*".

[31] La Gazette d'Amsterdam, 20 Mayıs: "*Mademoiselle de la Roche sur Yon fit plusieurs questions à l'Ambassadeur Turc sur ce qu'il pensoit de ces divertissemens, à quoi il répondit, entr'autres choses, d'une manière fort polie, que ses charmes l'avoient si fort occupé qu'il n'avoit pu donner l'attention nécessaire à ceux du Ballet*".

[32] *Lors-que l'Ambassadeur de la Porte Ottomane eut été regalé Mécredi* [*sic*] *dernier chez le Maréchal Duc de Villeroi, il alla voir les Pierreries de la Couronne, & les Plans qui sont dans la grande Galerie des Tuileries, dont le Marquis d'Asfeld, Lieutenant-Général, qui est à la tête des*

şal'in daveti üzerine elçi Comédie Italienne'de *Çocuk Arlequin*, *Heykel* ve *Papağan* oyunlarını izler.

*Gazette d'Amsterdam*'ın 27 Mayıs nüshasında elçinin önceki gün sekiz ilâ on gün arasında kalacağı Versailles Sarayı'na varmış olması gerektiği; bu ziyarette masrafları için ona 1.000 lira (*livre*) tahsis edildiğinin ancak elçinin kanaatkârlıkla söz konusu meblağın beşte dördünün yetişeceğini söylemesine yer verilir. Ancak gazetenin Versailles haberinin bir kısmı ya yanlıştır ya da elçi programını değiştirmiştir, zira 30 Mayıs'ta Paris'ten yazılan bir habere göre, elçi üç gün önce Chantilly Sarayı'nda kalmıştır, onun ertesi günü de Saint-Cloud semtini gezmiştir. Nihayet Osmanlı sefiri ayın son günü, Onsambray kontunun Bercy'deki villasına gittikten sonra Versailles'a geçer.

Haziran ayının ilk haftası elçi Versailles ve civarında saray erkânının davetlerine katılır, gazetenin bildirdiğine göre her defasında mükellef sofralarda ağırlanır. Su ve havai fişek gösterileri gibi onuruna verilen meşhur eğlencelere katılır. Kral ve elçi şehre ayın 11'inden önce dönmüş olmalılar, zira söz konusu günde Tuilleries Sarayı'nın gösteri salonunda Racine'in *Athalie* trajedisini birlikte izlerler. Gazete 24 Haziran nüshasında elçinin Versailles ziyaretinin kayda değer bir izdihama neden olduğunu ve sarayın etrafındaki otellerin gecelik fiyatlarının 25 liraya (*livre*) kadar yükseldiğini aktarır ve elçinin heyetinden iki kişinin bilinmedik bir sebepten kavgaya tutuştuğu dedikodusunu da haberine eklemekten geri kalmaz.

Mezkûr gazetenin 27 Haziran nüshasında da ilginç bir haber yer alır: Elçi ayın 16'sında Postalar Genel Müdürü Pajot d'Onsembray ve Kraliyet Bilimler Akademisi mensuplarından kimyager Geoffroy biraderlere bir yemek vermiştir. Ertesi gece de Conti Prensi'nin elçinin oğlunun onuruna Clichy'de bir yemek verdiği haberini öğreniriz. O günkü gazeteden yeni bilgiler almaya devam ediyoruz. Zira 21 Haziran günü –yaz gündönümü– elçi şerefine Théâtre de l'Opéra'da büyük bir balo verileceği ve balodan önce "Türk Dilinde Bir Konser" (*Un Concert en Langue Turque*) olacağı bilgisi verilir. Temmuz ayının ilk gününün sayısında diğer gazetelerin pek ayrıntısını vermediği bir açıklama yayımlanır: Opera'da balodan önce bir konser verilmiştir ama yalnızca bir resital düzenlenmiş, "Türkçe" şarkı söylenmemiştir. Büyük ilgi gösterilen balodan 12.000 liradan fazla hâsılat elde edilmiş, hattâ beş yüz kişi de dışarıda kalmış. Balonun ertesi gecesi elçi için Belediye Sarayı'nda havai fişek gösterileri düzenlenmiş. Ayın 26'sında Ramazan'ın başlaması ile elçi ve maiyetinin aksatmadan oruç tuttuklarına (gazeteler bunu Hıristiyan orucuna tekabül eden *carême* diye çevirirler) bildirir ve bu "pratik" üzerine bilgiler verilir.

---

*Fortifications, donna l'Explication à son Exc. Le Roi se trouva incognito chez Mr le Maréchal.*

Elçiyi *Gazette d'Amsterdam* üzerinden izlemenin belki de en önemli getirisi, mezkûr ceridenin Paris muhabirinin olanları yazmanın ötesinde söylentilere de yer vermesidir. Bu sayede Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in 7 Temmuz'daki Sorbonne'a yaptığı kısa ziyaretin ayrıntılarını öğrenebiliyoruz. Elçi Sorbonne'a gitmiştir, ancak idareciler (*les Directeurs de cette Maison*) saatin geç olması nedeniyle görecek pek bir şey olmadığından, merakını gidermek istiyorsa, sonraki gün gelmesini önerirler. Böylelikle amfide (*la salle*) bir münazaraya (*Sorbonique*) tanık olabilecektir. Ertesi sabah amfinin duvarlarına Anadolu'dan gelmiş halılar asılır. Ancak elçi Sorbonne'a yeniden gitmez. Bir grup insan elçinin başka bir planı olmasından dolayı, başkaları da elçinin daha ziyade siyasi bir mazaretten ötürü ziyareti iptal etmiş olabileceğini öne sürer.[33]

Gazetenin 11, 21, 25 ve 29 Temmuz sayılarında elçinin çeşitli ziyaretleri, tasarlanan gidiş tarihi ve Kraldan geri dönüş izni isteme töreni gibi teşrifata ilişkin ayrıntılı bilgiler aktarılır. Zaten Hollanda gazetesinin açıkladığı malûmat başta *Le Nouveau Mercure*'dekiler olmak üzere Fransız süreli yayınlarında verilen bilgilerle örtüşür. 11 Temmuz sayısında ise *Gazette* galiba ilk defa elçinin hangi nedenle gelmiş olabileceği üzerine yorum yapar. Muhabir o âna dek elçinin sultan tarafından vazifelendirilmiş olduğu müzakere gündemi hakkında bir bilgi edinemediğini; ancak belki de elçinin yalnızca Kral'ın cülûsunu tebrik etmek üzere gelmiş olabileceğini yazar.[34] 15 Temmuz'daki büyük ayrılma töreninin ayrıntılarına tam üç sütun ayrılır. O ay yapılan son baskıda da Kral'ın elçiye verdiği armağanların ayrıntılı bir listesi verilir. *Gazette d'Amsterdam*'ın 12 Ağustos sayısında da elçinin Paris'ten ayrılıp Lyon'a doğru yola çıktığı haberi geçilir.

Elçinin dönüş güzergâhı üzerine belli başlı ve merkezdeki gazetelerdeki bilgiler azsa da yerel süreli yayınlar üzerinden yapılacak bir araştırmanın ilginç bilgilere ulaşılmasını sağlayacağını tahmin ediyorum. Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in dönüş yolunda en uzun kaldığı şehir o dönem -ve halen de- Fransa'nın ikinci büyük şehri olan Lyon olur. Bu şehrin belediye meclisi üyelerinden Leonard Michon'un (1675-1746) otuz yıl boyunca tuttuğu meşhur günlüğünde Çelebi'nin bu kentte 20-28 Ağustos tarihleri arasın-

[33] 18 juillet 1721, "*Le 7 de ce mois, l'ambassadeur de la porte Ottomane se rendit à la Maison de la Sorbonne pour la voir; mais comme il etait un peu tard, les Directeurs de cette Maison lui firent entendre qu'il pourrait mieux satisfaire sa curiosité le jour suivant où l'on devait soutenir une Sorbonique dans la salle de ladite maison; ce qui fit que l'on orna cette salle avec des tapis de Turquie les plus riches qu'on put trouver. Mais cet Ambassadeur ne put y assister ce jour là. Les uns disent qu'une indisposition l'empêcha de s'y rendre; d'autres croient qu'une raison politique ne lui a pas permis de s'exposer aux disputes ordinaires touchant la religion chrétienne.*"

[34] "*On n'a pu penetrer jusqu'à présent, si cet Ambassadeur a été chargé de quelque Négociation de la part du Grand Seigneur; & l'on croit en général que le sujet de son Ambassade n'a été que pour complimenter le Roi de son avenement à la Couronne.*"

daki ikametine dair bilgilere rastlarız.[35] Günlüğün Ağustos ayının 22'sine ayrılmış kısmında elçi onuruna verilen davetten söz edilir. Elçi kaldığı otelden bir atlı arabayla alınır, Terreaux Meydanı'nda onuruna düzenlenen tören için "sakin Lyon'un uzun yıllardır duymadığı türden gürültülü tüfek ve top atışları"yla karşılanır. Burada töreni düzenleyen şehrin ticaret odası başkanı, askerler eşliğinde elçiyi, elçinin oğlu –Said Efendi de Michon'un yıllar sonra bildirdiği üzere kendi yapacağı elçilikte bu kente bir kez daha uğrayacaktır– ve tercüman Lenoire'ı karşılar. Heyet kentin meşhur dokuma işliklerini ziyaret eder ve sonrasında kahve ikram olunur. Dolayısıyla elçi Sefaretnamesi'nde Lyon'un ikinci Paris olarak görülmesi gerektiğini boşuna yazmaz. Dahası şehrin en önemli zanaatlarından biri de matbaacılıktır ve heyet ustalardan bu alanda birçok bilgi alır. İstanbul'daki matbaacılık deneyiminde elçinin burada gördüklerinden yararlanmış olabileceğini düşünmek çok iddialı olmayacaktır.

Lyon'dan vebanın etkilerinden yavaş yavaş kurtulan Güney Fransa'ya giden heyet 8 Eylül'de geliş yolculuklarının ikinci etabı Sète'ten bindikleri bir gemi ile İstanbul'a dönerler. Ancak bu son aşamalar üzerine Fransa kaynaklı belgelerdeki bilgi kırıntıları uzun gezinin diğer aşamalarında olduğu kadar *Sefaretname*'yi destekleyecek ya da yanlışlayacak bir veri sağlamıyor.

## Sonuç yerine: Lâle Devri dolayımında Osmanlı diplomasisindeki dönüşüm üzerine bazı düşünceler

Bu yazıda bir kısmına yer verdiğimiz yan metinleriyle birlikte *Sefaretname*, Antoine Galland'ın 18. yüzyılın ilk çeyreğinde çevirip yeniden yazdığı *1001 Gece Masalları*'na, bir nazire gibidir. *Sefaretname* ve *1001 Gece Masalları*'nın bir çapraz okuması oluşmakta olan müsteşriklik geleneği ve bu geleneğin iyiden iyiye yerleştirdiği Doğu/Batı tezatı temasının bir yapısökümüne olanak tanır.[36] Böylesi cüretkâr bir girişim yerine, ne sefaretnamenin içeriği ne de dış gözlemcilerin yorumları elçiliğin çok açık bir "misyonu" olmadığını düşündürtüyor olsa da ben bu metin toplamını diplomatik düzlemde biraz daha kurcalamanın yararlarının olduğunu düşünüyorum, zira *Sefaretname* Osmanlı diplomasisinde ve hattâ dünya görüşünde henüz ilke durumuna gelmeseler de yavaş yavaş yaygınlaşmaya başlayan belirli refleksleri gün yüzüne çıkarıyor.

17. yüzyılın ikinci yarısında, "ilm-i şerif-i âlem şümûlü" her şeye "muhit ve şamil" olan ancak başta komşu hükümdarların ülkelerindekiler olmak

[35] http://journal-michon.symogih.org/.

[36] Bu konuda eşsiz bir çalışma için bkz. Louis Marin, *Le recit est un piege*, Paris, Minuit, 1978.

üzere Dünyada olanlardan pek de haberdar olmayan "âlem-penâh" padişah ve yakın çevresi, siyasi ve diplomatik konjonktürün zorlamasıyla dünya görüşlerini ve "Memâlik-i Mahrûse"nin dünya üzerindeki konumlanımını gözden geçirmeye başlarlar.[37] Bu sürecin gözle görünür ilk imareleri, Özgür Kolçak'ın, Osmanlı-Habsburg ilişkilerini henüz yayımlanmamış makalesinde büyük bir vukufla teşrih ettiği üzere söz konusu dönemde belirir.[38]

Kolçak'ın saptamalarını, özetleyecek olursam, bu dönemde artık Osmanlı topraklarına gelen elçiler her ne kadar her zaman "elçiye zeval olmaz" ilkesine tâbi tutulmasalar da daha nazik ve hükümdarlarının nesnel düzlemde hak ettiği saygı uyarınca muamele görürler. Bundan daha önemlisi, Osmanlılar özellikle Nemçe Çasarı'na yolladıkları elçilere daha fazla ihtimam göstermeye başlarlar. Önceki yüzyılda az çok rastgele seçilen tercüman, çavuş veya ulakların yerini henüz meslekten hariciye memurlarının alması söz konusu olmasa da alanlarına hâkim *ad hoc* sefirler alır. Zitvatorok Antlaşması'nın öngördüğü üzere eşzamanlı elçilikler 1628'deki Receb Paşa-Kuefstein örneğinden başlayarak diplomatik gelenek haline gelir.[39]

Eşzamanlılık simetrik protokol uygulamalarını da beraberinde getirir. Viyana'ya gönderilen elçiler ve heyetleri yüzyılın ikinci yarısından başlayarak daha gösterişli hâle geldiği gibi yüksek rütbeli ricalin sayısında önemli bir artış olur. Elçiler sefere çıkmazdan önce yeni rütbe ve unvanlarla taltif edilir. Yeni bir tanım olan büyükelçilere Rumeli veya Anadolu Beylerbeyilikleri pâyesi ve ortaelçilere de nişancılık veya defterdarlık pâyesi tanınır. Örneğin, Vasvar anlaşmasının itmâmı sürecinde Viyana'ya giden müteferrika bölüğünden Kara Memi Rumeli Beylerbeyi vasfıyla "ağır hediyelerle" imparator Leopold'la görüşmeye gider. O zamana değin gelmiş geçmiş en kalabalık Osmanlı elçilik heyetiyle Viyana'da dokuz ay geçirir.[40] Bu elçi, dönüşünde, görünen o ki başka bir yeniliğe imza atar ve elçiliğinin özetini ve gittiği yerin betimlemesini verdiği bir "sefaret takriri" hazırlar.[41]

Özgür Kolçak bu yeniliklerin arasında rütbelere karşılıklı ihtimamın, sınırboylarında oluşturulan anlaşmaların veya temessüklerin hazırlanış aşa-

[37] Bu konuda bkz. Gottfried Hagen, *Bir Osmanlı Coğrafyacısı İşbaşında. Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sı ve Düşünce Dünyası*, İstanbul, Küre Yay., 2015.

[38] Özgür Kolçak, "A History of Learned Courtesy: The Habsburg-Ottoman Diplomatic Encounters in the 17th Century (1606-1683)", [yayın aşamasında]. Yararlanmak üzere metnini ileten meslektaşıma teşekkür ederim.

[39] 1606 ile 1628 arasındaki süreç için bkz. Mahmut Halef Cevrioğlu, "The Peace Treaties of Gyarmat (1625) and Szöny (1627)", *Ege ve Balkan Araştırmaları Dergisi*, 2/3 (2016), ss. 67-86.

[40] Pasarofça Antlaşması'nı imzalamaya giden İbrahim Paşa ise 763 nefer, 645 beygir, 100 katır ve 180 deve ile Viyanalılara en azından tayin açısından büyük güçlük çıkarır.

[41] Bu elçilik üzerine bkz. Özgür Kolçak, "XVII. Yüzyıl Osmanlı-Habsburg Diplomasi Tarihine Bir Katkı: 1664 Vasvar Antlaşması'nın Tasdik Sürecine Dair Yeni Bulgular", *Dîvân. Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 22/43 (2017), s. 25-88. Sefaret takriri için bkz. *agm.* not 22.

malarındaki dakikliğe, kadem ve kıdeme riayete, hükümdarlık onurunun karşılıklı olarak protokol düzleminde korunmasına ez-cümle diplomatik eş konumlanışa, temessüle ve nezakete özellikle vurgu yapar.[42] Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in elçiliğine geri dönecek olursak, nüktedan ve çelebi aynı zamanda da dikkatli bir gözlemci olan Paris sefirinin vazifesi aynı dönemde Viyana'ya veya St. Petersburg'a gönderilenlerinkine göre oldukça az çetin müzakereyi gerektiriyordu. Dolayısıyla, metni diğer sefaretnamelerdeki bazı ayrıntılı pazarlıkları kapsamaz.[43] Gene de *Sefaretname*'nin birçok kısmında ve yukarıda örneklerini verdiğimiz Fransız belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla elçi yeni bir diplomatik pratikler örüntüsü içinde hareket etmiştir. Yirmisekiz Çelebi Mehmed rütbelere ve protokole çokça riayet etmiş, küçüklü-büyüklü diplomatik "krizlerin" çıkmasını engellemiş, toplumun farklı kesimlerinden insanlarla sıcak bir ilişki kurmuş, ürettiği intibaı şekillendirmeyi bilmiş, bulunduğu ülkenin âdetlerine kendininkilerle çelişkide olmadığı sürece uymuş *vb*.. Bunlar aslına bakılırsa, daha doğrusu geçmiş pratiklerle kıyaslanırsa, kayda değer bir değişime işaret ediyor.

Osmanlı Devleti'nin en geç 18. yüzyılın başında, Avrupa'da uluslarası ilişkileri düzenleyen yeni ilke ve gelenekleri izlediğini ve kendi kurumlarını, önemli bir dayatma olmadan, bunlara göre değiştirdiğini öne sürmek yanlış olmayacaktır. Devlet maliyesinde Mehmet Genç'in işaret ettiği dönüşüm;[44] idari yapıdaki yeni denemeler,[45] kentlilerin yaşamındaki yeni kültürel örüntüler;[46] Divan Edebiyat'ında "Lâle devrinden" bile önce, Nâbî'nin *Sulhiyye*'sinde olduğu üzere, hem devlet hem de şiir için arzulanan sulh ve ıslahata vurgu...[47] Belki "Lâle devri", kültürel düzlemde, Can Erimtan'ın önerdiği üzere Avrupa'daki *Turquerie* temasının füryanın kaynağına sonradan, *ex post* yansıtılması sonucu oluşturulmuş bir *topos* hattâ kronotopya

[42] Osmanlı diplomatları Batı diplomasisinin etiquette kurallarını bu yüzyıl içinde iyiden iyiye benimserler: Yirmisekiz Çelebi Mehmed örneği dışında Bkz.: Virginia Aksan, *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi 1700-1783*, Leiden, Brill, 1995 [Türkçesi, Özden Arıkan çev., Ankara, Tarih Vakfı, 1998], Ali İbrahim Savaş (ed.), *Ebu Sehl Nu'man Efendi. Tedbirat-ı Pesendide*, Ankara, TTK, 2009 ve Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı Kâtibi. Ebubekir Ratib Efendi (1750-1799)*, İstanbul, Tarih Vakfı, 2011.

[43] 18. yüzyıl dönümünde Osmanlı diplomasisi için kilit önemdeki bir uygulama için bkz. Alkım Uygunlar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Modern Diplomasi ve Murahhaslık Kurumu*, Yüksek Lisans Tezi, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

[44] Bkz. Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Ankara, Ötüken, 2000.

[45] Örneğin bkz. Cemal Çetin, *Ulak, Yol, Durak: Anadolu Yollarında Padişah Postaları. Menzilhaneler - (1690-1750)*, Konya, Hikmetevi, 2013.

[46] Bkz. Shirine Hamadeh, *Şehr-i Sefa. 18. Yüzyılda İstanbul*, İstanbul, İletişim, 2017. Abdülhak Şinasi Hisâr'ın *Boğaziçi Medeniyeti*'ndeki saptamaları Elias'ın *Die Höfische Gesellschaft*'da ele aldığı biçimdeki toplumbilimsel çözümlemenin kolaylıkla nesnesi olabilir.

[47] Bayram Rahimguliyev, *Osmanlı Edebiyatında Dönüşümün Şiiri: Sulhiyyeler*, (Yüksek Lisans Tezi), Bilkent Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2007.

olabilir.[48] Ancak "Lâle devri" sorunu, sanırım, en azından Norbert Elias'ın *Uygarlık Süreci*'nde, Reinhardt Koselleck'in kavramlar tarihinde, Michel Espagne ve Michael Werner'in transferler tarihinde seferber ettikleri yeniden değerlendirme biçimlerini donanıp, olgunun tüm veçhelerini dikkatlice toparlayıp yeni bir çözümlemeyi gerektiriyor.[49] En azından diplomatik pratikler tarihi dolayımında bunun zorunlu olduğu açıktır.

[48] Can Erimtan, *Ottomans Looking West?: The Origins of the Tulip Age and its Development in Modern Turkey*, London, I. B. Tauris, 2008.

[49] Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, II Cilt, İstanbul, İletişim, 2004-2007; Reinhardt Koselleck, *Kavramlar Tarihi. Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, İletişim, 2009; Michel Espagne ve Michael Werner (der.). *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIII^e-XIX^e siecles)*, Paris, Editions de la Recherche des Civilisations, 1988. Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet döneminde transferler temalı bir araştırma 2000'li yıllarda Paris'te bir ekip tarafından sürdürüldü. Bkz.: http://cetobac.ehess.fr/index.php?1257

# YİRMİSEKİZ ÇELEBİ MEHMED PARİS'E NEDEN GİTTİ?

## TÜRK TARİHYAZIMI ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DENEME

**Aytaç Yıldız***

Osmanlı-Türk modernleşmesi olarak adlandırılan olgu bağlamında, Türk tarihyazımına dair eleştirel bir değerlendirme sunmayı amaçlayan bu yazı, bir dizi tesadüfün de eşlik ettiği bir sürecin neticesinde ortaya çıktı. Yaklaşık iki yıl önce, bir meslektaşımla birlikte "maarif" kavramının tarihsel semantiğine dair bir çalışma başlatmıştık. Amacımız, köken itibariyle tasavvufi bir kavram olan maarifin (ki marifetin çoğuludur) nasıl olup da 19. yüzyılda en somut haliyle Maarif Nezareti ibaresinde tecessüm eden modern eğitim-öğretimin kilit kavramlarından biri haline geldiğini ortaya koymaktı. Temel tezimiz, bu kavramın 18. yüzyılın sonlarından itibaren bir anlam dönüşümüne uğrayarak Osmanlı'nın içine girdiği modernleşme süreci ile paralel biçimde yeni Batılı bilgi evrenini karşılamak üzere semantik bir değişime uğradığıydı. Önce askerî alanda başlayan, ardından siyasal ve toplumsal sahaya doğru genişleyen bu değişim sürecinde, Batı dünyası ile artan temas ve yoğunlaşan etkileşim ile birlikte Osmanlı'nın bilgi kavramları da dönüşüme uğramış ve karşılaştıkları bu yeni durumu

* Doç. Dr. Aytaç Yıldız, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi.

anlatmak ve nitelemek üzere klasik anlamlarının ötesinde yeni içerikler kazanmaya başlamıştı.

Gerçekten de incelediğimiz kaynaklar –ilgili döneme ait kitaplar, layihalar, vakanüvislerin metinleri, resmî belgeler ve diğerleri– tezimizi doğrulayan veriler sunuyordu. Kavram, III. Selim döneminde bir anlam dönüşümü geçirmeye başlamış, II. Mahmud döneminin sonları ile Tanzimat'ın ilk yıllarında ise söz konusu dönüşüm tarihsel bir gerçeklik olarak apaçık hale gelmişti.[1] Gelgelelim ortada bu anlatıya uymayan dikkat çekici bir ayrıntı vardı. Başta Şerif Mardin, Niyazi Berkes, Halil İnalcık, Bernard Lewis gibi alanın etkili isimlerin kitapları olmak üzere, pek çok metinde karşımıza çıkan bir cümle, *maarif* kavramına dair ileri sürdüğümüz tezi zora sokuyor gibiydi. Buna göre Nevşehirli Damat İbrahim Paşa, 1720'de Paris'e elçi olarak giden Yirmisekiz Çelebi Mehmed'e bir talimat vermiş ve Fransa'nın "*vesâit-i umran ve maarifine dahi layıkıyla kesb-i ıttıla ederek kabil-i tatbik olanlarının takriri*"ni istemişti. Maarif kavramının, bir Osmanlı sadrazamı tarafından Batı dünyası (burada Fransa) bağlamında bu şekilde kullanılmış olması, hiç şüphesiz yukarıda sunduğumuz iddiayı gözden geçirtneyi gerekli kılıyordu. Çünkü bize göre maarifin bu bağlamıyla kullanımının tarihi, en iyi ihtimalle 18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren başlıyordu. Oysa şimdi, henüz 18. yüzyılın ilk yılları gibi erken bir tarihte, Osmanlı sadrazamı Paris'e göndereceği elçiye Fransa'nın umran ve maarifine dair bilgi edinmesini ve bunlar arasında Osmanlı'da uygulanabilecek olanları not etmesini istiyordu. Peki, kavramın kullanımında bu tarihsel sıçrama nasıl izah edilmeliydi? Gerçekten de Yirmisekiz Çelebi Mehmed'e böyle bir talimat verilmiş miydi?

Şerif Mardin, Niyazi Berkes vd. gibi Türk tarihyazımının muteber isimlerinin neredeyse tamamı, söz konusu talimatı içeren alıntıyı Enver Ziya Karal'dan yapmıştır. Tanzimat'ın 100. yılı münasebetiyle hazırlanan *Tanzimat* adlı çalışmada yer alan "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri" başlıklı makalesinde Karal "Damat İbrahim Paşa'nın Paris'e sefaretle yolladığı Yirmisekiz Çelebi Mehmed'e verdiği talimatta, Fransa'nın 'vesaiti umran ve maarifine dahi lâyıkıyla kesbi ıttıla ederek kabili tatbik olanlarının takrir"i ifadesi vardır" diye yazmaktadır.[2] Karal, bu bilgi için kaynak olarak Selim Nüzhet Gerçek'i gösterir. *Türk Matbaacılığı* adıyla önce 1928'de basılan, sonra 1939'da yeniden yayımlanan çalışmasında Selim Nüzhet "Damat İbrahim Paşa'nın Mehmet Çelebi'ye verdiği talimattan

[1] Burada sözü edilen çalışmamız "*Maarif: Transformation of A Concept in Ottoman Empire at Beginning of 19th Century*" başlığıyla *History of Education* dergisinin 2019 yılı yayın programı içinde yer almaktadır.

[2] Enver Ziya Karal "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri", *Tanzimat-I*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1999 (ilk baskı 1940), s. 19.

birinin 'hidemat-ı siyasiyesi haricinde Fransa'nın vesaiti umran ve maarifine dahi lâyıkıyla kesbi ıttıla ederek kabili tatbik olanlarını takrir' olduğu malumdur" demektedir.[3] Selim Nüzhet tırnak içine alarak doğrudan yaptığı bu alıntı için sadece "malumdur" ibaresini kullanmakla yetinir. İyi niyetli davranıp bunu bir tür "malumun ilâmı" olarak telakki etsek dahi, böyle önemli bir bilginin kaynağının belirtilmesi gerekirdi. Böylece 20. yüzyıl boyunca ve hattâ günümüzde de Osmanlı modernleşmesinin önemli bir evresi kabul edilen Lâle Devri'ne ilişkin yayımlanan çalışmalarda kimsenin görmezden gelemediği bu kritik talimatın varlığı, Enver Ziya dolayımıyla Selim Nüzhet'in "malum"una bağlanmış olmaktadır.

Bu noktada yapılması gereken, öncelikle geriye dönüp Osmanlı'nın kendi kaynaklarında bu belgenin izini sürmek olabilirdi. Fakat 18. yüzyılın başından 20. yüzyıla dek yazılmış Osmanlı kroniklerinin hiçbirinde böyle bir talimata rastlanmamaktadır. Mesela Çelebi Mehmed'in Paris'ten döndükten hemen sonra el yazısı ile kaleme aldığı sefaretnamesinin ilk defa yayımlandığı *Raşid Tarihi*'nde, gerek Çelebi Mehmed ve elçiliği gerekse dönemin siyasi ve toplumsal görünümü ile ilgili önemli ayrıntılar verilmesine rağmen, söz konusu talimattan bahsedilmez.[4] Üstelik Raşid 1722'de tamamladığı tarihinde Çelebi Mehmed'den ve sefirliğinden bahsederken, dönemin olaylarının ve gelişmelerinin birinci elden tanığı olmanın yanı sıra bütün önemli belge ve yazışmalar da elinin altında bulunmaktadır.[5] Daha sonra yayımlanan Suphi, Vasıf, Nuri, Asım ve Şanizade tarihlerinde de böyle bir bilgiye yer verilmemiştir. Keza tarihyazımına getirdiği yenilikle bilinen Cevdet Paşa –her ne kadar 1774'ten sonraki devreyi ele almış olsa da– yeri geldikçe daha eski vakıalara da temas ettiği için, Tarih-i Cevdet'in ilk cildinde III. Ahmed devrine kısaca değinmekte ve fakat Yirmisekiz Çelebi'ye verilen mezkûr emir ile ilgili bir ifade kullanmamaktadır.[6] Peki, o zaman bu bilginin kaynağı neydi? Burada artık sefaretnamenin bizzat kendisine gitmek, çeşitli baskılarını karşılaştırarak talimatın izini oralarda sürmekten başka bir yol görünmüyordu.

Yirmisekiz Çelebi Mehmed, Paris'ten döndükten hemen sonra seyahatine dair gözlemlerini takrir olarak yazma şeklinde padişaha ve sadrazama sunmuştur. Abdullah Uçman'ın farklı nüshaları mukayese ederek yayına hazırladığı ve "takrir şeklinde ilk versiyon olarak sunulan aslına en yakın görünen"[7] dediği Fransa Sefaretnamesi'nin hiçbir yerinde söz konusu tali-

[3] Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Matbaacılığı-I*, İstanbul Devlet Basımevi, 1939, s. 44.
[4] Raşid, *Tarih-i Râşid ve Zeyli*, 3 cilt, Abdülkadir Özcan vd. (ed.), Klasik Yay., İstanbul, 2003.
[5] Abdülkadir Özcan, "Giriş: Râşid Mehmed Efendi", *Tarih-i Râşid ve Zeyli*, s. XXIX.
[6] Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C.1, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1309, s. 67.
[7] Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi, *Fransa Sefaretnamesi*, Abdullah Uçman (haz.), Dergah Yay., İstanbul, 2017, s.21.

mattan bahsedilmemektedir. Sefaretname'nin matbu baskıları ise 19. yüzyılda yapılmıştır. Bunların ilki 1283 (1866) yılında İstanbul'da basılmıştır. Bu baskıda, eser ya da yazar hakkında açıklayıcı bir bilgi verilmeden, doğrudan sefaretnamenin kendisi takdim edilmiştir.[8] Dolayısıyla talimat, burada da yoktur. Fakat İstanbul'da bu kez 1306 (1888) senesinde Ebuzziya (Tevfik) tarafından yayımlanan baskıda, eser hakkında bir "giriş" kalem alınmıştır ama daha önemlisi izini sürdüğümüz talimat ilk kez burada karşımıza çıkmaktadır. Ebuzziya 'Mülahaza-i Tab' başlığı altında, sefaretnamenin tarihsel bağlamına ve önemine değinirken şunları kaydetmektedir:

> Ef'al-i sefihânesiyle darb-ı mesel olan Damad İbrahim Paşa'nın israfât-ı maddiyedeki ifrâtına mukabil idrakât-ı medenîde olan irfan ve himmeti dâhi şâyan-ı takdir mertebelerde olduğundan, mülkün umran-ı medeniyesine müteallik hususatta ve erbab-ı maarife şevk-i âver olacak te'tifatta edvar-ı selefede gelen müşevvikan-ı maarifin cümlesine isbat-ı takaddüm etmişti. Bu cihetle Yirmisekiz Mehmed Efendi'yi hıdemat-ı siyasiyesinin haricinde Fransa'nın vesait-i umran ve maarifine dâhi layıkıyla ıttıla ederek, kabil-i tatbik olanlarını takrir etmekliğini emir eylemiş idi.
>
> Binaenaleyh Mehmed Efendi bu sefaretindeki istitlâât ve meşhudâtından iki yâdigar terk eylemişdir ki evvelkisi vesait-i tenezzühden olan Kağıthane çağlayanları ve ikincisi de ikdam-ı vesail-i maarif olduğu haysiyetle eşref-i sanayî ıtlakına sezavar bulunan fenn-i tab'dır. Zât-ı takrire gelince, nâtık olduğu bazı hususâttan dolayı hakikaten bir tuhfe-i nâdire addolunabilir... Bundan yüz elli sene evvel bir sefaret heyetinin –iki taraf için dâhi– ne türlü tekellüf ve dağdağalara bais olduğuna bu takririn mütalaası bir fikir hasıl ettirebilir.[9]

Gelgelelim Ebuzziya'nın yazdığı takdim yazısında da bu talimatın kaynağı zikredilmemektedir. Eldeki matbu iki kaynak dikkate alındığında, Ebuzziya yeni bir bilgi sunmakta ama kaynak gene belirsizliğini korumaktadır. Dolayısıyla eğer talimat için bir kaynak aranacaksa, bunun en iyi ihtimalle 1866'daki ilk baskı ile Ebuzziya'nın 1888'deki baskısı arasında kalan dönemde aranması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de bu dönemde basılmış bir nüsha daha vardır. O da Ali Suavi'nin sürgündeyken 1872'de Paris'te yayımlamış olduğu nüshadır ve izini sürdüğümüz "kaynak" konusuna açıklık getirmektedir.

Yeni Osmanlılar grubunun önemli isimlerinden biri olan Ali Suavi 1867'de Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi Paris'e kaçmış ve ancak on yıl

[8] *Sefaretname-i Fransa*, Mehmed Efendi, Matbaa-i İlmiye-i Osmaniye, 1283.

[9] Ebuzziya, "Mülahaza-i Tab'", *Paris Sefaretnamesi*, Matbaa-i Ebuzziya, 1306, s. 4.

sonra İstanbul'a geri dönmüştür. Burada yoğun bir düşünce faaliyeti içine giren Suavi, Yirmisekiz Çelebi'nin *Sefaretname*'sini de Paris'te 1872'de kendi imkânlarıyla yayımlamıştır. *Sefaretname*'ye bir "giriş" yazan Ali Suavi, Damat İbrahim Paşa döneminin İstanbul'un ilim ve edebiyat açısından en parlak dönemi olduğunu belirterek, bu dönemde çok sayıda kütüphane tesis edildiğini ve gene pek çok şair, edib ve tarihçi bulunduğunu söyler ve ardından sözü Yirmisekiz Çelebi'ye getirir:

> İbrahim Paşa, dâhilde olan maarifi ilerletmesi ile beraber ol-vakt Fransa'da mevcut olan hünerlerden marifetlerden dâhi İstanbul'u hissedar eylemek istedi. Ve işte bu niyetle, yani Fransız maarifini istihbar kasdıyla Defterdar Mehmed Efendi'yi Onbeşinci Loui vaktinde Paris'e sefaret-i fevkalade ile gönderdi. Efendinin bu sefareti, netice-i hayriyesiz zuhur eylemedi. Çünkü İstanbul'da matbaa te'sisi mahza bu sefaretin neticesidir.
>
> Çelebizade Mehmed Efendi ki 'yirmisekiz' lâkabıyla mâruftur, 1130 senesinde Pasarofça muahedesine murahhas idi. İki yıl sonra, Paris'e fevkalâde sefîr tâyin edildi. İbrahim Paşa'nın ona verdiği tâlimat-ı şifâhîye, Fransa'nın mevaki-i müstahkemesini ve fabrikalarını ve umranâtını müşahade eyleyüp hep gördüğünü takrir eylemek kaziyesi idi. Münâsebet-i hâricîyece dâhi maksaddan hâli değildir. Şöyle ki İstanbul'a gelen Fransa sefiri Marki Bonnak nam zâta şifahen beyan eylediği vechiyle Devlet-i Osmaniye'yi Fransa ve İspanya devletleriyle tedafüi ve tecavüz-i ittifak eylemek isterdi... Bu takrir, bir tuhfe-i nâdire olduğu gibi, o zaman ile bu zaman beyninde füruk-ı acîbe gösterir...[10]

Görüldüğü üzere Ali Suavi, Yirmisekiz Çelebi'nin Paris'e neden gittiğini açıklarken, iki paragrafa yayılmış halde bir dizi neden sıralamaktadır. Birinci paragrafta seyahatin "Fransız maarifini istihbar kasdıyla" yapıldığını belirtirken, sonraki paragrafta bu amacın içeriğini genişleterek "Fransa'nın mevaki-i müstahkemesini, fabrikalarını ve umranatını müşahade" etmeyi de ekler. Nihayet –daha önemsizleştirilmiş bir üslup içinde– son bir unsur olarak da "münasebet-i hariciye"yi dâhil eder (Suavi'nin iki ayrı paragrafa dağılmış haldeki bu ifadeleri, bir süre sonra 1888'de Ebuzziya'nın kaleminde tek bir cümle içinde yan yana getirilecek ve bir bütünlüğe kavuşacaktır). Pekâlâ Suavi'nin sıraladığı bu amaçları içeren "talimat" neredediir? Ali Suavi ilginç bir biçimde Damat İbrahim Paşa'nın Yirmisekiz Çelebi'ye bu talimatı şifahi olarak verdiğini iddia eder. Kendisi şahsen böyle bir talimata şahitlik etmiş olamayacağına göre, bu sözlü talimatı duyan ya da tanıklık eden birinin beyanını esas alıyor olmalıdır.

[10] *Tacryr Ou Relation de Mohammed Efendi*, Suavi Efendi, Paris, 1872.

Yukarıda da değinildiği üzere Osmanlı kroniklerinde ya da dönemin diğer kaynaklarında böyle bir bilgi bulunmamaktadır. Geriye kalan ihtimal, Yirmisekiz Çelebi Paris'e giderken İstanbul'da bulunan Fransız elçi Marki de Bonnac ve maiyetindekiler olabilir. Ancak Bonnac'ın döneme dair yazışmaları ve hatıralarını içeren kitapta da söz konusu talimattan bahsedilmez.[11] Kaldı ki şayet Bonnac yahut döneme ait bir başka Fransız kaynakta bu talimat kayda geçirilmiş olsaydı bile, modern dönemde konuyu Fransızca kaynaklardan derinlemesine ele alan araştırmacıların bunu görmemesi mümkün değildir. Örneğin Yirmisekiz Çelebi'yi ve Sefaretname'sini merkeze alarak 18. yüzyılda Doğu-Batı karşılaşmasını ele alan kitabında Fatma Müge Göçek, konuyla ilgili Türkçe ve Fransızca son derece geniş bir kaynak kullanmasına rağmen, söz konusu talimatı kullandığı satırlarda referans olarak Bernard Lewis ve Niyazi Berkes'i gösterir ki her ikisi de kaynak olarak Enver Ziya Karal'ın makalesini kullanmıştır.[12] Öte yandan Fransız akademisyen Veinstein da, 1981'de Sefaretname'yi yeni bir bakışla yayımlamış ve kaleme aldığı geniş önsözde söz konusu talimatı gene kaynak belirtmeden kullanmıştır.[13] Kısacası talimatın somut varlığına dair literatürde hiçbir iz bulunmamaktadır.

Biraz spekülatif görünmekle birlikte, öyle anlaşılıyor ki Ali Suavi, (a) kısmen sefaretnamenin içeriğinden hareketle ve (b) kısmen de kendi temennisini yansıtır biçimde Yirmisekiz Çelebi'ye böyle bir vazife verilmiş olması gerektiği kanaatine ulaşmıştır. Keza Ali Suavi'nin tam da kendisi Paris'teyken, Paris'te bir Osmanlı'nın varlığının anlamı ve amacına dair tasavvuru da göz önüne alınabilir. Zira o ve arkadaşlarının Paris'teki varlığı ve mücadelesi, gereksiz yahut gelip geçici bir arzu ve arayış değildir; aksine, yüz elli yıl öncesinden başlamış, köklü bir ilişkinin ve yönelimin tarihsel gerçekliğinden güç almaktadır.

Ali Suavi'nin buradaki ifadeleri, yalnızca sözlü bir talimata istinaden elçiden talep edilen bir dizi göreve atıfta bulunmaktadır. Ancak onun serpiştirdiği bu dağınık görevler, henüz sentaks açısından bir talimat görüntüsü sunmaktan uzaktır. Bunun için, Suavi'nin ölümünden sonra kendi matbaasında Sefaretname'yi yeniden yayımlayan Ebuzziya'yı beklemek gerekecektir. Ali Suavi ile temasta olduğu bilinen Ebuzziya'nın,[14] Suavi'nin Paris'te yayınladığı nüshayı bir biçimde edindiğini ya da görmüş

[11] Charles Schefer, *İstanbul'da Fransız Elçiliği: Marki de Bonnac'ın Tarihi Hatırat ve Belgeleri*, çev. Ali Şevket Bizer, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2017.

[12] Fatma Müge Göçek, *East Encounters West: France and Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1987, s. 4.

[13] Gilles Veinstein, *İlk Osmanlı Sefiri 28 Mehmet Çelebi'nin Fransa Anıları*, çev. Murat Aykaç Erginöz, Ark Yay., İstanbul, 2002, s. 27.

[14] Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, İletişim Yay., İstanbul, 1994.

olduğunu düşünmemek için bir neden yoktur. 1876'da İstanbul'a dönen Suavi kendi kitaplarını vb. beraberinde getirmiş olabileceği gibi, Ebuzziya gibi dönemin etkili bir figürünün, Suavi henüz Paris'teyken bile onun yayınlarından ve faaliyetlerinden haberdar olmuş olabileceğini düşünmek de pekâlâ mümkündür. Kaldı ki Ebuzziya'nın yukarıda verilen giriş yazısı, zaten bu durumu açıkça göstermektedir. Çünkü Ebuzziya, Ali Suavi'nin cümlelerinden bazılarını olduğu gibi aktarmıştır. Örneğin Suavi'nin "bu takrir, bir tuhfe-i nadire[dir]" ifadesini Ebuzziya da "zat-ı takrire gelince, nâtık olduğu bazı hususâttan dolayı hakikaten bir tuhfe-i nâdire olabilir" şeklinde tekrarlamıştır. Keza Suavi'nin 1720'ler ile kendi dönemi arasında kurduğu zamansal ilişki de Ebuzziya'da kendine yer bulur. Ebuzziya'nın Suavi'den aldığı ve kendi ifadeleriyle yeniden yazdığı en önemli kısım ise, söz konusu talimat ile ilgilidir. Suavi'de dağınık parçalar halindeki görevlere istinat eden "şifahi talimat"ın unsurları, Ebuzziya'nın kıvrak kaleminde tek bir cümlede yan yana dizilmiş ve "şifahi" kısmı dışarıda tutularak âdeta yazılı bir talimat formuna sokulmuştur. Üstelik elçiye verilen görevin tanımı da "talimat"tan "emir"e yükseltilmiştir.

Ebuzziya'nın müdahalesiyle yeni bir şekle giren talimat, bundan sonraki yıllarda artık standart bir bilgi olarak dolaşıma girecektir. Üstelik resmî bir talimatı andıran bir gramer yapısına da sokularak, iki tırnak arasına alınmak suretiyle kullanılmaya başlanacaktır. Bunun ilk örneği, 1894'de *İkdam Gazetesi*'nde Necip Asım'ın matbaanın tarihini ele aldığı yazısında karşımıza çıkar. Asım, Osmanlı'da kitap basımı ve kültürel faaliyetlerin erken tarihlerden itibaren başladığını anlatırken "elde bir senedimiz daha vardır ki o da Paris'e sefaretle giden Yirmisekiz Mehmed Efendi, sadr-ı vakt olan İbrahim Paşa merhumdan 'hıdemat-ı siyasiyesinin haricinde Fransa'nın vesait-i umran ve maarifine dâhi lâyıkıyle ıttıla ederek kabil-i tatbik olanlarını takrir' emrini almış idi" der.[15] Yazının bu bölümü, bütünüyle Ebuzziya'nın beş yıl önce kaleme aldığı "giriş"ten –kaynak zikredilmeden– iktibas edilmiştir. Daha sonra 1924'te Bursalı Mehmet Tahir *Osmanlı Müellifleri*'nde "Damat İbrahim Paşa'nın emirlerinin asıl metnidir"[16] diyerek, Ebuzziya'nın cümlesini tırnak içine alıp olduğu gibi yayınlamış ve gene herhangi bir kaynak göstermemiştir. 1928'de Selim Nüzhet'in kitabında "malum" olarak karşımıza çıkan talimat, nihayet Enver Ziya Karal'ın makalesinde kendine yer bulduktan sonra Türk tarihyazımındaki konumuna kavuşmuştur.

[15] "Tab'at-ı İslamiye Tarihi", *İkdam*, 6 Rebi'ülâhir 1314, s. 4.

[16] Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. 3, Meral Yay., 1975 (ilk baskı 1924), s. 73.

## DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'ya atfedilen bir talimatı bu kadar önemsemek ilk bakışta pek de mühim görünmeyebilir. Oysa Türk tarihyazımına ve genel olarak da Osmanlı modernleşme literatürüne yakından bakıldığında, bu talimat ve onu çerçeveleyen diğer etmenlerden hareketle hem Lâle Devri'ne hem de Osmanlı modernleşme tarihinin kökenlerine dair yorumlar yapıldığı görülmektedir.

Öncelikle 1960'lar boyunca peş peşe yayımlanan ve Osmanlı-Türk modernleşmesinde paradigma kurucu etkiye sahip entelektüellerin pek çoğu bu talimata mutlaka değinme gereği duymuştur. Şerif Mardin, İbrahim Paşa'nın kendi zamanında Batı olan teması teşvik ettiğini belirttiği satırlarda, Yirmisekiz Çelebi'ye Sadrazam tarafından "Fransa'nın yönetim ve eğitim metotlarını inceleme ve bunların Osmanlı İmparatorluğu'nda uygulanabilirliği üzerine bir rapor yazma talimatı" verdiğini dile getirir.[17] Şerif Mardin kitabının 1962'deki İngilizce ilk baskısında Enver Ziya Karal'dan alıntıladığı bu "talimat"ı "methods of government and education and report on those that would be applicable to the Ottoman Empire" şeklinde tercüme etmiştir.[18] Böylece Mardin, kaynak değeri sorgulanması icap eden bir "talimat"a yaslanmış olmasının yanında, "maarif" kavramını da "education/eğitim" ile karşılamıştır. Bu da Mardin'in 1727-1728'de Osmanlı'da "Avrupa çizgisinde eğitime başlandı"ğı gibi yorumlar yapmasının zeminini hazırlamıştır.[19] Mardin'in bu kitabından bir sene önce yayımladığı eserinde Bernard Lewis ise Enver Ziya'yı kaynak göstererek kullandığı aynı talimatın ilgili kısmını "means of civilization and education" şeklinde çevirmiştir. Böylece "umran" bu kez "uygarlık" olarak çevrilmekle birlikte Lewis de tıpkı Mardin gibi "maarif"in "eğitim"e tekabül ettiğini düşünmektedir.[20] Oysa aynı yıllarda yayımlanmış ve diğer ikisi kadar yankı uyandırmış olan çalışmasında Niyazi Berkes, aynı talimata başvururken "eğitim" boyutunu tamamen dışarıda bırakmıştır. Berkes talimata kaynak olarak Ali Suavi'nin 1872'deki önsözü ile Ebuzziya'nın 1888'deki önsözünü göstermiştir; yani her ikisini de okuduktan sonra söz konusu talimatı "...visit the fortresses, factories and the works of French civilization generally..." şeklinde kullanmıştır.[21] Böylece Berkes, "umran ve maarif"i genel anlamıyla "Fransız medeniyetinin ürünleri/eserleri" anlamında kullanmıştır. Niyazi Berkes'i daha temkinli bir tutum takınmaya sevk eden şey, kitabının ilerleyen sayfaların-

[17] Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yay, 1996, s. 156.
[18] Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Syracuse University Press, 2000, s. 137.
[19] Mardin, *Yeni Osmanlı...*, s. 156.
[20] Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, 1961, s. 45.
[21] Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, McGill University Press, 1964, s. 33.

da ortaya çıkar: Berkes "maarif" kavramının II. Mahmud dönemindeki semantik dönüşümünü tespit etmiş ve kavramın ancak bu dönemden itibaren "eğitim" anlamına gelebileceğini gözlemlemiştir.[22] Dolayısıyla III. Ahmed dönemine ait olduğu düşünülen bir talimatta, "maarif"in bu bağlamda kullanılmış olması ona mümkün görünmemektedir.

Bu kuşak içinde, talimatı en çok önemseyen ise Bernard Lewis'tir. Osmanlı modernleşme sürecini ele aldığı neredeyse her kitabında[23] talimata atıf yapan Lewis'e göre bu "ek görev, onun alışılmadık uzunluktaki ilginç elçilik raporunda yansımaktadır".[24] Kuşkusuz Lewis, Lâle Devri'ni Osmanlı'nın Batılılaşmaya dönük ilk "bilinçli teşebbüsü"nün zuhur ettiği dönem olarak yorumlarken, bahsettiği bilinç düzeyinin göstergelerinden biri olarak elçiye böyle bir görev verilebilmesini de dikkate almıştır.

Fakat talimatın tarihyazımındaki yerinin sadece modernleşme paradigmasının hüküm sürdüğü bu ilk evre ile sınırlı olduğu düşünülmemelidir. Aksine o günden sonra çok yakın zamana kadar farklı çalışmalar, talimatın cazibesine kapılmaktan kurtulamamıştır. Sözgelimi eğitim tarihçisi Kafadar'a göre Yirmisekiz Çelebi'nin seyahati her ne kadar diplomatik saiklerle yapılmış olsa da asıl amaç "şuurlu bir kültürel temas"tır ve elçiye verilen talimat da bunu göstermektedir.[25] Fransız tarihçi Solnon'a göre bu talimat, seyahatin asıl gizli amacıydı ve fakat Osmanlı hükümeti "kâfirlere karşı duyulan herhangi bir ilgi konusunda hep şüphe besleyen muhafazakâr Türk çevrelerini rahatsız etmemek" için bunu gizli tutmuştu.[26] Namık Sinan Turan'a göreyse Osmanlı'nın "Batı kültürünü, yeni dünya düzeninin kültürü olarak görme alışkanlığı bu devirde başlamıştır" ve elçiye verilen bu talimat "söz konusu zihniyet değişikliğine işaret etmektedir".[27] Halil İnalcık'a göre ise elçiye verilen bu talimat "bizde Batılılaşmanın ilk manifestosu sayılabilir"[28] ve 18. yüzyılın erken döneminin şahitlik ettiği bir kültür ve zihniyet kırılması içinde değerlendirilmelidir. Talimatın etkisi altında Yirmisekiz Çelebi'nin sefaretnamesini yorumlayan Menschinger da yakın zamanda yayımlanan çalışmasında elçinin asıl amacının "Fransız toplumunu

[22] Berkes, *age*., s. 99-100.

[23] Bernard Lewis, *Islam in History*, 2002, s. 124; *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 2004, s. 46; *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, 2000, s.129 ve 290.

[24] Lewis, *Müslümanların*.., s. 129.

[25] Osman Kafadar, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma,* Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 71.

[26] Jean-François Solnon, *Sarık ve İstanbulin: Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa*, çev. Ali Berktay, Doğan Kitap Yay., İstanbul, 2013, s. 336.

[27] Namık Sinan Turan, *İmparatorluk ve Diplomasi: Osmanlı Diplomasisinin İzinde*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2014, s. 284.

[28] Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye, Osmanlı Imparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV: Ayanlar, Tanzimat, Meşrutiyet*, İş Bankası Yay., İstanbul, 2018, s. 6. İnalcık, talimattan bir diğer çalışmasında da önemle bahseder, bkz, İnalcık, *Osmanlı ve Avrupa*, Kronik Yay., İstanbul, 2017, s. 241.

gözlemlemek ve gördüklerini kaydetmek" olduğunu öne sürer ve buna delil olarak da mezkûr talimatı gösterir.[29]

Gene de Fatma Müge Göçek'nin *East Encounter West* başlığıyla 1987'de yayımlanan ve bugün de araştırmacıların ilgisini çekmeye devam eden çalışması, doğrudan doğruya Yirmisekiz Çelebi'nin Fransa seyahatini odağa aldığı için bilhassa dikkat çekicidir. Göçek, söz konusu talimata, çalışmasında merkezî bir önem atfeder. Ona göre Paris seferinin birçok amacı vardı ancak Damat İbrahim Paşa'nın elçiye verdiği talimatın içeriği gibi bir durum, Osmanlı'da ilk kez yaşanıyordu ve bu talimatın kendisi "Osmanlı'nın Batı'yı yakalama yönündeki çabasını yansıtıyordu".[30] Talimata kaynak olarak Berkes ve Lewis'in metinlerini gösteren Göçek, bunun "Batı'ya açılan ilk pencere" olduğunu ve Batı'yı gözlemlemenin birincil amaç olduğunu dile getirir.[31] Yakınlarda, Göçek'in bu kitabını eleştirel bir okumaya tâbi tutan Berrak Burçak ise "18. yüzyıl sefirlerinin gerçek öyküsünün" ıskalandığını ve daha sonraki dönemlere ait Batılılaşma tezlerinin, geriye dönük olarak, sefaretnamelerin alımlanma biçimini etkilediğini vurgular. Burçak bu yöndeki iddiasını geliştirirken, sözü elçiye verilen "talimat"a getirir:

> Mehmed Efendi'nin seyahatinin gayesi açıkça belirlenmişti: 'kaleleri ve imalathaneleri gezmek, medeniyet ve eğitim yöntemlerini kapsamlı bir şekilde incelemek, bunlar arasında Osmanlı İmparatorluğu'nda uygulamaya elverişli olanları bildirmek'. İlk okuyuşta, insan bu alıntıyı Atatürk'ün 1920'lerde yeni kurulan ülke için umduğu 'muasır medeniyet' ile aynı doğrultuda görmeye yeltenebilir gerçekten de. Fakat bu görüş ciddiye alınabilir mi? Sonuçta, Mehmed Efendi kimdi ya da Batı medeniyeti neydi ki 'kapsamlı bir şekilde incelensin' ve ardından da uygulamaya 'elverişli' olanlar bildirilsin?[32]

Gerçekten de Burçak bu soruları sormakta ve kuşkulanmakta haklıydı. Ne Damat İbrahim Paşa elçiye böyle bir talimat vermişti ne de dönemin kendi gerçekleri talimatın kavramsal içeriğine uygundu.

Bitirirken, büyük genellemelerden sakınarak, sadece bir iki hususa dikkat çekmek yeterli olabilir. Bunlardan biri, Türk tarihyazımının –en güvenilir isimler söz konusu olduğunda bile– eleştirel bir gözle yeniden

---

[29] Ethan L. Menchinger, *The First of the Modern Ottomans: The Intellectual History of Ahmed Vasıf*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, s. 109.

[30] Göçek, *East Encounters West*, s. 87.

[31] Göçek, *age.*, s. 4.

[32] Berrak Burçak, "Osmanlı Sefaret Müessesesi ve 18. Yüzyıl Osmanlı Tarihi: Göçek'e Bir Alternatif", içinde, *Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu*, Baki Tezcan-Karl K. Barbir (der.), çev. Zeynep Yevin Yelçe, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2012, s.178.

okunmasının getireceği fayda olabilir. Belki başka önemli düşünce ve çıkarımların yaslandığı kaynaklar da benzeri bir sürece maruz kalmıştır. Diğeri ise Osmanlı-Türk modernleşmesinin bir anlatı olarak inşasında, anlatının unsurlarının ve söylemsel düzeninin daha yakından ele alınması gereğidir. Son dönem tarihyazımının böylesi bir yöne evrilmiş olması, bu türde yapılacak çalışmalar için öncü bir rol üstlenmiş durumdadır.

# Kaynakça


Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 1, İstanbul, 1309.

Berkes, N., *The Development of Secularism in Turkey*, McGill Uni. Press., Montreal, 1964.

Çelik, Hüseyin, *Ali Suavi ve Dönemi*, İletişim Yay., İstanbul, 1994.

İnalcık, H., *Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV*, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2018.

İnalcık., H., *Osmanlı ve Avrupa*, Kronik Yay., İstanbul, 2017.

Gerçek, S. N., *Türk Matbaacılığı*, İstanbul Devlet Basımevi, 1939.

Göçek, F. M., *East Encounters West*, Oxford Uni. Press., Oxford, 1987.

Kafadar, O., *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, Vadi Yay., Ankara, 1997.

Lewis, B., *Emergence of Modern Turkey*, Oxford Uni. Press, Oxford, 2002.

Lewis, B., *Islam in History*,Open Court Publ., USA, 2002.

Lewis, B., *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İhsan Durdu, Ayışığı Yay., İstanbul, 2000.

Mardin, Ş., *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul, 1996.

Menchinger, E., *The First of the Modern Ottomans*, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 2017.

Raşid, *Tarih-i Râşid ve Zeyli*, 3 cilt, Abdülkadir Özcan vd. (ed.), Klasik Yay., İstanbul, 2003.

Schefer, C., *İstanbul'da Fransız Elçiliği*, çev. Ali Şevket Bizer, TTK Yay., Ankara, 2017.

Solon, J-F., *Sarık ve İstanbulin*, çev.Ali Berktay, Doğan Kitap Yay., İstanbul, 2013.

Suavi, A., *Tacryr ou Relation de Mohammed Efendi*, Paris, 1872.

Tezcan, B.,-Karl K. Barbir, *Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu*, çev. Zeynep Nevin Yelçe, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2012.

Tahir, B. M., *Osmanlı Müellifleri*, C. 3, Meral Yay., İstanbul, 1975.

Turan, N.S., *İmparatorluk ve Diplomasi*, İstanbul Bilgi Üni. Yay., İstanbul, 2014.

Veinstein, G., *Fransa Anıları: Kâfirlerin Cenneti*, çev. Murat Aykaç Erginöz, Ark Yay., İstanbul, 2002.

Yirmisekiz Çelebi Mehmed, *Paris Sefaretnamesi*, Ebuzziya Matbaası, İstanbul, 1306.

Yirmisekiz Çelebi Mehmed, *Fransa Sefaretnamesi*, Abdullah Uçman (haz.), Dergâh Yay., İstanbul, 2017.

Yirmisekiz Çelebi Mehmed, *Sefaretname-i Fransa*, Matbaa-i İlmiye-i Osmaniye, İstanbul, 1283.



*Elçi Alayı,* Jean-Baptiste Vanmour.

# DAMAD / SADRAZAM / ELÇİ



*Resim 1. İbrâhim Paşa, Jean-Baptiste Vanmour, 1727-1730, Rijksmuseum, SK-A-2017; Nicolaas v.d., 2003: 157.*

# Politik Söylem ve Kamusal Temsil Aracı Olarak Himâye: Dâmâd İbrâhim Paşa'nın Bânîliği ve Hâmîliği'ne Bir Bakış (1718-1730)

**Ünal Araç***

Osmanlı'nın geleneksel himâye sisteminde hiyerarşik olarak sadrazamlar ve diğer görevlilerin bânîlik ve hâmîlik tercihlerinin oluşumunda iktidarın mutlak otoritesi konumundaki sultanın zevk ve beğeni anlayışı egemendir. Şiir, hat ve nakkaşlık gibi sanatların gelişiminde sultanın zirvede olduğu yüksek saray kültürünün hem iktidar aracı hem de prestij unsuru olarak kullandığı himâye ağı belirleyiciydi.[1] 1703'teki *Edirne Vak'ası* ile tahta çıkan Sultan III. Ahmed'in (hük.1703-1730) yirmi yedi yıllık sık sık sadrazam değişikliklerine sahne olan saltanatı sürecinde en uzun süre sadrazamlık görevini yürüten Dâmâd İbrâhim Paşa (sad.1718-1730), yalnızca Osmanlı siyaset sahnesinin önemli aktörlerinden biri olmakla kalmamış aynı zamanda yüksek saray kültürünü sultandan sonra temsil eden en etkili hâmîlerden biri olmayı başarmıştır (Resim 1). Himâye kavramını bânîlik ve hâmîlik olarak iki ana başlıkta ele alabiliriz. İbrâhim Paşa'nın sadrazamlık

* Dr. Ünal Araç, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü.

[1] Osmanlı himâye geleneği ve sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Filiz Çalışlar Yenişehirlioğlu, "Saltanat İdeolojisi ve Osmanlı Sanatı", *Osmanlı*, 9, 1999, 17-22; Halil İnalcık, *Şair ve Patron. Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2003; Tûbâ Işınsu İsen-Durmuş, *II. Selim Dönemi Sonuna Kadar Osmanlı Edebî Hâmîlik Geleneği*, Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2005; Hilal Kazan, *XVI. Asırda Sarayın Sanatı Himayesi*, İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010.

görevinde bulunduğu süre boyunca himâye olgusunu dönemin politik ortam ve gelişmelerine koşut bir siyasî söylem ve gösterge olarak kullanma eğiliminde olduğu fikri öne sürülebilir. Bu yönüyle İbrâhim Paşa özelinde bânîlik ve hâmîlik tercihlerinin, sultanın ilgi ve beğenilerine hitap edecek kültür politikaları belirlemenin yanısıra Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı iç ve dış politik gelişmelere koşut bir seyir izleyerek aynı zamanda himâyeyi bilinçli bir şekilde siyasî bir söylem ve kamusal bir temsil aracı hâline dönüştürmeyi amaçladığı da düşünülebilir.

Sadrazamlık yıllarından çok daha önce bir ikbal arayışında olduğu anlaşılan İbrâhim Paşa,[2] Osmanlı saray geleneği içerisinde pâdişahların gerek saraydaki ağalardan, gerek vezir ve beylerbeylerinden musâhib denilen bilgili, sözünden sohbetinden yararlanılan, zarif, nüktedan ve hazırcevap kişilerden oluşan sultanın maiyeti arasına girmeyi başarır. Nitekim dönem şairlerinden Antakyalı hattat ve şair Mustafa Şehdî Efendi de (ö. 1727) İbrâhim Paşa için kaleme aldığı bir kasîdesinde onun önce III. Ahmed'in "nedîm-i hâsı" daha sonra dâmâdı olduğu bilgisini verir.[3] III. Ahmed'in Edirne Sarayı'nda geçirdiği yıllarda tanıdığı ve yakın çevresinde bulundurduğu İbrâhim Paşa'nın III. Ahmed'le kurduğu dostluk/nedîmlik[4] ve onun güvenini kazanması, gelecekteki siyasî kariyerinin belirlenmesinde önemli bir kırılma noktasıdır. Yüksek saray kültürünün mikro ölçekte bir kesiti ve aynası olan sultan, yönetici sınıf üyeleri, âlim, ulemâ ve şairlerin katıldığı

[2] İbrâhim Paşa'nın yaşam öyküsü ile ilgili bilgiler için bkz. Tayyâr-Zâde Âtâ, *Osmanlı Saray Tarihi - Târîh-i Enderûn I-II-III-IV-V*, (haz. Mehmed Arslan), Kitabevi, İstanbul, 2010, 177-192; Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ül-Vukuat. Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi Cilt III-IV*, (Sadeleştiren, notlar ve açıklamaları ekleyen, Prof. Dr. Neşet Çağatay), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1980, 33-34; Mehmed Süreyya, "İbrâhim Paşa (Dâmâd-ı Şehriyârî)", *Sicill-i Osmanî 3* (haz. Nuri Akbayar, Eski Yazıdan Aktaran Seyit Ali Kahraman), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996: 778-779; Ahmet Refik [Altınay], *Lâle Devri (1718-1730)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010; Mehmed Cemil, *İbrâhim Paşa*, Mezuniyet Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1928; M. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı (1730)*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1958, 104-107; M. Münir Aktepe, "Nevşehirli İbrâhim Paşa", *İslâm Ansiklopedisi*, 9, 1964, 234-239; M. Münir Aktepe, "Ibrahim Pasha, Nevsehirli", *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, 8, 1986, 1002-1003; M. Münir Aktepe, "Damad İbrâhim Paşa, Nevşehirli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8, 1993, 441-443.

[3] Mustafa Şehdî Efendi, İbrâhim Paşa için yazdığı Nevruziyye'de "*Kı sultan Ahmed-i Gâzi-i mümtâz u ser-efrâzın / Nedîm-i hâsı İbrâhim Paşa oldı dâmâdı*" beyitiyle İbrâhim Paşa'nın önceki dönemlerde sultanın nedîmi olduğu bilgisini verir. Bkz. Metin Hakverdioğlu, *Edebiyatımızda Lâle Devri ve Nevşehirli Dâmat İbrâhim Paşa'ya Sunulan Kasîdeler İnceleme-Metin*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2007, 203.

[4] Halil İnalcık sultanın musâhibi ya da nedîmi olarak onun yakınında bulunmanın, sultanın özel yaşamını paylaşmanın yanısıra onun sırdaşı ve dostu olmayı da beraberinde getirdiğini belirtir. Bkz. Halil İnalcık, *Şair ve Patron. Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, 24. T. I. İsen-Durmuş ise saray kültürünün oluşması ve devamı için nedîm/musâhiplerin genellikle şairler arasından seçildiğine vurgu yapar. Bkz. İsen-Durmuş, *II. Selim Dönemi Sonuna Kadar Osmanlı Edebî Hâmîlik Geleneği*, 105.

bu meclislerdeki sohbetler ve karşılıklı kültürel aktarımların, İbrâhim Paşa'nın beğeni dünyasının şekillenmesine katkı sağladığı ve hâmîlik tercihlerinin belirlenmesinde etkili olduğu öne sürülebilir.

İbrâhim Paşa'nın sadrazamlık görevinden çok daha önce başlayan yüksek saray kültürüne ilişkin tanıklıkları Sultan III. Ahmed'in ilgi, beğeni ve zevklerini yakından gözlemleyebilme fırsatını da yaratmış olmalıdır. III. Ahmed'in hattat olarak hat sanatındaki yetkinliği, şair yönüyle şiirler kaleme alan bir hükümdar olması ve peygambere duyduğu sevgiyi şiirler ve hat çalışmalarıyla gösteren çok yönlü bir kültür insanı ve hâmîsi profili çizmesi İbrâhim Paşa'nın sadrazamlık görevi sırasındaki hâmîlik ve bânîlik tercihlerinin teşekkülünde belirleyici olduğu fikrini uyandırır. Bilindiği üzere, III. Ahmed'in kültürel ilgi ve beğenilerinin odağını hat sanatı oluşturmaktaydı. Sultan'ın hattatlığı ve hat sanatçılarının hâmîliğini konu alan, günümüze kadar yapılan en kapsamlı ve ayrıntılı çalışma P. Bora Keskiner tarafından gerçekleştirilmiştir.[5] Keskiner, Osmanlı hat sanatının önde gelen hat üstadlarından Hâfız Osman'dan (ö. 1698) hat eğitimi alan III. Ahmed'in, dönemin değişen siyasî ve sosyal gelişmeleri bağlamında kendi seçtiği "dindar" hükümdar imgesini, hazırladığı *Kur'ân-ı Kerîm*, *kelime-i tevhid*, *hadisler* ve peygamberin isim ve ünvanlarının yer aldığı hat çalışmalarıyla kendi ideal yöneticilik anlayışını yarattığına vurgu yapar. III. Ahmed'in saltanatı süresince onun hâmîlik ve bânîliğini model alan yönetici sınıf ve yüksek rütbeli bürokratların da hat sanatına yoğun bir biçimde ilgi duymaya başladıklarına işaret eden Keskiner, bu çevreler arasında hat çalışmalarına sahip olmanın bir kültürel güç simgesi hâline dönüştüğünü belirtir. III. Ahmed'in hat çalışmalarını mimariyle buluşturan (bilinen) ilk Osmanlı pâdişâhı olduğu saptaması da dikkat çekicidir. İbrâhim Paşa'nın hat sanatına olan yakın ilgisi İstanbul Eski Saray Baltacılar Koğuşu'ndaki hizmetleri sırasında şehzâdelerin hocalığını yapan Hâfız Osman'ın yanında sülüs ve nesih hattını öğrenmesiyle başlar. Hâfız Osman'ın (ö. 1698) ölümünün ardından bir diğer hat hocası Ressam Ömer Efendi'nin (ö. 1717) yanında hat eğitimine devam eden İbrâhim Paşa, hocası Ressam Ömer Efendi'den hattatlık konusundaki yetkinliğini belgeleyen bir icazetnâme alır.[6] Hattatlık vasfına sahip İbrâhim Paşa'nın hat sanatına ilgisi Kânûnî (hük.1520-1566) döneminin ünlü hattatlarından Karahisârî'nin (ö. 1566) hat çalışmaları başta olmak üzere kimi ünlü hattatların çalışmalarını içeren

[5] P. Bora Keskiner, *Sultan Ahmed III. (r.1703-1730) As A Calligrapher and Patron of Calligraphy*. Ph.D. Dissertation, University of London, Department of the History of Art and Archaeology, School of Oriental and African Studies, London, 2012.

[6] Şevket Rado, *Türk Hattatları. XV. Yüzyıldan Günümüze Kadar Gelmiş Ünlü Hattatların Hayatları ve Yazılarından Örnekler*, Tifdruk Matbaacılık, İstanbul, 1980, 134; Keskiner, *Sultan Ahmed III. (r.1703-1730) As A Calligrapher and Patron of Calligraphy*, 84-86.



*Resim 2. III. Ahmed Meydan Çeşmesi, Topkapı Sarayı Bâb-ı Hümâyun Önü; Ü. Araç, 2015.*

hat albümleri ve İran elyazmalarını kişisel koleksiyonunda bulundurmasından da anlaşılır.[7] İbrâhim Paşa'nın hat sanatına ilgisi, himâyesine girmek isteyen hattatların yeni yapıtlar üreterek sadrazama hat çalışmalarını sunmalarına zemin hazırlar. Hattat Yedikuleli Seyyid Abdullah Efendi (ö.1731) Dâmâd İbrâhim Paşa Albümü olarak bilinen, sülüs ve nesih hattı ile yazılan 1131/1718-19 tarihli hat albümünü İbrâhim Paşa'ya sunar. Dönemin ünlü hattatlarından ta'lik ekolünün önde gelen üstadlarından olan Veliyyüddin Efendi (ö. 1768) de İbrâhim Paşa'nın himâyesindeki hattatlar arasındadır. İbrâhim Paşa bânîliğinde yaptırdığı kimi yapıların kitâbelerindeki hatların hazırlanması için Veliyyüddin Efendi'yi görevlendirir. Aynı zamanda politik ve kültürel rekabet halinde olduğu İran'dan gelen elçilerin kabul törenleri gibi iki kültür arasındaki üstünlük mücadelesinin yaşandığı alanlardan biri olan hat sanatının konuşulduğu önemli toplantılarda da onu yakın çevresinde bulundurur. Veliyyüddin Efendi'nin İbrâhim Paşa'dan gördüğü himâye yalnızca hattatlıkla sınırlı kalmaz. Evkâf-ı Haremeyn müfettişliği, 1729'da Halep kadılığı gibi atamalarla da İbrâhim Paşa tarafından bürokrasi içerisinde hızla yükseltildiği anlaşılır.[8]

[7] Tülay Artan, "Problems Relating to The Social History Context of the Acquisition and Possession of Books as Part of Collections of Objets D'art in the 18th Century", (Ed. François Deroche), *10th International Congress of Turkish Art: 17-23 September 1995-Geneve: Proceedings*, Fondation Max Ven Berchem, Genève, 1999, 87-92; Keskiner, *Sultan Ahmed III. (r.1703-1730) As A Calligrapher and Patron of Calligraphy*, 79.

[8] Veliyyüddin Efendi hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Recep Sadri Sayıoğulları, *Türk*



*Resim 3. Emetullah Gülnûş Vâlide Sultan Meydan Çeşmesi, İskele Meydanı, Üsküdar; Ü. Araç, 2012.*

III. Ahmed'in dinî ve sivil mimarî için hazırladığı hat levhalar başta olmak üzere hat albümleri ve hadis tuğraları biçimindeki kompozisyonların büyük bir bölümü Keskiner'in de vurguladığı üzere İbrâhim Paşa'nın sadrazamlığı döneminde ortaya çıkmıştır. İbrâhim Paşa, sultan adına inşâ ettirdiği yapılarda III. Ahmed'in ilgi ve beğenisinin merkezinde olan hat çalışmalarını anıtsal ölçekli yapılar aracılığıyla kentte yaşayanların görsel ve işitsel belleğine sunulmasına da aracılık edecek bir bânîlik ve hâmîlik politikası izler. Bu noktada hat ve şiir gibi alanlarda yetkinlikleriyle öne çıkan III. Ahmed'in bu yönünün yalnızca yüksek saray kültürü çevresinde değil aynı zamanda kozmopolit bir yapıya sahip imparatorluk başkentinde kentlinin gündelik yaşamının merkezi olan kamusal alanlarda sergilenmesinde İbrâhim Paşa'nın kültür politikalarının etkisi büyüktür. III. Ahmed'in kaleme aldığı tarih düşürme beyitleri, İbrâhim Paşa'nın girişimleriyle inşâ edilen kamusal mekânlardaki hayır yapıları olan meydan çeşmelerinde yer bulurken, sultanın şiirler için hazırladığı hat kompozisyonları da meydan çeşmelerinin ana cephelerine konumlandırılarak sultanın hattatlık ve şairlik vasıfları daha geniş bir izleyici kitlesinin beğenisine sunulur. III. Ahmed'in şiir ve hattının kamuoyuyla paylaşıldığı yapılardan biri, İbrâhim Paşa'nın sultan adına Topkapı Sarayı'nın kente açılan en büyük kapısı olan Bâb-ı

*Ta'lik Yazı Ekolünün Doğuşunda Şeyhülislam Veliyyüddin Efendi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1991; Tahsin Özcan, "Veliyyüddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43, 2013, 40-42.

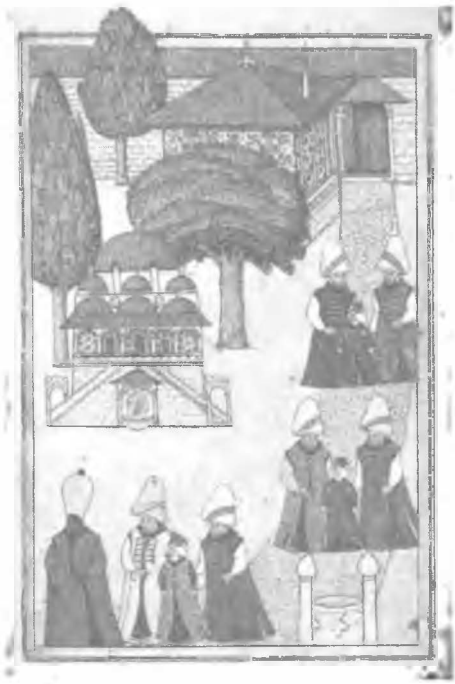


*Resim 4. Emetullah Gülnûş Vâlide Sultan Meydan Çeşmesi'nin batı cephesinde yer alan III. Ahmed ve İbrâhim Paşa'ya ait tarih düşürme mısralarını içeren III. Ahmed'in celî sülüs hattıyla kaleme aldığı kitâbesi, İskele Meydanı, Üsküdar; Ü. Araç, 2012.*

Hümâyun önüne yaptırdığı 1729 tarihli çeşme ve sebilden oluşan anıtsal meydan çeşmesidir (Resim 2).

III. Ahmed annesi Emetullah Gülnûş Vâlide Sultan'ın (ö. 1715) Üsküdar'daki külliyesinin yakınında bulunan İskele Meydanı'na 1141/1728-29 yılında inşâ ettirdiği meydan çeşmesinin tarih düşürme beyitini o tarihte Üsküdar'da yaşayanlar için kapsamlı bir su yolu ve çeşme inşâsı projesine girişen sadrazam İbrâhim Paşa ile birlikte düşürür (Resim 3). Peygamber sevgisini hazırladığı hadis içerikli hatlarla görselleştiren III. Ahmed, İbrâhim Paşa ile birlikte peygamberi yüceltecek bir tarih düşürme beyiti kaleme alır (Resim 4). Sultan ve sadrazamı hayırsever kimliklerini tebaaya Hz. Muhammed'in eliyle kazandırdıklarını çeşmenin denize bakan batı cephesine celî sülüs hatla yazılan: "*Dedi Hân Ahmed ile bile İbrâhim târîhin / Suvardı âlemi dest -i Muhammedle cevâdullâh*" beyitiyle duyururlar.

III. Ahmed'in peygambere duyduğu derin bağlılık ve hadis ilminin onun saltanatı döneminde yaşadığı canlılık sultanın hâmîlik ve bânîlik etkinliklerine de yansır. III. Ahmed, Topkapı Sarayı'nda 1719'da yaptırdığı kütüphanesinin içerisine tefsir ve hadis okumalarının gerçekleştirildiği bir bölüm yaptırır (Resim 5). III. Ahmed, tefsîr ve hadis ilmine olan ilgisini kütüphanenin hadis okuması yapılan bölümüne yerleştirilen, celî sülüs hatla kaleme aldığı hat levhalardaki şiiri aracılığıyla görünür kılarken, öte yandan da yazdığı şiirle kütüphaneden yararlananların duasıyla peygamberin şefaatini kazanmak ister. III. Ahmed'in *Kur'ân-ı Kerîm* tefsirleri ve hadis okumaları gerçekleştirdiği Topkapı Sarayı'ndaki kütüphanesinin aynı zamanda bir dershane niteliği de taşıyan dârülhadis okumaları yapılan bölümü, İbrâhim Paşa'nın İstanbul'daki bânîlik etkinlikleri için de bir model oluşturur. Dinî eğitim kurumları piramidinin zirvesinde bulunan, *Sahîh-i Müslim*, *Sahîh-i Buhârî*, *Meşâriku'l-Envâri'n-Nebeviyye* gibi peygamberin tanınmış hadislerinden en iyi bilinen eserlerinin okutulduğu dârülhadisler, hem Osmanlı yönetici elitinin yetiştirildiği hem de yönetim hiyerarşisinde



*Resim 5. III. Ahmed'in üç şehzadesinin İbrâhim Paşa, diğer vezirler ve dârüssaâde ağası tarafından sünnet odasına götürülüşleri sırasında III. Ahmed Kütüphanesi'nin yanından geçişleri, Seyyid Vehbî, Sûrnâme, TSMK, A.3593, y.173b; Seyyid Vehbî / Ertuğ, 2000.*

önemli bir aşama olarak görev üstlendikleri yerler olarak dikkat çekerler.[9] III. Ahmed'in hadis ilmine ilgisinin farkında olan İbrâhim Paşa ve Fatma Sultan'ın Şehzadebaşı'nda yaptırdığı, açılışı sadrazam, şeyhülislâm, devlet ricali, ulemâ ve şeyhlerin katılımıyla 23 Mayıs 1720'de Fâtiha Sûresi'nin tefsîrinin yapıldığı ilmî toplantıyla gerçekleştirilen[10] açık avlulu ve revaklı tasarıma sahip külliyesi, dârülhadis eğitiminin sürdürüldüğü dershane-mescit amaçlı bir mekân, ders içerikleri için gerekli kaynakların sağlandığı kütüphane, on üç odalı medrese, sebil, çeşme ve hazireden oluşur. Ayrıca külliyeye gelir getirmek için karşılıklı olarak konumlandırılmış arasta dükkânları da yer alır (Resim 6).

Bilindiği üzere III. Ahmed şairlik vasfına sahip Osmanlı sultanları II. Murad, *Avnî* mahlasıyla şiirler kaleme alan Fâtih Sultan Mehmed, *Adlî* mahlasını kullanan II. Bâyezîd, *Selîmî* mahlasıyla şiirler yazan Yavuz Sultan Selim, *Muhibbî* mahlasıyla bilinen Kânûnî Sultan Süleyman, *Selimî* mahlasıyla şiirler yazan II. Selim gibi şiire ilgi duyan şair pâdişâhlar arasındaydı.[11] III. Ahmed'in şairlik vasfına ilişkin detaylar Ali Emîrî Efendi (1857-1924) tara-

[9] Mehmet Emin Özafşar, "Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis", *Türkler Ansiklopedisi*, Ankara, 11, 2002, 364-365; Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi: Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2003, 217. İslâm kültüründe eğitimle ilgili hâmîlik hakkında bilgi için ayrıca bkz. Amy Singer, *İyilik Yap Denize At. (Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik)*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012, 120.

[10] Râşid Mehmed Efendi ve Çelebizâde İsmaîl Âsım Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli I-II-III* (Haz. Abdülkadir Özcan, Yunus Uğur, Baki Çakır, Ahmet Zeki İzgöer), Klasik Yayınları, İstanbul, 2013/II, 1184.

[11] Şiirler yazan şair Osmanlı pâdişâhları hakkında bilgi için bkz. Rüştü Şardağ, *Şair Sultanlar*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1982; Coşkun Ak, *Şair Padişahlar*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2001; II. Selim dönemine kadar şiirler kaleme alan Osmanlı sultanları



*Resim 6. İbrâhim Paşa ve Fatma Sultan Dârülhadis Külliyesi, Şehzadebaşı; Ü. Araç, 2009.*

fından toplanarak temize çekilen *Dîvan*'ındaki şiirlerinde ortaya çıkar.[12] Şiirlerinde *Necib* ve *Ahmed* mahlaslarını kullanan III. Ahmed'in hükümdarlık yılları edebiyât alanında da sultan ve yönetici sınıfın himayesinde bulunan geniş şair kadrosuyla dikkat çekmekteydi.[13] III. Ahmed ve İbrâhim Paşa'nın hâmîlikleri etrafında kümelenen şairler, şiirleri aracılığıyla bânilerinin ve hâmilerinin yeni kültürel zevklerini kentte yaşayan farklı sosyal gruplara ulaştırıyorlardı.[14] İbrâhim Paşa'nın himâyesinde bulunan şairler Osmanlı'nın politik gündemini yakından takip ederek hâmîlerinin yöneticilik vasfını yücelten şiirler kaleme alırlar. İstanbul'da İbrâhim Paşa ve yönetici sınıfın bânîlikleriyle artan mimârî etkinlikler himâye arayışı içeri-

için bkz. İsen-Durmuş, *II. Selim Dönemi Sonuna Kadar Osmanlı Edebî Hâmîlik Geleneği*, 9-10, 37.

[12] III. Ahmed, *Dîvan,* Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Koleksiyonu, 529.

[13] Dönemin edebiyat ortamı hakkında bilgi için ayrıca bkz. Osman Horata, "Klasik Estetikte Hazan Rüzgârları: Son Klasik Dönem 1700-1800", (ed. Talat Sait Halman, Osman Horata, Yakup Çelik, Nurettin Demir, Mehmet Kalpaklı, Ramazan Korkmaz, M. Öcal Oğuz), *Türk Edebiyatı Tarihi 2*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2006: 437-560; Özge Öztekin, *XVIII. Yüzyıl Divan Şiirinde Toplumsal Hayatın İzleri Divanlardan Yansıyan Görüntüler*, Ürün Yayınları, Ankara, 2006.

[14] Shirine Hamadeh, *Şehr-i Sefa, 18. Yüzyılda İstanbul*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, 226.

sinde olan şairlerin tarih düşürme şiirleri yazmalarına olanak sağlar. Aynı zamanda bu şiirler bir kültürel üstünlük göstergesi olan sanat ve mimârîye destek veren hâmîlerinin bânîlik yönlerini yüceltmeye de aracılık ederler.

Devlete sadık şairleri himâye eden İbrâhim Paşa, hâmîliğinde bulunduğu şairlere, yazdıkları şiirler karşılığında ihsânda bulunmanın yanısıra, onları yönetici sınıfın katıldığı meclislerde ve diplomatik kabullerde çevresinde bulundururken bürokrasi içerisinde de önemli görevlere getirir. İbrâhim Paşa'nın şiir ve edebiyattaki yetkinliğini siyasî ve kültürel olarak rekabet hâlinde olduğu İran'dan İstanbul'a gelen elçilerin kabul törenlerinde de sergilemesi dikkat çekicidir. Safevî Şah'ı Hüseyin tarafından İstanbul'a gönderilen elçisi Murtaza Kulu Han'ın kabulünde İstanbul'un doğal güzellikleri ve mimarîsinden söz edildiği sırada İstanbul'a gelen Hindistan elçisi Hacı Muhammed'in İstanbul için yazdığı şiiri kabul töreninde hazır bulunan Dürrî Efendi ve Râşid Mehmed Efendi'ye soran İbrâhim Paşa *Na'îmâ Târîhi*'ni huzuruna getirttirerek Hindistan elçisinin İstanbul için kaleme aldığı dörtlüğün anlamı üzerine meclistekilerle sohbet eder.[15]

Politik bir söylem aracı olarak şiire kazandırılan anlamlar, geniş bir şair çevresinin himâyesini üstlenerek etraflarında âdeta bir "edebî kamu" oluşturan III. Ahmed ve İbrâhim Paşa'nın Safevî Devleti ve sonrasında bölgede ortaya çıkan siyasî aktörlerle yaşadıkları diplomatik ve askerî girişimlerin sonuçlarının İstanbul'daki kamuyouna duyurulmasına da aracılık ederler. Bu dönemde şiirin bir politik söylem aracı gibi kullanılarak gündemi belirleyebileceğine işaret eden ve dikkatleri "edebî kamu" kavramının üzerine yoğunlaştırmamızı sağlayan ilk araştırmacı M. Münir Aktepe'dir. İran topraklarında sınır valileri tarafından kazanılan zaferlerin İran'dan İstanbul'a diplomatik görevler için gönderilen elçilerin toplantılarına katılarak Osmanlı'nın İran dış politikasını yakından takip eden Râşid (ö. 1735),[16] Seyyid Vehbî (ö. 1736),[17] Nedîm (ö. 1730),[18] Çelebizâde İsmaîl Âsım Efendi (ö. 1760)[19] gibi çeşitli devlet görevlerinde de bulunan, elçi kabul törenlerine katılan bürokrat ve şairlerin şiirleri aracılığıyla III. Ahmed ve İbrâhim Paşa tarafından kazanılmış gibi gösterildiğini belirten Aktepe, şiirin bir politika aracı olarak kullanılarak gündemi belirleyebildiğini vurgular.[20] III. Ahmed ve İbrâhim Paşa'nın himâyesindeki şairler sultan, sadrazam ve yönetici

[15] Râşid / Özcan v.d., *Târîh-i Râşid*, II/1273.

[16] Halit Biltekin, *Vak'a-Nüvis Râşid Efendi ve Divanı'nın Tenkitli Metni*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1993.

[17] Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1991.

[18] Nedim, *Nedim Divanı*, (ed. Abdülbâki Gölpınarlı), İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1951.

[19] Özge Öztekin, *Çelebizâde Âsım, Divan*, Ürün Yayınları, Ankara, 2010.

[20] M. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı (1730)*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1958, 79.

sınıfın bânîliğinde inşâ edilen yapılar için kaleme aldıkları tarih düşürme şiirleri ve *Divan*'larındaki şiirleri aracılığıyla hâmîlerinin İran topraklarındaki zaferlerine sıkça vurgu yaparlar. Aslında İbrâhim Paşa'nın, İran topraklarına düzenlenen seferlerden çok daha önce şiiri kendi politika ve diplomasi konusundaki yetkinliğini göstermek için kullanmaya başladığı öne sürülebilir. Sadrazamlık görevinin henüz başlarındayken Osmanlıların büyük toprak kayıplarıyla sonuçlanan Pasarofça Antlaşması'nı (1718) kendisinin diplomasi ve yöneticilik konusundaki zaferi gibi göstermek isteyen İbrâhim Paşa, şair Seyyid Vehbî'ye Pasarofça Antlaşması'nı öven *Risâle-i Sulhiyye* isimli bir eser yazdırır.[21]

III. Ahmed'in hat ve şiire ilgisinin farkında olan İbrâhim Paşa sultanın günübirlik ve mevsimlik gezintileri için İstanbul'da yaptırdığı bazı yapıları da bizzat kendisi isimlendirir. 10 Ağustos 1722'de gösterişli bir törenle açılışı yapılan *Sa'dâbâd Sarayı*, III. Ahmed'in mevsimlik ziyâretleri için 1722 tarihinde Çubuklu'da yaptırdığı *Feyzâbâd Mesiresi*, 1725 tarihinde kentin su ihtiyacının sağlanması için Belgrad Ormanları'nda yaptırılan *Büyük Bend / Bend-i Kebir*, 5 Mart 1725 tarihinde Hocapaşa'da çıkan yangın sonrasında bölgenin yeniden imarı sürecinde III. Ahmed için inşa ettirdiği *Ferahâbâd Kasrı*, 1727'de yapımı tamamlanan Kuruçeşme'deki *Kasr-ı Süreyyâ* ve Topkapı yakınında 1728 yılında yaptırdığı içerisinde bir de kasrın bulunduğu bahçeye *Vezir Bahçesi* gibi yapıların isimlerini kendisi verir.

İbrâhim Paşa'nın sadrazamlığının sonuna kadar bânîlik ve hâmîlik politikalarının şekillenmesine Pasarofça Antlaşması'ndan sonra katkı sağlayan ikinci ve en büyük dış siyasî gelişme, Safevî İmparatorluğu'nda yaşanan politik çalkantıların III. Ahmed ve İbrâhim Paşa tarafından siyasî ve askerî stratejilerle toprak kazanımı elde etmeye dayalı bir fırsata dönüştürülmesi süreci olmuştur. İbrâhim Paşa, Osmanlı'nın 1722'den bu yana siyasî ve askerî mücadele içerisinde olduğu İran'daki yeni politik aktörlerle yaşanan gelişmeler ve ilişkilerin izleyeceği seyre göre de şiiri himâyesindeki şairlerin eserleri aracılığıyla politik bir söylem aracı hâline dönüştürmüştür. Safevî İmparatorluğu'nun yıkılmasının ardından Osmanlılar tarafından İran topraklarına askerî müdahale yapılması kararının alındığı 1722 yılından Eşref Şâh'la 3 Ekim 1727 tarihinde imzalanmak zorunda kalınan Hemedan Antlaşması'na kadar geçen sürede Tiflis, Tebriz, Hemedan, Gence, Revan gibi İran coğrafyasındaki önemli yerleşimler Osmanlıların eline geçmesiyle sonuçlanmıştır. Dolayısıyla Osmanlı yönetimi için görece siyasî ve askerî zaferlerin elde edildiği birinci evre, seferlere katılmayan III. Ahmed ve İbrâhim Paşa'nın zaferleri politik bir söylem ve anlam yükledikleri mimarî ve şiir aracılığıyla İstanbul'daki kamuyouna duyurmalarına da zemin

[21] Dikmen, *Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*, XXXIII.

hazırlar. Bu yönüyle İbrâhim Paşa'nın Osmanlı yönetiminde ve kültüründe bânîlik ve hâmîlik kavramlarını bir prestij unsuru olmanın ötesinde politik bir güç ve kamusal temsil aracı olarak en etkili kullanan sadrazamlardan biri olduğu iddia edilebilir.

İstanbul'da düzenlenen kamusal temsillerin dış politikayla olan yakın ilişkisi en çok Osmanlı Devleti'nin İran topraklarında kazandığı zaferlerin imparatorluğun başkentine ulaşmasının ardından gözlemlenir. Tiflis'in fethinin ardından Temmuz 1723'te kentin anahtarlarının İstanbul'a getirilmesi onuruna gösterişli kutlama ve törenler düzenlenir. III. Ahmed, Edirnekapı üzerinden yapımı bir yıl önce tamamlanan Sa'dâbâd Sarayı'na kadar gösterişli bir törenle gider. Sa'dâbâd Sarayı zafer kutlamalarının ana merkezi olurken saray önündeki *Cedvel-i Sîm* kanalı ve etraftaki bütün kasırlar kandillerle süslenir. Havai fişek gösterileri ile kentin fethi için yapılan kutlamalar gece de sürer.[22] İran topraklarındaki fetihlerin kamusal törenlerle kent ölçeğinde kutlanması geleneği Eylül 1724'te Hemedan'ın alınmasının İstanbul'da duyulmasından sonra da devam eder. III. Ahmed'in emriyle üç gün boyunca süren kutlamalarda İstanbul'un çarşı ve pazarları süslenir. Revan'ın Ekim 1724'teki fethi âdeta tarihsel hafızayı yeniden canlandıracak şekilde IV. Murad'ın 1635 Revan Seferi dönüşünde yaptırdığı Revan Köşkü'nde III. Ahmed, İbrâhim Paşa, Kırım Hânı Mengli Giray ve yönetici sınıfla birlikte kutlanır. Topkapı Sarayı ve Tophâne-i Âmire'den toplar atılarak Revan'ın fethi kentliye müjdelenirken donanma şenlikleri için Haliç tarafındaki sarayların kandillerle süslenmesi istenir.[23] Tebriz'in Ağustos 1725'te alınması sonrasında da İstanbul'un çarşı ve dükkânları dörtbeş gece boyunca aydınlatılırken, III. Ahmed için kandillerle aydınlatılan Sa'dâbâd Sarayı'nda ziyafetler düzenlenir.[24] Lori ve Gence'nin Ağustos-Eylül 1725'te alınması haberinin İstanbul'a ulaşmasının ardından Eyüp'ten Boğaziçi'ne kadar deniz kenarında bulunan sahil sarayları her çeşit mum ve kandillerle aydınlatılır ve deniz üzerinde havâî fişek gösterileri yapılır.[25] Böylece seferlere katılmayan sultan ve sadrazam için İran'da fethedilen topraklar kent ölçeğinde kamusal alanlarda düzenlenen şenlikler aracılığıyla İstanbul'daki güç ve otoritelerini sergilemelerine imkân sağlar.

İran topraklarında siyasî ve askerî mücadelelerin ve kazanımların yaşandığı 1721-1726 tarihleri arasındaki zaferlerin ardından, İbrâhim Paşa'nın bânîlik girişimleriyle, III. Ahmed'in günübirlik ve mevsimlik ziyaretleri için İstanbul'da yaptırılan saray, kasır ve hasbahçelere, kazanılan zaferlere

[22] Çelebizâde/Özcan vd., *Târîh-i Çelebizâde*, III/1323-24.
[23] Çelebizâde/Özcan vd., *Târîh-i Çelebizâde*, III/1410-11.
[24] Çelebizâde/Özcan vd., *Târîh-i Çelebizâde*, III/1444.
[25] Çelebizâde/Özcan vd., *Târîh-i Çelebizâde*, III/1450.

vurgu yaparcasına Osmanlı kültür ve mimârlık tarihinde bir başka örneği ve benzeri bu yoğunlukta görülmeyecek biçimde, sonu "âbâd" kelimesiyle bitirilen Farsça isimler verilir. Tülay Artan Osmanlı yapılarına "âbâd" ismi verilmesi geleneğinin IV. Murad'ın 1635 ve 1638'de yaptığı doğu seferleri sırasında İran köşk ve saraylarını gördükten sonra başladığını öne sürer.[26] Can Erimtan ise 1722'de Safevî Devleti'nin yıkılmasının hemen ardından yapımı gerçekleştirilen Sa'dâbâd Sarayı'nın Osmanlı-Safevî kültürel rekabeti ekseninde III. Ahmed'in Osmanlı'nın gücünü, kültürünü ve zenginliğini aynı zamanda İran'daki sarayların ismini de çağrıştıran Sa'dâbâd Sarayı aracılığıyla göstermek istediğine vurgu yapar.[27] Dönem şairi Râşid *Divan*'ında İbrâhim Paşa'nın kasırlarından biri için kaleme aldığı 1139/1726-7 tarihli bir şiirinde Osmanlıların İran topraklarında kazandığı zaferlerin ardından İstanbul'daki saray, bahçe ve mesire yerlerine Farsça isimler verilmeye başladığını belirterek bu değişime dikkat çeker. Râşid, İran topraklarının bir bölümünün Osmanlıların eline geçmesiyle birlikte İbrâhim Paşa'nın İran'dan Anadolu'ya çok sayıda eser getirdiğini "*Acem'den Rûm'a nakl itdi bütün âsâr-ı mâ 'mûrı / Buna şâhid yiter âbâd nâmıyla nice me'vâ*" mısralarıyla belirterek, İstanbul'da âbâd ismi verilen pek çok mekânla İran seferleri arasında bağlantı kurar.[28]

Yıkılmakta olan Safevî Devleti'ne karşı politik stratejilerin geliştirildiği 1720 yıllarının henüz başından itibaren İbrâhim Paşa'nın İran politikalarını yakından takip eden dönemin bürokrat şairleri tarafından saray, kasır ve hasbahçelere Farsça isimler verilmeye başlandığı görülür. 1721'de Kâğıthane yakınlarında yaptırılan mesire için şair Râşid *Hüsrevâbâd* ismini verir. Boğaz'ın uzak noktalarından birinde bulunan Çubuklu'daki mesire yerini şair Vehbî *Feyzâbâd* olarak adlandırır. 1722'de yapımı tamamlanan *Sa'dâbâd Sarayı*, 1725 yılında Tophane'de Salı Pazarı'ndaki bölgeye inşa ettirilen *Emnâbâd Kasrı*, 1725'te Hocapaşa'da inşa edilen *Ferâhâbâd Kasrı*, 1726 yılında Rumelihisarı'na yakın olan ve sultan bahçeleri arasında bulunan Bebek Bahçesi ve burada zamanla bakımsız hale gelmesi nedeniyle yeniden inşa edilen *Hümâyûnâbâd Kasrı*, Defterdâr Camii yakınında bulunan 1726 tarihinde yapımı tamamlanan *Neşâtâbâd Kasrı* gibi yapılar Farsça isim verilme geleneğinin somut göstergeleri arasındadır. Şairler, Haliç ve Boğaziçi'ne inşâ edilen kasırlar için kaleme aldıkları tarih düşür-

[26] Tülay Artan, "Istanbul in the 18th Century: Days of Reconciliation and Consolidation" *From Byzantion to Istanbul: 8000 Years of a Capital* içinde, (Ed. Koray Durak), Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, İstanbul, 2010, 306.

[27] Can Erimtan, "The Perception of Saadabad: The 'Tulip Age' and Ottoman Safavid Rivalry", *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, (ed. Dana Sajdi), I. B. Tauris & Co Ltd., London, New York, 2007, 41-62.

[28] Biltekin, *Vak'a-Nüvis Râşid Efendi ve Divanı'nın Tenkitli Metni*, 203-205.

me şiirlerinde aynı zamanda bânîleri III. Ahmed ve İbrâhim Paşa'nın İran topraklarındaki zaferlerine vurgu yaparlar. Râşid'in *Neşetâbâd Kasrı*,[29] Seyyid Vehbî'nin Çubuklu'daki *Feyzâbâd* ve Salı Pazarı'ndaki *Emnâbâd* kasırları için yazdıkları tarih düşürme şiirlerinde[30] III. Ahmed İran fatihi olarak yüceltilir. İstanbul'da sultanın günübirlik ve mevsimlik göçleri için inşa edilen yapılara verilen Farsça isimler sultan ve sadrazamın politik bir söylem aracı hâline dönüştürdükleri şiir ve mimârî aracılığıyla İran topraklarındaki zaferlerinin İstanbul kamuoyunun hafızasında canlı tutulmasına aracılık ederken, aynı zamanda sultan ve sadrazamının güç, otorite ve meşruiyetlerini tebaaya sergilemelerine de olanak sağlarlar.[31]

Kamusal temsilin bir başka yönü ise sultanın ve yönetici sınıfın otorite ve güçlerini sergilemek için kent içerisindeki görünürlüklerini artırma girişimleridir (Resim 7). Bu açıdan İbrâhim Paşa'nın sadrazamlığı döneminde, Yeniçeri Ağası'nın Ramazan Bayramı'nın üçüncü gününde sadrazama ziyafet vermesi geleneğinin yeniden canlandırılması kayda değerdir. Amcazâde Hüseyin Paşa (sad. 1692-1702) ve Şehid Ali Paşa'nın (sad. 1713-1716) sadrazamlıklarında uygulanan bu geleneğin Osmanlı yöneticilerinin siyasî gündemlerini meşgul eden seferler nedeniyle bir süre kesintiye uğradığını belirten vak'anüvis Râşid'in anlatısına göre 28 Temmuz 1721 tarihinde Yeniçeri Ağası Eyüp'te bulunan Kara Mustafa Paşa Yalısı'nda İbrâhim Paşa için bir ziyafet düzenler. Yeniçeri Ağası'nın ziyareti ardından İbrâhim Paşa görkemli bir alay ile Divân Yolu üzerinden sadrazamlık sarayına dönerek bir yandan geleneği canlandırırken diğer taraftan da kentliye kamusal alanda gücünü ve otoritesini törensel bir kimlik kazanan alaylar aracılığıyla sergileme fırsatını yakalar.[32] Vak'anüvis Çelebizâde'nin 7 Temmuz 1723'te Yeniçeri Ağası Mehmed Ağa'nın İbrâhim Paşa için verdiği ziyafet ve ardından düzenlenen gösterişli alayla ilgili anlatıları törenle ilgili ayrıntılı bilgiler sunar. İbrâhim Paşa, Eyüp Türbesi'ni ziyareti ardından Mehmed Ağa'nın ziyafetine katılmak için Divân Yolu'ndan sadrazamlık sarayına yaptığı gösterişli alayda yol üzerinde kendisini seyreden fukara ve dervişlere akçeler dağıtarak III. Ahmed'in bulunduğu Alay Köşkü'ne[33] ge-

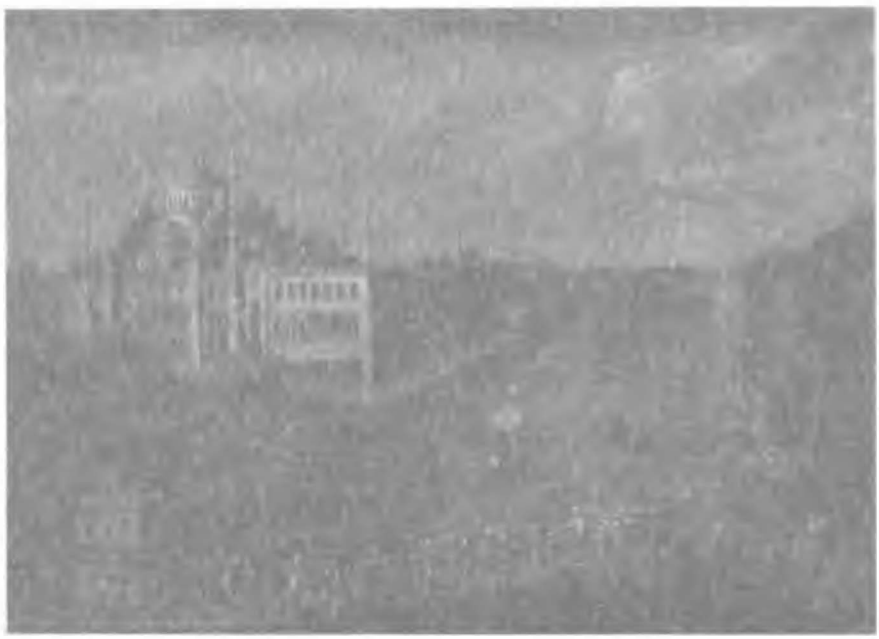
[29] Biltekin, *Vak'a-Nüvis Râşid Efendi ve Divanı'nın Tenkitli Metni*, 213-219.

[30] Dikmen, *Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*, 357-359.

[31] Osmanlı ve İran kültürleri arasında İbrâhim Paşa'nın sadrazamlığı döneminde yaşanan etkileşim ve rekabet için bkz. Ünal Araç, "Kültürel Rekabet ve Üstünlükler Bağlamında Osmanlı-İran İlişkileri: 1718-1730", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 32(1), 2015, 28-44.

[32] Râşid / Özcan v.d., *Târîh-i Râşid*, II/1228. Maurice Cerasi, paşaların ve kalabalık maiyetlerinin haftada en az iki gün saray ile konakları arasında gerçekleştirdikleri Dîvanyolu üzerindeki günlük alayların kendi içinde gücün bir örneği olduğunu belirtir. Bkz. Maurice Cerasi, *Divanyolu*, (Çev. Ali Özdamar), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006, 66.

[33] Çelebizâde 13 Mayıs 1728 ve 2 Mayıs 1729 tarihlerindeki Bayram Alayı'nda İbrâhim Paşa'nın Eski Saray'daki Alay Köşkü'nde bulunan III. Ahmed'i ziyâret ettiğini aktarır. Bkz. Çelebizâde /



*Resim 7. İbrâhim Paşa'nın At Meydanı'ndan geçişi, Rijksmuseum, SK-A-1998; Nicolaas v.d., 2003: 147.*

lerek sultanı ziyaret eder.[34] İbrâhim Paşa'nın alaylar düzenleyerek kent içerisindeki görünürlüğünü artırma girişimleri yabancı elçilerin gözlemlerini aktardıkları raporlarında da yer bulur. Dönemin Venedik elçisi Giovanni Emo, 1 Ağustos 1721 tarihli raporunda sadrazamlık makamındaki konumunu güçlendiren İbrâhim Paşa'nın Ramazan Bayramı sonunda Yeniçeri Ağası tarafından kendisine verilen ziyafetin hiç olmadığı kadar canlı ve görkemli bir biçimde düzenlendiğini, sultanın da sarayının köşkünden bu alayları izlediğini belirterek bir bakıma alayların kamusal alanda sultan ve sadrazamın gücünü sergilemedeki rolü ve önemine vurgu yapar.[35]

Bilindiği üzere, III. Ahmed'in saltanatı ve İbrâhim Paşa'nın sadrazamlığı 1730 yılına gelindiğinde uzun süredir yaşanan siyasî, askerî, ekonomik olumsuzluklar nedeniyle çalkantılı bir evreye girmişti. 1730 isyanına zemin hazırlayan siyasî gelişmelerin odağında devlet yöneticileri arasında yaşanan iktidar mücadeleleri yer almaktaydı. İbrâhim Paşa'nın kendi yakınlarını yönetimde önemli görevlerine getirerek nepotizme dayalı yeni bir

Özcan v.d., *Târîh-i Çelebizâde*, III/1594, 1620-1621.

[34] Çelebizâde / Özcan v.d., *Târîh-i Çelebizâde*, III/1320-1321.

[35] Mary Lucille Shay, *The Ottoman Empire From 1720 to 1734. As Revealed in Despatches of The Venetian Baili, The University of Illinois Press*, Urbana, 1944, 19.

siyasî himâye ve çıkar ağı kurması zaman içerisinde iktidar çevresinden memnun olmayan muhalif grupların ortaya çıkmasına neden olur. 1722 yılından bu yana süregelen Osmanlı-İran savaşlarının Osmanlılar aleyhine izlediği olumsuz seyir ve Osmanlı ekonomisinde yarattığı krizler de 1730 isyanının oluşumuna zemin hazırlayan nedenler arasındaydı. Osmanlı yönetimi için İran topraklarındaki siyasî ve askerî başarıların izlediği seyir, Ahmed Paşa'nın ordu komutanlığında Afganlı Eşref Şah'la Anducan'da 8 Kasım 1726'da yapılan savaşın kaybedilmesinin ardından Eşref Şah'la 3 Ekim 1727'de imzalanmak zorunda kalınan Hemedan Antlaşması ve II. Tahmasb ile ordu komutanlığına getirdiği Nadir'in Eşref Şah'ı tahttan indirerek İran'da güçlü politik aktörler olarak tekrar ortaya çıkmalarıyla birlikte kritik bir aşamaya geçer. İran topraklarında kazanılan zaferlerin İstanbul'da törenlerle kutlanması, şiir ve mimârî aracılığıyla fetihlere vurgu yapılması söylemi toprak kayıplarının yaşandığı 1727 Hemedan Antlaşması sonrasında değişime uğrar. Sultan ve sadrazamın himâyesindeki aralarında Nedîm, Arpaeminizâde Sâmî (ö.1734)[36] gibi isimlerin bulunduğu şairler âdeta birer resmî saray tarihçisi gibi görev üstlenerek İran'la yapılan ve toprak kayıplarıyla sonuçlanan antlaşmaları birer zafermiş gibi gösteren şiirleri aracılığıyla kamuoyu algısını sultan ve sadrazam lehine yönlendirmeye çalışırlar.[37]

1730 yılına gelindiğinde sultan ve sadrazama yönelik eleştirilerin odağında, İran'da kaybedilen toprakların geri alınması için sefere çıkma konusundaki kararsızlık ve isteksizlikleri yer almaktaydı. İbrâhim Paşa, İran topraklarına yapılacak sefere çıkmak istemeyen III. Ahmed'i, Üsküdar'da sefer için kurulan otağ-ı hümâyuna geçmemesi durumunda yeniçerilerin isyana başlayacaklarını bildirmesi üzerine sefere katılmaya ikna etmişti. Dönemin elçilerinin raporlarındaki ayrıntılar sultanın Üsküdar'daki otağa geçişi için düzenlenen törenin nasıl bir kamusal temsil aracı haline dönüştürüldüğünü gözler önüne serer.

İbrâhim Paşa, III. Ahmed için yaptırdığı saraylarda olduğu gibi bu kez de pâdişâhın Üsküdar'dan ordu ile birlikte sefere çıkacağı çadır için görkemli bir kamusal temsil dili kullanır.[38] III. Ahmed, 3 Ağustos 1730 günü sancak-ı şerîfle birlikte İstanbul'da bulunan elçilerin yanısıra II. Tahmasb'ın elçisinin de katıldığı gösterişli bir törenle Üsküdar'da bulunan otağ-ı hümâyuna

[36] Fatma S. Kutlar, *Arpaemini-Zâde Sâmî Divânı, Tenkitli Metin-İnceleme Özel Adlar Dizini*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1996.

[37] Aktepe, *Patrona İsyanı (1730)*, 81.

[38] Reşat Ekrem Koçu, "Ahmed III'ün Çadırı", *İstanbul Ansiklopedisi*, 1, 1958, 298-299. Osmanlı'nın gücünün bir sembolü olan, askerî seferler, törenler, resmî ziyafetler, yabancı elçi kabulleri ve sporlar için kurulan göçer şehir modeli olan otağ-ı hümâyun hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nurhan Atasoy, *Otağ-ı Hümayun. The Ottoman Imperial Tent Complex*, Aygaz, İstanbul, 2000.

geçer. II. Tahmasb'ın elçisi Rıza Kulu Han Şamlu ve habercilerinin törende bulundurulmalarındaki amaç pâdişâhın bizzat sefere çıktığını görmelerini sağlayarak II. Tahmasb'ı barış yapmaya zorlayacak diplomatik bir hamledir.[39] Dönemin İngiliz elçisi Earl of Kinnoull'un III. Ahmed'in Üsküdar'a geçişini ayrıntılı bir şekilde anlattığı 24 Temmuz 1730 tarihli raporu geçiş töreninin bir ordunun askerî seferinden çok, gösterişli bir kamusal temsile dönüştürüldüğünü belgeler. Kinnoull, raporunda Üsküdar'dan, III. Ahmed'in Otağ-ı Hümâyununun bulunduğu yere kadar yeniçerilerden oluşan askerlerin listesini verir. Yaklaşık dört saat kadar büyük bir sessizlik ve disiplinle yürütüldüğünü aktardığı törende yeniçerilerin tüm gürültüyü ve dağınıklıkları kontrol altında tuttuklarından söz eder. Kinnoull'un anlatısına göre III. Ahmed, İbrâhim Paşa ve diğer vezirlerin tamamı sefere uygun bir biçimde silah ve zırhlarıyla törene katılırlar. Elçi, III. Ahmed'in atının dizgininden eyerine kadar değerli taşlarla süslü olduğunu, Türklerin genelde savaşlara değerli mücevherlerle gitmediklerinin bilindiği hâlde üç parça eşyanın incilerle süslü olmasının dikkat çektiğini belirtir.[40] III. Ahmed'in Üsküdar'a geçişinin bir sefer hazırlığından çok gösterişli bir kamusal temsili anımsattığı 1730 İsyanı'nı konu alan diğer dönem kaynaklarında da yer bulur.[41] İngiliz tıp doktoru ve yazar Charles Perry (1698-1780), Doğu'ya düzenlediği seyahati konu edindiği seyahatnâmesinin 1730 isyanını konu alan bölümünde törene katılan bütün devlet görevlileri ve askerlerin sayılarını ayrıntılı biçimde aktarır. İstanbul'da bulunan bütün elçilerin ve diğer yabancı görevlilerin gösterişli alayı izlemek için yol üzerinde bulunan evlerinde hazır bulunduklarını, İran'dan gelen elçiye de törenin izlettirildiğini belirtir.[42]

III. Ahmed ve İbrâhim Paşa, Üsküdar'da kurulan karargâha zihinlerindeki savaşa çıkıp çıkmama karışıklığı içerisinde giderlerken kamuoyuna ve askerlerine ise düzenlettirdikleri gösterişli alay ile sefere çıkma yönünde kararlı olduklarını, beklenti içerisinde bulunan yeniçeriler başta olmak üzere sefere katılacak askerlere ve ordu içerisinde ticaret yapacak olan esnafa göstermekteydiler. İbrâhim Paşa'nın, Sa'dâbâd ve Boğaziçi'ne III. Ahmed için çoğu İran topraklarındaki zaferlere vurgu yaparcasına isimler vererek inşâ ettirdiği sultanın mevsimlik göçleri için yapılan saray bânîliği yerini

[39] Aktepe, *Patrona İsyanı (1730)*, 94-95.

[40] The National Archieves, State Papers, 97-26: 90-93; The National Archieves, State Papers 36. 19, 80-83.

[41] *A Particular Account of The Two Rebellions which Happen'd at Constantinople in the Years MDCCXXX, and MDCCXXXI. At the Deposition of Achmet the Third, and the Elevation of Mahomet the Fifth: Composed from the Original Memorials drawn up in Constantinople: With Remarks, Explaining the Names, Offices, Dignities of the Port*, Londra, 1737, 3.

[42] Charles Perry, *A View of The Levant, Particularly of Constantinople, Syria, Egypt and Greece*, T. Woodward and C. Davis, and J. Shuckburgh, Londra, 1743, 62-63.

İran'da yaşanan siyasî ve askerî gelişmelerin olumsuz seyri nedeniyle III. Ahmed'in İran seferine katılması için kurdurduğu gösterişli otağ-ı hümâyununa bırakır. Sonuç olarak İran harbinin kötüye gitmesi nedeniyle İbrâhim Paşa'nın saraydan otağa uzanan ve orada nihayet bularak politik bir söylem aracına dönüşen, bânîlik ve hâmîlik tercihlerinin belirlenmesinde: İktidarın mutlak otoritesi olan III. Ahmed'in ilgi ve beğenileri; Osmanlı periferisinde devlet-i aliyyeyi kuşatan savaş hali; İmparatorluğun III. Ahmed devri konjonktürüne özgü sosyo-politik ve kültürel dinamikleri; Osmanlı patrimonyalizmini kuşatan köklü patronaj ilişkileri; Sadrazamlık görevinin getirdiği yetki ve sorumluluklar ile İbrâhim Paşa'nın politik yetenekleri ve entelektüel birikiminin etkili olduğu söylenebilir.



Hekimoğlu Ali Paşa Türbesi'nin kitâbesi, Fatih, İstanbul.

# LÂLE DEVRİ'NDE YETİŞMİŞ KUDRETLİ BİR SANAT HÂMİSİ: HEKİMOĞLU ALİ PAŞA VE ŞAİRLERİ

**Nagihan Gür***

18. yüzyıl Osmanlı edebiyatını konu edinen pek çok ikincil kaynak, Lâle Devri'nin yenilikçi ruhu, Batı ile olan ilişkilerin seyri, III. Ahmed ve III. Selim dönemlerinin sanatsal üretimlerine odaklanır ve genel temalar üzerinden bir kültür tarihi anlatısı ortaya koymaya çalışır. Büyük resme ulaşmayı hedefleyen bu anlatılarda, maalesef, söz konusu padişahlar arasındaki döneme çok fazla odaklanılmadığı görülmektedir. Peki, özellikle Lâle Devri sonrasında Osmanlı kültür ve sanat hayatı nasıl bir seyir göstermiştir? Birçok alanda önemli kırılmaların yaşandığı bu dönem, kendisinden sonraki dönemlere kültürel bir miras bırakmış mıdır? Lâle Devri'nde yaratılan edebî ve kültürel ortam, sonrasında bir süreklilik göstermiş midir? Yoksa bu devir, 1730 yılında Patrona Halil İsyanı ile kesintiye uğramış

* Dr. Nagihan Gür, Öğretim Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

ve sonrasında Osmanlı kültür hayatında bambaşka bir devir mi başlamıştır? Bu soruları çıkış noktası alan bu makale, en genel çerçevede, "Büyük anlatıların gölgesinde kalmadan farklı bir edebiyat tarihi anlatısı kurgulamak ve 18. yüzyıl Osmanlı edebiyatını farklı isimler üzerinden okumak mümkün müdür?" sorusuna birtakım cevaplar bulmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Lâle Devri'nde yetişmiş, yöneticiliği ve siyasi başarılarıyla ön plana çıkmış Osmanlı sadrazamı Hekimoğlu Ali Paşa'nın (1699-1758) sanat hâmiliğini merkezine alan bu makale, 18. yüzyıl kültür ve iktidar tarihi anlatılarına farklı bir perspektif sunmayı gaye edinmiştir.

Sultan III. Ahmed'in tahta çıkışıyla başlatılan 18. yüzyıl Osmanlı edebiyatı, farklı edebî ekollerin, sıradışı tür ve temaların ortaya çıktığı bir "geçiş dönemi"ni temsil etmektedir.[1] *Her kaldırım taşı altından bir şairin çıktığı*[2] bu yüzyıl, zengin edebî külliyatıyla Osmanlı edebiyatının en verimli dönemlerinden birisidir. Sanatın klasik sınırlarının zorlandığı bu yüzyılda kendilerini belirli bir yerde konumlandırmaya çalışan Osmanlı şairleri, *bir başka lisân tekellüm etmeye*[3] *ve köhne tarzlara yeni sesler bulmaya* çabalamışlardır.

Osmanlı paternalizminin asli bir kurumu olan "kültür patronajı", siyasi ve kültürel alandaki yeniliklere paralel bir gelişim gösteren bu yüzyıl edebiyatında etkin bir rol üstlenmiştir. Bu dönemde yetişen şairler, iyiyi kötüden ayıracak, nitelikli sanatın ölçütlerini belirleyecek ve kendilerini finanse edecek kudretli yöneticilerin himâyesine her dönemden daha çok ihtiyaç duymuşlardır. "Devlet ricâlinin şiir, mûsiki, mimari gibi sanat eserlerine yakından ilgi duyması saray çevresinde sanatçıların yer almasına, böylece giderek estetik duyarlılığa sahip şahsiyetlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır".[4] Sanatın devlet adamlarınca özendirilmesi ve sanatçıların himâye edilmesi şairleri hemen her fırsatta devlet büyüklerine şiirler sunmaya yönlendirmiştir.[5] Böylelikle pek çok şair, himâye gördüğü çevrelerin sanat zevkini ve siyasi otoritesini yansıtan edebî üretimlerde bulunmuşlardır.

Hem sanatın üreticisi hem de tüketicisi konumunda olan Sultan III. Ahmed ve veziri Damad İbrahim Paşa'nın sanat hâmîlikleri, 18. yüzyılın kültür hayatının inkışafına önemli katkılar sağlamıştır. Saray merkezli oluştu-

[1] Gibb, 2013 IV: 4.

[2] Bu ifade, 17. yüzyıl şairi Sâbit'in (ö. 1712) 18. yüzyıl edebiyatını eleştiren meşhur sözü, "Kaldırım taşları altında birer şair var" sözünden uyarlanmıştır.

Bu dönemde, tezkirelerde kayda geçmiş 1.322 şair bulunmaktadır. İstanbul kütüphanelerinde ise divan sahibi 168 şairin kaydı yer almaktadır. Bkz. Horata 2007: 451. 18. yüzyıl edebiyatını konu edinen bazı çalışmalar için bkz. Aynur 2008; Ceylan 2011; Horata 2007 ve 2009; Pala 2003.

[3] Bu ifade, 18. yüzyıl şairi Şeyh Gâlib'in (ö. 1799) şu beyitinden alıntılanmıştır: "Arz-ı selefe tekaddüm ettim/Bir başka lisan tekellüm ettim."

[4] Pala, 2003: 84.

[5] Pala, 2003: 84.

rulmuş himâye sisteminde, "sâhib-i mülk hükümdar; bilgin ve sanatkârın en önde gelen velî-nîmetî, hâmîsi"[6] konumundadır. Sanatçı ise, "üretimi için materyal kaynak ve finansman desteği veren güce yani hâmîye karşı sorumlu[dur].[7] Bu sistem içerisinde bir tür hakem rolü oynayan devlet adamları, himâye ettikleri kişilere "ün, koruma ve yardım bahşederken" mahmîlerinden, "[hizmet], sadakat ve politik bağlılık" görmüşlerdir.[8] Şiir meclislerinde aktif rol üstlenen bu kişiler, hem şairler tarafından tercih edilmeyi hem de sultanın beğenisini kazanacak sanat ehlini ona takdîm etmeyi amaçlamışlardır.[9] Bu karşılıklı alışveriş içerisinde hâmilik vasfını üstlenen yönetici kadro ise, sanatçı ve padişah arasındaki iletişimde bir tür aracı görevi görür. Bu rolü başarıyla yürüten Damad İbrahim Paşa, Hekimoğlu Ali Paşa ve Koca Râgıb Paşa gibi nüfuzlu Osmanlı sadrazamları, etraflarında oluşturdukları himâye ağıyla 18. yüzyılın seçkin hâmileri arasında yer almışlardır. Söz konusu isimlerin üstlendiği bu önemli rol, 18. yüzyıl edebî külliyatının şekillenmesinde etkili olmuştur.

## Hekimoğlu Alî Paşa'nın Meclisleri ve Sanat Hâmîliği

Lâle Devri'nde yaratılan zengin ve yenilikçi kültürel ortam, I. Mahmud'un saltanatı süresince (1730-1754), özellikle veziri Hekimoğlu Ali Paşa'nın sadaret dönemlerinde de canlılığını korumuştur. Hekimoğlu Ali Paşa,[10] babasının sarayda hekimbaşı olarak görev almasıyla seçkin bir ortamda yetişmiş ve iyi bir eğitim görmüştür. Nevşehirli Damad İbrahim Paşa sadaretinde ve onun himâyesinde görevler almaya başlayan Hekimoğlu Ali Paşa, silahşor, kapıcıbaşı, Türkmen ağası, Zile voyvodası, Anadolu ve Rumeli beylerbeyliği, Adana, Halep, Diyarbekir ve Tebriz beylerbeyliği, Kandiye, Bosna ve Mısır valiliği gibi önemli görevlerde bulunmuştur. I. Mahmud döneminde sadrazamlık makamına getirilmiş ve 1732-1735 yılları arasında sadarette kalmıştır. Daha sonra 1742 ve 1755 yılları arasında kısa süreli olarak iki kez daha sadrazamlık görevinde bulunmuştur. Azledildiği dönemlerde dahi saraydaki otoritesini koruyan Hekimoğlu Ali Paşa, sanat hâmiliği ile Damad İbrahim Paşa ve Koca Râgıb Paşa arasındaki döneme damgasını vurmuştur. Hekimoğlu Ali Paşa, aynı zamanda, kendisinden

[6] İnalcık, 2011: 243.
[7] İsen, 2006: 8.
[8] İsen, 2006: 25.
[9] İsen, 2006: 49.
[10] Hekimoğlu Ali Paşa'nın hayatı ile ilgili kaynaklar için bkz. Aktepe 1998; Çolak 1997; İsmâil Ziyâeddin 1760; Koçu 1978 ve 1959.

sonra sadrazam olan Koca Râgıb Paşa'nın yetişmesinde de önemli bir rol oynamıştır.[11]

Lâle Devri'nin çok yönlü kültürel ortamında yetişen Hekimoğlu Ali Paşa, devlet işlerindeki yetkinliğinin yanısıra döneminde zengin bir kültür ortamının yaratılmasında da etkili olmuştur. Lâle Devri'nde başlatılan pek çok yenilik hareketi onun döneminde sürdürülmüştür. Matbaanın ikinci defa açılması, humbaracı ocağının kurulması, Lâle devrinin sanatsal açılımlarını yansıtan imar faaliyetleri, çok sayıda çalışanı bulunan zengin bir kütüphanenin kurulması onun 18. yüzyılın sosyal ve kültürel hayatına sağladığı yenilikçi katkıları somutlaştırır. Çevresinde entelektüel bir ortam yaratan Hekimoğlu Ali Paşa, dönemindeki yayın faaliyetlerini yönlendirici ve teşvik edici bir rol de üstlenmiştir. Hollanda sefâreti tercümanlarından Petros Baromian, 1733 yılında Fransızcadan Osmanlı Türkçesine tercüme ettiği *Fennümâ-yı Câm-ı Cemâyîn ez-Fenn-i Coğrâfiya* adlı eseri, Hekimoğlu Ali Paşa'ya ithaf etmiştir. Yakın çevresinde bulunan şair ve münşî Nevres-i Kadîm (ö. 1762), sadrazamın İran'daki başarılarını ve Tebriz'in fethini konu edinen *Tebrîziyye-i Hekimoğlu Ali Paşa*[12] adıyla manzum bir eser kaleme almıştır. Ömer Efendi, *Târîh-i Bosna der Zamân-ı Hekimzâde Ali Paşa*[13] adlı eserinde Hekimoğlu'nun Bosna'daki gazâlarını konu edinmiştir.[14]

Sanatın üreticisinden ziyade[15] tüketicisi konumunda olan Hekimoğlu Ali Paşa, Lâle Devri'nde ve sonrasında eser veren pek çok önemli şairi himâye etmiştir. Sadrazamlık makamına gelmesinin ardından kendisine çok sayıda kaside, tarih, tebriknâme ve arzuhâl sunulmuştur.[16] Sanat erbabının kendisine gösterdiği bu yoğun ilgi ve iltifat, ona, Damad İbrahim Paşa'dan sonra bu yüzyılın en önemli hâmisi olma vasfını yüklemiştir. *A History of Ottoman Poetry*'de E. J. W. Gibb, Hekimoğlu Ali Paşa'nın sanat hâmiliğine ve edebiyat ortamının nabzını nasıl tuttuğuna ilişkin şöyle bir anekdot aktarır:

---

[11] Koçu, 1978: 688.

[12] Bu eser, Tebriz'in geri alınışını konu edinen *Tarihçe-i Nevres* adlı eserin farklı bir adlandırmasıdır.

[13] Bu eserin ilk iki baskısı 1751 yılında İbrahim Müteferrika tarafından yapılmıştır. Bkz. Su, 1979: "Önsöz".

[14] Aktepe, 1998: 167.

[15] Hekimoğlu Ali Paşa'nın Âlî mahlasıyla şiirler yazdığı bilinmektedir. Hekimoğlu'nun şiirlerinden bahseden tek kaynak Fatin Tezkiresidir. Fatin, Hekimoğlu'nun "bir mikdâr eş'ârı" olduğundan söz eder ve bir gazelini örnek verir. Fatin'in tezkiresinde yer verdiği gazel dışında, maalesef, Hekimoğlu Ali Paşa'nın bugüne ulaşmış farklı şiirlerinden haberdar değiliz. Bkz. Çiftçi, 2003: 292.

[16] İnan, 2013: 11.

> Hekimoğlu Ali Paşa Altı Mermer'de inşa ettirdiği caminin açılışına tarih düşürtmek için döneminin şairlerini davet eder. Vezir tarafından en çok beğenilen tarih, Rızâ'nın[17] tarihi olur. "Câmi'ü'r-Rızâ" şeklinde olan ve şairin ismi, "Rızâ" kelimesini içeren bu tarih, oldukça sade ve basittir. Şairin bu tarihe adını yerleştirmesi, bir anlamda kendisinden râzı olunmasını dilemesi anlamına da gelmektedir. Söz konusu tarihin iyi bir tarih olmadığını düşünen dönemin diğer şairleri, Rızâ'yı yüzsüzlükle suçlar ve onun bu basit tarihi camide resmi bir görev almak için yazdığını söylerler. Ancak Ali Paşa, şair hakkındaki bu karalamalara kulak asmaz ve bir müddet sonra, caminin sürgün edilen imamı yerine belagâtıyla meşhur olan Şeyh Rızâ'yı atar.[18]

Hekimoğlu Ali Paşa'nın devrin şairleri arasında bir rekabet ortamı yarattığını ve böylelikle edebiyat ortamının nabzını tutmaya çalıştığını gösteren bu anekdot,[19] sadrazama yazılan şiirlerin üretildiği bağlama dair bazı kanıtlar sunmaktadır. Hekimoğlu Ali Paşa'nın etrafındaki şairleri bu şekilde tarih manzumesi yazmaya teşvik etmesi, yürüttüğü imar faaliyetlerini sanatsal üretimlerle belgeleme çabası olarak okunabilir. Diğer yandan, Hekimoğlu Ali Paşa'nın Şeyh Rızâ'nın yazdığı tarih metnini diğer tarihlere tercih etmesi kendine özgü bir şiir zevkinin olduğunu da ortaya koymaktadır.

Hekimoğlu Ali Paşa'nın şairlerle kurduğu hâmi-mahmî ilişkisini kanıtlayan bir diğer anekdot ise şöyledir:

> Nevres-i Kadîm Münşeâtındaki Farsça bir parçadan öğrendiğimize göre, bir gün Hekimoğlu Ali Paşa'nın sarayında devrin ileri gelen devlet adamları ve münevverleri sohbet ederlerken Hekimoğlu Ali Paşa, İranlı büyük mutasavvıf şair Şeyh Sâdî'nin (öl. 1292) Külliyât-ı Asâr'ından fal açar. Tefeül neticesinde çıkan beytin[20] bulunduğu kasideye toplantıda hazır bulunan Nevres'ten tahmis yazmasını ister. Nevres [...] Sa-

[17] Osmanlı şairi Neccar-zâde Şeyh Rızâ (öl. 1746).

[18] Gibb, 2013 IV: 90.
Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde Hekimoglu Ali Paşa'ya ait, Gurre-i Muharrem 1738 tarihli vakfiyede Şeyh Rızâ'nın bu camiye vâiz tayin edildiği bilgisi yer almaktadır. Bkz. Danacı, 1988: xx.

[19] Aynı anekdota *Osmanlı Şairleri*'nde değinen Muallim Naci, Şeyh Rıza'ya yöneltilen eleştirilere şu şekilde yer vermiştir: "Bu tarih söylemek değil, âdeta câmiye postu sermek istemektir. Böyle hırslı emeller hakikat erbâbı geçinen bir zâta yakışır mı?" Bkz. Muallim Naci, 2000: 146.

[20] Sâdî'nin Külliyatından seçilen söz konusu Farsça beyit şöyledir: "Tebârekallâh ez-ân nakş-bend-i mâ'-i mihîn / Ki nakş-ı rûy-ı tû beste-est ü çeşm ü ülf ü cebîn (O güzel suyun süslemesi mübarek olsun; zira senin yüzünü, saçını ve alnını süslemiştir.)" Bkz. Akkaya 1994: 25.
Sâdî'nin söz konusu fal eylemine malzeme olan kasidesi ile Nevres'in bu kaside üzerine yazdığı tahmisi, Hekimoğlu Ali Paşa'nın sadaretinde derlenen *Mecmûa-i Eş'âr*'da yer almaktadır. Bkz. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi nu: T 2962, v. 122b-130b. Söz konusu metinler arasında, Nevres'in Hekimoğlu Ali Paşa'ya yazdığı bir kaside daha yer almaktadır.

> di'nin [söz konusu] kasidesini Hekimoğlu Ali Paşa vasfında tahmis eder. Sabahleyin görüşünü almak için [...] Şeyhülislam İshâk Efendi'ye tahmisi sunar. Şiiri çok beğenen Şeyhülislam, Nevres'i de yanına alarak Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa'nın huzuruna çıkıp tahmisi ona takdim eder. Bunun üzerine Hekimoğlu Ali Paşa, 1734 yılında Nevres-i Kadîm'i müderrislik vazifesi ile taltif eder, daha pek çok caizeyle onu mükâfatlandırır.[21]

Bu anekdot, Hekimoğlu Ali Paşa'nın meclislerdeki aktif rolünü ve sanatsal üretimlerdeki yönlendirici vasfını ortaya koyması açısından önemlidir. Nevres'in söz konusu tahmisini Şeyhülislam İshâk Efendi aracılığıyla sadrazama iletmesi, Osmanlı himâye sisteminin şairler arasında da belirli bir hiyerarşide yapılandığını göstermektedir.

18. yüzyıl şairlerinden Haşmet'in (ö. 1768) yazdığı bir tarih manzumesi de Hekimoğlu Ali Paşa'nın meclisleri hakkında birtakım bilgiler sunmaktadır. Manzumenin ayrıntılı başlığından[22] öğrendiğimiz üzere, bu tarih manzumesi, Hekimoğlu Ali Paşa'nın meclisinde açılan bir Kur'ân falından hareketle şifâhen söylenmiştir. Hekimoğlu'nun üçüncü kez sadaret makamına geldiği 1755 yılını içeren söz konusu tarih manzumesi şöyledir:

*Etdi Kerrâr-ı sadâret Hak Alî Paşa'yı kim*
*Verdi üç kez mühre ol vefk-i müselles gibi nâm*

*Sadr-ı vâlâyı üçüncü kerre teşrîf edicek*
*Nass-ı "Azzaznâ bî-sâlis" oldu bir târîh-i tâm* (1168/1755)

(*Haşmet Külliyatı* T/4)

Hekimoğlu Ali Paşa hakkında anlatılan bu sınırlı sayıdaki anekdot dahi, onun meclislerinin genel karakteristiğine, meclislerde üstlendiği teşvik edici rolüne ve meclislerinde üretilmiş edebî eserlerin bağlamına ilişkin önemli ipuçları sunmaktadır. Haşmet'in söz konusu tarih manzumesi ve Nevres-i Kadîm'in yazdığı fal tahmisi ise, Hekimoğlu Ali Paşa'nın meclislerinde fal bakmak gibi birtakım folklorik faaliyetlerin gerçekleştirildiğini ve sadrazamın bu faaliyetleri sanatsal üretimlerle kayıt altına aldırdığını belgelemesi açısından oldukça önemlidir.

---

[21] Bu anlatı, Nevres-i Kadîm'in, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 1695 numarada kayıtlı Münşeâtının 67b varağında bulunmaktadır. Bkz: Akün, 1964: 228.

[22] Manzumenin içerdiği başlık şöyledir: "Ku'rân-ı Kerîm'den Tefe'ülen Vezîr-i Müşârün-ileyh Hazretlerine Lâyıh ve Bâdehû Bu Abd-i Fakîre Arz Buyurduklarında Huzûr-ı Saâdetlerinde Bedâhaten Tanzîm ve Terkîb Olunan Tarîhdir." Bkz. Arslan-Aksoyak, 1994.

## *EŞİGÜNDE KUL OLMAK MISR'A SULTÂN OLMADAN YEGDÜR*: HEKİMOĞLU ALİ PAŞA ŞAİRLERİ

Hekimoğlu Ali Paşa'nın çevresinde yarattığı kültürel ortamı kendisine yazılmış şiirlerden ve bunları bir araya getiren mecmualarından takip etmek mümkündür. Hekimoğlu Ali Paşa, 1742 yılında ikinci kez sadrazam olduğunda pek çok şair kendisine kaside ve tarih manzumesi sunmuş ve ona bağlılıklarını dile getirmişlerdir. Hekimoğlu Ali Paşa, kendisine sunulan bu şiirleri *Mecmûa-i Tevârih*[23] adı altında Mü'minzâde Ahmed Hasîb Efendi'ye derletmiştir. İkili arasındaki ilişkiler ağını ortaya koyan söz konusu mecmua, 18. yüzyıl Osmanlı "kültür patronajı"nın, "satıcı-müşteri" ilişkisi bağlamında nasıl yapılandırıldığını başarılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Yalnızca Hekimoğlu Ali Paşa'ya yazılmış şiirleri içeren bu mecmua, 60'a yakın şairin çeşitli nazım türlerinde yazdığı 112 manzumeyi içermektedir.[24]

*Mecmûa-i Tevârih*'in derleyicisi Ahmed Hasîb Efendi ve Hekimoğlu Ali Paşa arasında siyasî ve kültürel bir bağ vardır. Ahmed Hasîb Efendi'nin Bosna'ya tayin edilmesinde Hekimoğlu Ali Paşa etkili olmuştur. Hasîb Efendi, İstanbul'daki 97 dergâh hakkında yazdığı Dergeh-nâme isimli manzumesini sadrazama takdim etmiş ve bu arz üzerine kendisine Bosna kadılığı verilmiştir.[25] Hasîb Efendi'nin Bosna'ya tayin edilme tarihi 1735 olarak bilinmektedir. Bu tarih, Hekimoğlu'nun birinci sadaret dönemine denk gelmektedir. Bu durum, Hekimoğlu Ali Paşa ile Hasîb Efendi'nin irtibatının, *Mecmûa-i Tevârih*'in derlenmesinden çok daha öncesine dayandığını göstermektedir. Hasîb Efendi'nin Hekimoğlu Ali Paşa'ya sunduğu iki farklı arzuhâl,[26] benzer şekilde ikili arasındaki hâmî-mahmî ilişkisini

[23] Bu mecmua, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi koleksiyonunda 3388 numarasıyla yer almaktadır. Mecmua, Göker İnan'ın hazırladığı, "Ahmed Hasîb Efendi'nin *Mecmûa-i Tevârih*'i" (2013) adlı yüksek lisans tezinde yayımlanmıştır.

[24] İnan, 2013: III.

[25] İnan, 2013: 15.

Manzumenin, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3465 nolu yazmanın 65b-68a varakları arasında bulunan kopyasına Müstakimzâde Sadeddin Süleyman şöyle bir not düşmüştür: "Merhûm Vezîr-i A'zam ve Ekrem Hekîmzâde 'Ali Paşa Hazretlerinin sadâret-i ûlâsında Bursavî Mü'min-zâde merhûm Hasîb Ahmed Efendi verdiği Dergeh-nâme kasidesidir ki mukâbelesinde Bosna mevleviyyetin tevcih edip yüz altın ve bir at ve bir Mushaf-ı Şerîf ihsân buyurmuşlardır. Hak Ta'âla ikisin dahi mağfûr eyleye. Âmîn". Bkz. Kut, 2010: 172.

Günay Kut ve Turgut Kut "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergeh-nâme" (2010) başlıklı makalelerinde Dergeh-nâme'yi farklı nüshaları üzerinden incelemişlerdir. Dergeh-nâme manzumesi, Hekimoğlu Ali Paşa sadaretinde derlenen *Mecmûa-i Eş'âr*'da da yer almaktadır. (Bkz. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nu: 2592, v. 116a-117b). Günay ve Turgut Kut, makalelerinde Dergeh-nâme'nin bu nüshasına yer vermemişlerdir.

[26] Bu arzuhaller, "Arz-ı hâl-i Hasîb-i şîfte-hâl ber-cebâb-ı Müşîr-i zü'l-celâl" ve "Arz-ı hâl-i Hasîb" başlıklarını taşır. Bkz. İnan 2014: 352. Ayrıca Ahmed Hasîb Efendi'nin, "Arz-ı hâl-i Mü'mîn-zâde Hasîbü'l Burusevî" başlıklı bir başka arzuhâli de İstanbul Üniversitesi Kütüpha-

ortaya koymaktadır. *Mecmûa-i Tevârih*'te yer alan bu arzuhâllerin birincisinde Hasîb Efendi, Hekimoğlu'ndan bir mansıb talebinde bulunurken, ikinci arzuhâlinde yer alan, "Âsafâ eyle beni mansıb-ı Bagdâd'la şâd / Böyle demlerde çerâg olması kânun ola"[27] beyitiyle sadrazamdan açık bir şekilde Bağdat kadılığını talep etmektedir.

*Mecmûa-i Tevârih*'ten yaklaşık 10 yıl önce derlenen *Mecmûa-i Eş'âr*, Hekimoğlu Ali Paşa'nın kültür patronajını görünür kılan bir diğer önemli kaynaktır.[28] Hekimoğlu Ali Paşa'nın ilk sadaret yılında (1732) derlenen bu mecmuada, yaklaşık 94 şairin 232 manzumesi bulunmaktadır. Mecmuada, esbiyye, ıydiyye, ramazaniyye, salhiyye, seyfiyye türünde yazılmış çeşitli kaside ve tarihlerin yanısıra, gazel, arzuhâl, mesnevi, rubai, şerh metinleri, kıta gibi çok farklı tür ve içerikte manzumeler de yer almaktadır. Mecmuanın bu zengin içeriği, Hekimoğlu Ali Paşa çevresinde oluşmuş edebî muhitin gücünü ve çeşitliliğini gözler önüne sermektedir. Lâle Devri'nin hemen ardından derlenen bu mecmua,[29] Hekimoğlu Ali Paşa'nın sadaret makamına geldiği ilk yıllarda dahi çevresinde güçlü bir edebî ortam yarattığını göstermektedir.

Hekimoğlu Ali Paşa'ya yazılmış şiirleri içeren bu mecmualar, kişilere atfedilmiş müstakil mecmualara kıyaslandığında oldukça önemli bir hacme sahiptir.[30] İçerdikleri müşterek şiir ve şair kadrosuyla[31] mecmua geleneğinde önemli bir yerde duran söz konusu mecmular, Hekimoğlu Ali Paşa döneminin sanat ortamının başarılı bir panoramasını sunmaktadır. Kudretli bir sanat hâmisinin eleştirel süzgecinden ve beğenisinden geçmiş bu mecmûlar, 18. yüzyıl külliyatının rafine birer seçkisi olma özelliğine sahiptir. Her ikisi de Hekimoğlu'nun sadaret döneminde derlenen bu mecmuaların, ağırlıklı olarak Lâle devrinde eser vermiş şairleri içermesi de ayrıca dikkate değerdir. Bu durum, Hekimoğlu Ali Paşa'nın kendisinden önceki yönetimden devraldığı kültür ortamını ilk sadaret yıllarından itibaren canlı

---

nesi, nu: 2592'de kayıtlı olan *Mecmûa-i Eş'âr*'ın 108b-109b varaklarında yer almaktadır. Bu arzuhâlde Hasîb Efendi, gene Hekimoğlu'ndan mansıb talep etmektedir.

[27] İnan, 2013: 353.

[28] Shirin Hamadeh, "The City's Pleasures: Architectural Sensibility in Eighteenth-Century Istanbul" başlıklı doktora tezinde bu mecmuaya değinir. Bkz. Hamadeh, 1999: 221.

[29] *Mecmûa-i Eş'âr*'ın iç kapağında eserin müstensihinin Muhammed, istinsah tarihinin "H. 1145/1732" olduğu kaydedilmiştir. Mecmuanın temellük kayıtlarını içeren ilk varağında, eserle ilgili şöyle bir ayrıntı yer almaktadır: "Hekimoğlu Ali Paşa'nın sadâret ü hayrâtı hakkında tevârih, manzume." Bkz. İÜ T2962 v.1a.

[30] Lâle Devri'nde III. Ahmed ve Damat İbrahim Paşa için yazılan 160 manzumeyi bir araya getiren, *Fâiz Efendi ve Şâkir Bey Mecmûası* ile kıyaslandığında Hekimoğlu'na atfedilen bu mecmûaların hatırı sayılır bir hacme sahip oldukları görülmektedir. Bkz. Hakverdioğlu, 2017: 78.

[31] Söz konusu mecmualarda yer alan müşterek şairler şöyledir: Abdülbâkî, Abdüllatîf, Âtıf, Cezbî, Çelebizâde Âsım, Feyzî, Esad, Fâiz, Hanîf, Hasîb, Hatîf, Hıfzî, İlmî, İzzî, Meylî, Necîb, Nevres, Rahmî, Râsim Saîd Efendi, Şâkir, Vahîd, Vâsık.

tuttuğunu ve edebî faaliyetlere yön vererek bu ortama bir süreklilik kazandırdığını göstermektedir. Bu mecmualar, aynı zamanda, güçlü bir devlet adamı olan Hekimoğlu Ali Paşa'nın siyasi otoritesini sanat vasıtasıyla sağlamlaştırma çabasının da somut bir göstergesidir.

Hekimoğlu Ali Paşa'nın sanat hâmiliğini, döneminde irtibatta olduğu bazı şair/devlet adamları üzerinden de takip etmek mümkündür. Lâle devrinin önemli şairlerinden Seyyid Vehbî (ö. 1736), Hekimoğlu Ali Paşa'nın yakın çevresinde bulunmuş isimlerdendir. III. Ahmed, I. Mahmud ve Damad İbrahim Paşa'ya çok sayıda kaside sunan ve uzun süre onların sosyal ağında bulunan Seyyid Vehbî, ilk sadaret yılından itibaren Hekimoğlu Ali Paşa'nın himâyesine girmiştir. "Vehbî-i bî-kese de rahm idecek dem geldi"[32] ifadesiyle Hekimoğlu'nun himâyesini dileyen Seyyid Vehbî, sadrazama dört farklı kaside sunmuş,[33] Hekimoğlu'nun sadaretini ve İstanbul'da yürüttüğü imar faaliyetlerini konu edinen dört farklı tarih manzumesi kaleme almıştır.[34] 18. yüzyıl Osmanlı edebiyatının önemli şairlerden Seyyid Vehbî'nin sadrazamın himâyesini talep etmesi, Hekimoğlu Ali Paşa'nın döneminin edebî muhitlerindeki etkinliğini açıkça göstermektedir. Seyyid Vehbî'nin Hekimoğlu'na yazdığı manzum bir mektup, ikili arasındaki bağın yalnızca sanatsal düzlemde seyretmediğini gösterir. Söz konusu mektubunda Seyyid Vehbî,[35] bir zamanlar yakın olduğu Halep valisinden şikâyet etmektedir. Seyyid Vehbî, mektubuna mansıb talebini eklemeyi de ihmal etmemiştir:

*İsterem Urfâyi monlâlık*
*Eger oldumsa himmete lâyık*

*Menfa'at kaydın itmedüm zîrâ*
*Şimdi gelmişdi işte nevbet ana* ("Seyyid Vehbî Divanı" M/2)

Seyyid Vehbî'nin bu şekilde Hekimoğlu Ali Paşa'dan Urfa mollalığını talep etmesi, ikili arasındaki siyasi sözleşmenin sanatsal düzlemdeki başarılı bir temsilidir.

---

[32] Dikmen, 1991, 227, K/58.

[33] Kasidelerin başlıkları şöyledir: "Kasîde ve Târîh Berây-ı Sadr-ı A'zam-şüden-i Hekîm-zâde 'Alî Paşa Der-Def'a-i 'Ûlâ Be-Zemân-ı Mahmud Hân" (K/58), "Kasîde Berây-ı Hekîm-zâde 'Alî Paşa" (K/59), "Kasîde-i Teşekkî-âmîz Be-Dergâh-ı Vezîr-i Cem-Câh Hekîm-zâde 'Alî Paşa Ez-Yed-i Gaddârî-i Paşmakçı-zâde Seyyid 'Abdullâh" (K/60), "Kasîde-beççe-i Bî-Nukat Berâ-yı Sadr-ı 'Azama" (K/62). Bkz. Dikmen, 1991.

[34] Söz konusu manzumelerin başlıkları şöyledir: "Târih-i Vezîr-i A'zam-şüden-i Hekîm-zâde 'Ali Paşa" (T/100), "Târîh-i Çeşme-i Hekîm-zâde 'Alî Paşa" (T/101), "Târîh-i Sebîl-i Hekîm-zâde 'Ali Paşa" (T/102), "Târîh-i Çeşme-i 'Alî Paşa" (T/103). Bkz. Dikmen, 1991.

[35] Bu mektup Seyyid Vehbî Divanında yer almaktadır. Bkz. Dikmen, 1991: 334.

Hekimoğlu Ali Paşa şairleri arasında dikkate değer bir diğer isim, çeşitli siyasi rollerinde sadrazamın yanında bulunan Osmanlı şair ve münşîsi Nevres-i Kadîm'dir.[36] Memuriyet hayatına, 1726 yılında Hekimoğlu Ali Paşa'nın Tebriz cephesindeyken üstlendiği "katiplik" görevi ile başlayan Nevres, 1732 yılında Hekimoğlu Ali Paşa ile İstanbul'a gelmiş ve onun kurduğu kütüphanede *hâfız-ı kütüb* olarak çalışmaya başlamıştır. Hekimoğlu'nun meclislerinde yer alan Nevres, kısa sürede İstanbul'da kendisine kültürel bir çevre edinmiştir.[37]

Hekimoğlu Ali Paşa'nın siyasi kariyerinde önemli bir yeri olan Tebriz'in fethini, *Tebriziyye-i Hekimoğlu Ali Paşa* adlı manzum eseriyle kaleme alan Nevres, sadrazamın siyasi faaliyetlerini yakından takip etme fırsatı bulmuştur. Hekimoğlu'na yazdığı şiirler, divanında ve sadrazam adına derlenen şiir mecmualarında yer almaktadır.[38] "Der Vasf-ı 'Ali Paşa" başlıklı kasidesinde Nevres, sadrazamın himâyesini ve bunun kendisine sağladığı konforu şu dizelerle dile getirmiştir:

*Nevres-i bî-dili mazlûm mı sanursın yohsa*
*O değil mi düşüren nüh-feleği gavgaya*

*Feleğin haddi ne zulme ana mensûb iken ol*
*'Ali Paşa gibi bir Âsaf-ı rûşen-râya* ("Nevres-i Kadîm Divanı" K/10)

Nevres'in bazı şiirleri, ikili arasındaki bağın, "satıcı-müşteri" ilişkisi üzerinden okunmasına imkân sağlamaktadır. Nevres, 1742 senesinde Hekimoğlu Ali Paşa ikinci kez sadrazam olduğunda yazdığı "Târih-i Def'a-i Sâniye-i 'Alî Paşa" adlı tarih manzumesinde Koca Râgıb Paşa'nın desteğiyle getirildiği Bosna kadılığı görevinden azledildiğinden söz etmiş[39] ve Hekimoğlu Ali Paşa'dan yeni bir mansıb talebinde bulunmuştur (K/12, by/46).

[36] Hekimoğlu Ali Paşa'nın iktidarında gerek siyasi gerekse sanatsal alanda başarılar elde eden *Nevres-i Kadîm*'in dönemin tezkirelerinde yer almaması oldukça ilgi çekicidir. Bu hususa Ömer Faruk Akün, *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı "Nevres" maddesinde değinmiştir. Akün, yalnızca Râmiz'in yarım kalan tezkiresinde Nevres'e kısaca temas ettiğini söyler. Akün, Nevres'in asıl şöhretini Tanzimat dönemi yazarlarının dikkatleriyle kazandığını belirtir. (Akün, Meb *İA*, 1964: 230). Bu durum, dönemindeki birincil kaynaklardan (özellikle mecmualar) bağımsız bir şekilde yalnızca tezkireler ve 19. yüzyıl şiir seçkileri üzerinden bir edebiyat ve kültür tarihi kurgulamanın eksik ve problemli olabileceğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

[37] Akkaya, 1994: 24.

[38] Bu manzumelerin başlıkları şöyledir: "Kasîde-i Müştereke Der-Midhat-i 'Alî Paşa ve Müftî Seyyid Mustafa Efendi", "Der Vasf-ı 'Ali Paşa", "Der Vasf-ı 'Ali Paşa", "Der-Sitayiş-i Ali Paşa", "Târîh-i Def'a-i Sâniye-i 'Alî Paşa", "Târih-i Çemçe-i Sadr-ı A'z'am 'Alî Paşa", "Târîh-i Sadâret-i Def'a-i Sâlise-i 'Ali Paşa", "Tarîh-i Tehhül-i 'Ali Paşa-zâde İsmâil Big". Bkz. Akkaya, "Nevres-i Kâdim ve Türkçe Divanı", 1994. Bunların dışında, *Nevres-i Kadîm* Münşeâtında Hekimoğlu'na yazılmış üç mektup bulunmaktadır.

[39] Bu bilgiyi aynı manzumede yer alan şu beyitten öğrenmekteyiz: "İmdâd-ı Re'îs Râgîb Efendi'yle efendim/Bîçârene mansîb virilen Bosnasarâdır (Akkaya, "Nevres-i Kadîm ve Türkçe Di-

Bu manzume, aynı zamanda, o dönemlerde Nevres'in hem Hekimoğlu Ali Paşa'nın hem de Koca Râgıb Paşa'nın himâyelerinde bulunduğunu göstermektedir.

18. yüzyılın önemli sadrazamı ve şairi Koca Râgıb Paşa da (ö. 1762), Hekimoğlu Ali Paşa'nın sosyal ağında bulunan bir diğer önemli isimdir. Râgıb Paşa, İran seferi sırasında yapılan müzakereleri başarıyla yönetmesinden dolayı Hekimoğlu Ali Paşa ve I. Mahmud'un himâyelerine girmiştir.[40] Koca Râgıb Paşa, Hekimoğlu'nun yöneticiliğini ve dönemindeki imar faaliyetlerini övücü nitelikte şiirler kaleme almış ve bunlara divanında yer vermiştir.[41] Râgıb Paşa'nın edebî üretimlerinde de Hekimoğlu Ali Paşa'nın yönlendirici bir etkisi vardır. Koca Râgıb Paşa'nın *Huneyniye* ve *Tâifiye* adlı risâlelerini, Hekimoğlu Ali Paşa'nın isteği üzerine Nâbî'nin *Zeyl-i Siyer*'ine zeyil olarak yazdığı bilinmektedir.

Kariyerinin önemli dönemlerinde Hekimoğlu Ali Paşa'nın yanında yetişen Koca Râgıb Paşa, sadrazamın meclislerinde de bulunmuştur. Koca Râgıb Paşa, 1742 yılında ikinci defa sadrazam olan Hekimoğlu Ali Paşa için düzenlenen ziyafet hakkında bir telhis[42] yazmıştır. Bu telhis, Koca Râgıb Paşa'nın sadrazamın meclislerini yakından gözleme fırsatı bulduğunu kanıtlayan deliller içermektedir. Telhisinde, "Eşigünde kul olmak Mısr'a sultân olmadan yegdür" ibaresini kullanan Râgıb Paşa, bu ifadeleriyle Hekimoğlu'na bağlılığını bildirmiştir. 1751 yılında hâmisi Hekimoğlu Ali Paşa'nın üçüncü defa sadrazam olmasına binaen inşâ ettiği mektuba, "Virdi bezm-i şevke peygâm-ı kudûmun cûşlar/Oldı güller gibi leb-rîz-i tebessüm gûşlar" dizelerini ekleyen Râgıb Paşa, atamadan duyduğu sevinci bu şekilde dile getirmiştir. Koca Râgıb Paşa'nın aynı beyiti, daha sonra kendi sadrazamlığında payitahta gönderdiği mektuba eklediği bilinmektedir.[43]

Damad İbrahim Paşa ve Hekimoğlu Ali Paşa'nın sadaret dönemlerinde himâye gören Koca Râgıb Paşa, söz konusu sadrazamların yönetim tarzlarından ve yenilikçi düşüncelerinden de büyük ölçüde etkilenmiştir. Avrupa yazınına olan ilgisi, koleksiyonerliği, İstanbul'un imarı ve ıslahına sağladığı katkılar ve meşhur kütüphanesiyle[44] 18. yüzyılın sosyal ve kültürel hayatını canlandıran Koca Râgıb Paşa, Damad İbrahim Paşa ve Hekimoğlu

---

vanı", 1994, K/12, BY/42). Bu tarih, Râgıb Paşa'nın 1741'de atandığı *reîsü'l-küttâblık* görevini sürdürdüğü döneme denk gelmektedir.

[40] Yorulmaz, 1989: 20-21.

[41] Şiirlerin başlıkları şöyledir: "Târîh-i Câmi'-i Hekimbaşı-zâde 'Alî Paşa" ve "Târîh-i Otag-ı 'Alî Paşa."

[42] Râgıb Paşa, Telhis, Mecmûa, TBMM Kütüphanesi, No: 1007, v. 12a.

[43] Özel, 2016: 166-167.

[44] Aydıner, 2007: 405.

Ali Paşa'dan devraldığı rolleri kendi sadaret döneminde başarıyla devam ettirmiştir.

18. yüzyılın önemli kadın şairlerinden Fıtnat Hanım (ö. 1780) da Hekimoğlu Ali Paşa'nın sosyal ağında yer alan şairlerdendir. Fıtnat Hanım Divanında Hekimoğlu Ali Paşa'ya yazılmış bir kaside bulunmaktadır.[45] Bilindiği üzere, Fıtnat Hanım Divanında çok az kaside yer almaktadır. Bu kasidelerden birisinin Hekimoğlu Ali Paşa'ya yazılmış olması, Fıtnat Hanım'ın kariyerinde sadrazamın etkin bir rolü olduğunu göstermektedir.

Daha çok Koca Râgıb Paşa'ya yakınlığıyla şöhret kazanan Haşmet, Hekimoğlu Ali Paşa'nın meclislerinde yetişmiş bir diğer şairdir. Haşmet Külliyatı'nda Hekimoğlu Ali Paşa'nın üçüncü kez sadrazam oluşuna yazılmış kaside ve tarih manzumeleri bulunmaktadır.[46] Bu manzumelerde Hekimoğlu'nun himâyesinde olmaktan duyduğu memnuniyeti dile getiren Haşmet, sadrazamın sanat hâmiliğini şu şekilde tasvir etmiştir:

*Şöyle feyz-âver-i şevk oldu kudümü ile dehr*
*Şâir-i nâdire-gû oldu bütün harf-nedân* (*Haşmet Külliyatı* T/3)

[...]

*Öyle sühan-verâna becâdır inâyetin*
*Şîr gürûhu bâis-i şân-ı şehân olur* (*Haşmet Külliyatı* K/9)

Hekimoğlu Ali Paşa'nın son sadaret döneminde yakınında bulunan Fıtnat Hanım ve Haşmet, daha sonra sadrazam Koca Râgıb Paşa'nın sosyal ağında bulunmuş ve ona yakınlıklarıyla şöhret kazanmışlardır. Koca Râgıb Paşa, Haşmet ve Fıtnat Hanım'ın 18. yüzyıl edebiyatındaki konumları ve birbirleri ile olan sanatsal ilişkileri göz önüne alındığında, bu üç önemli ismin sanat kariyerlerinin bir döneminde yollarının Hekimoğlu Ali Paşa ile kesişmiş olması oldukça önemlidir. Bu güçlü irtibat, Hekimoğlu Ali Paşa'nın sosyal ağının daha sonraki dönemlerdeki himâye ağlarını beslediğini ve bu böylelikle Lâle Devri'nin yenilikçi ruhuna bir süreklilik kazandırdığını ortaya koymaktadır.

Hekimoğlu Ali Paşa'nın himâye ettiği şairler, elbette bu isimlerle sınırlı değildir. Lâle Devri'nde yetişmiş ve 18. yüzyıl edebiyatında etkili olmuş Osmanlı şair ve münşîlerinden Vâhid Mahdûmî (ö. 1732), Arpaemîni-zâde Sâmî (ö. 1734), Şâkir (ö. 1744), Çelebizâde Âsım (ö. 1760), Ârifzâde Âsım

[45] Kasidenin başlığı şöyledir: "Kaside Der-Sitâyiş-i Hekîm Paşa-zâde 'Alî Paşa". Bkz. Azaklı, 1998: 90, K/2.

[46] Söz konusu manzumelerin başlıkları şöyledir: "Merhûm u Mağfûr Şeyhü'l-Vüzerâ 'Alî Paşa Hazretlerinin Sadâret-i Sâliselerine Târîhdir" (T/3), "Üç Defa Sadr-ı Azam Olan Vezîr-i Âsaf-Nazîr Hekîm Paşa-zâde Alî Paşa Hazretlerine Sadâret-i Sâliselerinde Bu Dahi Nefî-i Merhûma Nazîre Olmak Üzere Verilen Kasîde-i Naziredir" (K/9). Bkz. Aslan-Aksoyak, 1994.

(ö. 1737) gibi pek çok şair, Hekimoğlu Ali Paşa'nın sosyal ağında yer almış ve ortaya koydukları eserlerle onun siyasi ve kültürel alandaki otoritesini sağlamlaştırmışlardır.

## Sonuç

18. yüzyılın, Damad İbrahim Paşa ve Koca Râgıb Paşa'nın temsil ettiği iki evresini, üstlendiği önemli rollerle birbirine bağlayan Hekimoğlu Ali Paşa, çevresinde oluşturduğu sosyal ve kültürel ağ ile Osmanlı kültür patronajının 18. yüzyılda süreklilik kazanmasında etkin bir rol oynamıştır. Sadaret dönemlerinde yürüttüğü kültür faaliyetleriyle Damad İbrahim Paşa'dan sonra 18. yüzyılın ikinci büyük sanat hâmisi olma vasfına sahip olan Hekimoğlu Ali Paşa, kendisinden sonra gelen yöneticilere ve sanat hâmilerine güçlü ve zengin bir kültür ortamı bırakmıştır. Onun, Osmanlı kültür tarihinde üstlendiği bu etkin-aracı rol, 18. yüzyıldaki kültürel hareketliliğin yalnızca parlatılan dönemler ve yüceltilen isimler üzerinden okunmaması ve edebiyat tarihindeki dönemselleştirmelerin kalın çizgiler çizilmeden bir bütünlük ve süreklilik içerisinde yeniden yorumlanması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Şüphesiz, farklı arşiv belgeleri ve edebî üretimlerin bütünlüklü bir şekilde analiz edilmesi, başta Hekimoğlu Ali Paşa olmak üzere bu yüzyılda yaşamış diğer yönetici sanat hâmilerinin üstlendiği kültür ve sanat politikalarına ilişkin çok yönlü dikkatler ortaya koyacak ve farklı kültür tarihi okumalarına imkân sağlayacaktır.

## Kaynakça


Akkaya, Hüseyin. *Nevres-i Kadîm ve Türkçe Divanı*. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Aktepe, Münir. "Hekimoğlu Ali Paşa". *TDVİA* 17, 1998: 166-168.

Akün, Ömer Faruk. "Nevres". *İslâm Ansiklopedisi*, 9. Cilt, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964: 228-233.

Arslan, Mehmet-İ. Hakkı Aksoyak. *Haşmet Külliyatı*. Sivas: Dilek Matbaacılık, 1994.

Aydıner, Mesut. "Râgıb Paşa". *TDVİA* 34, 2007: 403-406.

Azaklı, İmran. "Zübeyde Fıtnat Hanım'ın Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni". Yüksek Lisans Tezi. Kırıkkale Üniversitesi, 1998.

Ceylan, Ömür. *Bağ Bozumu*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2011.

Çiftçi, Ömer Haz. *Hâtimetü'l-Eş'âr* (Fatin Tezkiresi).

http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55976,fatin-tezkiresi-pdf.pdf?0

Çolak, Orhan M. "Arşiv Belgeleri Işığı Altında Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa'nın Hayatı, İcraatı ve Hayratı". Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Danacı, Tülin. "Neccar-zâde Şeyh Rızâ Divanı". Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.

Dikmen, Hamit. "Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni". Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.

Gibb, E. J. W. *A History of Ottoman Poetry - IV*. Gibb Memorial Trust. Oxford: Oxbow Books, 2013.

Hamadeh, Shirin. "The City's Pleasures: Architectural Sensibility in Eighteenth-Century Istanbul", PhD Thesis. Harvard University, 1999.

Horata, Osman. "Klasik Estetikte Hazan Rüzgârları: Son Klasik Dönem (1700-1800)". *Türk Edebiyatı Tarihi* 2, Ed. Talat Halman vd. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2007, 437-598.

——. *Has Bahçede Hazan Vakti: XVIII. Yüzyıl: Son Klasik Dönem Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

——. "Ali Paşa, Hekimoğlu". *İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt 2, İstanbul: Nurgök Matbaası,1959, 688.

İnalcık, Halil. *Has Bahçede Ayş ı Tarâb*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011.

İnan, Göker. "Ahmed Hasîb Efendi'nin *Mecmua-i Tevârîh*'i". Yüksek Lisans Tezi. Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2013.

İsen, Tûbâ Işınsu. "II. Selim Dönemi Sonuna Kadar Osmanlı Edebî Hâmîlik Geleneği". Doktora Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2006.

İsmâil Ziyâeddin. *Metâliu'l-Âliye fî Gurreti'l-Gâliye* (Tarih-i Ali Paşa), 1760. (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 2486).

Koçu, Reşat Ekrem. "Ali Paşa, Hekimoğlu". *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt I, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978, 333.

Kut Günay-Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergeh-nâme". *Acâibü'l-Mahlûkât*, İstanbul: Simurg Yayınları, 2010.

*Mecmua-i Eş'âr*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nu: T 2962.

Metin Hakverdioğlu, Fâiz Efendi ve Şâkir Bey mecmuasından Lâle Devri Harpleri ve Sulhları (Ebcedli Tarih Manzumeleri, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık 2017): 73-101.

Muallim Naci. *Osmanlı Şairleri*. Haz. Cemal Kurnaz. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.

Ömer Bosnavî. *Tarih-i Bosna Der- Zaman-ı Hekimoğlu Ali Paşa*. Haz. Kamil Su. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

Özel, Hüsnü Abdulkadir. "Koca Râgıb Paşa'nın Münşeât'ı ve Tarihî Ehemmiyeti". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 25, Sayı 4, 2016: 159-172.

Pala, İskender. "Lâle Devri". *TDVİA* 27, 2003: 84-85.

Perk, Gülnihal. "18. Yüzyıl Kasidelerinde Medhiye". Yüksek Lisans Tezi. Celâl Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Râgıb Paşa, *Telhis-Mecmua*. TBMM Kütüphanesi, nu: 1007.

Şamer, Aliye Deniz. "18. Yüzyıl Tarih Manzumelerinde Toplumsal Yaşam. Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Yorulmaz, Hüseyin. "Koca Râgıb Paşa Divanı". Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

# 'LÂLE DEVRİ'NİN SON DEMLERİNDE İSTANBUL'DA ELÇİ OLMAK: LORD KINNOULL

**Seda Erkoç***

Osmanlı tarih yazımında Lâle Devri olarak adlandırılan döneme ilişkin ilk ve en güçlü imge zevk, eğlence, lüks tüketim ve aslında bunlardan kaynaklandığı iddia edilen kötü yönetimdir.[1] Bir yandan Osmanlı idareci elitinin göz kamaştırıcı hayatı, öte yandan içten içe devam eden huzursuzluk, 1730'da İstanbul'a ayak basan taze diplomat Lord Kinnoull'un da gözünden kaçmamıştır. Kinnoull, İngiltere elçisi olarak geldiği bu yepyeni dünyada bir yandan İstanbul'da olan biteni ülkesine iletmek, öte yandan temsilcisi ve maaşlı bir elemanı olduğu Levant Company'nin tüccarlarının karşılaşacağı sorunları çözmek için İstanbul'da bürokratik çarkları işletmekle yükümlüdür. Lord Kinnoull'un raporları, sekreteri William Sandys'in gözlemleri ve İstanbul'a vardığında altmışını devirmiş olan yaveri Samuel Medley'in 1733-36 yılları arasında tuttuğu günlük Lâle Devri'nin son demlerinde İs-

* Dr. Seda Erkoç, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Tarih Bölümü.

[1] M. L. Shay, *Venedik Balyoslarının Bakışıyla Osmanlı İmparatorluğu: Lâle Devri ve Sonrası:(1720-1734)* 2009; Ariel Salzmann, 'The age of tulips: Confluence and consumer culture (1550-1730), Donald Quataert (ed.), *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922* içinde, 83-106. Tarihyazımı eleştirisi için bkz. Can Erimtan, *Ottomans Looking West? The Origins of the Tulip Age and its Development in Modern Turkey* 2008.

tanbul'da yaşananları ve Osmanlı'nın Avrupa'da değişmekte olan imgesini yansıtmaktadır.[2]

İstanbul'daki sosyal hayata dair gözlemlerini aktardığı mektupları ile bilinen ve tarih camiasındaki ünü İngiltere elçisi olarak 1716-18 yılları arasında İstanbul'da görev yapmış olan kocasını çoktan geride bırakmış olan Lady Mary Montagu'nün yazdıklarını saymazsak, elçi raporlarının sosyal hayata dair detaylar içerdiğini söylemek zor.[3] On sekizinci yüzyılın başlarında İstanbul'da görev yapmış İngiliz elçileri,[4] Londra'ya gönderdikleri raporlarda İstanbul'un ünlü lâle bahçelerinden çok elçilerin çekişmelerinden bahseder, saray çevresinden bin bir güçlükle toplanan haberleri ve elçilik görevinin zorluklarını aktarır. Elçilik raporları belki de bu yönüyle, yani dikkatlerimizi dönemin sembolü haline gelen lâlelerden ve lâle merkezli eğlencelerden giderek ivme kazanan ekonomik, politik ve diplomatik gündeme çekmesiyle, son derece önemli kaynaklardır. Öte yandan bu kaynaklarda karşımıza çıkan kimi detaylar dönemin diplomatlarının İstanbul'daki hayatlarını ve saray çevresi ile kurdukları ilişkilerde ne tür pratikler geliştirdiklerini gözler önüne serer.

## "Gizli ve Emin Vasıtalar": İngiliz-Osmanlı Diplomasisi ve Hediyeleşme

Hakluyt'a göre 1580'lerde Osmanlı İngiliz ticaretini canlandırmak[5] adına yapılan girişimler, Osmanlı sultanı ve İngiltere kraliçesi arasındaki görüşmeler kadar, Edward Osborne, Richard Stapler ve William Harborne'un "masraf ve çabalarıyla" başarıya ulaşmıştı. Susan Skilliter de Osmanlı-İngiliz ticaretini resmiyete dökecek kararları Harbourne'un "cesareti ve marifetinin" bir eseri olarak açıklar.[6] Osmanlı-İngiliz diplomatik ilişkilerinin

[2] Hay, George, eighth earl of Kinnoull (1689-1758), Oxford Dictionary of National Biography. Ed. Retrieved 8 Oct. 2018, from http://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-12718, Nigel R. Webb, Caroline Webb, *Earl and His Butler in Constantinople: The Secret Diary of an English Servant Among the Ottomans*, 2008.

[3] Montagu, Lady Mary Wortley (bap. 1689, d. 1762), Oxford Dictionary of National Biography. Ed. Retrieved 8 Oct. 2018, from http://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-19029. On sekizinci yüzyıl başında Avrupalı ziyaretçilerin İstanbul'a dair gözlemleri için Fariba Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul: 1700-1800*, 2011, 13.

[4] Robert Sutton (1700-17), Edward Wortley Montagu (1716-18), Abraham Stanyan (1718-29) ve Lord Kinnoull (1729-37).

[5] "1511'de başlayan Levant ticareti, 1534'e kadar ve hatta sonrasında düzensiz de olsa sürmüştü. O zamandan beri tamamen durmuş olan bu girişim yirmi yıla yakın zaman boyunca unutuldu." Richard Hakluyt, *The principal nauigations, voyages, traffiques and discoueries of the English nation. [vols. 1-3]*, s. 136 http://name.umdl.umich.edu/A02495.0001.001

[6] S. A. Skilliter, *William Harborne and the Trade with Turkey, 1578-1582: A Documentary Study*

başlamasını tek bir adamın becerisiyle ya da sadece ticari çıkar motivasyonuyla hareket eden bir grubun girişimiyle açıklamak ve I. Elizabeth'in Osmanlıyla ortak düşmana karşı güç birliği yapma planlarını görmezden gelmek zor olsa da Hakluyt bu ilişkinin kurulmasında üçüncü kişilerin payını vurgulamakta haklıdır. İngilizlerin Levant ticaretindeki başarısı ekonomik, politik ve stratejik pek çok koşulun doğru zamanda doğru şekilde bir araya gelmiş olmasıyla ilişkilidir.[7] Öte yandan ilk elçilerin Osmanlı sarayındaki diplomasi oyununda başarısız olması durumunda bu sürecin daha başlamadan bitmiş olacağı da açıktır.

Harborne'un İstanbul'daki "marifeti" bu yabancı dünyada işlerin nasıl yürüdüğünü çabucak kavramasında ve öğrendiklerini Londra'ya aktarmaktaki başarısında gizliydi. Harborne İstanbul'da geçirdiği ilk aylardan itibaren Osmanlı diplomasisinin en önemli aktörlerinden birinin hediyeleşme olduğunu görmüştü. Elçinin İstanbul'daki görüşmelerini yakından takip ederek kralına raporlayan Jacques de Germigny'e göre Harborne, dönemin veziri Sokullu'nun desteğini kendisine hediye ettiği güzel kumaşlarla ve bu tür hediyelerin devam edeceğine dair vaatlerle kazanmıştı.[8] Harborne'un 1579 Martı'nda III. Murad - I. Elizabeth mektuplaşmasını, üstelik daha evvel örneği görülmemiş bir şekilde III. Murad'ın mektubuyla[9] başlatmasının ardından ilk İngiliz elçisi olarak İstanbul'a gönderilmesi sürecinde sultana sunulacak hediyeler Londra'da tartışılan en önemli konuların başında geliyordu.

Levant Company'yi kurmaya kararlı tüccarlar kraliçeden İstanbul'da daimi bir elçi bulundurmak için izin talep ettiklerinde onlara bu konunun detaylarına dair birtakım sorular yöneltildi. "Önerilen elçiliğe dair sorular" başlıklı notta kraliçenin Sultan III. Murad'a hediye göndermesinin gerekli olup olmayacağı soruluyor; hediye gönderilecekse bu hediyenin mümkün olduğunca ufak bir şey olması gerektiği, çünkü sultanın kendisine gönderilen hediyeleri birer tabiiyet göstergesi saydığı ve sürekli yeni hediyeler beklediğinin bilindiği ifade ediliyordu.[10] Levant Company ortakları, bir süredir İstanbul-Londra diplomasisini tek başına yürütmeyi başarmış olan Harborne'dan resmî bir elçinin kabulünün hediyeler olmadan gerçekleşme-

*of the First Anglo-Ottoman Relations.* 1977, s. 90.

[7] Gerald MacLean, "Performing at the Ottoman Porte in 1599: The Case of Henry Lello", *Early Modern Encounters with the Islamic East Performing Cultures* içinde, Ed. Sabine Schülting, Sabine Lucia Müller, Ralf Hertel, 2012, s. 33.

[8] Arthur Leon Horniker, "William Harborne and the Beginning of Anglo-Turkish Diplomatic and Commercial Relations", *The Journal of Modern History*, Vol. 14, No. 3 (Sep., 1942), s. 296.

[9] Skilliter, *William Harborne*, 53.

[10] "Whether it be requisite, to give any present, to the Grand Signor, in the name of her Majestie. Since he take all presents of the Christian princes, to be as tributes ..." Belgenin tümü için Skilliter, *William Harborne*, 191.

yeceğini öğrenmiş olmalı ki kraliçeyi pek de ucuz olmayacağı belli olan bu yatırımı yapmaya ikna edebilmek için hediyelerin masraflarını karşılamayı önerdi. Böylece Harborne, Osmanlı sarayına 1582 Nisanı'ndaki ilk kabulüne etkileyici hediyelerle gelmeyi başardı.

Ahmed Refik'in "500 duka altın değerinde bir çalar saat, üç altın yaldızlı gümüş şamdan, iki vazo" diyerek özetlediği hediyeler arasında çeşitli kumaşların, işlemeli güğümlerin yanı sıra "kırmızı çuhadan sırtlıklarıyla üç güzel mastif, 3 fino, bir çift kan kokusu alan tazı, bir çift av tazısı, ipekten sırtlıklarıyla iki kucak köpeği, 500 sterling lirası değerinde bir saat" de vardı.[11] Harborne ve Levant Company saraydaki bu ilk sınava sıkı hazırlanmıştı. Hediye kumaşlar ve işlemeli kaplar İngiliz tüccarların ticari potansiyelini gözler önüne sererken değerli taşlarla ve el işi gümüş heykelciklerle süslü kıymetli saat –hediyelerin tabiiyet göstereceğine dair çekincelere rağmen– İngiliz-Osmanlı ilişkilerine verilen değeri ortaya koyuyordu. Listeye eklenen tazılar ve diğer cins köpekler, muhtemelen av tutkusuyla tanınan Sultan III. Murad'ın gönlünü okşamayı hedefliyordu. Venedik balyosu Harborne'un saraya kabulünün hemen ardından ülkesine gönderdiği raporda I. Elizabeth'in hediyelerinin sarayda büyük beğeni ile karşılandığını yazdı.[12]

Harborne'un 1578 Ekimi'nde İstanbul'a varmasının ardından yürüttüğü yoğun görüşmeler ve Osmanlı sarayından aldığı ticaret izinlerine rağmen ancak I. Elizabeth adına sultana ilettiği hediyelerin ardından İngiliz elçisi olarak kabul edilmesini Osmanlı sarayında hediyeleşmenin ne derece önemli olduğunun bir göstergesi olarak okumak mümkün. Öte yandan Harborne'un atılan her adımın, verilen her selamın, giyilen kıyafetlerden sunulan hediyelere kadar her hareketin çok katmanlı sembolik anlamlarla ağırlaştığı saray ziyaretini sorunsuz gerçekleştirmiş olması, temsilcisi ol-

[11] Hakluyt'un verdiği tam liste şöyle: "En âlâsından 12 kat elbiselik siyah çuha, 2 boy Flander kumaşı, 2 parça iki kat yaldızlı avani, yüksekliği üç kademden fazla olan büyük kutusu içinde tam bir takım şamdan, 2 büyük, 1 küçük güğüm, 1 leğen ibrik, su içmek için gümüşten biri iki başlı iki kuş, zincirli iki şişe ("Two bottles with chaines„), kırmızı çuhadan sırtlıklarıyla üç güzel mastif, 3 fino, bir çift kan kokusu alan tazı, bir çift av tazısı, ipekten sırtlıklarıyla iki kucak köpeği, 500 sterling lirası değerinde bir saat ; bunun üstünde gümüşten ağaçlarıyla bir orman vardı, bu ormanın bir tarafında geyikler kaçıyor, köpekler kovalıyor, peşlerinden de at sırtında avcılar gidiyor; bir başka tarafında adamlar kuyudan su çekiyor; daha başkaları da el arabalarıyla maden cevheri taşıyordu. Saatin tepesinde bir şato, şatonun üstünde de bir değirmen vardı. Bunların hepsi gümüştendi. Saatin etrafı da mücevherle işlenmişti.", Orhan Burian, "Türk İngiliz Münasebetinin İlk Yılları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt, IX. Sayı: 1-2 Mart-Haziran 1951, s. 20 n. 4.

[12] "Giovanni Moresini to Doge and Senate, 3 May 1583", *Calendar of State Papers Relating To English Affairs in the Archives of Venice*, Volume 8, 1581-1591, ed. Horatio F Brown (London, 1894), ss. 55-57. British History Online http://www.british-history.ac.uk/cal-state-papers/venice/vol8/pp55-57 [accessed 9 October 2018].

duğu şirketin İngiliz-Osmanlı ticaretinin sürekliliği için hiçbir masraf ve çabadan kaçınmadığını da gösteriyor.[13] I. Elizabeth'in III. Murad, diğer hanedan üyeleri ve saray görevlileriyle yazışmalarında kullandığı dil ve gönderdiği hediyeler, daha evvel elçileri İran sarayından kovulmuş ve topraklarında ticaret yapma talepleri hem Rusya hem de İran tarafından reddedilmiş kraliçenin Doğu dünyasıyla iletişim kurma konusundaki olumsuz deneyimlerinden çıkardığı derslerin faydasını gözler önüne seriyor.[14]

1583-1588 yılları arasında İngiliz elçisi olarak görev yapan Harborne 1588 Ağustosu'nda yerine sekreteri Edward Barton'u bırakarak İstanbul'dan ayrıldığında genç elçi adayını bekleyen ilk büyük zorluk Londra'yı ikinci bir grup resmî hediyenin gönderilmesi gerekliliğine ikna etmekti. Beklenen hediyeler ve mektup gecikip İngiliz elçiliğinin durumu bir süre netleşmeyince İstanbul'dan giden 25 Temmuz 1589 tarihli bir mektupta, "Elçiniz, yerine Edward Barton adlı birini bırakarak, izninizle hükümdarlığınıza dönmektedir. Gene o veyahut başka bir elçiniz vakit geçmeden nezdimize gönderilsin" diye bir uyarıda dahi bulunulmuştu.[15] Hediyelerin ihmal edilmesinin doğuracağı olumsuz sonuçların anlaşılması için çabalayan Barton, 20 Eylül 1595 tarihli mektubunda "ticari ilişkilerin zedelenmemesi için" bir an önce "Kraliçenin şanına yaraşır hediyeler" gönderilmesi gerektiğini, daha fazla gecikmenin "ilgisizlik" gibi anlaşılacağını, ayrıca Safiye Sultan için de bir hediye göndermenin münasip olacağını yazdı.[16]

1595'te III. Murad'ın ve 1598'de Barton'un ölümünün ardından, İngiliz tarafının hem yeni sultanın kapitülasyonları sürdürmesi hem de gönderilecek yeni elçinin saraya kabulü için hediyelere büyük bir yatırım yapması şarttı. Şirket ihmalkârlığının sebep olduğu hasarı onarmak için sultana hem oldukça pahalı hem de son derece etkileyici bir hediye gönderdi. Hikâyesi sıklıkla anlatılan Thomas Dallam'ın meşhur orgu, sadece yapımı değil taşınması, İstanbul'da sunumu ve bakımı masraf gerektiren, göz alıcı bir hediyeydi.[17] Yeni elçi Lello'ya göre İngiliz tüccarlarının itibarı ancak böylesi

[13] Saray ziyaretinin tüm ayrıntıları için Zarif Orgun, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Name ve Hediye Getiren Elçilere Yapılan Merasim", *Tarih Vesikaları*, I/6 (1941), 407-413; Michael Talbot, *British-Ottoman Relations, 1661-1807 Commerce and Diplomatic Practice in Eighteenth-Century Istanbul*, 2017. s 141-173.

[14] Bernadette Andrea, "Elizabeth I and Persian Exchanges", *The foreign relations of Elizabeth I* içinde, Ed. Charles Beem, 2011 s. 170-199.

[15] Burian, "Türk İngiliz Münasebetinin İlk Yılları", s. 22 n 17.

[16] "For the particularitie of the present, it is to be regarded, that it be correspondent to her Majesties fame & reputation; & that her Majestie doe bestow some particular bountifulness on the Grand Signor, as the Clocke in forme of a Cocke; and doe also send some token to the old Empresse", BL Ms Cotton Nero B.xi, f. 215-215v. G. Maclean, *The Rise of Oriental Travel: English Visitors to the Ottoman Empire, 1580 - 1720*, 2004, s. 34.

[17] Lello'nun saray ziyaretinin tüm detayları için bknz. MacLean, "Performing at the Ottoman Porte".

büyük bir hediye ile tazelenebilirdi. Lello benzer hediyeler ile Babür sultanının karşısına çıkan Thomas Roe'nun aksine, hediyeleri sayesinde büyük bir diplomatik zafer kazandı.[18] Lello'nun hediyelerinin saraya sunuluşunun tam dört ayrı kaynakta aktarılmış olması ve bu kaynakların her birinin elçinin görüşme öncesindeki gergin ve huzursuz hâlini özellikle vurgulaması gelen hediyelerin ne derece önemli bir rol üstlendiğinin kanıtıdır.

Osmanlı-İngiliz ilişkilerinin oldukça kritik noktalarında hediyeler iki devlet arasında bir iletişim kanalı açma, iletişimin kurulmasını sağlayacak bir destek bulma, sultanı memnun ederek iletilen taleplerin kabul edilmesini sağlama ya da bir krizi aşma gibi pek çok amaçla kullanılmıştır. Harborne ve Harborne'dan sonra İstanbul'a gelen elçiler sadece sultana değil sultanın kararlarını etkileyebileceğine inandıkları her görevliye hediyeler sunmaktan geri durmamıştır. Üstelik bu hediyelerin amacına ulaştığını söylemek zor değil: Harborne İstanbul'daki elçiler yarışına hızlı başlamış, Barton hediyeleriyle Safiye Sultan'ın desteğini kazanmış ve İngiltere için aracı olmasını sağlamış,[19] Lello geç kalmış olsa da getirdiği hediyeleri sultana beğendirerek kendi değimiyle "o ana dek bu ticaret için yaptıkları her şeyin heba olmasını" engellemişti.[20]

## Değişen Konumlar, Değişen Hediyeler

Lord Kinnoull 1730'da Abraham Stanyan'dan elçilik görevini devralmak için İstanbul'a vardığında, ne politik deneyiminin ne de iş dünyasındaki kariyerinin böylesi önemli bir pozisyona atanmasını haklı çıkaracak bir yanı vardı. Kinnoull'un görevlendirilmesinin Osmanlı-İngiliz ilişkilerinin ana aktörü olan Levant Company tüccarlarının da yüzünü güldürmediğini tahmin etmek zor değil. Zira daha Kinnoull İstanbul'a ulaşmadan kendisi ile ilgili şikâyetler içeren yazışmalar İngiliz tarafına ulaşmış, taze diplomat göreve başlar başlamaz gemisinde sakladığı iddia edilen kadın yolcu hakkında bir açıklama yapmak zorunda bırakılmıştı.[21] Yeni elçi için saraydaki görüşmeler ilk büyük sınav olacaktı.

---

[18] 1615-19 arasında I. James'in elçisi olarak Babür imparatoru'nun sarayında bulunan Roe hediyelerinin nasıl karşılandığına dair şu yorumu yapar: "Burada her şeyin en iyisi takdir görüyor. Karayoluyla İtalya'dan en iyi kumaşlar getirtiliyor. Bu yüzden hediyelerimize gülüyorlar burada." Ania Loomba, "Of Gifts, Ambassadors, and Copy-cats: Diplomacy, Exchange, and Difference in Early Modern India," in *Emissaries in Early Modern Literature and Culture*, ed. Brinda Charry, Gitanjali Shahanis, s. 42

[19] Safiye Sultan'ın Barton'a destekleri için bknz. S. A. Skilliter, "Three Letters from the Ottoman "Sultana" Safiye to Queen Elizabeth I", *Documents from Islamic Chanceries* içinde, ed. S. M. Stern, 1965, s. 149.

[20] *Early voyages and travels in the Levant* ed. Theodore Bent, 1893, s. 65.

[21] Webb, *Earl and His Butler*, s. 13-14.

Kinnoull'un Londra'ya gönderdiği 4 Mayıs 1730 tarihli mektubu İstanbul'daki ilk mühim görevine hazırlıklar hakkında açıklamalar içeriyordu. Elçi dönemin ünlü veziri İbrahim Paşa ile görüşmek için Lâle şenliklerinin bitmesini beklemekteydi ve bu süre zarfında bir jest olarak vezire "çiçekler ve meyveler" sunmuştu.[22] Bu dönemde "şenlikler" sebebiyle aksayan görüşmeler Avrupalı elçilerin sıklıkla karşılaştığı bir durumdu. III. Ahmed döneminin şenlikleri sırasında devlet işleri durma noktasına gelir, acil işler için bile vezirlerle görüşmek neredeyse imkânsızlaşırdı. Fransız elçi Villeneuve sekiz ay içinde vezirle sadece bir kez görüşebilmiş ve tüm randevu talepleri "bayramdan sonra" diyerek ertelenmişti. 10 Mayıs 1730 tarihli mektubunda da gene "bitmek bilmeyen bayramlardan" şikâyet eden Villeneuve, "Paşalar kendilerini Lâle şenliklerine öylesine kaptırıyor ki bir önceki ayın 25'inde şehre varmış olan Kinnoull daha sarayı gelişi konusunda haberdar edemedi" diye özetleyecekti durumu.[23] III. Ahmed devrinin sembolü olacak şenliklerin sonuncusunu yakalamış olan Kinnoull'u İstanbul'da haraketli günler bekliyordu. Elçi şehre varışının üzerinden altı ay geçmeden, önce kendisini sarayda ağırlayan İbrahim Paşa'nın öldürülüşüne ve ardından da huzuruna çıktığı ilk Osmanlı padişahı III. Ahmed'in tahttan indirilişine tanık olacaktı.

Kinnoull vezirle ilk görüşme için 12 Mayıs 1730'da saraya çağrıldı. Yeni elçinin sultanın huzuruna çıkması öncesinde gerçekleşen –ve bir bakıma bu ana törenin bir provası olan– vezirle görüşme, Kinnoull'un sekreteri William Sandys tarafından tüm detaylarıyla Londra'ya aktarıldı:

> 12 Mayıs sabahı saat 10'da elçi yanında oğlu Lord Dupplin, *Man of War* gemisinin kaptanı, tüccarlar ve majestelerinin diğer çalışanlarıyla yola çıktı. Tophaneye vardıklarında, umulmadık bir nezaket olarak, çavuşbaşının mavnasının kendilerini beklediğini gördüler. ... Bahçe Kapısında elçi ve heyetini vezirin sarayına taşımak için hazırlanmış elliye yakın at bekliyordu. Heyetindekiler hazırlıklarını tamamlayıncaya kadar ekselansları köşke alındı. Çavuşbaşı da ekselansları ile birlikte beklemek için geldi. Nazik sohbetler edildi.
>
> Her şey hazırlandıktan sonra ikişerli sıra halinde yürüyüş başladı.[24]
>
> Yürüyüş düzen içinde sürdü. Kendi yürüyüşleri sırasında sağ yanlarında yürümek için ısrar eden ve hiçbir elçi için bu ısrarından vazgeç-

[22] Kinnoull to Newcastle, 4 May 1730 (TNA) SP97/26/44-7. Vezirin yeni gelen elçiye saraya kabul gününü bildirmek için çiçekler ve meyve göndermesi de âdettendi, Talbot, *British-Ottoman Relations*, s.149.

[23] Barnette Miller, *Beyond the Sublime porte: the Grand seraglio of Stambul*, 1931, s. 126.

[24] Burada Sandys heyettekilerin tam bir listesini verir. Heyet yeniçeriler, çavuşlar, elçilik için çalışan seyisler, eski elçi Stanyan'ın üç, yeni elçinin dört atı, "üniformaları" içinde elçilik çalışanları, tercümanlar, sekreterler ve diğer görevliler ve İngiliz tüccarlardan oluşan kalabalık bir gruptur.

meyen çavuşbaşı ile tartışmak zorunda kalan Fransa ve Hollanda elçilerini şaşırtacak şekilde, çavuşbaşı elçinin önünden yürümeye devam etti. Bu durum ekselanslarının saray yöneticileriyle arasının iyi olduğunun bir işaretiydi.

Ekselansları saraya varınca atından indi, merdivenlerde çavuşlar emini ve saray ve vezir tercümanı tarafından karşılandı. ... Vezir ekselanslarını hiç bekletmenden, hemen onun ardından salona girdi ve önünden geçerken elçiyi başıyla selamladı, ekselansları da bu selama karşılık verdi. ... Elçi konuşmaya başlamadan önce vezir hoş geldin dileklerini iletti.

Ardından ekselansları nazikçe karşılık verdi ve mektubunu sundu. Vezir elçiye her zaman İngilizleri korumaya ve onlara yardımcı olmaya hazır olduğunu, ... Ekselansları ile yakın bir ilişki kurmak istediğini iletti.

Ardından vezir heyettekilerin dışarı çıkartılmasını işaret etti. ... Biraz sohbet edildikten sonra ekselanslarına tatlılar, kahve, şerbet ve kokular ikram edildi.

Sonra heyettekiler içeri alındı. Vezir tarafından Elçiye, Lord Dupplin'e ve heyettekilere otuz tane kaftan dağıtıldı. Vezir Elçiye ve heyettekilerin bazılarına mendiller verdi. Heyet saraydan geldikleri düzende ayrıldı. ... Ertesi gün ekselansları vezire ve diğerlerine her zamanki hediyeleri gönderdi.'[25]

Bu görüşmenin ardından, Kinnoull 9 Haziran'da III. Ahmed'in huzuruna çıkmak için saraya çağrıldı. Karşılama ve ağırlama seremonisinin benzer şekilde ilerlediği görüşmede Vezir İbrahim Paşa divan salonuna yine Kinnoull ile aynı anda girer. Konuşmalar karşılıklı iyi dilekler ve övgülerle başlar. Ardından yemekler servis edilir, kaftanlar dağıtılır ve Kinnoull, tercümanı, Sandys ve altı kişi daha iki taraflarından "kendilerini destekleyen kapıcı başılar" eşliğinde sultanın huzuruna alınırlar. Elçi konuşmasını yapar ve kralının mektubunu sunar. Ardından Kinnoull ve ekibi geldikleri düzen içerisinde saraydan ayrılırlar. Bu sefer saraya bir gün evvel gönderilmiş olan hediyeler kabul salonunun önünde sergilenmektedir.[26] Kinnoull görüşmenin ardından Londra'ya görüşmede sultanın kendisiyle hiç konuşmadığını, vezirin de "şeklen bir cevap" verdiğini yazar.[27]

Bu iki anlatıda da dikkat çeken en önemli nokta sunulan hediyelere dair hiçbir detaya yer verilmemiş olmasıdır. Lello'nun etkileyici ve abartılı hediyesinden sonra köprünün altından çok sular akmış, on yedinci yüzyıl

[25] Webb, *Earl and His Butler*, s. 37-8.
[26] Webb, *Earl and His Butler*, s. 41-2.
[27] Kinnoull to Newcastle, 29 June 1730 (TNA) SP97/26/64–73.

boyunca saraya sunulan hediyelerde genel bir rutin ortaya çıkmıştır. Levant Company'nin işlerinin yoluna girmiş olmasının sağladığı rahatlama ve İstanbul'dan yer yer agresif bir şekilde talep edilen siyasi/askeri desteğe olan ihtiyacın ortadan kalkmasının çarpıcı hediyelere duyulan ihtiyacı da ortadan kaldırmış olması anlaşılır bir durumdur. İlk beş İngiliz elçisinin arka arkaya genişlettiği kapitülasyonlar İngilizleri 1690'lara kadar Levant ticaretinin lideri yaparken şirketin Fransa ve Venedik tüccarlarını geride bırakarak on yedinci yüzyıl boyunca Osmanlıların en büyük ticari ortağı olmasını sağlamıştı.[28] Diplomatik hediyelerin artık heyecan uyandırmak ya da memnun etmekten çok bir gerekliliği yerine getirmek maksadıyla sunulmaya başlanması bu uzun süreli başarıyla ilişkiliydi.[29]

Öte yandan elçiler ticarete dair işlerin rutin bir hâl aldığı dönemlerde saraya değil günlük işlerin akışını hızlandıracak diğer görevlilere yatırım yapmaları gerektiğini öğrenmişti.[30] Kinnoull daha ilk saray ziyaretinin ardından Londra'ya vezire ulaşmanın yolunun çavuşbaşından geçtiğini ve onunla ilişkilerin iyi tutulması gerektiğini yazacaktı.[31] 1700-1717 yılları arasında İngiliz elçisi olarak İstanbul'da bulunan Robert Sutton yaşadığı ekonomik sıkıntılardan bahsederken, kendisi için de önemli bir bilgi kaynağı olan pek çok kişiye "ciddi masraflar" yapmadan ulaşmanın mümkün olmadığını, "belli ödemeler ve hediyeler olmadan" Türklerle iş yürütmenin imkânsızlığını anlatır.[32] Fawkenar'a göre ise bu tür hediyeler[33] her seviyeden Osmanlı yöneticisiyle "karşılıklı ilişkinin ana unsurlarından" biridir.[34] İşleyişin ayrılmaz bir parçası olarak görülen bu armağanlar, saraya sunulan "her zamanki hediyeler" konusunda ciddi kısıtlamalara gidildiği dönemlerde bile verilmeye devam edilmiş, hediyeyi alanın memnuniyetine odaklanıldığı için de dönemin tüketim alışkanlıklarına göre güncellenip çeşitlenmiştir.

Levant Company kayıtları Kinnoull'un da elçiliği süresince pek çok işini hediyeler yoluyla edindiği arkadaşları vasıtasıyla hallettiğini gösteri-

[28] Bruce McGowan, *Economic Life in Ottoman Europe: Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600-1800*, 1981, s. 21.

[29] On sekizinci yüzyılda saraya sunulan hediyeler için bknz. Talbot, *British-Ottoman Relations*, s. 118-126.

[30] Liane Saunders, "The Motives, Pattern and Form of Anglo-Ottoman Diplomatic Relations 1580-1661", s. 72.

[31] Kinnoull to Newcastle, 29 June 1730 (TNA) SP97/26/64-73.

[32] "The Despatches of Sir Robert Sutton". (1953). Camden Third Series, 78, 13-206. s. 42.

[33] Talbot çalışmasında elçilerin hediyelerini üç ana grupta inceliyor. *Hilat*, *pişkeş* ve *hibe* diye adlandırdığı bu gruplardan ılk ikisi veriliş günleri ve verilecekleri kişiler az çok belirli olan daha "resmî" hediye kategorileri. Hibe hediyeler ise veriliş sebebi ve zamanı açısından çok daha büyük bir çeşitlilik gösteriyor. Talbot, *British-Ottoman Relations*, 105-140.

[34] Talbot, *British-Ottoman Relations*, 132.

yor. Kayıtlara göre "İngiliz tüccarların haklarını ve ayrıcalıklarını korumak için" dağıtılan hediyeler arasında silahlar, barut, barometre, kol ve masa saatleri, enfiye kutuları, sandalyeler, sandıklar, işlemeli, aynalı aplikler, bronz şömine takımları vardı. Bir kısmı av tutkunu yöneticileri, bir kısmı dönemin dekorasyon modasını takip etmeye çalışanları memnun etmeye çalışan bu hediyelerin toplam ederi 1.000 poundu buluyordu.[35] Kinnoull'un elçiliği zamanında hediye edilen yüzlerce sümbül ve nergis kökü dönemin sembolü hâline gelen çiçek sevgisinin devam ettiğini gösteriyor, çiçek bahçelerini şenlendirecek kanaryalar da hediyeler arasındaki yerini alıyordu.[36] Michael Talbot'un deyimiyle on sekizinci yüzyıl başında "lüks şarküteri" gibi çalışan İngiliz elçiliği Osmanlı yöneticilerine çikolata, Venedik pekmezi, rafine şeker gibi tatlılardan yeşil çay ve Hint çayı gibi egzotik çaylara uzanan bir seçki sunuyordu. Bunların yanında ançüez, ringa balığı, zeytin ve turşu gibi tatlar ve İngiliz peynirleri, muhtemelen birlikte tüketilecekleri sert biralarla birlikte hediye ediliyordu.[37] Çeşitli İtalyan parfümleri ve esanslar da bu kişisel hediye listelerinde sıklıkla yer alıyordu. Bu tür az bulunur ithal ürünler hem Lâle Devri boyunca -ve görünen o ki hemen ertesinde– lüks tüketim rekabeti içinde olan Osmanlı yönetici elitlerinin sofralarını şenlendiriyor hem de elçilik işlerinin önündeki engelleri kaldırıyordu.[38]

## "Uluslararası Bir Vitrin": İstanbul'da Hayat ve Rekabet

Resmî hediyeler konusunda bir standart belirlenmiş, işleri yürütecek kilit isimlerin evleri, sofraları ve bahçeleri şenlendirilmiş olsa da Kinnoull'u İstanbul'da zorlu bir görev süresi bekliyordu. On sekizinci yüzyılda İstanbul'da Avrupalı elçiler arasında yaşanan rekabet kıran kırana devam etmekteydi. Elçi raporları artık saraya sunulan hediyelere değil Osmanlı sultanının kendilerine sunduğu hediyelere ve elçilerin saraya kabulü ve ağırlanışı süreçlerindeki detaylara odaklanıyordu. Elçiler zamanla aralarındaki rekabeti kendilerine hediye edilen kaftanların sayısı ve pahası ile ölçmek âdetini geliştirdiler. Sonuçta kaftan giymeyi "sıkıcı ve gereksiz" bulanlar da, kaftanı egzotik bir hediye olarak kabul edip Türk kıyafetleriyle resimlerini çizdirenler de kendilerine sunulan hediyelerin en az saraya kabul

[35] Levant Company account book for Constantinople (TNA) SP105/202.
[36] Shay, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 64.
[37] Talbot, *British-Ottoman Relations*, s. 136.
[38] Donald Quataert, "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829", *International Journal of Middle East Studies*, cilt 29, No. 3, s. 408.

edildikleri saat, karşılanma şekilleri ya da kendilerine ayrılan süre kadar anlamlı olduğunun farkındaydılar.

XIV. Louis'nin elçisi Charles de Ferriol, İstanbul'daki Avrupalı elçiler arasındaki liderlik konumunu gruba yeni katılan Habsburg elçisine kaptırmama telaşında olduğu kritik bir dönemde saraya yaptığı ziyarette, genel protokole aykırı üç husus tespit etmiş; kendisine tanınan ayrıcalıkları diğer elçilere üstünlüğünün bir kanıtı olarak yorumlamıştı. Ferriol'e göre, 25 Aralık 1699'da gerçekleşen görüşme öncesinde hiç bekletilmemiş ve hatta salona vezirle aynı anda girmiş olması; kendisine hediye edilen kaftanların çokluğu ve Ferriol'le birlikte orada bulunan tüm konukların kılıçlarını taşımalarına müsaade edilmiş olması Fransız elçisinin tüm diğerlerinden farklı bir yeri olduğunun kanıtıydı. Ferriol'ün kendisine bazı ayrıcalıklar tanınmış olduğu konusundaki ısrarı, aslında bu görüşme öncesinde, Karlofça Antlaşması görüşmeleri sürecindeki yardımlarından dolayı Hollanda ve İngiliz büyükelçilerine özel hediyeler olarak samur kaftanlar gönderilmiş olduğunu öğrenmiş olmasındandı. Vezirle görüşmesi öncesinde Ferriol kendisine de bu kaftanlardan hediye edilmesi gerektiğini müzakere etmiş fakat bu isteği şiddetle reddedilmişti. Ferriol Fransız büyükelçiliğinin "her zaman için diğerlerinden önce geldiğini" ve İngiliz ve Hollanda elçileri samur kaftanlar alırken kendisinin "sıradan bir kaftana" razı olamayacağını iletmiş olsa da, sarayı ikna edememişti.[39] Bu durumda elçinin onuru kendisine yapılan bu ufak jestlerle onarılmıştı. Benzer şekilde Fawkener da 1737'de Hollanda elçisine saraya kabulünde samur kaftan hediye edildiğini duyunca şaşırmış, Londra'ya böylesi bir onurun ancak çok olağandışı durumlarda bahşedildiğini yazmıştı.[40]

Kinnoull'un saraya kabulüne dair yukarıdaki anlatılarda vurgulanan detaylar da, bu rekabet içinde ayakta kalmak zorunda olan yeni elçiyi bir yandan Fransız ve Hollandalı elçilere göre, öte yandan da kendisinden önceki İngiliz elçilerine göre bir yere konumlandırmayı amaçlıyordu. Sandys'in İngiliz kortejinde çavuşbaşının sorunsuz bir şekilde önde ilerlemeyi kabul edip bu tür törenlerde daha saygın bir pozisyon olan elçinin sağ yanında yürüme inadından vazgeçmiş olması, elçinin hem vezirle görüşmesinde hem de sultanla görüşmesi öncesinde vezir tarafından kabulünde salonda bekletilmemiş olması Kinnoull'un başarısını temsil ediyordu. Robert Sutton'da yürüyüş sırasında çavuşbaşı ile benzer bir sorunla karşılaşmış olacak ki, çözümü çavuşbaşına fırsat vermeden sağ yanına sekreterini almakta bul-

[39] Christine Vogel, "The Caftan and the Sword: Dress and Diplomacy in Ottoman-French Relations Around 1700", *Fashioning the Self in Transcultural Settings: The Uses and Significance of Dress in Self-Narratives* içinde, ed. Claudia Ulbrich, Richard Wittmann, 2015.

[40] Talbot, *British-Ottoman Relations*, s. 121. Daha sonra Fawkener kendisine de aynı onurun bahşedilmesi gerektiğine dair baskı yaptıysa da samur kaftanı alamadı.

muştu.[41] Kinnoull'un yürüyüşü sırasındaysa bu konu bir mesele olmamış, Sandys'in iddiasına göre elçinin iyi ilişkilerinin sonucunda kendiliğinden çözülmüştü. Sandys'in yorumlarından anlaşılan o ki Kinnoull sarayda iyi ağırlanmış, hem vezirle hem de sultanla görüşmesinde hiçbir sorun yaşamamıştı.

Avrupa devletleri Osmanlılara daimi elçiler göndermeye başladıklarından itibaren elçilerin İstanbul'daki konumu ve karşılaştıkları muamele sıklıkla aktarılan bir konuydu. Kılıçlarını çıkarmak zorunda olmak, kaftan giymek ve özellikle de sultanın yanına girerken kollarından kavranıp boyunlarından bastırtılarak eğilmek zorunda bırakılmak gibi fiziksel yaptırımlara maruz kalmak bir yana, elçiler çoğu kez görüştükleri saray görevlilerinin de soğuk ve kibirli tavırlarıyla karşılaşıyordu. Lello'nun merakla beklenen hediyeyi sultana sunmak için saraya gidecek olan Dallam'a uyarıları aslında İngiltere elçisi olarak kendisini nasıl konumlandırdığının da bir göstergesiydi. Büyük günden önceki gece elçinin odasına çağrılan Dallam'a şu uyarılarda bulunulmuştu:

> Sen buraya, cömert kraliçemizin hediyesini sıradan bir prense ya da krala değil, büyük bir hükümdara sunmaya geldin. Tabii karşılaşacağın kişi alelâde bir Hıristiyan prensi olsa senin için daha iyi olurdu, büyük ihtimalle zahmetlerin karşılığında büyük bir ödül alırdın; ... (sultanın) aldığı hiçbir hediye için hiçbir Hristiyan'a bir ödül verdiği görülmemiştir, o yüzden bir şey bekleme. Hayatını tehlikeye attığın uzun ve yorucu yolculuğunun ardından bir nazarı hak ettiğini düşünüyorsundur; ama bunu da bekleme. .... Yarınki törene sultanın elini öpmek diyoruz; ama kapısına geldiğimde atım alınacak, üstüm aranacak, iki adam kollarımı tutup yanlarıma indirecek, huzuruna böyle gireceğim ve ya dizini ya da eteğini öpeceğim. Mektuplarımı bıraktıktan sonra gerisin geri dışarı çıkartılacağım. Bu arada hayatım pahasına sultana sırtımı dönmeyeceğim.[42]

1660'ta onuncu İngiliz elçisi olarak İstanbul'a gelen Winchilsea de saraya ilk ziyaretinde, memnuniyet uyandıracağını düşünerek, kralı II. Charles'ın atadığı ilk elçi olduğunu, İstanbul'a gelecek elçinin diğer ülkelere gidecek elçilerden daha evvel belirlendiğini iletmişti. Buna karşılık Köprülü Mehmed Paşa'nın "mantıklı olan bu, çünkü sultanım bir imparatordur, fakat diğerleri Hıristiyan krallardır" diye özetlenebilecek cevabı elçiye kendi dünyasında itibar sağlayan kimi detayların Osmanlı dünyasında geçer

[41] Talbot, *age.*, s. 147.

[42] *Early voyages and travels in the Levant* ed. Theodore Bent, 1893, s. 64-65.

akçe olmadığını göstermişti.[43] Benzer şekilde, 1672-1681 yılları arasında İstanbul'da bulunan John Finch Kara Mustafa Paşa'dan Avrupalı elçilerin İstanbul'daki konumu üzerine bir nutuk dinlemiş; kendisine tüm Hıristiyan elçilerin dünyadaki Müslümanların malları ve canları için bir teminat olarak gönderildiği, kendisinin de dünyanın dört bir yanında İngilizlerin sebep olduğu zarara karşılık rehin tutulduğu söylenmişti.[44] 1674'te John Finch'in sultan tarafından ilk kabulünde orada olan John Covel, elçinin sultanın yanında kaldığı sürenin "en fazla 4 dakika" olduğunu, 12 satırlık kısa konuşmasını yapıp mektubunu sultana sunduğunu, içeri alınan elçilik görevlilerinden bazılarının hiçbir şey görmediğine yemin ettiğini, kiminin de sultanı bir an için gördüğünü ama başka da bir şey hatırlamadığını aktarır.[45]

Bu "uzak ve soğuk" tavrın on sekizinci yüzyıl başında değişmeye başladığı söylenebilir. Kinnoull'un saray görüşmelerindeki sohbetleri tanımlamak için kullanılan "nazik" sıfatı aslında elçilere karşı değişen tavrın ilk işaretidir. Kinnoull saraya giderken, yürüyüş sırasında ve sarayda görevliler tarafından karşılandığında "nazik" sohbetler yaşanmış, herhangi olumsuz bir tavırla karşılaşılmamıştır. Vezirle görüşme sırasında elçinin getirdiği mektubu iletmesinin ardından, vezir çok "nazik" bir cevap vermiş, Kinnoull'la yakın bir ilişki kurmak niyetini dile getirmiştir. Bu ilk görüşmenin ardından Kinnoull Londra'ya vezirle görüşmesinin bir saatten uzun sürdüğünü ve kendisine çok "kibar" davranıldığını yazar.[46] Sultanla görüşmesi de benzer bir havada ve sorunsuz geçen Kinnoull görüşme boyunca kendisiyle sadece vezirin konuştuğunu, sultanın "konuşma işini tamamen vezirine bıraktığını" iletir Londra'ya.[47] Kinnoull bu şerefe nail olamasa da on sekizinci yüzyılın ortasından sonra sultanın elçilere bakmaması ve onlarla konuşmaması geleneği yavaş yavaş kırılacak, önce 1765'de Murray sultanın hiç de ilgisiz görünmediğini, hatta dostane olduğunu ardından 1775-1793 yıllarında elçilik yapan Robert Ainslie tüm görüşme boyunca I. Abdülhamid'in kendisine baktığını yazacaktı. William Drummond da 1803-1804 arasındaki kısa görevinde Osmanlı sultanının kabul töreninde kendisiyle konuştuğu ilk İngiliz elçi olduğunu gururla kaydetti.[48]

İlk olarak Kinnoull'un saray ziyaretlerine dair anlatılarda karşılaştığımız ve ya geçen konuşmaları ya da ziyaretin tümünü tanımlamak için kullanılan bu "kibar/nazik" sıfatı, on sekizinci yüzyıl başından itibaren elçilerin bu görüşmelere dair deneyimlerinin daha önceki elçilerinkinden olduk-

[43] Talbot, *British-Ottoman Relations*, s. 153.
[44] Webb, *Earl and His Butler*, s. 57.
[45] *Early voyages and travels in the Levant* ed. Theodore Bent, 1893, s. 265-6.
[46] Kinnoull to Newcastle, 29 June 1730 (TNA) SP97/26/64-73.
[47] Kinnoull to Newcastle, 29 June 1730 (TNA) SP97/26/64-73.
[48] Talbot, *British-Ottoman Relations*, s. 162.

ça farklı olduğunun kanıtıdır. Saray ziyaretine dair genel düzenlemelerde büyük bir değişiklik olmasa da, Lello ve diğer elçilerin saray ziyaretleri anlatılarına hâkim olan negatif ton yerini Kinnoull'un ziyaretine dair anlatılarda karşılaştığımız ve Avrupalı elçilerin "daha medeni" buldukları havaya bırakır. Saray görüşmelerinde fazlaca heyecanlanıp "kendisini rezil eden" Lello'ya kıyasla, saraya kabulü "sadece sultana ve diğerlerine hediyeler sunmak için yürütülen sıkıcı bir ritüel" olarak kaydeden Kinnoull, diplomatik deneyimi ve Osmanlı dünyasına dair bilgisi sınırlı olmasına rağmen, oldukça rahattır.[49] Üstelik saray görüşmeleri –olağandışı bir durum gelişmedikçe Lello zamanındaki gibi uzun uzadıya kaydedilmemiş, genel notlarla geçiştirilmiştir. Günlük tuttuğu yıllar boyunca Kinnoull'un yanında bu ziyaretlere altı kez katılmış olan Samuel Medley, örneğin, 14 Mayıs 1735'teki görüşme için sadece "Elçi Kinnoull ve tüm elçilik çalışanları vezirle görüşme için saraya gittik, üç saatten fazla kaldık" diye not düşmüştür.[50]

## Elçinin Onurunu Kurtaran Hediyeler

Kinnoull İstanbul'da geçirdiği ilk haftalarda ciddi bir sorun yaşamamış ve ilk iki sınavını oldukça başarılı bir şekilde vermiş olsa da on sekizinci yüzyıl başında İstanbul'da elçi olarak görev yapmak kolay bir iş değildi. Beklenmedik şekilde gelişen olaylar işlerin bir anda kontrolden çıkmasına sebep oluyor, hem Osmanlı yöneticileri arasındaki anlaşmazlıklar hem de elçiler arasındaki mücadeleler ve ayrıca Kinnoull'un elçiliği süresince şehre gitgide yerleşen "isyan kaygısı" kriz anlarında inisiyatif almayı gerektiriyordu. Kinnoull da Şubat 1732'de İngiliz tüccar John Lisle ve İstanbul'da demir atmış İngiliz gemilerinden *William*'ın kaptanı arasındaki husumet gibi aslında önemsiz bir mesele yüzünden ciddi bir diplomatik krizin ortasında kalacak, İstanbul'da bir elçi olarak kaldığı sürede öğrendiklerini uygulamaya koyması gerekecekti.[51]

Kinnoull, 1732 Şubatı'nın sonlarına doğru bir akşamüstü İngiliz kaptanın gemisinde verdiği bir davete katıldı. Kendisinin daha sonra Londra'ya bildirdiği üzere, İngiliz tüccarlar ve Kinnoull bir arada çok güzel bir gece geçirip, kralın ve kraliyet ailesinin sağlığına, İngiliz ticaretinin bereketine ve tüccarların başarısına içtiler. Gecenin sonunda gemiden "âdet olduğu üzere" birkaç el ateş edildi. Kinnoull, sultanın bu konudaki katı emirlerini hatırlatarak daha fazla ateş edilmesini engelleyip gemiden ayrıldı. Daha

[49] MacLean, "Performing at the Ottoman Porte in 1599", s. 40.

[50] Medley's diary, http://www.leginipress.co.uk/diary.htm

[51] Bu meselenin tüm yönleriyle anlatımı için Laurence Lockhart Ph.D. (1936) "Fifteen guns", *Journal of The Royal Central Asian Society*, 23: 4, 626-631; Webb, *Earl and His Butler*, s. 49-54.

Kinnoull kıyıya varmadan, Kaptan Pietre'nin başını belaya sokmaya niyetli olan John Lisle gemiden 15 el saygı atışı yapılması için emir verdi. Kinnoull sesleri duysa da durumu çok önemsemeyip yoluna devam etti.

Ertesi sabah Vezir Topal Osman'la görüşmek için saraya çağrıldığında elçi hala durumun vahametinin farkında değildi. Görüşmenin sebebini tahmin ettiğinden olsa gerek, tercümanı Pisani'den saray tercümanına gece yaşananları detaylarıyla aktarmasını ve elçinin tüm sorumluluğu üstlendiğini bildirmesini istedi. Fakat sultanın emirlerine uyulmamış olmasına kızgın olan vezir, biraz da saray içindeki rakiplerinin bu öfkesini körüklemesiyle, çılgına dönmüştü. Kimilerine göre de Topal Osman'ın öfkesinin nedeni İngiliz gemisinden yapılan atışların yeni bir isyan başladığı sanılmasına sebep olması ve bu yanlış anlaşılmanın veziri içine düşürdüğü zor durumdu.[52] Kinnoull saraya vardığında "her zamanki törenle karşılanmadı" ve apar topar bir bekleme odasına alındı. Diğer elçilerle görüşen Topal Osman'ın kendisini beklettiğini öğrenen Kinnoull, "bu kaba Vezirin hiç bir koşulda açıklanamayacak hadsizliklerini önlemek" için oyalanmaması gerektiğinin farkına varıp, "kralın elçisine nasıl davranılması gerektiğinin bilinmediği yerde yapacak işi olmadığını" söyleyerek "tüm onuru ve saygınlığıyla" Pera'ya döndü.

Kinnoull'a göre, sarayı terk etmesi vezirin böylesi ufak bir olay yüzünden İngilizlerle ilişkilerin kopma noktasına gelmesinin gerekip gerekmediğini değerlendirmesini sağlamıştı. Diğer "aklı başında ve saygıdeğer arkadaşları" da –muhtemelen yaşananlara şahit olan diğer elçiler– kendisine sarayı terk etmesinin çok iyi olduğunu, böylelikle öfkeden çılgına dönmüş vezirin Kinnoull'un "taşıdığı onurun doğasına aykırı" hareket ederek işleri daha da içinden çıkılmaz bir hale getirmesine engel olduğunu düşündüklerini iletmişti. Bu olayın ardından Topal Osman İngiliz tüccarları saraya çağırıp onlara bu olayın tek sorumlusu olan Kinnoull'un artık elçi olarak kabul edilemeyeceğini bu sebeple aralarından bir başka temsilci seçmeleri gerektiğini söyledi. Ayrıca vezir tüm yaşananların sorumlusu olan Kaptan Pietre bulunana kadar iki İngiliz tüccarı da alıkoydu.

Durumu haber alan Fransa, Hollanda ve Venedik elçileri yürütülecek görüşmelerde arabuluculuk yapmayı teklif etseler de, Fransa ve Hollanda elçileri arasında nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine dair çıkan tartışmalar Kinnoull'a "bu iki elçi arasındaki kırgınlığın kurbanı olmamak için dikkatli hareket etmesi gerektiğini" gösterdi. Kinnoull başta Hollanda elçisinin arabuluculuğunu kabul etmiş olsa da onun bu görevden çekilmesiyle görüşmeleri sürdürme işi Fransa elçisine kaldı. Fakat kısa süre sonra Kinnoull'u bütün bu kargaşadan çekip çıkaracak haber geldi: Topal Osman

[52] Shay, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 46.

görevden alınmış, yeni bir vezir atanana kadar yerine Kinnoull'un da yakın "arkadaşı" olan bir "kaymakam" getirilmiştir. Kinnoull'a saray tercümanı tarafından iletilen notta "William adlı gemiden açılan ateşin kötü niyetle değil yanlışlıkla açıldığının anlaşıldığı, geminin kaptanının elçi tarafından uygun görülecek şekilde cezalandırılması koşuşuyla bu hatanın affedildiği, iki İngiliz tüccarın salıverilmesi ve elçilerine teslim edilmeleri için emir verildiği" bildirilmiş ve "geçen günlerde bu hadisenin hâlihazırda yanlış uygulamaları dolayısıyla görevden alınmış olan vezir tarafından fazlaca büyütüldüğü" ve sultanın "her iki tarafın da bu olayı unutmasını dilediği" belirtilmişti.

Kinnoull'un elçiliğinin ilk yılında yaşadığı bu diplomatik kriz ve İstanbul'da yaşananları Londra'ya aktarırken olayları yorumlayış tarzı elçinin kendine güvenini ortaya koyuyor. Sultanın emirlerine açıkça karşı gelinmiş olduğu halde kendisine gösterilen tavrı protesto ederek saraydan ayrılan Kinnoull'un kendine ve makamına güveni iki ülke arasındaki değişen güç dengesinin de bir yansıması aslında. İstanbul'daki elçiler arasındaki çekişme Levant ticaretinde on sekizinci yüzyıl başında yaşanan durgunluğa rağmen Osmanlı topraklarında yürütülen ticaretin önemini koruduğunun da bir göstergesi. Olayların ardından Kinnoull Londra'ya son durumu açıklamak için yazdığı mektupta tüm bu yaşananlar için İngiliz kaptanına bir onur madalyası verilmesi gerektiğini, zira onun sayesinde fazlasıyla Fransız etkisinde olan Topal Osman'ın görevden alındığını ve böylece bir Osmanlı-Avusturya savaşının engellendiğini yazar. Osmanlıları Avusturya aleyhinde kışkırtan Fransız elçisi Topal Osman'ın görevden alınmasıyla İstanbul'da ciddi güç kaybetmiştir. Kinnoull'un bu öngörüsü İstanbul'un on sekizinci yüzyıl Avrupası için bir ticaret merkezi olduğu kadar çeşitli politik manevraların kurgulanıp stratejilerin hayata geçirildiği bir yan sahne olduğunun da kanıtıdır. Olaylar kendiliğinden tatlıya bağlanmış gibi görünse de, Kinnoull bu meseleyi halletmek için gerekli adımları atmış, Topal Osman'a karşı mücadelesinde kendisine destek olmaları için yeniçeri ağası İsmail Paşa'ya, dönemin defter emini, baş çuhadar, reisülküttab ve kethüdasına değeri 2.260 kuruşu bulan hediyeler dağıtmıştı.

1730'da şehre vardığında lâle şenliklerinin ortasına düşen Kinnoull'un İstanbul'daki hayatın hızlı değişimini görmesi uzun sürmedi. Saraydaki sıcak karşılamayla görevine ısınan elçi birkaç ay sonra lâle bahçelerini tarumar eden isyancıları görüp "İnsanların şeytani ruhu öylesine güçlü ki sürekli sokaklara pusulalar dağıtıyor, tüm İstanbul'u yakıp yıkana kadar durmayacaklarını söylüyorlar" diye not edecekti.[53] İstanbul'da geçirdiği ilk yılında Osmanlı ordusunun ihtişamını yakından izleyebilmek için Üsküdar'a

[53] Philip Mansel, *Constantinople, City of the World's Desire, 1453-1924*, 1995, s. 188.

dar'da bir ev kiralayacak kadar meraklı, önce vezirin sonra padişahın değişmesine sebep olan isyanın ardından Pera'ya döndüğünde ortalığın hiçbir şey olmamış gibi sessiz sakin oluşuna şaşıp kaldığını anlatacak kadar açık sözlüydü. Kinnoull isyanın ve yönetim değişiminin yarattığı şoku atlatır atlatmaz ilk işi yeni sultanın kapitülasyonları yenilemesi için gerekli adımları atmak ve bu arada da kralından kendisini rakibi Fransız elçisinin önüne geçirmesini umduğu diplomatik jestler ve tebrik mektupları talep etmek olacaktı.[54] Taze diplomat İstanbul'da geçirdiği ilk iki yılda hem ülkesinin onurunu korumak için Osmanlı veziriyle restleşmiş hem de sarayda arkadaşlar edinmenin ve yöneticilerle yakın ilişkiler kurmanın faydalarını görmüştü.

[54] Webb, *Earl and His Butler*, s. 61.



Patrona Halil ve Muslu Beşe'nin Jean-Baptiste Vanmour tarafından yapılan tasvirleri.

# Patrona İsyani



Resim 1: Ünlü Avusturyalı ressam Jean-Baptiste Vanmour'un fırçasından Patrona Halil.
*Rijksmuseum (Amsterdam), nr.: S.K.-A.2046.*

# PATRONA VAK'ASI HAKKINDA YAZILMIŞ KISA KRONİKLER VE DEVRİN VAK'ANÜVİSİ KÜÇÜK ÇELEBİ-ZÂDE İSMÂİL 'ÂSIM'IN "TĀRĪḪÇE"Sİ

**Hakan Yılmaz***

Klasik tarihyazımında "Lâle Devri" olarak nitelendirilen sürecin kanlı bir şekilde sona ermesine neden olan ve 18. yüzyıl Osmanlı siyâsî ve sosyo-kültürel tarihinde derin izler bırakan 1730 Patrona isyânı, sınırlı sayıda kaynakla çözülmeye çalışılan bir muammâ iken son yıllarda bulunan yeni kısa kroniklerin keşfi sâyesinde büyük ölçüde aydınlanmaya başlamıştır. Devrin kaynaklarında sarayın bilgisi dâhilinde yazıldığı belirtilen bu kısa kroniklerin analizi, vak'anüvislerin eserlerini yazarken yararlandıkları tarihî malzemeyi belirleme noktasında günümüz araştırmacılarına yepyeni bir perspektif sunmaktadır.

Bu araştırmamızda isyana ışık tutan bu kısa kroniklerin önemi, birbirleriyle ve dönemin resmî kaynaklarıyla ilişkileri kısaca ele alındıktan sonra, *Sāmī Tārīḫi*'ne tam olarak aktarılan ve Subhî Mehmed ve Şem'dânî-zâde Süleymân Efendi *Veḳāyi'-nāme*'lerinin isyanla ilgili kısmının en önemli kaynaklarından biri olan Küçük Çelebi-zâde İsmâil 'Âsım'ın (1685-1760) kısa *Tārīḫçe*'si tanıtılarak, içeriği ve vak'ayı aydınlatmadaki önemi üzerinde durulacaktır.

* Araştırmacı-Yazar & Osmanlıca Uzmanı.

# GİRİŞ

28 Eylül 1730 günü meydana gelen ve etkileri uzun bir süre devam eden Patrona Halil İsyânı, dönemin resmî vak'anüvisi tarafından kayıt altına alınmaktan sarf-ı nazar olunduğu ve hakkındaki tarihî materyallerin yok denecek kadar az olduğu yanılgısı yüzünden şimdiye kadar yeterince aydınlatılamamış en önemli tarihî vak'aların başında gelmektedir. Bu vak'a, uzun bir süre belli birkaç kronik ve sayıları bir-iki adeti geçmeyen belge ile sınırlı olarak, sürekli tekrar edilen bilgilerle dar bir çerçeve içinde değerlendirilmişse de, özellikle son zamanlarda toplu hâlde ortaya çıkan yeni resmî vesîkalar ve bazı kısa kronikler,[1] isyanın gerçek mâhiyetine ve bilinmeyen yönlerine önemli ölçüde açıklık getirmiştir.[2]

1730 Patrona İsyânının aydınlatılmasını sağlayacak bilimsel materyallerin başında kuşkusuz arşiv belgeleri gelmekte; bu belgelerden sonra, o tarihlerde görgü şâhidleri tarafından kaleme alınmış kısa kronikler –birinci elden kaynak mesâbesinde olmaları nedeniyle– ikinci materyal grubunu temsil etmekte; onları ise gene büyük ölçüde bu kısa kroniklere dayanılarak yazılmış olan, dönemin resmî tarih kaynağı niteliğindeki vekâyi'nâmeler tâkip etmektedir.

Başta resmî vekâyî-nâmeler olmak üzere vak'adan söz eden tüm geniş çaplı eserlerin ana kaynağı mesâbesinde bulunan kısa kronikler, hadd-i zâtında resmî bir nitelik taşımamakla birlikte; isyanın görgü şâhidleri tarafından olay ânındaki gelişmeleri sıcağı sıcağına aktarmak üzere tutulmuş kapsamlı birer rapor niteliğindedirler. Çoğu kez taraflı bir yaklaşımla da olsa, isyan sırasında yaşananları saray ve halk çevresinin gözüyle, canlı bir üslûpla aktarmaları nedeniyle bu kısa kroniklerin, bu yönleriyle farklı kesimlerin vak'aya karşı yaklaşımlarını da görmemizi sağlayan önemli birer vesîka değerinde bulundukları şüphesizdir.

---

[1] Bu konuda, şimdiye kadar ilginç bir şekilde dikkatlerden kaçmış olan 136 no.'lu *Mühimme Defteri*'ndeki bazı hüküm ve fermanlar; isyâna ve sonrasına tekâbül eden bir *Ceyb-i Hümâyûn Masraf Defteri*'ndeki mühim kayıtlar; borç, muhallefât ve yoklama defterleri ile bazı önemli Arşiv tasniflerinde ve mecmû'aların satır aralarında karşımıza çıkan resmî belge ve vesîkaları, iki buçuk yıl önce ilk kez *IV. Osmanlı İstanbulu Sempozyumu*'nda sunduğumuz bir bildiri ile bilim dünyâsına tanıtarak, bunların önemli bir kısmının içeriklerini özetlemiş ve isyânın bilinmeyen yönlerine açıklık getirmede öncelikli öneme sâhip olduklarını düşündüklerimizden bazılarını neşretmiştik.

[2] İsyanla ilgili tespit ettiğimiz tüm belgeler çağdaş kısa kroniklerdeki bilgilerle sentezlenerek, neşre hazırladığımız *Yeni Arşiv Belgeleri ve Kısa Kronikler Işığında 1730 Patrona İsyânı* adlı müstakil çalışmamızın içinde yayımlanacaktır.

# KISA KRONİKLERİN OSMANLI TARİHYAZIMI VE 1730 PATRONA İSYÂNININ AYDINLATILMASI AÇISINDAN ÖNEMİ

Kısa tarih metinlerini eldeki mevcut resmî belgelerle sentezleyerek, olayları toplu hâlde işleyen geniş bir vekâyi'nâmeye dönüştürmek, genel tarihyazımının klasikleşmiş en eski te'lif metodlarından biri olduğu gibi; Osmanlı tarihyazımında da müverrihler tarafından kuruluş devrinden beri sâbit bir yöntem olarak uygulanagelmiştir. Aynı şekilde, 18. yüzyıl Osmanlı vekâyi'nâmelerinin te'lifinde de kadîm Osmanlı yazım geleneğinin bir devamı niteliğinde öncelikli olarak bu te'lif usûlü tercih edilmiştir.

Kısa kroniklerin son yıllarda bulunan yeni nüshaları, 1730 Patrona İsyânı'nın ulemâ ve ümerâ nezdindeki büyük etkisi nedeniyle, özellikle bu kesimlere mensup kimselerin vak'a ile ilgili çok sayıda tarih metinleri yazdıklarını açık bir şekilde belgelemekte ve konu ile ilgili zengin bir kaynak çeşitliliğinin mevcûdiyetine işâret etmektedir.

İsyan döneminin resmî vak'anüvisi Küçük Çelebi-zâde İsmâil 'Âsım Efendi'den sonra bu göreve atanan Mustafa Sâmî Efendi ve Şâkir Efendi'lerin ardından, Devlet-i 'Aliyye vak'alarının zaptına tâyin edilerek her iki müverrihin muhtasar vekâyi'nâmelerini kendi eserinin içine dâhil eden Subhî Mehmed Efendi, eserinde bu müverrihleri tâkiben Patrona isyânını bugün bizce malûm olmayan orijinal bir kaynaktan nakletmiş; seleflerinden Sâmî Efendi'nin yararlandığı meçhûl kaynak dışında, ayrıca o dönemdeki pek çok kişinin de vak'aları zaptetmek gayretinde olduklarını ve konu ile ilgili kısa birer kronik yazdıklarını gözlemleyerek, kendisinden önceki vak'aların yazımında bu kroniklerden de yararlandığını haber vermiştir:

> "Cülūs-ı sa'ādet-me'nūsdan (1143/1730) ḳırḳ yidi senesine (1147/1734) gelince, taḥrīr-i ḥavādis-i yevmiyyeye me'mūr Sāmī Efendi merḥūm ile 'ulemā'-i a'lāmdan ḳāḍī-yı Ḥalebü'ş-şehbā olan Şākir Beg-efendi'nüñ raḳam-zede'-i yerā'a'-i żabṭ u taḥrīrleri olan eczā-yı feṣāḥatḳarīn bu vaḳta dek şīrāze-bend-i tanẓīm ü tedvīn ve sā'ir me'mūr ve ġayr-ı me'mūr ketb ü imlā-yı veḳāyi'e heves-kār olan 'uṭārid-fiṭratānuñ daḫı cemmāze'-i ḳalem-rāstī beyānları henüz bir mahallde pā-ber-cāy-ı ḳarār u temkīn olmamaḳ ḥasebiyle, zīver-i kitāb-ḫāne'i iştihār ve miṣbāḥu'l-envār elfāẓından istināre'-i ma'ānī'-i lāmi'atü'l-āṣār ile kimesne ḫışṣadār olmayup, eczā-yı perīşān-evrāḳ leyl ü nehār-āsā tesvīd ü tebyīż, leyte vü le'all beyninde müterеddid zāviyye'-i imḥāl ve metrūk u ḫāme'-i iḫmāl oldığı daḫı ḳarīn-i ẓihn-i Ḫusrevāneleri olmaġın, ibtidā-yı süṭū'-ı tebāşīr-i salṭanatlarından bu ān-ı şeref-iḳtirāna gelince, pīrāye'-i

ceyb ü kenār-ı rūzigār olan lü'lü'-i menşūr-ı menāḳıb u meṯāḫirleri samṭ-ı vāḥid üzere keşīde'-i rişte'-i tensīḳ u iḫtitām olup..."[3]

Subhî Mehmed Efendi bu satırlarında, devrindeki kısa kroniklerin bu devrin vak'alarının tespitinde ne kadar önemli olduğunu açıkça ifâde ederken; diğer taraftan bunların uzun bir süre dağınık ve unutulmuş hâlde kaldığına işâret etmekte ve çok önemli bir bilgi olarak, Sultan I. Mahmud'un tüm bu kroniklerin varlığından haberdar olup, bu "*evrāḳ-ı perīşān*"ın uzun bir süre beyâza çekilerek tek bir vekâyînâme hâline getirilmesini beklediğini belirtmektedir.

Demek oluyor ki, bugün isyanla ilgili çok sayıda örneği ortaya çıkmış olan ve hâlâ da çıkmaya devam eden kısa kronikler, o tarihlerde I. Mahmûd ve saray çevresi tarafından biliniyor ve tarihî vak'aların yazımına bir hayli meraklı olduğu anlaşılan pâdişah, öncelikli görülen Sâmî ve Şâkir Efendi'lerin kronikleri gibi resmî kaynakların yanısıra bunların da derli-toplu hâle getirilmesine büyük bir önem atfediyordu. Dolayısıyla Subhî'nin bu kaydı, kısa kroniklerin bu dönem tarihçiliğindeki yeri ve önemi kadar, hem Sultan I. Mahmud'un tarih ilmine duyduğu derin ilgi ve alâkaya, hem de Patrona isyânı hakkındaki verilerin yazım süreç ve şeklinin bilinmeyen arka plânına açıklık getirmektedir.

Varlığı akademik çevrelerde uzun süredir bilinen *'Abdī* ve *Destārī Şāliḥ Tārīḫ*leri ile, mevcûdiyetine ilk kez Münir Aktepe'nin *Patrona İsyanı (1730)* adlı eserin[4] bibliyografyasında işâret ettiği *Vāḳı'a Taḳrīri* adlı kısa risâle dışında, yakın zamana kadar vak'a ile ilgili herhangi bir yeni kısa kronik örneği ele geçmediği gibi; bu konuyu ele alan mevcut vekâyi'nâmelerin kaynakları ve kimlerin gözlemlerine dayanılarak yazıldıkları da herhangi bir bilimsel çalışma yoluyla aydınlatılabilmiş değildi. Bu kategoriye giren küçük hacimli monografiler, genellikle 1142-1143/1729-1731 yılları arasında, isyan öncesi vukû bulmuş siyâsî ve askerî gelişmelerin kısa ya da uzun tasvirleriyle başlar ve kaleme alındıkları zamana göre, kimi zaman devrin pâdişâhı Sultan III. Ahmed'in tahttan indirilişine, kimi zaman da zorbaların katline veya daha sonrasındaki ilk gelişmelere kadar devam eder.

Resmî vak'anüvis Sâmî Efendi dışında, Şem'dânî-zâde Süleyman Efendi ve Göynüklü Ahmed Efendi gibi müverrihlerin vekâyi'nâmelerinde birer bölüm hâlinde yer verdikleri isyanla ilgili kayıtlar[5] istisnâ edilirse;

[3] Subhî Mehmed Efendi, *Tārīḫ-i Ṣubḥī*, İstanbul: Dârü't-Tıba'atü'l-'Âmire, 1198, s. 4/1, st. 7-17; Mesut Aydıner, *Vak'anüvis Subhî Mehmed Efendi: Subhî Tarihi (1730-1744)*, İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin, haz.: Mesut Aydıner, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007, s. 13.

[4] M. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı (1730)*, İstanbul: İÜ Edb. Fak. Basımevi, 1958.

[5] Göynüklü Ahmed Efendi, *Defter*, Berlin, MS. Or. Quart, nr.: 1209, vr. 321[b]-327[a]; Şem'dânî-zâde Süleyman Efendi, *Şem'dânî-zâde Süleyman Efendi Tarihi (Mür'i't-Tevārīḫ)*, I, nşr.: Münir Aktepe, İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976, s. 6-19.

1730 Patrona isyânının zuhûrunu ve devamındaki gelişmeleri müstakil bir biçimde, doğrudan görgü şâhidlerinin izlenimleri ışığında tasvir eden birer monografi niteliğindeki bu kısa kronikler ve içerikleri şöyle özetlenebilir:

**1.** *Abdî Târîḫi: Târîḫ-i Sulṭān Maḥmūd Ḫān ibn Sulṭān Muṣṭafā Ḫān (1141-1143/1728-1731):*

Sultan III. Ahmed ve I. Mahmud dönemlerinde saraya yakın olan ve nazım ile de uğraşan *ʿAbdî* mahlaslı bir şâir[6] tarafından yazılan bu kısa kroniğin, Süleymâniye ve Fâtih Millet Kütüphâneleri'nde birer yazma nüshası[7] mevcut olup, yetmiş yılı aşkın bir süre önce Faik Reşit Unat tarafından ikinci nüshası esas alınarak[8] neşredilmiştir.[9] İlmî metodlar yeterince uygulanmadan, yer yer kimi kelimeler basite indirgenip sadeleştirilmek suretiyle yapılan bu neşir, bilimsel çalışmalarda doğrudan kullanılabilecek durumda olmasa da,[10] araştırmacılara eserin içeriği hakkında az çok bir fikir verebilecek niteliktedir.

1141 yılı Muharrem ayının ilk gününde (7 Ağustos 1728) meydana gelen şiddetli yağmur olayıyla başlayan kronik, 17 Ramazan 1143/26 Mart 1731'de vukû bulan ikinci zorba ayaklanmasının fâillerinden Derviş Konca'nın idâmı vak'ası ile sona ermektedir.

**2.** *Destârî Ṣāliḥ Târîḫi: Vaḳ'a'-i ʿİbret-nümā:*

Eser, saray görevlilerinden Destârî Sâlih'in[11] vak'a sırasında tuttuğu birbirinden kopuk ve dağınık notların, Selâhaddîn Salâhî Efendi tarafından Hıfzî

[6] O dönemde yaşamış *"ʿAbdî"* mahlaslı şâirlerden hangisi tarafından yazıldığı tespit edilemeyen bu kısa kroniğin yazarının, 1146/1733'te Tahmâsb'a karşı kazandığı zafer üzerine I. Mahmûd'a iki târîh manzûmesi sunmuş olan, eski Şeyhülislâm Seyyid Abdullâh Efendi'nin mülâzımlarından Abdülbâkî 'Abdî Efendi olduğu, yayınlanmak üzere olduğumuz başka bir makalemizde delilleriyle ortaya konulacaktır.

[7] Süleymâniye Ktp. Es'ad Efendi, nr.: 2153; Millet Ktp. Ali Emîrî, Tarih, nr.: 409.

[8] Unat'ın hazırladığı yayında buna dair açık bir atfı bulunmamakla birlikte, biz yayımlamış olduğu metni her iki nüsha ile karşılaştırdığımızda, onun daha mufassal ve dikkatle istinsah edilmiş olan Es'ad Efendi yazmasını bırakıp, eserin Ali Emîrî Efendi koleksiyonundaki (Tarih, nr.: 409) geç tarihli nüshasından yararlanmış olduğunu gördük. Nâşirin okumalarda yaptığı çok sayıda hatâ ve metnin büyük kısmının orijinal Osmanlıca kelimelerin imlâsını yansıtmaması, bu kroniğin her iki nüsha ile karşılaştırılarak yeniden neşrini zarurî kılmaktadır.

[9] Faik Reşit Unat, *1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi,* Ankara: TTK Yayınları, 1943.

[10] Bu kroniğin Es'ad Efendi nüshası diğer nüsha metniyle kritiğe tâbî tutularak, ileride akademik yayın yöntemlerine daha uygun bir şekilde neşredilecektir.

[11] Sultan III. Ahmed'in destârcısı olan Sâlih Efendi'nin 8 Zî'l-ka'de 1187/21 Ocak 1774'te Sultan I. Abdülhamîd'e sunduğu bir 'Arzuhâl'den, otuz seneden fazla Enderûn'da çerağ olup destârîlik vazîfesini îfâ ettiği ve bilâhare Kütahya Çavuşlar kethudâlığına tâyin edildiği, ancak maaşını tahsil edemediği için âhir ömründe geçim sıkıntısı çektiği anlaşılmaktadır (TSMA, nr.: E.1143). Bu Arzuhâl kaleme aldığımız yeni makalede 'Abdî Efendi'nin kimliğine ışık tutan belge ile birlikte yayımlanacaktır.



Resim 2: *'Abdî Târîḫi'*nin ilk varakları. *Süleymâniye Ktp., Es'ad Efendi*, nr.: 2153, vr. 1[b]-2[a].

Mehmed Ağa ve Hâfız Ahmed Paşa'nın notlarıyla eksikleri tamamlanarak, süslü ve ağdalı bir üslûpla temize çekilmesiyle meydana getirilmiş bir derlemeden ibarettir. Salâhî, kronikte Destârî'nin notlarına yaptığı eklentilerle birlikte, III. Ahmed'in 1143 yılı Muharrem'inin ilk gününde (Temmuz 1730) 'Acem seferi için Üsküdar'dan saray tarafına geçişiyle başlayıp, 22 Rebî'u'l-evvel 1144 / 24 Eylül 1731 günü yapılmış tâyinlerle sona eren bir tarih metni meydana getirmiştir. Yakın zamana kadar Millet Kütüphânesi Ali Emîrî ve Süleymâniye Reşid Efendi koleksiyonlarında birer nüshasının mevcut olduğu[12] bilinen bu kroniğin, kısa bir süre önce İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphânesi Şevket Rado Kitaplığı'nda tespit ettiğimiz,[13] isyandan yirmi yıl sonra istinsah edilmiş daha erken tarihli yeni nüshası[14] ile birlikte toplam üç yazma nüshası vardır. Eser, 1962 yılında Bekir Sıtkı Baykal tarafından transkripsiyona aktarılarak yayımlanmıştır.[15]

[12] Millet Ktp. Ali Emîrî, Tarih, nr.: 451; Süleymâniye Ktp. Reşîd Efendi, nr.: 621.

[13] Krş. Hakan Yılmaz, "İsyânın Gölgesindeki İstanbul: Yeni Arşiv Belgeleri Işığında 1730 Patrona İsyânı", *Osmanlı İstanbulu*, IV (IV. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri, 20-22 Mayıs 2016), ed.: Feridun M. Emecen-A. Akyıldız-E. Safa Gürkan, İstanbul 29 Mayıs Ünv. Yay., İstanbul 2016, s. 413.

[14] İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Ktp. Şevket Rado, nr.: 231, 46 vr.

[15] Bekir Sıtkı Baykal, *Destârî Sâlih Tarihi: Patrona Halil Ayaklanması hakkında bir kaynak,*



Resim 3: Destârî Sâlih'in notlarını derleyen Selâhaddîn Salâhî'nin *İbret-nümā*'sının, tespit ettiğimiz erken tarihli nüshasının ilk ve son varakları. *İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Ktp. Şevket Rado, nr.: 231, vr. 1$^{b}$, 46$^{a}$.*

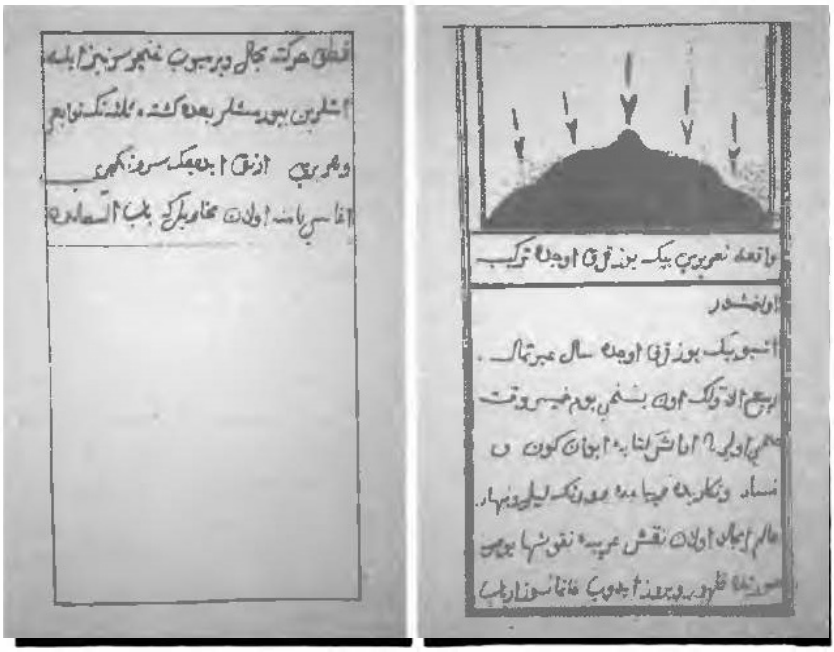
### 3. *Vāḳı'a Taḳrīri; Bin Yüz Kırk Üçde Terkīb Olunmışdır (1143/1730):*

Yegâne nüshası Paris'te bulunan[16] bu kısa kronik, ilk varağındaki başlıkta belirtildiği üzere isyânın gerçekleştiği 1143/1730 yılı içinde, Patrona Halil ve adamlarının katlinden çok kısa bir süre sonra yazılmıştır. Kim tarafından yazıldığı bilinmeyen eserin müellifinin, Bâb-ı hümâyûn'da maktûl Dâmâd İbrâhîm Paşa'nın hazînesini bizzat gördüğüne ilişkin: "*Ṣanduḳları Bāb-ı Hümāyūn'da müşāhede eyledük.*", "*Re'yü'l-'ayn mu'āyene vü müşāhede olundı.*" şeklindeki sözleri[17] ve hazînenin alınışı, toplam miktarı ve Mevâcibler'in dağıtılış safhaları ile ilgili ayrıntılı tasvirleri, onun dönemin

Ankara: AÜ DTCF Yayınları, 1962. Baykal, neşrin Önsöz'ünde metin tesisine esas aldığı her iki nüshada da imlâ hatâları ve kelime atlamalarının yer aldığını, yayımladığı metinde bunları düzeltip tamamladığını söylemişse de (Krş. *age.*, s. IV), kendisinin hazırladığı yayın da nüshalarda var olan kelimelere ait atlamalar ve okuma hatâlarından hâlî değildir. Bu kroniği *'Abdî Târîḫi* ile birlikte, ileride tüm nüshalarını edisyon kritiğe tâbî tutarak bilimsel normlara daha uygun bir şekilde neşretmek niyetindeyiz.

[16] Paris Bibliotheque Nationale, Supp. Turc, nr.: 923, 30 vr.

[17] *Vāḳı'a Taḳrīri,* Bibliothèque Nationale, Supp. Turc, nr.: 923, vr. 11$^{b}$, st. 4-5; vr. 12$^{a}$, st. 5-6.



Resim 4: 1143/1730'da te'lif edilen *Vāḳı'a Taḳrīri*'nin ilk ve son varakları. *Paris Bibliothèque Nationale, Supp. Turc*, nr.: *923, vr. 1[b], 30[a]*.

Hazîne-i Bîrûn kâtiplerinden biri olduğunu kesinleştirir. Doğrudan isyânın zuhûru ile başlayan ve İbrâhîm Paşa'nın ölümü, İspirî-zâde Ahmed Efendi'nin faaliyetleri, İbrâhîm Paşa'nın hazînesinin müsâdere edilmesi, Niğdeli Ali Ağa'nın zorbalara karşı muâmelesi ve azli, isyânın elebaşlarının Kaplan Giray'la Moskof Seferi hakkındaki müşâvereleri ve Sofa'da kurulan tertiple katledilmeleri... konusunda ilginç ve nâdir bilgiler içeren kronik, 2009 yılında Selim Karahasanoğlu tarafından neşredilmiştir.[18]

**4.** *İhtilâl Devam Ettiği Sırada Kaleme Alınmış Bir 'Arżuḥāl:*

1730 isyanı öncesi meydana gelen gelişmelere ve ihtilâlinin ana sebeplerine ışık tutan en önemli çağdaş materyallerden bir diğeri, Ankara Millî Kütüphane'de yer alan bir *Mecmū'a*'nın dört varağına kaydedilmiş uzun bir *'Arżuḥāl*'dir.[19] Sultan III. Ahmed'in 'Acem seferine me'mur ettiği Tebrîz

[18] Selim Karahasanoğlu, *"Politics and Governance in the Ottoman Empire: The Rebellion of 1730 - An Account of the revolution that took place in Constantinople in the year 1143 of the Hegira–"*, Cambridge, Mass.: Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 2010.

[19] Ankara Millî Ktp. Yz. nr.: A.1902, vr. 308[b]-311[a]. *'Arżuḥāl*, kütüphâne kayıtlarına *Vaḳ'a -i Patrona Ḫalīl* adıyla geçmiştir. Resmî bir belgenin sûreti olmasına rağmen, sıradışı formatı ve

muhâfızı Kara Mustafa Paşa tarafından kaleme alındığı anlaşılan[20] bu *ʿArżuḥāl*'in, bu makaleye konu olan Çelebi-zâde İsmâil 'Âsım'ın kroniği gibi, giriş kısmında isyâna zemin hazırlayan İran'daki kötü gelişmelere kısaca yer vermesi ve Sultan I. Mahmûd'un cülûsuna kadar gelip devamındaki hâdiselerden hiç söz etmemesi; isyânın etkileri devam ettiği sırada yazılmış vak'a ile ilgili en eski iki materyalden biri olduğuna delâlet etmektedir.

Arzuhâlde İran tarafındaki kötü gelişmelere karşı sarayın gevşek davranışı, Sultan III. Ahmed'in bölgedeki durumu haber veren Tîmûr Paşa'nın getirdiği felâket haberlerine rağmen sefere gitme konusundaki kayıtsızlığı ve Vezîr-i a'zam Dâmâd İbrâhîm Paşa'nın sefer işini üzerinden savmak için *dek* ve *ḥîleye sülūk* edip halkı oyalaması,[21] bunun üzerine sefer için bekleyen *Ocaḳlılar*'ın sabrının taşarak, aralarında gizli bir toplantı yapıp: *"Bizler bu güne cevāb ve bu güne dek görmedik! Ba'de'l-yevm [ne] Sulṭān Aḥmed'i ve ne vezīr-i aʿẓamı isterüz! Cülūs ider de bu ḳadar ḥāżır-āmādān sefer müheyyāıyle, Sulṭān Muṣṭafā'nuñ oğlı Sulṭān Maḥmūd ile giderüz!"* şeklinde *aġız-birlük* etmelerini tâkiben isyânın birdenbire patlaması,[22] zorbaların İbrâhîm Paşa'nın cesedini yerlerde sürüklerken *İrmeni* oluşuna özellikle vurgu yapmaları[23]... gibi konularda verilen sıradışı bilgiler kayda değerdir. Bu *ʿArżuḥāl*'in transkripsiyon metni, daha önce kaleme aldığımız kısa bir makalenin sonunda neşredilmiştir.[24]

**5.** *Köprülü-zâde Hâfız Ahmed Paşa'nın Rūz-nāme'si:*

Köprülü-zâde Nu'man Paşa'nın oğlu Silâhdâr-ı Şehriyârî Hâfız Ahmed Paşa'nın muhtemelen 1145/1732'de nişâncılığa atandıktan sonra yazdığı[25] bu

---

literatürde bir kronik gibi algılanması nedeniyle, biz de burada onu diğer kroniklerle bir arada değerlendirmekte karar kıldık.

[20] Sultan III. Ahmed'in sefer öncesi gönderdiği fermân-ı hümâyûnda: *"Ḥālā Tebrīz muḥāfıẓı ve Tebrīz cānibine me mür tavāʿif-i ʿaskere başbūġ olan vezīrüm Muṣṭafā Paşa..."* diye hitap etmesine paralel olarak (BOA, *Cevdet,* HR.45/2244), *ʿArżuḥāl* sâhibi de metnin ilk satırlarında: *"Bu kulları biñ yüz kırk üç senesinde, māh-ı Muharremü'l-ḥarāmuñ on sekizinci Yek-şenbe güni Tebrīz'e azīmet itmek üzere ʿumūmen ordu-yı hümāyūnı Üsküdār'a çıkarub..."* ifâdeleriyle kendisinin Mustafâ Paşa olduğunu te'yid etmiştir (vr. 308$^b$, st. 1-2).

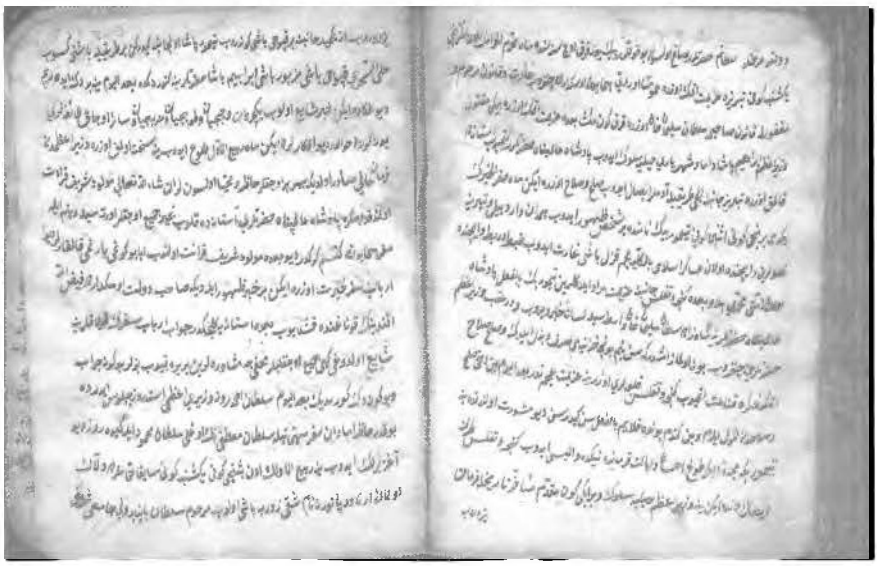
[21] *ʿArżuḥāl,* Ankara Millî Ktp. Yz. nr.: A.1902, vr. 308$^b$, st. 4-14; vr. 309$^a$, st. 1-7.

[22] *ʿArżuḥāl,* vr. 308$^b$ + vr. 309$^a$, st. 9-13.

[23] "*'İrmeni cenāzesidür, murādımuz hāsıl oldı!*' diyü Et-meydanı'na getürüp, ba'de-hū ol-tarafda yine boğazlarından şalb idüp, ba'de-hū vezīr-i aʿẓam İbrāhīm Paşa'yı bir hammāl bārgīrinüñ kuyruğına bağlayup, üç-biş ādem meḳş idüp: '*Ümmet-i Muhammed'den olan, gelüñ bakuñ, vezīr İrmeni ve pāyzāndur ve cuhüddur ve sünnetsüzdür!*' diyerek Bāb-ı hümāyūn'a getürüp..." *ʿArżuḥāl,* vr. 310$^b$, st. 1-4. *ʿArżuḥāl*'deki bu bilgi, dönemin Fransız tahkîkât raporlarında da yer alan tarihî bir gerçeğin ifâdesidir.

[24] Hakan Yılmaz, "Patrona Halil Vak'ası Hakkında Yeni Bir Kaynak", *HAİD,* XVI/189 (Haziran 2009), s. 42-44. *ʿArżuḥāl*'in ayrıntılı tahkîki ile tam transkripsiyonlu yeni bir neşri Patrona isyânı ile ilgili müstakil çalışmamızın içinde yayımlanacaktır.

[25] Bu tespit ve tarihle ilgili olarak, bkz. Hakan Yılmaz, "1730 Patrona İsyânı ile İlgili Kısa Kro-



Resim 5: Tebriz muhâfızı Kara Mustafa Paşa'nın yazdığı 'Arżuḥāl'in ilk satırları. *Ankara Millî Ktp., Yz. nr.: A.1902, vr. 308ᵇ-309ᵃ.*

*Rūz-nāme,* isyânın zuhûr ânından başlayıp zorbaların katli ve taraftarlarının sürgün edilişlerine kadarki vak'aları içermektedir.[26]

Yalın ve imlâ kaygısından uzak bir üslûpla kaleme alınan *Rūz-nāme*'de İspirî-zâde Ahmed Efendi'nin ve Kazancı-yokuşu'ndaki Mehmed Kethudâ'nın evlerinin yağmalanışı, İbrâhîm Paşa ile Kapûdân Mustafa Paşa'nın katli ve cesedlerine daha sonraki günlerde neler yapıldığı konularında başka kaynaklarda yer almayan önemli ayrıntılara yer verilmiş:[27] zorbaların *esâme taşyīḥi* sırasındaki tavırları, saltanat makâmını ele geçirme plânları, yeniçeri ocağı ihtiyarlarının Patrona ve ekibiyle Orta Câmii'de toplanıp sert bir şekilde tartışmaları, Sadrâzam Mehmed Paşa ile Kaplan Giray Hân'ın isyânın elebaşıları ile aralarının açılması ve nihâyet zorbaların Sofa'-i Hümâyûn'da kurulan bir tertiple ortadan kaldırılmaları... gibi safhalar, bir görgü şâhidi olan ve olayları sıcağı sıcağına takip etme imkânına sâhip olan Ahmed Paşa'nın gözlemleri doğrultusunda uzun uzadıya tasvir edilmiştir.[28]

---

niklerden *Rūz-nāme* Yazarı 'Ahmed' Kimdir?", *SKAD / JSCS,* II (Güz 2015), s. 103-126.

[26] Kronik Diyarbakır Ziya Gökâlp Yazma Eserler İhtisas Ktp. nr.: 479/1, vr. 2ᵃ-8ᵇ arasında kayıtlıdır. Bu safhaların ayrıntılı değerlendirmesi için, bkz. H. Yılmaz, "1730 Patrona İsyânı ile İlgili...", *a.g.d.*, s. 109-114.

[27] Köprülü-zâde Hâfız Ahmed Paşa, *Rūz-nāme,* Diyarbakır Ziya Gökâlp Yazma Eserler Ktp. nr. 479/1, vr. 4ᵃ-6ᵇ.

[28] Köprülü-zâde Hâfız Ahmed Paşa, *age.*, vr. 6ᵃ, 8ᵇ.



Resim 6: Köprülü-zâde Hâfız Ahmed Paşa'nın kaleme aldığı *Rūz-nāme*'nin ilk ve son kısımları. *Diyarbakır Ziyâ Gökâlp Yazma Eserler İhtisas Ktp., nr.: 479/1, vr. 2ª, 8ᵇ.*

**6.** ***Hıfzî Mehmed Ağa'nın Rūz-nāme'si:***

Sultan I. Mahmud'un sır kâtiplerinden Hıfzî Mehmed Ağa'nın isyânın zuhûru ve Sultan I. Mahmud'un cülûsundan sonra yazmaya başladığı *Rūz-nāme*'sinin ilk satırlarında, Patrona vak'asının başlangıcından I. Mahmud'un cülûsuna kadarki olaylar çok kısa bir şekilde özetlenmişse de; isyanın son safhaları, zorbaların ortadan kaldırılışı ve Ramazan ayındaki ikinci serdengeçti isyânı hakkında oldukça geniş ve nitelikli bilgilere yer verilmiştir.

Bu küçük *Rūz-nāme*'nin yakın zamana kadar Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi Revan Kitaplığı'nda, 18. yüzyıla âit bir mecmû'a içinde yerleşik bulunan tek bir nüshasının varlığı biliniyordu.[29] Birazdan üzerinde duracağımız Küçük Çelebi-zâde Âsım'ın kısa *Târîḫçe*'sinin yer aldığı Belgrad Üniversitesi Svetozar Marković Kütüphânesi'ndeki mecmû'anın içinde sonu eksik ikinci bir nüshasının[30] daha ortaya çıkmasıyla eserin mevcut nüsha sayısı ikiye yükselmiştir.[31] Bu yeni nüsha, sadece isyânın patlak

[29] Hıfzî Mehmed Ağa, *Rūz-nāme,* TSMK, Revan, nr.: 1977/3, vr. 37ᵇ-68ᵇ.
[30] Svetozar Marković Library, T Pco., nr.: 327/8, vr. 87ᵇ-126ª.
[31] Krş. Hakan Yılmaz, "İsyânın Gölgesindeki İstanbul: …", *age.,* s. 8.



Resim 7: Hıfzî Mehmed Ağa *Rūz-nāme*'sinin tespit ettiğimiz ikinci nüshasının ilk varakları. *Belgrad University, Svetozar Markovic Library*, T Pco., nr.: 327/8, vr. 87$^{b}$-88$^{a}$.

verdiği 15 Rebî'u'l-evvel 1143/28 Eylül 1730 tarihinden 28 Zî'l-hicce 1143/4 Temmuz 1731 gününe kadarki vak'aları içerir. Revan nüshasında ise, bu nüshanın bittiği yere denk gelen varağın son satırları boş bırakıldıktan sonra, Muharrem ayı atlanarak devamındaki iki varağa 6-27 Safer 1144/10-31 Ağustos 1731 tarihleri arasındaki yirmi bir günlük vak'a daha ilâve edilmiştir.[32]

*Rūz-nāme*'nin bu iki nüshanın ayrıntılı metin tenkidi, Belgrad Üniversitesi nüshasının Hıfzî'nin kaleme aldığı ana müsveddeden temize çekilmiş ilk şekli içerdiğini; Revan nüshasının ise, müellifin 1144 yılı Safer ayı girdikten sonra metni yeniden gözden geçirip tashih ederek, güncel vak'aları eklemeyi tasarladığı en son versiyonunu temsil ettiğini gösterir. Ancak ikinci nüshanın, muhtemelen aslî nüshada kırmızı mürekkeple yazılmış, silinmiş veya boş bırakılmış yerlerden kaynaklanan problemler nedeniyle kısmen eksik ya da hatâlı bir şekilde istinsah edilmiş olması; metnin her iki

[32] Hıfzî Mehmed Ağa, *age.*, vr. 67$^{a}$-68$^{b}$.

nüshanın *édition critique* yöntemiyle yeniden inşâ edilmesini kaçınılmaz hâle getirmektedir.[33]

İsyan sırasında ve sonrasında kaleme alınan bu kısa kronikleri eserinde sentezleyen Subhî Mehmed Efendi'nin, bu bağımsız kaynakların saray tarafından önemli bir tarihî metin olarak algılandığına ve pâdişâhın bunların çabucak derlenip tek bir kitap hâlini almasını bizzat arzuladığına ilişkin verdiği ayrıntılar kayda değerdir. Nitekim tespit etiğimiz yeni birkaç kronik üzerinde yaptığımız basit bir inceleme, bugüne kadar hangi kaynaklara dayanılarak yazıldığı bilinmeyen *Sāmī Tārīḫi* kaleme alınırken, isyanın I. Mahmud'un cülûsu sonrasına tekâbül eden kısımlarında yukarıda saydığımız kısa kroniklerden *Vāḳı'a Taḳrīri* ile Hâfız Ahmed Paşa'nın *Rūz-nāme*'sinden yararlanıldığını; *Veḳāyi'nāme*'sini Sâmî Efendi'nin kroniğinden başlatan Subhî Mehmed Efendi'nin ise, Mukaddime'de adını vermeksizin işâret ettiği bu kroniklerden *'Abdī Tārīḫi* ile *Destārī Ṣāliḥ Tārīḫi*'nden metne bazı eklentiler yaptığını göstermeye yetmiştir.

Sâmî Efendi, eserinin isyânın zuhûru öncesindeki gelişmelerden Sultan I. Mahmud'un cülûsuna kadarki kısmını yaptığı küçük ilâve ve değişikliklerle, varlığını kısa bir süre önce keşfettiğimiz son derece önemli bambaşka bir kronikten nakletmiştir. Bu küçük kronik, Patrona vak'ası sırasında: "*Devrin vak'anüvisinin isyanı kayıt altına almadığı*" sâbit fikrini tamamen ortadan kaldıracak şekilde, bizzat devrin resmî vak'a-nüvisi Küçük Çelebizâde İsmâil Âsım'ın yazdığı ve Sâmî Efendi'nin *Veḳāyi'-nāme*'sinin baş tarafına neredeyse aynen, Subhî Mehmed Efendi'nin ise kısmen değiştirerek aldığı kısa bir *Tārīḫçe*'den ibarettir.

## DEVRİN VAK'ANÜVİSİ KÜÇÜK ÇELEBİ-ZÂDE ÂSIM'IN İSYANLA İLGİLİ KISA *TĀRĪḪÇE*'Sİ:

Kısa kroniklerin vak'adan çok sonra yazılmış ana kaynaklardan daha büyük bir önem arz etmesine, çoğu zaman devrin resmî vak'anüvisi Küçük Çelebi-zâde İsmâil 'Âsım'ın bu dönem vak'alarını kaydetmemiş olması gerekçe gösterilmiş; modern tarih araştırmacıları sırf bu nedenle isyânı: "*Devrin vekayinamelerinde kaleme alınmaktan ictinab edilen Patrona*

[33] Revan nüshasının metni, 1974'te eser üzerinde bir Mezuniyet Tezi hazırlayan Şükran Çınar tarafından hiçbir ön bilgi ve incelemeye yer verilmeksizin doğrudan transkripsiyona aktarılmışsa da (*1730 Patrona Halil İsyanına ve I. Mahmud Devrine Ait Tarihçe,* İ.Ü. Ed. Fak. Yeniçağ Tar. Kürsüsü; İ. Ü. Merkez Ktp. Tez nr.: 11059); içinde çok sayıda fâhiş okuma ve terkip hatâları bulunduğundan ve keşfettiğimiz ikinci nüsha ile kritiğe tâbî tutulmadığından, her iki nüshaya dayanılarak yeniden hazırlanması elzemdir. Hıfzî *Rūz-nāme*'sinin Revan nüshasının Patrona isyânı ile ilgili kısmının transkripsiyonu, konu hakkında yayına hazırladığımız ayrıntılı monografide; her iki nüshasının edisyon kritiğine dayalı tam metni ise bilâhare müstakil olarak tarafımızdan neşredilecektir.

*ihtilâli*" olarak nitelendirirken,[34] vak'aya ister-istemez bu perspektiften bakmak zorunda kalan günümüz araştırmacıları da, haklı olarak: "*Devrin vak'anüvisinin isyânı kaydetmemeye dair hususi bir çabasının*" var olduğunu düşünmüşlerdir.[35]

Birkaç yıl önce *IV. Osmanlı İstanbulu Sempozyumu*'nda sunduğumuz bildiride literatüre öteden beri hâkim olan bu yanlış anlayışı ortadan kaldıracak şekilde, Patrona isyânına tüm yönleriyle ışık tutacak en önemli kaynağın, bugün yegâne *(unique)* nüshası Belgrad Üniversitesi Svetozar Marković Kütüphânesi'ndeki bir mecmû'anın[36] içinde yer alan, bizzat devrin resmî vak'a-nüvisi Küçük Çelebi-zâde 'Âsım Efendi'nin yazmış olduğu kısa bir *Târîḫçe* olduğunu göstermiştik.[37] Bu araştırmamızda ise bu *Târîḫçe*'yi fiziksel özellikleri, içeriği ve dönemin kaynakları ile ilişkileri yönünden daha detaylı bir şekilde ele alarak transkripsiyon metnini neşredeceğiz.

Mevcut nüshası üzerinde adına ve müellifinin kim olduğuna ilişkin herhangi bir kayıt bulunmayan[38] bu kısa *Târîḫçe*, çoğu tarihle alâkalı yedi kaynak ve bir resmî belgenin yer aldığı küçük bir mecmû'anın içine yedinci sırada kaydedilmiş olup; III. Ahmed dönemi ve Patrona vak'asına ilişkin peşpeşe istinsah edilmiş üç kısa kronikten ikincisini teşkil etmektedir.[39] Sultan I. Mahmûd'un cülûsundan hemen sonra, Patrona Halil ve adamlarının ihtilâlî yönetimlerini hâlâ devam ettirdikleri sırada yazıldığı anlaşılan

[34] Krş. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı (1730)*, s. 182.

[35] Selim Karahasanoğlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vaizi İspirî-zâde Ahmed Efendi ve Terekesi", *OTAM*, sy.: XXIV (Güz 2008), s. 98.

[36] Belgrade University Svetozar Marković Library, T Pco., nr.: 327.

[37] Krş. Belgrade Svetozar Marković Library, T Pco., nr.: 327/7, vr. 75$^{b}$-85$^{b}$. Kroniğin varlığından ilk kez, *IV. Osmanlı İstanbulu Sempozyumu*'nda sunduğumuz "İsyânın Gölgesindeki İstanbul: Yeni Arşiv Belgeleri Işığında 1730 Patrona İsyânı" başlıklı bildirinin sonunda söz etmiştik (Krş. *age.*, IV, s. 434-438).

[38] Toplam on bir varaktan ibaret olan bu kısa kroniğin ne tezhipli zahriyyesinde, ne de ana metninin içinde herhangi bir ad ya da başlığa rastlanmamakla birlikte; bu eserden önce Şefîk Mehmed Efendi'nin kroniği olması kuvvetle muhtemel bulunan, Sultan III. Ahmed'in cülûs tarihi olan 3 Rebî'u'l-âhir 1115'ten aynı yılın 21 Cemâziye'l-âhir'ine kadarki üç aylık vak'anın kaydedildiği 55$^{b}$-70$^{b}$ varakları arasındaki kısa *Târîḫçe* metninden bir önceki boş varakta (vr. 55$^{a}$), bu *Târîḫçe*'den çok bizim kroniğin ve *Ḥıfẓī Rūz-nāmesi*'nin içeriğini özetlemek maksadıyla yazıldığı anlaşılan *Târîḫ-i Vekāyi' der-Sene: 1143* başlığı yer almaktadır.

[39] Çoğu XVII.-XVIII. yüzyıllarda kaleme alınmış önemli nâdir eserlerin kaydedildiği 126 varaklık bu küçük mecmû'ada Çelebi-zâde 'Âsım'ın kroniği, sırayla; *Tevārīḫ-i Āl-i 'Abbās* (vr. 2$^{b}$-27$^{a}$), *Kitāb-ı Ḥelāl ve'l-Ḥarām* (vr. 27$^{b}$-30$^{a}$), *Menākıb-ı 'Aliyye-i Āl-i 'Oṣmān* (vr. 30$^{b}$-50$^{b}$), *II. 'Oṣmān'ın Ḳatli Ḥakkında "Oḳçı-zāde'nüñ Yazdıġı Ḥükm-i Şerīf Ṣūreti"* (vr. 51$^{b}$-52$^{b}$), *Ekālīm-i Seb'a Ḥalḳınuñ Ḳıyāfetleri Beyānı* (52$^{b}$-54$^{a}$) ve Şefîk Mehmed Efendi'ye âit olduğu anlaşılan *Târîḫçe-i Cülūs-ı Sulṭān Aḥmed Ḫān ibn Sulṭān Muḥammed Ḫān* (55$^{b}$-70$^{b}$) adlı altı kısa eser ve belgeden sonra yazmada yedinci sırayı tâkip etmekte (vr. 75$^{b}$-85$^{b}$); bundan sonra ise mecmû'a, *Ḥıfẓī Rūz-nāmesi*'nin yukarıda işâret ettiğimiz yeni ikinci nüshasının istinsâhı ile (vr. 87$^{b}$-126$^{a}$) sona ermektedir.

bu metin, Afganistan ve İran'la siyâsî ilişkilerin seyri ve isyan öncesi İstanbul'da yaşananların kısa bir tasviri ile başlamakta, isyânın anlatımından sonra Sultan III. Ahmed'in tahttan indirilişi ve yerine Sultan I. Mahmûd'un tahta geçirilişini müteâkip, müellifin cülûs-ı hümâyûna düşürdüğü tarih mısrâ'ıyla son bulmaktadır.

Çelebi-zâde 'Âsım'ın *Târîḫçe*'si, onun *Râşid Târîḫi Ẕeyli*'nden sonra eksik bıraktığı 29 Temmuz 1729-2 Ekim 1730 arası vak'alarına dâir[40] yazdığı müsveddelerden günümüze intikâl eden, bu notların temize çekilmiş en son kısmına âit yegâne metin parçasını teşkil etmektedir. Nüshada bu *Târîḫçe*'den hemen önce, Şefîk Mehmed Efendi'nin Şehid Ali Paşa'nın isteği üzerine III. Ahmed'in cülûsu yılı olan 1115/1703'ten başlayarak yazdığı kronik[41] olması muhtemel bulunan kısa bir *Târîḫçe* daha yer alır ki;[42] bu, kayıp ve nâdir eserlere özel bir önem atfettiği anlaşılan müstensihin, Çelebi-zâde'nin müsveddelerinden bazılarını ele geçirmiş ve bunlar arasından önemine binâen yalnız 1730 isyânı ile ilgili son kısmını kaydetmiş olması ihtimâlini güçlendirir. Nitekim nüshanın elimizdeki yegâne metninin başında hamdele ve sonunda: تمت "*temmet*" ya da "*ferāġ*" kaydının bulunmuyor oluşu; mevcut metnin Çelebi-zâde'nin olay sırasında sıcağı sıcağına tuttuğu notlarının gene onun tarafından temize çekilerek, aralara başlık eklenmeden bırakılmış şekli olduğunu metodolojik anlamda belirginleştirir.

III. Ahmed'in Afgan Şâhı Eşref Şâh'la 1139/1726'da yaptığı barış antlaşmasını "*târîḫ*"ler düşürecek kadar yakından tâkip ettiğini *Dîvân*'ındaki şiirlerinden[43] ve *Râşid Ẕeyli*'ndeki ayrıntılı tasvirlerinden[44] bildiğimiz Çe-

---

[40] Osmanlı tarihyazımında epeyce meşhur olan bu bilgi boşluğu, Mehmed 'Ârif Bey'in *Târîḫ-i 'Oṣmānī Encümeni Mecmū'ası*'nda yazdığı bir dizi makale ile nisbeten doldurulmaya çalışılmışsa da, devamının getirilememesinden dolayı maalesef sonuçsuz kalmıştır: Mehmed 'Ârif, "Silsile'-i Vuḳū'āt-ı Devlet-i 'Aliyye'de Ẕabt Edilmemiş 1142 Senesi Ḥādiṣātı", (I), *TOEM,* sy.: IV (1328), s. 258-264; (II), sy.: V (1328), s. 309-316; (III), sy.: XVI (1330), s. 1024-1034.

[41] Kronik ve içeriği hakkında, bkz. Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri,* trc.: Coşkun Üçok, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982, s. 264-265.

[42] *Târîḫçe'-i Cülûs-ı Sulṭān Aḥmed Ḫān ibn Sulṭān Muḥammed Ḫān,* Belgrade University Svetozar Marković Library, T Pco., nr.: 327/6, vr. 55[b]-70[b].

[43] Çelebi-zâde 'Âsım, *Dīvān,* haz.: Özge Öztekin, Ankara: Ürün Yayınları, 2010, T2/10-11, 13:

*"Fātih-i Īrān-zemīn, Hākān-ı manṣūri'l-livā* — *Ḫusrev-i ṣāḥib-kırān u Ḳahramān-ı mā' u ṭīn*
*...İşte ez-cümle bir Eşref-i Şeh-i Afġān ile* — *Ceng ü ṣulh eyledi ber-müceb-i Şer -i mübīn*
*Bildi haddin eyledi çün-kim niyāz-ı āştī* — *Ṣulh idüp Īrān'a çekdi güyiyā ḫışn-ı ḥaṣīn*
*...Ben didüm Āṣım sezādur atsa Eşref tācını* — *Oldı Eşref sulh olup Sulṭān Aḥmed'den emīn'*
= (1140/1727)"

Başka bir yerde aynı vak'aya düşürdüğü diğer bir *târîḫ* şöyledir:

*"Iṣfahān'da Ṣāh olan Eşref Şeh-i Afġān ile* — *Ẓıll-ı Ḥaḳḳ Sulṭān Aḥmed Ḫān-ı ālī-mesnedüñ*
*Bā iş-i emn-i cihān olmaġla ṣulḥu, didiler:* — *'Ṣulḥı Eşref'le hümāyūn oldı Sulṭān Aḥmed'üñ'*
= (1140/1727)" Çelebi-zâde 'Âsım, *Dīvān,* T12/1-2.

[44] Küçük Çelebi-zâde İsmâil 'Âsım, "انعقد صلح با أشرف شاه افغان", *Ẕeyl-i Târîḫ-i Râşid / Târîḫ-i İsma'īl 'Āṣım Efendi (eş-Şehīr bi-Küçük Çelebī-zāde),* İstanbul: Matba'a'-i 'Âmire, 1282, s. 502-513.

lebi-zâde 'Âsım, *Târîḫçe*'sini de bu olayların kısa bir tekrârıyla başlatarak, isyânın; belli yerler dışında İran'ın büyük bir kısmının Şâh'a bırakılması, Tahmâsb'ın zulmünü def için Acem seferine çıkılması gerekirken, Vezîr-i a'zam İbrâhîm Paşa'nın Muharrem ayından Rebî'u'l-evvel'e kadar ocaklıları Üsküdar'da bekletip oyalaması, cephâneleri ile meşhur Tebrîz şehrinin savaşmadan "*bedel-i ṣulḥ olmaḳ üzere cânib-i Şâh'a*" teslim olunması, Tebrîz kâdîsının katli ve ailesinin esir edilişinden İbrâhîm Paşa'nın sorumlu tutulması... gibi sebepler yüzünden patlak verdiğini özetle aktarır.[45] Müellif bu noktada önemli bir ayrıntı vererek, isyancıların: "*Şeyḫü'l-İslâm 'Abdu'llâh Efendi ve Ayâṣôfiyye 'i Kebîr şeyḫi İspirî-zâde Aḥmed Efendi'ye teẕkireler elṣâḳıyle mâ-fî'ż-żamîrlerini iẓhâr ve Orta Câmi'e kâġıd bıraḳmaḳ ile fesâd niyyetlerini ocaḳ iḫtiyârlarına iḫbâr itdükleri*"ne işâret etmiş[46] ve nihâyet 15 Rebî'u'l-evvel 1143/28 Eylül 1730 günü "*dellâk Arnavudları zümresinüñ mel'anet ü ḫabâṯet ile meyânlarında şöhret-şi'âr 'Patrona Ḫalîl' nâm mel'ûn-ı nemrûd-eṭvâr*"ın "*ḥaşerâtdan on yidi nefer eşḳıyâ*" ile isyânı başlattığını bildirmiştir.[47] Yeniçeri ağası Hasan Ağa'nın halka dükkânlarını kapattıran zorbalara müdâhale etmek yerine korkup yanlarından kaçması ve İstanbul kâim-makâmı Mustafa Paşa'nın o an Çengelköy'deki sarayında bulunması... gibi sebeplerle isyânın büyümesi üzerine, sadrâzam İbrâhîm Paşa'nın ulemâyı ve devlet adamlarını eşi Hadîce Sultân'ın sarayına çağırtması, Saray'ın orta kapısı üzerine Sancâk-ı şerîf'in dikilmesi ve halkın altına dâvet olunması... gibi konularda anlaşmaya varması da bir işe yaramayınca, Hasekî Ağa hemen meydana gönderilmiş ve zorbalardan: "*Pâdişâhumuzdan her vechile râżî ve ḫoşnûduz. Lâkin devletlerine żarar u ḫıyânetleri olmaġla, defter itdigümüz ancaḳ dört nefer kimesneyi iki sâ'ate degin ḥayyen ṭarafımıza irsâl buyursunlar!*" haberini getirmiştir.[48]

Bundan sonra müellif, Sadrâzam'ın Revan Köşkü'ndeki toplantından sonra perîşân bir hâlde müşâvere heyetinin yanına gelerek: "*Ben ölüm eri olmuşımdur! Ancak veliyy-i ni'metimüzüñ ḫalâşına çâre ve tedârük itmek cümlemüze lâzımdur!*" demesi,[49] nihâyet İbrâhîm Paşa ile kethudâsı Mehmed'in ve Kapûdân Mustafa Paşa'nın boğularak zorbalara teslim edilmeleri, âsîlerin İbrâhîm Paşa'nın cesedini kabul etmeyip "*ehl-i ẕimmetden biri*"ne âit olduğunu iddiâ etmeleri, ardından cesedlerin sırayla telef edilip farklı yerlerde teşhir edilmeleri, zorbaların istekleri doğrultusunda gerçekleşen 'azller-nasblar ve "*Dergâh-ı âlî kapucı-başılarından âmâde'-i fitne*

[45] Çelebi-zâde 'Âsım, *age.*, vr. 75[b]-76[b].
[46] Çelebi-zâde 'Âsım, *age.*, vr. 76[b], st. 15-17.
[47] Çelebi-zâde 'Âsım, *age.*, vr. 75[b], st. 21; vr. 76[a], st. 14-15.
[48] Çelebi-zâde 'Âsım, *age.*, vr. 79[a], st. 20-21; vr. 79[b], st. 1.
[49] Çelebi-zâde 'Âsım, *age.*, vr. 80[a], st. 16-18.

*vü fesād Dervīş Muḥammed Aġa*"nın pâdişâhın huzûrunda zorbaların ağzıyla konuşarak çirkin niyetini izhar etmesi... gibi safhalar hakkında da önemli bilgiler vermiştir.[50]

Küçük Çelebi-zâde 'Âsım'ın kroniğinde ışık tuttuğu en önemli noktalardan birisi de; isyânın zuhûrundan kısa bir süre sonra Sofa'-i hümâyûn'da gerçekleştirilen müzâkerede, taraflı bir yaklaşımla yazılmış pek çok kroniği yalanlayacak şekilde, Sultan III. Ahmed'in hal'i husûsunu ilk gündeme getirenin Ayasofya vâizi İspirî-zâde Ahmed Efendi değil, Şeyhü'l-İslâm Yenişehirli Abdullâh Efendi olduğunu açıkça belirtmesidir. Müellif, eski Şeyhü'l-İslâm'ın bu konudaki nutkunu bize cümle cümle aktararak, kimi kroniklerde İspirî-zâde Ahmed Efendi'ye yöneltilmiş olan asılsız suçlama ve ithamlara açıklık getirmiştir. Nitekim onun ifâdesine göre Şeyhü'l-İslâm, İspirî-zâde Ahmed Efendi'ye ve diğer devlet erkânına: "*Bu ḳadar zamān mesned-ārā-yı fetvā olmaġla nāmüs-ı ʿulemāyı ṣıyānet ve bu sinn ü sālde ḳaṭarāt-ı ḫūnum ile rīş-i sefīdüm gülgün olmaḳdan ḥimāyeti sizlerden ricā iderem!*" deyince,[51] meclistekiler: "*el-ʿİyāzen Bi'llāhi Teʿālā, bir müftīye rıżā virilmek ne iḥtimāldür?*" cevâbını vermişler; bunun üzerine Abdullah Efendi de onlara hitâben: "*Erbāb-ı cemʿiyyetüñ murādları, muḳaddemā: 'Biz Maḥmūdü'l-fiʿāl bir imām isterüz!' diyü yazdıkları tezkireden maʿlūm. Pes, beyhūde n'içün zaḥmet-keş ve çāresi āşikāre olan şey içün perīşān ve müşevveş oluruz? Hemān namāzı şimdi ḳılalum ve cümlemüz Ṣofaʿya varalum, pādişāhuñ ḥalʿi ile ḫalḳı ıżṭırābdan ḫalāṣ idelüm; ben-daḫı münāsib görilān yirde iḳāmet ve bakiyyeʾ-i ʿömri ṣarf-ı żikr ü ʿibādet ideyüm...*" diyerek, zorbaların hışmından kurtulmak için onlara doğrudan pâdişâhı hedef göstermişti.[52] Ne var ki daha sonra zorbaların istekleri doğrultusunda, İbrâhîm Paşa'nın: "*Pādişāhumuz seni ve ḳapūdānı ve keṯḫudāyı, ʿazl u nefyleriñüzi fermān buyurdı!*" hitâbı ile tevkîf edilerek, sonunda Bozca-ada'ya sürgüne dahi gönderilmişti.[53]

Şeyhü'l-İslâm meclisteki sözleriyle aslında halkı ızdıraptan değil, kendisini ölüm belâsından kurtarmaya çalışıyordu. Bu nedenledir ki müellif, pâdişâhı ve diğer devlet erkânını hiçe sayarak kendi canını kurtarma derdine düşen Yenişehirli Abdullah Efendi'nin, zorbaların isteklerini pâdişâhı tahttan indirme pahasına da olsa gerçekleştirme konusundaki ısrârını, bizzat onun dâvetiyle gelen İspirî-zâde Ahmed Efendi de dâhil olmak üzere o an toplantıda bulunan herkesin yadırgadığını ve şaşkınlıkla karşıladığını belirtmeyi ihmâl etmemiştir.[54]

[50] Çelebi-zâde 'Âsım, *age.*, vr. 83ª-83ᵇ, 84ᵇ-85ª.
[51] Çelebi-zâde 'Âsım, *age.*, vr. 79ᵇ, st. 20-21; vr. 80ª, st. 1-2.
[52] Çelebi-zâde 'Âsım, *age.*, vr. 80ª, st. 3-9.
[53] Çelebi-zâde 'Âsım, *age.*, vr. 80ª, st. 18-20; vr. 83ᵇ, st. 6-7.
[54] Krş. Çelebi-zâde 'Âsım, *age.*, vr. 80ᵇ, st. 14-16. Abdullah Efendi'nin 'Âsım'ın *Tārīḫ-*



Resim 8: Şeyhü'l-İslâm Yenişehirli Abdullâh Efendi'nin, çağdaşı ünlü Avusturya'lı ressam Jean-Baptiste Vanmour tarafından çizilen resmi. *Rijksmuseum (Amsterdam), nr.: S.K-A.2023.*

Diğer kronik yazarlarının önyargılı yaklaşımları nedeniyle, pâdişâhı zorbaların asıl niyetlerinden habersiz ve Ayasofya vâizinin ihânetine uğrayıp neye uğradığını şaşırmış gösteren abartılı tasvirlerinin tam aksine, İsmâil 'Âsım Efendi tarihî gerçekliğe uygun bir şekilde, zorbaların kendisini istemediğini zâten anlamış olan pâdişâhın, daha Et-meydanı'na göndermeden önce İspirî-zâde'ye ve diğerlerine: "*Erbāb-ı şeḳāvetüñ bu güne vaż' u ḥareketinden maḳṣūdları 'ıyān ve benüm daḥı salṭanatumı istemedükleri nümāyāndur! Ancaḳ, benüm daḥı muḳaddemā ṭabī'atimde taḥammül-i emānet-i kübrā-yı ḫilāfetden fütūr ẓuhūr ve ḥattā Üsküdār'da iken bir iki def'a Şeh-zāde Sulṭān Maḥmūd Ḥażretleri'ni çıḳarup serīr-i salṭanata iclās eylemek ḫāṭıruma ḫuṭūr itmişdi.*" dediğini haber vermektedir.[55] Müellife göre pâdişâhın zorbalardan yegâne isteği, fitneye ve katle meydan vermeden kendisinin ve şehzâdelerinin güven içinde inzivâya çekilmelerini temin etmekti.[56] Bunu onlardan istetmek için İspirî-zâde'yi bizzat kendisi meydana göndermiş, o da zorbalara

---

çe'sindeki sözlerini yeni ilâve ve değişikliklerle aktaran Şem'dânî-zâde Süleymân Efendi, *Mür'i't-Tevārīḫ*'inde onun bu çirkin tavrını "*küfrān-ı ni met*" olarak nitelendirmiş ve meclistekilerin o anki şaşkın hissiyâtı hakkında daha geniş ayrıntı vererek şöyle demiştir: *"Müftī Efendi'nüñ bu kelāmından cümle 'ulemā, bā-ḫuṣūṣ Dāmād-zāde Ahmed Efendi müteḥayyirler oldılar ki, bu 'Abdu'llāh Efendi Burūsa'dan azl olındukda vezīrüñ himmeti ile cümlemüze tercīḥ olınup, ṣadr-ı fetvāya şu ūd ve on üç sene mesned-i fetvāda mes ūd ve ni'met-i pādişāhī hakkında meşdūd-iken bu küfrān-ı ni'mete kavlen cesāretini ta yīb itdiler. Bu ḥāl şöyle tursun, bel ki pādişāhuñ kıyāmına bir 'ilāc bulınur idi. Bunuñ bu hareketi erbāb-ı şu' ūrı bī-şu'ūr idüp, ḫal'-i pādişāha sebeb oldı.*" Şem'dânî-zâde, *Mür'i't-Tevārīḫ*, Bayezid Devlet Ktp., nr.: 5144, vr. 348[b]; Münir Aktepe, *Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi: Mür'i't-Tevârih*, I, s. 8.

[55] Çelebi-zâde 'Âsım, *age.*, vr. 84[a].

[56] Çelebi-zâde 'Âsım, *age.*, vr. 83[b]-84[a].

*"Muṣhaf-ı şerîf"*e *"el urdurup ʿahd ü yemîn"* verdirmek sûretiyle, "*derûn-ı Şehriyârî'ye ilkā-yı emniyyet-i iṭmînān*" vermekle gönlünü biraz olsun teselli etmişti.

Çelebi-zâde 'Âsım tüm kroniklere muvâfık şekilde Zülâlî'yi "*ʿadem-i emniyyet*"le vasfetmesine rağmen, İspirî-zâde'yi hiçbir ihânet ve muhâlefetine değinmeksizin, sadece onunla birlikte "*zu'mlarınca edā-yı ḫidmet*" ettiklerini sanmakla suçlamış; hattâ onun meseleyi zorbaların tarafını tutmadan, âdilâne bir şekilde: "*ṭarafeyne taḥmīl iderek*" çözmeye çalıştığına bile vurgu yapmıştır. Dolayısıyla Köprülü-zâde Hâfız Ahmed'in kayıtlarına paralel şekilde[57] İsmâil 'Âsım'ın izlenimlerine göre de, ortada Ayasofya vâizi Ahmed Efendi'nin âsîlerle anlaşıp isyânı ve pâdişâhın hal'ini organize ettiğini düşünmeyi haklı gösterecek hiçbir mākul sebep ve gerekçe yoktur.

Zorbaların pâdişâha kendisinin ve şehzâdelerinin canına dokunmayacakları konusunda teminat vermeleri üzerine, 19 Rebî'u'l-evvel 1143/2 Ekim 1730 günü "*sāʿat üç buçuḳda iken*" yeğeni Şehzâde Mahmûd'u hücresinden çıkarıp, *"sāʿat dördi bir rubʿ miḳdārı mürūrında"* tahta oturttuğuna işâret eden müellif, daha sonra: " *'Zıll-ı Bārī' ve 'Ḳuṭbu'l-ʿarż' lafızları tārīḫ-i cülūs oldıġı nihāyet-güzār-ı enām ve ʿabd-i rāḳımü'l-ḥurūfuñ lisān-ı ḫāmesinden cereyān iden: 'Eyledi Sulṭān Maḥmūd Ḫān-ı dānā-dil cülūs' mıṣraʿı tārīḫ-i tāmmdur.*" diyerek, Cülûs-ı hümâyûn'a düşürdüğü tam târîhle sözlerini tamamlar.[58]

Bu *"tārīḫ"*in devrin müellifleri arasında bizzat dönemin resmî vak'a-nüvisi Çelebi-zâde 'Âsım'ın *Dīvān*'ında yer alması, onun isyanla ilgili bu kısa metnin yazarı olduğunu kuşkuya imkân bırakmayacak bir biçimde ortaya koyar:

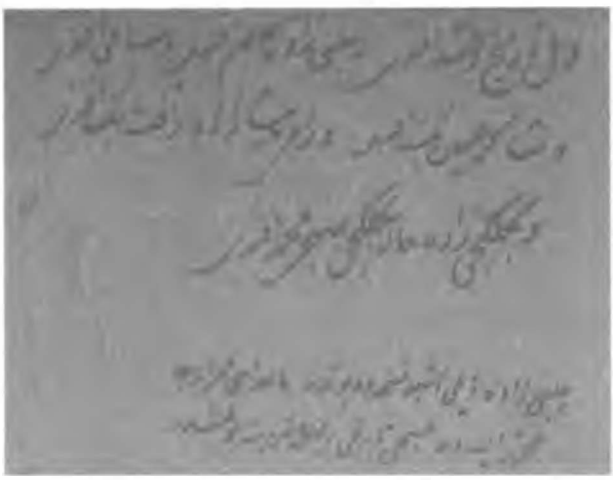
*"Ḥażret-i Sulṭān Maḥmūd ibn-i Sulṭān Muṣṭafā*
*Kim, çekerdi ḥasret-i dīdārını cümle nūfūs...*

*...Sāl-i tārīḫ-i cülūsın didi ʿĀṣım bendesi:*
*'Eyledi Sulṭān Maḥmūd Ḫān-ı dānā-dil cülūs'"*[59]

[57] Krş. Köprülü-zâde Hâfız Ahmed Paşa, *age.*, vr. 3[b], st. 14-16.

[58] Krş. Çelebi-zâde 'Asım, *age.*, vr. 85[b], st. 16-18. Geç dönem şâirlerinden Sürûrî bu manzûmeyi Çelebi-zâde Âsım'a ait olduğunu fark edemediğinden: لا ادری *"Lā-edrī" = "Mü'ellifi bilinmeyen"* târîhler kapsamında göstermiştir. Krş. Seyyid Osman Sürûrî, *Sürûrî Mecmūʿası,* nşr.: Ahmed Cevdet, İstanbul: İkdâm Matba'ası, 1299, s. 5. *Ṣubḥī Tārīḫi* ni neşreden Mesut Aydıner de, *Sâmî Tārīḫi*'nin başında yerleşik bulunan bu metnin 'Âsım'a âit olduğunu bilmediği için sonundaki bu *tārīḫ*'i doğrudan Sâmî Efendi'ye atfetmiştir. Krş. Aydıner, *age.*, s. 34. 'Âsım'ın çağdaşı şâirlerden Rahmî'nin de aynı *"tārīḫ* 'i, ilk mısrâ'ını değiştirerek Sultan I. Mahmûd'a sunduğu dikkati çekmektedir: "*Secde'-i şükr eyleyüp Rahmī didi tārīḫini: / 'Eyledi Sulṭān Maḥmūd Ḫān-ı dānā-dil cülūs'.*" TSMA, nr.: E-365/62. Rahmî'nin *"tārīḫ"* manzûmesinin bu kısmı, devrin şâirlerinin cülûs-ı hümâyûna düşürdüğü *"tārīḫ"*leri alt alta sıralayan Hıfzî'nin derkenar kayıtlarında da yer alır. Krş. Hıfzî Mehmed Ağa, *age.*, TSMK, Revan, nr.: 1977/3, vr. 39[a] derkenarı.

[59] Çelebi-zâde 'Âsım, *Dīvān,* T23/ 3, 9.



Resim 9: Çağdaş *Ṣubḥī Tārīḫi* nüshasının unvan yaprağında yer alan *Ẕeyl-i Tārīḫ-i Rāşid* ile *Çelebi-zāde Āşım Tārīḫi*'ne ilişkin kayıtlar ve bunların altına sonradan ilâve edilmiş olan küçük not. *Âtıf Efendi Kütüphanesi, nr.: 1884, vr. 1ª.*

Nitekim, Subhî Mehmed Efendi hayatta iken istinsah edilmiş bir *Ṣubḥī Tārīḫi* nüshasının unvan yaprağında, *Tārīḫ-i Rāşid*'e ek olarak Çelebi 'Âsım'ın yazdığı ilk *"Ẕeyl"*in adının "*Ẕeyl-i Tārīḫ-i Rāşid Efendi*" olarak anılmasını tâkiben, devamla Subhî'nin eserini meydana getiren kronik yazarlarının isimlerinin de: *"Çelebī-zāde Āşım Efendi ve Sāmī Efendi ve Şākir Ḥüseyin Beg-efendi ve Rāmī Paşa-zāde Re'fet Beg-efendi ve Beglikçi-zāde, ḥālā Beglikçi Ṣubḥī Muḥammed Efendi*" şeklinde sıralanmış olması,[60] Sâmî Efendi'nin kroniğinin başına kısa bir metin hâlinde eklediği bu *Tārīḫçe*'nin, doğrudan devrin vak'anüvisi Küçük Çelebi-zâde'nin kaleminden çıktığının o dönemde bildiğini gösterir. Burada ilk zeylin yazarı olan 'Âsım'ın adının *Sāmī Efendi*'den önce bir kez daha zikredilmiş olması; Subhî nüshasının ona ait bir metinle başladığının ve nüshada bu metnin de yer aldığının açık bir ifâdesi olmakla birlikte, bu kaydın altına bilâhare farklı bir hatla, daha küçük bir boyutta: *"Çelebī-zāde Ẕeyli işbu nüsḫada yoḳdur. Mā-'adāsı memzūcen muḥarrer ise de 'Ṣubḥī Tārīḫi' dimekle şöh-*

[60] Subhî Mehmed Efendi, *Tārīḫ-i Ṣubḥī*, Âtıf Efendi Kütüphanesi, nr.: 1884, vr. 1ª. Subhî Mehmed'in "*ḥālā Beglikçi*" olduğu sırada yazılan ve nüshanın o zamandan kalma olduğuna delil olan bu kayıtta; Şâkir Hüseyin Efendi'den sonra, 1 Rebî'u'l-evvel 1148/22 Temmuz 1735'te vak'a tahrîrine me'mur edilen Râmî Paşa-zâde Abdullâh Re'fet Beg'i müteâkip (krş. Bekir Kütükoğlu, "Vak'anüvis", *DİA*, XXXXII, s. 459), bir ara vekâyi'nüvislik yapmış olan Hıfzî Mehmed Ağa atlanarak doğrudan Subhî Efendi'ye geçiş yapılmıştır. Bunun daha önce 1143-1144/1730-1731 arasında sır kâtibi olduğu dönemde bir *Rūz-nāme* yazmış olan Hıfzî'nin, vak'anüvisliğe atandığı ikinci görev süresinin muhtemelen çok kısa olmasından kaynaklandığı düşünülebilir.

*ret bulmışdur.*" notu düşürülerek,[61] müellifin kısa *Târîḫçe*'si doğrudan onu kroniğine dâhil eden Sâmî Efendi'ye mâl edilmiştir. Bu anlayış zamanla zihinlerde tamamen yer etmiş ve daha sonra ortaya atılacak olan *"devrin vak'anüvisinin isyan hakkında bir şey yazmadığı"* düşüncesinin temelini teşkil etmiştir.

1730 Patrona isyânını aktaran çağdaş kronikler arasında Küçük Çelebi-zâde Âsım'ın ilim âleminde varlığı uzun süre meçhûl kalan bu kroniği, bu ve benzeri daha pek çok önemli tafsilâtı içermesi ve devrin vak'anüvisi Mustafa Sâmî Efendi'nin vak'a ile ilgili en can alıcı bilgilerinin ana kaynağını teşkil etmesi nedeniyle, isyânı aktaran diğer kısa kroniklere nazaran daha mühim ve istisnâî bir durum arz etmektedir.

## SONRAKİ MÜVERRİHLERİN ÇELEBİ-ZÂDE 'ÂSIM'IN *TÂRÎḪÇE*'SİNİ KULLANMA ŞEKLİ

Küçük Çelebi-zâde İsmâil 'Âsım'ın *Târîḫçe*'sinde yer alan bilgiler, yukarıda belirttiğimiz üzere, devrin vak'anüvisi Mustafa Sâmî Efendi'nin eserinin baş tarafına küçük tahriflerle, Subhî Mehmed'in *Veḳâyi'-nâme*'sinin giriş kısmına ise yeni ilâve ve değişikliklerle tamamen alınmış;[62] Şem'dânî-zâde Süleyman Efendi'nin *Müri't-Tevârîḫ*'ine ise şifâhî ve yazılı rivâyetlerle genişletilerek parçalar hâlinde aktarılmıştır. Bu itibarla eser, bu genel tarih kaynaklarının Patrona isyânı ve devamındaki gelişmelerle ilgili, şimdiye kadar nereden alındığı ve kime dayandığı bilinmeyen rivâyetlerinin de ana kaynağıdır.

Eserini Çelebi-zâde 'Âsım'ın *Târîḫçe*'si ile başlatan Sâmî Efendi, seleflerinin kronolojiyi esas alan başlık geleneğini aynen sürdürerek, küçük müdâhalelerle tüm metni başından sonuna kadar وقايع سنه ثلاثة وأربعين ومائة والف *"Veḳâyi'-i Sene Selâse ve Erba'în ve Mî'e ve Elf"* başlığı altında naklet-miş;[63] kroniğini Sâmî Efendi'ye odaklı olarak en başa dönüp tekrar 1143/1730 vak'alarından başlatmayı uygun gören Subhî Mehmed Efendi de, onun *Veḳâyi'-nâme*'sinin başına eklediği Çelebi-zâde'nin tarih metnini *Destârî Ṣâliḥ* ve *'Abdî Târîḫi*'nden yaptığı ilâve ve çıkartmalarla kısmen değiştirmiş; ayrıca gene *Târîḫçe* ağırlıklı bu sentez metin, daha sonra konularına göre; إجمال حال ايران *"İcmâl-i Ḥâl-i Îrân"*, ظهور فتنه وفساد وچگونگی كيفيت ابراهيم پاشا وقپودان پاشا ومحمد كتخدا وقبول انزواي كردن حضرت سلطان احمد خان ثالث به حسن رضا *"Zuhûr-ı Fitne vü Fesâd ve Çigûnegî'-i Keyfiyyet-i İbrâhîm Paşa ve Ḳapûdân Paşa ve Muḥammed Ketḫudâ ve Ḳabûl-i İnzivâ-kerden-i*

[61] Subhî Mehmed Efendi, *age.*, vr. 1[a].
[62] Mustafa Sâmî Efendi, *age.*, s. 4/2, st. 3 - s. 10/1, st. 22; Münir Aktepe, *Şem'dânî-zâde Süleyman Efendi Tarihi*, I, s. 8-9 vb.
[63] Krş. Çelebi-zâde 'Âsım, *age.*, vr. 85[b].

*Ḥażret-i Sulṭān Aḥmed Ḫān-ı Ṣāliş be-Ḥüsn-i Rıżā*" ve: وقوع جلوس همايون *"Vuḳū'-ı Cülūs-ı Hümāyūn ve Ḥüsn-i Ḫitām-yāften-i Bī'at-i 'Umūm*" şeklinde üç ana başlığa ayrılarak yeniden tasnif edilmiştir.[64]

*Tārīḫçe*'den yararlanan müverrihler, onu kullanırken yalnız şeklî yönden değil, mânâ yönünden de bazı ifâdeleri değiştirme ya da başka râvî veya kaynaklarla zenginleştirme yoluna gitmişlerdir. Nitekim Çelebi-zâde Âsım'ın vak'a sırasında, halkın genel algısını yansıtacak şekilde İbrâhîm Paşa'nın İran politikası hakkında kullandığı olumsuz ifâdeler, kroniği ilk kez eserinin başına ekleyen Sâmî Efendi tarafından, zorbaların katlinden sonra sarayın İbrâhîm Paşa'ya karşı olumlu yaklaşımına uygun bir çizgiye çekilmiş; daha önce İbrâhîm Paşa'nın politikasına karşı çıkanlar "devletin hayrını düşünen kimseler" olarak nitelendirilirken, aynı kişiler bu kez "devletin hayrını istemeyen kötü niyetli kimseler" olarak nitelendirilmiştir.

İsmâil 'Âsım'ın kaleminden çıkan ilk metinde bu kısım şöyledir:

> "Tebrīz ḳāḍīsı Debbāġ-zāde birāder-zādesi ve envā'-ı ṭavā'if-i 'askeriyyeden niçesinüñ eşnā-yı ṭarīḳde kendüleri ni'met-i ḫōş-güvār-ı ḥayāta sīr ve ehl ü 'ıyāllerinüñ melā'īn-i revāfıż'a esīr olmalarına bā'iş oldıġı *Vezīr-i a'ẓam* İbrāhīm Paşa'nuñ emr ü mektübı ile olmak üzere, *ba'żı ḫayr-ḫᵛāhān-ı devletüñ meclislerinde nice kelimāt* ve elsine'-i enāmda: *"Tebrīz'den çıḳan ṭavā'if-i 'askeriyye cumhūr u cem'iyyet ile İstanbūl'a gelecekler imiş!"* diyü nice ekāẕīb ve elfāẕ-ı fitneye bādī olacaḳ türrehāt ẓāhir ü hüveydā olup..."[65]

Sâmî Efendi, Çelebi-zâde'den bu satırları naklederken onun inşâ ettiği ilk metni genel çerçevede korumuş; ancak "*Vezīr-i a'ẓam*" ibâresini "*Vezīr*" şeklinde kısaltmak gibi önemsiz, 'Âsım'ın o zamanki bakış açısını yansıtan: "*ba'żı ḫayr-ḫᵛāhān-ı devlet*" ifâdesini ise "*ba'żı bed-ḫ[v]āhān-ı devlet*" yapmak gibi önemli bazı müdâhalelerde de bulunmuştu.[66] Zîrâ o eserini yazmaya başladığı sırada Patrona ve işbirlikçileri çoktan katlolunmuş; isyan sırasında tüm eleştiri oklarını üzerine çeken İbrâhîm Paşa'ya ise Sa-

---

[64] Subhî Mehmed Efendi, *age.,* M. Aydıner nşr., s. 15, 22, 33. Bu başlıklara matbû' nüshada metnin içinde rastlanmaz, yalnız giriş kısmındaki Fihrist'in ilk satırlarında yer alır.

[65] Çelebi-zâde 'Âsım, *age.,* vr. 3ª, st. 9-17.

[66] "Tebrīz ḳāḍīsı Debbāġ-zāde birāder-zādesi ve envā'-ı ṭavā'if-i 'askeriyyeden niçesinüñ eşnā-yı ṭarīḳde kendüleri ni'met-i ḫōş-güvār-ı ḥayāta sīr ve ehl ü 'ıyāllerinüñ melā'īn-i revāfıż'a esīr olmalarına bā'iş oldıġı *Vezīr* İbrāhīm Paşa'nuñ emr ü mektübı ile olmaḳ üzere, *ba'żı bed-ḫ[v]āhān-ı devletüñ meclislerinde nice kelimāt* ve elsine'-i enāmda: "*Tebrīz'den çıḳan ṭavā'if-i 'askeriyye cumhūr u cem'iyyet ile İstanbūl'a gelecekler imiş!*" diyü nice ekāẕīb ve elfāẕ-ı fitneye bādī olacaḳ türrehāt ẓāhir ü hüveydā olup..." Mustafa Sâmî Efendi, *Tārīḫ-i Sāmī,* Bayezid Devlet Kütüphânesi, nr.: 14036, vr. 3ª, st. 9-17.

ray tarafından itibârı iâde olunmuştu.[67] Subhî Mehmed, metne 'Abdî ile Destârî Sâlih'ten yaptığı eklentiler ve üslûba yaptığı yoğun müdâhalelerle bilgi dâiresini nisbeten genişletip, eserin metnini kendi ana metninin içinde ustalıkla erittiği gibi; Şem'dânî-zâde Süleyman Efendi de çoğu kez kendi izlenimlerini ve şifâhî râvîleri devreye sokarak onu daha özgün bir metin hâline getirmiştir.

## Sonuç

Osmanlı siyâsî ve sosyo-kültürel tarihine damgasını vurmuş en önemli olaylardan biri olan 1730 Patrona İsyânı'nın bilinmeyen yönlerine ışık tutacak en önemli tarihî materyal, arşiv belgelerinden sonra vak'aya hasredilmiş birer monografi niteliğindeki kısa kronikler ve bu kısa kroniklerin ise en önemlisi, dönemin resmî vak'a-nüvisi Küçük Çelebi-zâde İsmâil 'Âsım'ın isyan sırasında tuttuğu notlarını ihtivâ eden *Târîḫçe*'sidir. İsyâna şâhid olmuş bazı ümerânın ya da elit çevrelere yakın ünlü sîmâların taraflı yorumlarını da içeren bu kısa kronikler, isyânın sebeplerini ve taraflar arasındaki çekişmeleri "*işin aslını anlatma*" iddiâsı ekseninde ele aldıkları için, vak'aya farklı kesimler tarafından nasıl bir gözle bakıldığını da bizlere ayrıntılı bir şekilde tespit imkânı vermektedir.

Sultan I. Mahmud devrinin resmî vak'anüvisi Sâmî Efendi'nin vekâyi-'nâmesinin başına orijinaline yakın bir imlâ ile yerleştirdiği, Subhî Mehmed Efendi'nin yeni ilâvelerle genişlettiği, Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleymân Efendi'nin ise kısmen kroniğine iktibas ettiği Çelebi-zâde İsmâil 'Âsım'ın *Târîḫçe*'si; dönemin resmî vekâyi'nâmesi hüviyeti taşıdığı, diğer kronik yazarları gibi aslen tarihçi olmayan nâ-ehil birinin değil, doğrudan en yetkili kalemin elinden çıktığı ve olayların gelişimini objektif bir bakış açısı ile, diğerlerinden daha doğru ve güvenilir bir perspektiften aktardığı için, dönemin tüm tarih kaynakları arasında apayrı bir yere ve öneme sahiptir.

## Metin

**[75$^{b}$]** Otuz sene miḳdârı zamân Şâh-ı memâlik-i Îrân iken Maḥmûd Ḫân-ı Afgân'uñ Işfahân'a istîlâsı esnâsında tâc u taḫtından me'yûs ve Maḥmûd Ḫân'uñ yedinde maḥbûs olan Şâh Ḥüseyn'üñ oġlı Şeh-zâde Ṭahmâsb, ḫayli müddet Mâzenderân ṭaraflarında keşt ü güzâr üzere iken, "Tahmâsb-ḳulı" nâm şaḫş-ı kâr-güzâr muḳaddemâ İ'timâdü'd-devle maḳâmında ḳıyâmı ve Şeh-zâde'nüñ niẓâm-ı umûrına iḳdâmı sebebi ile evvelâ Meşhed şeh-

[67] Şem'dânî-zâde Süleyman Efendi bu bilgiyi kendi izlenimleri ve görgü şâhidlerinin ifâdelerine dayanarak, İbrâhîm Paşa'nın kişiliğini ve özellikle İstanbul'daki ahlâkî çöküntü yüzünden halk arasında tepki çeken fiillerini uzun uzadıya tasvir edecek şekilde genişletmiştir. Krş. Şem'dânî-zâde, *age.*, vr. 346$^{a}$-347$^{b}$; Münir Aktepe neşri, I, s. 3-6.

rine müstevlī olan Maḥmūd Ḫān-ı Sīstān'ı men', ba'de-hū taṣarruflarını def' itmekden ṣoñra Iṣfahān'a 'āzim ve üç def'a Afġān ile muḥārebesinde Eşref Şāh münhezim olmaġla taḫt-gāh-ı Iṣfahān'da şāh olıcaḳ, Asitāne'-i devlete minvāl-i ḳadīm üzere 'aḳd-i ṣulḥ içün irsāl itdigi muraḫḫaṣ ilçisi Rıżā-ḳulı-Ḫān ile birḳaç def'a mükāleme ve Revān ve Gence ve Tiflīs ve Şirvān'dan mā-'adā żamīme'-i memālik-i 'Oṣmānī olan maḥaller Şāh ṭarafına iḥsān olınmaḳ üzere Devlet-i 'aliyye muraḫḫaṣları ile 'aḳd-i muṣālaḥa vü mükāleme olundıġı eṣnāda Ṣadr-ı a'ẓam İbrāhīm Paşa ḫuṣūṣ-ı merḳüm içün taḥrīr **[76a]** olınan temessüki diyār-ı 'Acem'e irsāl ve minvāl-i meşrūḥ üzere ṣulḥi ġanīmet-i 'aẓīme bilmesine vesīle olup rıżā-dāde olmadıġı ṣüretde cānib-i ṣarḳa ḥarekete envā'-ı 'asker müheyyā vü āmāde bulınmaları mülāḥaẓasıyla şehr-i Muḥarrem'üñ sekizinci güni tüġ-ı hümāyün iḫrāc ve on sekizinci Penç-şenbe güni Pādişāh-ı 'ālem-penāh Ḥażretleriyle ma'an iḳtiżā itdigi ṣüretde Ḥaleb meştāsına 'azīmet itmek üzere Üsküdār ṣaḥrāsında naṣb olınan Ordü-yı hümāyün'a mürūr idüp, ba'de-hū Pādişāh-ı 'ālem-penāh Ḥażretleri'yle Burūsa yāḫūd Üsküdār'da iḳāmet buyurup, kendüsi ba'de-hū Amāsiyye yāḫūd Toḳāt'da meştā-nişīn olmaḳ üzere her ṭarafdan tertīb-i menāzil ü zaḫāyir ve erbāb-ı seferden celīl ü ḥaḳīr cümleniñ tedārük-i mühimmāt-ı seferiyyeye zamān-ı ḳalīlde 'adem-i ḳudretleri nümāyān iken, gāh Ṣafer'üñ on sekizinci güni, gāh ġurre'-i Rebī'u'l-evvel, ya Mevlid-i şerīf 'aḳabinde ḥareket itmek, gāh kendüsi, daḫı Pādişāh-ı 'ālem-penāh Ḥażretleri'yle ḳalup Īrān ṭarafına Ser-'asker gitmek āvāzeleriyle ṣaġīr ü kebīri müteḥayyir ü iz'āc itdiginden mā-'adā A'cām-ı nekbet-encāmuñ muḳaddemā mükāleme eṣnāsında Kirmān-şāhān, ba'de-hū Hemedān ve ṣaḥrā-yı Üsküdār'da ṣaġīr ü kebīr nev be-nev ẓuhūr iden televvüṣātdan ġarīḳ-ı deryā-yı ḥayret ü ıżṭırār iken, Tebrīz'e istīlālarından erāzil ü esāḳil beynlerinde nice güft ü gülar peydā, ḫuṣūṣā Tebrīz ḳal'ası Sevād-ı a'ẓam ve Cebe-ḫāne ve mühimmātı mükemmel bir şehr-i mu'aẓẓama olup, derūnında mütevaṭṭın ü cāy-gīr olan envā'-ı ṭavāyif-i leşker mülk ü māl ve ehl ü 'ıyālleri uġurına ednā seng-pāresine beẕl-i cān ve serlerini fedā itmek muḳarrer iken, muḥāfıẓı olan Çāvuş-başı Ḳara Muṣṭafā Paşa'nuñ bilā-żarūre **[76b]** terk-i ṣebāt ve ferrād u mücerred: "*Ṭahmāsb-ḳulı-Ḫān-ı bī-īmānuñ Pādişāh Ḥażretleri Tebrīz memleketini bedel-i ṣulḥ olmaḳ üzere cānib-i Şāh'a i'ṭā itmeleriyle, bir an muḳaddem taḫliyye ve teslīm idesüz!*" diyü ba'ż va'īd ü tehdīdi mutażammın kāġıdlar irsāl itmesine binā'en şehri muḥāfaẓa ile taḳayyüd itmeyüp, meyān-ı şeb-hengāmda firār itmesi ḥasebiyle Tebrīz'de bulınan 'Oṣmāniyān'da müşfiḳ-i ḳalb ḥādiṣ ve merḳümuñ bu vaż'-ı nā-merdāne'i mīr-i mümā-ileyh żarūrī Tebrīz'den cānib-i Rüm'a nehżet ü 'azīmetlerini iḳtiżā iden Ehl-i Sünnet ve Cemā'atden Tebrīz ḳāḍīsı Debbāġ-zāde birāder-zādesi ve envā'-ı ṭavā'if-i 'askeriyyeden niçesinüñ eṣnā-yı ṭarīḳde kendüleri ni'met-i ḫöş-güvār-ı ḥayāta sīr ve ehl ü 'ıyālleri-

nüñ melāʿīn-i revāfiż'a esīr olmalarına bāʿiş oldığı Vezīr-i aʿẓam İbrāhīm Paşa'nuñ emr ü mektūbı ile olmaḳ üzere, baʿżı ḫayr-ḫᵛāhān-ı devletüñ meclislerinde nice kelimāt ve elsineʾ-i enāmda: "*Tebrīz'den çıḳan ṭavāʾif-i ʿaskeriyye cumhūr u cemʿiyyet ile İstanbūl'a gelecekler imiş!*" diyü nice ekāẕīb ve elfāẓ-ı fitneye bādī olacaḳ türrehāt ẓāhir ü hüveydā olup, ḥattā Şeyḫü'l-İslām 'Abdu'llāh Efendi ve Ayāṣōfiyye'-i Kebīr şeyḫi İspirī-zāde Aḥmed Efendi'ye teẕkireler elşāḳıyle mā-fī'ż-żamīrlerini iẓhār ve Orta Cāmiʿe kāġıd bıraḳmaḳ ile fesād niyyetlerini ocaḳ iḫtiyārlarına iḫbār itdükleri ekṣer-i nāsa bāʿiş-i endīşe vü hirās olmış-iken, ḳażāʾ-i mübrem maḥremān-ı esrār-ı devlet ve müdebbirān-ı umūr-ı salṭanetüñ dīdeʾ-i başīretlerine perde-keş-i ġaflet olmışıdı.

Pes, şehr-i Rebīʿu'l-evvel'üñ on bişinci Penc-şenbe güni vaḳt-ı żahveʾ-i kübrāda yeñi-çerilük iddiʿāsında olan ḥaşerātdan on yidi nefer eşḳıyā, beynlerinde vāḳıʿ olan [77ᵃ] ʿahd ü peymāna binā'en Sulṭān Bāyezīd Cāmiʿ-i şerīf'i ḥariminüñ Ḳaşıḳcılar ṭarafındaki ḳapusı öñinde refʿ-i livā ve: "*Şerʿ-ile daʿvāmuz vardur! Ümmet-i Muḥammed olan dükkānlarını ḳapayup bayraḳ altına gelsün!*" diyü nidā ile çārşū içinden Bezzāzistān-ı ʿatīḳ'a ʿazīmet ve bu keyfiyyet ile Bezzāzistān'uñ içine girüp çıḳduḳlarını müşāhede idicek, erbāb-ı sūḳa dehşet ʿārıż olup cā-be-cā dükkānlarını kapamaġa mübāşeret eylediler.

Eşḳıyā-yı merḳūme cemʿiyyet ile çārşū içinden çıḳup Dīvān-yolı'yla Et-meydanı'na gelince her zümrenüñ erbāb-ı fitne vü melʿanetinden vāfir aṣḥāb-ı ḥamāḳat nekbet-vār bār gibi ḳafalarına düşmekle, bādīʾ-i naẓarda cemʿiyyetleri keşīr ve kendüleri zor ile meydān ḳapusını açdırup:

*ʿIşḳ-ile girü ḥalḳaʾ-i rindāne girenler*
*Göñlinde olandur yine meydāne girenler*

Maẕmūnıyla meyān-ı meydānda cāy-gīr olıcaḳ, mübāşeret itdükleri kār-ı ḫāṭır-nāküñ ve taḳviyyet ü istiḥkāmına mübāderet ve evvelā Birinci Bölük'üñ ḳazġānını cemʿiyyet ile oṭadan ḳaldırup meydāna çıḳarmaġa müsāraʿat eylediler. Ol eşnāda dellāk Arnavudları zümresinüñ melʿanet ü ḥabāşet ile meyānlarında şöhret-şiʿār "Patrona Ḫalīl" nām melʿūn-ı nemrūd-eṭvār vāfir erbāb-ı şeḳāvet ile meydāndan Aġa-ḳapusı'na vardığında, Yeñi-çeri Aġası Ḥasan Aġa defʿlerine taṣaddī itmediginden ġayrı tebdīl-i ḳıyāfet ile firāra ḳarār viricek, mezbūr Patrona'ya ḳuvvet-i ḳalb gelüp kār-ḫānelüyi daḫı istişḥāb ve Cebe-ḫāne'ye varup, Beşinci Bölük'üñ ḳazġānını daḫı ḫᵛāḫ u nā-ḫᵛāḫ çıḳarup meydāna getürmek eşnāsında, yanında bulınan ḥaşerāt-ı sipāh ve Bid-pazārı'ndaki dükkānlarda olan eslaḥa vü elbiseyi ġāret ü tārāça şitāb eyleyüp, [77ᵇ] ʿavdetde Serrāc-ḫāne'yi daḫı ḳapatdılar.

İstanbūl ḳāʾim-maḳāmı olan Ḳapūdān Muṣṭafā Paşa ol gün ʿale's-seḥer Çengel-köyi ḳurbında "*Bāġ-ı Ferruḫ*" tesmiyye itdigi sāḥil-sarāyına git-

miş bulınmağla, bu ḥāleti istimā' itdigi gibi İstanbūl'a gelüp, Uzun-çārşū ṭaraflarında: "*Dükkānları açuñ!*" diyü tenbīh ile bir miḳdār keşt ü güzārdan şoñra Üsküdār'a mürūr ve ol gice İstanbūl'da ḫānesinde bulınmağla Muḥammed Keṯḫudā ve Yeñi-çeri Aġası tebdīl libāsları ile ordu ṭarafına 'ubūr eylediler.

Bu ḳıṣṣa'-i hā'ile Ṣadr-ı a'ẓam İbrāhīm Paşa'nuñ mesmū'ı olıcaḳ, Şeyḫü'l-İslām ve vüzerāyı ve ṣudūr-ı 'ulemā'-i kirāmı ḥalīle'-i celīleleri Sulṭān Ḥażretleri'nüñ sākin olduḳları dürre'-i ṣadef-i 'iṣmet Ḫadīce Sulṭān Ḥażretleri'nüñ sāḥil-sarāylarında meşveret içün da'vet eyledi. Erkān-ı devlet-i 'aliyyeden Şeyḫü'l-İslām 'Abdu'llāh ve şeref-yāb-ı muṣāheret-i Sulṭānī olan vüzerā-yı 'iẓām Tevḳı'ī 'Alī Paşa ve Ḥāfıẓ Aḥmed Paşa ve Silaḥdār Muḥammed Paşa ve ṣadreyn-i muḫteremeyn Başmaḳçı-zāde Seyyid 'Abdu'llāh Efendi ve İsḥāḳ Efendi ve Rūm-ili ṣadāretinden ma'ẓūl Feyżu'llāh Efendi ve Maḥmūd Efendi-zāde Seyyid Zeyne'l-'ābidīn Efendi ve Anaṭolı'dan ma'ẓūl Birāder-zāde Muṣṭafā Efendi ve İstanbūl ma'ẓūllerinden İmām-ı evvel-i Pādişāhī 'Abdu'r-raḥmān Efendi ve Naḳībü'l-Eşrāf Seyyid Zeyne'l-'Ābidīn Efendi ve Şeyh-zāde Muḥammed Efendi ve Mekke'-i Mükerreme pāyesiyle İmām-ı ṣānī'-i Sulṭānī Ṣāḥib Muḥammed Efendi ve ẕikr olınan rütbe'-i celīle ile Ḥekīm-başı olan Ḫayātī-zāde Muṣṭafā Efendi ve Ayāṣōfiyye şeyḫi İspirī-zāde Aḫmed Efendi ve Sulṭān Selīm şeyḫi Ḥasan Efendi ve yeñi-çeri ve cebeci ve ṭopcı ve ṭop-'arabacısı **[78a]** ve sipāh ve silaḥdār ocaḳlarınuñ aġaları ve żābiṭleri maḥall-i mezbūrda 'aḳd-ı cem'iyyet ve āteş-i fitnenüñ keyfiyyet-i ıṭfāsı ḫuṣūṣında meşveret eyleyüp, re'yleri Pādişāh-ı 'ālem-penāh Ḥażretleri Sancaḳ-ı şerīf'i alup erkān-ı devlet ile İstanbūl'a geçmek üzere ḳarār-dāde oldıġın bi'd-defa'āt rikāb-ı hümāyūna 'arż u ifāde ve Padişāh-ı 'ālem-penāh Ḥażretleriyçün iskelede çekdürme āmāde eyledi.

Mükerreren Rūm-ili ṣadāretinden ma'ẓūl Mirzā-zāde Şeyḫ Muḥammed Efendi Ḥażretleri fetret ẕuhūrını istimā' itdükleri ānda sa'ādet-ḫānelerinden naḳl-i mekān ve bir maḥallde cān gibi dīdeden nihān olmışlar iken, meclis-i meşveret ve Sarāy-ı hümāyūn'da ma'an bulınmaları murād-ı Pādişāhī olmağla, ṭaraf-ı hümāyūnlarından da'vet buyurılduḳları güş-güzārları olıcaḳ, bī-iḫtiyār iṭā'at-i emre ḳıyām ve ba'de'l-'ışā Sarāy-ı Āṣafī'ye toġrı 'atf-ı zimām buyurup, Sarāy-ı Āṣafī'ye ḳarīb varduḳlarında Pādişāh-ı 'ālem-penāh Sancaḳ-ı şerīf ve Ḫırḳa'-i mübāreke'yi kemāl-i ta'ẓīm ile der-pīş itdükleri ḥālde Sarāy-ı hümāyūnları ṭarafından ẕuhūr ve sā'at üç buçuḳda iken İstanbūl'da Yalı Köşki öñine ẕikr olınan ricāl-i devlet ve 'ulemā'-i 'iẓāmdan, Üsküdār'da sākin olmaları ḥasebiyle aḫşāmdan şoñra Sarāy-ı Āṣafī'ye da'vet olınan efendilerden; Şām'dan ma'ẓūl Ḳassām ...[68]

[68] İsim yeri boş bırakılmıştır.

Efendi ve Selānīk'den maʿzūl ʿİmād-zāde Seyyid Muḥammed Efendi ve Hemedān'dan maʿzūl ʿAlī-zāde Efendi Üsküdār ḳāḍīsı İsmaʿīl Beg Efendi ve müderrisīnden Kevākibī maḥdümı ʿAbdü'l-Bāḳī Efendi ile mürür eyleyüp bi'l-cümle Rüm-ili ve Anaṭolı şadāretleri rütbesini iḥrāz iden şudür-ı ʿulemāʾ-i kirām ve İstanbül ve Ḥaremeyn-i muḥteremeyn ve bilād-ı erbaʿa **[78ᵇ]** ve maḥrec-i maʿzüllerinden vāfir mevālīʾ-i ʿiẓām ol-gice Sarāy-ı hümāyün'a daʿvet buyurmalarıyle re'īs-i ʿulemāʾ-i aʿlām, üç defʿa Rüm-ili şadāretini iḥrāz iden Dāmād-zāde Aḥmed Efendi ḫayli müddetden berü veceʿ-i mafāşıldan dest ü pā-beste ve imtidād-ı ʿilletden nāşī bī-mecāl ü dil-ḫaste iken, ol-gice şedd-i niṭāḳ-ı ġayret ve Südlice'den Yalı Köşki'ne zevraḳ ile varup, andan Sarāy-ı hümāyün'a deskere ile ʿazīmet eylediler. Anaṭolı pāyesiyle İstanbül'dan maʿzül Sālim Muḥammed Efendi ve Medīneʾ-i Münevvere'den maʿzül Mektübī ʿAbdu'r-Raḥmān Efendi ve İstanbül ḳāḍīsı Paşa-zāde İbrāhīm Efendi ve Şām'dan maʿzül Şikārī-zāde Şeyḫ Muḥammed Efendi ve Ḥaleb'den maʿzül Ḥüseyin Monlā Efendi ve Selānīk maʿzülllerinden ʿAbdu'llāh Efendi ve Ḥāfıẓ Muṣṭafā Efendi ol-gice ve irtesi Cumʿa güni vaḳt-ı seḥerde tebdīl-i cāme vü ḳıyāfet ile Sarāy-ı hümāyün'a cān atup ʿaḳd-i meclis eylediler.

Pes, ol-gice sāʿat sekizde iken Ḫırḳaʾ-i şerīf odāsı ḫāricinde ve Mābeyn ḳapusı yanında ḥużür-ı hümāyüna cümlesi varup bu ġāʾileʾ-i hā'ilenüñ tedbīri bābında müşāvere, baʿde-hü edā-yı namāz-ı Fecr'den şoñra Ḫırkaʾ-i şerīf oṭası öñindeki Şoffa'da ḥużür-ı Pādişāhī'de bu ḫuşūşuñ defʿine çāre tedārüki mülāḥaẓa ve müẕākere olınup, ol eṣnāda İbrāhīm Paşa māyeʾ-i ḫamīr fesād olan Arnavud ṭāyifesinden birḳaç dellāk-i ʿār nā-büd olmaġla, birḳaç gün muḳaddem baʿżı desāyisine ıṭṭılāʿ ḥasebiyle Filorya'da vāḳıʿ çiftlükde iḳāmete meʾmūr ḳılınan İstanbül'dan maʿzül Ẕülālī Ḥasan Efendi gibi müfsid ü mekkār şaḫṣ-ı tebāh-kāruñ ṭaşrada bulundıġı **[79ᵃ]** ḥālde, meydān-ı ricālin nev-be-nev pençeʾ-i mefāsid sevḳi ile iḫtilāl itmesi ġālip iḫtimāl, bel-ki īḳāẕ-ı fitnede daḫl-i ʿaẓīmi olmamaḳ emr-i muḥāl oldıġına bināʾen Bostāncı-başı Aġa'ya mezbūrı getürmege ʿicāleten şandāl irsāl itmekle fermān itmeleriyle, ḫāṣekīler mezbūrı çiftliginden şandāl ile Sarāy-ı hümāyün'a īṣāl eylediler. Āḫir-i kār-ı emrde: "*Ṣādıḳ u muvāfıḳ ve muḫālif ü münāfıḳ mütemāyiz olmaḳ içün Ṣadr-ı aʿẓam Sancaḳ-ı şerīf'üñ iḫrācı bābında feṯḥ-i kelām ve Yeñiçeri aġası Ḥasan Aġa ṭaşradan kimse gelmez ise, mufaṣṣal-ı netīceʾ-i merām olmayıcaḳ bir ḳażiyyedür.*" diyü bir miḳdār maḳām-ı muʿārażada ḳıyām itdükden şoñra Ṣadr-ı aʿẓam İbrāhīm Paşa'nuñ ṣavāb-dīdesi üzere Sancāḳ-ı şerīf iḫrāc olınup, anda bulınan vüzerā-yı ʿiẓām ve küberā-yı ʿulemāʾ-i kirāmuñ mübāşeretleriyle Orta ḳapunuñ üzerine naṣb olınmaġa mübāderet ve bi'l-cümle mevcūd olan ricāl-i devlet Orta ḳapu dāḫilindeki nişīmen-gāhda oturup aşçı ve ḫalvācı ve sāʾir sarāy-

da bulınanlardan bir miḳdār serden-geçdi taḫrīr ve Cebe-ḫāne'den tīġ u tüfeng ve iḳtiżāsı üzere ālāt-ı ceng iḫrācına mübāşeret ḳılundıġı ḫilālde: "*Sancaḳ-ı şerīf çıḳdıġın şehrlüye işā'at içün mülte'allıḳātdan ba'żıları ṭaşraya irsāl ve ba'żıları 'askerī ṭāyifesinüñ mā-fi'ż-żamīrlerin nihānī taḥṣīl-i vuḳūf ta'ayyün ve Ḫāşekī Aġa'ya yigirmi miḳdārı Bostāncı ḳoşulup meydān ricāline ma'ḳūl ü meşrūḥ merāmlarına müsā'ade olınur, hemān cem'iyyetlerin perīşān itsünler!*" diyü ṭaraf-ı Şehriyār-ı enām'dan peyām irsāl olundı. Ḫāşekī Aġa: "*Pādişāhumuzdan her vech-ile rāżī ve ḫoşnūduz. Lākin devletlerine żarar u ḫıyānetleri olmaġla, defter itdigümüz* **[79b]** *ancaḳ dört nefer kimesneyi iki sā'ate degin ḫayyen ṭarafimuza irsāl buyursunlar!*" cevāb-ı bā-ṣavāb[ı] ile 'avdet ve Ṣadr-ı a'ẓam'a nihānī ḫaber virdiginde, Ḫāşekī Aġa'yı mesmū' u ma'lümı olan ḫāletini i'lām içün ḫużūr-ı hümāyūna irsāl, ba'de-zamān kendüsi daḫı yalıñuz gidüp pāye'-i serīr-i salṭanata rüyimāl eyledi. Bu ḫālet istiḫbār-ı aḥvāl içün gönderilān cāsüsların pāylarında āsāyiş-i ḫātır olacaḳ bir kelām olmadıġundan ġayrı Sancaḳ-ı şerīf çıḳdıġını nidā içün irsāl olınanlar Ayāṣōfiyye ḥudūdından hāric yirlerde ref'-i ṣadā itmedükleri ḫaseb-ile ol gün Sarāy meydānına ġāyet ile eḳall-ı ḳalīl ādem gelüp, anlarıñ daḫı hengām-ı 'aṣrda teferruḳ ü 'avdetleri sarāyda olan erkān-ı devlete īrāṣ-ı dehşet ü ḫayret itmegin, nā-çār aḫṣāma ḳarīb Sancaḳ-ı şerīf maḥalline ḳonılmak iḫtiyār olınup, Ṣadr-ı a'ẓam ve vüzerā-yı 'iẓām ḫażerātı ile 'arż aġalarınuñ odalarında beytütet ü ārām ve Dāmād-zāde Efendi 'illet ḫasebiyle ḫarekete 'adem-i ḳudretinden nāşī, Sulṭān Murād oṭasında alı-ḳonılup, Müftī Efendi ve sā'ir efendiler kendülerine ol-gice Mühimmāt-ḫāne ta'yīn olınan Bostāncılar oṭasını ta'yīn eylediler.

İrtesi Sebt güni efendiler namāz-ı ṣubḥı Bostāncılar'da edādan-ṣoñra Ṣofa'da yine cem'iyyet ve muḳteżā-yı kāra göre meşveret itmek üzere muṣamımem iken, Şeyḫü'l-İslām 'Abdu'llāh Efendi ṭulū'-ı fecrden muḳaddem oldıġı odadan Ẕülālī Efendi ile ma'an sā'ir efendilerüñ olduḳları maḥalle ḫareket ve Ayāṣōfiyye şeyḫi İspirī-zāde'yi daḫı maḥall-i mezbūra da'vet idüp: "*Bu ḳadar zamān mesned-ārā-yı fetvā olmaġla nāmūs-ı 'ulemāyı ṣıyānet ve bu sinn ü sālde* **[80a]** *ḳaṭarāt-ı ḫūnum ile rīş-i sefīdüm gülgün olmaḳdan ḫimāyeti sizlerden recā iderem!*" deyüp, kelimāt-ı riḳḳat-engīz-i girye-āmīz ile cümlesine tevcīh-i ḫiṭāb ve ḫużżār-ı meclisüñ mecmū'ı: *"el-'Iyāẕen Bi'llāhi Te'ālā, bir müftīye rıżā virilmek ne iḫtimāldür?"* diyü redd-i cevāb itdüklerinden ṣoñra: "*Erbāb-ı cem'iyyetüñ murādları, muḳaddemā: 'Biz Maḥmūdü'l-fi'āl bir imām isterüz!' diyü yazduḳları teẕkireden ma'lūm. Pes, beyhūde n'īçün zaḥmet-keş ve çāresi āşikāre olan şey içün perīşān ve müşevveş oluruz? Hemān namāzı şimdi ḳılalum ve cümlemüz Ṣofa'ya varalum, pādişāhuñ ḫal'i ile ḫalḳı ıżṭırābdan ḫalāṣ idelüm; ben-daḫı münāsib görilān yirde iḳāmet ve baḳiyye'-i 'ömri ṣarf-ı ẕikr ü*

*ʿibādet ideyüm!*" diyü ḫatm-i kelām ve ol vaḳt-ı şāfiʿiyyede namāzı anda ḳılup, efendiler ile Ḫāṣ-baġça içinden Revān odası hāricindeki mevḳıfa varup ārām eyledi.

Ol eṯnāda Revān oṭasında uyḫuda iken efendilerden birisi Ḳapūdān Paşa'yı bī-dār ve Dāmād-zāde Efendi'yi meclis-i mezbūra iḥżār eyleyüp, efendiler ekṯeri Müftīʾ-i enāmuñ tefevvüh itdükleri kelāmdan müteḫayyir ü mużṭarib ve perdeʾ-i ḫafāʾnuñ verāsından ne naḳş-ı ġarīb ẓuhūr idecegine müteraḳḳıblar iken, Ṣadr-ı aʿẓam gelüp, ayāġ üzerinde cümleye perteş-aḥvāl ve: "*Ben ölüm eri olmuşımdur! Ancak veliyy-i niʿmetimüzüñ ḫalāṣına çāre ve tedārük itmek cümlemüze lāzımdur!*" diyü feṯḥ-i derīce-maḳāl itdigünüñ ʿaḳabinde Müftī Efendi'ye: *"Pādişāhumuz seni ve ḳapūdānı ve keṯḫudāyı, ʿazl u nefyleriñüzi fermān buyurdı!"* diyü tevcīh-i ḫiṭāb ve Ḫāṣekīler'e: "*Meẕkūrları Bostāncılar oṭasına götürüñ!*" diyü emr itdükden ṣoñra Re'īsü'l-ʿulemā Dāmād-zāde Aḥmed Efendi'ye **[80ᵇ]** ʿAbdu'llāh Efendi'den muḳaddem fetvā teklīf olınduḳda nukūl ve iẓhār-ı ʿadem-i raġbet ve ḳabūl itmedükleri maʿlūm; ḫuṣūṣā ʿillet-i mīzācları ḫasebiyle ḫilʿat-ı fetvāyı bār-dūş itmege ḳudretleri olmadıġı meczūm olduġından, ancaḳ Mīrzā-zāde Efendi Ḥażretleri'ne: "*Buyuruñ!*" deyüp ḫużūr-ı hümāyūna revān oldılar. Mevlānā-yı müşārʷⁿ-ileyh Ḥażretleri mu'teḳid-i enām ve ʿiffet ü fażīletleri müsellem-i ḫavāṣṣ u ʿāmm olmaġla, ḫilʿat-ı fetvā ile teşrīf olunmaları ṭaraf-ı pādişāhīden teklīf olınduḳda, müşārun-ileyh Ḥażretleri bir-iki nevbet ṣadāret-i Rūm'da tekerrür içün kendülerine ilḥāḥ u ibrām ẓuhūrında tebāʿüd ve maʿẕūlen daḫı mecālis ü merāsimde bulınmamaḳ dāʿiyyesiyle iẓhār-ı ḫᵛāheş-i teḳāʿüd itmişler iken, eyyām-ı sābıḳada peyrāmen-i gerd-i ḫāṭırları olmayan manṣıb-ı fetvāya ʿadem-i raġbetlerin iẓhār ve ṭaṣrada Medīneʾ-i münevvere ḳāḍīsı Muṣṭafā Efendi'yi müftī itdükleri istimāʿ olınup: "*Meẕkūr dā ̄ileri kendülerinüñ muḫtār u naṣb-kerdeleri oldıġından ġayrı, ḥadd-i ẕātında vaḳūr ve cihān-dīde bir maʿḳūl-i dā ̄ileridür!*" diyü iʿtiẕār itdüklerinden ṣoñra, gelüp efendilerüñ yanında maḳāmlarında ārām eyledi-ler.

Baʿde-hū Rūm-ili ṣadrı Seyyid ʿAbdu'llāh Efendi Ḥażretleri ḫużūr-ı hümāyūna da'vet buyurılup, fetvā ṣadrı der-miyān ve Mirzā-zāde Efendi ʿadem-i ḳabūl ü iʿtiẕārı beyān buyurılduḳda, Ṣadr-ı ʿālī-ḳadr-i müşārʷⁿ-i-leyh Ḥażretleri Mevlānā-yı müşārʷⁿ-ileyhüñ beyān itdükleri ʿöẕr ü ṣavāb u ḫaḳḳ, lākin aṣlı olmadıġı muḫaḳḳaḳ oldıġı ṣūretde muḳteżā-yı ḥāle göre cümleden enseb ü elyaḳ oldıġı beyān ve her ne-ḳadar tenfīrleri var-ise daḫı ḳabūl itdürmegi taʿahhüd ile ḫāṭır-ı pādişāhīden defʿ-i tereddüd ü gümān **[81ᵃ]** buyurdılar.

Ol meclisde Sekbān-başı Ḥasan Aġa'ya daḫı yeñi-çeri aġalıġı teklīf olınduḳda, aġa-yı mezbūr: "*Bu bendeleri yeñi-çeri aġası olup Aġa-ḳapu-*

*sı'na vardığumda, cümlesi iẕhār-ı meyl ü raġbet ve meydana kendüleriyle bile bulunmaġı teklīf ve da'vet idecekleri ẓāhir ve muḫālefet itdigüm ḥālde bī-tevaḳḳuf beni ṣad-pāre ḳılacakları āşikāre vü bāhir olup, bir nesneyi müfīd olmaz! Bir miḳdār daḫı baḳalum kārlarına, maḳūle ḳarār bulur!*" diyü isti'fā ve beyān-ı maḫzūr eyledi. Ba'de-hū yine[69] cümle ḫużūr-ı hümāyūna da'vet ve meydān ricālinüñ Ḫāṣekī Aġa ile gönderdükleri ḫaber ba'de-hū ba'żı 'ulemā' ve küttāb ve vüzerānuñ daḫı ḳatl ü i'dāmları oldığın ta'addüden ve 'unvānına Baş-ḳapu keṯḫudāsı Ḳara Muṣṭafā ve a'vānından İbrāhīm nām kimesnenüñ ismini taḥrīr ve kendü ṭaraflarından bir ādem ile irsāl itdükleri defterüñ cevābları gitmekle irsāl olınmaḳ münāsib idigi meşveret olınduḳda, 'ulemādan bir ādem ile gönderilmesi münāsib görilüp, lākin[70] erkān-ı mevālīden kimesne irsālinde ba'zı hücnet mülāḥaẓa olınmaġla, ḥāżır olan Mevlānā-yı 'iẓāmdan Selānīk'den ma'zūl 'İmād-zāde Seyyid Muḥammed Efendi ve meşāyiḫ-ı cevāmi'-i Selāṭīn'den İstanbūl'da Yeñi Cāmi' şeyḫi Seyyid Muḥammed Efendi'nüñ irsāl olınmaları istiḥsān olınmaġla, vāfir i'tiẕārdan ṣoñra ikisi daḫı bīm-i cān ile 'āzim-i meydān olduḳlarında 'İmād-zāde Efendi'i pīş-gāh-ı sa'ādet-penāhlarına getürdüp nihānī isterlerse Vezīr-i a'ẓam'ı daḫı rābıṭa'-i muṣāheret taḳrībi ile ḥimāyet ḳaydına düşmeyüp fedā ideceklerini iḫbār u edā buyurmışlar.

Bu eṣnāda ḳapūdānluḳ 'Abdī Ḳapūdān'a tevcīh olınup Tersāne'ye irsāl ve a'yān u aġāyāndan Mīr-i 'alem Nigdeli 'Alī Aġa, umūr-dīde **[81b]** ādem olmaġla Vezīr keṯḫudālıġı ile iclāl olundı. Meydānda olan erbāb-ı fesāduñ cem'iyyetleri ān[en]-fe-ān[en] ziyād olup, ancaḳ fetret ẓuhūrında baġy u ṭuġyān ve: خروج على السلطان[71] 'uñ vehāmet ü şe'āmetinden dīn ü dünyāsın şıyānet iden ḫavāṣṣ u 'avāmuñ kimi genc-i ḫāne ve kimi müte'allıḳātından birinüñ külliyye'-i vīrānesinde nihān olmaġla, zümre'-i eşḳıyā taḳviyyet-i şürūr ve temşiyyet-i umūrlarına medār olmaḳ ḳaṣdıyle luṭf u 'unf ile ḫānelerinde cüst u cū itdükleri kibārdan ancaḳ Yeñi-çeri efendisi Süleymān Efendi'yi ḫānesinden bir maḥalle naḳl ve iḫtifā itmeyüp ḥāżır bulınmaġla bī-tekellüf alup meydāna iḫżār ve re'īs olmasını cümlesi iḫtiyār idüp, ocaḳ aġaları ve Ḫāṣekī ve Çorbacılar'dan birisi meydāna çıḳmaduḳlarından nāşī, muḳaddemā bir taḳrīb ile cemā'at çorbacısı olup, Nīş'de tecemmü' iden eşḳıyāya pīşvā olmaḳ töhmeti ile ma'zūl ve menkūb ü maḫzūl, Serrāc-ḫāne'de bir dükkānda kesb-i yed-ile ta'ayyüşşe meşġūl olan Serrāc Muḥammed nām kimesneyi Yeñi-çeri aġası ve ocaḳ çavuşlarınuñ müdebbirlerinden Urlı ....[72] nām nekbetīyi Sekbān-başı ve Beytü'l-māl'cıluḳdan ma'zūl Balṭacı Deli

[69] "Yine" kelimesi nüshada sehven mükerrer yazılmıştır.
[70] Nüshada: + ve.
[71] "Sultān'a karşı hurūc (isyān)a kalkışmak."
[72] İsim yeri boş bırakılmıştır.

Muṣṭafā'yı Ḳul ketḫudāsı ve Müşılå-i Şaḥn müderrisi Deli İbrāhīm dimekle meşhür cerrār maḳülesinden bir yāve-gü dīvāne'-i bī-şu'ūrı kendü ṭaleb ü niyāzı ile beynlerinde ḳāḍī'-ı İstanbūl ve ẕikr olınan erāzil ü esāfili kendüleri vāḳı'alarında görseler ḫayr ile ta'bīr itmeyecekleri menāṣıba münāsib görmeleriyle ḫande-engīz-i erbāb-ı 'uḳūl bir tertīb-i nā-ma'ḳūl idüp, Üsküdār'dan naḳl itdükleri orta çadırlarıyle meydānı Yeñi-çeri ordusına şebīh ü ḳarīn ve Sebt gicesi ricāl-i devletden nicesinüñ ḫānelerini nehb ü ġārete ṭaraf ṭaraf **[82ª]** bayraḳlar ta'yīn eyledükleri feṣāḥatlere ḳanā'at itmeyüp, cem'iyyetlerinüñ şebāt u keşretine vesīle olmaġiçün bilā-müceb Yeñi-çeri ve Cebeci ocaḳlarından bayraḳ serdengeçdi taḥrīri ve taṣḥīḥ be-dergāha mübāşeret ve bu bahāne ile Beytü'l-māl-i müslimīnüñ tārāc u yaġmāsına daḫı temhīd-i muḳaddimeye mübāderet itmişler idi. 'İmād-zāde Efendi refīḳleriyle meydāna varup, Orta Cāmi'de rü'esā-yı eşḳıyāya ṭaraf-ı hümāyündan merāmlarınuñ ekşerine müsā'adeyi mutażammın teblīġ-i peyām, ancaḳ gürūh-ı 'ulemānuñ ṣaġīr ü kebīrinden ferd ü eḥaduñ ḳatl ü i'dāmına ne ṭaraf-ı hümāyündan ruḫṣat ve ne 'āmme'-i 'ulemādan müsā'ade vü icāzet mümkin olmayup; غاية ما يمكن iḳtiżā idenlerinüñ nefy ü iclālleri ile iktifā olınacaġını ifhām idüp, birḳaç sā'at mezbürlar ile güft ü şenīd ve nuṣḥ ü pend yolından beyān ve envā'-ı va'd ü va'īd-i mevā'id itdükden ṣoñra, maṭlūbları olanlaruñ kendülerine zīnde teslīm ve Ẕülālī'nüñ Anaṭolı şadāreti ve sā'ir naṣb-kerde vü muḫtārları, eşirrāruñ ṭaraf-ı pādişāhīden maḳāmlarında ibḳā ile iclāl olunmaları murādları idigini bi'l-ittifāḳ beyān itdüklerinde, Mevlānā-yı merḳüm [ber-]muḳteżā-yı ḥāl aġa ve ḳul ketḫudāsı ve ...[73] nāmına olan ādemlere ḫil'atler irsālī idigini taḥrīr ve çuḳadārı ile irsāl itmegin, der-ḥāl mezbür ile üç ḫil'at irsāl ve ḫöd-be-ḫöd nā'il olduḳları manşıblaruñ ṭaraf-ı Pādişāhī'den iḥsān ḳılındıġın ḫaberi īṣāl olundı.

Pes, meydānda olan rü'esā-yı eşḳıyā Şeyḫ Emīr Efendi'yi alı-ḳoyup, 'İmād-zāde Efendi'yi merāmların 'arż u i'lām itmek içün Sarāy-ı hümāyün'a i'āde ve re'īs Süleymān Efendi'yi refīḳ ü hem-pā itdiler. Merḳüm ba'de'l-'aṣr Sarāy-ı hümāyün'a gelüp görüp, işiddigi aḥvāl-i pür-iḫvāli **[82ᵇ]** bi'ẕ-ẕāt pāye'-i serīr-i salṭanata nihānī ḥikāyet ve: "*Ẕülālī Efendi bizüm içün nefy olınmaġla Rūm-ili ḳāḍī-'askerligi tevcīh olınsun!*" *didüklerinde İstanbūl ma'zūllerinüñ yolı Anatolı ḳāḍī-'askerligidür!*" diyü cevāb viricek: "*Biz Rūm-ili ve Anaṭolı'yı bilmezüz, hemān mezküruñ ḳāḍī-'asker olmasını bilürüz!*" diyü mezbūruñ şadāretin iltizām itdüklerin ifāde ile edā-yı ḫidmet-i sefāret eyledi. Bu aḥvāl ḫılālinde evvel-i emrde ta'yīn-i Müftī'-i enām Devlet-i 'aliyye'ye ehemm-i mehāmm olmaġla, Mirzā-zāde Efendi Ḥażretleri'ne ṭaraf-ı Pādişāhī'den teklīf ü ibrām mütekerrir ve bi'l-cümle rü'esā-yı 'ulemānuñ ol meclis-i 'ālīde: "*Müşārᵘᵐ-ileyh maḳām-ı fetvāya*

[73] Burada bir kelimelik boşluk bırakılmıştır.

*cümlemüzden eḥaḳḳ u elyaḳdur!*" diyü ittifāḳ ve her ṭarafdan ḳabulleriyçün iḳdāmları müteḳarrir olıcaḳ, muḳteżā-yı diyānet ü taḳvāları üzere ṣalāḥ-ı ʿāmmeye vesīle olmaḳ saʿādetini mülāḥaẓa vü müteḥattil ve bār-ı ḫilʿat-ı fetvāyı zīver-düş-ı taḥammül eyleyüp, ber-muḳteżā-yı ḳānün-ı ḳadīm beyāż çuḳa ḳaplı kürk tedārüki vaḳtı olmamaġla, pister-fām çuḳa sammür kürk ilbāsıyle tekrīm ḳılınup, ʿİmād-zāde Efendi mekārim-i Pādişāhī'den maẓhar-ı naẓar-ı ʿināyet ü ikrām ve niḳābet-i eşrāf ile şād-kām ḳılındı.

Baʿde-hü meydān ricāline, dāʾireʾ-i iṭāʿatden ḫurūc itmedüklerince ṭaraf-ı salṭanatdan kendülerine taʿarruż u mu'āḫaẓe olınmamaḳ üzere, taʿahhüdi mutażammın ṭaraf-ı Pādişāhī'den taḥrīr olınan taḳrīr ḥüccetini mevcüd bulınan kibār-ı ʿulemā imżā itdüklerinden ṣoñra, ḥüccet-i mezbüre ve İbrāhīm Efendi'ye İstanbül ḳażāsı emri reʾīs Süleymān Efendi ile ṭaraflarına irsāl olınup, ʿale's-seḥer maṭlūbları olan kimesneler ṭaraflarına īṣāl olınacaġını iʿlām ve Bostāncılar otasına iyāb u ẕihābda ʿusret muḳarrer olmaġla efendilere dāʾireʾ-i hümāyūnda taʿyīn-i tebʿiyyet ü maḳām olundı.

**[83ᵃ]** Baʿde-hū aḫṣāma ḳarīb Ṣadr-ı aʿẓam İbrāhīm Paşa Silaḥdār Aġa oṭasında tenhā-nişīn iken, Dārü's-saʿāde aġası Beşīr Aġa Ḥażretleri vesāṭetleriyle mühr-i vezāret alınup, ol gice sāʿat ṭoḳuzda iken maḥall-i mezbüreden ḳapu arasına īṣāli fermān ve müşārun-ileyhüñ varmasından muḳaddem Ḳapüdān Muṣṭafā Paşa ve Muḥammed Keṯḫudā'nuñ Bostāncılar oṭasından ḳapu arasına naḳlleri bābında ḥükm-i ḳażā-cereyān buyurıldı. Reʾīs Süleymān Efendi īṣāl itdigi haberlerüñ cevābıyle ʿavdet itmek üzere irsāl olınmış-iken, meydānda meḳs ü ḳarār ve maṭlūbları olan kimesneler ḥayyen irsāl olunmadıġı ḥālde, āteş-i fitnenüñ ḫamūd u sükūnı emr-i muḥāldür diyü teẕkiresiyle iḫbār itmegin, ol gün mezbürlaruñ ne keyfiyyet ile irsāl olınmaları müşāvere ve ḥayyen feristāde ḳılınmaları vücūh ile nā-maʿḳūl olmaġın maḫnūḳan irsāl olınmaḳ üzere müẕākere olınmış-iken, hengām-ı ṭulūʿ-ı fecrde kemāl mertebe istiʿcāl ve süʿat ile Şeyhü'l-İslām Efendi ve Rūm-ili ḳāḍī-ʿaskeri Efendi ḥużūr-ı hümāyūna daʿvet buyurılup ḥużūr-ı Pādişāhī'ye dāḫil olduḳlarında: "*Maḥbüslar hemān bu ānda ḳatl olmup cesedleri Alāy-köşki yanındaki dīvārdan ṭaşraya ilḳā olınsun!*" diyü ḳatllerinde kemāl-i istiʿcālleri ḥikmetinden bāʿiş-i cesāret suʾāl olundıġında, Pādişāh-ı ʿālem-penāh Ḥażretleri: "*Erbāb-ı fitne vü cidāl Sarāy-ı hümāyūn'a hücūm idüp, Alāy-köşki öñindeki zoḳāḳ mālā-māl olmış!..*" diyü ḫaber virdüklerinde, Rüm-ili Ṣadr'ı Efendi Ḥażretleri: *"Pādişāh'um! ʿİcāleten bir-iki bendelerüñ varup Alāy-köşki'nden istiṭlāʿ-i ḥāl eylesün!"* diyü irāʾede şah-rāh-ı ṣavāb itmeleriyle, der-ḫāl Ẕülālī ile Ayāṣofiyye Şeyḫi ʿacele ile Alāy-köşki'ne irsāl **[83ᵇ]** olınup, ʿavdetlerinde; ẕikr olınan maḥallde dost u düşmenden, insān degül, sā'ir müteneffis ḥayvān daḫı olmadıġın iḫbār idüp, bu ḫaber ṭaşradaki müfsidler ile yek-dil ve müttefiḳ bir ḥīle-kāruñ

desīse vü ḫudʿası idügi ẓāhir ve muḳarrer oldı. Ammā bu eṡnāda mezbürlaruñ üçi daḫı vāsıṭaʾ-i mār-ı pīçān-ı kemend ile mürde vü bī-cān ḳılınup, cesedleri birer öküz ʿarabasına taḥmīl ve mecmaʿa gelüp eşḳıyāya revān ve Müftīʾ-i sābıḳuñ çekdürme ile Bozca-aṭa'ya nefyi fermān ḳılındı.

Pes, ol-gün Sarāy-ı hümāyün'da bulınan cümle aʿyān u erkān Asitāneʾ-i saʿādet'de olan vüzerā-yı ʿiẓāmdan Dāmād-ı pādişāhī Silaḥdār Muḥammed Paşa Ḫażretleri ışlaḥ mevcūd olmalarıyle mühr-i vezāretüñ müşārunileyh'e tefvīż olınması istiṣlāsān ve Pādişāh-ı ʿālem-penāh cenāblarınuñ daḫı mücerreb ü maʿlūmları olmaġla mühr-i hümāyūnı iḥsān buyurdılar.

Meyyitler meydāna vāṣıl ve eşḳıyānuñ muḳaddimāt-ı merāmları ḥāṣıl olmaḳ, Ḫorḫor Çeşmesi öñine Ḳapüdān Paşa ve Et-meydānı ḳapusı ḳurbında Dört-yol aġzına Muḥammed Keṯḫudā'nuñ cesedlerini ilḳā idüp, netīceʾ-i mefāsidlerini beyān u iʿlāna zuʿmlarınca tedārük-i sebeb ve: "*Pādişāhumuz İbrāhīm Paşa'yı ketm ü iḫfā ve ehl-i ẕimmetden birini anā fedā idüp göndermiş! Mesned-ārā-yı ḫilāfet olan Pādişāh-ı Ẓıllu'llāh'a keẕb ü ḫilāf lāyıḳ ve sezā-mıdur?*" diyü muġalaṭaʾ-i ebleh-firīb ile sāde-dilleri iġfāl ü iḍlāl iderek, merḥūmuñ cesedini bir bārgīre baġlayup, hezār taḥḳīr ü āzār ile Bāb-ı hümāyün muḳābelesindeki çeşme öñine ilḳā-birle iẓhār-ı kemāl-i terk-i edeb itdükleri mesmūʿ-ı Pādişāhī olıcaḳ, Şeyḫü'l-İslām Efendi ve Dāmād-zāde Efendi ve Rüm-ili ṣadrı efendiler [**84**ᵃ] ḫażerātını ḥuẓūr-ı hümāyünlarına daʿvet buyurup: "*Bu ḳadar zamāndan berü İbrāhīm Paşa'nuñ ẕātı ʿāmmenüñ maʿlūmı iken, cemʿiyyet iden erbāb-ı şeḳāvetüñ bu güne vaż ʿu ḫareketinden maḳṣūdları ʿıyān ve benüm daḫı salṭanatumı istemedükleri nümāyāndur! Ancaḳ, benüm daḫı muḳaddemā ṭabīʿatümde taḥammül-i emānet-i kübrā-yı ḫilāfetden fütūr ẓuhūr, ḫattā Üsküdār'da iken bir iki defʿa Şeh-zāde Sulṭān Maḥmūd Ḫażretleri'ni çıḳarup serīr-i salṭanata iclās eylemek ḫāṭıruma ḫuṭūr itmişdi. Şimdiki ḥālde ḫōd ol dāʿiyye müteʾekkid ve ʿaẓīmet-i sābıḳa müteceddid olup, murādum bī-ceng ü cidāl meyān-ı müslimīnden refʿ-i fitne vü iḫtilāl içün ḫilʿat-ı ḫilāfetümi Şeh-zādeʾ-i ercümend Sulṭān Maḥmūd'a ilbās ve serīr-i salṭanata ḫüsn-i rıżām ile iclās itmek; ancaḳ vücūd-ı nāzenīn ve evlād-ı necābet-ḳarīnüme bir ṭarīḳle süʾ-i ḳaṣd itmeyeceklerine cümlesine ʿahd ü yemīn itdürmek içün sizlerden birisi meydāna gelmekdür.*" diyü tevcīh-i ḫiṭāb buyurduḳlarında, müşārunileyhim ḫażerātı: "*Şevketlü pādişāhum! Bizler rebīb-i niʿmet ve perverdeʾ-i ḫvān-ı ʿināyetüñ olup, her ḥālde süʿ ü ḳudretimüz mertebesi ṣadāḳat ile ḫizmet ve böyle zamānda ḫāk-i pāy-i devletüñden bir ān ʿadem-i müfāraḳat farīżaʾ-i ẕimmetüñüzdür. Lākin bu maḳūle ḫidmeti edāya bir ṭarīḳle ḳudretümüz yoḳdur!*" diyü kemāl-i ıżṭırāb u dehşet ile ser-beceyd-i ḥayret oldılar.

Pes, Ayāṣōfiyye şeyḫi İspirī-zāde'ye murād-ı fu'ādlarını ifāde buyurduḳlarında mezbūr bu ḫidmet-i ʿaẓīmenüñ edāsına izhār-ı şevḳ u ṭarab ve Ẕülālī Efendi'nüñ kendüye reftīḳ ü teşrīk ḳılınmas[ın]ı sevḳ u ṭaleb itdükde, Pādişāh-ı ʿālem-penāh Ḥażretleri Ẕülālī'den ʿadem-i emniyyetlerin beyān ve Şeyḫ Efendi ġālibā muḳteżā-yı keşfi ile meẕkūruñ ṣadāḳat ile ḫidmetde **[84ᵇ]** bulınacaġın taʿahhüd ile, gūyā ḫāṭır-ı enver-i pādişāhīden refʿ-i ġubār-ı gümān itmegin, vaḳt ü zamānuñ muʿtād[ı] üzere sammūr kürk tedārükine müsāʿade ve imkānı olmadığı ḥaseb-ile ḥużūr-ı hümāyūnda Ẕülālī Efendi'ye Anaṭolı ṣadāretine Dārü's-saʿāde aġası Beşīr Aġa Ḥażretleri bi'ẕ-ẕāt bir ḳaḳum kürk ilbās buyurup, ol gün aḫşāma bir sāʿat var iken İspirī-zāde ile maʿan bu ḫidmeti edā içün meydānā gitmeleri fermān ve Ẕülālī'nüñ sevḳi ile rü'esā-yı eşḳıyāya münāsib gördigi vech üzere taḳsīm içün ikisinüñ daḫı ceyb ü kenārları lebrīz-i dīnār ḳılındığından mā-ʿadā, iḳtiżāsına göre tevżīʿ itmek içün Ẕülālī Efendi'nüñ yedine bir kīse altun daḫı teslīm ve hemān ikisi birden meydāna revān ḳılındı.

Ol eṣnāda Dergāh-ı ʿālī ḳapucı-başılarından āmāde'-i fitne vü fesād Dervīş Muḥammed Aġa didükleri müfsid-i māder-zādı daḫı[74] ṭaşrada sipāhīler aġalığı içün ṭaleb itmişler. Ḫōd be-ḫōd mezbūrlara mūlḥaḳ ve bu vaż'ından 'uḳalā-yı devletüñ iʿtiḳādlarında mezbūruñ ḥubṣ-nihād ve erbāb-ı fitne ile ittiḥādı muḥaḳḳaḳ oldı. Merḳūmlar meydāna varup zu'mlarınca edā-yı ḫidmet ve ṭarafeyne taḥmīl iderek gice sāʿat üçde iken Sarāy-ı hümāyūn'a ʿavdet idüp, ḥużūr-ı pādişāhīde bu keyfiyyetden meydānda olan ḫalkuñ cümlesi memnūn olup, pādişāha duʿālar itdükleri beyān ve Şeyḫ Efendi eline bir Muṣḥaf-ı şerīf alup, Ẕāt-ı ḫuceste-ṣıfāt ve evlād-ı ferişteh-simātlarına bir ṭarīḳ ile sūʾ-i ḳaṣd olınmayacaġına cümle müteʿayyin ve söz ṣāḥiblerine el urdırup 'ahd ü yemīn itdürdigin ẕikr ü tafṣīl ile derūn-ı Şehriyārī'ye ilḳā-yı emniyyet-i **[85ᵃ]** iṭmīnān itmesi ḫılālinde, ṭaşradan Çāvuş-başıluḳ manṣıbı ile ʿavdet iden mezbūr Dervīş-i bed-endīşüñ meydānda olan eşḳıyā lisānlarından ẕikri münḥall-i deʾb-i edeb nice türrehāt īrādı ve ṭaraf-ı pādişāhānelerinden 'adem-i emniyyetlerin muḳteżī ba'żı mevād-ı taʿdādı żamīr-i Şehriyārī'yi tekdīr ve anda bulınan ḫayr-ḫvāhān-ı devleti ciger-ḫūn u dil-rīş eyledi.

Pes, leyleʾ-i mezbūrede ki, şehr-i Rebīʿu'l-evvel'üñ on ṭoḳuzıncı işneyn gicesi idi, sāʿat üç buçuḳda iken Sulṭān Aḥmed Ḫān Ḥażretleri, Māyeʾ-i ḳuvvet-i ḳalb-i cihān, Bāʿiṯ-i emn ü rāḥat-ı ʿālemiyān Şeh-zāde Sulṭān Maḥmūd Ḫān Ḥażretleri'ni Mā-beyn ḳapusı yanında kendülerinüñ oturduḳları maḥalle getürdüp, müşerref-i ḫürşīd-i ikbāl olan cebīnlerin taḳbīl ve anlar daḫı peder-i maʿnevīleri maḳāmında olan 'amm-i mükerremleri-

[74] Nüshada: مادر زاد دخی نی "māder-zād daḫıyı" şeklindedir.

nüñ dest-i şerîflerini pûs ile isticlâb-ı duʿâ-yı ḫayr ve edâ-yı dest-pûs-ı bîʿat buyurduḳlarından şoñra;

*Gitdi ṭûbâ bir yaña, serv-i dil-ârâ bir yaña*

Mefhûmı üzere anlar Şeh-zâdeleriyle mekân-ı muʿayyenlerine revân ve Sulṭân Maḥmûd Ḫân Ḥażretleri Ḥırḳaʾ-i şerîfe oṭasına ḫırâmân olup, sâʿat dördi bir rubʿ miḳdârı mürûrında şevket ü iḳbâl ve saʿâdet ü iclâl ile serîr-i salṭanata cülûs ve Sarây-ı hümâyûn'da bulınan erkân u aʿyân bi'l-cümle dâmen-bûs eylediler.[75]

Ṣabâḥa yaḳın ʿulemâ vü meşâyıḫdan ṭaşrada bulınanlara ʿumûm bîʿati içün teẕkireler irsâl ve meydân ricâline daḫı ṭulûʿdan şoñraca gelmeleri içün ḫaber îsâl olınduḳda, meydân ahâlîsi iki gice maḫbûsları olan Vâlide Şeyḫi Emîr Efendi'yi, kendüleri daḫı ardınca **[85ᵇ]** ḫareket idecekleri ḫaberi ile îsâl itmişler iken, daʿvet olanlar gelüp sarâyda ḥâżır ve cümle ʿulemâ eski Dîvân-ḫâne'de mezbûrlaruñ vürûdına ḫayli zamân muntaẓır olduḳlarından şoñra, merḳûmlaruñ vaḳt-ı mevʿûdda ʿadem-i ḳudûmlarından nâşî Ḳudüs-i şerîf pâyesiyle Hemedân'dan maʿzûl ʿAlî-zâde Muṣṭafâ Efendi sebeb-i tevaḳḳufların suʾâl içün meydâna irsâl olınup, mezbûrlar Sarây-ı hümâyûn meydânında laġm olmak üzere beynlerinde münteşir olan ḳavl-i fâsid sebebi ile gâh ʿadem-i emniyyet işʿâr, gâh oçaḳlaruñ eski aġaları kendülerine teslîm olınmaḳ murâdları idügini iẓhâr itdüklerini mezbûrlar gelüp iḫbâr idicek, yine Emîr Efendi ile iʿâde ve: "*Aġaları Bâb-ı hümâyûn'da teslîm olınur!*" cevâbı mezbûrlar vesâṭetiyle iʿlâm u ifâde olınduḳdan şoñra, meydânda olan ṭâʾife'-i ḫâʾife bayraḳların çeküp Sarây-ı hümâyûn'a ḳudûm ve silâḥ u pusâṭlarıyle bîʿate hücûm eylediler.

Bîʿat-i ʿâmme ḫuṣûṣını tamâm ve kâffe'-i enâm Pâdişâh-ı ʿâlem-penâh Ḥażretleri'nüñ serîr-i şevket-maṣîr-i salṭanatı teşrîfleriyle mesrûr u şâdkâm olup, Sarây-ı hümâyûn'da bulınan erkân-ı devlet ḫânelerine ve zorbalar yine meydândaki çadırlarına ʿavdet ḳıldılar.

ظل باری *"Ẓıll-ı Bârî"* ve: قطب العرض *"Ḳuṭbu'l-ʿarż"* lafıẓları târîḫ-i cülûs oldıġı nihâyet-güzâr-ı enâm ve ʿabd-i râḳımü'l-ḥurûfuñ lisân-ı ḫâmesinden cereyân iden:

ایلدی سلطان محمود خان دانا دل جلوس

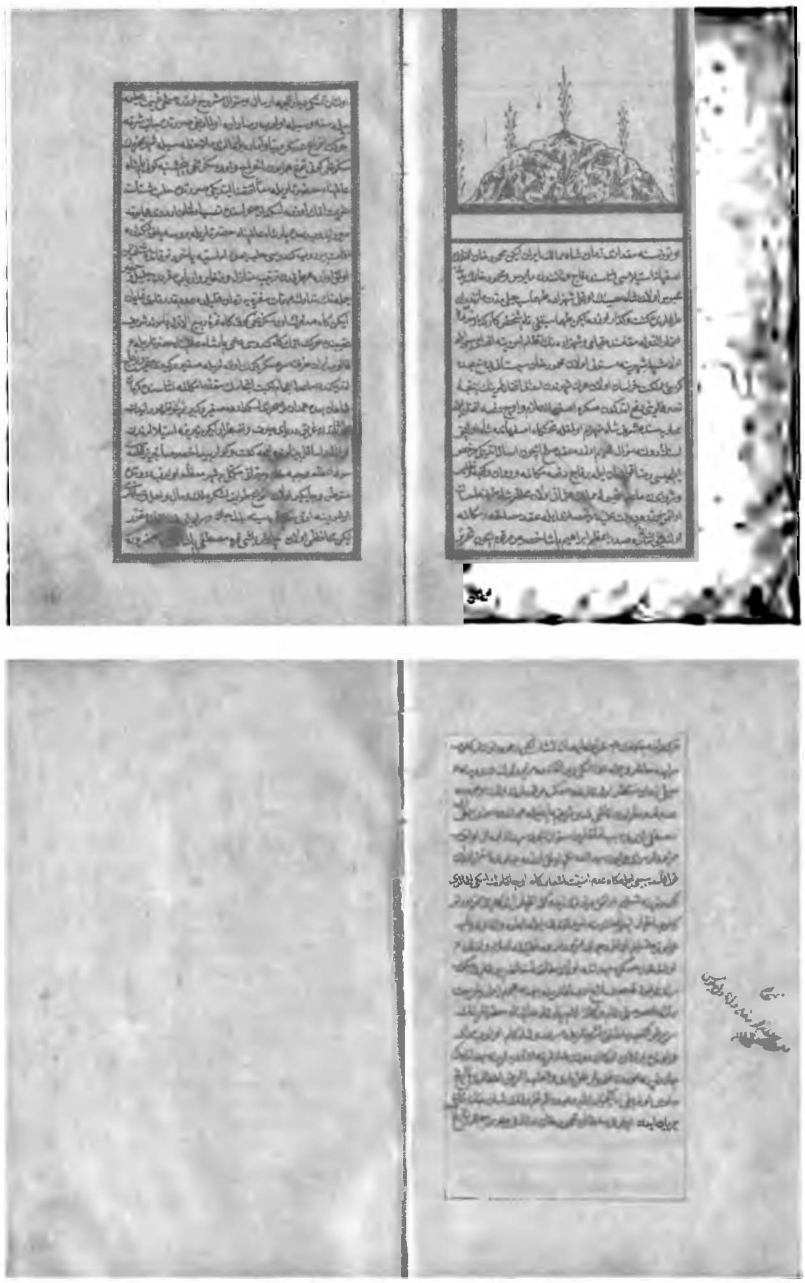
*"Eyledi Sulṭân Maḥmûd Ḫân-ı dânâ-dil cülûs"*

Mıṣraʿı târîḫ-i tâmmdur.[76]

---

[75] Varak sol derkenarında, o sıralarda Cülûs-ı hümâyûn'a düşürülmüş olan şu "*târîḫ*"ler kayıtlıdır: ١١٤٣ : سنه ، محمود محمود تولیی السیر ; تاریخ ; Târîḫ: *"Cülûsına didiler bir güzel târîḫdür Feyżî: / 'Cülûs-ı Ḫân Maḥmûd'ı cihâna saʿd ide Allâh': Sene 1143*"; "Ve lehᵘ: *Düşdi bir târîḫ iy Feyżî cülûsına didüm: / 'Ḫân Maḥmûd'uñ cülûsı ola dünyâya saʿîd' : Sene 1143*"; جلوس في ١٩ را ، سنه ; ١١٤٣ ؛ در لیلة الثنین ، ساعت ٧ :

[76] ʿÂsım'ın "*târîḫ*" mısrâʿı varak sağ derkenarına bir kez daha kaydedilmiş ve sonuna: : را ، سنه ١١٤٣ tarihi eklenmiştir.



Resim 10-11: Küçük Çelebi-zâde İsmâil 'Âsım'ın Patrona İsyanı ile ilgili kısa *Târîḫçe*'sinin ilk ve son varakları. *Belgrad University, Svetozar Marković Library, T Pco., nr.: 327/7, vr. 75ᵇ-76ᵃ + 85ᵇ.*

# KAYNAKÇA

**Arşiv Belgeleri ve Birincil Kaynaklar:**


'Arżuḥāl (*Vaḳ'a'-i Patrona Ḫalīl*), Ankara Millî Ktp. Yz. nr.: A.1902, vr. 308$^{b}$-311$^{a}$.

BOA, A.DVN., *Mühimme Defteri*, nr.: 136.

BOA, *Cevdet,* HR.45/2244.

TSMA, nr.: E-365/62.

TSMA, nr.: E.1143.

*'Abdī Tārīḫi: Tārīḫ-i Sulṭān Maḥmūd Ḫān ibn Sulṭān Muṣṭafā Ḫān*, Süleymâniye Ktp. Es'ad Efendi, nr.: 2153.

*'Abdī Tārīḫi: Tārīḫ-i Sulṭān Maḥmūd Ḫān ibn Sultān Muṣtafā Ḫān*, Millet Ktp. Ali Emîrî, Tarih, nr.: 409.

Aktepe, Münir. *Şem'dânî-zâde Süleyman Efendi Tarihi (Mür'i't-Tevārīḫ)*, I, İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976.

Aydıner, Mesut. *Vak'anüvis Subhî Mehmed Efendi: Subhî Tarihi (1730-1744)*, İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.

Baykal, Bekir Sıtkı. *Destârî Sâlih Tarihi: Patrona Halil Ayaklanması Hakkında Bir Kaynak,* Ankara: AÜ DTCF Yayınları, 1962.

Göynüklü Ahmed Efendi. *Defter,* Berlin, MS. Or. Quart, nr.: 1209.

Hıfzî Mehmed Ağa. *Rūz-nāme,* TSMK, Revan, nr.: 1977/3, vr. 37$^{b}$-68$^{b}$.

Hıfzî Mehmed Ağa. *Rūz-nāme,* Belgrade University Svetozar Marković Library, T Pco., nr.: 327/8, vr. 87$^{b}$-126$^{a}$.

Köprülü-zâde Hâfız Ahmed Paşa, *Rūz-nāme,* Diyarbakır Ziya Gökâlp Yazma Eserler Ktp. nr. 479/1.

Karahasanoğlu, Selim."*Politics and Governance in the Ottoman Empire: The Rebellion of 1730 -An Account of the revolution that took place in Constantinople in the year 1143 of the Hegira-*", Cambridge, Mass.: Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 2010.

Küçük Çelebi-zâde İsmâil 'Âsım, *Ẕeyl-i Tārīḫ-i Rāşid / Tārīḫ-i İsma'īl 'Āşım Efendi (eş-Şehīr be-Küçük Çelebī-zāde),* İstanbul: Matba'a'-i 'Âmire, 1282.

Küçük Çelebi-zâde İsmâil 'Âsım. *Tārīḫçe*, Belgrade Svetozar Marković Library, T Pco., nr: 327/7, vr. 75$^{b}$-85$^{b}$.

Küçük Çelebi-zâde İsmâil 'Âsım, *Dīvān,* haz.: Özge Öztekin, Ankara: Ürün Yayınları, 2010.

Mustafa Sâmî Efendi, *Tārīḫ-i Sāmī,* Bayezid Devlet Kütüphânesi, nr.: 14036.

Selâhaddîn Salâhî Efendi. *Destārī Ṣālih Tārīḫi: Vaḳ'a'-i 'İbret-nümā*, Millet Ktp. Ali Emîrî, Tarih, nr.: 451.

Selâhaddîn Salâhî Efendi. *Destārī Ṣālih Tārīḫi: Vak'a'-i 'İbret-nümā,* Süleymâniye Ktp. Reşîd Efendi, nr.: 621.

Selâhaddîn Salâhî Efendi. *Destārī Ṣālih Tārīḫi: Vak'a'-i 'İbret-nümā,* İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Ktp. Şevket Rado, nr.: 231, 46 vr.

Seyyid Osman Sürûrî, *Sürûrî Mecmû'ası,* nşr.: Ahmed Cevdet, İstanbul: İkdâm Matba'ası, 1299.

Subhî Mehmed Efendi, *Târîḫ-i Ṣubhî*, Atıf Efendi Kütüphanesi, nr.: 1884.

Subhî Mehmed Efendi. *Târîḫ-i Ṣubhî*, İstanbul: Dârü't-Tıba'atü'l-'Âmire, 1198.

Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Müri't-Tevârîḫ*, Bayezid Devlet Ktp., nr.: 5144.

*Târîḫçe'-i Cülûs-ı Sulṭân Aḥmed Ḫân ibn Sulṭân Muḥammed Ḫân,* Belgrade University Svetozar Markovič Library, T Pco., no: 327/6, vr. 55[b]-70[b].

Unat, Faik Reşit. *1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi*, Ankara: TTK Yayınları, 1943.

*Vaḳa'a Taḳrîri; Bin Yüz Kırḳ Üçde Terkîb Olunmışdur*, Paris Bibliothèque Nationale, Supp. Turc, nr.: 923, 30 vr.

**Makaleler ve Araştırmalar:**

Aktepe, M. Münir. *Patrona İsyanı (1730)*, İstanbul: İ.Ü. Edb. Fak. Basımevi, 1958.

Babinger, Franz. *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, trc.: Coşkun Üçok, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.

Çınar, Şükran. *1730 Patrona Halil İsyanına ve I. Mahmud Devrine Ait Tarihçe,* İ. Ü. Ed. Fak. Yeniçağ Tar. Kürsüsü; İ. Ü. Merkez Ktp. Tez nr.: 11059.

Karahasanoğlu, Selim. "Osmanlı İmaratorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vaizi İspirî-zâde Ahmed Efendi ve Terekesi", *OTAM,* S.: XXIV (Güz 2008), s. 97-128.

Kütükoğlu, Bekir. "Vak'anüvis", *DİA*, XXXXII, s. 457-461.

Mehmed 'Ârif, "Silsile'-i Vuḳû'ât-ı Devlet-i 'Aliyye'de Zabṭ Edilmemiş 1142 Senesi Ḥâdiṣâtı" (I), *TOEM,* S.: IV (1328), s. 258-264.

Mehmed 'Ârif, "Silsile'-i Vuḳû'ât-ı Devlet-i 'Aliyye'de Zabṭ Edilmemiş 1142 Senesi Ḥâdiṣâtı" (II), *TOEM,* S.: V (1328), s. 309-316.

Mehmed 'Ârif, "Silsile'-i Vuḳû'ât-ı Devlet-i 'Aliyye'de Zabt Edilmemiş 1142 Senesi Ḥâdiṣâtı" (III), *TOEM,* sy.: XVI (1330), s. 1024-1034.

Yılmaz, Hakan. "Patrona Halil Vak'ası Hakkında Yeni Bir Kaynak", *HAİD,* XVI/189 (Haziran 2009), s. 42-44.

Yılmaz, Hakan. "1730 Patrona İsyânı ile İlgili Kısa Kroniklerden *Rûz-nâme* Yazarı 'Ahmed' Kimdir?", *SKAD / JSCS,* II (Güz 2015), s. 103-126.

Yılmaz, Hakan. "İsyânın Gölgesindeki İstanbul: Yeni Arşiv Belgeleri Işığında 1730 Patrona İsyânı", *Osmanlı İstanbulu,* IV (IV. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri, 20-22 Mayıs 2016), ed.: Feridun M. Emecen-A. Akyıldız-E. Safa Gürkan, İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 411-452.

# ESNAF VE PATRONA HALİL İSYANI (1730): OSMANLI SİYASETİNDE BİR EKSEN KAYMASI MI?*

**Robert W. Olson**

1730 yılında İstanbul'da vuku bulan Patrona Halil İsyanı'nın, imparatorluğun daha sonraki toplumsal, ekonomik ve siyasi tarihi üzerinde geniş yankılar uyandırdığı gerçeği, Osmanlı tarihinde yerleşmiş bir kanaattir. Patrona Halil İsyanı'nda *esnaf*ın oynamış olduğu rolün daha doğru bir değerlendirmesini yapmak amacıyla ilk olarak bu isyanın önemini gösteren çeşitli otoritelerin görüşlerini aktarmak istiyorum.

Patrona Halil İsyanı, Sultan III. Ahmed'in 1703-1730 yılları arasındaki saltanatı süresince Sadaret** ile Avrupa sarayları, çoğunlukla da Fransa arasında meydana gelmeye başlamış düşünce ve yazınsal ürün akışı ile elçiler ve askerî danışmanların geliş-gidişini geçici bir süreliğine, bazı durumlardaysa bütünüyle durdurmuştu. Bu dönemde kültürel alanda gözlemlenen çiçeklenme, Osmanlı toplumunun her kesiminden mensuplarının inkişaf ettirdikleri lâle modasının da bir göstergesi olacak şekilde 'Lâle Devri' diye

---

Çeviren: İbrahim Tolga Kara

* Makalenin özgün hâli için bkz. Robert W. Olson, "The Esnaf and The Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics", *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*, 17/3, Eylül 1974, ss. 329-344. (ç.n.)

** Makalenin İngilizcesinde *Porte* (Kapı) olarak geçen sözcükle kastedilen vezir/paşa kapıları olduğundan tercümede buna karşılık gelmeye en münasip ifadenin Sadaret olduğuna hükmettik. 18. yüzyıl öncesindeki dönemler içinse aynı kelimeyi Saray biçiminde çevirdik. (ç.n.)

isimlendirilmişti. Fakat Prof. Enver Ziya Karal'a göre, lâle sözcüğü, Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'nun birbirlerini tanımak adına gerekli tedbirler almaya başlamalarına dönük ilk ciddi teşebbüsün bir tezahürü olan 'yeni' zihniyetin simgesi olmaktan başka bir şey değildi.[1] Karal, ihtiyaç duyulan yeniden yapılanma ve düzenlemeleri gelecek vaat eder bir biçimde imparatorluğa getirecek gibi görünen bu ilk sekülerleşme (garplılaşma) dönemine 1730'da patlak veren isyanın son verdiği görüşündeydi. Patrona İsyanı, yenileşme yanlılarının "karşılarında ulema, yeniçeriler ve İstanbul halkını" [2] buldukları bir durum yaratmıştı. Karal, iki grup arasındaki bu karşıtlığın sürekli bir istikrarsızlık haliyle neticelendiği ve 1730 isyanından sonraki isyanlarda zaferin, hep ikinci gruba ait olduğu hükmüyle sözlerini tamamlamaktadır. Yenileşmeyi hararetle temenni eden sultanlar tahttan indirilmiş, sadrazamlarıysa çoğu kez acımasız bir biçimde katledilmişti. İsyan, yenileşme yanlısı sultanlardan birine ve onun vezirlerine daha fazla Frenk taklidine müsamaha gösterilmeyeceği ihtarında bulunmuştu.

Patrona isyanının ehemmiyetine dair bir başka görüş, III. Ahmed'in saltanatında ortaya çıkan Lâle Devri'ndeki Fransız tesirli Batı modasının devrim öncesi Fransası'nın akılcılık meşrebinden esinlenmekle birlikte "reform karşıtı harekete dinî bir renk kattığını da" ifade eden Prof. Niyazi Berkes'e aittir. "Dinsel tepki, yalnızca kadim geleneklerin altını oyan yabancı yenilikleri getirdiği için değil, İslâm'ın egemenliğini hem içeriden hem de dışarıdan tehdit etmekte olan Fransız ve Rus keferesinin yardakçılığını yaptıkları için de hem dinin hem de devletin (din ü devlet) mahvından reformcuları sorumlu tutmaktaydı. Bu sebepledir ki dinî eğilimlerin yönlendirdiği Batı karşıtı hareket, Batı yanlısı kanatla tezat içerisinde, Türk çağdaşlaşması tarihinin bütününde tesadüf edilegelen ikinci bir kol halini aldı."[3]

Çok yakın bir zamanda ifade edilen yeni görüşlerden birinin sahibi olan Prof. Şerif Mardin'e göre Patrona Halil İsyanı, Osmanlı ve çağdaş Türk siyasetinde merkez-çevre ilişkilerindeki kırılmanın en önemli örneklerinden biridir.[4] Osmanlı İmparatorluğu'nda 'merkez'; saltanat müessesesi, dinî eğitim görmüş olanlar sınıfı yani *ulema* ile askerî sınıfın seçkin üyeleri yani *asakir*den ibaretti. Mardin, merkez ve çevre arasındaki gerilimli ilişkilere; şehir sakinleri ile Anadolu'nun konargöçer toplulukları arasındaki geçim-

[1] Enver Ziya Karal, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839)", *Tanzimat I* içinde, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 19.

[2] *Agm.*, s. 18.

[3] Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964, s. 52.

[4] Şerif Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, cilt 102, sayı 1 (1973 Kış), [Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset. Makaleler I*, der. Mümtaz'er Türköne & Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 30-66] s. 169-190.

sizlik, yönetici elitlerin imparatorluğun ilk yılları boyunca Osmanlılardan önceki üst tabakalara ve merkezdeki Sünni ortodoksinin taşra vilayetlerindeki Şiî mezhebine mensup heterodoks gruplara yabancılaşmasının da aralarında bulunduğu birkaç etkenin katkıda bulunduğunu vurgulamaktadır. Bu gruplar arasındaki herhangi bir bağdaşmazlık durumu sık sık isyan ya da savaşla sonuçlanmaktaydı. Gerçek şu ki merkezin, yani askerî elitin pek çok mensubu –ki gelinen noktada bunlar, eski dinlerini terk etmiş ve Müslüman olmazdan evvelki cemaatleri önemli ölçüde özerkliğin tanındığı milletlere dönüştürülmüş yeniçeriler ile sultanın vezirleriydiler– halk kitlelerini İstanbul'daki devlet gücünden iyiden iyiye yabancılaştırmışlardı. Elbette, Prof. Mardin'in naklettiği gibi çatışan gruplar arasındaki birikmiş gerilimi muhtelif zamanlarda gidermek için Osmanlı devlet aygıtını olabildiğince esnek kılan idarî ve siyasi nitelikli tamamlayıcı kurum ve unsurlar vardıysa da Patrona isyanı, payitahttaki çağdaşlaşma karşıtı ilk Türk ayaklanmasına yol açan, o güne dek öngörülmemiş bir ölçekte yıkıcı nitelikli şehirli unsurları ortaya çıkarmıştı. Prof. Mardin sözlerini şöyle tamamlamaktadır:

> İstanbul'da daha önce de birçok ayaklanma olmuştu. Ama bu ayaklanma, daha sonraları sık sık tekrarlanan karakteristik bir rahatsızlığın belirtilerini gösteren ilk ayaklanmaydı. Yani burada söz konusu olan, resmî seçkinler grubunun bir bölümünün, askerlik ve yönetim örgütünü Batılılaştırmak için harcadığı bir çabaydı; bu çabaya Batılı yaşam tarzının yüzeysel bir taklidi eşlik ediyor ve aynı çaba, bir başka menfaat grubu tarafından kitleleri Batılılaşmaya karşı harekete geçirmek için kullanılıyordu. Türk modernleşmecileri, bu ve benzeri ayaklanmaların gerçekten de bir yanını oluşturan ve devlet adamlarının siyasal entrikalarından oluşan arka plan üzerinde durmuşlardır yalnızca. Ne var ki, eksiksiz bir tablo çizebilmemiz için, çevrenin merkezden ve kitlelerin yöneticilerden kültürel açıdan yabancılaşması olayı üzerinde de durmamız gerekir. Modernleşmenin sonraki evrelerinde bu yabancılaşma, daha da bileşik hale gelecekti.[5]

Prof. Mardin'in açıklamasını aynen kabul edecek olursak, geriye kitlelerin kendilerini yönetenlerden kültürel anlamda yabancılaşmasının kapsamının nasıl tanımlanacağı ve çözümleneceği, hususi olarak da 1730 Patrona Halil İsyanı ile esnafların bu yabancılaşmaya nasıl katkıda bulundukları meseleleri kalmaktadır.

[5] Şerif Mardin, *agm.* [*Türkiye'de Toplum ve Siyaset. Makaleler I*, der. Mümtaz'er Türköne & Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 39-40], s. 173.

Patrona isyanı süresince asiler ve onların birtakım destekçileri imparatorluktaki en yüksek bazı mevkileri destek unsurlarıyla, özellikle de eskiden sultanın arkasında durmuş ulemayla beraber kısa bir dönemliğine de olsa ele geçirmede başarılı olmuşlardı. 1730 isyanı, Avrupa ile temasların artmasına yönelik sultan ve sadrazamının savunduğu siyaseti destekleyen ya da bu siyasete karşı çıkan gruplarda gerçekten de bir eksen kaymasına sebep olmuştu. 1730'dan önce saltanat müessesesine en önemli destek, askerî elitler ve ulemadan gelmişti. 1730'dan sonra ise askerî elit mensupları, özellikle Batılı askerî usullerin gelişine karşı çıkanlar ve Osmanlı toplumunun Avrupalılarca altüst edilmesine muhalefet eden ulema, böyle davranmanın menfaatlerine uyduğunu hissettikleri andan itibaren Sultan karşıtı güçlerle işbirliği yapmaya başlamışlardı. Aslına bakılırsa, 1730-1731 yıllarından sonraki işbirliği, 1730 yılı öncesindekinden çok daha geçici nitelikliydi. Zira yeniçeri ve/veya ulemaya mensup kişiler gidişata ve sultanın kudretine bağlı olarak desteklerini sultana ya da ona muhalif olanlara yöneltebilmekteydiler.[6] Yeni işbirliğinin bu değişken niteliğini, 1730'da sultan ve sadrazamının en gür sesli muhaliflerinden biri olan esnaf veya zanaatkârlar ile tüccarlardan müteşekkil 'küçük burjuvaların' (*petite bourgeoise*) eylemleri de ortaya koymaktaydı. 1731 yılının ilkbaharında şehirde süregelen kargaşanın iş yapmaları önünde bir tehdit olduğunu gören esnaf, desteğini yeni sultan I. Mahmud'a (1730-1754) yöneltmiştir. Patrona Halil'in en son taraftarları da ya infaz edilmişler ya da mahkûm edilmişlerdir.[7] I. Mahmud, selefinin koyduğu olağanüstü seferî mükellefiyetleri kaldırmaya söz vermiş olsa da çoğunluğunu gayrimüslimlerin oluşturduğu esnafın henüz kazanılmış sadakati, onun idaresinin temel direği olmuştur. Esnafın sultana olan sadakatlerinde meydana gelen bu değişim, 1730-1731 isyanından mütevellit âni ve önemli değişikliklerden biri olup Patrona Halil İsyanı'nda esnafın rolüne dair bazı mülahazaları gerekli kılmaktadır. 1730 isyanını ihata eden siyasi ve toplumsal olaylardan başka çalışmalarda epey ayrıntılı bahsedilmiş olduğundan yorumlarımı esnafa ve

[6] Robert W. Olson, *The Siege of Mosul: War and Rebellion in the Ottoman Empire, 1720-1743*, yayımlanmamış doktora tezi (Indiana Üniversitesi, 1973), s. 138-140.

[7] Bu önemli gelişme için bkz. İstanbul'daki İngiliz mukim elçi Lord Kinnoull'un 4/15 Nisan 1731 tarihli raporu, *State Papers (SP)* içinde, Seri no. 97, Cilt no. 26. *State Papers*'in 97 no.lu serisi İstanbul'daki İngiliz mukim elçisi ile Londra'daki Dışişleri Bakanlığı arasındaki yazışmaları kayıt altına almıştır. *SP*, Londra'daki Devlet Arşivleri Ofisi'nde muhafaza edilmektedir. Bu döneme ilişkin ayrıntılar için bkz. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı (1730)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1958; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4. Cilt, 1. Kısım, Ankara, 1956, ss. 204-218 ve Joseph von Hammer-Purgstall, *Histoire de l'empire Ottoman*, XIV, Almancadan çeviren J. J. Hellert, Paris, 1859, ss. 219-249 [Hammer (Baron Joseph Hammer von Purgstall), *Osmanlı Devleti Tarihi: Osmanlı Devletinin Kuruluşundan Kaynarca Muahedesi'ne Kadar*, çev. Mehmet Âta, Cilt 14, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983].

Patrona Halil isyanının hız kazanmasında yardımcı rolü üstlenen esnafın iktisadî şikâyetlerine ayırmak istiyorum.[8]

1699 yılında imzalanan Karlofça ve 1700 yılında imzalanan İstanbul antlaşmaları, Osmanlıların dikkatini Güneydoğu Avrupa'dan imparatorluğun doğudaki vilâyetlerine ve İran'a çevirdi. Bu tutum değişikliği, 1723 yılında İran cephesinin yeniden açılmasıyla doruğa ulaştı, yetmezmiş gibi vergilerin artması, yiyecek fiyatlarının yükselmesi, iaşe tedarikinde yetersizlik de bunu izledi. Esnafın sırtına ciddi bir yük bindiren *imdâd-ı seferiyye*, *avârız-ı divâniyye* ve *tekâlif-i örfiyye* gibi sözde 'olağanüstü' seferî vergilerin yeniden konmasını da zaruri kıldı.[9] Doğu cephesinin yeniden açılması, Rumeli'den İstanbul'a gelen göçmenlere ilave olarak şehre gerek duyduğu ihtiyaç maddelerinin tedarikinde ve şehrin yeni sakinleri için istihdam sahası bulmada büyük sıkıntılar yaratan bir mülteci akını başlattı. 1726 yılında İran'ı istila eden Afgan kökenli Eşref Şah'la savaşmak için ve Osmanlı serdarı Ahmed Paşa'nın Andican'daki mağlubiyetinden sonra ikinci bir karşılaşma için yapılan hazırlıklar Rumeli ve Anadolu'daki reayaya daha da sıkıntı veren yükümlülükler tahmil etti.[10] Köylülerin toprakları terk etmesi, tarımsal gelirleri azaltarak malî durumu daha da kötüleştirdi ve ekonomik krize sebebiyet verdi. Krizle mücadele etmek adına devlete ait topraklar olan *mukataa*lar, bir kişinin çoğu kez ömür boyu elinde tutacağı *malikâne*ler şeklinde satılmaya başladı. Bu, Karlofça Antlaşması'ndan sonra devlet gelirlerini arttırmak için girişilmiş bir uygulamaydı.[11] Sıklıkla bir, iki ya da üç yıllığına verilen mirî mukataalar daha uzun dönemler için verilmeye başladı. Zengin devlet memurları, mukataaları malikâneler olarak satın aldılar ve onları kendi özel mülkleriymiş gibi idare ettiler. Vergi toplama imtiyazı birkaç zenginin eline geçti.[12] Malikânelerin yöneticileri yani *mutasarrıf*lar çoğu zaman vergi toplama imtiyazlarını kendilerinin ödedikleri ücretten hep daha fazlasına başka kişilere satıyorlardı. Bir malikânenin vergi toplama haklarını satın almış olan en son kişi malikânenin ücretini köylülerden zor yoluyla çıkarmaya çalışırdı.[13] Sadaret, 1715'te, malikâne olarak satılmış toprakların pek çoğunun sahipliğini yeniden ele geçirdi ve onları mirî mukataalar olarak vergi toplayacak kişilere yani *mültezim*lere umumiyetle üç yıl olarak belirlenmiş bir zaman dilimi için yeni-

[8] Aktepe, *Patrona İsyanı*, s. 11-21.
[9] *Age.*, s. 36.
[10] *Age.*, s. 11.
[11] *Age.*, s. 4. 18. yüzyıl boyunca arazi kullanım hakkı usulleri için krş. Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, I, s. 235-275.
[12] Aktepe, "beş on zengine münhasır kaldıklarını" belirtiyorsa da bu durum bir abartı olarak kabul edilmelidir, *age.*, s. 4.
[13] *Age.*, s. 4.

den sattı. Başka bir deyişle Sadaret, toprakları malikâne şeklinde ya da vergi toplama hakkını peşin ödemeyle alan bir mültezime hangi yöntemin en fazla gelir getireceğine bağlı olarak satıyordu.

1723 yılından önce bile İbrahim Paşa masrafları azaltmak için tedbirler alıyordu. 1715'teki icraatından biri, yeniçerilerin zamanında ödenememiş üç ayda bir verilen maaşlarını yani *ulufe*lerini ödemek için para toplamak amacıyla sipahilerin esami defterlerinde *yoklama* yapmak oldu.[14] Paşa, ordunun diğer pek çok bölümündeki askerlerin ücretlerinde de tenzilata gitti. Sadrazamın vergi gelirlerini arttırma ve yeniçerilerin ücretlerinde kesintiye gitme tedbirlerinin yanısıra *kal'a muhafızları* gibi taşrada milis güçler oluşturması da Osmanlı içtimaî teşekkülünün bu iki mühim zümresinin yabancılaşmasına neden oldu. 1726'da ve 1727'de Eşref Şah'la savaşmak için toplanan olağanüstü seferî vergiler, sayıları azalmış ve iyiden iyiye yoksullaşmış reayadan talep ediliyordu. *İmdâd-ı seferiyye*nin iptalinden hemen sonradır ki 1727 yılının sonbaharında Eşref Şah'la sulh akdinde, malî gidişata eşlik eden şehirdeki bu gerilimin payının bulunduğu izahtan uzaktı.[15] Mültezimler saraydan gelen emirlerin aksine vergiyi toplamaya devam ettiklerinden bu seferî verginin muvakkaten kaldırılmasının reayaya hiçbir faydası dokunmadı. İkincisi, Eşref Şah'la derhal sulh akdedilmesinde, o sıralarda İran'ın yeni, güçlü askerî önderi Nadir Han'ın imparatorluğun doğu vilâyetlerine yönelik en önemli tehdit olarak belirmeye başlaması da bir o kadar etkili olmuştu.

Sadrazamın aldığı bu iktisadi tedbirler sadece merkezdeki yeniçerileri değil, taşradaki tımarlı sipahileri de yabancılaştırmıştı. Bu tedbirler reayanın sırtındaki yükü arttırdığı gibi esnaftan kapasitelerini zorlayacak ölçüde büyük taleplerde bulunmakta ve onlara önemli kısıtlamalar da getirmekteydi. İbrahim Paşa'nın on iki yıllık veziriâzamlığı süresince esnafın şikâyetleri giderek arttı. Onların en dikkate değer yakınmaları ciddi meseleler olarak telâkki ettikleri üç nokta üzerinde yoğunlaşmaktaydı: 1) Paranın süregiden değer kaybı ve buna eşlik eden sorunlar, 2) Anadolu ve Rumeli'den göçmen akınının lonca sisteminde yarattığı değişiklikler, 3) Sefer dönemlerinde esnaftan alınan *ordu akçesi* adlı vergi.

III. Ahmed'in, daha önce 21 akçeye satılan 1 gümüş dirhemin bundan sonra 20 akçeye satılmasını emreden bir *hatt-ı hümayun* ilân ettiği 1719 yılında ilk mesele kendini gösterdi. Aynı dirhemin piyasadaki karşılığı ise 22 akçeydi. Böylesi bir tedbir neticesinde, dirhemin resmî rayici, sokaktaki rayicin de altına inmiş oldu. Devletin niyeti, akçenin değerini arttırmaktı.

[14] Halil Sahillioğlu, "Sıvış Yılı Buhranları", *İktisat Fakültesi Mecmuası (İFM)*, Sayı 27, Ekim 1967-Mart 1968, s. 101-102.

[15] Aktepe, *Patrona İsyanı*, s. 11.

Bu tedbirle, elinde gümüş bulunduran ve bunu darphaneye zararına teslim etmek istemeyen halk yüzünden gümüşün kıymeti düştü. Tüccarlar da mallarını belirlenen yeni fiyattan satmak istemiyorlardı. Aradan çok geçmedi ki darphane, gümüş kıtlığı yüzünden yeni madenî para basamaz hale geldi. Az zaman sonra, piyasadaki gümüş, İranlı tüccarların eline düştü, onlar bu gümüşleri *Abbasî* adlı sikkeler kesmek için İran'a götürüyorlardı.[16] Görünüşe bakılırsa İranlı tüccarlar, akçeyi değer kaybına uğratmak ve gümüş kıtlığında pay sahibi olmak noktasında kilit bir rol oynuyorlardı. İstanbul'a yiyecek maddeleri getiren tüccarlar, değeri yeniden tespit edilmiş akçeleri kabul etmiyorlardı ki, bu da şehrin erzak sıkıntısı çekmesine neden oluyordu. Mısır'da kesilmiş ve İstanbul'daki akçenin standart ağırlığından daha düşük olan gümüş akçeler İstanbul para piyasasına yağmur gibi yağmaktaydı. Bu durum, tüccarlar, devlet memurları ve sarraflar arasındaki gerilimi iyiden iyiye arttıran *züyuf akçe* sorununu derinleştirmişti. Züyuf akçeler, 1716 yılından Patrona Halil İsyanı'nın patlak verdiği 1730'a değin can sıkıcı bir mesele olmaya devam edecekti.[17]

1730 isyanından önceki on yılda esnafın ikinci şikâyet konusu, İstanbul'a yönelen daha önce eşine benzerine rastlanmamış insan akınının esnaf loncaları üzerinde yarattığı baskıydı.[18] İbrahim Paşa'nın veziriâzamlığı esnasında lonca sistemi büyük bir baskı altında tutuluyordu. Payitahta akın eden insanlar arasında kendi dükkânlarını açmak ya da en azından bir lonca mensubuyla birlikte çalışmak isteyen pek çok zanaatkâr bulunuyordu. Loncaların bazıları, yeni işgücü arzının ve daha düşük ücretler ödeme olanağının cazibesine kapıldı. Lonca ustaları, usta olmasına müsaade edilen kalfaların sayısı üzerinde katı bir denetim kurulmasından kaygılı oldukları esnada İbrahim Paşa da İstanbul'daki esnafın imal ettiği, daha önce vergilendirilmemiş ürünleri vergilendirmeye teşebbüs etmekteydi. Pek çok şikâyetin ardından yeni konulmuş vergilerin bazısı iptal edildi; fakat birkaç vergi türü İbrahim Paşa'nın 1730 yılındaki ölümüne değin yürürlükte kalmaya devam etti. 1730 yılında esnafın yeni sultan I. Mahmud'dan talep ettiği ilk şeylerden biri, İbrahim Paşa'nın koyduğu bu vergilerin kaldırılması olacaktı. Vergilendirme teşebbüsleri, esnafı, Sadaret'in amansız hasımları kılıyordu. Taşralı zanaatkârlardan kaynaklanan yeni rekabet karşısında esnaf, kendisini korumak ve lonca üyesi olmayanların mal üretimini engellemek adına tedbirler aldı. Esnafın almış olduğu bu tedbirler kısmen başarılı oldu. Lonca mensubu olmadıklarından çalışamayanlar, şehirde potansiyel

[16] *Age.*, s. 19.

[17] *Age.*, s. 21.

[18] Baer, "Turkish Guilds" ve Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siecle*, [*17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay & Enver Özcan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1990] Paris, 1962, ss. 287-424.

bir şiddet unsuru haline gelebilecek, birleşmiş ve az çok teşkilatlı bir tatminsizler grubu teşkil etmekteydiler. Gerilim, sadece lonca mensupları ile lonca mensubu olmayanlar arasında değil, loncaların kendileri arasında da mevcuttu. Anlaşmazlığın esası, bir esnafın, lonca kaidelerine göre başka loncaya münhasır hak olarak tanınan bir alanda üretime başlamasından ileri geliyordu. 1720 yılında su künkçüleri; çömlekçilerin ve bardakçıların pazarını bütün lonca düzenlemelerine aykırı olarak işgal etmeye başlamıştı. Aynı şey, diğer esnaf grupları arasında da oluyordu. Geçmişte, muhtelif farklılıklar altında da olsa hep bir arada durabilen loncalar, 1730'dan hemen önceki senelerde parçalanmaya başlamıştı.

Devletin almış olduğu başka önlemler, esnafın şikâyetlerini bir kat daha arttırmaktaydı. 1726'da İbrahim Paşa, devlet gelirlerini arttırmak adına yeni bir aracı grubunu şehrin ticarî hayatına sokmuştu. Yeni mevkilerini vakit kaybetmeden dolduran bu zevat *dellal* diye adlandırılmış ve üreticiler yani *müstahsil*ler ile satıcılar yani *perakendeci*ler arasındaki aracılar haline gelmişlerdi. Eskiden İstanbul gümrüklerinden giren bütün mallar loncaların ihtiyar üyeleri veya lonca kethüdalarınca dağıtılırdı. Şimdiyse, İbrahim Paşa'nın aldığı tedbirlerin bir neticesi olarak *dellal*lar, toptancıymış gibi davranabiliyorlardı. *Dellal*lar, ürünleri İstanbul gümrüklerinde satın alıp satıcılara en yüksek fiyattan satıyor, elde ettikleri kârı da devletle bölüşüyorlardı.

Esnafın üçüncü bir şikâyet konusu da esnaflık faaliyetlerini sürekli olarak arttırmakta olan ordudaki görevliler, özellikle de cebeciler ve yeniçerilerdi. III. Ahmed'in saltanatında yeniçeriler, bamya satmaya bile başlamışlardı! Yeniçeriler ve cebeciler, ürünlerini piyasa fiyatından çok daha düşük bir fiyata kendilerine satmaları için bamya üreticilerini sıkıştırabiliyorlardı. Üreticiler gibi esnaf da yeniçeriler ve cebecilerin üstün gücü karşısında herhangi bir mukabele teşebbüsünde bulunmaktan âcizdi. Yeniçeriler, *dellal*lık mevkilerini elde ettiklerinde de esnaf ve üreticiler onlara karşı çıkamadılar.

Esnafın infialine sebebiyet veren ve onların en fazla dert yandığı üçüncü bir husus, 1723'te İran savaşlarının başlamasıyla beraber olağanüstü seferî vergilerin konmasıydı. Yukarıda bahsedilmiş olduğu üzere, 1730 yılında Nadir Han'ın Azerbaycan'da görünmeye başlaması, İbrahim Paşa'yı bir kez daha olağanüstü seferî vergiler toplamak mecburiyetinde bırakmıştı. Sultan III. Ahmed ve İbrahim Paşa, kuvvetlerini, aynı yıl içerisinde, doğuya yönelik seferlerin başlangıç noktası olan Üsküdar'da harekete hazır halde topladılar. Günler hattâ aylar geçse de toplanan birlikler İran cephesine hareket etmek için henüz İstanbul'dan ayrılmamışlardı. Seferî vergilerini ödemiş olan esnaf kandırıldığını ve devletin onlardan topladığı bu vergileri

İran'la savaşmaktan ziyade başka bir şey için sarf ettiğini düşünüyordu. Askerlerin Üsküdar'da geçirdiği her gün, esnafın İbrahim Paşa'ya yönelik öfkesi de tırmanıyordu. Esnafın hoşnutsuzluğu seferle doğrudan ilişkiliydi. Ne zaman Osmanlı ordusu bir sefere çıkmak üzere şehirden hareket etse, muhtelif esnaf ve zanaatkâr toplulukları, bağlı bulundukları loncalardan birtakım zevatı, ordunun ihtiyaç duyduğu malları temin etmeleri ve sefer esnasında ordunun eksiklerini gidermeleri amacıyla orduya katardı. Askerlerin çadırlarını kuran ve seferde onların peşisıra giden ikinci el kıyafet satıcıları yani *haffâf*lar ile *demirci*lerden ibaret bu zevat, lonca mensuplarınca orduda görevlendirilirlerdi. *Ordu esnafı*nın tüm masrafları esnaf loncaları tarafından karşılanırdı. Orduya mal satma imtiyazı için her lonca, devlete belirli bir miktar para ödemek zorundaydı. Verilen bu para, *ordu akçesi* diye adlandırılır ve loncalar tarafından ödenirdi.

Ordu akçesi, orduya katılmış her bir lonca tarafından *hayme* yani çadır başına ödense de bu vergi, alım-satıma bağlı olarak farklılaşabilirdi. 1730'da devletin bazı *hayme*ler üzerine belirlemiş olduğu ordu akçesi 360.000 akçeye kadar yükselmişti. 15 Temmuz 1730'da İstanbul kadısı, yeniçeri ağasına, *esnaf kethüdalarına* ve *meslek ustalarına* İstanbul'da *hayme*leri kurmaya başlamalarını emreden fermanlar gönderdi. Yirmi yedi farklı esnaf grubu ve seksen dört *hayme* hazır bulunmaktaydı ki bunlar için esnaf toplamda 3.168.800 akçe ödemişti.[19]

1730 yılında hesaplanan bu ordu akçesi daha önceki seferlerdekinden çok daha yüksekti ve esnaf, bunu güçlükle ödeyebilmişti. Pek çok esnaf, talep edilen miktarı ödeyememiş ve iflas etmişti. Bu parayı ödeyebilmiş olanlarsa çok geçmeden gerçeğin farkına vardılar. Ordunun Üsküdar'da duraksadığı her gün, bu seferden umdukları kâr olanakları azalıyordu. Devlet yetkililerinin, ordu akçesinin çoğunu zimmetlerine geçirdikleri (*ekl ü bel' ettikleri*) dedikoduları, memnuniyetsizliği bir kat daha arttırıyordu. Dolayısıyla esnaf, 1730 yılının yaz aylarında, masraflarını tazmin etme olanağının ortadan kalkmış olmasının yanısıra kendilerini bir de ordu akçesine ilaveten olağanüstü seferî vergileri de ödedikleri bir konumda buldu. Yeniçeriler de dükkânlarını kapatıp orduya katılmıştı. Bunların çoğu, mallarını orduya satmayı umuyorlardı, diğerleriyse kendilerini sefer süresince idare edecek kadar mal satın almıştı. 1730 isyanının önderi Patrona Halil'in de orduya satmak umuduyla elindeki az miktar parayı eski kıyafetlere yatırmış bir ikinci el kıyafet satıcısı yani *eskici* olduğu rivayet edilmekteydi. Patrona Halil, hoşnutsuz pek çok esnaf ve küçük tüccardan yalnızca bir tanesiydi ve ordunun hareket etmediğini görünce esnaf ve bu insanlar harekete geçmiş-

[19] Aktepe, *Patrona İsyanı*, s. 36. Krş. M. Münir Aktepe, "Ahmed III Devrinde Şark Seferine İştirak Edecek Ordu Esnafı Hakkında Vesikalar", *Tarih Dergisi (TD)*, VII/10 (Eylül 1954), s. 17-30.

lerdi. Nadir Şah'ın Tebriz'i zaptettiği haberleri İstanbul'a ulaşınca, yüklü gerilim, isyanı doğurmuş oldu. 1730 yılının Eylül ayında 18. yüzyıl Osmanlı tarihinin en büyük, en etkili ayaklanması patlak verdi ve bu isyanın en ön saflarındakiler esnaf loncası mensupları ile esnaf önderleri oldular.

Asilerin gücü öylesine bir hal almıştı ki ulema nazarında Fransız tesirini temsil eden bu yüzden de onların nefretini celp eden İbrahim Paşa'nın idamını talep edebilmiş, istediklerini de almışlardı. Veziriâzam ve onun iki yeğeni Kethüda Mehmed Paşa ile Mustafa Paşa'nın idamlarının hemen akabinde, 2 Ekim 1730'da III. Ahmed tahttan indirildi. Sultanı tahtında bırakan geçmişteki asilerle karşılaştırıldıklarında sultanı tahttan indirebilmiş olmaları, onların güçlerinin boyutunu gözler önüne seriyordu. I. Mahmud'un (1730-1754) tahta çıkışı, olağanüstü seferî vergilerin kaldırılacağı ve İbrahim Paşa tarafından yaptırılan saraylarla köşklerin yıkılacağına dair asilere vermiş olduğu söze bağlıydı. Yeni sultan, asilerin elebaşıları arasında yer alan kıdemli ulemanın tayin edildikleri yüksek devlet mevkileri sayesinde onun devrinde de büyük bir iktidarın sahibi olmaya devam edeceklerini kavramış bulunuyordu.

Patrona Halil ile onun rüfekasından biri olan Manav Muslu'nun (Muslu Beşe,. (ç.n.)) 25 Kasım 1730'da infaz edilmeleri asilerin faaliyetlerini geçici de olsa kısıtladı ve I. Mahmud'a idaresini sağlamlaştırma olanağı tanıdı. Patrona'nın infazı, yeni şeyhülislam Zülali Hasan Efendi ile yeni iade edilmiş mevkilerinde kendilerini yeterince güvende hisseden şeyhülislamın iki şürekası önderliğindeki ulemaya, Sultan I. Mahmud'un isyanı bastırmaları için seçtiği Kırım Hanı Kaplan Giray ve Kabakulak İbrahim Paşa ile işbirliği yapmaları için bir ihtar olması bakımından dikkate değerdi.[20]

I. Mahmud, etrafındaki rüfeka ve şürekasının istedikleri pek çok şeyi epeydir vermediğinden, Patrona Halil'in öldürülmesinden dört ay sonra isyan yeniden alevlenip bir önceki yılın Eylül ayındaki seviyeye ulaşma belirtileri gösterdi.[21] 25 Mart 1731'deki bu isyanı, Patrona'nın henüz iktidarının zirvesinde olduğu sıralarda Boğdan voyvodalığına atadığı ancak görevine başlayamamış Rum bir kasap olan Yanaki'nin idam edilmesi tetikledi.[22] 25 Mart 1731'de patlak vermesini müteakip isyanı bastırma giri-

[20] Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV. Cilt 1. Kısım, ss. 215-216; Hammer, *Histoire*, XIV, s. 243-245.

[21] *Age*., s. 247-248; Venedik balyosu bu ayaklanmanın başladığı tarihin 26 Mart olduğunu belirtmektedir, bkz. Mary Lucille Shay, *The Ottoman Empire from 1720-1734 as Revealed in the Dispatches of Venetian Baili*, Urbana, Illinois, s. 32 [Mary Lucille Shay, *Venedik Balyoslarının Bakışıyla Osmanlı İmparatorluğu. Lâle Devri ve Sonrası (1720-1734)*, çev. Münir Akın, Ark Kitapları, İstanbul, 2009, s. 42]; Hammer, ayaklanmanın tarihini 24 Mart olarak vermektedir; Hammer'in izinden giden Uzunçarşılı'nın verdiği tarih 15 Ramazan 1143'e tekabül etmektedir; Aktepe de bu ayaklanmayı 24 Mart tarihine yerleştirmektedir; krş. Faik Reşit Unat, *Hicri Tarihleri Miladi Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Ankara, 1959, s. 78-79.

[22] Hammer, bu bölümle ilgili ilgi çekici bir kayıt sunuyor ve Patrona, Yanaki'yi Boğdan voy-

şimleri sırasında binlerce kişi idam edildi.[23] Sultan I. Mahmud, bir kertede selefinin yaptığı şeye bel bağlayarak isyanın önünü almak adına çoğu kez hariçteki düşmanlara karşı açılan Sancak-ı Şerif'i çıkarmak zorunda kaldı. Sultan, 25 Mart 1731'deki isyana katılımından şüphe duyulanların takibat ve infazatında etkili olmuş bir isimden, Topal Osman Paşa'dan yardım da istedi. Mart isyanına karıştığı iddia edilenleri ezip geçmedeki başarılarından ötürü Topal Osman Paşa, veziriâzamlığa terfi ettirildiyse de altı aylık kısa görev süresinde isyanlar çıkmaya devam etti.[24] 21 Temmuz 1731 ve 2 Eylül 1731 tarihlerinde de isyanlar çıktı. 21 Temmuz'daki isyana o dönemde sıkça tekrarlanan kundaklama olayları neticesinde çıkmış büyük bir yangın da eşlik etti.

Bununla birlikte, Patrona Halil ve 25 Mart 1731 isyanları sırasında İstanbul'da bulunan Britanya mukim elçisi Lord Kinnoull'a ait bir açıklama da çarpıcı nitelikte ve gayet yerindedir. Holles Newcastle'deki Britanya Dışişleri Bakanı'na 25 Mart isyanının hemen sonrasında gönderdiği 4/15 Nisan tarihli ilk raporunda Lord Kinnoull, kendi açısından 25 Mart isyanının üç sebebi olduğunu ifade eder: 1) Ceza almaktan kurtulabilmiş asilerin Patrona Halil'in öcünü almak için isyan çıkarmaları, 2) Sultan tarafından yeniden kovuşturmaya uğramak korkusuyla asilerin ilk darbeyi vurmaları, 3) Asilerin 1.500 kişilik görece küçük bir kuvvetle şehri âdeta yağmalamaları. Kinnoull'un raporunda yaptığı çarpıcı açıklama işte tam da bu noktadadır. *Yeniçerilerin ortaya çıkmasıyla birlikte şehirdeki dükkân sahibi ve tüccarların bazı yeni fikirler yüzünden kendilerine kin tutulmadıkça onun saflarına katılmaya daima hazır olacaklarından* asilerin bu teşebbüslerinde başarısız olduklarını ve Büyük Senyör'ü* olduğundan daha güçlü hale getirdiklerini belirtir.[25]

Bu açıklama, 1730 Eylülü'nde Sultan III. Ahmed'e en ateşli bir biçimde karşı çıkmış gruplardan bir tanesinin 1731 yılının mart ayı itibariyle yeni sultan I. Mahmud'un en güçlü destekçileri haline gelmesinin bir delili

---

vodalığına atayınca voyvodalık vazifesini Fenerli bir Rum olan Gregory Ghika'ya para karşılığında satmış olduğu için veziarazamın bu mevkiin Yanaki'ye verilemeyeceğini söyleyerek bu görevlendirmeye karşı çıktığını, bunun üzerine Patrona Halil'in de veziriazama "bir gâvurla bir gâvur arasında ne fark olabilir?" cevabını verdiğini aktarmaktadır. Bkz. *Histoire*, XIV, s. 241 [Hammer (Baron Joseph Hammer von Purgstall), *Osmanlı Devleti Tarihi: Osmanlı Devletinin Kuruluşundan Kaynarca Muahedesi'ne Kadar*, çev. Mehmet Âta, Cilt 14, s. 145].

[23] Hammer, öldürülen insan sayısını 7.000'den fazla olarak vermektedir, *age.*, s. 247. Venedik balyosu bu rakamın en az 10.000 olduğunu belirtmektedir, Shay, *The Ottoman Empire*, s. 33 [Shay, *Venedik Balyoslarının Bakışıyla Osmanlı İmparatorluğu*, s. 43].

[24] Topal Osman Paşa, 10 Eylül 1731'den 11 Mart 1732'ye değin takribi altı ay boyunca veziriazamlık yapmıştı.

* Sultan I. Mahmud kastedilmektedir. (ç.n.)

[25] Lord Kinnoull'un 4/15 Nisan 1731 tarihli raporu, *SP*, 97/26.

olması bakımından kayda değerdir. Esnafın bu konum değişikliğini tam olarak çözümlemek güç olsa da birkaç şey buna katkıda bulunmuş olabilir. Bunlardan ilki, I. Mahmud'un olağanüstü savaş vergilerini kaldırma vaadi; ikincisi, esnafın ordu esnafına yatırdıkları parayı tazmin etmelerine olanak tanıyan İran cephesinin yeniden açılması olayı ve son olarak da esnafın işleriyle uğraşmalarına mâni olan ve ticarete zarar veren sürekli isyan ortamından hiç kuşkusuz bıkmış olmalarıydı. Bu meselelerle ilgili olarak Sadaret tarafındaki endişenin göstergesi, 1732 yılının Mart ayında Topal Osman Paşa'nın yerine Hekimoğlu Ali Paşa'nın veziriâzam olmasıydı. Yeni veziriâzamın ilk vazifesi, dolaşımdaki paraya yönelik güveni yeniden tesis etmek ve esnafı ciddi ölçüde kaygılandıran meselelerin halliyle beraber çift yönlü ticarete de yeniden işlerliğini kazandırmaktı.[26]

Neticede, 1730 yılının eylül ayı ile 1731 yılının mart ayı arasında esnafın siyasal anlamdaki bağlılığında meydana gelen değişiklik, Prof. Mardin'in tanımladığı şekliyle reaya veya köylüler, taşra eşrafı, milletler yahut gayrimüslim cemaatleri, şehirlerdeki alt tabakadan insanlar, esnaf, zanaatkâr ve tüccarların oluşturduğu, o dönemlerde Hıristiyan ve Yahudilerin büyük bir bölümünü ihtiva eden[27] 'küçük burjuvazi'den müteşekkil bir 'çevre'nin karşısında yer alan sultan ve memurları, asakir ya da askerî elitler ile ulemadan ibaret bir 'merkez'deki köklü değişime işaret etmekteydi.[28] Avrupa'da ise "Leviathan" ve daha ileride ulus devletin temsil edeceği bir 'merkez' ile "feodal soylular, kentler, kentliler ve sonrasında sanayi işçileri"nin temsil edeceği bir 'çevre' arasında gerçekleşmiş karşılaşmaların bu iki grup arasında "birbirlerine görece iyi eklemlenmiş yapıların" ortaya çıkması ve "çevrede yer alan güçlerin bir kısmının merkezle bütünleşmesinin başarılı bir biçimde gerçekleştirilmesi" ile sonuçlanan bir dizi uzlaşmaya yol açtığını belirtmektedir. "Bu karşılaşmaların devlet ile kilise, ulus inşacılar ile yerelciler, üretim araçlarına sahip olanlar ile bu araçlara sahip olmayanlar arasında olmak üzere çeşitlilik kazanmış olduğunu" söyleyerek sözlerini sürdürmektedir. Ona göre, "toplumu çapraz kesen bu bölünümler, günümüz Batı Avrupa siyasetinin bütün dünyada uygulanabilirliğini sağlayan

[26] Hammer, *Histoire*, XIV, s. 278.

[27] Esnafın yüzde kaçını Hıristiyanlar ve Yahudilerin oluşturduğunu kesin olarak belirlemek güç olsa da olanaksız değildir (Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, I. kısım, s. 281). Gibb ve Bowen, el sanatı ve alım satım işlerinin büyük bir kısmı hem Müslümanlar hem de gayrimüslimlerce icra edilmiş olmasına rağmen eczacılık ve badanacılık gibi belirli mesleklerin Müslümanlara ayrıldığını, gıda maddeleri ticaretinin yüzde doksanının gene Müslümanların kontrolünde olduğunu belirtmektedir. Gene de 18. yüzyıldaki en kârlı ticaret yani Avrupa ile ticaretin yanısıra iç ticaretin büyük bir çoğunluğunun Hıristiyanlar ve Yahudilerin elinde olduğu unutulmamalıdır. Krş. Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, s. 308.

[28] Mardin, "Center-Periphery Relations", s. 169-170 [Mardin, "Merkez-Çevre İlişkileri", s. 30-31].

çeşitli siyasal tanımlamaları ortaya çıkarırken Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyıldan önce çok yönlü karşılaşma ve bütünleşmenin bu nitelikleri eksik gibi görünmekteydi." Daimî surette "merkez ile çevre arasında bir mücadele" niteliğindeki temel karşılaşmalar daha ziyade tek boyutluydu.[29] Ancak 1730-1731 isyanı, majör karşılaşmanın daima tek boyutlu ve her zaman merkez ile çevre arasında bir mücadele olmadığının bir delili olacaktı. 1730-1731 isyanından sonra merkeze ait bir grup olarak tanımlanan yeniçeriler, hiç değilse yeniçeri liderleri, merkezin karşısında yer alan çevreye doğru yönelmekteydiler.[30] İkinci olarak, milletlerin dolayısıyla da çevrenin birer mensubu olan Hıristiyan ve Yahudilerin büyük bir kesimini içeren esnafsa 'merkez'deki temel güç olan sultanın eteğine çok daha sıkı bir şekilde yapışmaktaydı. Bu gelişmenin doğal sonucu, Kinnoull'un 1731 yılındaki raporunda da görüleceği üzere esnafın sadece sultanı desteklemekle kalmayıp aynı zamanda yeniçerilere ve isyancılara da karşı çıkması oldu. Böylelikle 'çevre'deki iki grup, yani esnaf ve kitleler, birbirleriyle karşı karşıya geldi. Bu gelişme de artık esnaf muhalefetiyle beraber çok daha etkili olarak dengelenebilen yeniçerilerin gücünün giderek azalması sonucunu verdi. Bu da III. Selim (1789-1806) ve II. Mahmud'un (1806-1839) birbiri ardına gelen imparatorluğu merkezîleştirme siyasetlerine yardımda bulunacaktı ki ikincisinin saltanatında yeniçeriler tasfiye edilecekti. Bilhassa Avrupa ve diğer yabancı ülkelerle ticaret faaliyetleriyle iştigal eden Hıristiyan ve Yahudi esnaf Batı ile artan teması desteklemeye meyilliyken, halk üzerinde kabul edilmiş bir tesir sahibi ulemanın lider kadroları ile bizzat kitlelerin Batılılaşma ve reform yanlısı bir sultana hep karşı çıktıkları içindir ki, 1731 yılının mart ayında esnafın sultana vermiş olduğu desteğin bu tarihten sonraki Osmanlı siyasetinde kitlelerin yönetenlerden kültürel anlamda giderek yabancılaşmasında da etkisi oldu. Esnafın kendisine verdiği desteğe karşılık olarak sultanın kapitülasyonlardan yana olan Hıristiyan esnaf için artan ticari imtiyazlar, vergi bağışıklıkları ve yasal ayrıcalıklar sağlamasının ilave neticeleri olduğu gibi bütün bunlarla eşzamanlı olarak Hıristiyan ve Yahudilerin refahlarını arttırması da kitlelerin yönetenlerden yabancılaşmasına katkıda bulundu. Gerçekten de sultanın esnaftan gelen desteği kabul etme siyaseti öyle bir raddeye ulaştı ki 1740 yılında İstanbul'daki bir isyanda aralarında Hıristiyan ve Yahudilerin de bulunduğu esnaf, I. Mahmud tarafından iradî ya da gayri olarak iradî silah-

[29] Mardin, "Center-Periphery Relations", s. 170 [Mardin, "Merkez-Çevre İlişkileri", s. 31].

[30] Yeniçerileri Osmanlı toplumundaki merkez-çevre şemasına yerleştirmek kesinlikle güçtür. Zira gayet iyi bilinmektedir ki 18. yüzyılda esnafın pek çoğu yeniçeriydi. Fakat yeniçeri teşkilatının liderlerinden oluşan çekirdek kadro ve yeniçeri ağasının başını çektiği bu kadronun en faal mensupları hâlâ merkezin en sadık destekçileriydiler.

landırılıp o seneki isyanın bastırılmasında sultana yardımcı olacaklardı.[31] Yeniçerilere yönelik bu esnaf muhalefeti yeni bir olgu değildi, zira daha Muhteşem Süleyman'ın (1520-1566) saltanatının ilk yıllarında ayakkabıcılar loncası, Saray yetkililerin hiçbir şekilde araya girmeyeceğinin verdiği cesaretle tüm suçluları lonca kurallarına göre cezalandırma ayrıcalığı elde etmişti. Ayakkabıcılar, bu imtiyazı Süleyman'a yeniçeriler karşısında vermiş oldukları desteğin bir mükâfatı olarak elde etmişlerdi.[32] Fakat yukarıda da bahsedildiği üzere yeniçeri teşkilâtının esnaf olarak kaydedildiği 18. yüzyıl itibariyle bu durum artık çok şiddetli bir biçimde değişmiş bulunuyordu. Bir zamanlar ihtilâfa düşülen, iki ayrı teşkilâtın aynı anda mensubu olabilen zevat meselesi, şimdi de ciddi meseleler yaratıyordu. Bunlardan biri, şayet esnafın sultana destek vermeleri durumunda verilen bu desteğin Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi esnaftan eşit ölçüde mi, yoksa bu desteğin büyük ölçüde Hıristiyan ve Yahudi esnaftan mı geldiğini kesin olarak belirleme meselesidir.[33] Bu destek, esnafın Müslüman yahut gayrimüslim mensuplarından eşit ölçüde gelmiş olsa bile zengin ve müreffeh gayrimüslim esnaf, bilhassa bunların silahlı olanları, Müslüman esnafa kıyasla halkın başka bir deyişle kitlelerin nazarında husumetin daha muhtemel hedefi olarak ayırt edilebilirlerdi. Aynı zamanda bu, gerçek ya da farazi bir ihtimal de doğurabilirdi ki o da esnafın hâlâ yeniçeri ocağına kayıtlı bazı mensuplarının, zaman zaman yaptıkları gibi, etkin bir biçimde ve bilfiil yeniçerilere katıldıkları ya da faal yeniçerilere destek verdikleri takdirde hem dindaşları hem de meslektaşları olan Müslüman esnafın aleyhine olacak şekilde Hıristiyan ve Yahudilerin bunların yerini alacakları korkusunun kabarması ihtimaliydi.

[31] Bu, ileride Britanya'nın İstanbul'daki mukim elçisi olacak Everard Fawkener'in *SP*'nin 31. cildindeki konuyla oldukça ilişkili 16 Ocak 1742 tarihli raporuna dayanan ve yakında yayımlanacak yeni makalemin konusudur.

[32] Baer, "Turkish Guilds", s. 43.

[33] Gabriel Baer, "Monopolies and Restrictive Practices of Turkish Guilds", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Sayı 13, Kısım II (Nisan 1970), ss. 156-158. Baer, bu makalesinde belirli bir cemaate münhasır loncalardan ziyade karma nitelikli loncaların 18. yüzyılda çok daha vazıh olduğunu öne sürmektedir. Bu sav, I. Mahmud'un (1730-1754) saltanatı boyunca izlediği siyaset karşısında esnaf arasında giderek artan kutuplaşmayla ilgili tezimi destekleme eğilimindedir.

# LÂLE



Lâle formunda müsennâ celî sülüs levha.
"Aziz İslambol" yazılı. Sanatçı: Fevzi Günüç,
Tezhip: Ersan Perçem. Boyut: 43 x 58 cm.

# "LÂLE DEVRİ"NİN LÂLE'Sİ: YAZMA ESERLER ARASINDA BİR GEZİNTİ*

**Özlem Kumbar****

## GİRİŞ

> "Bugün lâle denilince onunla alâkalı bir devre, bâzılarının doğru-yanlış lâle devri adını verdikleri, Damad İbrahim Paşa'nın sadaret zamanı hatıra gelmemek mümkün değildir. Bu sebepledir ki ilk bakışta, bizde, lâlenin XVIII. asrın başında, Ahmed III.'ün saltanatı ve bilhassa Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın sadareti esnasında zuhûr ve inkişâf etmiş zehabı hâsıl oluyor."[1]

1718-1730 yılları arasını kapsayan dönemin Ahmed Refik tarafından "Lâle Devri" olarak adlandırılması ve bu dönemin kurgusunda lâlenin, toplumun israf ve sefahat dolu hayatını sembolize eder şekilde kullanılması,[2] Osmanlı kültürünün bir parçası olan lâleyi yukarıda Münir Aktepe'nin de çok ye-

---

* Bu makale, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Tarih Bölümü'nde Doç. Dr. Selim Karahasanoğlu danışmanlığında 2016'da tamamladığım "'Lâle Devri'nin Lâlesi: Çiçek Üzerinden Dönem Sorgulaması" isimli yüksek lisans tezimin büyük ölçüde III. bölümüne kısmen de II. bölümüne dayanmaktadır.

** Özlem Kumbar, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü, Doktora Öğrencisi.

[1] M. Münir Aktepe, "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâle I", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 4, sayı 7 (1952): 85.

[2] Ahmet Refik, *Lâle Devri*, 5. baskı (İstanbul: Hilmi Kitaphanesi, 1932)., 44-47.

rinde olarak ifade ettiği üzere, hepi topu "12 yıl 9 ay 10"[3] günlük bir zaman dilimi içine mahkûm etmiştir. Refik'in bu kurgusu, farklı araştırmacıların eliyle ana hatları değiştirilmeden farklı tonlarda işlenerek günümüze kadar gelmiştir. Modern literatürde lâle, birbirine zıt iki anlamda, hem dinî hem de seküler sembol olarak kullanılmıştır.[4] Lâle, bir taraftan Allah'ı sembolize eden bir çiçek olarak açıklanırken,[5] diğer taraftan da yüzünü dünya nimetlerine döndüğü söylenen Osmanlı halkını sembolize etmek amacıyla seküler anlamda kullanılmıştır.[6]

Genellikle devlet ricalinin, Damad İbrahim Paşa'nın sadaret döneminde lâleye merak sardığı, böylece bu ilginin halka kadar yayıldığı,[7] toplumun her kesiminden insanın lâle sahibi olmak için birbirleriyle yarıştıkları dile getirilir.[8] Bu döneme bir fevkalâdelik atfetme gayreti içinde lâlenin hiçbir

[3] Selim Karahasanoğlu, "İstanbul'un Lâle Devri mi? Tarih ve Tarih Yazımı", içinde *Masaldan Gerçeğe Lâle Devri*, ed. Mustafa Armağan (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 63.

[4] Selim Karahasanoğlu bu çelişkilere dikkat çekmiştir. Bkz. Karahasanoğlu, "İstanbul'un Lâle Devri mi? Tarih ve Tarihyazımı", 59.

[5] "Eskilerin tabiriyle "cevahir-i huruf" denilen "lam", "he" ve "elif" harfleri "lâle" kelimesini oluşturduğu gibi aynı zamanda "Hilâl" ve Allah" kelimeleri de bu harflerden meydana gelmektedir.", "Diğer bir ilginç nokta da, bu üç kelimeyi oluşturan harflerin ebced hesabındaki toplamlarının 66 sayısına denk geliyor olmasıydı." Bkz. Kaya Üçer ve Münevver Üçer, *Lâle-i Münevverân* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, 2006), 118. Benzer açıklamalar için bkz. Beşir Ayvazoğlu, *Ateş Çiçek Lâle* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, 2003), 7; Gül İrepoğlu, *Lâle: Doğada, Tarihte, Sanatta.* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012) 33.

[6] "Damad İbrahim Paşa, payitahttaki durağan yaşamı canlandırmak, şeriat baskılarını azaltmak, tüketimi dolayısıyla üretimi arttırmak, kenti güzelleştirmek, estetik değerleri öne çıkarmak için çok yönlü bir açılım başlatmıştı.", "Lâle Devrinin İstanbul yaşamına kattığı sosyal, kültürel ve sanatsal değerdeki yenilikleri 'Teferrüçler/lâle tutkusu', 'çerağan âlemleri' ve "Helva sohbetleri" eksenlerinde toplamak mümkündür. Aralarında bağlantılar ve ortak espriler yakalanabilen bu üç yeniliğin de saray yaşamından toplum yaşamına aktarılması; buna koşut olarak İstanbul'u da bir baştan bir başa zevk ve eğlence ortamı kılacak geniş kapsamlı imar çalışmalarının başlatılması gerçekten ilginçtir." Bkz. Necdet Sakaoğlu ve Nuri Akbayar, *Binbir Gün Binbir Gece: Osmanlı'dan Günümüze İstanbul'da Eğlence Yaşamı* (İstanbul: Creative Yayıncılık, 1999, 50-51. "İbrahim Paşa, 1718 yılından başlayarak, alışılmış düzenleri sürdürenlerden olmadığını gösterecektir; hedefi yeni ve parlak bir yaşam tarzıdır; dünyanın elde edilebilir, tadına bakılabilir tüm güzellikleriyle sarılmış, ince zevklerin sonuna kadar yüceltildiği bir yaşantı, yeniliklerin karmaşasında zaman zaman zorlansa da güçlüklerine değen bir yaşantı... Dönemin yaşama bakışıdır bu." Bkz. İrepoğlu, *Lâle: Doğada, Tarihte, Sanatta*, 57; "Türk toplumunun Batılılaşmasının temellerinin atıldığı bu devirde, Türklerin dünyaya dönük bir bilinç ve kafa yapısı ortaya çıkmıştır." Bkz. Üçer ve Üçer, *Lâle-i Münevverân*, 32-36.

[7] Fatma S. Kutlar, "İzzet Ali Paşa Divanı'nda Lâle ve İstanbul Lâlesi İsimleriyle İlgili Bir Dizin Denemesi", içinde *Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, 1998), 251-252; Beynun Akyavaş, *Sultanîyegâh İstanbul,* 4. baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 119-121.

[8] "Her meslekten ve her tabakadan insanlar çiçek çılgınlığına katılmıştı lâle devrinde. Hakem heyetleri belli kriterlere göre değerini saptıyordu. Padişahtan hamala, şeyhülislamdan ev kadınına kadar herkes yeni çeşitler yetiştiriyor ve değerlendirilmesi için sıraya giriyordu." Bkz. Yıldız

devirde III. Ahmed döneminde (1703-1730) olduğu kadar sevilmediği söylenir. Hattâ bu sevginin 1718-1730 yılları arasında bir delilik haline geldiği konusunda araştırmacıların çoğu görüş birliği içindedir.[9] Diğer bir deyişle modern literatürde yazılanlar lâleyi açıklamaktan çok lâleye dair sorular üretmiştir.

Lâle yetiştiriciliği "Lâle Devri"ne mahsus bir uğraş mıdır? Risalelerde isimleri ve özellikleri uzun uzun anlatılan lâleler nasıl ve kimler tarafından yetiştirilmiştir? III. Ahmed döneminde yetiştirilen lâleler neden sınıflandırılmıştır? Bu sınıflandırma yapılırken hangi kıstaslar kullanılmıştır? Bu dönemde yazılan lâle risalelerinin muhatapları kimlerdir? Lâle merakının toplumun tüm fertlerini içine alacak şekilde yaygınlaştığı söylenebilir mi? Bu makale yukarıdaki sorular doğrultusunda çiçek ve lâle risalelerini okuma ve anlamlandırma çabasını içermekte ve yukarıda arz ettiğimiz lâle ve "Lâle Devri" arasında kurulan abartılı ve tezatlarla dolu ilişkiyi gözden geçirmeyi amaçlamaktadır.

Bu makalede, öncelikle ıslah yoluyla elde edilen lâlenin 17. yüzyıldan 19. yüzyıla uzanan tarihine kısaca değinilerek lâle yetiştiriciliğinin sadece bu döneme ait bir hususiyet arz etmediği vurgulanmıştır. Devamında literatürdeki 1718-1730 döneminde lâle merakının tüm İstanbul halkına yayıldığı iddiası, lâle risalelerinden elde edilen çok sayıda veri ve risale yazarlarına ait yorumların, lâlenin yetiştirilme süreci, lâlenin kalitesinin belirlenmesinde kullanılan kriterler ve lâle sahipleri olmak üzere birkaç veçheden değerlendirilmesiyle test edilmiştir. Böylece lâle merakının literatürde iddia edildiği gibi İstanbul'un her kesiminin alâkadar olabileceği bir uğraş olamayacağı, risalelerde isimleri geçen lâlelerin özel yetiştirilen ve kıymeti çiçek otoritelerince belirlenen lâleler oldukları ve bu lâleleri yetiştiren veya onlara sahip olan kişilerin İstanbul'un seçkin çevrelerine mensup kişiler oldukları gösterilmeye çalışılmıştır.

## I. LÂLE-İ RÛMÎ'NİN TARİHÇESİNE DAİR KISA MALÛMAT

Islah yoluyla elde edilen ve "Rumi" olarak isimlendirilen lâlenin yetiştirilmesi, Osmanlıların ilk çiçek ıslahı faaliyetleri kadar eski olmasa da Damad İbrahim Paşa'nın sadaret yıllarından çok öncedir. 17. yüzyılda yapı-

Demiriz, *Osmanlı Çiçek Yetiştiriciliği* (İstanbul: Yorum Sanat Yayınları, 2009), 6.

[9] Ayvazoğlu, *Ateş Çiçek Lâle*, 28, 25; M. Şakir Ülkütaşır, "Tarihimizde Lâle ve Lâle Devri", *Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni*, sayı 144 (1954): 14-15; M. Şakir Ülkütaşır, "Tarih ve Edebiyatımızda Lâle ve Lâle Devri", *Hisar*, sayı 65 (1969): 6-7; Necdet Sakaoğlu, "Lâle", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994), 179; Gürkan Ceylan, *Osmanlı'dan Günümüze Dört Gözde Çiçek: Güller, Karanfiller, Lâleler ve Sümbüller* (İstanbul: Flora Yayınları, 1999), 83; Demiriz, *Osmanlı Çiçek Yetiştiriciliği*, 6; Metin Hakverdioğlu, *Nevşehirli Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri* (Ankara: SAGE Yayınları, 2012), 18.

lan çiçek ıslahı çalışmalarına dair pek çok malûmatı Mahmud Efendizâde Abdullah Çelebi *Şükûfenâme*'si, Ali Çelebi *Şükûfenâme*'si ve Ubeydî'nin *Netâyicü'l-ezhâr*'ında bulmak mümkündür.[10] Üstelik bu faaliyetin ferdî bir uğraş olmadığı, çiçek yetiştiricilerinin bir araya gelmesiyle tecrübelerini paylaştıkları sosyal bir ortamın var olduğu da anlaşılmaktadır. Lâle, ıslahına başlanmadan önce de çiçek yetiştiricileri tarafından yabani olarak bilinen ve bu haliyle de sevilen bir çiçekti.[11] Nitekim bu dönemde Manisa,[12] Kefe,[13] Girit[14] ve İran'dan[15] hattâ "Frenk" diyarından lâle soğanı getirtildiği bilinmektedir.[16] Yabani lâle çeşitlerinin İstanbul'a getirilmesi, 17. yüzyılın başlarında çiçek yetiştiricilerini lâlenin ıslahına yöneltmiş olmalı ki[17] 17.

[10] Abdullah Efendi'nin *Şükûfenâme*'de bahsettiği, Berber'in ve Cüce Çelebi'nin lâlelerinin 17. yüzyılda yetiştirilen ilk lâleler oldukları anlaşılmaktadır. Ubeydî, Cüce Çelebi'nin ölüm tarihini 1650/1651 olarak vermiştir. Aynı şekilde Ali Çelebi de ilk lâle yetiştirenlerden bahsetmektedir. Seyit Ali Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, 2015), 129, 64, 46, 50; Galatalı Ruznamçeci Mahmud Efendizâde Hafîdi Abdullah, *Şükûfenâme*, Nuruosmaniye 4892, Süleymaniye Kütüphanesi, 326a-326b; Mehmed b. Ahmed el-Ubeydî, *Netâyicü'l-ezhâr*, Nuruosmaniye 4079, 13b-14a; Ali Çelebi, *Şükûfenâme*, Nuruosmaniye 4078, Süleymaniye Kütüphanesi, 30b, 31b.

[11] Ubeydî, *Netâyicü'l-ezhâr*'da "mâlik-i zerrin-hâ ve lâle-i Rûm" diyerek vasıflandırdığı Vusûlî Mehmed Çelebi'nin soğanını "Frenkden" getirdiği rivayet edilen "Monla Çelebi lâlesi" olarak bilinen bir lâlenin sahibi olduğunu söylemektedir. 16. yüzyıla dair bu tek örnek dışında eldeki veriler, lâle ıslahının başladığı tarih olarak 17. yüzyılın başını işaret etmektedir. Bkz. Mehmed b. Ahmed el-Ubeydî, *Netâyicü'l-ezhâr*, Nuruosmaniye 4079, Süleymaniye Kütüphanesi, 53b-54a.

[12] Nurhan Atasoy, *Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 49; İrepoğlu, *Lâle: Doğada, Tarihte, Sanatta*, 25; Kâtip Çelebi, *Cihânnümâ*, ed. Said Öztürk (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2010), 718.

[13] Atasoy, *Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek*, 49; Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı: Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme*, 13. baskı (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013), 129; Turhan Baytop, "Osmanlı Lâlesi" *Masaldan Gerçeğe: Lâle Devri* içinde. ed. Mustafa Armağan (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 177-178; Üçer ve Üçer, *Lâle-i Münevverân*, 21; İrepoğlu, *Lâle: Doğada, Tarihte, Sanatta*, 25.

[14] Mike Dash, *Lâle Çılgınlığı*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Sabah Kitapları, 2000), 29; Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 83; Mehmed b. Ahmed el-Ubeydî, *Netâyicü'l-ezhâr*, Nuruosmaniye 55a-55b; Fatih Sona, "Mehmed Fennî ve Tuhfetü'l-İhvân İsimli Şükûfe-nâmesi", *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, sayı Volume 9/9 (2014): 928; Fennî Çelebi, *Tuhfetü'l-ihvân*, Ali Emîrî Tabiiye 161, 5a.

[15] Ebüzziyâ Tevfik, Koca Hasan Efendi'nin İran'dan getirdiği bu lâle isimlerini ve özelliklerini vermiştir. Bkz. Ebüzziyâ, "Lâlezâr-ı İbrâhim", *Yeni Tasvîr-i Efkâr, nr. 277*, (1910): 5; Ahmed Süheyl, "Tarihimizde Lâle Merakı V", *Millî Mecmua*, (1926): 1039, 1040; Feyzullah Dayıgil, "İstanbul Çinilerinde Lâle", *Vakıflar Dergisi*, sayı 1 (1938): 84; Ekrem Hakkı Ayverdi, *18. Asırda Lâle*, ed. M. Uğur Derman (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006), 14-15; Baytop, "Osmanlı Lâlesi", 178-179; Ayvazoğlu, *Güller Kitabı: Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme*, 130; İrepoğlu, *Lâle: Doğada, Tarihte, Sanatta*, 25.

[16] Cüce Çelebi'nin yetiştirdiği lâlenin tohumunun Frenk'ten geldiği kaydedilmiştir. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 46-50; Ali Çelebi, *Şükûfenâme*, Nuruosmaniye, 4078, 31b.

[17] "Buranın lâleleri çok tutulur. Hattâ bazı meraklıları tanesine çok yüksek fiyatlar vererek satın

yüzyılın ortalarında yazılan *Şükûfenâme*'de ıslahı yapılan ilk lâlelerden ve lâlenin nasıl yetiştirilmesi gerektiğinden kısaca bahsedilmektedir.[18] Bu ıslah çalışmaları sonucunda zamanla lâle çeşitleri çoğalmış ve "Rûmî" olarak adlandırılmıştır.[19] 18. yüzyıla gelene dek İstanbullu şükûfe-perver elitler arasında lâlenin önemli bir meraklı kitlesi oluşmuştur.[20] Gene bu dönemde uzun süredir lâle ıslahıyla uğraşan çiçek uzmanlarının, bilgi birikimlerini ve tecrübelerini yazılı hale getirdiklerini görmekteyiz. 18. yüzyılın ilk yarısında telif edilen lâle konulu eserler, lâle hakkındaki bilgilerin belli bir olgunluğa ulaştığını göstermesi açısından önemli olmakla birlikte ileriki dönemlere ait lâle risaleleri bunun bir başlangıç olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim I. Mahmud (1730-1754) ve III. Selim (1789-1807) dönemlerinde lâle konulu eserlerin telifinin devam etmesi lâle yetiştiriciliğine duyulan ilginin 1718-1730 dönemine mahsus olamayacağını göstermektedir. I. Mahmud döneminde yazılmış *Risâle-i Esâmî-i Lâle*, *Ferah-engîz (Risâle-i Esâmî-i Lâle)*, III. Selim döneminde yazılmış *Mi'yarü'l-Ezhar-Takvîm-i Lâle* isimli yazma eserler sürecin sekteye uğramadan devam ettiğini göstermektedir.[21] 18. yüzyılın başlarında telif edilen lâle risalelerindeki bilgiler içinde en dikkat çekeni, çiçek uzmanları tarafından lâlelerin kalitesini tespit etmek için bazı kıstasların belirlenmesi ve lâle kusurlarının dile getirilmesidir. Belirlenen kıstaslara göre lâle yetiştirmenin incelikleri de ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır.

---

alırlar. Bahar aylarında lâle meraklıları, ellerinde birer küçük kazma ile araziye çıkıp beğendikleri lâleleri söküp bahçelerine dikerek terbiye ederler." Bkz. Kâtip Çelebi, *Cihânnümâ*, 718.

[18] "Karanfil, sümbül ve Lâle-i Nu'mân için Felâhatnâme demek ile ma'rûf hayli resâil vardır. Amma bu sarı nergis ve berberin lâlesi ki bunların zuhuru sonradan olmağla bu âna gelince bunlar içün bir şey tahrîr olunmamış. Bi-hamdillah-i Te'âlâ bu abd-i fakire müyesser oldu." Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 129; Galatalı Ruznamçeci Mahmud Efendizâde, *Şükûfenâme*, Nuruosmaniye 4892, 326a-326b.

[19] Sona, "Mehmed Fennî ve Tuhfetü'l-İhvân İsimli Şükûfe-nâmesi", 928; Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 57, 103.

[20] 17. yüzyılın sonuna ait *Netâyicü'l-ezhâr*'da Ubeydî'nin yüzün üzerinde lâle yetiştiricisini kaydettiği görülmektedir. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 7-105; Mehmed b. Ahmed el-Ubeydî, *Netâyicü'l-ezhâr*, Nuruosmaniye 4079.

[21] Ahmed Kâmil Belgrâdî, *Risâle-i Esâmî-i Lâle*, T 2707, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi; Ferah-engîz (*Risâle-i Esâmî-i Lâle*), Ali Emîrî Tabiiye 173, Millet Kütüphanesi; Seyit Ali Kahraman, *Osmanlı Çiçekçileri ve Çiçekleri* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2014), 145-151, 125-141; Mehmed Aşkî, *Takvîmü'l-kibâr min-Mi'yâri'l-ezhâr*, Ali Emîrî Tabiiye 167, Millet Kütüphanesi; Mehmed Aşkî, *Risâle-i Takvîm-i Lâle*, TSM H. 2365, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi; Fatma Büyükkarcı Yılmaz, "Risâle-i Takvîm-i lâle", *Türklük Bilgisi Araştırmaları Agâh Sırrı Levend Hâtıra Sayısı III*, sayı 24/III (2000): 81-111; İlyas Özdemir ve S. Atilla Sağlamçubukcu, haz., *Lâlezâr: Şükûfenâme-i Ali Çelebi ve Takvîmü'l-kibâr Min Mi'yâri'l-ezhâr* (İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Yayınları, 2012).

## II. RUMİ LÂLE NASIL YETİŞTİRİLİR?

> Çok kimesneler derûn-ı dilden ve cân-ı gönülden meyl ü muhabbetler edüp kimini bir âhar diyardan getürüp kimini mâlik olanlardan edinüp tahsili yolunda mâl-ı firâvân harc u sarf eylediler.[22]

"Lâle Devri"nde nadir lâlelere sahip olma merakının saraydan kenar mahallelere dek yayıldığı bilgisi modern literatürde çokça tekrar edilmiştir.[23] Oysa 17. ve 18. yüzyıllarda kaleme alınmış risalelerde lâle yetiştiriciliğine dair anlatılanlar lâle ıslahının ya da ıslah edilmiş lâlelere sahip olmanın herkesin ilgilenebileceği bir uğraş olmadığını göstermektedir. *Şükûfenâme* yazarı Ali Çelebi'nin yukarıdaki sözlerine bakılırsa, 17. yüzyılda da bilgi birikimi, emek ve maddi gücün bir araya gelmesiyle elde edilen lâle, zerrin ve sümbül gibi türler alelâde birer çiçek değillerdi. 17. yüzyılın sonlarına doğru bu külfetli uğraşın meraklıları olan çiçek erbabının ilgisinin lâle ıslahına doğru yöneldiği, böylece lâle cinslerinin çoğaldığı anlaşılmaktadır.

18. yüzyılda lâle yetiştiriciliği konusundaki bilgi birikiminin artmasıyla lâle, çiçek risalelerine tek başına konu olmaya başlamıştır. 1720'lerde üretim sürecinde edindikleri tecrübelerden süzülmüş, lâle yetiştirme usulleri ile lâlenin kusur ve güzelliğine dair özellikleri ele alan iki risale, *Mîzânü'l-ezhâr* ve *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm* kaleme alınmıştır.[24] Öyle ki lâle yetiştiricilerinin üretim sürecini kontrol ederek neredeyse istedikleri özellikteki lâleleri yetiştirebildikleri anlaşılmaktadır. Gene bu risaleler lâle ıslahının nasıl ciddi bir uğraş olduğunu, bu şekilde yetiştirilen lâlelerin kolayca ya da ucuza temin edilmesinin mümkün olamayacağını gözler önüne sermektedir.

Yukarıda zikredilen risalelerde lâle yetiştiriciliğine dair pek çok husus bulunuyor. Bu hususlar, lâle toprağının tedariki, çiçek yataklarının hazırlığı, soğanların dikimi, çiçek açma dönemine kadar yapılacaklar, çiçeklerin açılmasından hasat zamanına kadar dikkat edilmesi gereken incelikler ve nihayet lâle soğanlarının gelecek sezon için saklanmasına dair bilgileri

---

[22] Ali Çelebi'nin "Sebeb-i Te'lîf-i risâle" başlığı altındaki sözlerinden. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 29; Ali Çelebi, "Şükûfenâme", 5a.

[23] "Öte yandan lâle aşkının toplumun her kesimine yaygınlığını burada anılan yetiştiricilerin mesleklerinin çeşidinden daha iyi ne gösterebilir?" Bkz. İrepoğlu, *Lâle: Doğada, Tarihte, Sanatta*, 56. "Her meslekten her tabakadan insanlar çiçek çılgınlığına katılmıştı lâle devrinde." Bkz. Demiriz, *Osmanlı Çiçek Yetiştiriciliği*., 6; Enis U. Tunç, "Lâle Aşkı", *.tr Dergisi*, sayı 2 (2015): 28.

[24] III. Ahmed döneminin çiçekçibaşısı olan Şeyh Mehmed Lâlezârî'nin *Mîzânü'l-ezhâr* isimli eserinin sadece lâleye mahsus olmadığı görülüyor. Eserin içinde 17. yüzyılın en çok sevilen ve yetiştirilen çiçeği zerrinin güzelliğine dair vasıflar ve yetiştirme usullerinden bahsedilen "Hâtime" bölümü yer almaktadır. Bu da 18. yüzyılın ilk yarısında zerrinin de lâle kadar itibar gören ve yetiştirilen bir çiçek olduğunu akıldan uzak tutmamak gerekmektedir. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 113-115.

içermektedir. Lâle soğanlarının dikim zamanı olan 15 Eylül-25 Ekim döneminden önce yapılması gereken, lâle soğanı ile toprak tedarikinin yapılması ve *tarh* tabir edilen lâle yataklarının hazırlanması idi. İyi cins lâleler yetiştirmek için öncelikle havadar ve güneş alan bir bahçeye sahip olmak gerekiyordu. Nitekim bahçesi lâle yetiştirmeye uygun olmayan çiçeksever lerin emeklerinin boşa gittiği tecrübe edilmişti.[25] Lâle soğanlarının dikileceği toprak eğer uygun değilse başka yerlerden getirilmeli[26] ve terbiye edilmeliydi[27] ki bu süreç bir seneyi bulabilmekteydi. Lâle tarhını hazırlamak için gereken tuğlaların kalitesi çok önemliydi. Seçme olsalar dahi 1-2 akçelik tuğlalar 17. yüzyılda bile çiçek tarhı hazırlamak için uygun bulunmuyordu.[28]

Toprak terbiyesi ve lâle yetiştirmek için uygun bir yer bulunduktan sonra sıra yetiştirilecek lâle soğanını temine geliyordu. Yetiştiriciler, lâle soğanlarını kendi muhitlerinden satın alarak tedarik edebildikleri gibi[29] birbirlerine hediye ederek de lâle soğanına sahip olabilmekteydiler.[30] Yetiştiricilerin dikim aşamasında seçtikleri soğanın büyüklüğüne dikkat etmeleri ve ona göre bir yol takip etmeleri gerekiyordu. Lâlezârî'ye göre, lâlelerin "ince ve kıvrak" açılması için küçük soğanların 4-5 parmak, büyük soğan-

[25] Remzî, Süleyman Ağa'nın Kuzguncuk'taki bahçesinde yetiştirdiği lâlelerin kalitesindeki zaafı, bahçenin uygun olmayan havasına bağlamıştır. Bkz. Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby (Ali Emiri Tabiiye) 157, Millet Kütüphanesi, 12a.

[26] 1711 senesinde Topkapı Sarayı bahçesine lâle soğanı ve gül fidanıyla beraber Eyüp'ten 15 akçeden 9 ton toprak getirtilmiştir. Bkz. BOA, TS. MA. d. nr. 9916. 1 (16 Zilkade 1123/26 Aralık 1711). Ayrıca 23 Haziran 1744 tarihli bir belgede Topkapı ve Sofa-i hümayun bahçelerinin lâle toprakların yenilenmesi için her sene âdet olduğu üzere Eyüp'ten Topkapı iskelesine kayıklarla toprak nakli yapılması için Tersane emini efendiye emir verilmiştir. Bkz. Özdemir ve Sağlamçubukcu, *Lâlezâr: Şükûfenâme-i Ali Çelebi ve Takvîmü'l-kibâr Min Mi'yâri'l-ezhâr*., 49; BOA, C. SM. nr. 80. 4020 (12 Cemaziyelahir 1157/23 Temmuz 1744).

[27] Bahçeye getirilen toprağı güneşli havalarda altüst yaparak terbiye ettiklerini ve bir sene bekletip üzerinde otlar bitmedikçe tarhlara koymaktan çekindiklerini yazan Remzî, lâle soğanlarının zayıf olmasını terbiye edilmemiş toprağa mâl ediyor. Bkz. Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm,* AETby 157, 11a, 11b.

[28] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 123. Galatalı Ruznamçeci Mahmud Efendizâde, *Şükûfenâme,* Nuruosmaniye 4892., 314b-315a.

[29] Çelebizâde İsmaîl Efendi, lâle yetiştirenlerin soğanları birbirlerinden aldıklarını ya da birbirlerine hediye ettiklerini söylemektedır. Bkz. Râşid Mehmed Efendi-Çelebizâde İsmaîl Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, ed. Abdülkadir Özcan vd., c. III (İstanbul: Klasik Yayınları, 2113), 1516. 17. yüzyılda da gerek zerrin gerekse lâle soğanları alınıp satılıyor böylece çiçek yetiştirmek isteyenler istedikleri çiçek tohumunu kalitesine göre temin edebiliyorlardı. Şükûfe Meclisi üyelerinden Salih Efendi, Hekimbaşı Mehmed Efendi, Muharrem Usta ve Çorbacı Mehmed Ağa Ahmed Sûfî'nin 1070 senesinde vefatı üzerine yetiştirdiği lâle soğanlarını satın alıp aralarında taksim etmişlerdi. Balıkçı Safer'in lâle soğanları da ölümünden sonra terekesinden alınmıştır. Gene Pîrî Paşazâde Mehmed Cemâlî Bey de merhum Abdülaziz Çelebi'nin (ö. 1698) lâlelerini satın almıştır. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 61, 63, 84.

[30] 17. yüzyıldan bir örnek: Aşçı Hüseyin, yetiştirdiği lâle soğanlarını hediye etmişti. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 62.

larınsa 6-7 parmak derine dikilmesi gerekiyordu.[31] Dikimi yapılan soğanların güneşten, gece soğuğundan ve kırağıdan örtü ile korunması elzemdi.[32] Sulama ise lâle soğanının ve toprağın nemine ya da lâlenin gelişim safhalarına göre değişiyordu.[33]

Lâlenin açılması hususunda yetiştiricinin çiçeğe müdahalesini gerektiren durumlar da oluyordu. Yeni baş vermiş olan lâle goncasının *mil* tabir edilen yeşil yapraklarından çıkamadığı durumlarda yetiştiricisi tarafından mil içinden çıkarılması, lâlenin güzel açılması ve sapının düzgün olması açısından bir gereklilik idi. Açılıp rengi iyice ortaya çıktıktan sonra lâlenin kesilip bir şişeye konulması gerekiyordu. Şişeye alınan lâlenin, çabucak bozulmasını önlemek için gündüz soğuk ve gölgeli bir yere konulması, yıldızlı gecelerde ise dışarı çıkarılarak çiğden korunaklı bir mahalde havalandırılması lazımdı.[34]

Lâle kesilip şişeye alındıktan sonra geride kalan soğanın gelecek sene için saklanması da birçok ayrıntı içermektedir. Lâlezârî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla saklama metotları, soğanların kalitesine, cinsine ve haricî faktörlere göre değişmektedir. Çürüme ihtimali olmayan soğanlar sökülmeyip hazirana kadar toprak içinde bekletilebilirken çürüme ihtimali olanların sökülmesi icap etmekteydi.[35]

Baş tahta denilen kalitesi yüksek lâle soğanlarına daha fazla ihtimam gösteriliyordu. Baş tahta soğanlarından çatlayan varsa başka bir soğanın kabuğuna sarılıp ince bir ip ile bağlanması ve on beş yirmi günde bir kontrol edilerek küflenip küflenmediğine bakılması soğanın sıhhati için önemliydi. Şayet rutubetten ötürü lâle soğanı üzerinde *çıban* denilen yaralar açıldıysa, çıbanın temizlenmesi, bu mahalle çok ince toz ve toprak ekilerek soğanın ince toprakta saklanması lazım geliyordu.[36] Çiçek meclisi huzurunda bir isim verilmiş en iyi kalitedeki bu soğanları saklamak için tahtanın içine özel bölmeler yaptırılıyordu. Lâle soğanları, bu bölmelere konulup dört beş gün rüzgârsız havada bekletildikten sonra karışmamaları için isimlerinin

[31] Kahraman., 111; Şeyh Mehmed Lâlezârî, *Mîzânü'l-ezhâr*, T 9853, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 9b-10b, 11b-12b.

[32] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 111; Şeyh Mehmed Lâlezârî, *Mîzânü'l-ezhâr*, T 9853, 12b-13b. *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*'de lâle soğanlarının örtülmesi hakkındaki müstakil bir bölüm bulunmamaktadır. Bkz. Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby157, 10b-11a.

[33] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 112; Şeyh Mehmed Lâlezârî, *Mîzânü'l-ezhâr*, T 9853, 13b-14b.

[34] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 112; Şeyh Mehmed Lâlezârî, *Mîzânü'l-ezhâr*, T 9853, 14b-15a.

[35] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 112, 113; Şeyh Mehmed Lâlezârî, *Mîzânü'l-ezhâr*, T 9853, 15a-15b.

[36] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 113; Şeyh Mehmed Lâlezârî, *Mîzânü'l-ezhâr*, T 9853, 16a-17a.

yazılı olduğu kâğıtların içine konularak saklanıyorlardı. Bu soğanların dikim zamanına kadar on beş günde bir çıkarılıp havalandırılması gerekiyordu. Dikim zamanı geldiğinde, bir sene boyunca özenle saklanmış olan soğanların yeniden açması için orta boy elekten geçirilmiş toprağa aralarında yarım parmak mesafe ile konulup üzerlerinin gene aynı toprakla örtülmesi ve soğanlara ince ağızlı bir kapla su verilmesi gerekiyordu. Lâlezârî, bu koşullar sağlandığında bir sene zarfında kaliteli bir lâle elde edileceğinin tecrübe ile sabit olduğunu söylemektedir.[37]

İnsanı hayrete düşüren bu gereklilikler, lâle yetiştirilmesinin arka planında müthiş bir emek olduğunu gösteriyor. Üstelik çiçek yetiştirme usulündeki bu incelikler sadece 'Lâle Devri'ne has değildi. 17. yüzyılın ortalarına doğru çiçek yetiştirmek isteyen meraklıların dikkat etmesi gereken birçok ayrıntı vardı. Örneğin çiçeklerin korunması için üzerine örtülecek örtünün ya Eflak'tan ya da Kefe'den getirtilmesi gerekiyordu. İstanbul'da satılan örtüler kireçli olduğundan çiçek soğanına zarar verdiği gerekçesiyle profesyonel çiçek yetiştiricileri tarafından asla uygun bulunmuyordu.[38] 17. yüzyılda iyi bir zerrinin yetişmesi hayli zaman alıyordu.[39] Çiçek uzmanları tarafından belirlenen yirmi üç özelliğin tamamını kendisinde toplamış bir zerrinin fiyatı 17. yüzyılda 70-80 kuruşu buluyordu.[40] Kısaca değindiğimiz, lâle yetiştirme usulüne dair pek çok ayrıntı içeren bu incelikler, lâle yetiştirmenin ya da bu şekilde yetiştirilen lâlelere sahip olmanın kolay olamayacağını göstermeye yeter sanıyoruz.

## III. LÂLENİN EVSÂFI

1718-1730 döneminde telif edilmiş iki risale lâle isimlerini ve onların üreticileri hakkındaki bilgileri içeren diğer risalelerden içerik bakımından farklıdır. Bunlar Şeyh Mehmed Lâlezârî tarafından kaleme alınan *Mîzânü'l-ezhâr* ve Mehmed Remzî'nin telif ettiği *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*'dir. Bu yazarlar, okurken insanı hayrete sevk eden ayrıntılarıyla, lâlelerde aranılan vasıfları ve onların kalitesini olumsuz yönde etkileyecek

[37] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 113; Şeyh Mehmed Lâlezârî, *Mîzânü'l-ezhâr*, T 9853, 17a-18a.

[38] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları* 124. Galatalı Ruznamçeci Mahmud Efendizâde, *Şükûfenâme*, Nuruosmaniye 4892, 315b.

[39] Abdullah Efendi iyi bir tohumun elde edilmesinin 14-17 seneyi gerektirdiğini, Ali Çelebi ise kıymetli bir tohumun 5-15 senelik bir zaman dilimi içerisinde hâsıl olabileceğini söylemektedir. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*., 119, 30; Galatalı Ruznamçeci Mahmud Efendizâde. Nuruosmaniye 4892, 307a; Ali Çelebi, *Şükûfenâme*, Nuruosmaniye 4078, 7a.

[40] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 125; Galatalı Ruznamçeci Mahmud Efendizâde. Nuruosmaniye 4892, 318b.

olan kusurları ele almışlardır. Peki, lâleler için belirlenen bu güzellik kriterleri nelerdir? Bu kriterleri belirleyenler kimlerdir?

Mehmed Remzî, lâleleri 17. yüzyıl çiçek uzmanlarının yaptığına[41] benzer bir şekilde ancak daha ayrıntılı tasnif etmiştir. Bu tasnife göre lâleler, *ehassü'l-hâs, hâssü'l-hâs, baş tahta, ikinci tahta, üçüncü tahta, güzîde, edânî* ve *esfelü'l-edânî* olarak en iyi kaliteden en düşük kaliteye göre sıralanmışlardır.[42] Lâlenin taç yapraklarının kalınlığı, rengi, boyutu, biçimi ve üzerindeki şekillerin yanısıra iç organlarının konumlanması ve biçimleri lâlenin kalitesini belirleyen özelliklerdir. Şeyh Mehmed Lâlezârî iyi cins bir lâlede bulunması gereken özellikleri yirmi maddede toplamış yeri geldikçe de lâlelerdeki kusurlara değinmiştir.[43] Remzî ise lâleye dair yirmi bir kusur zikretmiş[44] ardından lâlenin kalitesini belirleyen güzel vasıfları on iki ana başlık ve alt başlıklar ile ele almıştır.[45]

Zikredilen risaleler incelendiğinde lâlenin kalitesinin belirlenmesinde taç yapraklarıyla ilgili özellikler öne çıkmaktadır. Taç yapraklarının dipten yukarıya doğru *dip, kitâbe* ve *tığ* olarak isimlendirilen bölümlerinden her birinin ayrı ayrı ele alındığı görülmektedir. Taç yapraklarının dip kısımlarının birbirine eşit ve düz olması yaprakların, birbirine temas ederek ve biri diğerini içine alarak tohum kısmını sarması beklenmektedir.[46] Eğer tersi olursa lâle kusurlu kabul edilmektedir.[47] Taç yapraklarının dip kısmında bulunan lacivert, mavi ve yeşil gibi farklı renk ve biçimlerde olan, *Çifte, Celî, Hafî, Nîm, Yek-renk, Dû-renk, Lübb-i fıstık, Servi, Mihrâb, Hurde, Bâlâ ve Müdevver Kemer-i bâb*[48] gibi çeşitli isimlerle anılan şekillere ise

[41] Ali Çelebi, bahçıvanların çiçekleri üç mertebeye ayırdıklarını bu mertebelerden birincisinin *güzîdeler* olduğunu söylemektedir. Güzîdelerin de *baş güzîde* ve *aşağı güzîde* olarak ikiye ayrıldığını ve her sene çıkan çiçekleri birbirlerine temaşa ettirdiklerini yazmaktadır. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları.* 30; Ali Çelebi, *Şükûfenâme.* Nuruosmaniye 4078, 7b.

[42] Mehmed Remzî, lâlelerin tasnifini "tığ" tabir edilen taç yapraklarının uç kısımlarını konu ettiği bölümde ele almıştır. Bkz. *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm,* AETby 157, 7a.

[43] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları.* 107-110.

[44] Ahmed Süheyl, "Tarihimizde Lâle Merakı V". 1070; Orhan Şaik Gökyay, *Seçme Makaleler III* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002). 174-177; Mehmed Remzî, "Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm", T 4319, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 4b-5a.

[45] Gökyay, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*'deki bazı bölümleri yayımlamıştır. Bkz. Gökyay, *Seçme Makaleler III. Seçme Makaleler III,* 177-190. Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm,* T 4319, 5a-9a. Remzî, sadece yapraklarla ilgili olan bölümü yedi kısımda incelemektedir. Bkz. Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm,* AETby 157, 5b, derkenar.

[46] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları,* 107, 109; Şeyh Mehmed Lâlezârî, *Mîzânü'l-ezhâr,* T 9853, 6a, 8a-8b. Gökyay, *Seçme Makaleler III,* 185; Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm,* AETby 157, 8a-8b.

[47] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları,* 107, 109; Şeyh Mehmed Lâlezârî, *Mîzânü'l-ezhâr,* T 9853 5a-5b.

[48] Gökyay, *Seçme Makaleler III,* 183-185; Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm,*

*kitâbe* denilmektedir.[49] Kitâbenin bulunduğu mahal lâlenin itibarını ziyadesiyle etkilemektedir.[50]

Remzî, lâlelerin kalitesini *Tığ* denilen yaprak uçlarının durumuna göre kategorize etmiştir. Tığın yaprağa oranı ne kadar fazla olursa lâle de o kadar seçkin olmaktadır.[51] Buna göre lâlenin yaprağının beşte dördü tığ olursa bu lâle, çok nadir bulunan lâlelerdendir; yaprağın dörtte üçünün tığ olması durumunda *Baş tahta* lâlelerinin güzidelerinden olur; tığın yaprağa oranı üçte iki olursa baş tahta lâlesidir. Tığ, yaprağın nısfından yani yarısından başlarsa *İkinci tahta* lâlesidir; yarısına yakın yerden başlarsa *Vasat* denilen *üçüncü tahta* lâlesidir. Remzî'ye göre halk arasında rağbet edilen lâleler, üçüncü tahta denilen vasat lâlelerdir. Yaprağın üçte biri tığ olursa lâle, vasata yakındır ancak yine de seçkin lâlelerdendir. Yaprağın dörtte biri tığ olursa *Edânî* denilen daha düşük kalitedeki tahta lâlelerinden olurlar. Beşte biri tığ olan lâleler ise *Esfel-i edânî* tabir edilen en düşük kalitedeki lâlelerdir ki Remzî, bunlar için "Şâhid-i bazârî" ifadesini kullanmaktadır.[52] Bu lâlelerin pazarda herkesin satın alabileceği harcıâlem lâleler olduğu anlaşılmaktadır.

Lâlelerin kalitesine dair belirlenen vasıflardan kısaca bahsettikten sonra bu kriterlerin çiçek uzmanları tarafından dikkate alınıp alınmadığı sorulabilir. Yazılı hale getirilmiş bu kriterlerin nasıl uygulandığına dair *Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul*'da çokça malûmat bulunmaktadır. Islah edilerek yetiştirilen lâleler, yetiştiricileri tarafından tescil edilmesi için "şükûfe-perverân"[53] olarak anılan çiçek uzmanlarının oluşturduğu bir meclisin huzuruna getirilmekteydi. Buna göre lâle, belirtilen kriterler ışığında incelenir, uygun bulunduğu takdirde ismi, özellikleri ve üreticisinin adıyla birlikte deftere kaydedilirdi.[54] Kusuru olmayıp güzel özellikleri kendinde toplayan ve diğer lâlelerden hiçbirine benzemeyen lâleler, baş tahta denilen grubun en

---

AETby 157, 8a.

[49] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 109; Şeyh Mehmed Lâlezârî, *Mîzânü'l-ezhâr*, T 9853, 6a-6b.

[50] Şayet lâlenin kitâbesi, taç yaprağının yarısından sonra başlamış ise lâlenin yaprakları enli ve tığ kısmı kısa olacaktır ki, bu durum lâlenin itibardan düşmesine sebeptir. Bkz. Kahraman., 109.

[51] Gökyay, Seçme *Makaleler III*, 180, 181; Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby 157, 7a.

[52] Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby 157, 7a.

[53] Cevat Rüştü, *Türk Çiçek ve Ziraat Kültürü Üzerine: Cevat Rüştü'den Bir Güldeste*, ed. N. Hikmet Polat (İstanbul: Kitabevi, 2001), 299. *Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul*'da bulunan kayıtlardan pek çoğunda lâleleri inceleyen çiçek uzmanları "şükûfe perverân" olarak adlandırılmıştır. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*,153, 156.

[54] Ali Çelebi, 17. yüzyılda çiçek ıslahıyla meşgul olanların yetiştirdikleri lâle, zerrin ve sümbül gibi çiçekleri birbirlerine gösterip alâ, evsad ve ednâ olarak tasnif ettiklerini ve bir isim koyarak deftere kaydettiklerini söylemektedir. Ali Çelebi ise *Şükûfenâme*'de yetiştirilen çiçeklerin isimleriyle birlikte yetiştiricilerinin isimlerini de kaydetmiştir. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 30.

iyileri içinde yer alıyorlardı,[55] ki böyle kusursuz ve benzersiz lâleler çok nadir yetiştiriliyordu.[56] Reisülküttap Üçanbarlı Mehmed Efendi'nin "tarz ve tavrının harekâtı garîb ve evzâ'-ı hüsn-i dil-firîbi cümleden nâzik ve berter olmağla nev'i cinsine mugayyir başka vâdî tarh itmiştir"[57] denilen La'l-i Bedahş'ı bunlardan biridir. Nadir yetişen bu kaliteli lâle için "gâyet â'lâdır deyû Şükûfe-perverân-ı nâdîde-dânların ittifâkı bulundu" denilmiştir.[58]

Meclisin, gerekçesini belirtilerek tekrar incelenmek istediği lâleler de vardır. Mesela 1722 yılında Kaptan-ı derya Mustafa Paşa'nın Sâğar-ı Şâdî isimli lâlesinin kaydında "rengi ve kitâbe ahvâli" belli olmadığı için "inşâallahü'l-mevlâ görüle"[59] ibaresi bulunmaktadır ki, buna benzer başka örnekler de vardır.[60] Tekrar görülmesi kararlaştırılan lâlelerin yeniden meclis huzurunda incelendiği ve kaydının yapıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin Şeyh Mehmed Lâlezârî'nin Zülfe-dâr'ı "İkinci küşâyişinde" incelenerek güzelliği "ıstılâh-ı şükûfe-perverî üzre tahrîr" olunmuştur.[61] Seneler geçtikçe

[55] "Bu kadar uyûbdan müberrâ olup ve bi'l-cümle hüsniyyât ile müzeyyen olduğu halde bir şîve-i dilkeşle hüveydâ ve kendiye mahsus bir vâdî ve endâm-ı dilârâ ile peydâ ola. Ol erbâb-ı dâniş ve bîniş olan şükufe-perverân-ı be-nâm ve mümeyyiz ve ser-meclîs olan e'azze-i kirâm istihsân buyurdukları halde ser-şîşe-i mecâlis ve bezm-i kibardır", Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby 157, 9b.

[56] Remzî, kendine mahsus bir tavır içinde olan, başka lâlelere benzemeyen lâlelerin "nâdir vâkı'" olduğundan bahsetmektedir. Bkz. Mehmed Remzî, "Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul", içinde *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby 157, Millet Kütüphanesi, 9b.

[57] Mehmed Remzî, "Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul", 59b; Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 184.

[58] Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, T 4319, 78a. Meclis tarafından nadir olarak kabul edilen diğer örnekler: Üsküdarî İmamzâde'nin Ferîd-i Cihân isimli lâlesi "Endâmı kendine mahsûsdur" Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 175; Mehmed Remzî, "Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul" AETby 157, 51b.

[59] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 158; Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby 157, 36b. Kaptan-ı Derya Mustafa Paşa'nın Rahşân isimli lâlesinin de tekrar görüleceği anlaşılmaktadır. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 153; Mehmed Remzî, "Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul", AETby 157, 32b.

[60] Şeyh Seyyid Abdüssamed Efendi'nin Bâlâ-nümâ isimli lâlesinin 1724 senesinde incelenip isim verildiğini ancak "âdet-i şükûfe-perverân siyâkı üzre temkîn bulmamağla" özelliklerinin yazılmadığını görüyoruz. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 137; Mehmed Remzî, "Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul", *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm* içinde, T 4319, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 27b. Kapudan Paşa'nın çuhadarı Mustafa Ağa'nın Mahbûb'u için "1138 senesinde Topkapı kurbunda vâki' bağçelerinde levha-pîrâ-yı lâlezâr zuhûr olup ol nevbâve-i hadîka-letâfet henüz terakkide olmağla evsâf-ı hüsn-i dilkeşi tahrîr olunmadı." Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 187. Beşiktaşlı Kadifeci İbrahim Çelebi'nin lâlesi Zîb-i Gülşen'nin vasıfları yazılmış olduğu halde "Lâkin bir dahi görülmeye muhtaçtır" denilmiştir. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 157; Mehmed Remzî, "Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul", AETby 157, 35b-36a.

[61] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 156; Mehmed Remzî, "Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul", T 4319, 50a-50b. Süleyman Ağa'nın Gülşen-zîb isimli lâlesinin değişen rengi "zapt-ı sânîsinde" kaydedilmiş. Bkz. Mehmed Remzî.", T4319, 75b.

özellikleri değişen bazı lâlelerin de meclis tarafından yeniden incelendiği görülmektedir. Bunlardan biri Elçi İbrahim Paşa'nın Neşât-âver isimli lâlesidir. Neşât-âver, "temkîn bulup beş seneden sonra yine müşâhede olunduk da bazı evsâfı tahvîl idüb yine yazıldı" ibaresiyle deftere kaydedilmiştir.[62] Bu örnekler, çiçek meclisinin risalelerde yazılı olan kriterleri dikkate alarak inceleme ve değerlendirmede bulunduğunu göstermektedir.

## IV. LÂLE KRİTERLERİNE NEDEN İHTİYAÇ DUYULDU?

Ahsenallahü zihî hüsn-i letâfet ki cihân
İttifâk eyleyyeler behcet-i zîşânında
Hâk ede pençe-i mihrinde girîbân-ı mehî
Zerre bir uyûb-ı gubâr olmaya dâmeninde
Zer kalemle yazıla deftere saf hüsnü
Nokta-i şek hatâ olmaya unvânında[63]

Yukarıda lâlenin kalitesini belirleyen vasıflara ve bunların uygulanışına dair verilen örnekler, çiçek meclisinin kriterleri ciddiyetle, kişi/makam ayırt etmeksizin, meclise gelen tüm lâlelere uygulandığını göstermektedir. Gene de bu kriterlerin nasıl uygulandığını bilmek tüm bunlara niçin ihtiyaç duyulduğu sorusuna cevap vermemektedir. Süheyl Ünver, lâle için belirlenen kusurlar ve lâlenin güzellik derecesini belirleyen kıstasları, lâlenin değerini artırmak için yapılan bilinçli bir girişim olarak yorumlamıştır.[64] Gerçekten de böyle bilinçli bir girişim var mıydı? Acaba çiçek uzmanları ciddiyetle uyguladıkları bu kriterlere neden gerek duymuşlardı?

Öncelikle belirtilmesi gereken, 18. yüzyıldan evvel de ıslah edilen çiçek türleri için kalite standartlarının belirlendiği ve çiçeklerin bu kriterlere göre tescil edildiğidir.[65] 17. yüzyılda Abdullah Çelebi'nin ıslah edilen zerrinleri değerlendirmek için yirmi üç maddelik kriter belirlediği görülmektedir.[66] Buna göre çiçekler inceleniyor, kalitelerine göre sınıflandırılarak kıymetleri belirleniyor ve bu süreç 17. yüzyıldan itibaren devlet tarafından atanan

[62] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 196.

[63] Remzî, bu mısraları, meclisin belirlediği kıstasların ve verdiği kararların doğruluğuna işaret etmek için eklediği anlaşılmaktadır. Bkz. Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, T 4319, 4a.

[64] "Lâle sadece iptilâ olmakla kalmamış, onu nazarlarda daha yükseltmek için ne yapılmak lâzım gelirse esirgenmemiştir." Bkz. Ahmed Süheyl, "Tarihimizde Lâle Merakı V", 1070.

[65] Islah edilen çiçeklerin sayıca artmasıyla birlikte çiçekler arasında ayrıntılı olmasa bile alâ, evsad ve ednâ gibi ayırımların yapılması 17. yüzyıla dayanmaktadır. Nitekim Ali Çelebi, önceden beri çiçeklerin karşılaştırılarak vasıflarına göre ayrıldığını söylemektedir. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 30.

[66] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 125-128; Galatalı Ruznamçeci Mahmud Efendizâde, *Şükûfenâme*, Nuruosmaniye 4892, 318b-324b.

ser-şükûfeciyânlar tarafından denetleniyordu.[67] Çiçeklerin incelenmesi ve bu sürecin denetlenmesi 18. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. III. Selim döneminin ser-şükûfeciyânı olan Mehmed Aşkî tarafından telif edilen *Takvîmü'l-kibâr min Mi'yâi'l-ezhâr*'daki veriler bunu göstermektedir.[68] Dolayısıyla, 18. yüzyılın başında lâleler için kriterler belirlenmesi ve buna göre değerlendirme yapılması, çiçek uzmanları için bir keşif değil, uzmanların zaten pratikleri arasında yer alan bir uygulamaydı. Yüzyılın geri kalanında da devam ettiği anlaşılan bu usulün sebeb-i hikmeti hakkında lâle risalelerinde bazı açıklamalar bulunmaktadır.

Şeyh Mehmed Lâlezârî, hem lâle çeşitleri hem de ona itibar eden kişilerin sayısındaki artışın, lâleler arasında bir ayırım yapılmasını gerekli kıldığını söylemektedir.[69] Gerçekten de *Netâyicü'l-ezhâr*'a göre 17. yüzyılda lâle yetiştirenlerin sayısı 100'ün üzerindeyken *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*'e göre 18. yüzyılın ilk yarısında lâle yetiştiricilerinin sayısı iki yüzü aşmıştı. Bu artış, çiçek uzmanlarından oluşan meclisi daha ayrıntılı bir inceleme yapmaya sevk etmiş olmalı. Çünkü büyük bir emek ve özenle yetiştirilen bu lâlelerin manevi değeri olduğu kadar maddi kıymetleri de vardı ve muhtemelen bu kıymetin belirlenmesinde meclisin lâle hakkında vereceği karar etkili idi. Dolayısıyla meclis, lâlelerin kalite ve kıymetlerini

---

[67] Sultan İbrahim'in Sarı Abdullah Efendi'yi görevlendirdiği berat için bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 88-89; Mehmed b. Ahmed el-Ubeydî, *Netâyicü'l-ezhâr*, Nuruosmaniye 4079, 35a-37a; Ahmed Rasim, *Tarih ve Muharrir* (İstanbul: Muhtar Halid Kitabhanesi, 1329), 157; Cevat Rüştü, *Türk Çiçek ve Ziraat Kültürü Üzerine: Cevat Rüştü'den Bir Güldeste*, 295-296; Ayvazoğlu, *Ateş Çiçek Lâle*, 37-38; İrepoğlu, *Lâle: Doğada, Tarihte, Sanatta*, 27; Özdemir ve Sağlamçubukcu, *Lâlezâr: Şükûfenâme-i Ali Çelebi ve Takvîmü'l-kibâr Min Mi'yâri'l-ezhâr*, 25. Nihat Azamat, berat metninin Müstakimzâde'nin Risâle'sinde 57a-58b'de bulunduğunu söylemektedir. Bkz. Nihat Azamat, "Sarı Abdullah Efendi" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 147.

Solakzâde Halil'in IV. Mehmed döneminde (saltanat: 1648-1687) ser-şükûfeciyân olduğuna dair bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 91; Mehmed b. Ahmed el-Ubeydî, *Netâyicü'l-ezhâr*, Nuruosmaniye 4079, 31a; Gökyay, *Seçme Makaleler III*, 169; Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby 157, 4a; Cevat Rüştü, *Türk Çiçek ve Ziraat Kültürü Üzerine: Cevat Rüştü'den Bir Güldeste*, 298; Atasoy, *Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek*, 146; Ayvazoğlu, *Güller Kitabı: Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme*, 135; Ayvazoğlu, *Ateş Çiçek Lâle*, 18; Sakaoğlu, "Lâle", 179.

Şeyh Mehmed Lâlezârî'nin görevlendirilmesine dair çiçek fermanının kopyası için bkz. M. Âkif Aydın, *Kadı Sicillerinde İstanbul: XVI. ve XVII Yüzyıl*, 2. baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 144-145.

[68] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 206-325.

[69] Cevat Rüştü, *Türk Çiçek ve Ziraat Kültürü Üzerine: Cevat Rüştü'den Bir Güldeste*, 90. "Sâğar-ı gülşen olan lâle-i zevk-bahşın envâ'-ı vâfir ve çemen-i rağbette efrâdı mütekâsir olmağla evsâf-ı hamide ve evzâ-'ı pesendîdesine ve cümle beyne'l-enâm memdûh ve cihan-ârâ ve ne sebeple sâ'ir emsâli üzerine mütefevvik ve velvele-ârâ olup ser-levha-i 'itibâra bâis-i imtiyâz olan kemâlâtı ve terbiyesinde lâzım gelen hâlâtı iki bâb üzere tahrîr..." bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 107; Şeyh Mehmed Lâlezârî, *Mîzânü'l-ezhâr*, T 9853, 4b.

belirleyebilmek için lâledeki güzel vasıfları ve kusurları tespit ederek bazı özellikler belirledi. Bu sınıflandırma sonucunda ortaya çıkan tabloda, incelenip değerlendirilen lâlelerin tamamının baş tahta lâleler sınıfında olamayacağı açıktır. Meclisin incelemesinden geçen lâleler, kalitesi en yüksek olandan daha düşük olana doğru, baş tahta, ikinci tahta, vasat ve edânî denilen sınıflamalardan birinde yerini alıyordu. Remzî'nin "rûy-i dükkân ve şâhid-i bazârî"[70] olarak tavsif ettiği lâleler ise muhtemelen dükkân ve pazarlarda satılmak üzere ayrılıyordu. Kusurlu olanlar da "ser-şîşe-i şükûfe-hâne-i kibardan" ve "ser-levha-i i'tibârdan" uzak olmaktaydı.[71] Bu durumda muhtemelen sahip oldukları düşük kalitedeki lâle soğanlarına daha fazla değer biçilmesini umanlar meclisin yaptığı ayrıntılı incelemelere ve verdiği kararlara itiraz etmeye başlamışlardı. Nitekim Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*'in bir bölümünde bazı kişileri hedef alarak hem suçlamalarda bulunuyor hem de lâlelerin sınıflandırılması konusunda meclisi savunuyordu.

Mehmed Remzî, "Zikr-i Tahkik-i Mebhas-ı Lâle" isimli bölümünde gerçekte itibar edilmeyen tahta lâleleri ile baş tahta lâleleri arasında yaratılış itibariyle bir fark olmadığını, hepsinde Allah'ın güzel yaratışına dair işaretler olduğunu, bu bakımdan beğenilmeyen lâlelerde dahi birçok güzellikler bulunduğunu belirtmektedir.[72] Remzî'nin bundan sonraki sözleri doğrudan memnuniyetsiz lâle yetiştiricilerine yöneliktir. Remzî, kaba yaradılışlı, kindar, kıskanç, anlayış ve zekâ yoksunu olarak nitelendirdiği bazı kişilerin, lâleler arasındaki sınıflandırmayı kabul etmediklerini söylemektedir.[73] Oysa Remzî'ye göre, eşyanın kıymeti, güzelliği ve değeri farklı olup birbirlerine nispetle güzelliklerinde bir artış bulunmakta ve bunu ancak ehil olan kimseler anlamaktaydı.[74] Remzî'nin "Ol erbâb-ı dâniş ve bîniş olan şükufe-perverân-ı be-nâm ve mümeyyiz ve ser-meclîs olan e'azze-i kirâm"[75] olarak takdim ettiği meclisin, herhangi bir haksızlık olmaması için gayret ettiği

[70] Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby 157, 10b.

[71] Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby 157, 3b-4a.

[72] "Zikr-i Mebhas-ı Tahkîk-i Lâle" başlığında açıklanmaktadır. Bkz. Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby 157, 3b.

[73] "Liken bu ma'nâ-yı ba'îd matrut ve kavl-i merdûddur ve hıktan ve hasetten nâşîdir yâhud âdem-i fehm ü zekâ ve gılzat tabî'attendir." Bkz. Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby 157, 3b. Alıntının sadeleştirilmiş hali için bkz. Gökyay, *Seçme Makaleler III*, 173-174.

[74] Remzî, lâle meraklılarını belli belirsiz kategorize ederek herkesin lâleleri aynı gözle görmediğini, lâlelere bakan gözlerin onlardan farklı anlamlar çıkardığını açıklamaktadır. Bkz. Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby 157, 2b-3a. Remzî, "Bu meclis meclis-i işrâkıyândır güft u gû olmaz" diyerek çiçek uzmanlarının çiçeklerdeki özellikleri ve sezen ve onları tefrik eden, herkesin sahip olamayacağı bir yeteneğe sahip olduklarını dile getirmektedir. Bkz. Gökyay, *Seçme Makaleler III*, 173; Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby 157, 3b.

[75] Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby 157, 9b.

gibi kendilerine yöneltilen eleştiriler karşısında güvenilirliğini korumaya çalıştığı da söylenebilir. Bu sebeple meclis hem belirlediği kriterleri yazılı hale getirmiş hem de müzakerelerde incelenen lâleleri, alınan kararları ve kim tarafından yetiştirildiğini kayıt altına almakta titizlik göstermiştir.[76] Bu sürecin kontrolü için döneminin ser-şükûfeciyânı ve *Mîzânü'l-ezhâr*'ın müellifi Şeyh Mehmed Lâlezârî görevlendirilmiştir.[77] Buna rağmen bazı lâle yetiştiricileri ile meclis arasında lâleler hakkında alınan kararların bir gerilime sebep olduğu ve meclisin bununla baş edemediği anlaşılmaktadır. Lâle meraklılarının artışından istifade ederek kazanç sağlamak isteyen bazı kötü niyetli kişilerin, meclisin belirlediği kıstaslara muhalefet ederek kendi lâleleri hakkında meclisin verdiği kararı beğenmemiş olmaları ya da meclisin lâleleri için uygun gördüğü fiyatı kabul etmemiş olmaları muhtemeldir. Nitekim lâle cinslerine narh konulması hakkında çıkan fermandaki açıklama da bu yöndedir.[78] Sonuç olarak lâle fiyatları konusunda yaşanan huzursuzluk sebebiyle devlet lâlelere narh belirleme yoluna gitmiştir. Kaynaklardan edindiğimiz bilgilerden yola çıkarak yaptığımız bu yorumlar, 1138/1725 senesinde bazı lâle cinsleri için narh konulmasına giden süreçte yaşananları anlama çabasını da içermektedir.

## V. DÖNEMİN LÂLE YETİŞTİRİCİLERİ

Yetiştirilme usulünü ve kalite koşullarını ele aldığımız lâlelerin alelâde lâlelerden olmadıkları anlaşılmaktadır. Peki, güzelliği ve kıymeti tescil edilmiş olan lâleler kimler tarafından yetiştiriliyor ve bu lâlelere kimler sahip olabiliyordu? Çeşitli araştırmalarda bu soruya verilen cevap, 1718-1730 yılları arasında nadir lâlelere sahip olma merakının "padişahtan kenar halkına kadar herkes için servet, zînet ve onur ögesi"[79] olduğu yönündedir. Araştırmacılar lâle tutkusunun, 'Lâle Devri'ne has bir etkinlik olup saray yaşamından toplum yaşantısına aktarılan birer yenilik olduğunu ileri sür-

[76] Burada tekrar belirtmek gerekir ki lâlelerin bazı özellikleri, isimleri ve yetiştiricileriyle birlikte kaydedilmeleri 17. yüzyılda dayanan bir uygulamadır. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*. 30; Ali Çelebi, *Şükûfenâme*, Nuruosmaniye 4078, 7a-7b.

[77] Râşid Mehmed Efendi-Çelebizâde İsmaîl Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, 1516-1517. Şeyh Mehmed Lâlezârî hakkında bilgi için bkz. Tahsin Özcan, "Mehmed Efendi, Lâlezârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 456.

[78] Râşid Mehmed Efendi-Çelebizâde İsmaîl Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, 1516-1517; Aydın, *Kadı Sicillerinde İstanbul: XVI. ve XVII Yüzyıl*. 144-145.

[79] Sakaoğlu, "Lâle", 179. 'Lâle Devri'nde yani 1718-1730 yılları arasını kapsayan dönemde lâle yetiştiriciliğinin Osmanlı toplumunun tamamını kapsayacak şekilde yaygınlaştığı bilgisi yalnız Sakaoğlu'nun değil modern literatürün genelinde hâkim bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. İrepoğlu, *Lâle: Doğada, Tarihte, Sanatta*, 56; Çelik Gülersoy, *Lâle ve İstanbul* (İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayını, 1980), (Eserde sayfa numarası bulunmamaktadır) "Lâle'nin Devrine Gelince" isimli bölüm içinde; Sakaoğlu ve Akbayar, *Binbir Gün Binbir Gece: Osmanlı'dan Günümüze İstanbul'da Eğlence Yaşamı*, 52-53.

mektedirler.[80] Yukarıda nadir lâlelerin yetiştirme usulü ve kalite kriterleri ele alınarak bu uğraşın herkesin üstesinden gelemeyeceği kadar meşakkatli ve masraflı olduğu dolayısıyla da halktan herkesin rağbet edebileceği bir uğraş olamayacağı açıklanmaya çalışıldı. Meseleye kaynaklardaki lâle yetiştiricilerine ait bilgiler üzerinden bakıldığında da bu kanı değişmemektedir.

*Şükûfenâme* yazarı Ali Çelebi, 17. yüzyılda yaşamış çiçek meraklılarını "meşâyih-i izâmdan ve ulemâ-yı kiramdan ve ümerâ-yı zevi'l-ihtirâmdan" kişiler olarak tanıtmıştır.[81] Mehmed Remzî de benzer bir ifadeyle, 18. yüzyılda lâle ile uğraşanların vezirler, âlimler, şeyhler, kadılar ve toplumun ileri gelenleri olduğunu dile getirmiştir.[82] *Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul*'da kayıtlı olan lâle yetiştiricileri hakkındaki bilgiler de bunu doğrular niteliktedir. 1719'dan itibaren *Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul*'da kayıtlı lâle yetiştiricilerinden bazısının yönetici elitler olduğu görülmektedir. Sadrazam Damad İbrahim Paşa'nın 1724'ten 1726'ya kadar Kariye Bahçesi'nde yetiştirdiği altı adet lâlesi bulunmaktadır.[83] Ayrıca İbrahim Paşa'nın muhallefat kayıtları Çırağan Yalısı'nda da lâle ve sümbül gibi çiçeklerin yetiştirildiğini göstermektedir.[84] İbrahim Paşa'nın 1721'den itibaren çiçek meclisinin toplantılarına katılarak lâleleri incelediği ve onlara isim verdiği görülmektedir.[85]

[80] Sakaoğlu ve Akbayar, *Binbir Gün Binbir Gece: Osmanlı'dan Günümüze İstanbul'da Eğlence Yaşamı*, 51. Sevda Önal, lâle yetiştirme merakının önce sarayda kabul görüp sonra sivil geleneğe taşındığını düşünmektedir. Bkz. Sevda Önal, "Esâmî-i Lâle Şiirleri ve İstanbullu Hâtif'in Esâmî-i lâle Matlaları Üzerine Bir İnceleme", *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, sayı 8/1 (2013): 2016.

[81] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 29; Ali Çelebi, *Şükûfenâme*, Nuruosmaniye 4078, 5a.

[82] Gökyay, *Seçme Makaleler III*, 172; Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby 157, 3a. Hattâ Remzî'nin lâle meraklılarını da kategorize ettiği görülmektedir. "Ehl-i kalem" ve "mekteb-i irfân" olanlar lâle ve Cevâhir-i hurûf ilişkisinden etkilenirken, lâlenin nize ve tığ gibi olan yaprak uçları devlet ricali, askeriler ve ilm erbabının dikkatini çekmektedir. Lâlenin kitabelerindeki hayret verici halden anlam çıkarmaktan zevk alanlar ise ulemanın önde gelenleri ile zarafet sahipleridir. Bkz. Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, AETby 157, 3a.

[83] Cevat Rüştü, *Türk Çiçek ve Ziraat Kültürü Üzerine: Cevat Rüştü'den Bir Güldeste*. 91-92; Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*., 131, 152, 156, 163-164, 167, 183; Mehmed Remzî, "Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul", AETby 157, 13b, 31a-31b, 41a, 55b, 58b; Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, T 4319, 23b-24a, 44a-44b, 50b, 59a-59b. Paşa'ya ait muhallefat defterindeki kayda göre Çırağan Sarayı'nın bahçesindeki yapılardan biri olan bahçe kapısı bitişiğindeki soğan odası, çırağan eğlencelerinin yapıldığı bu yalıda da lâle yetiştirilmiş olduğunu göstermektedir. Bkz. Şükriye Pınar Özyalvaç, "İstanbul Konut Mimarisinde Lüks ve Konfor (18. Yüzyıl)" (TC Yıldız Teknik Üniversitesi, 2015), 44.

[84] Yalıda bulunan sümbül ve lâle soğanları için bkz. BOA, D.BŞM.MHF. nr. 12425, 15, 16. Çırağan'da bulunan lâle odası için bkz. Özyalvaç, "İstanbul Konut Mimarisinde Lüks ve Konfor (18. Yüzyıl)", 145-151.

[85] Sadrazam Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın mecliste incelenmesi sırasında bulunduğu lâleler: Şeyhülislam'ın Zîşân isimli lâlesi, Şeyh Mehmed Lâlezârî'nin İlâve-i bahâr isimli lâlesi için bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 153, 172, Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, T 4319, 45a, 65b.

Bu kayıtlarda Kethüda Mehmed Paşa'nın yetiştirdiği dört,[86] Kaptan-ı Derya Mustafa Paşa'nın ise kırk beş adet lâlesi bulunmaktadır.[87] Diğer devlet adamlarından Reisülküttap Üçanbarlı Mehmed Efendi'nin iki,[88] Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in beş,[89] Elçi İbrahim Paşa'nın bir,[90] Defterdar İzzet Ali Bey'in 1723 yılına kayıtlı üç lâlesi bulunmaktadır.[91] Ulemadan Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi'nin on üç,[92] Sofya kadılığı yapan Bosnalı Tavîl Mustafa Efendi'nin yedi,[93] İstanbul Kadısı Biraderzâde Mustafa Efendi'nin on[94] lâlesi kayıtlar arasında yer almaktadır.

Üst düzey yönetici elitlerden başka lâle sahibi olarak kaydedilenler arasında isminin yanında ağa, efendi, bey ve kethüda gibi unvanlar bulunup lâle yetiştiriciliğiyle ilgilenebilecek maddi güce sahip olduğunu tahmin edebileceğimiz kişiler de vardı. Damad İbrahim Paşa'nın oğlu ve III. Ahmed'in damadı Genç Mehmed Paşa'nın kethüdası İbrahim Ağa, şeyhülislamın kethüdası Ahmed Efendi,[95] Reisülküttabın kethüdası,[96] altmışı aşkın

[86] Ayn-ı hayât ve Meh-i nev için bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 173, 193; Mehmed Remzî, "Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul", AETby 157, 49b. Efsûn ve Cevher-feşân için bkz. Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, T 4319, 26b, 38a. Kethüda Mehmed Paşa'nın mallarının müsaderesinde Rumelihisarı'ndaki yalısının soğan odasında bulunan bir miktar lâle soğanı da Paşa'nın lâleye olan ilgisini gösteren başka bir veridir. Bkz. Şükriye Pınar Özyalvaç, "İstanbul Konut Mimarisinde Lüks ve Konfor (18. Yüzyıl)", 47-48, 297; BOA, D.BŞM.MHF. nr. 12424, 12.

[87] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları.*, 131, 136, 138, 139, 140, 141, 144, 146, 147, 149, 150, 153, 155, 156, 158, 164, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 177, 178, 182, 189, 190, 192, 197, 201.

[88] Üçanbarlı Mehmed Efendi, lâle defterinde "Reis Efendi" olarak kayıtlıdır. Bkz. Lâleleri için bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 137, 184.

[89] Lâle defterinde ismi "Çelebi Efendi" olarak geçmektedir. Bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 158, 178, 185, 200, 204.

[90] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 196. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, çev. Seyit Ali Kahraman, c. III (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 780; Tuncer, "Viyana Sefaretnâmesi (1131 H. 1719 M.) Elçi: İbrahim Paşa"; Aktepe, "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâle I", 118, dipnot 33.

[91] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 165, 199, 200. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, çev. Seyit Ali Kahraman, c. VI (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1796.

[92] Lâle defterinde ve narh listesinde "Şeyhülislam" olarak yazılmış olan kişinin yetiştirdiği bir lâlenin kayıt tarihi ile narhların tarihlerine bakıldığında Yenişehirli Abdullah Efendi olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. M. Münir Aktepe, "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâleye Dâir Bir Vesika", *Türkiyat Mecmuası* 11 (1954): 119; Mehmet İpşirli, "Abdullah Efendi, Yenişehirli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 100-101. Şeyhülislamın lâleleri için bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 135, 153, 157, 165, 174, 176, 177, 188, 189, 190.

[93] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 165, 167, 168, 189, 197, 199. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. VI, 1178.

[94] Lâleleri için bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 136, 138, 151, 171, 181, 186, 200, 203. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. IV, 1160, 1161.

[95] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 138,195.

[96] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 138, 170, 195.

lâle yetiştiren Sandal Bedesteni Kethüdası Süleyman Ağa,[97] Beşiktaşlı İbrahim Ağa[98] ve Üçanbarlı Mehmed Efendi'nin kethüdası Ahmed Efendi[99] bunlardan bazılarıdır.

*Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul*'da kayıtlı diğer lâle yetiştiricilerine gelince, onların meslekî konumlarına dair elimizdeki tek veri, isimlerinin yanındaki berber, bozacı, kalaycı, saraç gibi esnaflık ve zanaatkârlığa işaret eden ifadelerdir. Bununla beraber bu ifadelerin bazen sadece lakap olarak kullanılmaları, kişilerin mesleklerini tahmin etme konusunda yanıltıcı olabilmektedir. 17. yüzyıl çiçek risalelerinde lâle ve zerrin yetiştiricisi olan Hamamcı Mehmed Çavuş örneği bunu göstermektedir. Nitekim Hamamcı Mehmed Çavuş, "Sultan Mehmed Han-ı tâbe serâhu Hazretleri'nin damadı vezîr-i sânî meşhûr-ı âlem olan Musâhib Mustafa Paşa'nın etibbâ'ından"[100] yani Mustafa Paşa'nın doktorlarındandır. Bu örnek, kayıtlardaki lakapların lâle ile meşgul olan kişilerin mesleklerini dolayısıyla da yaşam standartlarını belirlemede sağlıklı bir kanıt olamayacağını göstermesi açısından kayda değerdir. O halde, kayıtlardaki berber, bozacı, kalaycı, saraç gibi lakaplara sahip olan kişileri alt gelir grubuna yerleştirerek lâle merakının yukarıdan aşağıya doğru tüm halka yayıldığını öne sürmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Nitekim Mehmed Remzî, halkın rağbet ettiği lâlelerin *Tahta lâlesi* tabir edilen düşük kalitedeki lâleler olduğundan bahsetmektedir.[101] Bu tür lâlelerin, lâle yetiştiricileri açısından pek makbul olmadığı Remzî'nin yaptığı kategorizasyondan anlaşılmaktadır. Buna göre lâle soğanları arasında kalite ve kıymet farkı olduğu gibi lâlelere rağbet edenler arasında da alım gücü açısından bir fark olduğu söylenebilir. Bu durumda, kıymetli ve pahalı lâleleri yetiştiren ve onlara talip olanlar toplumun elit tabakasıyken harcıâlem lâlelerin taliplerinin halktan kimseler olması doğaldır.

---

[97] Yetiştirdiği lâleler için bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 135, 136, 138, 139, 143, 144, 145, 146, 148, 154, 160, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 172, 174, 176, 177, 179, 180, 182, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 200, 201.

[98] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 142, 148, 159, 161, 174, 179, 199, 200.

[99] Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 135.

[100] Hamamcı Mehmed Çavuş'un lâlesi Sultân-ı Cihân'ın kaydında şu ibare bulunmaktadır. "Hüdâvengâr-ı sâbık Sultan Mehmed Han-ı tab'-ı serâ Hazretleri'nin damadı vezîr-i sânî meşhûr-ı âlem olan Musâhib Mustafa Paşa'nın etibbâ'ından Hamamcı Mehmed Çavuş'un tohumlarından ziyâde ra'nâ açılub merğûb-ı pâdişâhî olmağla huzûr-ı Hümâyûnda tesmiye olundu." Bkz. "Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul", T4319, 56a-56b. Ubeydî'deki kayıt için bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 71; Mehmed b. Ahmed el-Ubeydî, *Netâyicü'l-ezhâr*, Nuruosmaniye 4079, 18a. 18. yüzyılda Remzî tarafından kaydedilmiş lâleleri için bkz. Kahraman, *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*, 142, 155, 156, 162, 178, 190, 204.

[101] Gökyay, *Seçme Makaleler III*, 181; Mehmed Remzî, *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*", AETby 157, 7a.

# Sonuç

Bu makalede Rumi Lâle'nin özellikleri, yetiştirme usulleri ve lâle için belirlenen güzellik kriterleri ve kusurlarına dair kıstaslar konu edilmiştir. Bu araştırmada, lâle merakının, 17. ve 18. yüzyılları kapsayan sürecin bir halkası olduğu göz ardı edilmeden 1718-1730 dönemine odaklanılmıştır. Bu bağlamda incelenen kaynaklar, lâle merakı ve ıslah çalışmalarının 1718-1730 dönemine mahsus bir uğraş olmadığını, 17. yüzyıldan başlayarak 19. yüzyıla kadar gelen uzun bir dönemi kapsadığını göstermiştir. Gene kaynaklar lâlenin, Osmanlı çiçek kültürü içinde önemli bir yeri olduğu inkâr edilemeyecek bir tür olmakla birlikte aynı kültür içinde, özenle yetiştirilen ve kıymet verilen nergis, sümbül ve karanfil gibi bir süs bitkisi olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu çiçeğin Osmanlı'nın Batılılaşma ya da sekülerleşme serüveni ile makul bir alâkası kurulamamıştır.

1718-1730 dönemindeki lâle konulu yazma eserlerde yoğun olarak yer alan lâle yetiştirme usulüne dair bilgiler ve lâlenin kalite kriterleri, lâle yetiştiriciliğinin aslında çok profesyonel bir uğraş olduğunu göstermiştir. Lâleleri tasnif etmek için kullanılan kriterlerin yazılı hale getirilmesindeki sebeplerden biri, lâle yetiştiriciliğinin profesyonelce devam etmesini sağlamaktır. Her ne kadar lâlenin meraklı kitlesinin İstanbullu çiçeksever elitlerden oluştuğunu düşünüyor olsak da 17. yüzyıldan 1720'lere kadar geçen süreçte lâle yetiştiriciliğine olan ilginin arttığı da görülmektedir. Bu artış çiçek uzmanlarını, profesyonelliğin dolayısıyla da meclisin çiçek yetiştiricileri üzerindeki etkisinin kaybına yönelik bir endişeye sevk etmiş olmalıdır. Bu sebeple meclis, lâleler için belirlenen kriterler ile lâle yetiştirme usullerini yazılı hale getirmiştir. Bunun nedeni, yetiştiriciler arasında adaleti sağlama isteği yanında verilen kararlara yönelik muhtemel itirazların önüne geçme düşüncesi ve meclisin güvenilirliğini devam ettirme amacıdır.

Risalelerde ayrıntılı bir şekilde anlatılan yetiştirme usulleri ile lâlelerin kalite koşulları, lâlenin yetişmesi için külfetli bir hazırlığa, zamana ve tecrübeye sahip olunması gerektiğini bu sebeple de lâle yetiştiriciliğinin herkesin üstesinden gelebileceği bir uğraş olmadığını göstermiştir. Bu veçheden bakıldığında lâle yetiştirenlerin, gelir düzeyi ve zamanı bu tür uğraşlara imkân tanıyan elit kesim olduğu anlaşılmaktadır. *Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul*'da kayıtlı lâle yetiştiricileri üzerinden bakıldığında ise lâle yetiştiricilerinin az bir kısmının tanınmış yönetici elitlerden, çoğunluğununsa ağa, kethüda, bey ve efendi gibi unvanlara sahip olan kişilerden meydana geldiği görülmektedir. Geriye kalan lâle yetiştiricilerinin mesleklerini ve gelirlerini tespit etmek neredeyse imkânsızdır. Bu kişilerin isimlerinin yanındaki meslek veya unvan bildiren ifadeler, bu kişiler hakkında yorum yapmak

için yeterli olmadığı gibi çoğu zaman da yanıltıcıdır. Ancak tespit edilebildiği kadarıyla, bu kişiler hakkındaki veriler, lâle merakının toplumun tüm kesimlerini içine alacak kadar yaygınlaştığı görüşünü desteklemekten uzaktır. Sonuç olarak lâle yetiştiricilerinin, toplumun yönetici ve kentli elitleri arasında değişen kompartımanlarında yer aldıkları söylenebilir.

# Kaynakça


### Yazma Eserler

Ahmed Kâmil Belgrâdî, *Risâle-i Esâmî-i Lâle*, T 2707, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi.

Ali Çelebi, *Şükûfenâme*, Nuruosmaniye 4078. Süleymaniye Kütüphanesi.

Fennî Çelebi, *Tuhfetü'l-ihvân*, Ali Emiri Tabiiye 161. Millet Kütüphanesi.

Ferah-engîz (*Risâle-i Esâmî-i Lâle*), Ali Emîrî Tabiiye 173. Millet Kütüphanesi.

Galatalı Ruznamçeci Mahmud Efendizâde Hafîdi, Abdullah. *Şükûfenâme*, Nuruosmaniye 4892. Süleymaniye Kütüphanesi.

Mehmed Aşkî, *Takvîmü'l-kibâr min-Mi'yâri'l-ezhâr*, Ali Emîrî Tabiiye 167, Millet Kütüphanesi.

Mehmed b. Ahmed el-Ubeydî, *Netâyicü'l-ezhâr*, Nuruosmaniye 4079. Süleymaniye Kütüphanesi.

Mehmed Remzî, "Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul". İçinde *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, Ali Emiri Tabiiye 157. Millet Kütüphanesi.

———. "Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul". İçinde *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, T 4319. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi.

———. *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, Ali Emiri Tabiiye 157. Millet Kütüphanesi.

———. *Gonce-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*, T 4319. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi.

Şeyh Mehmed Lâlezârî, *Mîzânü'l-ezhâr*, T 9853. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi.

### Arşiv Kaynakları

### Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Cevdet, Saray Maliye (C. SM.) 80. 4020.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defter (TS. MA. d) 9916.

Bab-ı Defteri, Başmuhasebe Muhallefat Halifeliği Defter Tasnifi (D.BŞM.MHF) 12425, 12424.

### Basılı Birincil Kaynaklar

Ahmed Süheyl. "Tarihimizde Lâle Merakı V". *Millî Mecmua*, 1926.

Ahmet Refik. *Lâle Devri*. 5. baskı. İstanbul: Hilmi Kitaphanesi, 1932.

Aktepe, M. Münir. "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâle I". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 4, sayı 7 (1952): 85–126.

———. "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâleye Dâir Bir Vesika". *Türkiyat Mecmuası* 11 (1954): 115–30.

Aydın, M. Âkif. *Kadı Sicillerinde İstanbul: XVI. ve XVII Yüzyıl*. 2. baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Ayverdi, Ekrem Hakkı. *18. Asırda Lâle*. Ed. M. Uğur Derman. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.

Ebüzziyâ. "Lâlezâr-ı İbrâhim". *Yeni Tasvîr-i Efkâr, nr: 277*, 1910.

Kahraman, Seyit Ali. *Osmanlı Çiçekçileri ve Çiçekleri*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2014.

——. *Şükûfenâme: Osmanlı Dönemi Çiçek Kitapları*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2015.

Kâtip Çelebi. *Cihânnümâ*. Editör Said Öztürk. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, 2010.

Özdemir, İlyas, ve S. Atilla Sağlamçubukcu, haz. *Lâlezâr: Şükûfenâme-i Ali Çelebi ve Takvîmü'l-kibâr Min Mi'yâri'l-ezhâr*. İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Yayınları, 2012.

Râşid Mehmed Efendi-Çelebizâde İsmaîl Efendi. *Târîh-i Râşid ve Zeyli*. Ed. Abdülkadir Özcan, Yunus Uğur, Baki Çakır, ve Ahmet Zeki İzgöer. C. III. İstanbul: Klasik Yayınları, 2113.

Sona, Fatih. "Mehmed Fennî ve Tuhfetü'l-İhvân İsimli Şükûfe-nâmesi". *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, sayı/cilt 9/9 (2014): 923-43.

## Araştırma Eserler

Akyavaş, Beynun. *Sultanîyegâh İstanbul*. 4. baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

Atasoy, Nurhan. *Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.

Ayvazoğlu, Beşir. *Ateş Çiçek Lâle*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2003.

——. *Güller Kitabı: Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme*. 13. baskı. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.

Azamat, Nihat. "Sarı Abdullah Efendi". İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

Baytop, Turhan. "Osmanlı Lâlesi". İçinde *Masaldan Gerçeğe: Lâle Devri*. Ed. Mustafa Armağan, 177-95. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.

Cevat Rüştü. *Türk Çiçek ve Ziraat Kültürü Üzerine: Cevat Rüştü'den Bir Güldeste*. Ed. N. Hikmet Polat. İstanbul: KİTABEVİ, 2001.

Ceylan, Gürkan. *Osmanlı'dan Günümüze Dört Gözde Çiçek: Güller, Karanfiller, Lâleler ve Sümbüller*. İstanbul: Flora Yayınları, 1999.

Dash, Mike. *Lâle Çılgınlığı*. Çev. Özden Arıkan. İstanbul: Sabah Kitapları, 2000.

Dayıgil, Feyzullah. "İstanbul Çinilerinde Lâle". *Vakıflar Dergisi*, sayı 1 (1938): 83-90.

Demiriz, Yıldız. *Osmanlı Çiçek Yetiştiriciliği*. İstanbul: Yorum Sanat Yayınları, 2009.

Gökyay, Orhan Şaik. *Seçme Makaleler III*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Gülersoy, Çelik. *Lâle ve İstanbul*. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayını, 1980.

Hakverdioğlu, Metin. *Nevşehirli Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*. Ankara: SAGE Yayınları, 2012.

İpşirli, Mehmet. "Abdullah Efendi, Yenişehirli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

İrepoğlu, Gül. *Lâle: Doğada, Tarihte, Sanatta*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Karahasanoğlu, Selim. "İstanbul'un Lâle Devri mi? Tarih ve Tarih Yazımı". *Masaldan Gerçeğe Lâle Devri* içinde, ed. Mustafa Armağan, 57-106. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.

Kutlar, Fatma S. "İzzet Ali Paşa Divanı'nda Lâle ve İstanbul Lâlesi İsimleriyle İlgili Bir Dizin Denemesi". *Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı* içinde, 250-70. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, 1998.

Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî IV*. Çeviren Seyit Ali Kahraman. C. IV. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

——. *Sicill-i Osmanî VI*. Çeviren Seyit Ali Kahraman. C. VI. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Önal, Sevda. "Esâmî-i Lâle Şiirleri ve İstanbullu Hâtif'in Esâmî-i lâle Matlaları Üzerine Bir İnceleme". *Turkish Studies: International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, sayı 8/1 (2013): 2013-29.

Özcan, Tahsin. "Mehmed Efendi, Lâlezârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

Özyalvaç, Şükriye Pınar. "İstanbul Konut Mimarisinde Lüks ve Konfor (18. Yüzyıl)". Yayımlanmamış Doktora Tezi, T.C. Yıldız Teknik Üniversitesi, 2015.

Sakaoğlu, Necdet. "Lâle". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994.

Sakaoğlu, Necdet, ve Nuri Akbayar. *Binbir Gün Binbir Gece: Osmanlı'dan Günümüze İstanbul'da Eğlence Yaşamı*. İstanbul: Creative Yayıncılık, 1999.

Tuncer, Hüner. "Viyana Sefaretnâmesi (1131 H. 1719 M.) Elçi: İbrahim Paşa". *Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni* 4, sayı 2 (1984): 99-105.

Tunç, Enis U. "Lâle Aşkı". *TR Dergisi*, sayı 2 (2015): 27-29.

Üçer, Kaya, ve Münevver Üçer. *Lâle-i Münevverân*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2006.

Ülkütaşır, M. Şakir. "Tarih ve Edebiyatımızda Lâle ve Lâle Devri". *Hisar*, sayı 65 (1969): 6-7.

——. "Tarihimizde Lâle ve Lâle Devri". *Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni*, sayı 144 (1954): 14-15.



Levnî, *Odalık*, Topkapı Sarayı Müzesi, (Inv. 2164/15b)

# NEDİM VE LEVNÎ İLE HAYAT BULAN LÂLELER

**Hülya Bulut**

18. yüzyılın ilk yarısında hayat bulan Lâle Devri, bu devirde Fransa'ya gönderilen Yirmizsekiz Mehmet Çelebi ile birlikte Batılılaşma sürecinin başlangıcı olarak kabul edilir. "1718-1730 yılları arası, Osmanlı İmparatorluğu'nun bu barışçı döneminde lâlenin en sevilen çiçek olması ve lâleye gösterilen ilginin doruğa tırmanması nedeniyle" (İrepoğlu, 17) dönem bu adla anılmaktadır. 15 Nisan 1719 yılında İbrahim Paşa'nın III. Ahmed'e Kağıthane'de verdiği ziyafet, başlanan yeni dönemin işareti olarak kabul edilir. "Ertesi yıl ikinci ilkbahar ziyafeti 26 Nisan 1720'de, İbrahim Paşa'nın Beşiktaş'taki sarayında düzenlenir. Bu ise dönemin lâle eğlenceleri ya da lâlezar seyranı kabul edilmiştir" (Sakaoğlu, 17). Bu eğlenceler devlet yöneticileriyle birlikte İstanbul halkını da evden çıkarmaya, tatil günlerini Kâğıthane'de geçirmeye heveslendirir.

18. yüzyılın özellikle ilk yıllarındaki bu 'yeni yaşam şekli' yeni ihtiyaçlarını karşılayacak yapı türlerini de zorunlu kılar. Kentsel yapılarda ilk göze çarpan özelliklerden birisi, bahçe ve dış cephe düzenlemelerine ağırlık verilmesiyle birlikte artık dışa açılan bir yaşantının yerleşmeye başlamasıdır. Bunun yanında askerî kışlalar anıtsal külliyelerin yanında yer almış ve

kentin silüetini değiştirmeye başlamıştır. Konut mimarisi de Lâle Devri ile birlikte hız kazanacaktır. "Kâğıthane dışında, III. Ahmed Dönemi konut örneği olarak Beşiktaş Sahilsarayı, Defterdar burnunda Neşatâbâd Sarayı ve Şemsipaşa-Harem arasında Şerefâbâd Sarayı" (Ödekan, 424) gibi saray, kasır ve köşkler içe kapalı Osmanlı yaşantısının dışa açılmasına olanak sağlar. Ve elbette şu meseleyi de ilave etmek gerekir ki, imparatorluğun çöküşü ekonomiden çok askerî eksikliklere dayalı olarak yorumlandığından "askerî alanda 'reform'lar öngörülmüş ve top dökümhanesi, kışla, hastane, askerî yönetim yapıları gibi birçok kuruluşların yapımına başlanmıştır" (Ödekan, 431).

Bu dönemde sivil hayatta erkekler lâle yetiştirmeye özel bir ilgi göstermeye başlar; "Yabani lâle türlerinden seçme ve melezleme yoluyla İstanbul'da elde edilen lâle çeşitlerinin miktarı toplam olarak 2.000 civarındadır" (Baytop, 9). Kadınlar da güzelliğe, giyime ve süslenmeye karşı daha duyarlı olmuşlar; güzelliklerini sergileyebilecekleri kıyafetleri tercih etmeye başlamışlardır. Tüm bunlarla birlikte aşırı lüks düşkünlüğü ve tüketim kültürü de Osmanlı'yı sarmış; bu duruma bir son verebilmek için bazı yasaklamalar getirilmeye başlanmıştır. Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa israfa varan harcamalara ve kadınların giyim tarzına bazı sınırlamalar getirir: "İbrahim Paşa, bu zevk ve eğlence masraflarına mâni olmak için her zümreye mahsus kıyafetler tayin ettirdi. Sadrazam tarafından konulan usûl gereğince, herhangi bir kimse ve esnaf, yüksek tabakaya mahsus kakum kürkler giymeyeceklerdi. İbrahim Paşa'nın en ziyade dikkatini çeken, kadınların kıyafeti idi. Bu sebeple hanımların kıyafetini sınırlandırmak istedi. Hanımlar, bundan sonra, uzun yakalı ferace giymeyecekler, üç değirmeden fazla yemeni, müsaade edilenden fazla ende kurdele bağlamayacaklardı" (Altınay, 77).

Yasaklamalar, sınırlandırmalar getirilmiştir; fakat böylesi lüks ve eğlencenin sonunun kötüye gitmesi de engellenememiştir. Çünkü refah içinde yaşayan saray yetkilileri, Osmanlı eliti ve bir kısım halkın yanında, gidişattan ve israftan hiç de memnun olmayan bir halk bulunmaktadır. Bu hoşnutsuzluk 1730 yılında Patrona Halil İsyanı'nın patlak vermesine yol açar. İsyanın çıkması için en önemli sebeplerin başında Lâle Devri öncesinde kent halkının sarayın duvarları içinde ne olduğunu tam olarak bilmemesine karşın bu dönemde hemen her türlü eğlencenin halkın gözleri önünde icra ediliyor olması gelmektedir. Bununla birlikte, dönemin siyasi olaylarına bakılacak olursa, 1725 yılında Rusya'ya verilen ödünler, gene bu yıllarda İran askeri karşısındaki gerilemenin sonucu olarak Tebriz'in düşmesi, padişahın ve vezirin seferlere çıkmaktaki isteksiz ve kararsız tavırları, Lâle Devri'nin müsriflikle sonuçlanan yöneticilerine karşı oldukça sert tavırların

takınılmasına, kısacası bir kısım halkın tepki ve nefretine yol açtı. Sarayın bu duruma gelmesinin en büyük suçlusu olarak Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa gösterilmiştir. Veziri hedef alan bu isyan hareketi onun idamından sonra da yatışmaz. III. Ahmed tahttan indirilerek yerine yeğeni Şehzade Mahmut tahta çıkarılır. Padişahın değiştirilmesi halkın öfkesini dindirememiş olacak ki, saray ve konaklarla donatılmış Sâdâbâd yerle bir edilir. I. Mahmud'un tahta çıkmasından bir süre sonra isyan kısmen de olsa bastırılır ve ayaklanmanın elebaşları yakalanarak idam ettirilir. Böylece Patrona Halil İsyanı sona erdirilmiş olur; fakat Osmanlı sarayı geçirdiği on iki eğlence dolu yılın faturasını ağır öder.

Tüm bu eğlencelerin, lükse verilen önemin, gününü gün eden bir kesimin yaşamın tadını çıkarmaya başlaması ve dünyevi zevklerin farkına varılması, Osmanlı elitinin bu yüzyıla kadar kapalı tuttukları değerlerinin açılması olarak da yorumlanabilir. 18. yüzyıla kadar eğlence tutkularını kapalı ortamlarda gizli yaşayan Osmanlı eliti halka göstermediği mahrem, özel hayatını bu yüzyılda açmıştır. Ayrıca gerçekleştirilen eğlenceler, bu eğlencelere katılan kişilerin birer birey olarak boy gösterip varlıklarını kanıtlamak, gözlerini bu dünyaya çevirmek arzularını da gün yüzüne çıkarır. Artık öteki dünyayla birlikte belki de daha fazla bu dünyanın güzellikleri ve elbette nimetleriyle ilgilenilmeye başlanmıştır.

18. yüzyıl siyasî alandaki yenilgiler sonucu devletin artık eskisi kadar güçlü olmadığı gerçeğinin kabul edilmesi, Batı'ya yaklaşma, Batı'yı tanıma ve bu 'yeni dünya'ya ayak uydurma fikrini de beraberinde getirir. Avrupa, Osmanlı aydınının bireysel kimlik kazanmaları yönünde de etkili olacaktır. Yüzyılın yetiştirdiği ve bu çalışmanın temel noktasını oluşturan Levnî ve Nedim de mahrem yaşamı tasvir ve bireysellik bağlamında Osmanlı sanatına çok önemli katkılarda bulunmuş iki temel sanatçıdır.

## Yüzyılın Renkli Simasi: Şair Nedim

Kaynaklarda asıl adının Ahmed olduğu belirtilen Nedim'in 17. yüzyılın sonlarına doğru doğduğu, şairle ilgili yapılan araştırmalarda genel doğru olarak kabul edilir; fakat tam tarih hakkında net bir bilgi yoktur. Hasibe Mazıoğlu, "Ebüzziya Tevfik, *Nümûne-i Edebiyât-ı Osmâniyye*'de Nedim'in 1092'de (1681) doğduğunu yazmışsa da bu tarihi nereden aldığını bildirmediği için Nedim'in 1681'de doğmuş olduğunu kesin olarak söyleyemiyoruz" (11) der. "Nedim'in soyu, tarihçi Ahmed Refik'in çıkardığı bir şecereye göre, Fatih Sultan Mehmed döneminde yaşamış bir aileye kadar uzanmaktadır" (Özkırımlı, 7). "Bu aile Mevlevî bir tarikata mensuptur" (Tansel, 69). Nedim kökenlerinin uzandığı ailesini III. Ahmed'e yazdığı bir kasidesinde şu dizeleriyle dile getirerek verilen bilgiyi doğrular:

*Fahr iken ecdadıma ol âstânın hizmeti*
*Hazret-i Sultan Ebü'l-Feth'in zamanından beri*

*Pâdşâhân-ı seleften bunca ihsanlar görüp*
*Her biri olmuşken ol bâb-ı refi'in çâkeri* (Macit, 26)

Nedim'in sanatının ilk yılları Şehit Ali Paşa'nın sadrazamlığına rastlar. Nedim'in Paşa'ya yazdığı üç adet kasidesi bulunmaktadır. Şehit Ali Paşa'nın vefatından sonra kısa bir süre Halil Paşa sadrazam olur. Ardından da Nedim'in asıl koruyucusu olarak bilinen Nevşehirli Damat İbrahim Paşa sadrazamlığa getirilir. "Sadrazam Şehit Ali Paşa zamanında Nedim gibi zevke düşkün bir adamın, dilediği bir hayata kavuşması mümkün değildir" (Gölpınarlı, 9). Ali Paşa'dan ne kadar az ilgi görmüştür, sadrazam Nedim'in şiirleriyle gerçekten de hiç mi ilgilenmemiştir ya da şairin beklentilerine ne ölçüde yanıt vermiştir bilinmez ama Nedim, Lâle Devri'nin ünlü sadrazamı İbrahim Paşa'yı sevdiği ve onun himayesinden oldukça memnuniyet duyduğunu kasidelerinde sıkça dile getirmiştir:

*Ya'ni hem-nâm-ı şeref-zâ-yi Halîl İbrahîm*
*Ki cihân buldu onun lutfu ile ziynet-i tâm*

*Âsmân-pâye hümâ-sâye vezir-i a'zâm*
*Sahib-i seyf-ü kalem mâlik-i nakz-u ibrâm* (Gölpınarlı, 46)

Nedim, 1723 yılından itibaren Sadrazam İbrahim Paşa'nın huzurunda ramazanlarda verilen tefsir derslerine de başlar. Vefat tarihi olan 30 Eylül 1730 yılında ise Sekban Ali medresesinde görev almaktadır. Nedim aslında kendi sanatına uygun bir meslek seçmiştir; çünkü Mustafa İsen'in belirttiğine göre şairlerin en çok tercih ettikleri meslek kadılıktan sonra müderrisliktir. Ve müderrislik de kadılık gibi yüksek öğrenim gerektiren meslekler arasında yer almaktadır (İsen, 312).

Nedim, Gülşenî tarikatına mensup bir şairdir. 16. yüzyılda Halvetiyye tarikatının bir kolu olarak doğan Gülşenîlik bir yanıyla Mevlevîliğe dayanan, bu tarikatla çeşitli benzerlikleri, ilişkileri bulunan bir tarikattır. Halvetiyye özellikle Türkler arasında büyük ilgi görmüştür. Kurucusu İbrahim Gülşenî'nin Osmanlı hanedanıyla olan teması da Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethiyle başlar. Gölpınarlı, Gülşenîliğin Halvetîlikle Mevlevîliği birleştiren bir yol olduğunu belirtmektedir (206). İbrahim Gülşenî, İbn Arabî ve Mevlâna'nın görüşlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Dolayısıyla Mevlevîliğe atfedilen birçok özelliği Gülşenîlik'te de bulmak mümkündür. Her ikisinde de ocak kutsaldır. Sema âyinleri önemli ve değerlidir. Derviş her iki tarikatta da üç yıl çeşitli hizmetlerde bulunarak çile çıkarır. Çalışmanın kutsallığına her iki tarikat da inanmaktadır. *Latifi Tezkiresi*'nde (1546),

İbrahim Gülşenî'nin tekkesinde çeşitli gruplardan zındıkların ve her şeyi mubah gören insanların bulunduğundan bahsedilir. İbrahim Gülşenî, şeriatın yasakladığı şeylere izin vermiş ve tarikat yolunun sapmasına göz yummuştur (İsen, 60).

Nedim'in ilk olarak bu tarikata girmesi ilginçtir. Gülşenîler, *Latîfî Tezkiresi*'nden de anlaşılacağı gibi toplum tarafından biraz hor görülmekte ve inançlarından dolayı dışlanmaktadırlar. Nedim ise, sema âyinlerinin düzenlendiği, çalışmanın kutsallığının kabul edildiği bu tarikata girerek bir ihtimal biraz da hayat görüşünü yansıtır. Sanatının oluşumunda, özellikle gazellerinde ve şarkılarında bu tarikatı benimsemiş olmasının etkisi gözlemlenebilir. Fakat Nedim'in daha sonraki yıllarda bu tarikattan çıkmış olma ihtimali yüksektir; çünkü Gölpınarlı'nın belirttiğine göre, şairin mezar taşı Hamzavîlere aittir. "Hamzavîler tarikat erbabının ve bilhassa Mevlevîlerin bildikleri veçhile 'bi ser-ü pâ' denen ve başı kesik, kolları ve ayakları kırık bir çeşit taş şekli kabul etmişler ve bu suretle hem Tanrı'ya teslim olduklarını, hem de pek çok şehit verdiklerini ima eylemişlerdir" (Gölpınarlı, 12). Gölpınarlı *Tasavvuf* adlı kitabında ayrıca Nedim'de tasavvufa dair bazı ipuçları bulunduğuna işaret ederek sonradan girdiğini belirttiği bu tarikat hakkında da bilgi verir. "Zamanındaki açık fikirlilerle bir sığınak haline gelmiş olan, hele devrinde ileri ve insani görüşleri temsil eden Hamzavîliğe girmiş, (bu tarikat) tarafından kutb tanınan Şehit Ali Paşa'yı överken inancını izhâr etmiştir" (240). Bu cümlelerden Nedim'de tasavvuf inancının bulunduğunu çıkarmak zordur; fakat girdiği iki tarikatın da zamanın ileri görüşlü kişileri tarafından tercih edildiğini belirtmesi önemlidir. Yani Nedim, ömrünün her döneminde ilerici ve yeni atılımların şairi olduğunu bağlandığı tarikatlar aracılığıyla da göstermiştir denebilir.

## Şair'in "Nedimâne" Yönü

Nedim'le ilgili hangi kaynağa bakılırsa bakılsın hep 'yenilikçi' yönüne dikkat çekilir. Burada yeni ve farklı olansa şairin şiirlerindeki 'bireysellikten' kaynaklanmaktadır. Bu özelliğine aşk ve şehveti işleyişindeki açıklık, mimari ve doğa tasvirlerindeki ustalık, şiirlerindeki duru Türkçe kullanımını da eklemek mümkündür.

Nedim 'kendine has' bir şairdir. Köprülüzâde Mehmet Fuat, Nedim hakkında şöyle der: "Sanatının unsurlarını nerden almış olursa olsun, onları kendi ruhu ile mezcetmiştir" (524). Nedim'in bir gazelinin özellikle son beyiti bu noktayı açıklar niteliktedir.

*Sâkiya hûşum alan zemzeme-i çeng midir*
*Yoksa destindeki peymâne-i gül-reng midir*

*Nağmene tîr-i nigeh pîş-rev olmakta meğer*
*...Mutrıb ebrû da kemânınla hem-âheng midir*

*La'l-i handân mı yahud kûçe-i verd-i tende*
*Dest-i târâc-ı sabâdan çözülen deng midir*

*Bir nihânîce tebessüm de mi sığmaz cânâ*
*Söyle billâh dehenin tâ o kadar teng midir*

*Lezzetinden nice âb olmadın ol la'l-i terin*
*Meded ey sâgar-ı yâkût dilin seng midir*

*Ne bu nev nakş-ı tırâzende Nedîmâ yohsa*
*Üstâd-ı kalemin hâme-i Erjeng midir* (Gölpınarlı, 266).

Son beyitte de açıkça görüldüğü gibi kendisi de bu değişikliğin, şiir alanında yaptığı yeni atılımların farkındadır. Aslında hemen her Divan şairi şiirlerinde getirdiği yeniliklerden bahseder; fakat onların yaptığı yeni bir kelime oyunu ya da az kullanılan bir kelimenin şiire ilavesidir. Nedim ise, kendisini, beğenilerini şiire yerleştirerek gerçek bir yenilik getirmiştir. Dolayısıyla, hiç de alçakgönüllü davranmayarak yeni atılımlarda bulunduğunu dile getirir.

Nedim şiirinde ayrıca karşısında bulunduğunu varsaydığı güzele âdeta seslenmekte, onunla konuşmaktadır da. Duygularını samimi ve yapmacıksız yansıtarak, burada şiiri yazan bir birey olarak, Nedim varlığını okuyucuya, dinleyiciye kanıtlamaktadır.

Aşk da Nedim'in şiirlerinin temel malzemesidir. Yalnız, "Yüksek ve ilâhi bir aşkı değil, ıyş ü işret âlemlerinin levazımından olan şuh ve serbest alâkaları, her güzele karşı duyulan çapkın hisleri, bir kelime ile şehveti terennüm etmiştir" (Köprülü, 522).

*Sâk-u sürîn-ü gabgab-ü leb meşrebimcedir*
*Ser tâ be-pây hâsılı hep meşrebimcedir*

Yukarıdaki beyitte dikkat çekilmesi gereken nokta, Nedim'de ancak bireysellikle gerçekleştirilebilecek olan mahremin oldukça açık bir şekilde anlatılmış olmasıdır. Şair, gerçekçi olduğu sürece mahrem bölgeleri daha rahat bir şekilde ifade edecektir. Bu nokta da Nedim'in şehvet kavramıyla birlikte gördüğünü ve hissettiğini dile getirmesine işaret eder:

*Bir câm bir de lâ'l-i lebin sundu muğ-beçe*
*Pîr-i mugân olası aceb meşrebimcedir* (Gölpınarlı, 256)

## NEDİM'İN SADE DİLİYLE MİMARİ VE DOĞA TASVİRLERİ

Nedim kendisinden önceki şairler gibi doğayı kalıplaşmış söz ve klişelerle tasvir etmek yerine gördüğünü anlatmayı tercih eder. Şair böylece, okuyucuyu gerçek mekânlara götürür. "Divan şairlerinin çoğu mukallittir. Nedim ise yaratıcıdır. Esinlerini tabiattan ve hakikatten alır. Onun şiirleri hayatının ve devrinin birer aynasıdır. Lâle Devri onun mısralarıyla anlaşılmakta, tekrar yaşanmaktadır" (Kahraman, 162). Yani Nedim'in şiirleri döneminin bir çeşit tanıklığını yapar. "Lâle Devri'nde yazdığı şiirleri İstanbul'un mimari tarihi gibidir. Gerçi yazdıkları Fransız stili konaklar, çeşmeler, imparatorluk bahçeleridir, halkın kullandığı evler değildir," (Sılay, 74) belki ama kendi çevresinde gördüklerini yansıtması önemlidir. Ayrıca aşağıdaki beyitlerde de görüleceği gibi Nedim oldukça sade bir dille ve gerçekçilik hissiyle dinleyici/okuyucusuna seslenmektedir:

*Nu münâsib yere durmuş o tavanlı köprü*
*Cümle gözden geçirir seyre gelen hûbânı*

*Pek safâ kesbedecek tekye hele Hayr-âbâd*
*Cümle zevk ehli anın zümre-i dervîşânı*

*Görmeyen âdeme el-hak ne kadar vasfetsem*
*Nice ta'bir olunur çağlayanın seyrânı.*

...

Cevdet Kudret, *Edebiyat Kapısı* adlı eserinde, "Lâle Devri eğlenti yerlerini, eğlence şekillerini, bir kısım halkın âdet, gelenek ve giyinişlerini" (365) Nedim'in şiirlerinden çıkarmak olanağı vardır, der. Nedim'in *Divan*'ı dikkatle incelenecek olursa hemen her kasidesinde, gazelinde ya da şarkısında Nedim'in bir güzele, bu güzelin giyiminden bir ayrıntıya, halkın geleneksel yaşantısına gönderme yaptığı açıkça görülür:

*Dili raks-âver eder sabredemem mâhasali*
*Yüreğim oynadı gördükte o çengî güzeli*

*Al eteklik olalı cûy-ı murâd üzre habâb*
*Ber-hevâ etti dili nağme-i der ten yeleli* (Gölpınarlı, 330).

Bu beyitlerde Nedim hoşlandığı, yüreğini hoplatan kişinin bir çengi güzeli olduğunu açıkça ifade etmiştir. Hattâ üzerindeki kırmızı renkli eteklik de çengiye dikkat çekmesindeki nedenlerden birisidir. Aslında Levnî'nin aşağıda *Vehbî Surnâmesi*'nden alınan minyatürü bir bakıma Nedim'in dünyasını özetler niteliktedir:



## RENKLİ BİR DÜNYANIN KAPILARINI AÇAN NAKKAŞ: LEVNÎ

Levnî, sanatta kıpırdanmanın yaşandığı 18. yüzyılda minyatür sanatına yeni bir soluk getirmiştir. 17. yüzyılın ikinci yarısında padişahların İstanbul yerine Edirne saraylarında yaşamaları ve 19. yüzyılda yıkılan Edirne sarayıyla birlikte yok olan yazmalar yüzünden sanat tarihçileri tarafından bir duraklama dönemine girdiği söylenen minyatür sanatı ve saray nakkaşhanesi 18. yüzyılın başlarından itibaren Levnî ile yeniden canlanmaya başlar.

Nakkaş Levnî'nin doğum tarihi de Nedim'de olduğu gibi kesin olarak bilinmemektedir. Sanat tarihçisi Gül İrepoğlu'nun belirttiğine göre, yalnızca Hâfız Hüseyin Ayvansarayî'nin 18. yüzyılın ikinci yarısında kaleme aldığı *Mecmua-i Tevârih*'te kısa bir bilgi bulunmaktadır:

> Levnî Abdülcelil Çelebi Edirne'den gelip İstanbul'da ibtidâ nakkaş şâkirdi olup nakkaşhanede izinle sanatında üstâd olup ba'dehu saz kavline yani tezhib ile saz işlemek semtine mâil olup bir müddet mürurunda musavvirliğe heveskâr ve bu vâdide fâiku'l-akrân olup Sultan Mahmûd Han-ı Gâzî cülûsuna dek mücessem tasvîrler zuhur etmezden evvel cümleden serfîrâz musavvir bunlar idi. Vaktü'l-hicret sene 1145 (1732/33) tarihinde Otakçılar Cami'i kurbünde Ak Türbe hizasında Sa'dîler Tekkesi mükâbilinde sedd üzerinde medfûndur. Eş'ârı ve sâir âsârı vardır (İrepoğlu, 37).

Hem renkli hem de çeşitli anlamına gelen Levnî'ye bu mahlası başka kişiler tarafından verilmiştir. Nakkaşlığıyla birlikte bir halk ozanı olduğu da bilinen Levnî bir şiirinde kendisine verilen mahlas konusunu şöyle dile getirir:

*Nazm-ı evsâfına hoş Levnî denildi mahlasım*
*Müfredatım görmeğe erbâb-ı dil eyler mühim*

*İki üç nazmın görüp ağyarın alkış etme kim*
*Büsbütün mecmuasın almazlar anın bir pula* (İrepoğlu, 38)

Bu dönemde Avrupa'dan Osmanlı'ya gelen sanatçıların Levnî'nin sanatındaki katkıları büyüktür. Nakkaş Levnî III. Ahmed'in portrelerini yapmış olan Vanmour'dan etkilenmiş ve Batı sanatını tanımada ondan yararlanmış olmalıdır. Vanmour'un resimlerindeki ayrıntı zenginliği Levnî'ye örnek olması açısından dikkat çekicidir. Ayrıca ressamın resimlediği askerî sınıfa mensup kişilerle Levnî'nin minyatürleri arasında kıyafet, saç tipi, aksesuar vb. açısından benzerlikler bulunduğunu vurgulamak gerekir.

## Nakkaş ve Şair Ortaklığı

Levnî, kendisinden önce minyatür sanatında sıklıkla işlenen menkıbevi eserleri resimlemek, çeşitli yerlerin haritalarını yapmak, siyasi konuları ya da olağanüstü varlıkları resmetmek yerine, Divan şiirinin gazel biçiminde işlenen konularını (kadın, aşk, içki gibi) eserlerinin merkezine yerleştirir. Yani artık içeriğini çoğunlukla mesnevîden alan minyatürlerin yerine konu, gazelin dünyasına dolayısıyla Nedim'in eserlerinde olduğu gibi bu dünyaya, yaşanan ve zevk duyulan âleme çevrilmiştir. Bu bağlamda kadın tasvirleri Levnî'nin minyatürlerinde en sık kullandığı figürler arasında yer alır. Bu konuda İrepoğlu, Levnî'nin figür anlayışının değişiminden de bahseder. "Hacim kazanmış figürler, derinlik kazanmış kompozisyonlar içinde verilmeye çalışılırken, figüre bakış açısı da, hem resimsel hem de anlamsal olarak değişir, gelişir, zenginleşir" (207). Nakkaşın figürlerinin hacim kazanmasıyla birlikte artık tek tek figürlere önem veriyor olmasının da altını çizmek gerekir. Nedim'in şiirlerinde görülen bireysellik Levnî'nin minyatürlerinde de göze çarpmaktadır. "Saçını Toplayan Kadın" bu konuya güzel bir örnek olarak sunulabilir:



İrepoğlu kadın giysilerindeki dekolte, yırtmaç ya da yarı saydam kumaşların, Levnî'nin modellerinin çekiciliğini artırdığından bahseder. "Uyuyan Genç Kadın" kadın dekoltesine ve güzelliğine dikkat çekmesi açısından önemli bir minyatürdür.



Oldukça rahat bir şekilde uzanan genç kadının güzel vücudu, giyimindeki renklilik, el ve ayak tırnaklarındaki kına ve huzurlu ifadesi dikkat çekicidir. Nedim bu figürlere benzeyen figürlerden etkilendiğine kimi beyitlerinde dikkat çekmiştir. Aşağıdaki örnek bu ilgiyi açıklayabilecek niteliktedir:

*Çün mihr ü kamer sîne vü ruhsâr güşûde*
*Dûş etmesin ol şûhu Hudâ çeşm-i hasûde* (Gölpınarlı, 320)

Kadınların göğüslerine çekilen dikkat önemlidir; çünkü göğüs bir kadının mahrem bölgesi olarak kabul edilmektedir. Nedim ve Levnî'de ise bu mahremiyetin kırılmaya başlandığı görülür. Ayrıca bu minyatür nakkaşın kendine has üslubunu, bireyselliğini ve gerçeği yansıtma çabalarını da vurgular niteliktedir.

Gerek Levnî'nin gerek Nedim'in eserlerinde çeşitli kesimlerden insan tipleriyle karşılaşmak mümkündür. "Hükümdar, şehzâdeler, vezir-i âzam, vezirler, yüksek memurlar, halktan çeşitli kişiler ve elbette en büyük yeri alan İstanbul güzelleri ile Nedim'in kendisi"dir (Kortantamer, 382) bu topluluk üyeleri. Levnî de gerek resimlediği 48 adet tek kadın ve erkek figürlerinde, gerek padişah portrelerinde gerekse *Surnâme*'sinde toplumun her kesiminden insanı çizer. Özellikle *Surnâme*, Osmanlı'nın her kesiminden insanı gözler önüne sermesi açısından önemlidir. Devlet adamları, askerler, cerrahlar, peçeli kadınlar, çocuklar, rakkaslar, çalgıcılar, marbazlar, sihirbazlar hattâ Avrupa'dan gelen elçiler resmedilmiştir.

İki sanatçının da tasvir ettiği kişiler arasında III. Ahmed önemli bir yer tutar. Levnî, III. Ahmed'i oldukça ayrıntılı ve gerçeğe yakın şekilde resmetmiştir.



Padişahın tahtında otururken yanında şehzadesiyle birlikte betimleniyor olması da kendi içinde bir yeniliktir. Burada yine bir hiyerarşinin olduğu dikkat çekmektedir. Padişahın ululuğu vurgulanmak istendiğinden oturuyor olmasına rağmen şehzadesinden çok daha büyük gösterilmiştir. Bakışlara yansıyan ifade, sultan ve oğlu arasındaki olumlu iletişimi, sevgiyi anlatması bakımından önemlidir. Minyatürde detaylara verilen kıymetin de altını çizmek gerekir.

Nedim de III. Ahmed'i öven kasidesinde:

*Gümüş renginde bir dîbâ biçinmiş cedvel-i sîmîn*
*Ve lâkin hâre gibi mevci var şeffâf u nûrânî*

*O dîbâ âb-şârın dahı eğninde heman farkı*
*Bunun mevci biraz sık anın ise kaddi tûlânî* (Gölpınarlı, 52)

Sultan Ahmed'le İbrahim Paşa'ya yazdığı Şitâiyye'de ise Nedim şunları söyler:

*Yiğit mi oldın a cânım nedir bu kırmızı şâl*
*Başında dün dahı bağlıydı kırmızı çenber*

*Nedir bu sürh-i rû bezme varmadın çünkim*
*Ya Ka'beden mi gelirsin bu şekl ile kâfer* (Macit, 55)

Bu örnekte, Nedim'i anlatırken de sıkça değinilen, şairin ayrıntıya verdiği önem sayesinde okuyucunun zihninde gerçekçi bir tablo uyanması sağlanmaktadır. Aynı durum Levnî için de geçerlidir. Görsellik bağlamında elbette Levnî'nin minyatürleri daha etkilidir. Padişahın kıyafetindeki ayrıntılar (parmağındaki yüzükler bile resmedilmiştir) ve yüzündeki durgun ifade III. Ahmed hakkında fiziksel birçok bilgiyi izleyicinin gözleri önüne serer. Dolayısıyla iki sanatçının da dış görünüşe olan bağlılıkları yaşayan kişileri oldukça başarılı şekilde tasvir etmelerine yol açar. Ayrıca her iki sanatçının da oldukça samimi ifadeler kullanmış olmaları önemlidir. Levnî bu samimiyeti III. Ahmed'in şehzadesine bakışı sırasında yüzüne kazandırdığı bakışlarıyla dile getirir. Nedim ise yukarıdaki beyitte bir gün önce gördüğünü vurguladığı kırmızı çemberle aynı renk olan şalı vurgularken soru sorar şekilde davranarak samimiyetini ifade eder.

Özetle, şair Nedim ve nakkaş Levnî, Osmanlı elitinin sanata verdiği önemin daha da arttığı Lâle Devri'nde, şiir ve minyatür alanında yaptıkları yeniliklerle döneme damgalarını vuran iki büyük sanatçı olmuşlardır. İki sanatçının en önemli ortak özelliği gözlem güçlerinin kuvveti olarak belirlenebilir. Yaşadıkları ortama, çevrelerine gerçekçi gözlerle bakmayı başaran bu iki değerli ismin gözlem güçleri eserlerinin dönemsel birer belge niteliğinde olmasını da sağlar. Bununla birlikte, Levnî'nin minyatürlerinde görülen çok renklilik Nedim'in şiirlerinde de vardır. Yapmacıksız ve samimi sözleri, güzellere karşı duyduğu sevgiyi ifade ediş tarzı onun bu özelliğine dikkat çeker. Böylece her iki sanatçı kendi bireysellikleri çerçevesinde hareket etmeyi ve 'yeni' olmayı başarmışlardır.

## Kaynakça


Altınay, Ahmed Refik. *Lâle Devri.* Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1973.

Baytop, Turhan. *İstanbul Lâlesi.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.

Bulut, Hülya. *Yeniliklerle Dolu Yüzyıldan İki 'Yeni' İsim: Nedim-Levnî ve Eserlerindeki Sevgili Figürleri.* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Bilkent Üniversitesi, 2001.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Nedim Divanı.* İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1972.

—. "Mevlevîlik ve Gülşenîlik", *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik.* İstanbul: İnkılap Yayınları, 1953.

İrepoğlu, Gül. *Levnî: Nakış Şiir Renk.* İstanbul: TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.

—. "Lâle Devri'nin Aynası: Nakkaş ve Şair Levnî" *İstanbul Armağanı Lâle Devri.* İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Yayınları, 2000, (135-147).

İsen, Mustafa. "Divan Şairlerinin Mesleki Konumları", *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler.* (haz. Mehmet Kalpaklı) Yapı Kredi Yayınları, 1999, (310-314).

Kahraman, Mehmet. *Divan Edebiyatı Üzerine Tartışmalar.* İstanbul: Umut Matbaacılık, 1996.

Kortantamer, Tunca. "Nedim'in Şiirlerinde İstanbul Hayatından Sahneler", *Eski Türk Edebiyatı Makaleler 1.* Ankara: Akçağ Yayınları, 1993, (337-390).

Köprülüzade, Mehmet Fuat. *Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi.* İstanbul: Muallim Ahmed Halit Kitaphanesi, 1934.

Kudret, Cevdet. *Nedim.* İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1985.

Macit, Muhsin. (haz.) *Nedim Divânı.* Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.

—. "Nedim'in Yayınlanmamış Şiirleri", *Yedi İklim 50*, 1994, (33-35).

Mazıoğlu, Hasibe. *Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik.* Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.

Ödekan, Ayla. "Mimarlık ve Sanat Tarihi (1600-1908)" *Türkiye Tarihi Osmanlı Devleti 1600-1908.* İstanbul: Cem Yayınevi, 1997, (369-453).

Özkırımlı, Atilla. *Nedim Hayatı-Sanatı-Eserleri.* İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.

Sakaoğlu, Necdet. "Lâle Devri'ne Genel Bir Bakış", *İstanbul Armağanı Lâle Devri.* İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Yayınları, 2000, (17-25).

Sılay, Kemal. *Nedim and the Poetics of the Ottoman Court.* İndiana: İndiana University Turkish Studies Series, 1994.

Tansel, Fevziye. *İslam Ansiklopedisi*, "Nedim" Maddesi. İstanbul: MEB Yayınları, 1972, Cilt:9 (169-174)

Ünver, A. Süheyl. *Geçmiş Yüzyıllarda Kıyafet Resimlerimiz.* Ankara: TTK Yayınları, 1958.

# YENİ BİLGİLER IŞIĞINDA OSMANLI LÂLESİ

**Neslihan Koç Keskin***

## OSMANLI LÂLESİ LİTERATÜRÜ HAKKINDA KISA BİR DEĞERLENDİRME

Çiçekler, yetiştiricileri ve çiçek kültürü hakkında yazılmış ve "çiçek risalesi" anlamına gelen şükûfe-nâmeler, Osmanlı lâlesi hakkında bilgi veren en güvenilir yazılı kaynaklardır. Kültür tarihi, tarih, sanat tarihi ve edebiyat disiplinleri çerçevesinde lâleyi söz konusu eden çalışmalarda şükûfe-nâmeler kaynak olarak kullanılmıştır. Yazının girişinde bu çalışmalardan bahsedilmesi Osmanlı lâlesi hakkında nelerin söylendiğinin/söylenmediğinin veya bilindiğinin/bilinmediğinin hatırlanması bakımından faydalı olacaktır.

***Kültür Tarihi***: Şükûfe-nâmelerin içeriğinden ilk olarak Cevat Rüştü kısa tanıtım yazılarında bahsetmiş ve bu eserlerin önemine dikkat çekmiştir. Cevat Rüştü'nün yazıları bir araya getirilerek okuyucuya önemli bir çiçek kültürü çalışması sunulmuştur (Polat 2001). Konuya farklı bir bakış açısı getiren ve disiplinler arası bir çalışma yapan Münir Aktepe, bir seri şeklinde yayınladığı makalelerinde lâle şükûfe-nâmelerinden yararlanmış ve 18. yüzyılın önemli lâlelerinin fiyatlarını iki lâle narhından hareketle vermiştir (Aktepe 1953a, 1953b, 1954a, 1954b). Bir kültür tarihçisi olarak Süheyl Ünver, şükûfe-nâmeleri kaynak olarak kullanmıştır (Ünver 1964 ve

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Öğretim Üyesi.

1971). Beşir Ayvazoğlu, çiçek kültürü üzerine deneme mahiyetindeki yazılarında şükûfe-nâmelere atıflarda bulunmuştur (Ayvazoğlu 2001 ve 2003). Ayvazoğlu'nun kaynakları arasında Cevat Rüştü'nün yazılarının izleri görülmektedir. Seyit Ali Kahraman'ın *Osmanlı Çiçek ve Çiçekçileri* adlı çalışmasında tek bir nüshadan hareketle bazı şükûfe-nâmelerdeki çiçek listeleri verilmiştir. Şükûfe-nâmelerdeki çiçek listesi dökümünün verilmesi açısından bu eser çok önemli olmakla birlikte bu çalışmanın iki önemli eleştirel problemi vardır: Birincisi şükûfe-nâmelerin sadece bir nüshasından hareketle listelerin hazırlanmış olması ve bu sebeple çiçek listelerinde gerek yetiştirici gerek çiçek adı bakımlarından eksikliklerin bulunmasıdır. İkincisi ise risaleler arasında karşılaştırma imkânının bulunmamasıdır.

***Sanat Tarihi ve Tarih***: Sanat tarihi disiplininde çiçek resimlerinin üslup açısından incelendiği çalışmalar yapılmıştır (Demiriz 2005, 2007, 2009). Nurhan Atasoy'un *Hasbahçe - Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek* adlı eserinde Osmanlı ziraatına dair eserler kısaca tanıtılırken şükûfe-nâmelerin de listesi verilmiş ve eserde çiçek resimlerinden faydalanılmıştır. Bu listedeki eser adları, yazar adları ve nüsha bilgilerinde –katalog hatalarından kaynaklanması muhtemel– yanlışlıklar vardır. Şükûfe-nâmelere ait farklı nüshalar farklı birer eser olarak gösterilmiştir. Görsel anlamda Osmanlı'da lâle konusunu ele alan en kapsamlı eser sayılabilecek *Lâle - Doğada, Sanatta, Edebiyatta* başlıklı eserde ise lâleyi söz konusu eden şükûfe-nâmelere atıflarda bulunulmuştur, bu atıflara Nurhan Atasoy'un eseri kaynaklık etmektedir. 18. yüzyıl Osmanlı lâle resimlerinin bulunduğu özel bir mecmua da lâle şükûfe-nâmeleri hakkında kısa bilgiler verilerek yayımlanmıştır (Baytop 1998 ve Ayverdi 2006). Osmanlı Rönesansı olarak görülen Lâle Devri çalışmalarında ise lâleden daha ziyade III. Ahmed ve Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın Batı eksenli yenileşme çabaları, mimarî yapılanma, sosyo-kültürel faaliyetler ve eğlenceler değerlendirilmiş, bu dönemi sonlandıran Patrona Halil İsyanı üzerinde durulmuştur (Erdenen 2003, Andıç-Andıç 2006, Ahmet Refik 2012).

***Edebiyat***: Edebiyat disiplini çerçevesinde çeviri yazı metin ve inceleme olarak şükûfe-nâmeler ele alınmıştır (Büyükkarcı-Yılmaz, 2000: 81-127, Gökyay 1990a, 1990b, 2002, Koçak 2009, Koç-Keskin, 2011: 257-284). Yavuz Bayram'ın *Çiçeklerle Diğer Bitkilerin Divan Şiirine Yansımaları ve Anlam Çerçeveleri* adlı doktora tezinin lâle bölümü ve Ahmet Kartal'ın *Klasik Türk Şiirinde Lâle* adlı kitabı, divânlarda lâlenin benzetme ögesi olarak nasıl kullanıldığını alt başlıklarla ortaya koyan önemli çalışmalardır (Bayram 2001, Kartal 1998). Lâlenin içerdiği simgesel anlamları belirten

önemli bir yazı da kaleme alınmıştır (Melikoff 2008). Bu çalışmalarda ise lâle şükûfe-nâmelerinden bahsedilmemiştir.

18. yüzyıl Osmanlı şiirinde lâle adlarının gizlendiği gazel veya kaside yazma geleneği dikkat çekicidir. Bunların tespiti ile ilgili çeşitli makaleler yazılmış ve şükûfe-nâmelere atıflar yapılmıştır (Kutlar 1998: 250-270; Hakverdioğlu, 2008 ve 2012: 472-498; Önal 2009: 911-927 ve Önal, 2013: 2013-2029).

Bu disiplinlere ek olarak botanikten de bahsetmek gerekir. Osmanlı botaniği alanında yapılan en kapsamlı çalışma ise *Türkiye'de Botanik Tarihi Araştırmaları*'dır (Baytop 2004). Bu çalışmada 1839 yılından itibaren Osmanlı Devleti'nde tedaviye yönelik botanik eğitimi üzerinde durulmuş, şükûfe-nâmelerden bahsedilmemiştir.

Değerlendirmesi verilen çalışmaların önemi ve okuyucuya bir dereceye kadar bilgi verdiği muhakkaktır. Osmanlı Lâlesi konusundaki bu çalışmaların en önemli ve en büyük problemi lâle ile ilgili "geniş bilimsel çerçeveyi" yansıtamamaktır. Bu sebeple bu yazıda Osmanlı lâlesi hakkında uzun soluklu çalışmalar neticesinde elde edilen yeni bilgiler –şükûfe-nâmeler odaklı– soru-cevap yöntemi çerçevesinde dile getirilmiştir. Yazının son sorusu ise Osmanlı Lâlesi hakkında gelecekte neler yapılmalıdır sorusuna dair önerilere ayrılmıştır.

**Osmanlı Lâlesi'nin yazılı kaynakları şükûfe-nâmelerin adları nelerdir ve ne zaman yazılmışlardır?**

Bu eserlerin adları şu şekildedir: 1. Fennî'nin *Tuhfetü'l-ihvân*'ı (17. yüzyıl) 2. Remzî'nin *Medh-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*'i (1717-8) 3. Mehmed Aşkî'nin *Mîzânü'l-ezhâr*'ı, 4. *Risâle-i Takvîm-i Lâle*'si ve 5. *Takvîmü'l-kibâr min Mi'yâri'l-ezhâr*'ı (18. yüzyıl), 6. Ahmed Kâmil Belgradî'nin *Risâle-i Esâmî-i Lâle*'si (19. yüzyıl) ve 7. Yazarı bilinmeyen *Ferah-engîz* (1764). Bu eserlerle birlikte, çiçek yetiştiricileri tezkiresi Ubeydî'nin *Netâyicü'l-ezhâr*'ı (1699) ve Ali Çelebi'nin farklı çiçek türlerinden bahsettiği *Şükûfe-nâme*'sinde (1677) erken dönem Osmanlı lâleleri ve yetiştiricilerinden bahsedilmiştir (Bu eserler hakkında bilgi için bkz. Koç-Keskin vd. 2018)

**Şükûfe-nâmelerde kayıtlı olan lâle sayılarını bilmek mümkün müdür?**

*Şükûfe-nâme-i Ali Çelebi'de* 3, *Netâyicü'l-ezhâr*'da 481 Lâle-i Rûmî ve 149 Girit Lâlesi, *Tuhfetü'l-İhvân*'da 36 Girit Lâlesi, *Medh-i Lâlezâr-ı İstanbul*'da 1.139, *Ferah-engîz*'de 1585, *Tuhfe-i Çerâğân*'da 18, *Risâle-i Takvîm-i Lâle*'de 307, *Takvîmü'l-Kibâr Min Mi'yâri'l-Ezhâr*'da 871 lâle kayıtlıdır. Bu lâlelerden bir kısmı mükerrerdir. Yetiştiricisi belli olmayan birçok lâle de vardır. Bu sebeple net bir toplam sayıdan şu anki bilgilerle bahsetmek mümkün değildir.

**Şükûfe-nâmelerde hep aynı tür lâle mi söz konusu edilmiştir, bir başka deyişle Osmanlı lâlesinin kaç türü vardır?**

Yukarıda belirtilen eserlere göre Lâle-i Rûmî, Girit Lâlesi, Kıbrıs Lâlesi, Kudüs Lâlesi ve Kâğıthane Lâlesi olmak üzere beş lâle türü vardır. Fakat burada belirtmek gereken önemli bir husus vardır: 17. yüzyılda *Netâyicü'l-ezhâr*'da türler belirtilirken, 18. yüzyılda tür bilgisi yerini sadece "lâle"ye bırakmıştır.

**Lâleye olan ilgi ne zaman başlamıştır; net bir tarih verebilir mi?**

Yukarıda belirtilen eserlerden en önce yazılanı Ali Çelebi'nin *Şükûfe-nâme*si'dir. Bu eser 1677 yılında kaleme alınmıştır. Ali Çelebi, zerrîn-kadeh türlerinden ayrıntılı olarak bahsettiği eserinde sadece üç lâleye yer verir. Bu eserden 22 yıl sonra Ubeydî tarafından yazılmış çiçek yetiştiricileri tezkiresinde bu sayının 630'a çıktığı görülmektedir. Buna göre lâle yetiştirmeye olan ilginin başlangıcı 1677-1699 yılları arası kabul edilebilir.

**Lâle nasıl bulunmuştur ve nereden gelmiştir, bu konularda neler söylenebilir?**

Şükûfe-nâme yazarlarından Fennî, *Tuhfetü'l-ihvân*'ında Girit lâlesinin Horasanî adlı bir derviş tarafından Girit'te bulunduğu ve oradan da İstanbul'a getirildiği belirtilmiştir. Bunun dışında lâlenin kökeni hakkında şükûfe-nâmelerde bilgi tespit edilememiştir.

**Neden lâle; lâleye duyulan ilginin sebepleri nelerdir?**

Bu soruyu lâle, yetiştirici ve Lâle Devri ekseninde cevaplandırmak gerekir. Bilindiği üzere "Lâle" ile "Allâh" lafızlarının ebced değerleri (66) aynıdır. Fakat sadece "Allah" lafzı değil özellikle esmâ-i hüsnâdan birçok esmâ ile de lâlelerin adlandırıldığı görülmektedir. Şükûfe-nâme yazarlarından Mehmed Aşkî'nin lâlelerinde esmâ-i hüsnânın tesiri çok barizdir. Bu durum lâlenin; rengi, kokusu, türleri gibi birçok güzel özelliği ile Allâh'ın yeryüzündeki görüntülerinden biri ve cennet alâmeti olarak görülmesi ile alâkalıdır. Konuyla ilgili şükûfe-nâme yazarları da görüş belirtmişlerdir. Mehmed Aşkî, "lâle" ile "Allâh" lafızlarının ebced değerinin aynı olmasına dikkat çekmiş; *Olmasa mazhar eğer ism-i Celâl'e lâle/ Nâ'il olamazdı bu hüsn ile cemâle lâle* Remzî ise lâleye duyulan ilginin ezelî olduğunu söylemiştir: *Lâleye pîr-i safâdan bu nefes şimdi değil/ Ezelîdir bu hevâ vü bu heves şimdi değil*, Şükûfe-nâme mukaddimelerinde yer alan tevhitlerde çiçek nokta-i nazarından vahdet-i vücut anlayışının izleri görülür. Özellikle Belgradî'nin eseri bu anlamda çok dikkat çekicidir. Belgradî, lâle dikilirken abdest alınarak İhlas ve Fatiha surelerinin okunması gerektiğini de söyler.

Yetiştirici açısından bakıldığında ise Aziz Mahmûd Hüdâyî ve Halvetiliğin tesirine dikkat çekmek gerekir. Ahmed Kâmil Belgradî'nin *Risâle-i Esâmî-i Lâle*'sinde konuyla ilgili bir anlatıya yer verilir: Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin bir dervişi hücresinde lâle soğanları ile meşguldür. Hüdâyî dervişine "Bunlarla meşgul olmaktaki amacın nedir?" diye sorar. Derviş elindeki beş lâle soğanının kendi vatanından gelen birer hediye olduğunu ve şeyhinin izniyle onları kendi terbiye olduğu yere dikmek istediğini söyler. Dervişin isteği nâdîde bir lâle yetiştirmektir. Azîz Mahmûd Hüdâyî onun bu isteğine kavuşacağını "Pâbûççu Lâlesi" adıyla kıymetli bir lâle yetiştireceğini bunun tohumundan ise yüzlerce kıymetli lâle ortaya çıkacağını söyler. Fatiha okuyarak tohumlara nefes eder. *Netâyicü'l-ezhâr*'da ayrıca Halvetî olan Eyyûbî Veli Efendi'nin en çok lâle yetiştiren isimlerden olduğu görülmektedir.

Bir başka husus da yetiştirici tarafından lâlenin zürriyet, yani evlat gibi görülmesidir. Lâle yetiştiricileri, lâleyi evlat gibi görmüşler, kendi adlarını yaşatmak amacıyla; "Ahmedî", "Beyâz-ı Abdî", "Turuncî-i Süleymânî", "Hüseynî", "İşve-bâz-ı Sâlihî" gibi adlarla adlandırmışlardır.

Devir açısından düşünüldüğünde ise Tuhfe-i Çerâğân'da yer alan bir ifadeden bahsetmek gerekir. *Tuhfe* yazarı, III. Ahmed ve Sadrazam İbrahim Paşa'nın devlet yönetiminde olduğu zamanları "lâle bahçelerinden başka savaş alanı kalmamıştı" şeklinde ifade eder. Mimarî, sanat, edebiyat ve kültür alanında birçok gelişimin olduğu Lâle Devri'nde lâleye olan ilginin bütünün bir parçası olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

**Lâle yetiştiriciliğine en çok kimler ilgi duymuştur ve en çok kim/ler lâle yetiştirmiştir?**

*Netâyicü'l-ezhâr*'a göre 17. yüzyılda Osmanlı toplumunun pek çok farklı tabakasından insan lâle yetiştirmiştir. Tezkirede adı geçen çiçek yetiştiricilerinin mesleklerine bakıldığında şunlar dikkati çekmektedir: aşılamacı, bâbüssaâde ağası, bahçıvan, câbî (vakıf gelirlerini toplayan görevli), cerrâh, çiçekçibaşı, debbâğ (deri ustası) çiçek ve meyve tüccarı, çiftçi, defterdâr, gümrükemini, hattat, hazinedâr, hekimbaşı, imam, kadı, kalafatçı, kaptan, kazasker, kazzâz (ipek ustası), keten tüccârı, kethüdâ, kûze-ger (çömlekçi), muallim, musahip, mûsikîşinâs, müezzin, müneccim, mürebbi, mütevelli, nakîbüleşrâf, nedîm, nişâncı, pehlivân, pîş-kadem (şeyhin yardımcısı), sarayağası, şâir, şeyh, şeyhülislâm, tüccar ve Yeniçeri Ocağı kâtibi. 18. yüzyılda ise bunlarla birlikte "lâlezârî"lik bir meslek olarak risalelerde kullanılmaya başlanmıştır.

17. yüzyılda Eyyûbî Velî Efendi (35) ile Aziz Mahmûd Hüdâyî (39) en çok lâle yetiştiren isimlerdir. 18. yüzyılda ise lâle yetiştirme üzerine üç,

karanfil yetiştirme üzerine ise bir eseri olan Mehmed Aşkî yaklaşık 500 lâle yetiştirmiştir. Aşkî, *Takvîmü'l-kibâr*'da kendi yetiştirdiği lâlelerin özelliklerini, ne zaman açtıklarını ve hangi tohumdan geldiklerini özenle kaydetmiştir. *Medh-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*'e göre aynı yüzyılda III. Ahmed'in damatlarından Kaptan Mustafa Paşa'nın 43, Şeyhülislâm İshak Efendi'nin 18, Sadrazam İbrâhîm Paşa'nın 7 lâle yetiştirdiği belirtilmiştir. Ayrıca *Fransa Sefaretnâmesi*'nin yazarı Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi 3, oğlu Saîd Paşa ve Avusturya Elçisi İbrâhîm Paşa 1'er lâle yetiştirmişlerdir.

Lâle yetiştiricilerinin hemen hemen hepsi erkektir. Sadece üç kadının lâle yetiştirdiği görülmektedir: Azizî, Fâtıma ve Ümmühânî Hatun.

**Lâle nasıl yetiştirilir ve lâlede aranan ölçütler nelerdir?**

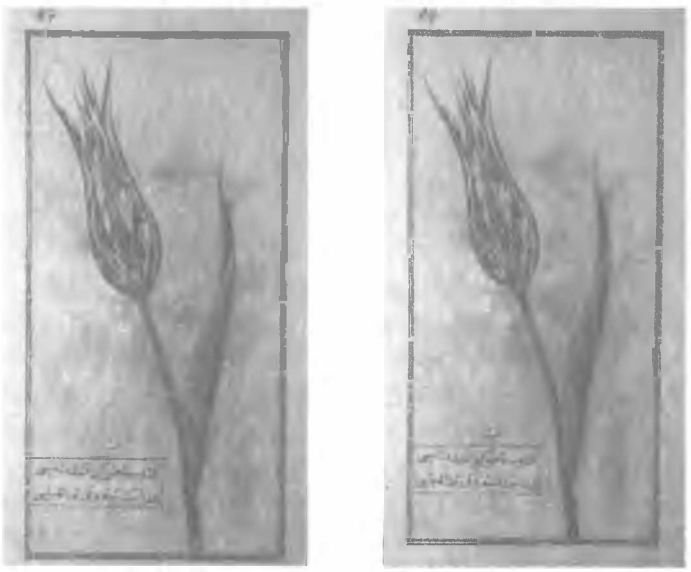
Remzî ve Mehmed Aşkî eserlerinde lâle yetiştirme sanatının belki daha doğru bir ifadeyle biliminin tüm inceliklerini anlatmışlardır. Bu anlatımlarda lâle yetiştiriciliği terimleri de mevcuttur.

Örneğin *Medh-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm*'de kılıç anlamına gelen "tîg", lâlenin erkeklik organıdır. Üst kısmı "fitile", alt kısmı ise "rişte" olarak tanımlanır. "Kitâbe", lâlenin yapraklarının dibinde renklerin desenler oluşturduğu kısım, "tohum-hâne" ise tohumların olduğu bölümdür. Lâlenin dip kısmı geniş olursa "küp karınlı", yaprakları hilâl gibi şekillenirse "hilâlî geldi", yapraklarında damar olursa "milli" ifadeleri kullanılır.

*Mîzânü'l-ezhâr*'da lâle toprağının önemine dikkat çeken Mehmed Aşkî, toprağın killi, yağlı ve ettoprak olmaması gerektiğini belirtir. "Ettoprak" içinde taş olmayan toprağa verilen addır. Bu tür toprak, suyu gereği kadar çekmediği için nemlenen soğanların küflenmesine sebep olur. Kumlu toprakta ise lâlenin "koruğu" çıkarken veya açtığı esnada lodos ve güneşin etkisiyle, hararet ve nem ortaya çıkacağı için çiçeğin yanmasına sebep olur. Lâle için en güzel toprak, yarısı "ettoprak", diğer yarısı ise ufak taşlardan ve kumdan oluşan topraktır. Siyah ve kırmızıya yakın renklerdeki veya boz renkli topraklar uygundur. Sarı renkli toprak, lâle soğanına uygun değildir. Toprak, düz ova ve dağın zirvesinden olmayıp, dağın eteğine yakın güneşe karşı yerlerden alınmalı, yer altından, çok derinden kazılarak alınmamalıdır. Toprak yaş ise fındık içi büyüklüğünde delikleri olan kalburdan elenmesi mümkün olmaz. Dikim vaktine kadar toprak, ıslanmaktan korunmalıdır. İç yapraklarının eksikliği, iç yapraklarının yassı/geniş olması, yapraklarının birbirinden kopuk ve ayrık olması, bazı yapraklarının buruşması, üst/dış yapraklarının çengel biçiminde olması, yaprakların damarlı olması onda aranan kusurlardan bazılarıdır.

**Lâle yetiştirmek bir tutku mudur ve lâle soğanı hırsızlıkları olmuş mudur?**

Osmanlı'da lâle yetiştirmek zamanla bir tutkuya dönüşmüştür, fakat Hollanda'da "Tulpenmaine" diye tabir edilen lâle çılgınlığı (1636-1637) ile mahiyeti farklı olup, zarar verici ekonomik bir hüviyet göstermemiştir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Dash 2000). Lâleye duyulan tutku 17. yüzyılda da söz konusudur. *Netâyicü'l-ezhâr*'da anlatıldığına göre Balıkçı Safer, sağlığında Kâğıthane lâlelerinin soğanlarından kimseye vermemiştir. Mahmûd Ağa'nın "Mahmûd Ağa Tohumlusu" adını verdiği lâlesinin kökü, ona sahip olmak isteyenlerin aşırı hırsı yüzünden zayıflayarak kurumuş, nazara gelmiştir. "Dâmen-pûş (etek örten/giyen)" adlı lâlenin yetiştiricisi lâlesini kimse görmesin diye eteği ile sakladığı için bu adı almıştır.



*Şükûfe-nâme-i Ali Çelebi'deki Çorbacı Alacası ve Cüce Ablağı*

18. yüzyılda Vâhidî/Mahzenî (?) tarafından kaleme alınmış *Tuhfe-i Çerâğân*'da bu tutkunun sebep olduğu lâle soğanı hırsızlığından bahsedilir. Buna göre, Tuhfe'de adı gizli tutulan bir lâle yetiştiricisinin evine zamanın devlet adamlarından birisi misafir gelmiştir. Misafirine ikramda bulunmak isteyen ev sahibi kısa bir süreliğine onun yanından ayrılmış, bunu fırsat bilen devlet adamı ise beğendiği bahçedeki lâleyi kökünden koparmış, soğanı almış ve lâleyi sapından tekrar toprağa dikmiştir. Ev sahibi durumu misafiri gidene kadar anlayamamıştır. Ne zamanki lâle boynunu bükmüş, ev

sahibi lâle soğanının çalındığını anlamış ve şöyle ağıt yakmıştır: "*Âh benim o alnı ayım, lâle yüzlüm elden gitti. Ben tazecik gülümü sana emanet ettim. Yoksa uyku girmeyen gözümden uzak olmazdı.*" Çalınan lâlesini "sevgili" gibi düşünen ev sahibinin bu dizeleri, 18. yüzyıldaki lâle tutkusunun en güzel ifadeleridir.



*Neha Tulip Book'taki Admiral Coonhert ve Jan Symonsz*

**Lâlelerin adlandırması nasıl olmaktadır, ilginç lâle adları nelerdir?**

*Medh-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm, Mîzânü'l-ezhâr* ve *Risâle-i Esâmî-i Lâle*'ye göre lâlenin adlandırılması için beş ile yedi yıl açması gerekmektedir. Lâle adı özel olmalı hem lâle hem de yetiştiricisinden izler taşımalıdır. Ad vermenin önemini vurgulayan Ahmed Kâmil Belgradî, lâle adlandırmada kullanılmak üzere eserinde lâle adları listesi hazırlamıştır. 17. yüzyılda daha çok yetiştirici adlarından oluşan ve doğadan alınma lâle adları görülürken, 18. yüzyıldaki lâle adları farklılık göstermektedir. 18. yüzyılda Farsça kelime ve tamlamalarla kurulu edebî adlandırmalar tercih edilmiştir. Güzel açan lâlelere benzesin diye birçok lâle adının yanında "benzeri" anlamına gelen "Müşâbihi" ifadesi konulmuştur.

Yetiştirici ile birlikte önemli çiçek yetiştiricileri lâlelere ad verebilmektedir. *Ferah-engîz*'deki kayda göre I. Mahmud 38 lâleye ad vermiştir. Bunlardan bazıları Peyâm-ı Safâ, Penbe-i Nâz, Bezm-i Gülşen, Bâğ-ı 'Aşk, Tîg-i Gül-berg, Cilve-ger, Cemâl-i Sâkî, Hayret-efzâ, Hançer-i Ser-tîz, Rûh-ı Kudsî, Rûy-ı Maksûd, Rengîn-ter, Serdâr-ı Ekrem, Sâkî-ruhsâr, Sâkî-i Çeşm ve Seher-i Feyz'dir.

Lâlelere ad verilirken manzumelerden de yararlanılmıştır. *Netâyicü'l-ezhâr* ve *Medh-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm* bu anlamda çiçek edebiyatının güzel örnekleri ile doludur.

Lâle adlarına bakıldığında şu özellikler dikkat çekmektedir: *Yetiştirici Adlarıyla Kurulan Adlar:* Al-ı Sâlih, Ahmedî, Beyâz-ı Abdî, İşve-bâz-ı Sâlihî vb. *Renkleri İhtivâ Eden Adlar:* Altın Sarısı, Bülend Mor, La'l-pâre, Mercân-pâre, Turuncî-i Ali, Tekne Moru, Zihli Beyâz, Süst-mâ'î, Sarı Fitîlli, Unnâbî, Anberî, Kibrîtî, Fişne-reng, Kimnonî, Müntehâ Gül-reng, Mor vb. *Lâle ile Kadeh Arasında Şekil Benzerliği Kuran Adlar:* Sâgar-ı Sânî, Sâgar-ı Rengîn, Sâgar-ı Sîm, Sâgar-ı Şâdî, Sâgar-ı Gülşen vb. *Parlaklık İfade Eden Kelimelerden Oluşan Adlar:* Bedr-i Rahşende, Pençe-i Âftâb, Hurşîd-nümâ, Rahşân, Rahşende, Şeb-çerâğ, Şu'le, Şu'le-pâş, Şems-i Cihân, Şem'-i Gülşen, Ziyâ-nümâ vb. *Lâlenin Allah Vergisi Bir Çiçek Olduğunu Vurgulayan Adlar:* Bahş-ı Hudâ, Bahşâyîş-i İlahî, Dâd-ı Hudâ, Sun'-ı İlâhî, Sun'-ı Hakk, Feyz-i İlâhî, Feyz-i Bârî, Feyz-i Hakk vb. *Bahçe ve Bahar Teması Taşıyan Adlar:* Peyk-i Bahâr, Tâc-ı Bahâr, Çerâğ-ı Gülşen, Çemen-ârâ, Revnak-ı Bahâr, Revnak-ı Gülşen, Şeref-i Gülşen, Subh-ı Bahâr vb. *Lâlenin İnsan Üzerindeki Etkisini Anlatan Adlar:* Hâlet-efzâ, Hayât-bahş, Dil-cû, Dil-rübâ, Dil-sûz, Dil-sitân, Dil-güşâ, Zevk-bahş, Rûh-efzâ, Rûh-bahş, Rûh-perver, Sürûr-bahş, Sa'âdet-bahş, Şeref-bahş, Şevk-efzâ, Şevk-bahş, Safâ-bahş, Ferah-engîz vb. *Lâlenin Güzelliğini, Yüceliğini ve Kıymetini Vurgulayan Adlar:* Âlî-tebâr, Âlî-zât, Âlî-şân, Bahâ-pîrâ, Bâlâter, Behcet-efrûz, Bî-nazîr, Bî-misl, Cihân Bezedi, Pîrâye-i Gülşen, Cihân-ârâ, Mümtâz-ı Cihân, Nâdîde, Nâdire vb. *Lâle-Değerli Taş/Mücevher Benzetmesi Kuran Adlar:* Elmâs-pâre, Hançer-i Yâkût, Dürr-i Şehvâr, Zer-peyker, Zer-tâb, Zümürrüd-fâm, La'l-peyker, Lü'lü, Nîze-i Yâkût vb. *Lâle-Kadın Benzetmesi Kullanılarak Oluşturulan Adlar:* Ruh-ı Dilber, Ruhsâr, Rûy-ı Hûbân, Rûy-ı 'Arûs, Rûy-ı Nigâr, Şâh-ı Hûbân, İzâr-ı Dilber, Arûs, İzâr-ı Yâr, Mahbûb vb. *Hayvan Adlarından Oluşan Adlar:* Ankıdî, Bukalemun, Perr-i Zâğ, Hâkisterî, Sincâbî, Sincâbî Kırlangıç, Tâvûs-ı Gülşen vb. *Başka Çiçek Adlarını İhtivâ Eden Adlar:* Ayva Gülü, Erguvân, Enâr Çiçeği, Tohm-ı Benefş, Sûsenî, Gül-endâm, Gül-i Rummânî, Leylâkî vb. *Mitolojik Çağrışım ve Telmih İhtiva Eden Adlar:* Behzâd, Tâc-ı Edhemî, Câm-ı Cem, İzâr-ı Yûsufî, Kızıl Behmen, Mühr-i Süleymânî, Sî-murg, Şeh-per-i Hümâ, Yed-i Beyzâ vb. (Koç-Keskin-Batğı, 2018)

"Taşgelin", "Bukalemun", "Deli Ferid", "İşte Meydan", "Eyvâllâh", "Zevk olsun" ve "Aşk olsun" lâle adları dikkat çekicidir.

**Lâle şenlikleri nasıl düzenlenirdi?**

Lâle şenlikleri, lâlelerin açılmaya başladığı nisan-mayıs aylarında, Topkapı Sarayı, Beşiktaş'taki Sahilsaray (Çırağan), Vefa Bahçeleri, Ferah-âbâd ve Mermerlik Bahçesi'nde önceden fermanla hazırlıkları tamamlanarak düzenlenmiş, lâlelerin hizasınca dizilen mumlar, lâlelerin üzerinden geçen kandil dizileri, fenerler, fişekler ve aynalarla lâleyi ön plana çıkaran ışık gösterilerinin yapıldığı elit bir açık hava eğlencesidir. Bu eğlencelerde, ışık gösterileriyle göze ve sazlı sözlü fasıllarla da kulağa hitap edilmektedir. Farsça kökenli "çerâğ" kelimesinin çoğul şekli "Çerâğan", lâle şenlikleri için özel ad olarak kullanılmıştır.

*Tuhfe-i Çerâğân, Târîh-i Râşid, Târîh-i Çelebi-zâde Âsım* ve konuyla ilgili 18. yüzyıl divânlarında yer alan şiirler lâle şenliklerinin ayrıntılarına ışık tutmaktadır. Pétis de La Croix, Baron de Tott, Ignatius Mouradgea D'Ohsson gibi yabancı tanıklar, eserlerinde, Osmanlı lâle şenliklerinin organizasyonu hakkında dikkat çekici bilgiler vermişlerdir.

Çerâğân, lâlelerin açıldığı nisan-mayıs aylarında açık havada birkaç saatten bir haftaya kadar değişik sürelerle gerçekleştirilmiştir. Çerâğân organizasyonu III. Ahmed veya Sadrazam İbrahim Paşa'nın ferman ve davetleriyle yapılmaktadır. Birçok Çerâğân organizasyonunu Sadrazam'ın damadı Kethüda Mehmed Paşa yapmıştır.

Tarih metinlerinden anlaşıldığı üzere 18. yüzyıldaki Çerâğân geleneği öncelikle daha küçük çapta III. Ahmed tarafından başlatılmış, yıllar içinde Sadrazam İbrahim Paşa, her ikisinin damatları, harem-i hümâyûn ve üst düzey devlet adamlarının katılımlarıyla davetlilerin sayısı artmıştır.

Çerâğân mekânları Topkapı Sarayı'ndaki Çimşirlik Bahçesi, Hâne-i Hâssa'nın önündeki çiçek bahçesi, Sadrazam'ın bugün Çırağan Sarayı olarak bilinen Beşiktaş'taki Sahilsarayı, Vefa bahçeleri, Ferah-âbâd, Mermerlik Bahçesi ve birçok defa şenliği organize eden Kethüdâ Mehmed Paşa'nın evidir. Beşiktaş'taki Sahilsaray daha sonra Çırâğân Sarayı adını almıştır.

Lâlelerin ışıklandırılmasına dayalı Çerâğân'da; kandil, mum, fener, fişek türleri ve de aynanın yansıma etkisinden yararlanılarak ışık gösterileri yapılmıştır. Çerâğân'da ötücü kuşların güzel sesleriyle bir âhenk yaratılmaya çalışılmış, gündüzleri de latîfeler anlatılarak sazlı sözlü eğlenceler düzenlenmiştir.

Çerâğân'larda ziyafet verilmiştir fakat ziyafetin ayrıntıları incelenen eserlerde yer almamıştır. Eğlencenin bitişinde III. Ahmed ve Sadrazam İbrahim Paşa'nın karşılıklı hediyeleşme geleneği içerisinde değerli mücevherler, takılar, nadide kumaşlar, para, kıymetli bir at söz konusu edilmiştir.

III. Ahmed ve Sadrazam İbrahim Paşa'dan sonra, I. Mahmûd ve IV. Mustafa bu geleneği sürdürmüşlerdir.

**Lâlelerin fiyatları nasıldır?**

Lâlelerin fiyatları Münir Aktepe'nin yayımladığı narh defterlerinde yer almaktadır. Ekte verilen tabloya göre 1726 ve 1728 yıllarında en yüksek lâle fiyatı Nîze-i Rummânî'ye aittir. Ahmed Paşazâde Vefâî Mehmed Beğ'in Nîze-i Rummânî'si 1726 yılında 50 kuruş iken, 1728 yılında 4 kat fiyatı artarak 200 kuruş olmuştur. Topkapılı El-Hâc Berber Ahmed'in Pençe-i Selmânî'sinin fiyatı ise 30 kuruştan 100 kuruşa çıkmıştır. Listedeki birçok lâlede bu şekilde artış gözlemlenmektedir. Bu lâleler içerisinde en çok artışı ise Üsküdarî Hâcı Ömer Câbî'nin Reşk-i Gülşen'inde olmuştur. 1.5 kuruştan 50 kuruşa çıkarak neredeyse 50 kat değer kazanmıştır.[1]

**Son soru olarak Osmanlı Lâlesi ile ilgili gelecekte neler yapılmalıdır?**

İlk akla gelenleri şu şekilde belirtmek mümkündür: Lâle şükûfe-nâmelerinin tanıtıldığı, görseller ve tavsiflerin birlikte yer aldığı bir web sitesinin erişime açılması Türkiye'nin kültürel bağlamda tanıtılması için önemlidir. Dünya tarihinde lâleyi inceleyen *The Tulip* adlı önemli çalışmanın ilk bölümü "Doğunun Çiçeği" başlığında Türk ve Osmanlı tarihinde lâleye ayrılmasına rağmen sadece Mehmed Aşkî'den lâle yetiştiricisi olarak bahsedilmiş, *Defter-i Lâlezâr-ı İstanbul* adlı şükûfe-nâmeye atıfta bulunulmuştur (Pavord 2000). Dünydaki en eski lâle yazmaları olan *The NEHA Tulip Book (1630)*, *P.Cos Tulip Book (1637)*, *The Great Tulip Book* (1640) ve *Sotheby Tulip Book* erişime açıktır.

Osmanlı lâlelerinin kataloğuna ve sözlüğüne henüz sahip değiliz. Bu çalışmalarla lâlelerin ayrıntılı tür tespitlerini yapabilmek, tür ve yetiştiricilere ait istatistikî verilere de ulaşabilmek mümkün olacaktır.

Çerâğân şenliklerine ait birçok ayrıntı artık bilinmektedir. Bu şenlikleri canlandırmak veya üç boyutlu görsel sunumlar yaratmak mümkün olabilecektir.

## Seçkin Kaynakça

Aktepe, Münir (1953a), "Damat İbrâhîm Paşa Devrinde Lâle", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, İstanbul C.4, S.7, s. 85-126.

—, (1953b), "Damat İbrâhîm Paşa Devrinde Lâle", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, İstanbul, C.5, S.8, s. 85-104.

—, (1954a), "Damat İbrâhîm Paşa Devrinde Lâleye Dair Bir Vesika", *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul, S.9, s. 115-130.

—, (1954b), "Damat İbrâhîm Paşa Devrinde Lâle", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, İstanbul, C.6, S.9, s. 23-38.

[1] Yazının ekinde 1726 ve 1728 yıllarına ait narh defterlerine ait lâle fiyatlarını belirten bir tablo yer almaktadır.

Altınay, Ahmet Refik (2012), *Lâle Devri (1718-1730),* Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Andıç, Fuat ve Süphan (2006), *Batıya Açılan Pencere, Lâle Devri*, Eren Yayınları, İstanbul.

Atasoy, Nurhan (2002), *Hasbahçe - Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek*, İstanbul.

Ayvazoğlu, Beşir (2001), *Güller Kitabı Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme*, Ötüken Yayınları, İstanbul.

—, (2003), *Ateş Çiçek Lâle*, İstanbul.

Ayverdi, Ekrem Hakkı (2006), *18. Asırda Lâle*, (haz. Uğur Derman), Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul.

Bayram, Yavuz (2001), *Çiçeklerle Diğer Bitkilerin Divan Şiirine Yansımaları ve Anlam Çerçeveleri,* GÜSBE Ankara.

Baytop, Turhan (1998), İstanbul Lâlesi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

—, (2004), *Türkiye'de Botanik Tarihi Araştırmaları*, Tübitak Yayınları, Ankara.

Büyükkarcı Yılmaz (2000), Fatma "Risâle-i Takvîm-i Lâle", *Journal of Turkish Studies Türklük Bilgisi Araştırmaları Agâh Sırrı Levend Hatıra Sayısı*, Harvard Univesity, III/81-127.

Cevat Rüştü (2001), *Türk Çiçek ve Ziraat Kültürü Üzerine Cevat Rüştü'den Bir Güldeste,* (haz. N. Hikmet Polat), Kitabevi İstanbul.

Dash, Mike (199), *Lâle Çılgınlığı* (çev. Özden Arıkan), Sabah Kitapçılık, İstanbul.

Demiriz, Yıldız (2005), *Osmanlı Kitap Sanatında Natüralist Üslupta Çiçekler*, Yorum Sanat, İstanbul.

—, (2007), *Yüzyıllar Boyunca Çiçek Ressamlığı*, İstanbul.

—, (2009), *Osmanlı Çiçek Yetiştiriciliği*, Yorum Sanat, İstanbul.

Erdenen, Orhan (2003), *Lâle Devri ve Yansımaları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul.

Gökyay, Orhan Şaik (1990a), "Divan Edebiyatında Çiçekler", *Tarih ve Toplum*, S.76/30-33.

—, (1990b), "Divan Edebiyatında Çiçekler II. Lâle Kitaplarından Öğrendiklerimiz", *Tarih ve Toplum*, S.77/34-39.

—, (2002), "Gonce-i Lâle-zâr-ı Bâğ-ı Kadîm", *Güçlük Nerede? Seçme Makaleler*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 169-190.

Hakverdioğlu, Metin (2012), *Nevşehirli Damat İbrâhîm Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, Sage Matbaacılık, Ankara.

—, (20018), "Lâle Devri ve Lâle İsimleri", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* S.3/8/472-498.

İrepoğlu, Gül (2013), *Lâle, Doğada, Tarihte, Sanatta*, YKY İstanbul.

Kahraman, Seyit Ali (2014), *Osmanlı Çiçekçileri ve Çiçekleri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul.

Kartal, Ahmet (1998), *Klasik Türk Şiirinde Lâle*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Koç-Keskin, Neslihan (2011), "Şükûfe-perest Bir Osmanlı Ali Çelebi ve Şükûfe-nâme'si", *Gazi Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Bahar S.8/s. 257-284.

—, (2014), *Osmanlı Lâle Şenlikleri/Çerâğân*, SFN Yayınları, Ankara.

—, (2014), "Şükûfe-nâmelerde Gizli Kalan Osmanlı Çiçek Medeniyeti", *Uluslararası Medeniyet Kongresi*, 17-19 Ocak İstanbul, [Yayımlanmamış Bildiri].

—, (2015), "Bir Gelenek ve Bir Edebî Türün İnkıta'ı Çerâğân ve Çerâğâniye", *Elginkan Vakfı Gelenekten Gelceğe Türk Edebiyatı Kurultayı*, 15-17 Nisan İstanbul.

—, (2018), "Şükûfe-nâmelerde Çiçek ve Tasavvuf Kültürü İlişkisi Üzerine", *Bilimin İzinde Pervin Pakize Aytaç Armağanı*, Berikan Yayınları, Ankara, s. 211-228.

—, (2018), *Ali Çelebi'nin Şükûfe-nâmesi* (TÜBA Türk-İslam Bilim Kültür Klasikleri Projesi Dâhilinde Teslim Edilmiş Proje)

—, (2018), *Osmanlı Çiçek Adları Sözlüğü*, Kurgan Edebiyat Yayınları, Ankara.

Koç-Keskin, Neslihan-Kılıç, Esra (2018), "Osmanlı Çiçek Kültürünün En Önemli Kaynağı Ubeydî'nin Netâyicü'l-Ezhâr'ı", *Çiçek Kitabı*, (edt. Emine Gürsoy Naskali), Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 11-77.

Koç-Keskin, Neslihan-Batğı, Özlem (2018), "Mehmed Aşkî'nin Karanfilleri", *Çiçek Kitabı*, (ed. Emine Gürsoy Naskali), Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 119-181.

—, (2018), "Mehmed Aşkî'den Lâle ve Zerrîn Yetiştirmeye Dair Bir Eser: Mîzânü'l-ezhâr" *Çiçek Kitabı*, (edt. Emine Gürsoy Naskali), Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 182-201.

—, (2018), "18. Yüzyılda Yazılmış Bir Lâle Şükûfe-nâmesi: Ferâh-engîz", *Çiçek Kitabı*, (ed. Emine Gürsoy Naskali), Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 233-263.

—, (2018), "Osmanlı Fal Kültüründe Çiçek ve Udmî'nin Şükûfe-nâmesi Üzerine", *Çiçek Kitabı*, (ed. Emine Gürsoy Naskali), Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 509-548.

—, (2018), *Remzî'nin Medh-i Lâlezâr-ı Bâğ-ı Kadîm* (TÜBA Türk-İslam Bilim Kültür Klasikleri Projesi Dâhilinde Tamamlanmış Proje)

Koç-Keskin, Neslihan-Kutlu, Halil İlteriş (2018), "Fennî'nin Tuhfetü'l-İhvân'ına Göre Osmanlı Girit Lâlesi Yetiştiriciliği", *Çiçek Kitabı*, (ed. Emine Gürsoy Naskali), Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 202-232.

Koç-Keskin, Neslihan-Dinçer Berdibek, Zeynep (2018), "Ahmed Kâmil Belgradî'nin Risâle-i Esâmî-i Lâle'si", *Çiçek Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali, Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 264-282.

Koçak, Aynur (2009), *Çiçeknâme*, Gazi Kitabevi Yayınları, Ankara.

Kutlar, Fatma Sabiha (1998), "İzzet Ali Paşa Divanı'nda Lâle ve İstanbul Lâlesi İsimleriyle İlgili Bir Dizin Denemesi", *Folkloristik: Dursun Yıldırım Armağanı,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, s. 250-270.

Önal, Sevda (2009), "Klasik Türk Edebiyatında Lâle ve Edebi Bir Tür Örneği Olarak Lâle Şiirleri", *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4/2/911-927.

—, (2013), "Esâmî-i Lâle Şiirleri ve İstanbullu Hatif'in Esâmî-i Lâle Matlaları", *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8/1/2013-2029.

Pavord, Anna (2000), *The Tulip:* The history of flower that has made men mad, Bloomsburry Publishing, USA

Râşid Mehmed Efendi ve Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli* (2013), (haz. Abdulkadir Özcan, Yunus Uğur, Baki Çakır, Ahmet Zeki İzgöer), Klasik Yayınları, İstanbul, C.I-III.

*Saray'ın Lâleleri* (2006), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul.

Sona, Fatih (2014), "Mehmed Fennî ve Tuhfetü'l-İhvân İsimli Şükûfe-nâmesi", *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/9/923-943.

Unat, Faik Reşat (1999), *1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser Abdî Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Ünver, Süheyl (1964), "Veliyüddin Efendi'nin Çiçek Merakı", *Türk Kütüphaneciliği*, S.13/8-9.

—, (1966), "Çiçek Tarihimizde Türk Karanfilleri", *Türk Etnoğrafya Dergisi*, S.IX/5-12.

## Yazma Eserler

*Ferah-Engîz*: Ali Emîrî Millet Yazma Kütüphanesi Biyoloji Bölümü Yazmaları no: 173.

*Gonce-i Lâle-Zâr-ı Bâğ-ı Kadîm ve Defter-i Lâle-Zâr-ı İstanbul*: Ali Emirî Millet Yazma Eser Kütüphanesi Biyoloji Yazmaları no: 157, no: 164 ve 172; Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Kitapları no: 1192.

*Karanfil-Nâme:* Millet Yazma Eser Kütüphanesi Biyoloji Yazmaları no: 135.

*Mîzânü'l-Ezhâr*: Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kitaplığı no: 425; Süleymaniye Kütüphanesi Atıf Efendi Kitaplığı no:2127, Köprülü Kütüphanesi Mehmed Asım Bey Koleksiyonu no: 481/2, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi no: 1272/7, Millet Yazma Eser Kütüphanesi Biyoloji Bölümü Yazmaları no: 163 ve no: 174.

*Netâyîcü'l-Ezhâr*: Süleymâniye Yazma Eser Kütüphanesi Nuruosmaniye Yazma Eserler Kitaplığı no: 4079, no: 3704/2; Millet Yazma Eser Kütüphanesi no: 162; British Library Or. 11088; İstanbul Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesi no: 02760.

*Risâle-i Esâmî-i Lâle*: Atıf Efendi Kütüphanesi no: 2128, Millet Yazma Eser Kütüphanesi Biyoloji Bölümü Yazmaları no: 171 ve no: 158.

*Risâle-i Takvîm-i Lâle*: Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kitaplığı no: 2365, Ali Emirî Millet Kütüphanesi Biyoloji Yazmaları no: 159.

*Sümbül-Nâme*: Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kitaplığı no: 413.

*Şükûfe-Nâme-i Ali Çelebi*: Süleymâniye Yazma Eser Kütüphanesi Nuruosmaniye Yazma Eserler Kitaplığı no: 4076, no: 4077, no: 4078, no: 4892; Millet Yazma Eser Kütüphanesi Biyoloji Yazmaları no: 160; Topkapı Sarayı Kütüphanesi Halil Ethem Arda Koleksiyonu no: 38, İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi no: 1573.

*Şükûfe-Nâme-i Abdullah Çelebi*: Ali Emirî Millet Yazma Kütüphanesi Biyoloji Yazmaları, No: 170; Nuruosmaniye Yazma Eserler Kitaplığı no: 4892.

*Şükûfe-Nâme-i Udmî*: Ali Emîrî Millet Kütüphanesi Manzum Eserler no: 1309.

*Takvîmü'l-Kibâr Min Miyâri'l-Ezhâr*, Ali Emirî Millet Yazma Eser Kütüphanesi Biyoloji Yazmaları, No: 165, 166, 167, British Museum Or. 6851.

*Tuhfetü'l-İhvân*, Süleymaniye Kütüphanesi Nuruosmaniye Kitaplığı no: 3704, Ali Emirî Millet Kütüphanesi Biyoloji Yazmaları no: 161.

**Narh Defterlerine Göre 1726 ve 1727 Yıllarında Lâlelerin Fiyatları***

| *No* | *Lâle Adı* | *Yetiştirici Adı* | **17 Zilkade 1138 17 Temmuz 1726 Fiyatı** | **Muharrem 1140 Ağustos-Eylül 1728 Fiyatı** |
|---|---|---|---|---|
| 1 | Al-ı İbrâhim Beğ | Eyyûbî İbn-i Amm Dâvud Paşazâde Beğ | 5 akçe | 8 akçe |
| 2 | Al-ı Cedîd | Uşşâkîzâde Osmân Efendi | 60 akçe | 2 kuruş/240 akçe |
| 3 | Al-ı Kebîr | Kethüdâzâde Efendi | 30 akçe | 60 akçe |
| 4 | Al-ı Kebîr | Dihkânîzâde Mustafâ Efendi | 20 akçe | 30 akçe |
| 5 | Elmâs-pâre | Kethüdâzâde Efendi | 5 akçe | 15 akçe |
| 6 | Bedr-i Rahşende | İshâkzâde Efendi | 3 kuruş | 25 kuruş |
| 7 | Pertev-efgen | Üsküdarî Aziz Mahmûd Hüdâyî | 1 kuruş | 5 kuruş |
| 8 | Pençe-i Selmânî | Topkapılı El-Hâc Berber Ahmed | 30 kuruş | 100 kuruş |
| 9 | Behcet-efzâ | Üsküdarî Aziz Mahmûd Hüdâyî | 15 akçe | 2 kuruş/240 akçe |
| 10 | Bıyıklı | Eyyûbî Velî Efendi | 1 akçe | 4 akçe |
| 11 | Tâb-âver | Subaşı | 2,5 kuruş | 10 kuruş |
| 12 | Tuhfetü'l-uşşâk | Uşşâkîzâde Osmân Efendi | 15 akçe | 20 akçe |
| 13 | Tohm-ı Benefş | Uşşâkîzâde Osmân Efendi | 20 akçe | 60 akçe |
| 14 | Turuncî-i Bâlâ | Dihkânîzâde Mustafâ Efendi | 2,5 kuruş | 20 kuruş |
| 15 | Turuncî-i Latîf | Topkapılı El-Hâc Berber Ahmed | 15 kuruş | 60 kuruş |
| 16 | Turuncî-i Vasat | Dihkânîzâde Mustafâ Efendi | 30 akçe | 2 kuruş/240 akçe |
| 17 | Câzib | Sandal Bedestanı Kethüdâsı Süleymân Ağa | 15 akçe | 30 akçe |
| 18 | Cihân Bezedi | Eyyûbî Müezzin Pîrî Çelebi | 30 akçe | 1,5 kuruş/160 akçe |
| 19 | Çerâğ-ı Gülşen | Kariyyeli Hâcı İsmâîl Lâlezârî | 15 akçe | 9 akçe |

* 1 kuruş=120 akçe olarak hesaplanmıştır.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 20 | Çemen-ârâ | İmâm Mahmûd Efendi | 30 akçe | 60 akçe |
| 21 | Hûr-peyker | Kariyyeli Hâcı İsmâîl Lâlezârî | 3 kuruş | 6 kuruş |
| 22 | Hoş-bû | Kâsımpaşalı Serrâc Hâcı Mustafâ | 20 akçe | 2 kuruş/240 akçe |
| 23 | Dürr-i Aden | Sandal Bedestanı Kethüdâsı Süleymân Ağa | 40 akçe | 2 kuruş/240 akçe |
| 24 | Dil-hâh | Ahmed Paşazâde Vefâî Mehmed Beğ | 60 akçe | 2 kuruş/240 akçe |
| 25 | Dil-güşâ | Uşşâkîzâde Osmân Efendi | 20 akçe | 60 akçe |
| 26 | Ruh-ı Dilber | Üsküdarî Mehmed Ali | 20 akçe | 30 akçe |
| 27 | Reşk-i Gülşen | Üsküdarî Hâcı Ömer Câbî | 1,5 kuruş | 50 kuruş |
| 28 | Revnak-ı Gülşen | Eyyûbî Tanbûrîzâde Mustafâ Çelebi | 60 akçe | 5 kuruş/600 kuruş |
| 29 | Zer-pûş | Dihkânî-zâde Mustafâ Efendi | 60 akçe | 2 kuruş |
| 30 | Zer-peyker | Fındıklılı İmâm Mehmed Sâlih Efendi | 6 akçe | 30 akçe |
| 31 | Zîver-bahş | İmâm-ı Tarsus Kavukçu İbrâhîm Efendi | 30 akçe | 1 kuruş |
| 32 | Zîver-yâb | Fındıklılı İmâm Mehmed Sâlih Efendi | 1 kuruş | 2,5 kuruş |
| 33 | Sâgar-ı Sîm | Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi | 2,5 kuruş | 15 kuruş |
| 34 | Sâgar-şinâs | Üsküdarî Aziz Mahmûd Hüdâyî | 20 akçe | 30 akçe |
| 35 | Sâgar-ı La'lîn | Mehmed Aşkî | 15 kuruş | 50 kuruş |
| 36 | Sâgar-nümâ | Kâsımpaşalı Hâcı Mollâ | 1,5 kuruş | 6 kuruş |
| 37 | Sirâc-ı Gülşen | Kariyyeli Hâcı İsmâîl Lâlezârî | 20 akçe | 60 akçe |
| 38 | Ser-âmed | Üsküdarî Aziz Mahmûd Hüdâyî | 15 akçe | 20 akçe |
| 39 | Ser-bâz | Beşiktaşî Zaîmzâde Hâcı İbrâhîm | 20 akçe | 8 kuruş |
| 40 | Ser-tîz | Subaşı | 30 akçe | 60 akçe |
| 41 | Server | Mehmed Aşkî | 1 kuruş | 5 kuruş |
| 42 | Selmân-ı Pâk | Topkapılı El-Hâc Berber Ahmed | 10 akçe | 2 kuruş/240 akçe |
| 43 | Şu'le-rîz | Mehmed Aşkî | 10 kuruş | 30 kuruş |
| 44 | Şûr-efgen | Üsküdarî Aziz Mahmûd Hüdâyî | 1,5 kuruş | 10 kuruş |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 45 | Şevk-efrûz | Kariyyeli Hâcı İsmâîl Lâlezârî | 2,5 kuruş | 15 kuruş |
| 46 | Şevk-efzâ | Sandal Bedestanı Kethüdâsı Süleymân Ağa | 60 akçe | 2 kuruş/240 akçe |
| 47 | Şevk-bahş | Uşşâkîzâde Osmân Efendi | 15 kuruş | 50 kuruş |
| 48 | Şeh-levend | Subaşı | 20 akçe | 30 akçe |
| 49 | Şehen-şâhî | Kariyyeli Hâcı İsmâîl Lâlezârî | 10 akçe | 20 akçe |
| 50 | Şîrîn-kâr | Sandal Bedestanı Kethüdâsı Süleymân Ağa | 15 akçe | 30 akçe |
| 51 | Şîve-engîz | Mehmed Aşkî | 20 kuruş | 80 kuruş |
| 52 | Sâhib-kırân | Uşşâkîzâde Osmân Efendi | 40 kuruş | 150 kuruş |
| 53 | Subh-ı Bahâr | Sandal Bedestanı Kethüdâsı Süleymân Ağa | 10 kuruş | 30 kuruş |
| 54 | Ziyâ Yolında Al | Uşşâkîzâde Osmân Efendi | 20 akçe | 50 akçe |
| 55 | Âlî-tebâr | Mehmed Aşkî | 15 kuruş | 40 kuruş |
| 56 | Âlî-zât | Kara Mollâ | 60 akçe | 2 kuruş |
| 57 | Âlî-şân | Topkapılı El-Hâc Berber Ahmed | 15 kuruş | 40 kuruş |
| 58 | Âlem-bahâ | Uşşâkîzâde Osmân Efendi | 60 akçe | 2 kuruş |
| 59 | Âlem-firîb | Mehmed Aşkî | 3 kuruş | 25 kuruş |
| 60 | Âlem-gîr | Birâderzâde Mustafâ Efendi | 30 akçe | 80 kuruş |
| 61 | Âlem-nümâ | Üsküdarî Aziz Mahmûd Hüdâyî | 15 akçe | 30 akçe |
| 62 | İzâr | İmâm-ı Tarsus Kavukçu İbrâhîm Efendi | 60 akçe | 2 kuruş/240 kuruş |
| 63 | İzâr-ı Yûsufî | Eyyûbî Yûsuf Efendi | 20 akçe | 80 akçe |
| 64 | İşve-bâz | Sandal Bedestanı Kethüdâsı Süleymân Ağa | 15 kuruş | 40 kuruş |
| 65 | Gonce-nümâ | Gülcibaşızâde Mehmed Efendi | 3 akçe | 5 akçe |
| 66 | Ferah-perver | Sandal Bedestanı Kethüdâsı Süleymân Ağa | 60 akçe | 2 kuruş |
| 67 | Ferah-dil | Yûsuf Efendi | 20 akçe | 3 kuruş |
| 68 | Ferah-nümâ | Uşşâkîzâde Osmân Efendi | 30 akçe | 60 akçe |
| 69 | Ferîd-i Cihân | Üsküdarî İmâmzâde Yeşilli Mehmed Çelebi | 6 akçe | 20 akçe |

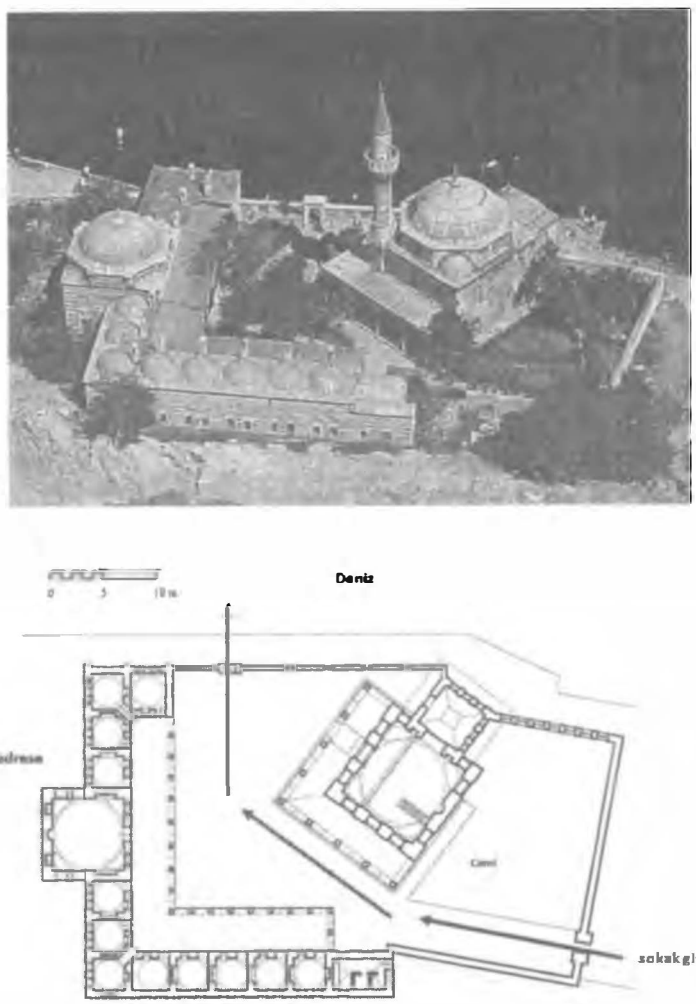
| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 70 | Feyz-i Hudâ | Uşşâkîzâde Osmân Efendi | 15 kuruş | 30 kuruş |
| 71 | Feyz-i Süleymânî | Sandal Bedestanı Kethüdâsı Süleymân Ağa | 60 akçe | 2 kuruş/240 akçe |
| 72 | Gül-ruhsâr | Topkapılı El-Hâc Berber Ahmed | 2,5 kuruş | 40 kuruş |
| 73 | Gül-reng-i İmâm | Fındıklılı İmâm Mehmed Sâlih Efendi | 2,5 kuruş | 2 kuruş |
| 74 | Gül-rîz | Topkapılı El-Hâc Berber Ahmed | 30 kuruş | 100 kuruş |
| 75 | Gülşen-ârâ | Üsküdarî İmâmzâde Yeşilli Mehmed Çelebi | 1,5 kuruş | 15 kuruş |
| 76 | Gülşen-zîver | İmâm-ı Tarsus Kavukçu İbrâhîm Efendi | 10 kuruş | 60 kuruş |
| 77 | Gülşen-sûz | Sandal Bedestanı Kethüdâsı Süleymân Ağa | 40 akçe | 2 kuruş |
| 78 | Gülşen-ziyâ | Eyyûbî Yûsuf Efendi | 1,5 kuruş | 3 kuruş |
| 79 | La'l-pûş | Kazzâz İbrâhîm Çelebi | 20 akçe | 60 akçe |
| 80 | Leylâkî | Şeyhülislâm İshâk Efendi | 2,5 kuruş | 40 kuruş |
| 81 | Leylâkî | Topkapılı El-Hâc Berber Ahmed | 60 akçe | 2 kuruş |
| 82 | Mehemmedî Güvez | Sandal Bedestanı Kethüdâsı Süleymân Ağa | 30 akçe | 1 kuruş |
| 83 | Mir'ât-ı Cihân | Aksarâyî İmâmzâde İsmâîl Efendi | 20 akçe | 30 akçe |
| 84 | Mir'ât-ı Halîm | Üsküdarî Hâşim Çelebi İbn-i Abdülhalîm | 20 akçe | 30 akçe |
| 85 | Melek-peyker | Kariyyeli Hâcı İsmâîl Lâlezârî | 60 akçe | 1,5 kuruş |
| 86 | Mülûkâne | Eyyûbî Kalaycı Hüseyin Beşe | 20 akçe | 60 akçe |
| 87 | Mor-ı Yûsufî | Eyyûbî Yûsuf Efendi | 60 akçe | 3 kuruş |
| 88 | Mihr-engîz | Üsküdarî Aziz Mahmûd Hüdâyî | 1 kuruş | 5 kuruş |
| 89 | Nâz-bû | Kâsımpaşalı Hâcı Mollâ | 20 akçe | 30 akçe |
| 90 | Nâhid | Uşşâkîzâde Osmân Efendi | 20 akçe | 60 akçe |
| 91 | Necm-i Seher | Dihkânî | 15 akçe | 9 akçe |
| 92 | Necîb | Kara Mollâ | 20 akçe | 30 akçe |
| 93 | Neşât-ârâ | Topkapılı El-Hâc Berber Ahmed | 5 akçe | 3 kuruş |
| 94 | Neşât-âver | Elçi İbrâhîm Paşa | 1 kuruş | 5 kuruş |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 95 | Neşât-efgen | Eyyûbî Yûsuf | 60 akçe | 2 kuruş |
| 96 | Neşât-bahş | Hattât Bekir Ağa | 1 kuruş | 2 kuruş |
| 97 | Nev-âmede | Üsküdarî Aziz Mahmûd Hüdâyî | 20 akçe | 30 akçe |
| 98 | Nûr-efzâ | Kanlıcalı Müezzin Ömer | 20 akçe | 30 akçe |
| 99 | Nûr-ı Behişt | Üsküdarî İsmâîl | 20 akçe | 2,5 kuruş |
| 100 | Neyyir-i Gülşen | Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi | 2,5 kuruş | 80 kuruş |
| 101 | Nîze-i Haşhâşî | Hâcı Mûsâ | 1,5 kuruş | 10 kuruş |
| 102 | Nîze-i Rummânî | Ahmed Paşazâde Vefâî Mehmed Beğ | 50 kuruş | 200 kuruş |
| 103 | Nîze-i Rengîn | Eyyûbî İbn-i Amm Dâvud Paşazâde Beğ | 10 akçe | 15 akçe |
| 104 | Nîze-i Selmânî | Topkapılı El-Hâc Berber Ahmed | 1,5 kuruş | 15 kuruş |
| 105 | Nîze-i Sîm | Eyyûbî Tanbûrîzâde Mustafâ Çelebi | 15 akçe | 30 akçe |
| 106 | Nîze-i Gül-reng | Reîs-i Kethüdâ Ahmed Efendi | 30 akçe | 5 kuruş/600 akçe |
| 107 | Nîze-i La'lîn | Ahmed Paşazâde Vefâî Mehmed Beğ | 1 kuruş | 3 kuruş |
| 108 | Nîze-i La'lîn-i Yûsufî | Eyyûbî Yûsuf Efendi | 20 akçe | 60 akçe |
| 109 | Nîze-i Mollâ | Kâsımpaşalı Hâcı Mollâ | 8 akçe | 7 akçe |
| 110 | Nîze-i Yâkût | Eyyûbî Tanbûrîzâde Mustafâ Çelebi | 20 akçe | 30 akçe |
| 111 | Vâlâ-şân | Mehmed Aşkî | 30 kuruş | 100 kuruş |
| 112 | Vahîd | Birâderzâde Mustafâ Efendi | 20 kuruş | 60 kuruş |
| 113 | Yed-i Beyzâ | İmâm-ı Tarsus Kavukçu İbrâhîm Efendi | 30 akçe | 3 kuruş/360 akçe |



At Meydanı (Sultanahmet). Muhtemelen bir Osmanlı resmî görevlinin düğün alayı.

# Mimarî / Politikanın Psikolojisi




Resim 1: 1580-81 yıllarında Mimar Sinan tarafından tasarlanan Şemsi Paşa Camii kompleksi.

# 18. YÜZYIL OSMANLI TOPLUMUNDA YAŞANAN SOSYAL DEĞİŞİM VE NUROSMANİYE CAMİİ

**Emre Demirel***

Nuruosmaniye Camii Osmanlı Batılılaşma sürecinin mimarideki ilk örneklerinden birisidir. "Batılılaşma" Nuruosmaniye Camii'nin yapıldığı 18. yüzyılda ilerlemenin bir yolu olarak görülmüş ve Avrupa kültürüne ait bazı değerler kendi kültürümüze adapte edilmeye çalışılmıştır. Öte yandan mimaride Batılılaşmayla gelen değişimi anlamak bu kadar basit değildir. Mimarlık disiplinin en önemli öğesi mekândır ve mekân da insan yaşantısının bir uzantısıdır. Öyleyse mimarlıktaki değişim, her şeyden önce muasırlaşma çabasıyla beraber toplumdaki değişimle ilişkisi kurularak irdelenmelidir. Nuruosmaniye Camii'yle ilgili detaylara geçmeden önce bu değişimin ne olduğunu kısaca açıklamak konuyu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Müge Göçek, Osmanlı'daki Batılılaşma sürecinde ortaya çıkan en önemli problemin bireysel yaşantıyla kolektif (sosyal) yaşantının kutuplaşması veya birbirinden ayrılması olduğunu belirtir. Bu yaklaşıma göre "Batılılaşma" diğer bir tabirle "ilerleme" var olandan farklı olma veya âniden farklılaşma, farklı görünme olarak kabul edilmiştir (Göçek, 1993). Bu tespit günümüzde sıkça kullandığımız "modern" kelimesinin kökeniyle oldukça paraleldir. "Modern" latince "modo" kelimesinden türetilmiştir ve "an" an-

* Dr. Emre Demirel, Hacettepe Üniversitesi, İç Mimari ve Çevre Tasarımı Bölümü.

lamına gelmektedir. Buna göre "an" geçmişten gelen ve gelecekte de devam edecek bir süreçten çok geçmişle gelecekten kopmuş, diğer bir deyişle bağlamından kopmuş bağımsız bir zaman dilimini vurgular. Bu noktada farklı olma "âna" ait nesnelerin ve olayların vurgulanışıyla mümkündür. Göçek bu süreç içinde ilerleme adına bireylerin süregelen yaşantıdan farklılaşma çabası içine girdiğini belirtir. Batılılaşma ya da asrileşme Doğulu toplumlar arasında, bir yönüyle geleneksel statü farklarına benzemeyen sınıfsal ayırımların oluşmasına yol açmıştır. 17. yüzyıla kadar toplum içinde güçlü bir sınıf ayırımı bulunmazken 18. yüzyılda Batılı eğitim almış aydınların kendilerini içinde bulundukları toplumdan ayrı tutmaları yer yer sınıflaşmış grupların oluşmasına neden olmuştur (Göçek, 1993). Mimari mekânları bu oluşumdan bağımsız tutmak mümkün değildir. İlerlemek kendi içinde bulunduğu toplumdan farklı görünmek, farklı bir sosyal guruba ait olmak ve o gurubun temsil ettiği mekânlarda yaşamakla eş tutulmuştur. Yeni oluşan bu bireysel yaşantıların süregelen toplumsal yaşantıdan kopuşuyla birlikte bireysel mekânların kamusal mekânlardan ayrışmaya başladığı gözlemlenmektedir. 17. yüzyıl Osmanlı mimarlığı mekânı içinde bulunduğu yakın çevrenin bir uzantısı sayarken, 18. Ve 19. yüzyıllarda bu düşünce değişmiş, mekân yakın çevreye karşı oluşturulan reaktif tavrın bir ifadesi haline getirilmiştir. Bunun bir sonucu olarak 18. yüzyıla kadar Osmanlı mimarlığı bireyle toplumu ortak bir zeminde kaynaştıran ve toplumun sosyal inşasını kendini amaç edinen bir olguyken, Batılılaşmayla beraber mimarlık, resimsel bir objeye dönüşmüştür. Bu çalışma bu değişimin Nuruosmaniye Camii'ni nasıl şekillendirdiğini incelemektedir. Konun daha iyi anlaşılabilmesi için 16. yüzyılda Mimar Sinan'ın yaptığı Şemsi Paşa Camii ile Nuruosmaniye Camii karşılaştırılacaktır.

## Şemsi Paşa Camii

Şemsi Paşa Camii, Şemsi Ahmet Paşa'ya atfen 1580-81'de Mimar Sinan tarafından yapılmıştır. Üsküdar'da bulunan yapı boğaz kenarına paralel dikdörtgen şeklindeki bir arsaya çapraz şekilde oturtulmuştur. Yapının hemen karşısındaki medrese "L" şeklinde konumlanarak ortada yarı açık bir ortak bahçe oluşturmuştur. Cami ve medreseden oluşan bu kompleks hiçbir şekilde kendisini yakın çevresinde bulunan sokak yaşantısına kapatmaz. Caminin "L" şeklindeki medrese yapısına karşı çapraz konumlanışı, kompleksin batı yönünde denize karşı, doğu yönünde de arka taraftaki sokağa doğru açılmasını sağlamıştır. Yapıya arka taraftaki sokak girişinden yaklaşıldığında caminin çapraz konumlanmış ön cephesi bizleri ilkin ortadaki ortak bahçeye davet etmekte, bu orta bahçe geçilip caminin diğer köşesine gelindiğinde yapı bizleri hiç beklenmedik bir şekilde denize yönlendir-

mektedir. Böylelikle yapı belli bir koreografik düzen içinde birtakım durak noktaları oluşturmakta ve her bir durak noktasında ziyaretçiye beklenmedik sürprizler sunmaktadır. Bir durak noktasına ulaşan kişi diğer bir durak noktasına davet edilerek bütün bir kompleks içinde hareket etmesini sağlanmaktadır. Bu bağlamda Şemsi Paşa Camii bir duvar gibi kendisini dışarıdaki yaşantıdan ayıran bir yapı olmaktan çok, öndeki kıyı yaşantısıyla arkadaki sokak yaşantısını ortak bir noktada buluşturan bir eşik görevini görmektedir (Resim 1).

Kompleks içindeki caminin ve "L" şeklindeki medresenin ön cepheleri geriye çekilmiş ve önlerine kolonlu sundurma eklenmiştir. Böylelikle yapıların stilistik (resimsel) ön görünüşleri olabildiğince gizlenmiştir. Kolonlu revaklar iç mekânla dış mekân arasındaki keskin ayırımı ortadan kaldırmış, içerisini dışarının devamı haline getirmiştir. Bu durum Le Corbusier'in Geleneksel Türk Mimarisi için kullandığı "sınırsızlık" ve "açıklık" tanımlamalarına uymaktadır (Le Corbusier, 2009). Buna göre iç mekânı bireysel yaşantımız, dış mekânı da sosyal, kolektif yaşantımız olarak yorumlayabiliriz. İç mekânla dış mekân arasındaki sınırın daha geçirgen hale getirilmesi, içerideki bireysel yaşantıyla dışarıdaki sosyal yaşantının keskin bir sınırla ayrılmaması demektir. Le Corbusier Türk mimarlığının bu iki yaşantının kaynaşması üzerine kurulduğunu ifade eder. Şemsi Paşa Camii'nde görüldüğü gibi yapı dış dünyayı reddeden (dışarıda bırakan) kapalı bir kutu gibi ifade kurgulanmak yerine, sosyal etkileşimlerin ve birtakım ritüellerin oluşmasına olanak sağlayan etrafı açık bir platform veya açık bir sahne gibi inşa edilmiştir. Belli ki Mimar Sinan etnik, dinî ve sosyal farklılıklardan doğabilecek sınırları belirginleştirmek yerine ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Buna göre yapı belli bir zümreyi dışarıda tutan bir simgesel obje değil, duyguların, düşüncelerin, kaygıların ve beklentilerin paylaşıldığı, başka bir deyişle ortak değer haline getirttirildiği bir zemindir.

Şemsi Paşa Camii'nde gözlemlediğimiz bu geçirgen tavrı mimarlık kuramcısı David Leatherbarrow'un bakış açısıyla yorumlayabiliriz. Leatherbarrow (2000) iç mekânla dış mekân arasındaki sınır kesinleştikçe veya daha tanımlı hale geldikçe yapının bir resimsel obje olarak daha öne çıkacağını belirtir. Böyle bir yaklaşımda önemli olan yapının dış görünümüdür. Başka bir deyişle, yapıyı şekillendiren veya şekillenmesinde önemli rol oynayan temel referanslar yapının biçimsel ve stilistik özelliklerdir. Öte yandan ön cephenin geri çekilmesi veya gizlenmesi yapının bir biçimsel veya görsel bağlamda daha az vurgulanması veya öne çıkarılması demektir. Bu anlamda Şemsi Paşa Camii'ne baktığımızda önde bulunan kolonlu revak camiye erişimi geciktirmektedir. Yapıya yaklaşan kişi gelir gelmez yapının içine giremez; önce revakta selamlaşması, bir takım insanlarla

tanışması veya sohbet etmesi beklenir. Böyle bir kurulum yapının görsel (biçimsel ve stilistik) önemini geri plana itmekte, sosyal önemini daha ön plana çıkarmaktadır. Leatherbarrow bu duruma benzer bir örnek vermektedir: Sokakla yapı bir ön cephe veya duvarla birbirinden ayrılmaktadır. Bu durumda sokağın bittiği noktada hemen yapının dış duvarı yükselir ve giriş kapısıyla yapıya erişim sağlanır. Öte yandan bu duvar geri çekilmiş olsaydı yapının önünde insanların sosyalleşebileceği bir alan bırakılmış olabilirdi (Leatherbarrow, 2000). Yukarıda da belirtildiği gibi camiye giriş özellikle geciktirilmiştir. Caminin kapısı hemen bir kaldırımın veya sokak yolunun bitimine konumlandırılmamıştır. Camiye girecek kişinin kompleks içinde yürümesi ve belli durak noktalarından geçmesi beklenir. Bedensel hareket aynı zamanda bireylerin sosyal anlamda da birbirleriyle karşılaşmasına ve etkileşmesine zemin hazırlamaktadır. Caminin kurgulanışı, diğer yapılar ve yakın çevresiyle ilişkisi bizlere Mimar Sinan'ın yapıyı tasarlarken temel çıkış noktasının biçimsel kaygılardan çok sosyal kaygılar olduğu izlemini vermektedir. Bu anlamda yapı salt görsel bir gerçeklikten çok bedenle deneyimlenen bir gerçeklik olarak sunulmaktadır. Bu durum 18. yüzyılda inşa edilen Nuruosmaniye Camii'yle değişmeye başlamıştır. Osmanlı batılılaşmasının ilk örneklerinden olan Nuruosmaniye Camii bu anlamda önemli bir kırılma notasıdır.

## Nuruosmaniye Camii

Nuruosmaniye Camii I. Mahmud'un (1696-1754) isteğiyle mimar Mustafa Ağa ve yardımcısı kalfa Simon tarafından tasarlanmış ve inşası 1748-1755 yıllarında tamamlanmıştır. Yapı adını I. Mahmud'un ölümünden sonra tahta geçen kardeşi III. Osman'a hitaben "Nur-u Osman" (Osmanlı'nın Nuru) adını almıştır. Caminin isminin oldukça aydınlık iç mekânından aldığı da söylenmektedir.

Yapıyı diğer cami yapılarından ayıran en önemli özellik, Rokoko, diğer adıyla geç Barok stilinde inşa edilmesidir. Rokoko 1730 yılında I. Mahmud'un tahta çıktığı yılda İtalya ve Fransa'da ortaya çıkmış ve 1750'li ve 60'lı yıllarda bütün Avrupa'ya yayılmıştır. Rokoko "Rocaille" denilen ve geç XIV. Louis dönem yapılarda gözlenen bir süsleme tekniğidir. Bu tekniğe göre yapıların dış cepheleri, iç mekân yüzeyleri ve hattâ donatılar (mobilyalar) deniz kabuğunun yüzeyleri gibi kıvrımlaştırılarak (veya bombeleştirilerek) daha algılanılabilir hale getirilirler (Kostof, 1995). Batılılaşma hareketinin önemli temsilcilerinden olan I. Mahmud Nuruosmaniye Camiinin 18. yüzyılda Avrupa mimarlığını önemli ölçüde etkisi altına alan bu stilde inşa edilmesini ister.

Şemsi Paşa Camii ile karşılaştırıldığında, göze çarpan en önemli fark Şemsi Paşa kompleksi kendisini olabildiğince yakın çevresindeki yaşantıya açık hale getirirken, Nuruosmaniye Camii ve önündeki avlu bir merkez etrafında kıvrımlaşarak kendisini dışarıdaki yaşantıya kapatmıştır. 16. yüzyıl Osmanlı camileri geniş avluya önem verirken, Nuruosmaniye Camii'nde avlu oldukça küçülmüş ve önemini kaybetmiştir (Resim 2).

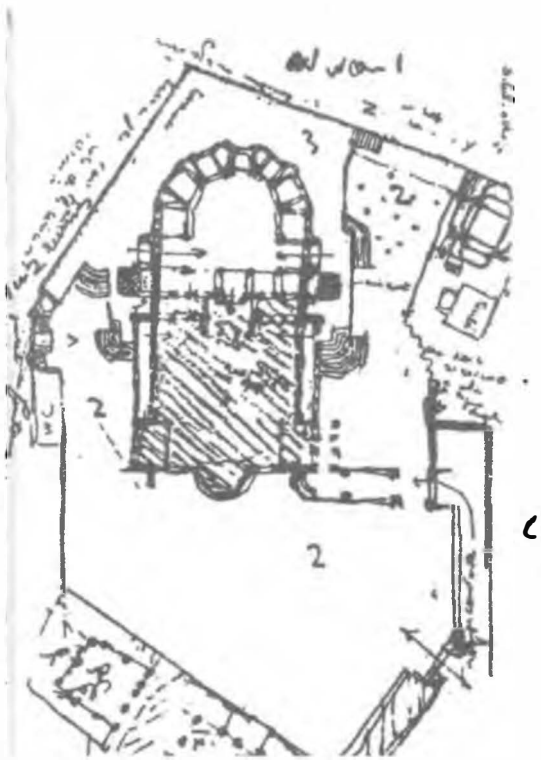
Avlunun bir merkez etrafında yuvarlatılarak daralması yapıyı bağlamından kopuk, içe dönük ve yakın çevresiyle herhangi bir şekilde iletişime açık olmayan bir yerleşke durumuna getirmiştir. Gene bu noktada Leatherbarrow'un hipotezi Nuruosmaniye Camii'ndeki durumu anlamamıza yardımcı olacaktır: Yapının içe dönük hale gelmesi dış dünyaya kendini kapatması demektir. Bu durumda vurgu dış dünya ile iç dünyayı birbirinden ayıran dış duvarlara verilir. Böyle bir yapı görsel bağlamda ısrarcıdır ve bir fizikî kütle olarak varlığını dikte eder (Leatherbarrow, 2000). Bu anlamda Nuruosmaniye Camii'ne baktığımız zaman şehir dokusu ile yapı arasında keskin sınırların inşa edildiğini görmekteyiz. Bu aynı zamanda geçmişten miras alınan şehir yaşantısıyla yeni kurulacak olan batılı tarzdaki yaşantı arasındaki keskin sınırdır.

Yarım daire şeklindeki avlu duvarının üzerindeki dairesel çıkıntılar yapının dış görünümünü daha belirgin hale getirmiştir. Bu çıkıntıların tekrarı caminin kütlesel varlığını daha vurgulu hale getirmektedir. Şemsi Paşa Camii'nde yapının kütlesel varlığının yakın çevrenin bir uzantısı haline getirildiğini, diğer bir değişle yapının bağlamı içinde eritilmeye çalışıldığı veya ön plana çıkmasına izin verilmediğini görmüştük. Nuruosmaniye Camii'nde ise yapı kendi bağlamından ayrışma eğilimindedir. Le Corbusier 1911 yılında Nuruosmaniye Camii'ne dair notlarında bu ayrışmayı şu şekilde not eder: "*Tuhaf bir Rokoko üslubunun zarafetini sergileyen, birbirinden uzağa yerleşmiş minareleri ve solgun duvarları kolayca seçilebiliyordu*" (Le Corbusier, 2009: 82). Nuruosmaniye Camii sosyal etkileşimlerin ve ritüellerin oluşmasına olanak sağlayan bir alan, zemin veya platform bağlamında yapılmamıştır. Burada mimari tasarımı yönlendiren sosyal olgulardan çok yapının stilistik dış görünümü veya cephesel değerleridir. Bu bağlamda baktığımızda Le Corbusier'nin Nuruosmaniye Camii'ni tarif ederken kullandığı "solgun" ibaresi insanla yapı arasında kurulan ve sürekli kendini yenileyen sosyal diyalektiğin olmayışı şeklinde yorumlanabilir (Resim 3).

Sonraki dönemlerde yapılan Büyük Mecidiye (Ortaköy) Camii (1853) ve Dolmabahçe Camii'nde (1855) ön avlunun tamamen kalktığını görmekteyiz. Bu dönem camilerinde yapıya giriş sokak kaldırımının bitişiyle başlar. Böylelikle yapıların ön cepheleri daha görünür hale getirilerek vurgulanmış olur. Bu durum Nuruosmaniye Camii'yle başlayan sürecin devamıdır.



Resim 2: Nuruosmaniye Camii (1696-1754)



Resim 3: Le Corbusier'in Nuruosmaniye Camisine dair çizimi (1911)

# Sonuç

Nuruosmaniye Camii Osmanlı'daki Batılılaşma sürecini okuyabildiğimiz önemli yapılardan birisidir. 18. yüzyıl Avrupa mimarlığına ait Barok üslup cami cephelerine uyarlanarak kendini var olduğu bağlamdan farklı şekilde sunan bir yapı oluşturulmuştur. Bu sözde dış görünüşteki âni değişim ilerlemenin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Bunanla beraber Nuruosmaniye Camii Batılılaşma süreciyle beraber başlayan toplumsal sınıflaşmanın mekân tasarımına yansıdığı bir yapı olarak düşünebiliriz. 18. yüzyıla kadar toplumun homojen yapısını korumaya çalışan ve mimarlığı birleştirici ortak platform olarak gören yaklaşımın Nuruosmaniye Camii'nde değiştiğini görmekteyiz. Toplumdaki sınıfsal ayırımın belirginleşmesi iç mekân – dış mekân kavramlarının değişmesine neden olmuştur. 18. yüzyıla kadar iç mekân dış mekânın bir devamı gibi kabul edilirken, sonraki dönemlerde iç mekân "içeridekileri" dışarıdan ayıran bir unsurmuş gibi ele alınmıştır. Bu durum yapıların ön cephelerinin daha belirgin hale getirilmesine ve "cep-

he mimarisi" denilen olgunun Osmanlı–Türk mimarisine girmesine neden olmuştur. Yukarıda da belirtildiği gibi 18. yüzyıla kadar özellikle kamu yapılarını biçimlendiren temel referans noktası insan ve insanın yakın çevresiyle kurduğu sosyal diyalekt iken 18. yüzyıldan sonra bu temel referansın yapıların dış görünümleri, stilleri ve biçimleri olduğunu görmekteyiz.

# KAYNAKÇA

Göçek, F. Müge. (1993). Ethnic Segmentation, Western Education, and Political Outcomes: Nineteenth – Century Ottoman Society. *Poetics Today,* 14(3): 507-538.

Kasım 9, 2018, "Modern", *Dictionary.com,* https://www.dictionary.com/browse/modern

Kostof, Spiro. (1995). *A History of Architecture.* Oxford, Oxford University Press.

Leatherbarrow, David. (2000). *Uncommon Ground: Architecture, Technology, and Topography.* Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Le Corbusier. (2011). *Şark Seyahati İstanbul 1911* (çev. A. Tümertekin). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Mardin, Şerif.. (2000). *Türk Modernleşmesi.* İstanbul, İletişim Yayınları.

# LÂLE DEVRİ'NE YENİ BİR YAKLAŞIM ÖNERİSİ: POLİTİK PSİKOLOJİ PERSPEKTİFİ*

**Mehmet Yaşar Ertaş****

## GİRİŞ

1718-1730 tarihleri arası, Osmanlı tarihyazımında "Lâle Devri" olarak adlandırılmış olup kendine mahsus özel bir dönem olarak kabul edilmiştir. Bu dönem, tarihçinin ideolojisi, inancı ve niyetine bağlı olarak birbirinden oldukça farklı anlatıların konusu olmuş, farklılıklar ve çelişkiler içeren bir büyük anlatı ortaya çıkmıştır. Birbiriyle güçlü bir etkileşim içindeki benzer ya da aynı verilerle oluşturulan büyük anlatıda "Lâle Devri" bir taraftan modernleşmenin başlangıcı olarak kabul edilerek olumlanmış, diğer taraftan ahlâki çürümenin başladığı ve Osmanlı düzeninin bozulduğu bir devir olarak telakki edilmiştir. Bu dönem, ayrıca, yaygın bir şekilde israf ve eğlence devri olarak anılmıştır.[1] Ancak "Lâle Devri" hakkındaki kabul görmüş bu algı ve değerlendirmeler, son zamanlardaki bilimsel çalışmalarla ciddi anlamda tartışılmaya başlanmıştır. Bunlar içinde Selim Karahasanoğ-

* Bu makale, 09-12 Kasım tarihleri arasında Nevşehir'de tertip edilmiş olan Uluslararası Lâle Devrinde Osmanlı Devleti ve Damat İbrahim Paşa Sempozyumu'nda sunulmuş bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

** Prof. Dr. Mehmet Yaşar Ertaş, Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

[1] Ahmed Refik Altınay, *Lâle Devri (1718-1730)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2011; Faik Ali Ozansoy, *Nedim ve Lâle Devri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1969; Reşad Ekrem Koçu, *Esircibaşı: Lâle Devri'nde Bir Aşk Romanı*, Doğan Kitapçılık, İstanbul 2001; Abdülkadir Özcan, "Lâle Devri", *DİA*, Cilt 27, İstanbul 2003, s. 81-84.

lu'nun "Osmanlı tarihyazımında 'Lâle Devri', Eleştirel bir değerlendirme" ve "İstanbul'un Lâle Devri mi? Tarih ve Tarihyazımı" ile Can Erimtan'ın "Ahmet Refik'in Lâle Devrini Yazarken Kullandığı Kaynaklar ve 'Lâle Devri' Paradigması: Bir Teleolojik İma" yazılarını bilhassa zikretmek gerekir. Karahasanoğlu ve Erimtan yaptıkları bu çalışmalarla Damat İbrahim Paşa ile özdeşleşmiş bu devirle ilgili akademik ve popüler nitelikteki çalışmaları tahlil ederek "Lâle Devri" adıyla yapılan dönemlendirmeye ve "Lâle Devri" paradigmasına itiraz etmişlerdir.[2] Bu eleştiri "Lâle Devri" olarak adlandırılan döneme dair daha tutarlı bir bakış açısı getirmekle beraber yeni kritik ve yaklaşımların da dönemle ilgili araştırmalara katkı sağlayacağı muhakkaktır.

Bu tartışmalara katkı sağlayacak ve farklı bir pencere açacak yaklaşımlardan biri de politik psikoloji perspektiftir. Psikologlar, her insanın farklı olduğunun altını çizmekle beraber, bütün birey ve topluluklar için tüm zamanlarda geçerli olabilecek psikoloji kuramları inşa etme peşindedir. Psikologlara göre geçirdikleri gelişim evreleri, dünyevi sorunlarla baş etmeye yarayan sosyal, kültürel ve psikolojik araçları ve en önemlisi, tutkularını barındıran doğası insanların ortak özellikleridir. Tezahürleri tarihin farklı döneminde değişse de insan doğası aslında basit ve anlaşılırdır. Eğer psikologların iddia ettikleri gibi insanların benzer birtakım dürtüler, dinamik bilinçaltı ve gelişim süreçleri ile donatıldıkları doğruysa psikoloji disiplinin ortaya koyduğu veriler ve sonuçlar tarihçiye, geçmişteki insan doğasını anlaması ve yorumlaması için ciddi bir destek sağlayacaktır.[3]

Şüphesiz psikoloji ve psikanaliz disiplinlerinin kuram ve yöntemleri ile tarihçinin metodolojisi arasında ciddi bir mesafe söz konusudur. Daha çok deneysel çalışan ve muhatabıyla yüz yüze görüşme tekniklerini kullanan bir psikolog ile insan ve toplumla ilgili verilerini geçmişten toplayarak inceleme yapan bir tarihçinin kolayca uzlaşması beklenemez. Her şeyden önce tarihçi incelediği kişi ve grupları divana yatıramaz ve doğrudan onlarla muhatap olamaz. Gene tarihçi deneysel, gözleme dayalı ve tecrübi birikimle edinilmiş verilere sahip değildir; dolayısıyla psikoloji ve psikanaliz

[2] Selim Karahasanoğlu, "Osmanlı Tarihyazımında 'Lâle Devri', Eleştirel bir değerlendirme", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı 7, Bahar-Yaz 2008, s. 129-144; "İstanbul'un Lâle Devri mi? Tarih ve Tarihyazımı", *Masaldan Gerçeğe Lâle Devri*, Haz. Mustafa Armağan, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, s. 57-106; Can Erimtan'ın "The Sources of Ahmed Refik's Lâle Devri and the Paradigm of the 'Tulip Age': A Teleological Agenda", *Essays in Honor Ekmeleddin İhsanoğlu: Societies, Cultures, Sciences: A Collection of Articles*, IRCICA, İstanbul 2006, s. 259-278. (Bkz. bu sayıda)

[3] Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Peter Gay, "Tarih Disiplininde Psikanaliz", çev. Mustafa Alican, *Tarih Okulu*, Sonbahar 2009, sayı 5, s. 199-209; W. Reich, "Psikanalizin Tarihsel Araştırmalara Uygulanması", (çev. Ahmet Taner Kışlalı), *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 39/1, 1984, s. 191-203.

yöntemlerini doğrudan kullanamaz. Ayrıca yeterince özümsenmemiş psikoloji bilimine ait teori ve kavramların indirgemeci bir şekilde kullanımı da tarihçi için büyük bir risktir. Tüm bu olumsuzluklara rağmen psikoloji ve tarih arasındaki ilişkiyi koparmak yerine, "birbirinden uzak iki disiplinin birlikte çalışabilecekleri alanları göstermeye çalışmak, bu işbirliğinin nasıl gerçekleştirilebileceğiyle ilgili bazı pratik öneriler"[4] sunmak isabetli olacaktır. Yakın zamanlara kadar edebiyat ve sosyoloji bilimleri ile tarihçiler arasındaki mesafeli ilişkiden farklı olarak bugün, söz konusu disiplinlerin perspektif ve yöntemlerinden bağımsız bir tarih çalışması yapmak neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Psikoloji ile tarih ilişkisinde de esnek bir duruş takınmak, şüphesiz yeni kapıların açılmasına imkân verecektir.

Psikoloji Tarih ilişkisi öncelikle, tarihçiye şimdiye kadar ihmal ettiği veya yüzeysel olarak geçiştirdiği birçok konuya yönelme imkânı sunacaktır. Toplum, grup ve bireyler arasındaki çatışma süreçleri; zihniyet tarihi, imge ve algı çalışmaları; aile, cinsiyet ve çocuk araştırmaları; biyografi yazımı; kültürel, dinî ve siyasi semboller; rüyalar, rüya yorumları ve bu yorumların günlük tecrübe ile alâkası vb. konu başlıkları, tarihçinin, psikolojinin kavramları ve yöntemleri ile daha güvenli nüfuz edebileceği alan haline gelebilir.

Psikoloji ve psikanaliz yöntemlerine dayalı olarak geliştirilmiş olan politik psikoloji perspektifi de belge ve bilgilerin yeterli düzeyde olduğu birçok konuda Osmanlı araştırmalarını zenginleştirecektir. Bunlar arasında, "Lâle Devri" gibi henüz üzerinde anlaşma sağlanamamış dönemler; padişahların psiko-biyografileri; hanedan üyelerinin psikolojisi; harem ağalarının algı, tutum ve davranışları; şehzadelerin yaşamı ve iktidar mücadeleleri; saray etrafında oluşan iktidar ağları, İstanbul'daki politik ve dinî gruplar ve bu grupları doğuran psikolojik faktörler; isyanlar ve eşkıyalık faaliyetleri; savaşlar, tüketim alışkanlıkları, zihniyet yapıları, dinî ve etnik kimlikler gibi başlıklar sayılabilir.

"Lâle Devri" üzerine çok sayıda çalışma yapılmış olmasına rağmen döneme dair tartışmaların hâlâ devamı ettiği daha önce belirtilmişti. Bu makalenin amacı ise, siyasi ve psikolojik olgular arasında doğrudan bir bağın bulunduğu tezine istinaden, "Lâle Devri"ndeki siyasi aktörleri, diplomatik ilişkileri, kültürel gelişmeleri, savaş ve isyanları anlama ve bu devirdeki gelişmelerin psikolojik arka planını çözümleme açısından politik psikoloji disiplinine dikkat çekmek ve bu disiplini yeni bir yöntem önerisi olarak gündeme getirmektir.

[4] Gay, Psikanaliz, s. 201.

## POLİTİK PSİKOLOJİ NEDİR?

Politik psikoloji, disiplinlerarası bir perspektif olup, politik gelişmelerin psikolojik boyutunu öne çıkaran, politik davranışların psikolojik cephesini açıklamaya çalışan, siyaset ile birey ve toplum psikolojisi arasındaki karmaşık ilişkiyi çözümlemeyi amaçlayan, kişilerin veya toplulukların tutum, inanç, değer, ihtiyaç, hedef ve beklentileri gibi psikolojik karakterleri ile siyasal gelişmeler arasındaki ilişkiyi anlamlandırmaya çalışan bir disiplindir.[5]

Politik psikoloji, en genel anlamda, insan psikolojisi hakkında bilinenleri siyasi davranış sahasına uygulamayı ve siyasi davranışların arkasındaki psikolojik mekanizmaları incelemeyi amaçlar. Başlangıçta, metodolojik bir yaklaşım olarak psikoloji ile siyaset alanı arasındaki bağlar üzerine eğilen bu disiplinin ilgi alanı günümüzde hayli genişlemiş, politik psikoloji, toplumsal krizlerin çözümü, terör hadiselerine müdahale, siyaset yapma biçimini belirleme ve toplumun siyasi davranışlarını etkileme gibi oldukça farklı alanlarda yöntem öneren bir uzmanlık haline dönüşmüştür.[6]

Politik psikolojinin ortaya koyduğu teori, perspektif, soru, analiz ve çözümleme yöntemleri[7] hükümdar, devlet adamı, din adamı gibi güçlü siyasi aktörler üzerine yapılacak çalışmalarda olduğu kadar; politik tavır ortaya koyan, devlet içinde mücadele veren hizipler, eşkıya grupları ve ihtilalci askerler gibi çeşitli toplulukları anlamak için de büyük bir açılım sağlayacaktır. Ayrıca tarihin herhangi bir devrinde köklü siyasal sonuçlar doğurduğu veya toplumların hayatlarında büyük değişimlere yol açtığına inanılan dönemleri anlamak için de elverişli bir yaklaşım olabilir. Dolayısıyla, son dönem tarih araştırmalarında yeni bir eğilim olarak dikkat çeken psiko-bi-

[5] Abdülkadir Çevik, *Politik Psikoloji*, Dost Kitabevi, Ankara 2008, s. 13-14; David Patrick Houghton, *Political Psychology, Situations, Individuals, and Cases*, New York, 2009, s. 22-35; Semih Eker, "Alfred Adler'in Kişilik Kuramı'nın Demokrasi Düşüncesi Açısından Önemi", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl 13, sayı 22, 2012/1, s. 159-161; Elif Erişen, "An Introduction to Political Psychology for International Relations Scholars", *Perceptions: Journal of International Affairs*, 17/3, 2012, s. 9-28.

[6] Ece İnan, "Politik Psikoloji ve Siyasal İletişim", *http://www.kamudiplomasisi.org/pdf/politik-psikoloji.pdf*, s. 1-8; Adela Garzon Perez, Political Psychology as Discipline and Resource", *Political Psychology*, cilt. 22/2, 2001, s. 347-350.

[7] Politik psikolojinin bir bilimsel disiplin olarak temel doğası, sınırları, teorileri, kavramları ve konuları ve yöntemleriyle ilgili bkz. Kristen Renwick Monroe, William Chiu, Adam Martin, Bridgette Portman, "What is Political Psychology?", *Perspectives on Politics*, cilt 7/4, 2009, s. 859-882. Bu çalışma politik psikolojinin ne olduğu konusunda doğrudan teorik bir tartışmadan ziyade bu alanda yapılmış çalışmaların nitel ve nicel analizine dayanıyor olması açısından oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca politik psikolojinin ilgi alanları için bkz. İhsan Kurtbaş, A Psycho-Political Analysis of Voting Pscyhology "An Empirical Study on Political Psychology", *Journal of Administrative Sciences and Policy Studies*, cilt. 3/2, 2015, s. 93-95.

yografi ile birlikte politik psikoloji siyasi gelişmelerin izahı için tarihçilere ciddi katkılar sağlayacak ve farklı bir bakış açısı kazandıracaktır.

Politik psikolojinin yaklaşım ve yöntemlerinin tarih alanına uyarlanmasında çeşitli sakıncalar olmakla birlikte, bu perspektifle önemli tarih çalışmaları da yapılmıştır. Mesela iki Türk araştırmacı Vamık Volkan ve Abdülkadir Çevik'in politik psikoloji disiplini sınırları içinde yaptıkları çalışmalar, Türk tarihinin anlaşılmasına katkı sağlayacak önemli örneklerdir. Abdülkadir Çevik, "Psikolojik Bakış Açısından Türk Tarihi" ismiyle doğrudan bir bölüme yer verdiği *Politik Psikoloji* adlı kitabında, geçmişten günümüze Türk tarihinde terörizm, etnik çatışmalar, sosyal yapı ve dinî bölünmüşlük meselelerini izah etmeye çalışmıştır. Psikanaliz alanında yaptığı çalışmalarıyla dünyada kendinden söz ettiren Vamık Volkan ise çalışmalarını Türkiye ve Türk tarihi ile sınırlandırmamakla birlikte tecrübesi ve geliştirdiği psikopolitik teoriler ile tarih alanına ciddi katkılar sunacak kavram, teori ve açıklamalar ortaya koymuştur. *Osmanlı'nın Yasından Atatürk'ün Türkiye'sine Onarıcı Liderlik ve Politik Psikoloji*, *Atatürk'ün Psikanalitik Biyografisi*, *Kimlik Adına Öldürmek Kanlı Çatışmalar Üzerine Bir İnceleme*, *Körü Körüne İnanç*, *Nazi Mirası*, *Göçmenler ve Mülteciler (Travma, Sürekli Yas, Önyargı ve Sınır Psikolojisi)* ve *Divandaki Düşmanlar* adlı eserlerinin[8] hemen tamamı politik psikoloji perspektifi ile yapılmış, tarihsel derinliği bulunan psikolojik ve psikanalitik çalışmalardır.

Vamık Volkan, politik psikoloji çalışmalarında, tarih araştırmalarında da kullanabileceğimiz çeşitli kavram ve teoriler kullanmıştır. Paylaşılmış süreçler, içsel kimlik, bizlik algısı, büyük-grup, kültürel güçlendiriciler, dışsallaştırma, özdeşim kurma, yas süreci, yansıtma, arınma, bizlik ve ötekilik, çatışma, sınır psikolojisi, psikolojik sınır, seçilmiş zafer, seçilmiş travma, paylaşılmış kimlik ve toplumsal travma döngüsü bunlardan bir kısmıdır.

Volkan'ın araştırmaları, ortaya koyduğu kavram ve teorileri eleştirilere açık olmakla birlikte politik psikoloji disiplininin tarihî vakaların analizinde kullanılabilecek güçlü bir perspektife ve bilimsel bir yönteme sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bildiri konusunun gündeme gelmesi ve hipotezinin oluşturulması Vamık Volkan'dan mülhem olduğu gibi, bildiri-

[8] Vamık Volkan, Nuriyet Atabey, *Osmanlı'nın Yasından Atatürk'ün Türkiyesi'ne Onarıcı Liderlik ve Politik Psikoloji*, Kripto Basın Yayın, Ankara 2010; Vamık D. Volkan, Norman Itzkowitz, *Atatürk'ün Psikanalitik Biyografisi*, Pusula Yayınevi, Ankara 2017; *Kimlik Adına Öldürmek Kanlı Çatışmalar Üzerine Bir İnceleme*, (çev. M. Banu Büyükkal), Everest Yayınları, İstanbul 2009; *Körü Körüne İnanç*, Asi Kitap, İstanbul 2017; *Nazi Mirası*, Pusula Yayınevi, Ankara 2016; *Göçmenler ve Mülteciler-Travma, Sürekli Yas, Önyargı ve Sınır Psikolojisi*, Pusula Yayınevi, Ankara 2017; *Divandaki Düşmanlar - Bir Türk Psikanalistin Siyaset Psikoloji Serüveni*, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2013.

nin kavramsal ve teorik altyapısı da hemen bütünüyle Volkan'ın eserlerine dayanmaktadır.

## Politik psikoloji perspektifinden "lâle devri"

Son dönemde yapılan bilimsel çalışmalarla, "Lâle Devri"nin Osmanlı tarihinin sürekliliği içinde anlamlı, öncesi ve sonrasından kesin çizgilerle ayırt edilemeyecek bir dönem olduğu kanısı güçlenmektedir. Tarihsel sürekliliğinden koparılarak kurmaca bir hikâyeye dönüştürülmesine itiraz eden ve bu devrin tarihte yerli yerine oturtulması amacını taşıyan bilimsel ve rasyonel yaklaşımların yaygınlaşmasına karşın "Lâle Devri"nin hâlâ, öncesi ve sonrasından farklı birtakım siyasal ve toplumsal hadiselerin temerküz ettiği bir dönem olarak ele alındığı da göz ardı edilmemelidir.

Pasarofça Antlaşması ile Osmanlı hezimetinin tescil edilmesi, Osmanlı dünyasındaki psikolojik ve manevi etkileri itibariyle bir ilktir. Her ne kadar 1683-1699 savaşlarında Osmanlılar ağır mağlubiyetler almışlarsa da bütün düşman kuvvetlerinin dört bir taraftan saldırmış olmaları bu mağlubiyetin tevil edilmesine imkân verdiği gibi, fırsat bulunduğunda kaybedilen toprakların alınacağına dair inanç da devam etmiştir.[9] Avrupalılar da Türk tarafıyla ilgili benzer bir beklenti içindeydi. Ancak Pasarofça Antlaşması, bütün bir 17. yüzyıla hâkim olan kanun-ı kadime geri dönme, klasik devlet düzenini ıslah etme ve yeniden Avrupa'ya doğru fetihçi politikalar takip etme hayallerini yıkmıştır. Bu antlaşma ile birlikte Osmanlı'nın kendine olan inancı sarsılmış, Osmanlı siyasetinde dış dinamiklerin etkisi bir hayli artmıştır.

1722 yılında İran'ın Afganlılar tarafından istilası, Osmanlı-Safevi ilişkilerine bağlı olarak kurulmuş olan bölgesel dengeleri altüst etmiştir. Şiî Safevi devletinin çöküşü Osmanlıların doğu siyasetindeki söylem, ideoloji ve siyaset tarzında büyük bir boşluk oluşturarak doğu siyasetinin yeni baştan tanzimini gerektirmiştir. Gene bu süreçte, İran topraklarında hiç olmadığı ve beklenmediği kadar hâkimiyet kurulmuş olması da daha önce yaşanmamış bir durumdu.[10] Osmanlı Devleti, 16. yüzyıl ortalarından itibaren, Volga boylarında Müslüman hanlıklarını topraklarına katarak Karadeniz ve Kafkasya'ya kadar ilerleyen Rus Çarlığı'nı durdurmaya yönelik politikalar izlemişken, Safevilerin çökmesi üzerine 1724 yılında İran topraklarını, düşman ülke Rus Çarlığı ile paylaşma anlaşması yapmış olması da yeni bir

[9] Faik Reşit Unat, "II. Ahmed Devrine Ait Bir Islahat Takriri", *Tarih Vesikaları*, cilt 1, sayı 2, 1941, s. 107-121.

[10] İlker Külbilge, 18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı İran Siyasi İlişkileri (1703-1747), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2010, s. 41 vd; Mehmet Yılmaz Akbulut, *The Scramble for Iran: Ottoman Military and Diplomatic Engagements During the Afghan Occupation of Iran, 1722-1729*, Libra Kitap, İstanbul 2017.

gelişmeydi. Aynı süreçte İran şahlığını ele geçiren Afganlıların halifelik konusunda hak iddiasında bulunmaları, kendilerini Sünni İslâm dünyasının lideri olarak gören Osmanlılar için şok edici yeni bir politik gerçeklikti.[11] Köprülüler'den sonra bir sadrazamın uzun bir süre sadaret makamında oturmuş olması da bu devri farklı kılan sebeplerden bir diğeridir.

Her ne kadar gerçeklikten uzak olduğu düşünülse de "Lâle Devri" adlandırmasıyla mevcut algının nasıl ortaya çıktığı ve döneme dair birbiriyle çelişen ve çatışan iddiaların niçin taraftar bulduğu soruları cevaplandırılmayı beklemektedir. Bu sorulara çeşitli cevaplar verilmesi mümkün ve gerekli olmakla birlikte, yukarıda sıralanan, Osmanlı siyasi tarihi açısından beklenmedik, şaşırtıcı ve hattâ şok edici olan gelişmeler sebebiyle 1718-1730 arasının kendine özgü bir dönem olarak görülmesinin anlaşılır olduğunu da teslim etmek gerekir.

Politik psikoloji perspektifi ile "Lâle Devri" iki farklı düzlemde ele alınabilir. Bunlardan ilki, Türk tarihyazımında ortaya konulmuş "Lâle Devri" algısı; ikincisi ise 1718-1730 dönemi hadiseleridir. "Lâle Devri" algısını analiz ederken politik psikolojinin seçilmiş travma ve toplumsal travma döngüsü kavramlarını kullanmak, dönemin hadiselerine ise yas süreci, yansıtma ve çatışma kavramları ile yeni bir gözle bakmak işlevsel ve mümkün görünmektedir.

Bilindiği gibi bu dönem, yakın zamanlara kadar tarihyazımında Batılılaşmanın başladığı dönem olarak kabul edilmiştir. Mamafih Batılılaşma hususunda ortak bir kanaat mevcut olmakla beraber bu durum, birbirine zıt iki marazi yorumu da ortaya çıkarmıştır. Bir taraftan Türk modernleşmesinin başlangıcı olması hasebiyle mutlak anlamda olumlanmış, diğer taraftan küfrün ilk tohumlarının atıldığı, Osmanlı bozulmasının başladığı ahlâki bir deformasyon dönemi olarak kötülenmiştir.[12] Yaklaşımlardaki bu farklılaşmayı 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin beka sorunu yaşadığı bir dönemde Batıcı, Milliyetçi ve İslâmcı aydın ve devlet adamlarının, siyasi ve kültürel duruşlarıyla açıklamak mümkündür. Bu dönem insanlarının iç dünyaları ve psikolojilerini göz önüne almak, kendi dönemlerine olduğu kadar geçmişe dair algı ve tutumlarını anlamak açısından da büyük önem taşır.[13]

---

[11] Münir Aktepe, "Vak'anüvis Raşid Mehmed Efendi'nin Eşref Şah Nezdindeki Elçiliği ve Buna Tekaddüm Eden Siyasi Muharebeler", *Türkiyat Mecmuası*, XII, sayı 11, 1955, 155-178.

[12] Konuyla ilgili literatürün analizi için bkz. Karahasanoğlu, "Osmanlı Tarihyazımında Lâle Devri", s. 129-144.

[13] 19. yüzyıl aydını hem bürokrat hem de gazetecidir. Dolayısıyla içinde bulundukları koşulları anlamlandırırken ve bir ideoloji inşa ederken ciddi bir araştırmadan ziyade siyaset ve savaş koşullarına bağlı olarak tavır almışlardır. Osmanlı'ya özgü bir tarihsellik içerisinde Osmanlı devlet düzeni, İslâmi dünya görüşü ve Batılılaşma olguları etrafındaki tartışmalarla kimlik kazanan Osmanlı aydını, meseleleri derinlemesine tartışmaktan çok dönemin sıcak ikliminin etkisinde fikir üretmişlerdir. 19. yüzyılın kahredici yenilgileri içinde doğan ve derin bir bunalım içinde büyüyen

Bu bağlamda "Lâle Devri"nin birbirine zıt iki farklı şekilde yorumlanmasını, -kabul edilegelmiş bakış açılarından farklı olarak- 19. yüzyıldaki askerî, siyasi, kültürel alanlarındaki gerileme ve mağlubiyetlerle ağır hasar almış olan Osmanlı aydın ve devlet adamlarının travmatik tutumuyla, diğer bir deyişle politik psikolojideki *toplumsal ve kültürel travma döngüsü* ile açıklayabiliriz. Toplumsal ve kültürel travma ise aynı zamanda bir topluluğun kolektif bilinci ve hafızasında silinmez izler bırakan ve dolayısıyla grup üyelerinin gelecek kimliklerini de biçimlendiren telafisi mümkün olmayacak ağır kayıpların ve korkunç olayların yaşandığı devirlerde ortaya çıkan psikolojik bir yaralanmadır.[14] Bu durumun süreklilik kazanması ise travma döngüsünün asıl sebebidir. Buna göre üst üste alınan kayıplar, toplum hayatında travmatik ve özel psikolojik anlamlar kazanır. Kayıp ve travmaların kabul edilemeyecek kadar ağır ve büyük olması halinde yas tutmak zorlaşır ve kayıplar, seçilmiş travmaya dönüşür. Yaşanan mağlubiyetler unutulmaya çalışılsa da seçilmiş travmalar mitleştirilerek ölümsüzleşir ve derin bir etki bırakarak birey ve toplumun bilincinde yaşar. Dolayısıyla bireysel ve kolektif bilinçte bu acı paylaşılarak o kişi veya grubun kimliğinin içinde yer alır ve travma, kimliğin bir parçası haline gelir. İlerleyen dönemlerde önemli bir kayıpla karşı karşıya kalındığında ya da ağır hezimetler yaşandığında, geçmişteki önemli kayıplar ve onlarla ilgili duygular yeniden canlanır. Bu süreci paylaşmış insanların kendilerini bu travmadan kurtarmaları ise oldukça zordur.

II. Viyana Kuşatması ve ardından üst üste alınan mağlubiyetler, Karlofça ve Pasarofça antlaşma ile kaybedilen topraklar benzer bir yas durumunu ortaya çıkarmıştır. Osmanlı bilincinde büyük kaygılara yol açan bu gelişmeler, Osmanlı büyük grup kimliğinin duygu durumunda o zamana kadar hiç olmadığı kadar tahribat yaratmıştır. Osmanlılar bu yenilgiyi kabul etmemişler veya etmek istememişler; Hıristiyanlar bir bütün olarak saldırdıkları için yenildiklerini öne sürmüş, bir savunma refleksi içerisinde, içine düştükleri durumu tam olarak rasyonalize edememişlerdir. "Şehit kanlarıyla sulanmış ve uzun zamandan beri ehl-i İslâm'ın elinde olmakla" vatanlaştığı düşünülen Mora, Macaristan, Tımışvar ve Belgrad topraklarının kaybı sindirilememiş ve Osmanlı bilincinde büyük bir travmaya yol açmıştır. Va-

bu aydınlar, hem İslâm-Osmanlı zihniyetine yönelik eleştirilerinde hem de anti-emperyalist söylemlerinde ister istemez suçlama, savunma, yansıtma, yüceltme gibi psikolojik mekanizmalardan kendilerini kurtaramamışlardır. Osmanlı aydınının 19. yüzyıldaki kimliği, ideolojisi, algı, tutum ve davranışları hakkında çok sayıda çalışma yapılmıştır. Genel bir değerlendirme için bkz. Ernur Genç, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kimlik, Misyon ve Vizyonu Bağlamında Türk Aydını", *Akademik İncelemeler Dergisi*, cilt 2, sayı 1, 2007, s. 133-174.

[14] Jeffrey C. Alexander, "Toward a Theory of Cultural Trauma", *Cultural Trauma and Collective Identity*, ed. Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen vd., University of California Press, Berkeley/Londra 2004, s. 1.

tan toprağının kaybı her ne kadar savaş, din ve mülkiyet üzerinden ifade edilse de aslında kaybedilen vatan toprağıyla olan bağın çok daha derin olduğu unutulmamalıdır. Bir toprağa olan bağlılık anne-çocuk ilişkisindeki yakınlıkla ifade edilebilir. Topraksız ve yurtsuz kalmış bir insanın kendini öksüz ve yetim hissetmesi gibi, yurt kabul edilmiş toprakların akla hayale gelmeyecek şekilde kaybının da aynı derinlikte bilince işlediğine hiç kuşku yoktur.

Bu kayıpların tarih anlatılarıyla, hikâyelerle, şiir ve türkülerde yer bularak nesilden nesile bir şekilde aktarılması, aynı zamanda acı ve öğrenilmiş travmanın transferi anlamına gelmektedir. Estergon'un kaybından sonra yakılan ağıtların, günümüze dek kahramanlık, hüzün ve özlem duygularıyla tekrar tekrar canlanarak türkü ve şiirlerle yaşaması buna güzel bir örnektir. "*Estergon Kalesi, subaşı durak, kemirir içimi bir sinsi firak, gönül yar peşinde, yar andan ırak*" dizeleriyle başlayan Estergon Marşı, Feyzi Halıcı'nın "*Çepeçevre kaleler düşer hüzne, düş girmez Estergon'un gözüne*" mısralarında hüzne dönüşürken, Arif Nihat Asya'nın "*Ur, kır, kopar, dağıt bre Şahin ki telleri, Estergon'un bizim değil artık, güzelleri*" dizelerinde özlem ve isyana dönüşmüştür. Rumeli'de kaybedilen birçok şehir için benzer ağıtlar yapılmış, marşlar ve türküler söylenmiştir.[15] Dolayısıyla bu yürek yakan beklenmedik kayıplar, travmatik bir hatıra olarak Osmanlı bilincinde derin bir yer tutmuş ve günümüze kadar taşınmıştır. Felaketlerle karşılaşmış, memleketlerini kaybetmiş ve yurtsuz kalmış insanların acısı, özlemi ve hıncının bir benzerinin bu felaketlerle hiç karşılaşmamış sonraki nesillerde de görülmesi bu sebeptendir.

Karlofça ve Pasarofça'da kaybedilen topraklar travmaya ve Osmanlı narsistik yapısında ciddi zedelenmelere yol açtığı gibi 19. yüzyılda yaşanan savaşlar ve toprak kayıplarıyla birlikte ilk hatırlananlar da bunlar olmuştur. Politik psikolojide toplumsal travma döngüsü adı verilen bu durum, "Lâle Devri"yle ilgili algı ve değerlendirmeleri de doğal olarak etkilemiştir. 19. yüzyıldaki kayıplar karşısında hissedilen acı, keder, hiddet ve isyan duyguları "Başımıza bu felaketler niçin geldi?" veya "Niçin sürekli mağlup oluyoruz ve neden toparlanamıyoruz?", "Avrupalılar üstünlüğü nasıl kazandılar?" sorularının etrafındaki tartışmaları da başlatmıştır. Bu tartışmalar çerçevesinde bir kesimin modernleşme ve Batılılaşmanın başlangıcı olduğu düşüncesiyle övgüyle bahsettiği "Lâle Devri"nin, diğer bir kesim tarafından yozlaşmanın ve düzenin bozulmasının müsebbibi olarak görülmesi ve ağır bir şekilde eleştirilmesi, yaşanan kayıplarla doğrudan alâkalıdır. 19. yüzyılda oluşan her iki taraf da aslında kendi dönemlerinde

[15] Ahmet Emin Atasoy, *XV. Yüzyıldan Bugüne Rumeli Motifli Türk Şiiri Antolojisi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001.

yaşanan kaybın üstesinden gelemedikleri için büyük grup kimliği altında ikiye bölünmüşler, ortak düşman karşısında çaresiz olmalarından dolayı tepkilerini geçmişe yansıtmışlardır. "Lâle Devri"ne ilişkin bu değerlendirmelerde kimlik hasarına uğramış ve özsaygısını büyük oranda yitirmiş 19. yüzyıl aydınlarındaki nevrotik sıkıntılar, hattâ psikoza varacak düzeyde kimlik deformasyonunun etkisi olabileceği de göz önünde tutulmalıdır. Ayrıca 19. yüzyıl ve 20. yüzyıldaki aydın ve bürokratların kendilik bilinci ve tasarımlarında da önemli yer tutmuştur. Kısacası 19. yüzyılda yaşanan dram, ötekileştirilme, eziklik, aşağılık kompleksi ve yetersizlikten kaynaklanan duygu durum bozuklukları sebebiyle psikolojik yansıtma yapan Osmanlı bürokratı ve aydınları, tarihi "Lâle Devri" üzerinden okumaya ve kendi varlıklarını ve içinde bulundukları koşulları bu yolla açıklamaya çalışmışlardır.[16]

Sonuç olarak günümüze kadar uzanan popüler veya bilimsel düzlemlerdeki "Lâle Devri" algısı, konu hakkında yazanların kendi dönemlerindeki çekişmeleri, ideolojik duruşları veya tarihyazımı konusundaki tutumlarıyla alâkalı olduğu kadar, 19. yüzyıldaki ağır felaketler ve büyük kayıplar karşısında kültürel travma döngüsüne maruz kalmış Osmanlı aydınının psikolojik yansıtma yoluyla yaptığı kurguların izlerini de belirgin olarak taşır.

Bu çalışmada politik psikolojinin kavram ve yöntemleriyle ele alınacak ikinci mesele 1718-1730 yılları arasındaki hadiselerdir. Elbette bu tarihler arasında incelemeye konu olacak çok sayıda kurum, vaka, süreç, topluluk, kişi ve ilişkiler bulunmaktadır. Hepsinin ayrı ayrı incelemeye değer olduğu açıktır. Ancak bütün başlıkların böyle bir makalede tartışılması mümkün olmadığından, politik psikoloji perspektifi ile ele alınan ikinci konu, "Lâle Devri"nde Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'ya karşı oluşan muhalefeti anlamak, saray ve devlet adamlarına yönelik eleştirileri izah etmekle sınırlı tutulmuştur.

Konu müzakere edilirken, Pasarofça antlaşmasını imzalamış ve siyaseti doğal seyrine sokmaya çalışıp olağan icraatlarını yapmaya devam eden devlet kurumlarının belgeleri ile devrin önde gelen tarihçilerinin kaleme

[16] Benzer bir durum daha önceki yüzyıllarda da yaşanmıştır. Mesela devletin büyük bir genişleme hızına ulaştığı bir dönemde üst üste fetihler yapan Osmanlı padişahı Yıldırım Bayezid'in 1402'de Ankara Savaşı'nda Timur'a yenilmesi Osmanlılarda bir travmaya yol açmıştır. Doğudan gelen bir askerî bir gücün, Asya ve Anadolu'da taraftar bularak Osmanlıları çökertmesi ve ihtişamlı devletin şehzadeler arasında parçalanmış olması Osmanlı hafızasında ciddi bir yer etmiş ve yaşanılanlar bir travma döngüsüne yol açmıştır. Bu yüzden sonraki dönemlerde doğudan gelen büyük tehditler, Safeviler, Afganlılar ve Nadir Şah'ın ortaya çıkışları hep bu travma döngüsü içinde algılanmış ve korku yaşatmıştır. Bk. Feridun M. Emecen, "İlk Osmanlı Kroniklerinde Timur İmajı", *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 162 ve 172; Sırrı Efendi, *Risâletü't-Târîh-i Nâdir Şâh (Makale-i Vâka-ı Muhâsara-i Kars)*, Haz. Mehmet Yaşar Ertaş, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2012, s. XXI-XXV.

aldıkları metinlerde, birbirine zıt iki ayrı "Lâle Devri" panoramasının sunulmuş olduğu, göz önüne alınmalıdır. Kroniklerdeki israf, eğlence ve bozulma perspektifine karşın, resmî belgelerde, devletin işleyişinde bir bozukluğun olduğuna dair herhangi bir veri dikkati çekmemektedir.[17] 18. yüzyılın önemli tarihçilerinden Abdi Efendi, Fındıklılı Süleyman Efendi ve Küçük Çelebizade İsmail Asım Efendi'nin döneme dair ortaya koydukları abartılı tefessüh ve yozlaşma resmi, Ahmed Refik'in doğru kabul ederek aktardığı renkli anlatımıyla, Türk ve yabancı tüm tarihçiler arasında uzun süre kabul görmüş ve tarihyazımındaki "Lâle Devri" betimlemesi, bu kronik yazarlarının abartılı ifadelerine dayanagelmiştir.[18] Bu durum, dönemin anlaşılmasında kuşkusuz körleştirici bir etki yaratmıştır. Buna mukabil tarihçinin, bu dönemi, işlerin rayından çıktığı ve her şeyin bozulduğu yönünde bir tablo çizen kronik yazarlarını dikkate almaksızın, her şeyin yolunda gittiği yönünde bilgi veren resmî belgelerin penceresinden incelemesi de ciddi anlamda yanıltıcı olacaktır.

Karahasanoğlu'nun ifade ettiği gibi, 1718-1730 yılları arasında, yani Damat İbrahim Paşa'nın sadaret devrinde "İstanbul sosyal hayatında ayrıksı bir karakter arz ettiği yolunda bilgi ve bulgulara sahip değiliz".[19] Ancak bu devrin metinlerindeki abartılı ve saptırılmış İstanbul ve saray anlatılarının ardındaki saikin ne olduğunu da izah etmek ve sorgulamak durumundayız. Kurumsal mekanizmanın işleyişini aktaran resmî belgelerin aksine, kişi veya grupların duygularına yer veren, onların beklentisi, hayal kırıklığı, sevinci, mutluluğu, kızgınlığı, öfkesi ve algısını bir şekilde yansıtan tarih kitaplarındaki anlatıların analizinde, politik psikolojinin kavram ve teorileri önem kazanmaktadır.

Dönemin toplumsal psikolojisini, yaşanan travmayı ve oluşan tepkiyi en iyi şekilde yansıtan eser, hiç şüphesiz, bütün abartılı ve yargılayıcı ifadelere rağmen Şemdânizâde Fındıklılı Süleyman Efendi'nin *Müri't-Tevarih* isimli eseridir. "Lâle Devri"nden yaklaşık kırk elli yıl sonra kaleme alınmış olsa da "Lâle Devri"ne ilişkin algının da esas kaynağı olan bu eserin, kullandığı yazılı ve sözlü kaynaklar[20] itibariyle göz ardı edilemeyeceği açıktır.[21] Gene bu eser, Damat İbrahim Paşa ve onun idare ettiği dönem hakkında muhalif kesimlerin psikolojisine ayna tutmakta ve dönemle ilgili

[17] Karahasanoğlu, "Osmanlı Tarihyazımında Lâle Devri", s. 132.

[18] Karahasanoğlu, *age.*, s. 132-133.

[19] Karahasanoğlu,"İstanbul'un Lâle Devri mi?", s. 63.

[20] Fındıklılı sözlü kaynaklarından pek bahsetmese de 1730 isyanı dönemine dair hadiselerden bahsederken babasından nakiller yapmış olması dikkate şayandır. "*bu abd-i pür-taksîrin pederi Şem'dânî zâde el-Hâc Mehmed Tokat bezirgânlarından olup*", s. 9.

[21] Şemdânizâde *Müri't-Tevârih* adlı eserini kendi ifadesi ile on üç sene yüzlerce tarih kitabı üzerinde çalışarak kaleme almıştır. *Şemdânizâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târihi Müri't-Tevârih, I,* Haz. M. Münir Aktepe, İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1976, s. XXII.

hoşnutsuz kesimlerdeki algıya ve dönemin imajına dair veriler ihtiva etmektedir. 1718-1730 arası yıllar Osmanlılar açısından talihsiz bir dönem olarak resmeden Süleyman Efendi, bu devrin tüm kötülüklerinden, açıkça Damat İbrahim Paşa'yı sorumlu tutmuştur. Ona göre İbrahim Paşa, müsrif, mirasyedi, hedonist, padişahı sefahate alıştıran, İstanbul'un çeşitli muhitlerinde önayak olduğu eğlencelerle halkı yoldan çıkaran, yandaşları dışında kimseye iktidar nimetlerinden tattırmayan, despotik yönetim sergileyen bir veziriâzamdır.[22] Bu iddiaların tümü yanlış olamayacağı gibi, tamamıyla doğru olduklarını kabul etmek de mümkün değildir. Ancak bu yargıların, İbrahim Paşa'nın iktidarına yönelik öfkeyi açık bir şekilde yansıttığını teslim etmek gerekir.[23]

1718-1730 yılları arasında toplumsal ve siyasal psikolojik dinamikleri anlayabilmek için, şimdiye kadar ileri sürülmüş olan Osmanlı tarihi dönemlendirmelerinin tartışmayı sınırlayan etkilerinden, gerileme paradigması ve Lâle Devri'nin bir zevk ve sefahat dönemi olduğu kabulünden, batılılaşma, modernleşme, sekülerleşme, tefessüh, bozulma gibi geriye yönelik anakronik, normatif ve şabloncu perspektiflerin etkisinden kurtulmak gerekiyor. Yani "Lâle Devri" kategorizasyonundan, Ahmed Refik'in Lâle Devri resminden, 19. yüzyılda ortaya çıkmış olan ilerleme ve gerileme paradigmalarına bağlı bir tarih tasavvurundan olabildiğince bağımsız bir analiz yapmak gerekiyor.

Daha önce de belirtildiği gibi Pasarofça Antlaşması, Osmanlı kolektif bilincinde derin izler bırakan ve Osmanlı büyük grup kimlik narsisizmini

---

[22] Süleyman Efendi, İbrahim Paşa'yı müsrif ve mirasyedi olarak suçlarken, Paşa'nın sadaretteki ilk yıllarına ilişkin Raşid'in çizdiği tablo bambaşkadır. Raşid'e göre 1718 ile 1720 yılları arasında basiret, ihtimam ve tutumluluğu devlet harcamalarını kontrol altına alan paşa, hazineyi abad etmiştir. Hattâ Raşid bu iki yıllık performansına dayanarak paşanın birkaç seneye kadar "*hazîne-i âmirede emvâl-i vâfire cem' ü iddihâr edeceği zâhir ü âşikârdır*" diyerek öngörüde bulunur. *Târih-i Râşid ve Zeyli, Râşid Mehmed Efendi, Çelebizâde İsmaîl Efendi*, haz. Abdülkadir Özcan, Yunus Uğur vd., II, İstanbul 2013, s. 1174-1175. Muhallefat ve masraf defterleri üzerine yapılan çalışmalarda, İbrahim Paşa'nın yakın dönemde sadrazamlık yapmış paşalardan daha müsrif olduğunu söylemenin pek mümkün olmadığını gösteriyor. (Hasanoğlu, "İstanbul'un Lâle Devri'mi", s. 67-68; Tülay Artan, "18. Yüzyıl Başlarında Yönetici Elitin Saltanatın Meşruiyet Arayışına Katılımı", *Toplum ve Bilim*, 83, Kış 1999/2000, s. 303-304.) Çorlulu Ali Paşa, Şehid Ali Paşa ve Hekimoğlu Ali Paşa gibi yakın dönemlerde sadaret makamında bulunmuş paşalarla kıyaslama yapıldığında İbrahim Paşa'nın diğerlerine nazaran müsrif bir sadrazam olduğunu söylemek mümkün görünmüyor.

[23] Yazarının olayların içinde olduğu 1730 ihtilaline dair kaleme alınmış bir eserdeki, "*Mal-ı firâvân dünyayı tutup pâdişâh olmayup, bir devletin efrâd-ı ricâlden, husûsan mechûlu'n-neseb bir âdemde bu kadar hadd ü kıyâsdan efzûn u bîrûn mâl bâhusûs latun ve zer-i meşkûk-ı meserretnümûn mütemi' olmasını, zevi'l-ukûlden bir ferd tahmin ve tahkik etmez idi*" ifadesi İbrahim Paşa ve adamlarının zenginliğine karşı birikmiş öfkeyi yansıtmaktadır. Bkz. Selim Karahasanoğlu, *Politics and Governance in the Ottoman Empire: The Rebellion of 1730*, Harvard University, 2009, s. 143.

inciten bir gelişmedir. Bu ağır kayıp ve mağlubiyetler, resmî makamlarca yapılan bir anlaşma ile kapatılmış ve bir barış evresi başlatılmış olsa da, söz konusu gelişmelerin toplumsal vicdanda kabullenilmesi hiç de kolay olmamıştır. Özellikle Belgrad'ın ve Tımışvar'ın kaybıyla neticelenen ve binlerce insanın Rumeli'ye göçüne sebep olan bu başarısızlık, toplum nezdinde ciddi bir tepkiyle karşılanmıştır. Bu kadar ağır bir kaybın öz saygıda bıraktığı büyük hasar ve Osmanlı büyük grup kimlik narsisizmine vurduğu darbe travmatik bir sonuç doğurmuş olmalıdır. Resmî tutum, bu başarısızlıkları bir barış dönemi olarak yorumlama yönünde ise de yaşananlar kolektif bilinç tarafından bu şekilde benimsenmemiş ve travmatik bir durum ortaya çıkaran bu süreç, grup içinde ciddi bir yansıtmaya zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla, yaşanan başarısızlıklar Osmanlı büyük grup kimliği içinde bir suçlu arayışına ve bu doğrultuda da birtakım bölünmelere yol açmıştır.

Kronik yazarlarının kayıtları ve yabancı devlet murahhaslarının gözlemleri dönemin Osmanlı toplumundaki tepkileri ortaya koymaktadır. *Raşid Tarihi*'nde "*Sükûn-ı kīl ü kāl be-vürûd-ı haber-i sulh der-Edirne*" başlığı altında verilen kısa bilgiler, padişahın da gelişmeleri takip ettiği Edirne'de sulh görüşmelerine karşı itirazların olduğunu göstermektedir. Gene "*Düşmen-i dînin bu mertebe tagallübü var iken başa baş sulh olmak ne ihtimâldir*" diyerek sulh görüşmelerinin sonlandırılmasını isteyenlerin varlığı Edirne'de bu yönde dedikoduların arttığı izlenimini veriyor.[24] Sulhün imzalanmasından sonra ise İbrahim Paşa, büyük bir zafer kazanmışçasına görkemli bir törenle karşılanmıştır. Raşid'e göre bir iki seneden beri vezirlerin seferlerden hezimet hüznü ile dönmelerine karşılık İbrahim Paşa, anlaşmanın verdiği gönül ferahlığı ile Edirne'ye dönmüş ve buna uygun olarak da karşılanmıştır.[25]

Raşid'in anlattığı tablo elbette ki idareci ve halkıyla toplumun her katmanının bu barışı onayladığını göstermez. Hattâ bu şatafatlı karşılama ve geniş bir kitle tarafından tepki gösterilen Pasarofça Antlaşması'nın bir zafermiş gibi aksettirilmesi daha derin ayrılık ve çatışmalara zemin hazırlamış olmalıdır. Bu hususa dikkat çeken Venedik Balyosu Giovanni Emo 1720 tarihli raporunda, Damat İbrahim Paşa'nın, dikkati Pasarofça Antlaşması'nın sonuçlarından uzaklaştırmak için çaba sarf ettiğini ve bu sebeple III. Ahmed'in oğullarının Eski Saray'dan Topkapı Sarayı'na götürülüşü sırasında, cömertlik teamüllerine uymayacak şekilde halka para dağıtarak halkın Pasarofça kayıplarına yönelik tepkisini azaltmaya çalıştığını belirtir.[26]

[24] *Târih-i Râşid ve Zeyli*, II, s. 1136. Bununla birlikte Raşid, sulhün imzalanmasından sonra İbrahim Paşa'nın görkemli bir şekilde karşılandığını ifade etmektedir.

[25] *Târih-i Râşid ve Zeyli*, II, s. 1141.

[26] Mary Lucille Shay, *Venedik Balyoslarının Bakışlarıyla Osmanlı İmparatorluğu Lâle Devri ve Sonrası (1720-1734)*, çev. Münir Akın, Ark Kitapları, İstanbul 2009, s. 24.

1720 yılında yaklaşık bir ay kadar süren sünnet ve düğün kutlamalarındaki masraf, gösteriş ve eğlencelerin[27] de muhalif kesimlerin söylemlerini güçlendirmiştir. Şemdânizâde Süleyman Efendi de bu gibi kutlamaların halkı aldatmak için düzenlendiği şeklindeki muhalif söylemlere yer vermiştir.[28]

Halkın hoşnutsuzluğuna dair önemli bir bilgi de III. Ahmed'in İstanbul'a hemen dönülmesinin halk nezdinde yanlış anlaşılabileceği kaygısıyla İbrahim Paşa'yı uyardığı hatt-ı hümayunudur. İbrahim Paşa'nın Edirne'den İstanbul'a bir an evvel dönülmesi görüşüne katılmayan padişah, "*Asitâne'nin iki kıst mevâcibi virilüb tevzi' olursa Edirne'de meksin lüzûmu kalmaz. Lakin acele dahî pek lâzım değildir. Serhadd-i İslâmiyye olan kılâ' ve palangalara metânet ve ta'mirleri muktezî. Ve cümle Edirne'de görülmelüdür. Bunlar görülmeden acele üzere İstanbul'a nakl olunmak âkıl kârı değildir. Her nice olursa olsun sulh eylediler de yalılara zevk eylemeğe geldiler dedirmenin münâsebeti yok*" ifadeleri İstanbul'daki dönemin siyasi ve sosyal havasını yansıtmaktadır[29] III. Ahmed'in cümleleri, anlaşmaya karşı bir hoşnutsuzluğun olduğu ve İstanbul'da padişahı tedirgin edecek düzeyde bir muhalefetin bulunduğuna işaret ediyor. Daha da önemlisi bu ifadeler, Pasarofça Antlaşması öncesinde de saray ve devlet erkânı hakkında yalılarda zevk eylediklerine dair bir algının var olduğunu göstermesidir. Dolayısıyla hem ağır bir mağlubiyeti tescilleyen anlaşmanın hem de anlaşma sonrasında yalı ve köşklerin inşası veya tamiri için başlatılan seferberliğin III. Ahmed'in korktuğu kadar toplum nezdinde derin psikolojik etki bırakmış olmalıdır. Bu süreç başarısızlığın sorumlularını arayan tarafların tutumları sebebiyle muhalefeti güçlendirdiği gibi toplumsal bölünmelere de yol açmıştır.

Pasarofça sonrasında İstanbul'da yaşanan doğal afetlerin yol açtığı yıkım ve zararların da toplum psikolojisinde bir hassasiyet oluşturduğuna şüphe yoktur.[30] Bu dönemde İbrahim Paşa'nın ilk iş olarak önceki dönem-

---

[27] 1720 yılındaki sünnet ve düğünlerle ilgili ayrıntılar için bkz. Hüseyin Seyyid Vehbi, *Surname: Sultan Ahmet'in Düğün Kitabı*, haz. Mertol Tulum, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008; Hafız Mehmed Efendi, *1720 Şehzâdelerin Sünnet Düğünü, Sûr-ı Hümâyûn*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008; Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusretnâme, İnceleme-Metin (1106-1133/1695-1721)*, Haz. Mehmet Topal, Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), Ankara 2018, s. 1116-1139.

[28] "*Safâsına kanâ'at etmeyüp, halkı aldatacak şey lâzımdır deyü îdlerde Atmeydanı, Sultan Mehmed... Sa'dabad ve Dolmabahçe ve Bebek ve Göksu ve Çubuklu ve Beykoz ve Üsküdar'da Harmanlık nâm mahallerde dolablar ve beşikler ve atlı-karaca ve salıncaklar kurdurup...*", *Müri't-Tevârih*, s. 3.

[29] *BOA. AE.SAMD.III.* 21974. Hatt-ı hümayun hakkında beni bilgilendiren Şaduman Tuncer'e teşekkür ediyorum.

[30] Pasarofça Antlaşması'nın imzalanmasından sonra İstanbul'da üst üste yangın, sel ve deprem gibi felaketler yaşanmıştır. Bkz. *Fındıklılı Mehmed Ağa, Nusretnâme*, s. 904-906; Tuğba Kara, *III. Ahmed Devri'nde İstanbul'da Sosyal ve Kültürel Hayat*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, Samsun 2014, s. 169-173;

deki ihmaller ve afetler dolayısıyla harap olmuş saray ve bahçelerin tamirine girişmesi, uzun süre terk edilmiş olması hasebiyle harabeye dönmüş İstanbul'u bir başkent olarak yeniden inşa etme niyetini taşısa da, ağır bir kayıp sonrasında, bu durum, toplumun yersiz, zamansız ve israf olarak algılayabileceği ve eleştireceği bir icraat olmuştur. Her ne kadar miri saray ve bahçelerin durumunun *"nâmûs-ı şân-ı Devlete şâyân olmamağla"*, *"nâmûs-ı saltanatı muhâfaza"* amacıyla onarıma alındığı ifade edilmiş olsa da,[31] Pasarofça muhaliflerinin de kışkırtması ile saray ve bahçe inşaatları, halk tarafından farklı değerlendirilmiştir.

İmar faaliyetleri, "Lâle Devri"nin ilerleyen yıllarında da devam etmiş ve İstanbul'un muhtelif mekânlarında çeşitli yeni yapılar inşa edilmiştir. Fakat "Lâle Devri" ile özdeşleşen yapılar, Haliç'te ve Kâğıthane deresinin her iki yanında inşa edilmiş olan köşkler ve bahçelerdir. İbrahim Paşa'nın desteği ile iki ayda tamamlanmış olan Sadabad kasrı bu yapıların en meşhur olanıdır. "Lâle Devri"nin hikâye edilişinde, Sadabad kasrının, Yirmi Sekiz Mehmed Çelebi'nin Fransa'dan getirdiği planlara göre yapıldığı, Versailles'ın bir kopyası olduğu ve bu yolla, Osmanlı ülkesinde Batı tarzı yeni bir mimari üslubun doğduğu anlatılagelmiştir. Hattâ Versailles'ın taklit edilmesinin yalnızca mimari ile sınırlı kalmadığı ve Fransa saraylarındaki zevk ve eğlence düşkünlüğünün de kopya edilmeye çalışıldığı vurgulanır. Bu doğrultuda da Damat İbrahim Paşa'ya karşı hoşnutsuzluğun sebebi, bağnaz ve Batı'ya/batılılaşmaya karşı önyargılı, gönülsüz bir kitlenin yeniliklere karşı duruşuyla açıklanır. Yaygın bir kanaat haline dönüşmüş bu yaklaşımlar, yakın zamanlardaki araştırmalarla eleştirilmiş ve artık geçerliliğini yitirmiştir.[32] Ancak ortaya konulan yeni bilgi ve yaklaşımlar, geleneksel anlatılardaki abartı ve ön kabuller geçeriz kılsa da halkın köşk ve yalı inşasına, bahçe düzenlemelerine ve buralarda tertip edilen ziyafet ve eğlencelere itiraz ettiği ve yapılanları farklı algılayıp yorumladığı gerçeğini değiştirmez

Halkın tepkisini çeken ve öfkesine yol açan önemli bir diğer konu ise doğudaki gelişmelerdir. 1722'deki Afgan isyanı sonrasında, Safevi ülkesinde vuku bulan krizden istifade ile İran topraklarında elde edilen kazanımların, sonraki dönemde antlaşma yolu ile geri verilmesi İstanbul'da büyük infiale yol açmış ve İbrahim Paşa'ya karşı olan rahatsızlıkları artırmıştır. Üstüne üstlük İran elçisinin İstanbul'da bulunduğu sırada büyük tantanalarla tertip edilen eğlenceler, top ve tüfeklerle gece gündüz yapılan şenlikler[33]

[31] *Târih-i Râşid ve Zeyli*, II, s. 1163, 1166.

[32] Can Erimtan, "Sadâbad Algısı: "Lâle Devri" ve Osmanlı Safevi Rekabeti", *Osmanlı Lâleleri, Osmanlı Kahvehaneleri, On Sekizinci Yüzyılda Hayat Tarzı ve Boş Vakit Eğlenceleri*, ed. Dana Sajdi, (çev. Aylin Onocak), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014, s. 61-88.

[33] Songül Çolak, "Patrona Halil Ayaklanmasını Hazırlayan Şartlar ve İsyanın Pay-ı Tahttaki Et-

bu rahatsızlığı üst seviyeye çıkarmıştı. Yüzyıllardır devam etmekte olan Sünni-Şiî çatışmasından beslenen düşmanlığın etkisi ile "sapkın" olarak nitelenen Safevi Devleti'nin ortadan kalkmasının sevincinin yaşandığı bir dönemde böyle bir kaybın vuku bulması, buna karşılık devleti yönetenlerin hiçbir şey olmamış gibi "zevk ve sefa"larına devam ettiğine dair emareler, halk nezdinde bir hayal kırıklığına, öfkeye ve tepkiye yol açmıştı.[34] Venedik Balyosu Emo'ya göre İbrahim Paşa, öfkeli toplulukları sakinleştirmek için gösteriler tertip etmiş veya gerekli gördüğünde sertliğe müracaat etmişti.[35] Süleyman Efendi'nin "*ortalıkda güft u gû çoğalup bu kadar ehl-i İslâm'ı İbrahim Paşa Kızılbaş yedine verdi deyü erâcif çoğaldığından*", "*küffârdan ve Kızılbaş'dan utanmadan ziyâde ünvân ve haşmete mübâderet etti*", "*zevk ve huzûrumuza mâni olmasun deyü nice bin Müslüman şehid olarak ve nice bin kîse sarf olunarak feth olunan memleketleri Kızılbaş'a verüp*"[36] ifadeleri, toplumdaki rahatsızlığı ve öfkeyi yansıtması açısından önemlidir.

İnsanlar ve topluluklar, tarih boyunca, yaşamlarını sürdürebilmek için birbirleriyle rekabet etmişlerdir. Bu rekabette yiyecek, toprak, para ve hattâ kadın gibi kimi fiziksel varlıklar çatışmanın temel sebebini teşkil etmiştir. Ancak bu varlıklar temel ihtiyaç olmalarının ötesinde prestij, güç, haset, intikam, aşağılanma ve kayıp gibi zihinsel ve ruhsal anlamlar da taşımışlardır. Dolayısıyla rekabet sürecinde, bu unsurlar sadece fiziksel olarak hayatta kalmayı sağlayan şeyler olmaktan çıkıp, bir grubun kendilik değeri, narsisizmi ve kimliği ile ilişkilendirilmiş sembollere, kültürel güçlendiricilere, geleneklere ve tarihî anılara dönüşmüşlerdir. Özellikle politik karşıtlıkların, aşağılanma, mahrumiyet ve mağduriyetlerin yaşandığı bir dönemde iktidardan uzakta kalanlar ve mağdur olanlar yeni bir grup olarak ortaya çıkmışlarlar, kendilerini ifade etmek ve haklı çıkmak üzere birtakım söylemlergeliştirmişler, davalarını sürdürebilmek için soyut ve somut semboller benimsemişlerdir.

Psikolojik yaklaşımlarla ortaya konulan bu tespitlerden hareketle Lâle Devri'ndeki gelişmeler, gruplaşmalar, toplumsal hareketler ve isyanlara dair önemli sonuçlar çıkarmak mümkündür. Tarih kitaplarındaki bazı ifade ve ibareler, "Lâle Devri"nde İbrahim Paşa ve maiyetindekilerin sıkı sıkıya sahiplendikleri iktidarın kendilerine sağladığı güç, zenginlik ve prestij ister istemez bir menfaat şebekesi[37] oluşturduğu gibi hoşnutsuz ve kendini aşağılanmış hisseden gruplar da yarattığını gösteriyor İbrahim Paşa'nın sa-

---

kileri", *Türkler*, XII, s. 526.

[34] *1730 Patrona İhtilali Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi*, Haz. Faik Reşit Unat, TTK, Ankara 1999, s. 6-7; Özcan, Lâle Devri, s. 83.

[35] Shay, *Lâle Devri ve Sonrası*, s. 29.

[36] *Müri't-Tevârih*, s. 1-4.

[37] Artan, "18. Yüzyıl Başlarında Yönetici Elitin", s. 293-294.

daretinde, "kapu halklarıyla" birlikte iktidarın dışında kalmış bu çevreler, iktidar karşıtı, ezilmiş, ötekileştirilmiş ve mağdur edilmiş olmaktan mütevellit güçlü bir grup kimliğine sahip olmuşlardır. Bunların en önemli motivasyonu, yaşanan elim kayıpların sonrasında "hiçbir şey olmamış gibi" devleti yönetmeye devam eden İbrahim Paşa'nın kendilerini mağdur etmiş olduğuna dair inançlarıdır. Osmanlı devlet düzeninde her sadaret değişiminde dışarıda kalanların kendilerini bir tür profesyonel mağdur olarak kabul etmeleri olağan olsa da İbrahim Paşa'nın iktidarının görece uzun sürmesi ve Süleyman Efendi'nin "*pâdişâhımız bu vezîre gelince on beş sene emr-i ma'rûf ve nehîani'l-münker ile meşgul iken bu vezîr pâdişâha dahi müsâmaha ve müsâ'ade ettirdi*"[38] ifadesinde olduğu gibi padişahın mutlak anlamda paşaya destek verdiği ve hattâ padişahın İbrahim Paşa tarafından yoldan çıkarıldığı inancı, "Lâle Devri"ndeki muhalefetin çok daha keskin olmasına zemin hazırlamıştır.

Büyük kayıpların yasını tutma güçlüğü yaşayan grup üyeleri, aynı zamanda incitilmiş, aşağılanmış veya dışlanmışlar ise karşı gruba karşı daha şiddetli bir narsistik öfke gösterirler. Gene acı çekme duygusu taşıyan bu dışlanmış grup üyelerinde bizlik algısı güçlenir, "kurbanlaştırılmış içsel kimlik" oluşur ve ahlâki açıdan üstünlük duygusu pekişir. Bu durum mağlubiyete sebep olmuş ya da grup kimliğinin incitilmesine izin vermiş kişilere yönelik dışsallaştırmaya/ötekileştirmeye yol açar. Ayrıca kaybetme tehdidi, kazanamama kaygısı grup üyeleri arasında bağlılık duygularını da güçlendirir. Bu bağlamda İbrahim Paşa'nın mağdur ettiği ve onun idaresinden rahatsız olmuş grupların da benzer bir psikolojik durum, algı, tutum ve davranış içinde oldukları söylenebilir.[39] Hattâ Süleyman Efendi'nin eserinde yer alan aşağıdaki cümleler, bu durumu tartışmaya gerek bırakmayacak açıklıkta teyit etmektedir.[40]

"*cümle umûr-ı devleti kendü dâ'iresine mahsûr etmesi*" (s. 5)

"*cümle umûr vezîrin yedinde olup ulemâdan ve ocakludan ve taraf-ı saltanatdan ta'arruz olunmadığından, dâ'iresine müntesib olanlar mâni'-i mu'ti bu dâ'iredir deyü sâ'ir nâsâ hakaret ile nazar ederlerdi*" (s. 4)

"*kendü müte'allıkları şöyle dursun müte'allıkının müta'allıkları dahi lâübali hareket ve sefihâne hareketle ukalâdan meskenetlü adamları istihza ederler idi*" (s. 4)

"*kendünün ve müta'allikatının safâsına kanâ'at etmeyüp*" (s. 3)

[38] *Müri't-Tevârih*, s. 3.
[39] Artan, "18. Yüzyıl Başlarında Yönetici Elitin...", s. 293-296.
[40] *Müri't-Tevârih*, s. 1-10.

"*süfehâ sulehâya adam demeyüp, istihza eder oldu*" (s. 3)

"*fukaranın hakkı taşrada icrâ olunmamağla*" (s. 3)

Bu bilgiler ağır hasara ve aşağılanmaya rağmen İstanbul'da ve saray çevresinde yaşanan veya yaşandığı iddia edilen eğlencelerin kabul edilmemiş olduğunu, ağır kayıpların ardından yaşanması gereken yas sürecinin sağlıklı bir şekilde yaşanmadığını göstermektedir. Halbuki insanlar geride bırakılanın yasını tutmaksızın bir değişimi kabullenmezler ve içselleştiremezler. Kaybedilen ister vatan olsun, ister bir insan, ister bir nesne ya da güç, insan ve toplumlar mutlaka bir yas süreci yaşamak durumundadırlar. Çünkü kayıptan sonraki hayata uyum sağlama süreci, yeni beceriler kazanmayı gerektiren ve bazen de karmaşık bir süreçtir; bu doğrultuda da büyük toprak kayıpları, göçler ve askerî başarısızlıklar toplumsal travmalara ve ciddi komplikasyonlara sebep olabilirler.[41]

İnsanlar, askerler, ulema veya bürokratlar ya da çeşitli toplumsal zümreler, ortaya çıkan travmayı ancak kendi acılarını paylaşan gruplarla birlikte atlatabilirler. Olağan zamanlarda yapılagelen eğlenceler, helva sohbetleri, mesire gezileri toplum tarafından çok fazla önemsenmeyebilir ancak ağır kayıpların yaşandığı ve binlerce insanın evsiz, yurtsuz kaldığı bir süreçte hiçbir şey olmamış gibi hayata devam edilmesi, büyük toplumsal tepkilere yol açacak tahrik edici bir olgudur. Özellikle yas süreci yaşanmamışsa, iktidarı ve devleti temsil eden kişi ve gruplar, toplumun yas sürecine dâhil olmamış veya olmadıklarını gösterir görüntü vermişler ise grup içinde ciddi gerilimler ve nefretler oluşur. Aynı büyük gruba dâhil bireyler ve alt gruplar arasında çatışmalar çıkar. Yas sürecinin akamete uğraması, öfke ve intikam duygularına sebebiyet verir. Ekonomik ve politik değişimler, pek çoğu iyi yönde bile olsa, böyle bir süreçte toplum tarafından benimsenmeyecek ve birey veya toplum, psikolojik yansıtma ile suçlu arayışına girecektir.

## Sonuç

Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde "Lâle Devri" adı verilen dönemde İbrahim Paşa'ya ve onun icraatlarına karşı İstanbul'da ciddi bir toplumsal tepkinin oluştuğunu söyleyebiliriz. Ancak bu tepki ne Batılılaşma veya modernleşme yolunu açan ve Osmanlı Devleti'nin farklı bir rotaya sokan devlet adamlarına karşı bir tepkidir ne de bu devrin öncesi ve sonrasından israf, eğlence ve yozlaşma itibariyle farklı bir dönem olmasından dolayı ortaya çıkmış bir tepkidir. Bu tepki, Avrupa'da büyük toprak kayıpları ve İran'da büyük bir hayal kırıklığıyla neticelenen geri çekilme süreçleri karşısında devlet merkezinde büyük başarılar ve zaferler elde edilmişçesine

[41] Volkan, *Divandaki Düşmanlar*, s. 119.

takınılan tutumun yarattığı bir tepkidir. Ağır kayıplar sonrasında toplum vicdanında makes bulan hüzün, İstanbul'da yaşanan depremler, seller ve yangınların da etkisiyle psikolojik bir huzursuzluğa yol açarken, bu huzursuzluk, devlet nezdinde yeterli bir karşılık bulamamasıyla nefret, isyan ve şiddete dönüşmüştür.

Yas sürecini yaşayamayan toplumlarda, toplumun her katmanında ciddi bir gerilim ortaya çıkardığını dikkate aldığımızda İbrahim Paşa'nın oluşturmaya çalıştığı barış havası ve ağır mağlubiyetleri unutturma politikası, yas sürecinin atlatılmasını engellemiş olmalıdır. Ağır hezimet sonrasında, bu tutum, toplumsal psikolojide kabul görmemiş ve reddedilmiştir. İlgili kroniklerde dönemin bir zevk ve safa dönemi olarak betimlenmiş olması ve İbrahim Paşa'nın eleştirilmesi, yas süreciyle ilgili bu soruna işaret ediyor. Bu da paşaya karşı ciddi bir muhalefetin oluşması için yeterli bir sebeptir. Dolayısıyla İbrahim Paşa'ya yönelik muhalefet, kayıplarının yasını yaşamamış olması sebebiyle kızgın olan halk nezdinde, daha sadaretinin ilk günlerinden itibaren bir karşılık bulmuştur. "Lâle Devri" adı verilen dönemde yaşanan bu travmatik durum, Osmanlı gerilemesi karşısında çözüm üretemeyen 19. yüzyıl aydınlarının zihninde ve ruhsal kimliklerinde ise kültürel travma döngüsü olarak hatıra gelmiş ve bu bağlamda değerlendirilmiştir.

Politik psikolojinin teori ve kavramları ile yapılan bu izahlar, "Lâle Devri"nin yalnızca tarihyazımındaki karşıtlık içerisinde modernleşme, israf, zevk ve eğlence başlıkları altında tartışılmasının eksik olacağını; yaşanan kayıpların travmatik etkilerini ve bu etkiler sebebiyle oluşan gruplaşmaları, hizipleri ve toplumsal tepkileri politik psikoloji perspektifiyle ele almanın mümkün ve oldukça önemli olduğunu göstermektedir.

## Kaynakça

BOA.AE.SAMD.III. 21974.

*1730 Patrona İhtilali Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi*, haz. Faik Reşit Unat, TTK, Ankara 1999.

Akbulut, Mehmet Yılmaz, *The Scramble for Iran: Ottoman Military and Diplomatic Engagements During the Afghan Occupation of Iran, 1722-1729*, Libra Kitap, İstanbul 2017.

Aktepe, Münir, "Vak'anüvis Raşid Mehmed Efendi'nin Eşref Şah Nezdindeki Elçiliği ve Buna Tekaddüm Eden Siyasi Muharebeler", *Türkiyat Mecmuası*, XII, sayı 11, 1955, 155-178.

Alexander, Jeffrey C. "Toward a Theory of Cultural Trauma", *Cultural Trauma and Collective Identity*, ed. Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen vd., University of California Press, Berkeley/London 2004, s. 1.

Altınay, Ahmed Refik, *Lâle Devri (1718-1730)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2011.

Artan, Tülay, "18. Yüzyıl Başlarında Yönetici Elitin Saltanatın Meşruiyet Arayışına Katılımı", *Toplum ve Bilim*, 83, Kış 1999/2000, s. 293-294.

Atasoy, Ahmet Emin, *XV. Yüzyıldan Bugüne Rumeli Motifli Türk Şiiri Antolojisi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001.

Çevik, Abdülkadir. *Politik Psikoloji*, Dost Kitabevi, Ankara 2008.

Çolak, Songül, "Patrona Halil Ayaklanmasını Hazırlayan Şartlar ve İsyanın Pay-ı Tahttaki Etkileri", *Türkler*, XII, Ankara 2002, s. 525-530.

Eker, Semih, "Alfred Adler'in Kişilik Kuramı'nın Demokrasi Düşüncesi Açısından Önemi", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl 13, sayı 22, 2012/1, s. 159-161.

Emecen, Feridun M., "İlk Osmanlı Kroniklerinde Timur İmajı", *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

Erimtan, Can, "Sadâbad Algısı: "Lâle Devri" ve Osmanlı Safevi Rekabeti", *Osmanlı Lâleleri, Osmanlı Kahvehaneleri, On Sekizinci Yüzyılda Hayat Tarzı ve Boş Vakit Eğlenceleri*, ed. Dana Sajdi, (çev. Aylin Onocak), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014, , s. 61-88.

Erimtan, Can, "The Sources of Ahmed Refik's Lâle Devri and the Paradigm of the 'Tulip Age': A Teleological Agenda", *Essays in Honor Ekmeleddin İhsanoğlu: Societies, Cultures, Sciences: A Collection of Articles*, IRCICA, İstanbul 2006, s. 259-278.

Erişen, Elif, "An Introduction to Political Psychology for International Relations Scholars", *Perceptions: Journal of International Affairs*, 17/3, 2012, s. 9-28.

Gay, Peter, "Tarih Disiplininde Psikanaliz", çev. Mustafa Alican, *Tarih Okulu*, Sonbahar 2009, sayı 5, s. 199-209.

Genç, Ernur, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kimlik, Misyon ve Vizyonu Bağlamında Türk Aydını", *Akademik İncelemeler Dergisi*, cilt 2, sayı 1, 2007, s. 133-174.

Hafiz Mehmed Efendi, *1720 Şehzâdelerin Sünnet Düğünü, Sûr-ı Hümâyûn*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008.

Houghton, David Patrick, *Political Psychology, Situations, Individuals, and Cases*, New York, 2009.

Hüseyin bin Abdullah Keçecizâde el-Hüseyni Abdürrezzak, *Sulhiyye-i Vehbi, Eşref Hân ile Ahmed-i Sâlis Muhârebeye İntâc Eden Muharrerât*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Nr: 2711.

Hüseyin Seyyid Vehbi, *Surname: Sultan Ahmet'in Düğün Kitabı*, haz. Mertol Tulum, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008

İnan, Ece, "Politik Psikoloji ve Siyasal İletişim", *http://www.kamudiplomasisi.org/pdf/politikpsikoloji.pdf*, s. 1-8.

Kara, Tuğba, *III. Ahmed Devri'nde İstanbul'da Sosyal ve Kültürel Hayat*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, Samsun 2014.

Karahasanoğlu, Selim, "İstanbul'un Lâle Devri mi? Tarih ve Tarihyazımı", *Masaldan Gerçeğe Lâle Devri*, haz. Mustafa Armağan, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, s. 57-106.

Karahasanoğlu, Selim, "Osmanlı tarihyazımında "Lâle Devri", Eleştirel bir değerlendirme", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı 7, Bahar-Yaz 2008, s. 129-144.

Karahasanoğlu, Selim, *Politics and Governance in the Ottoman Empire: The Rebellion of 1730*, Harvard University, 2009.

Kurtbaş, İhsan, "A Psycho-Political Analysis of Voting Pscyhology - An Empirical Study on Political Psychology", *Journal of Administrative Sciences and Policy Studies*, cilt 3/2, 2015, s. 93-95.

Külbilge, İlker, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1703-1747)*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2010.

Monroe, Kristen Renwick, William Chiu, Adam Martin ve Bridgette Portman, "What is Political Psychology?", *Perspectives on Politics*, cilt 7/4, 2009, s. 859-882.

Ozansoy, Faik Ali, *Nedim ve Lâle Devri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1969.

Reşad Ekrem Koçu, *Esircibaşı: Lâle Devri'nde Bir Aşk Romanı*, Doğan Kitapçılık, İstanbul 2001.

Özcan, Abdülkadir, "Lâle Devri", *DİA*, Cilt 27, İstanbul 2003, s. 81-84.

Perez, Adela Garzon, "Political Psychology as Discipline and Resource", *Political Psychology*, vol. 22/2, 2001, s. 347-350.

Râşid Mehmed Efendi, Çelebizâde İsmaîl Efendi, *Târih-i Râşid ve Zeyli*, haz. Abdülkadir Özcan, Yunus Uğur vd., II, İstanbul 2013.

Reich, W., "Psikanalizin Tarihsel Araştırmalara Uygulanması", (çev. Ahmet Taner Kışlalı), *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 39/1, 1984, s. 191-203.

Shay, Mary Lucille, *Venedik Balyoslarının Bakışlarıyla Osmanlı İmparatorluğu Lâle Devri ve Sonrası (1720-1734)*, çev. Münir Akın, Ark Kitapları, İstanbul 2009.

Sırrı Efendi, *Risâletü't-Târîh-i Nâdir Şâh (Makale-i Vâkıa-ı Muhâsara-i Kars)*, haz. Mehmet Yaşar Ertaş, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2012.

Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusretnâme, İnceleme-Metin (1106-1133/1695-1721)*, Haz. Mehmet Topal, Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), Ankara 2018, s. 1116-1139.

*Şemdânizâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târihi Müri't-Tevârih, I*, haz. M. Münir Aktepe, İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1976.

Unat, Faik Reşit, "II. Ahmed Devrine Ait Bir Islahat Takriri", *Tarih Vesikaları*, cilt 1, sayı 2, 1941, s. 107-121.

Volkan, Vamık D., Norman Itzkowitz, *Atatürk'ün Psikanalitik Biyografisi*, Pusula Yayınevi, Ankara 2017.

Volkan, Vamık, *Kimlik Adına Öldürmek Kanlı Çatışmalar Üzerine Bir İnceleme*, (çev. M. Banu Büyükkal), Everest Yayınları, İstanbul 2009.

Volkan, Vamık, *Divandaki Düşmanlar-Bir Türk Psikanalistin Siyaset Psikoloji Serüveni*, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2013.

Volkan, Vamık, *Göçmenler ve Mülteciler-Travma, Sürekli Yas, Önyargı ve Sınır Psikolojisi*, Pusula Yayınevi, Ankara 2017.

Volkan, Vamık, *Körü Körüne İnanç*, Asi Kitap, İstanbul 2017.

Volkan, Vamık, *Nazi Mirası*, Pusula Yayınevi, Ankara 2016.

Volkan, Vamık, Nuriyet Atabey, *Osmanlı'nın Yasından Atatürk'ün Türkiyesi'ne Onarıcı Liderlik ve Politik Psikoloji*, Kripto Basın Yayın, Ankara 2010.




Nedîm Dîvânı'nın kapağı (İstanbul, H. 1340).




Şair Nedîm mecmuasının ilk sayısının iç kapağı (İstanbul, 1918) Kaynak: TDV İslâm Ansiklopedisi.

# LÂLE'NİN SEYRİ: BİR ÇİÇEK, BİR DEVİR, BİR ÇÖKÜŞ*

**Işılay Pınar Özlük****

18. yüzyılın ilk yarısında Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın sadarette ve III. Ahmed'in iktidarda olduğu 1718-1730 yılları arasındaki dönem, kaynaklara "Lâle Devri" adıyla geçmiştir. Devlet gerek askerî, gerek siyasi gerekse ekonomik açıdan oldukça sıkıntılı bir dönemden geçmekteydi. Osmanlı hem Avrupa'da değişen siyasi dengelere uyum sağlamaya çalışmakta hem de güçlenen Ruslara karşı dikkatli davranmaktaydı.

Donald Quataert, Osmanlı'da "kadınlar saltanatı" denen dönem sona erdiyse de hanedandan gelen kadınların ittifak kurma ve otoriteyi sürdürme amacıyla yüksek mevkideki devlet görevlileriyle evlendirildiklerini ancak bu evliliklerin ittifak kurmanın yanısıra gücün paylaşılması anlamına da geldiği tespitini yapmaktadır. En azından 17. yüzyılın ortasında sadaret mührünün Köprülü'ye teslim edilmesinden sonra yönetimin vezir ve paşa hane halklarının eline geçtiğini söyler. 18. yüzyılın başında II. Mustafa başarısız bir girişimde bulunarak iktidarı yeniden tek elde toplamaya çalışır ancak Edirne Vak'ası adıyla anılan girişim başarısızlığa uğrar (Quataert 2016:80-81).

---

* Bu çalışma *Lâle Devri'nde Kültür ve Edebiyat* isimli yayınlanmamış yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Dr. Işılay Pınar Özlük, Öğretim Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Edirne Vakasına gelinen yolda halk birçok konuda rahatsızdı. Şeyhülislam Feyzullah Efendinin yakınlarına sağladığı imkânlar, çekilen maddi sıkıntılar, II. Mustafa'nın Edirne'de ikamet etmesi gibi nedenlerle halkın sabrı taşmıştı. Gürcistan seferine çıkarken hâlâ maaşlarını alamamaları nedeniyle askerler de durumlarından memnun değillerdi. Halkın ve askerlerin birleşmesiyle patlak veren olaylar yeniçerilerin katılımıyla büyümüştür. Padişahın yanlış tutumu nedeniyle gittikçe büyüyen isyan önlenememiştir. Tarihlere Edirne Vak'ası olarak geçen bu gelişmeler sonucunda II. Mustafa tahttan indirilmiş ve III. Ahmed tahta çıkarılmıştır (1703). Tahta çıkan III. Ahmed, içişlerinde kendisine yardımcı olacak bir sadrazam bulamamakta, göreve gelen sadrazamları birkaç ayda yahut bir-iki sene zarfında azl etmektedir. Devletin en üst kademesinde meydana gelen bu değişiklikler devlet işlerindeki istikrarsızlığı göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü işlerin yolunda gidebilmesi için istikrara ve huzura ihtiyaç vardır. Sürekli değişen sadrazamlar ve bu sadrazamların değiştirdiği devlet kadrolarında çalışanlar her an işlerinden olabileceklerinden dolayı korku ve tereddütle hareket etmektedirler.1703-1718 arasındaki 15 senede 12 sadrazam değişmiştir.[1] 9 Mayıs 1718'de Nevşehirli (Damat) İbrahim Paşa'nın sadarete gelmesiyle III. Ahmed için huzurlu günler başlamıştır demek yanlış olmaz. III. Ahmed'in saltanat dönemini iki kısma ayırabiliriz. İlki siyasi belirsizlikle, savaş ve seferlerle geçen 1703-1718 arasındaki dönemdir. İkincisi ise Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın sadarette olduğu 1718-1730 tarihleri arasında kalan yıllardır. Lâle Devri'nden bahsedebilmek için ilk önce bu dönemin mimarı olan İbrahim Paşa'yı tanımak gerekmektedir. İbrahim Paşa eski ismi Muşkara olan Nevşehir'de tahminen 1662 yılında dünyaya gelmiştir. Babası İzdin voyvodası Sipahi Ali Ağa, annesi Fatma Hanım'dır. İş bulmak amacıyla 1689'da İstanbul'a gelmiş, bir akrabası vasıtasıyla sarayın Helvacılar ocağına girmiş, buradan sonra Baltacılar ocağına geçmiştir. Farklı yerlerde yaptığı görevlerden sonra nihayet Edirne Sarayı'na Dârüssaâde ağası yazıcı halifesi olarak çağrılan İbrahim burada şehzade Ahmed ile (III. Ahmed) tanışma imkânı bulur. III. Ahmed'in Edirne Vak'asıyla tahta çıkışının ardından onunla birlikte İstanbul'a gelir. Dârüssaâde Dairesi yazıcılığı görevini altı yıl yürütür. Bu sırada birçok kez vezirlik teklifi alır

[1] Kavanoz Ahmed Paşa (22 Ağustos-16 Kasım 1703), Moralı Hasan Paşa (16 Kasım 1703-28 Eylül 1704), Kalaylıkoz Ahmed Paşa (28 Eylül-25 Aralık 1704), Baltacı Mehmet Paşa (25 Aralık 1704- 3 Mayıs 1706), Çorlulu Ali Paşa (3 Mayıs 1706- 16 Haziran 1710), Baltacı Mehmet Paşa (12 Ağustos 1710-20 Kasım 1711), Gürcü Yusuf Paşa (20 Kasım 1711- 12 Kasım 1712), Süleyman Paşa (12 Kasım 1712- 6 Nisan 1713), Hoca İbrahim Paşa (6 Nisan 1713- 27 Nisan 1713), Şehit Ali Paşa (27 Nisan 1713-5 Ağustos 1716), Halil Paşa (22 Ağustos 1716- 26 Ağustos 1717), Nişancı Mehmet Paşa (26 Ağustos 1717- 9 Mayıs 1718), Nevşehirli (Damat) İbrahim Paşa (9 Mayıs 1718- 30 Eylül 1730).

fakat kabul etmez. Zekâsı ve yeteneğiyle sivrilen İbrahim'in bu durumu etrafındaki bazı kişileri huzursuz eder. Padişaha olan yakınlığının bazı üst düzey yöneticilerin dikkatini çekmesiyle Haremeyn muhasebeciliği göreviyle hâcegân zümresine dâhil edilerek İstanbul'dan uzaklaştırılır. 1715'te Damat Ali Paşa'nın Mora Seferi'ne de katılır. Paşa'nın şehit olmasıyla gerekli tedbirleri almakta gecikmeyerek orduyu dağılmaktan kurtarır ve durumu padişaha haber vermek üzere Edirne'ye gelir. Bu tarihten sonra III. Ahmed'in yanından hiç ayrılmayan İbrahim Paşa devlet kademelerinde hızla ilerleyerek önce III. Ahmed'in damadı ardından da sadrazam olur. Bu gelişmeler dönemin şiirine de yansımıştır:

*Bir yire geldi iki sûrun didüm târîhini*
*Oldı İbrâhîm Paşa şimdi dâmâd u nedîm (1129)*

Kâmî Divanı, s.115

Pasarofça Antlaşması için Avusturya ve Venedik ile masaya oturulacağı günlerde Sadrazam Nişancı Mehmet Paşa'nın azliyle kendini sadaret makamında bulan İbrahim Paşa toprak kayıplarını göze alarak muhtemelen iç huzuru sağlamak ve devletin içişleriyle ilgilenmek için vakit kazanmak amacıyla barıştan yana bir siyaset izler. Aynı zamanda uzun süredir savaşlar ve seferler yüzünden maddi ve manevi anlamda perişan durumda olan halkın nefes almasını ve memnuniyetini sağlamak amacıyla Pasarofça Antlaşması'nı 21 Temmuz 1718 (22 Şaban 1130) tarihinde imzalar. Pasarofça Antlaşması ile bir tarafta kazanan Osmanlı diğer tarafta kaybetmektedir. Bu antlaşmayla kurulan Osmanlı-Avusturya dostluğu o esnada İsveç ile savaşmakta olan Rusya'yı endişelendirir ve Haziran 1719'da Rus Çarı'nın İstanbul'a Alexei Daskow isminde bir elçi göndermesine sebep olur. Rusya bu elçiyle Osmanlı'ya ebedi barış teklif etmektedir. Elçi iki sene uğraştıktan sonra, İngiltere'nin aleyhine olmasına rağmen 16 Kasım 1720 (15 Muharrem 1133) tarihinde Edirne Antlaşması'nın Ruslar lehine imzalanmasını başarır. Damat İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı zamanında, daha önce kaybedilmiş olan toprakların bir kısmı tekrar Osmanlı topraklarına katılır. 9 Temmuz 1723'te Gürcistan'da Tiflis ve Gori, 15 Ekim 1723'te Kermenşah, 6 Mayıs 1724'te Hoy Kalesi'nin fethi, 31 Ağustos 1724'te Hemedan, 3 Ekim 1724'te Revan, 3 Ağustos 1725'te Tebriz, 4 Eylül 1725'te Gence, 6 Eylül 1725'te Hürremâbâd alınmıştır.[2]

Bu uzun savaşlar ve seferler neticesinde Osmanlı halkının huzur ve refaha ne kadar ihtiyaç duyacağı aşikârdır. Toplumun savaşlar ve seferlerin

[2] Aktepe, M., 1989; Ayverdi, S.,1999; Banarlı, N. S., 1997; *Büyük Türk Klasikleri*, 1987, c.14; Koçu, R. E., 2003; Küçük Çelebizâde Âsım, 1153; Mehmed Raşid, 1282; *Mufassal Osmanlı Tarihi*, 1962; Uzunçarşılı, İ. H., 1995.

ardından barışa ne kadar büyük bir özlem duyduğunu o dönemde yazılmış Sulhiyyeler'den[3] anlamak da mümkündür. Savaşlar ve seferler dolayısıyla altüst olan Osmanlı sosyal ve ekonomik düzeni uzun bir barış dönemine ihtiyaç duymaktadır. Asker ve esnaf farklı nedenlerle seferden nefret etmektedir. III. Ahmed'in tahtta olduğu dönemde Osmanlı topraklarındaki İngiliz elçisinin eşi olan Lady Mary Montagu bu durumu dostlarına yazdığı mektuplarda şöyle ifade etmektedir "...yalnız farkına vardığım bir şey var ki, asker de sefere başlayacak kıt'alarda her zaman görülen memnuniyetten eser yok. Halk ve bilhassa esnaf, harpten nefret ediyorlar. Özellikle ordu kumandanlığına padişah bizzat geçmeye karar verirse, o vakit tüccarın her sınıfı padişaha kendi servetine uygun bir hediye vermeye mecbur oluyorlar" (Montagu trhs : 86).

Tüm bu gelişmelerin yanında İstanbul'da yaratılan sulh dönemiyle birlikte gelişen, bahçelerin en güzel köşelerine yerleşen lâle ise bambaşka bir meseledir. Bazen tıpkı bireylerde olduğu gibi kitleler de asıl amaçlarını bir kenara bırakarak çok başka mecralara kayarlar. 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu da sayısız sıkıntıdan başını kaldıramazken; tüm bunları bir kenara bırakarak kendisini bir çiçeğin peşinde israf ve sefahatin rahat kollarına bırakmış bulunmaktadır. Her ne kadar sanıldığı gibi bir lâle soğanına verilen parayla köşkler satın alınamıyorsa bile, Osmanlı tarihinin bir döneminde lâle merakı sıradan halkı, farklı meslek gruplarını, din adamlarını hattâ en üst seviyedeki yönetici sınıfı –ki bunların içerisinde şeyhülislamdan vezirlere ve vezir-i azama– nihayet padişahı bile etkisi altına alır. Yaklaşık iki asır sonra Yahya Kemal Beyatlı tarafından Lâle Devri olarak adlandırılan bu dönem, tarih kitaplarına da konu olmuş ve Ahmed Refik'in *Lâle Devri* adını taşıyan kitabıyla literatüre girmiştir.[4] Peki, bu çiçeği diğerlerinden ayıran ve bu kadar ilgi görmesini sağlayan nedir?

## Bir Çiçek

Kaynaklarda anavatanının Orta Asya olduğu belirtilen bu çiçeğin insanlar tarafından tam olarak hangi tarihten itibaren yetiştirilmeye başlandığı konusunda kesin bir bilgi yoktur. 1050 tarihinde lâlenin İran'da son derece gözde bir çiçek olduğu bilinmektedir. Ömer Hayyam'ın rubailerinde kusursuz kadın güzelliğinin bir metaforu olarak karşımıza çıkan lâle başka şairlerin şiirlerinde de kendisini göstermeye başlar. 1250 senesinde Müşerrefiddin Sadi hayalindeki bahçeyi "serin suların mırıltısı, kuşların şakıması,

[3] Dönemin ünlü şairlerinden Seyyid Vehbi'de bir sulhiyye kaleme almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dikmen, H., 1991, *Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
[4] Ahmed Refik, 1311, *Lâle Devri*, İstanbul; *Mufassal Osmanlı Tarihi*, 1962, c. 5, İstanbul, s. 2437.

bolca olgun meyve, rengârenk ve pırıl pırıl lâleler ile hoş kokulu güller"in bir araya gelmesi diyerek tarif ediyordu. Hafız ise çiçeğin taçyapraklarının parlaklığını canının al yanaklarına benzetmekteydi. Gerçekten de lâlenin kendisine has güzelliği onu İran'da büyük simgesel değeri olan bir çiçek haline getirdi. Sonsuzluk ile eşdeğer sayılan lâle hakkında birçok efsane uyduruldu. Bu efsanelerden bir tanesi de talihsiz Ferhat'ındır. Ferhat, Şirin adında güzeller güzeli bir kıza âşık olur. Kızın öldüğüyle ilgili asılsız bir haber alan Ferhat buna dayanamaz ve olduğu yerde baltasıyla vücudunda yaralar açar. Ferhat'ın yaralarından akan kanların toprağa düştüğü yerde kan gibi kıpkırmızı bir çiçek açıverir. Bu çiçekler kusursuz aşkın simgesi olan lâlelerdir. Bu efsanelerin yazıya geçirilmesinden asırlar sonra hâlâ kusursuz aşkın ve ölmeyen tutkuların simgesi İran'da kızıl lâlelerdir (Dash 2000: 19-20).

Anadolu'da lâleyi şiirlerinde ilk kullanan şairlerden bir tanesi Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'dir (Ünver, S. A. 1968, Baytop 1987). Sadece doğuda değil batıda da bu çiçek aşkın ve tutkunun simgesidir. 17. asır gezginlerinden Jean Chardin, eğer bir genç sevgilisine bunlardan sunarsa çiçeğin rengiyle kadının güzelliğinin kalbini ateşe vermiş olduğunu anlatmaktadır. Taçyapraklarının dibindeki siyah yer ise çiçeği veren kişinin kalbinin aşk ateşiyle yanarak kömür gibi karardığını ifade eder demektedir. Şu ana kadar bilinen en eski lâle tasvirleri 13. yüzyıldan kalmadır. Bu tasvirler Selçuklu Sultanlarından I. Alaeddin Keykubad'ın Beyşehir Gölü kıyısında yaptırdığı sarayda yapılan kazı çalışmaları esnasında ortaya çıkan çinilerde yer alır (Dash 2000: 20). 14. yüzyılda ise Osmanlılar çiçeklerin en kutsalı saydıkları lâleyi uğursuzluklardan korunmak için kullanırlardı.[5] İstanbul'daki Türk ve İslâm Sanatları Müzesi'nde zırhın altına giyinilmesi için yapılan ön tarafında Kuran'dan ayetler arka kısmında ise lâle motifi işlenmiş olan sade bir iç gömleği sergilenmektedir. Pamuklu kumaştan yapılmış bu gömlek Sultan Murat'ın ikinci oğlu Bayezıd'a aittir (Dash 2000: 24).

Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yüzyılın ilk yarısında meydana gelen bu gelişmelerin bir benzeri yaklaşık yüz yıl önce Hollanda'da da yaşanır. Her ne kadar bu ülkede ihtilalle son bulan bir döneme isim vermemişse bile Hollanda halkı belki bu çiçek yüzünden Osmanlı'da olduğundan çok daha fazla sıkıntıya ve felakete sürüklenir. Sözünü ettiğimiz bu dönemde Semper Augustus isimli son derece nadir bulunan –bilinen örneklerinin sayısı bir düzineyi geçmemiştir– bir lâlenin tek soğanı bir evin fiyatının iki katını bulur (Dash 2000: 96). Bu çiçek Hollanda ekonomisini ve halkını o kadar çok etkiler ki nihayetinde çiçeğin ticaretini yapan bir grup ortaya çıkar ve bu ticaretten son derece zengin olanlar olduğu gibi nice zengin olan kim-

[5] Ayrıntılı bilgi için; *Şifalı Gömlekler* isimli esere bakınız.

se de sefalet içine düşer. Tarihin birçok döneminde edebî metinlerin eğitim-öğretim amacıyla kullanıldıkları bir gerçektir. Hollanda'da da öyle bir dönem olmuştur ki bu çiçeğin insanları sürüklediği sefaleti ve bu çılgınlığa kapılmanın zararlarını anlatmak için kitaplar yazılır, hikâyeler anlatılır. 1636-1637 yıllarında Hollanda'da *Samenspraecken tusschen Waermondt ende Gaergoedt* (Açgözlü ve Açıksözlü Arasında Konuşmalar) isminde yazarı bilinmeyen üç eser ortaya çıkar (Dash 2000:103).

Osmanlı'da saray ve ev duvarlarındaki süslemelerde, giysilerde, çinilerde, vazolarda, halılarda ve daha birçok yerde sıkça süsleme motifi olarak kullanılan lâlenin nazardan ve kötülüklerden koruduğuna inanılan bir simge olduğu düşüncesi oldukça ilginçtir.

Edirne Selimiye Camii'nin müezzin mahfilini taşıyan mermer ayaklarından birinde ters bir lâle kabartması bulunmaktadır. Bu lâle sütunun alt kısmında yaklaşık 20 cm. boyunda başı aşağı gelecek şekilde işlenmiştir. "ters lâle" olarak isimlendirilen bu motifle ilgili 3 rivayet vardır. İlki Osmanlıca yazılmış lâle kelimesinin tersten okunuşunun "hilâl" olması, bunun da Osmanlı'nın alâmeti olması dolayısıyla hilâlin yere düşmesiyle Türklüğün sonunun geleceği inancıdır. Hilâlin düşmesini ve caminin yıkılmasını engellemek amacıyla lâle ters oyulmuştur. İkinci rivayete göre caminin yapıldığı arsanın "Lâleci Baba" adıyla anılan ters bir ihtiyara ait olması ve bu ihtiyarın ilk başta caminin yapılması için bahçesini vermek istemeyişi üzerine uzun süren uğraşlar sonucu ikna edilmesi üzerinedir. İhtiyar razı edilince arzusu üzerine bu aksi adamın hatırasını yaşatmak için sütuna ters lâle motifi işlenir. Üçüncü rivayete göre de Selimiye Camii o kadar kusursuz yapılmıştır ki nazar değmesini önlemek üzere ters lâle işlenmesi uygun görülür (Baytop 1987).

Elbette lâlenin Türk toplumunda değer görmesinde güzelliği, zarafeti yanında çok başka nedenler olmalıdır. Onu bahçelerde yetişen diğer güzel çiçeklerden ayıran ve onu bir milletin gözünde kutsal hale getiren bazı özellikler vardır.

Lâle kelimesinin Osmanlıca yazılışı ile Allah kelimesinin Osmanlıca yazılışında aynı harflerin kullanılması, her ikisinin de ebced hesabıyla 66 sayısını vermesi bunların yanında lâlenin tersten okunuşunun *hilâl* kelimesini vermesi, hilâlin ise İslâmiyet'i ve Osmanlı'yı simgelemesi, bir kök ve bir çiçeğinin olması dolayısıyla tevhidi hatırlatması Osmanlı toplumunda lâlenin farklı bir sevgiyle yetiştirilmesine neden olur (Kartal 1998: XI). Bu anlayış ifadesini en güzel şekilde aşağıdaki beyitle bulmaktadır;

*Mazhari ismi Celâl olmasa idi lâle,*
*Bulamazdı bu kadar rütbeî vâlâ lâle*

Toprağa gömülen bir soğanın, yağmurlarla sulana sulana zamanı geldiğinde yeşil birkaç yaprakla gün yüzüne çıkmasını sonra o yapraklar arasından önce bir yumrunun belirmesini, bir süre sonra bu yumrunun içinden de en olmadık renklerde kadeh biçiminde nazlı mı nazlı bir çiçeğin çıkmasını kendiliğinden meydana geliyor saymayan Türkler bunu görmedikleri bir kuvvetin belirtisi olarak düşünürler. Kendisini gözler önüne sunmayan, insan aklına sığmayan, ama kendisini, sonsuz gücünü, sevgisini birçok şeyde olduğu gibi lâlelerde de gösteren Tanrı'yı akla getirirler (Gülersoy 1980).

Lâleyi dinî bir simge olarak gören tek millet Türkler değildir. Pennsylvania Hollandalıları da –17. yüzyıldan itibaren Amerika'nın doğu kıyılarına yerleşmiş olan Alman göçmen topluluğu– üç yapraklı bir lâle motifini teslis simgesi olarak kullanırlar. Doğum belgesi gibi önemli ve resmî belgelerde bu motife yer verirler (Schloredt s. 43; Dash 2000: 174).

İstanbul'da lâle yetiştiren ilk isim Kanuni döneminde yaşayan Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'dir. Yetiştirdiği lâleye de Nur-ı Adn ismini verir. 18. yüzyılda III. Ahmed'in padişahlığı, Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın veziriâzamlığı döneminde İstanbul'daki lâle merakı had safhaya çıkar. İbrahim Paşa bir yandan devlet işleriyle meşgul olurken bir yandan şair ve ilim adamlarını desteklemiştir. III. Ahmed'in lâleye olan tutkunluğu ve özellikle Çırağan sefaları lâlenin kıymetini büsbütün artırır. Saray bahçelerinin yanında başta veziriâzam olmak üzere vezirler ve devlet erkânı bahçelerini lâlelerle süslerler.

Lâlelerin bu derece değerlenmesi halk arasında da rekabet hissi uyandırır. Hemen her evin bahçesinde çeşit çeşit lâleler yetiştirilerek her birine yetiştiricisi tarafından şairane isimler verilir. Lâlelerin açılmaya başladığı dönem İstanbul halkı bunların açılışını seyretmeye gider, kısa bir zamanda şehir yeşil koruları, güzel bahçeleri ve rengârenk bahçeleri ile bir yeryüzü cenneti haline gelir. Bu gelişmelerle birlikte lâle ticareti İstanbul'da bir meslek, yetiştiriciliği ise bir sanat halini alır.

Münir Aktepe'nin, "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâleye Dâir Bir Vesika" isimli makalesinde belirttiği gibi lâle fiyatları kısa sürede içerisinde olağan dışı bir yükseliş gösterir. Bu çalışmada görüyoruz ki bir lâlenin fiyatı 1138 tarihli bir vesikada 50 kuruş, 1140 tarihli bir başka vesikada ise 200 kuruştur. Bu da gösteriyor ki lâle merakı her geçen gün artmaktadır. Ancak bununla birlikte hiçbir zaman bir lâle soğanının fiyatı bin altın gibi o dönem için muazzam fiyatlara ulaşmaz.

Lâleye gösterilen fazla talep, lâle fiyatlarının artmasına neden olur. Bunun üzerine her lâlenin fiyatının belirlenmesi yoluna gidilir.[6] Osmanlı toplumunda bu denli rağbet bulan ve sevilen bu çiçekle ilgili yazılmış olan bir-

[6] Küçük Çelebizâde Âsım, 1153:415.

çok mecmua ve risale mevcuttur. Bu eserlerin bazıları Ekrem Hakkı Ayverdi'nin *18. Asırda Lâle* isimli kitabında sıralanmaktadır. Münir Aktepe'nin "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâle" isimli iki makalesinden hareketle belirlediğimiz 335 lâle ismi mevcuttur. Lâleye ilginin arttığı bu dönemde özellikle savaş alanlarında alınan başarısız sonuçların ardından Osmanlı Devlet adamlarında ilerlemesini hızla sürdüren batıdan faydalanılabileceği fikri hâsıl olur. Bu amaçla yurtdışına sefirler gönderen ve onlardan gördükleri her şeyle ilgili ayrıntılı rapor isteyen Damat İbrahim Paşa diğer tarafta Osmanlı'ya gönderilen elçileri inşa ettirilen yeni saraylar, bahçeler, ziyafetler ve eğlencelerle etkilemeye çalışmaktadır. Bu eğlencelerin ve ziyafetlerin vazgeçilmez üyeleri arasında devrin âlim ve şairleri de vardır.

## Bir devir

Zihinlerde zevk ve sefa ile geçen bir dönemin göstergeleri olan Çırağan sefaları ve helva sohbetleri aynı zamanda bu devrin edebiyat hayatındaki canlılığı ve gelişmeyi sağlayan bir okul mahiyeti taşımaktadır. Bu dönemin şairlerinin şiirlerinde sık sık tesadüf ettiğimiz helva sohbetleri, İbrahim Paşa'nın iştirak ettiği meclisler, tarih kaynaklarında ilim adamlarını ve şairleri himaye ederek ün kazanan Hüseyin Baykara'nın meclislerine benzetilmektedir.

*Verdi her kûşesi bu mülkef-i 'adl u dâdun*
*Baykarâ bezmi ile meclis-i Cemden peygâm*

*Baykarâ bezmi ile meclis-i Cem kande kalur*
*Reşk-i 'adn oldu bu ferhunde dem-i şevk encâm*

Şakir Divanı, s.5

Paşa'nın meclislerinde bulunmuş olan birçok şairin şiirlerinde Paşa'nın sanata, edebiyata ve ilme verdiği değerin ifade edildiğini görmekteyiz.

*Ben kendümi bildüm bilelü itmedi kimse*
*Ehl-i dil ü 'irfâna efendüm gibi rağbet*

Seyyid Vehbî Divanı, s.195

Klasik şiir bu yüzyılda şair kadrosu bakımından oldukça zengindir. İstanbul kütüphanelerinde 18. yüzyıla ait divanı olan şairlerin sayısı 168 olarak belirlenmiştir. Bu dönem şairlerinde dikkat çeken bir başka husus da bu döneme kadar 10'u bulmayan kadın şairlerin sayısının 19. yüzyılda 20'nin üzerine çıkmasıdır (Kızıltan 1994: 106-107; Horata 2004: 459).

Bu dönemde bir yandan hikemî tarzda şiirler yazılırken diğer yandan İran etkisi Arpaeminizâde Samî gibi şairlerde görülmeye devam etmiştir.

Geçmişten gelen aşk, tasavvuf, tabiat gibi konuların yanısıra mahallî konular şiire daha çok girmiş; şairler bu dönemde dış gerçekliğe şiirlerinde daha çok yer vermeye başlamışlardır (Horata 2004: 461).

Sevgilinin tüm cefalarına seve seve katlanan, eziyetlerini minnetle kabul eden, sevgilinin ayağını sürdüğü toprağa yüz süren klasik şairden farklı olarak bu dönem şairleri sevgiliyi evlerine davet etmekte;

*Münâsibdir sana ey tıfl-ı nâzım hüccetin al gel*
*Beşiktaş'a yakın bir hâne-i vîrânımız vardır*

Nedim Divanı, s.286

neşeli bir söyleyişle sevgilisine arzularını bildirmektedir;

*Didüm öpeyüm didi o mâhum ramazândır*
*Didüm seni mushaf gibi öpmek ne ziyândır*

Kâmî Divanı, s.306

Kaynaklarda bu dönemi İbrahim Paşa'nın meclislerinde ve onun himayesinde birebir takip etme imkânı bulan şairlerin isimleri belirtilmektedir. Bu kaynaklarda en çok adı geçen şairler; Nedim, Arpaeminizade Sâmî, Raşid, Şâkir, Seyyid Vehbî, Ahmed Neylî, Osmanzade Taib, Kâmî, Şeyhülislam İshak Efendi ve İzzet Ali Paşa'dır. Sözü edilen bu şairler döneme ait hususiyetleri şiirlerinde yansıtmışlardır. Ancak Lâle devrinin sembolü olan şair elbette Nedim'dir. Asıl ismi Ahmed olan şairin Arapça ve Farsçayı iyi derecede bildiği çeşitli devlet görevlerinde bulunduğu ve Sadrazam damat Ali Paşa'nın himayesinde olduğu bilinmektedir. Ali Paşa'nın şehit olmasının ardından o dönemde yıldızı parlamakta olan Nevşehirli İbrahim Paşa'ya kasideler sunan şair Paşa'nın sadrazam oluşuyla onun meclislerinin değişmez simalarından bir tanesi olur. İran Sefiri Murtaza Kulu Han'ın İbrahim Paşa'yı ziyareti esnasında ve başka kabullerde de Paşa'nın yanında bulunan Nedim, resmî ziyafetler dışında düzenlenen helva sohbetleri ve Çırağan eğlencelerinde de yerini alır. İbrahim Paşa'nın şehrin çehresini değiştiren hemen her faaliyeti Nedim'in şiirlerinde kendisine yer bulur. İbrahim Paşa'nın o dönemde vücuda getirdiği tercüme heyetinde de yer alan şair, müderrislik görevinin ardından hızla yükselir 1730 senesinde Sekban Ali Paşa Medresesi'nde müderrislik yapmakta iken Patrona Halil İsyanı sırasında hayatını kaybeder.

18. Yüzyılın başında Osmanlı edebiyatındaki Nabi ve Nef'î etkisinden kısa sürede kurtularak kendine has bir üslup yakalayan şair dönemindeki şairleri de etkilemiştir. Bâkî, Şeyhülislâm Yahya ve Necatî'de kendisini gösteren mahallîleşme hareketi bu dönemde Nedim'in şiirlerinde en güzel örneklerini verir. Bunun yanısıra onun şiirlerinde sebk-i hindî'nin ince ve

derin hayallerini de görmek mümkündür. Nedim'in şiirlerinde son moda elbisesiyle salınarak geçen dilberler, Sadâbad'ın tenha köşeleri, Göksu mesiresi günlük hayattan alınmış tablolar halinde son derece gerçekçi bir biçimde anlatılmaktadır. Kısacası Lâle Devri'nin kelimelerden bir tablosu yapılması istenirse Nedim'in şiirlerine bakılması yeterlidir. Denilebilir ki zaman, mekân ve şahıs muhteşem bir uyum içerisindedir. Nedim'in bu denli hayatın içinden seslenebilmesinde kuşkusuz içinde yaşadığı zamanın yani Lâle Devri'nin, bu devrin eğlencelerinin, sohbetlerinin geçen yüzyıllara nazaran canlılık gösteren sosyal hayatının etkisi vardır. Bunların yanısıra dönemin padişahı III. Ahmed'in de şiir yazdığı bilinmektedir. Hüküm sürdüğü dönemde şairlere ve sanatkârlara verilen önemin bir nedeni de III. Ahmed'in bu konudaki temayülü olmalıdır.

18. yüzyılın ilk çeyreğini Osmanlı düşünce hayatı bakımından ele alırsak, bu dönemin bir uyanış devri olduğunu söylemek mümkündür. Birçok değerli eserin tercümeleri yapılmıştır. 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı aydını fikri ve felsefi konulara ilgi göstermeye başlayarak tasavvuf, kelâm gibi ilimlerin yanında tıp, fizik, tarih, astronomi gibi konularla ilgilenmeye başlar. Kâtip Çelebi'nin fizik ve hendese okutmak için öğrenci bulamadığı günler geride kalmış pozitif bilimlere rağbet edilmeye başlanmıştır. Bu değişimin sebepleri arasında Osmanlı'nın dışarıda aldığı mağlubiyetler dolayısıyla gözlerin bilimsel ve teknolojik gelişmelerin dikkat çektiği batıya çevrilmesidir (Kazancıgil 2000: 198). Ancak gene de 18. yüzyılın başında şehit olan sadrazam Ali Paşa'nın pozitif bilimleri konu alan kitaplarının kütüphaneye bağışına engel olan bir fetvanın çıkmış olması bize bu dönemdeki ortamı yeterince anlatmaktadır.

İslam dünyasında sistemli olarak ilk tercüme faaliyetleri Emevîler Döneminde Halid b. Yezid b. Muaviye tarafından başlatıldığı görülür. Bundan sonraki dönemde en önemli faaliyet Abbâsiler zamanında II. Halife Mansur tarafından başlatılmıştır. Bu dönemdeki tercüme faaliyetine bakıldığında oldukça sistemli ve bilinçli bir çalışma olduğu görülmektedir. Bu dönemde kurulan Beytü'l-Hikme isimli tercüme heyeti Platon, Aristoteles, Hippokrat gibi eski filozofların eserlerini tercüme ederek İslâm kültür dünyasına kazandırmışlardır. Beytü'l-Hikme İslâm âleminde daha sonra kurulacak olan tercüme müesseselerine örnek olmuştur. (Kayaoğlu 2002).

Osmanlı İmparatorluğu'nda ise 18. yüzyılın ilk çeyreğinde sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın isteğiyle bir tercüme heyeti kurulmuştur. Bu heyet İslâm dünyasında görülen ilk örneği gibi batı dünyasının klasik eserlerini ele almasa da Osmanlı'nın ilmî hayatındaki ilk uyanış sinyallerini vermesi bakımından önemlidir. Böyle bir heyetin Nevşehirli

Damat İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı döneminde kurulmuş olması elbette bir tesadüf değildir.

İbrahim Paşa'nın sadrazam olduğu dönem Osmanlı'nın sürüklendiği felaketin kendisini askerî ve politik anlamda hissettirmeye başladığı dönemdir. İmparatorluk sınırlarının dışındaki dünyayla ilişki kurmak mecburiyetinin doğduğu, toprak kayıplarının had safhaya ulaştığı bu dönem, Avrupa'da bilimsel çalışmalar ve gelişmeler son sürat devam etmektedir. Bir anlamda doğudan yükselen güneşin ışığı artık Osmanlı topraklarını değil batıyı aydınlatmakta; İmparatorluk topraklarında bir süredir alacakaranlık hüküm sürmektedir. İbrahim Paşa İmparatorluğun içinde bulunduğu durumun farkındadır, sadrazamlığı süresince de batıya elçiler göndererek oradaki gelişmeleri takip etmiş ve memleketinde uygulamaya çalışmıştır. Hattâ belki de bu zeki devlet adamı atacağı adımların önüne geçilmemesi için dikkati bir başka yöne lâle bahçelerine, çağlayanlara, Sadâbad'a çekmiştir. İstanbul'un ve memleketin farklı yerlerinin değişen çehresinin ardında İbrahim Paşa hummalı bir çalışma içerisine girer. Yabancı ülkelere sefirler gönderir, şairleri bulunduğu meclislerden eksik etmeyip onlara her anlamda destek vererek edebî hayatı canlandırır, Said Efendi ve İbrahim Müteferrika'yı görevlendirerek kurulmasına ön ayak olduğu matbaada önemli eserlerin basılmasını sağlar, yangınlardan görülen zararın en aza indirilmesi amacıyla Tulumbacılar Ocağı'nı kurar, İznik'te çini ve Yalova'da kâğıt fabrikalarını kurar, tercüme heyetleri oluşturur.

İmparatorluk uzun süredir hasret kaldığı barış ve sükûnete kavuşmuş gibi görünmektedir. Her ne kadar başarısı tartışılsa da İbrahim Paşa ilk etapta uzun süredir savaşmaktan ve yenilgilerden iki büklüm hale gelen halkı ve bu başarısızlıklardan bunalmış olan Padişah III. Ahmed'i memnun edecek bir politika izlemiş, bir dizi barış antlaşması imzalamıştır. Bu antlaşmalarla en azından bir süreliğine sükûnet bulan Osmanlı topraklarının üzerinde Nevşehirli İbrahim Paşa'nın elleri dolaşmaya başlar. İbrahim Paşa bir yandan göze ve gönle hitap ederken bir yandan da Avrupa'da meydana gelen gelişmeleri izlemekte ve imparatorluk için aydınlanmanın ilk sinyalleri sayılacak bazı adımlar atmaktadır. Bu dönemde İbrahim Paşa'nın isteği ile kurulan tercüme heyeti bu adımların en önemlilerinden bir tanesidir. Kurulan heyetin öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda tercüme faaliyetlerinin genellikle dinî ilimlerle ilgili kitaplar üzerinde yoğunlaştığı görülür. Tercümenin sistemli bir faaliyet halini alarak, bir heyet kurularak yapılmaya başlanması Lâle Devri'nde Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın önderliğinde olur. Eserlerin teker teker kişilere dağıtılmasındansa heyete verilmesi işleri hızlandırmak amacıyla olmalıdır. Kurulan bu heyet müspet ilimlerle ilgili ancak bir eser çevirmesine rağmen böyle bir

heyetin teşekkülü bile o dönem için oldukça önemli bir harekettir. (Kazancıgil 2000: 199).

Osmanlı topraklarında huzur ve barış hüküm sürerken İbrahim Paşa'nın canlandırmaya çalıştığı bilimsel çalışmalar ve edebiyatla ilgili gelişmeler kendilerini gösterir. Bir yandan birbirinden değerli eserlerin tercümeleri yapılarak İmparatorluk halkının hizmetine sunulurken bir yandan da artık eksikliği dikkat çeker hale gelen matbaanın kurulmasıyla ilgili adımlar atılmaktadır. Matbaanın kurulmasıyla kitaplar belli bir sınıfın egemenliğinden çıkacak, isteyen herkes kitaplara ulaşabilecek, bilgiyi kaynağından edinebilecektir. Ancak her yenilik hareketinde olduğu gibi bunda da bazı riskler söz konusudur. Gerçi İstanbul'da daha önce Ermeni ve Yahudilerin kurdukları matbaalar mevcuttur ancak Türklerin henüz bir matbaası yoktur. İbrahim Paşa her yenilikte olduğu gibi matbaa konusunda da duyarlı ve istekli davranır.

Yahudilerin 1492 tarihinde İstanbul'a geldiklerinde beraberlerinde matbaayı da getirdiklerini Avram Galanti'nin *Türkler ve Yahudiler* isimli kitabından biliyoruz. Yani 1493'te Avrupa'nın birçok yerinde henüz matbaa yokken II. Bayezid zamanında İstanbul'da ve Selanik'te matbaa vardır. Bu dönemde on dokuz kitap basılır ve kitapların ilk sayfalarında *Sultan Bayezid-i Sani Saltanatının Gölgesi Altında"* mânâsına gelen İbranice kelimeler mevcuttur (Gerçek 1939: 27). İstanbul'da ilk Ermeni matbaası 1567'de kurulmuş, aynı yıl bir dil kitabı basılarak faaliyete geçirilmiştir. Rumlara ait ilk matbaa ise 1627 senesinde faaliyete geçmiştir (Gerçek 1939: 29).

Müslümanlara ait bir matbaanın kurulması ise İbrahim Paşa'nın sadarette olduğu Lâle Devri adıyla andığımız dönemde gerçekleşmiştir. Saint-Simon anılarında Fransa Sefiri Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Paris'te bir matbaayı ziyaret ettiğini ve bu ziyaret esnasında Çelebi'nin Türkiye'de bir matbaa açmayı düşündüğünü de ilave eder. Sefirle birlikte Fransa'ya giden oğlu Said Efendi yurda döndüğünde hemen bu düşünceye hayat vermek amacıyla girişimlerde bulunmaya başlar. İbrahim Müteferrika'yla bu konuda görüşürler (Gerçek 1939: 46-47, Çelebizade İsmail Asım Tarihi s.120).

Said Efendi ile her konuda anlaşmaya varan İbrahim Müteferrika matbaanın faydalarını anlatan "vesiletüttıbaa" isimli bir risale yazarak Sadrazam İbrahim Paşa'ya verir. Müteferrika'nın risalesinde matbaanın şu özellikleri anlatılmaktadır: Birçok önemli kitabın basımı halk için faydalıdır. Kitapların yazıları okunaklı olduğu için öğretmen ve öğrenciler için kolaylık sağlanmış olacaktır. Bu eserlerin mürekkepleri sudan etkilenmez ve yazma eserler gibi bozulmazlar. Bir cilt kitabı elde yazmak zahmetiyle binlerce kitap matbaada basılabilir. Kitapların başına ve sonuna fihristler konularak kullanım kolaylığı sağlanır. Matbaa dolayısıyla kitaplar ucuzlayınca

taşradaki halk da bunlardan faydalanır. Böylece ilim tahsil edenler çoğalır. Avrupalılar Osmanlı'ya ait kitapların basımını gerçekleştirip Müslüman ülkelerden bu yolla para kazanabilirler, her konuda kâfirlerin önünde olan Osmanlı bu konuda da onlardan önce davranmalıdır. Bu maddelerin sonuna kitap basımının devletin şerefini artıracağını da ekleyen Müteferrika gene de bazı softalar arasında bu konuyla ilgili hoşnutsuzluk meydana geldiğini görür. Bu hoşnutsuzluk ortamından zarar görmek istemeyen İbrahim Müteferrika Sadrazam İbrahim Paşa'ya bir arzuhal yazar. Bu arzuhalle Müteferrika Sadrazamdan matbaanın açılması için padişahtan ferman ve şeyhülislamdan fetva istemektedir. Nihayetinde İbrahim Müteferrika istediği sonuca ulaşır. Şeyhülislam Abdullah Efendi'den tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm kitapları basmamak şartıyla fetva alır. Dönemin aydın düşünceli âlimlerinden Damatzade, Mirzazade Abdullah, Feyzullah, Esseyit Mehmet, Salih, Dürrî, Mustafa, Salim, İshak, Abdurrahman, Şehzade Mehmet, Zeynelabidin, Zülâlî, İshakzade Efendiler de vesiletüttıbaaya takriz yazarlar (Gerçek 1939: 50-58).

Gerekli izinler alındıktan sonra çalışmalara başlayan Sait ve İbrahim Efendiler iki senelik bir çalışmanın sonunda 31 Kanunusani 1729 tarihinde *Vankulu Lügâti*'ni satmaya başlarlar. Müteferrika matbaası Lâle Devri boyunca 6 kitap basar.

III. Ahmet döneminde sosyal hayat, ilmî faaliyetler ve siyasî ilişkilerde görülen hareketlilik, kendisini mimarî faaliyetlerde de hissettirir.

Batıya yöneliş sanatta da kendisini gösterir aynı dönemde batıda son derece moda olan zengin bezemeli sanat zevki İstanbul'da inşa edilen saray ve köşklerde kendisini gösterir (Eyice 2002: 384-309). 18. yüzyılın ortalarına kadar etkisini hissettiren Fransız Rokoko üslubu zamanla kendisini Avrupa ve Osmanlı topraklarında da göstermeye başlar. Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin İstanbul'a dönerken beraberinde Barok ve Rokoko çizimleri içeren belgeler getirdiği, bu çizimlerin İstanbul'daki köşk ve sarayların yapımlarında ve dekorasyonlarında etkili oldukları bilinmektedir (Canca 1999: 40; F, İrez 1990:21-33). Dönemin en çok ses getiren yapılarından biri hiç kuşkusuz Sadâbad Sarayı'dır. 1721-1722 (1134) tarihinde Kağıthane Deresi üzerine Nevşehirli Damat İbrahim Paşa tarafından kurulan Sadâbad, dönemin sosyal hayatında oldukça büyük değişikliklere neden olur. Bu dönemde eğlence ve ziyafetlerin odak noktası haline gelir ve adeta Lâle Devri'nin mekânsal sembolü olur. Hem yapılan köşk ve etrafındaki yapılar hem de buradaki ziyafetler o dönemin şiirlerine yansır. İbrahim Paşa bu dönemde başlattığı imar faaliyetiyle İstanbul'un dört bir yanında köşkler, camiler, saraylar, çeşmeler, okullar yaptırır. İstanbul adeta cennete döner.

Sadâbad'la ilgili geniş bilgiyi Sedat Hakkı Eldem'in Sadâbad isimli kitabından alıyoruz. Bu dönemde Kâğıthane deresinin, Kâğıthane Karakolu önünden Çadır Köşkü'nün bulunduğu yere kadar olan yani yaklaşık 1100 metrelik kısmı 28 metre genişliğinde 1100 metre uzunluğunda mermer bir kanalın içine alınmıştır. Derenin suları sarayın önünde kanala inşa edilmiş iki bend üzerinden çağlayan şeklinde akarak büyük bir havuzda toplanır (Eldem 1977: 6).

Sadâbad Sarayı'nın Lâle Devri'nda Fransa'ya gönderilen Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin sefaretnamesinden ve getirdiği saray ve köşk planlarından etkilenilerek yapıldığı söylenir. Oysa Sadâbad Sarayının 18. yüzyılda Avrupa'da çok moda olan sınırlandırılmış bir akarsuyu olan saraylarla ortak yanı bu kanaldır. Avrupa'da buna benzer yapılarda fıskiyeler, su oyunları ve çağlayanlar oluşturan kaskatlar mevcuttur. Ancak tüm bunlar söylenirken unutulan bir şey var ki batıdan önce doğuda da çeşitli su oyunlarıyla zenginleştirilen saraylar vardır. Şahcihan'ın 1642'de Lahor'da yaptırdığı Şalamar bahçesi bu tür saraylara bir örnek teşkil etmektedir (Eyice 1998). Eldem de bu konuyla ilgili olarak Sadâbad kompleksinde Fontainebleau kanalını sadece Cedvel-i Sîm'in andırdığını, bunun dışında Fransız sanatının bir etkisini göremediğini söyler (Eldem 1977: 6).

III. Ahmed döneminde Kâğıthane'de başlatılan inşa faaliyetinde Kasr-ı Sadâbad, Hurremabad, Hayrabad, Çeşme-i Nevpeyda, Kasr-ı Cinan, Kasr-ı Nişad, Çeşme-i Nur, Cetvel-i Sîm, Asr-ı Surur, Cisr-i Nurani isimli kasır, köşk, çeşme, havuz ve köprüler yapılmıştır (Eldem 1977: 6). Kasrın önündeki havuzda birbirinin etrafına sarılmış yılan gövdelerinin ayak kısmını oluşturduğu ve yukarı kısmında bunların birbirlerinden ayrılarak dört ejder kafası haline geldiği fıskiye mevcuttur. Nedim'in ejderha dediği fıskiye bu olmalıdır (Eldem 1977: 8).

*'İzzetâ medh ü sitâyiş birle târîhin didüm*
*Oldı Sultân Ahmed'ün kasr-ı cinânı dil-güşâ (1134)*

*Hûrlar seyr eyleyüp 'İzzet didüm târîhini*
*Sahn-ı dünyâya yapıldı resm olup kasr-ı cinân (1134)*

İzzet Ali Paşa Divanı, s.145

Sadâbad kompleksinin yanında bulunan ve İstanbul halkı tarafından uzun süre rağbet gören Kağıthane mesiresinin halka açık olan bölümü dere boyunca Fil köprüsü ve Doğancılar Köprüsünü de içine alarak devam eder. Buradan sonra yalnız sol sahil halka açıktır ve Kâğıthane köyüne kadar devam eder. Sağ kısımda ise Hünkâr Köşkü ve Hasbahçe olduğu için burası halka kapalıdır ayrıca bu kısımda dere tanzim edilmiş, mermer bir kanal

içine alınmıştır. Bu kanalın ismi de Cedvel-i Sîm'dir. Zaten iki köprü arasındaki kısım rıhtım duvarları ile çevrilmiştir (Eldem 1976).

Osmanlı döneminde, İstanbul halkının günlük hayatında mesire yerlerinin ve bahçelerin yeri oldukça önemlidir. Halka açık bahçeler olduğu gibi İstanbul'un farklı noktalarında saraya ait bahçeler de bulunmaktadır. Devlet erkânının ilgi ve merakına göre bu bahçelerin sayılarının arttığı veya azaldığı dikkat çekmektedir. Padişahın bir yerden bir yere giderken ya da günlük ziyaret amacıyla kullandığı ve "biniş" ismi verilen yerler olduğu gibi saraylara bağlı olan bahçeler de mevcuttur. Padişah burada sürekli ikamet etmese bile buranın bakımı ve korumasıyla görevli olan başta bostancılar olmak üzere bahçe ustaları, bahçıvanlar ve bostancı neferleri olurdu. Bir bahçe ustası, yetmiş ile iki yüz arasında değişen bahçıvan ve bostancı neferi bu bahçelerin her an padişahın ziyaretine hazır olması için çalışırlardı. Ancak bu bahçeler sadece gezinti ve eğlenceler için değil, sebze ve meyve yetiştirilmesi için de kullanılmaktaydı. Bahçelerden elde edilen ürünün bir kısmı saraya gönderilir geri kalanı satılarak ondan gelir elde edilirdi. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın Emîrî tasnifi ve 1590 senesine ait bir mühimme defterinden hareketle yaptığı çalışmaya göre 16. yüzyılın sonunda Has bahçelerin sayısının 39 olduğu görülmektedir. 17. yüzyıl ortalarına gelindiğinde bu sayı 61'e çıkmıştır. 1704 tarihli bir mefruşat listesine göre miri bahçelerinin sayısının 18 olduğu görülmektedir (Eldem 1976.: 365).

İstanbul halkının tarih boyunca gezinti yerlerine ve açık havaya gösterdikleri rağbet sonucu, İstanbul'da şehrin güzelliğini bir kat daha artıran çeşitli mesire yerleri oluşmuştur. O dönem oldukça fazla tabiî güzelliklere sahip olan İstanbul'daki akarsuların kıyılarında bulunan ağaçlık bölgeler halk tarafından baharın gelmesiyle birlikte hem bahar hem de yaz mevsiminde gezilen hoş mekânlar olarak dikkat çekmektedir. Dönemin şiirlerinde de sık sık buraya atıf yapıldığı görülmektedir;

*I*
*Bir safâ bahş edelim gel şu dil-i nâ-şâda*
*Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda*
*İşte üç çifte kayık iskelede âmâde*
*Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda*

*II*
*Gülelim oynayalım kâm alalım dünyâdan*
*Mâ-yı tesnîm içelim çeşme-i nev-peydâdan*
*Görelim âb-ı hayât akdığın ejderhâdan*
*Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda*

*III*
*Geh varup havz kenârında hırâmân olalım*
*Geh gelüp kasr-ı cinan seyrine hayrân olalım*
*Gâh okuyup gâh gazel-hân olalım*
*Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda*

*IV*
*İzn alup cum'a namâzına deyü mâderden*
*Bir gün uğrılıyalım çerh-i sitem-perverden*
*Dolaşup iskeleye doğru nihan yollardan*
*Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda*

*V*
*Bir sen ü bir ben ü bir mutrıb-ı pâkîze-edâ*
*İznin olursa eğer bir de Nedîm-i şeydâ*
*Gayrı yârânı bu günlük edüp ey şûh fedâ*
*Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda*

Nedim Divanı, s. 264

Bahar ayları gelip de lâleler açılmaya başladığında III. Ahmed'in yalı sefaları, eğlenceleri bütün ihtişamıyla başlardı. Sadrazam da padişahın bu dönemde en güzel şekilde eğlenmesi için hiçbir fırsatı kaçırmaz, baharın geldiği günlerde tek bir günü tek bir geceyi bile boşa geçirmek istemezdi. III. Ahmed'i lâle seyrine davet için yazdığı telhis şöyledir: "Şevketlü, kerâmetlü efendim. Yarınki Perşembe günü yahut Cuma ve Cumartesi günlerinin her hangisinde teşrîf-i hümâyûnları buyurulur ise, asla bir mani olur hâlet yoktur. Lâlelerin dahi temâşâ olunacak zamanı olup, vakti geçmeden ve havalar dahi böyle letâfet üzere iken, devlet ve ikbâl ile ululuk gölgesi salmaları münasiptir. İnşâallah dahi yarınki gün hava böyle lâtif olursa, teşrîf-i hümâyunları tamam vaktine tesadüf eder. Kulunuza göre bugün, yarın, ol bir gün buyurmalarıdır. Bu üç gün içinde herhangi gün şahâne yüksek arzularına uygun gelürse, ol gün teşrîf-i hümâyunlarıyla bu zerre değerindeki kulu, topraktan kaldırmaları bâbında emir ve ferman, şevketlü, kerâmetlü, mehabbetlü, velî-i ni'metim, efendim, Padişahım hazretlerinindir" (Altınay 1973: 43-44). Lâle seyranları dönemin şairlerinin şiirlerinden de takip edilmektedir.

*Bahâr eyyâmıdır zevk-i gülistan vaktidir şimdi*
*Açıldı lâleler seyr-i çırâğan vaktidir şimdi*
*Çemen faslı nevâ-yı 'andelîban vaktidir şimdi*
*Açıldı lâleler seyr-i çırâğan vaktidir şimdi*

Nedim Divanı, s.267

Bu mevsimde aynen devlet ricali ve padişah gibi halk da kalabalık gruplar halinde lâle gezintilerine çıkar; kayıklar Sadâbâd sularında gezinirdi. Bu demlerde lâle seyranı yanında muhtelif köşklerde, mesire yerlerinde ve özellikle Sadâbâd'da düzenlenen ziyafetler, çırağan eğlenceleri de son derece gözdedir.

Çırağan eğlenceleri, Yeni sarayın bahçelerinde düzenlendiği zaman bu eğlencelere harem halkı da iştirak ederdi. Gece mehtabın aydınlattığı muhteşem bahçelerde lâleler arasına çeşit çeşit şekerlemeler konulup araları kandiller ve mumlarla aydınlatılırdı. III. Ahmed'in bu eğlenceler için tercih ettiği yerler Çırağan Bahçesi, Emnâbâd Sarayı ve İbrahim Paşa'nın Beşiktaş'taki Âsafâbâd isimli köşküdür. Bu eğlencelerde geç vakitlere kadar sohbetler edilir, şiirler okunur, keyifli saatler geçirilirdi (Altınay 1973: 67).

O dönemde çırağan eğlenceleri adıyla anılan bu eğlencelerin ne oldukları hakkında bize bilgi veren sadece yerli kaynaklar değildir. O dönemde çeşitli vesilelerle ve görevlerle İstanbul'da bulunan batılılar da bu konuyla ilgili bilgi vermektedirler. Bir Fransız soylusu bu eğlenceleri şu şekilde anlatmaktadır: "Bahçelerde göz alabildiğine yayılan, her renkte lâle tarlaları. İçlerine fenerler, lambalar, kristal fanuslar yerleştirilmiş. Topraktaki çiçek sayısı yeterli değilse, hem tâze kesilmiş, hem yapma çiçekler, vazolar ve kâseler içinde her yere konulmuş. Fenerlerin ve fanusların çevrelerine aynalar, prizmalar yerleştirilmiş. Işıkların renkleri, çiçeklerin binbir tonuna yansıtılıp, ağaçların altı bir nur seli haline getiriliyor. Işık ve renk yetmiyor, yer-yer mûsiki fasılları yapılıyor, mehtaba saz sesleri yükseliyor. Çiçek tarhları arasına dükkân taklidi pavyonlar yerleştirilmiş, bunlar içinde dünya güzelleri konuklara atlas, ipek, altın, gümüş, billûr satışları yapıyor ve davetliler, birbirlerine bunları ve mücevherleri armağan ediyor" (Gülersoy 1980 )

İbrahim Paşa'nın sadareti sırasında İstanbul'da görevli olan Fransız elçisi Jean Sauvent de Villeneuve de sadrazamın kendi bahçesinde düzenlenen bir çırağan eğlencesini şu cümlelerle anlatmaktadır: "Sıradaki her dördüncü çiçeğin yanında, çiçekle aynı hizada bir mum duruyor ve tarhlar arasındaki geçitlere içi her türden kuşla dolu devasa kafesler açılmış. Kafesli cumbalar inanılmaz miktarlarda çiçekle donatılmış; bunlar şişelere konmuş oluyor ve çok sayıda rengârenk gaz lambasıyla aydınlatıyorlar. Bahçedeki bodur dallara da lambalar asılmış hep; bu yeşil dallar ise yakındaki ormanlardan şenlik için özel olarak getirilip cumbaların arkasına yerleştirilmiş. Bütün bu değişken renkler ile ışıkların yarattığı etkinin bir de bahçedeki sayısız aynayla sonsuza kadar çoğaltıldığını düşününce, görüntünün ne kadar muhteşem olduğu anlaşılabilir." (Dash 2000: 159)

Bazı kaynaklar çırağan sefalarını, "Kaplumbağaların sırtına mumlar dikilirdi ve lâle tarlalarının arasına salınırdı..." diye son derece yanlış ve kaba bir şekilde anlatırlar. Halbuki o dönemde yaşamış bir tanık olan Kâtip Salahî Efendi bu eğlenceleri şu şekilde tarif etmektedir: "...menşurlu (prizmalı) billur kandiller lâlelerin arasına konulur, kandillerin ışığını o menşurlar çiçeklere aksettirir, bu suretle ışıklanan binlerce rengârenk lâlenin gece seyrine doyum olmaz" (Koçu 2003: 65).

Bir süre sonra bu Sadâbâd ziyafetleri resmî bir mahiyet kazanmaya başlar, burada yapılan karşılamalar her seferinde tekrarlanan bir seremoni haline gelir. Ziyafetlerde ve törenlerde devlet erkânı hazır bulunurdu. Şeyhülislam, Reisülküttap ve Yeniçeri ağasını davet etmek görevi Kethuda Bey'e düşerdi. Bütün devlet erkânı padişahın gelişini Mirahor köşkünde bekler, Padişah buraya son derece süslü bir alayla gelirdi. Alayda sırasıyla kılavuz çavuş, dergâh-ı âli çavuşlarıyla silahdar çavuşları, gönüllü zeamet sahipleri ile birlikte dört bölük ve sipahi ağaları, Samsunlu neferler, rikab-ı humâyun ağaları bulunmaktadır. Tüm bu kalabalığın ardından Sultan III. Ahmed tüm haşmetiyle gelir. Onun da arkasından Enderun ağaları, beşyüz civarında dal-fes nefer bunların ardından da mehteran takımı sultanı izlerdi. Yabancı devletlerin sefirleri ve önemli konuklar da burada ağırlanırlardı (Altınay 1973: 50).

Devlet ricali bu son derece görkemli törenlerle Sadâbâd'a gelip giderlerken ahaliden bazıları da süslü ve yaldızlı kafesleri olan arabalarla buraya gelirdi. Kâğıthane mesiresine asıl heyecan ve hareket katan unsur III. Ahmed'in yahut İbrahim Paşa'nın buraya yaptıkları ziyaretler olurdu. Bugünlerde her yerde yarışlar düzenlenir, at yarışları yapılırdı (Altınay 1973: 50).

Ziyafetlerin sonunda düzenlenen bu yarışların yanında pehlivan güreşleri, ayı ve köpek kavgaları tertip edilmekte, nişan talimleri ve top talimleri yapılmaktadır. Nişancılıkta isabet kaydedenlere padişah tarafından ödüller verilir, damatlara samur kürkler giydirilir, elmaslı hançerler bağışlanırdı. Eğer bu ziyafetlerde yabancı ülkelerden gelen konuklar da varsa bu altın ve mücevher yağmurundan onlar da paylarına düşeni alırdı. Padişah düzenlenen yarış ve oyunları seyrederken devlet ricalinin yanında şair ve ilim adamları da yanında bulunur, bir fırsatını bulduklarında kasideler, kıtalar söylerler böylece sultanın yahut başvezirin dikkatini çekerlerdi (Altınay 1973: 52).

III. Ahmed döneminde erkeklerin lâleye ve güzelliğe olan düşkünlükleri arttıkça hanımların da lükse olan düşkünlükleri artar. İbrahim Paşa'nın huzursuzluk ve kayıplarla geçen yıllardan sonra kurmak istediği huzur ve refah ortamı bu aşırı düşkünlükler nedeniyle kötüye gitmeye başlar. Kadınların mücevher ve giysi istekleri bir süre sonra ailelerin dağılmasına bile

neden olur. Kadınlar artık mesire yerlerinde daha sık boy gösterdikleri için giysileri çeşitlenir, renklenir. Kadınların ev içinde giysileri pek renkli ve hoştur. Sultanlar baştan ayağa inci ve kıymetli taşlarla süslü uzun elbiseler giyer, bellerine elmaslarla işlenmiş kemerler takar, boyunlarına inciler kulaklarına büyük ve değerli taşlardan küpeler takarlar. Hotozlarının etrafı gül ve çeşitli çiçek şekilleri verilmiş yakutlarla süslerlerdi (Altınay 1973: 77-78).

1717-1718 yılları arasında İstanbul'daki İngiliz Elçisi Edward Wortley Montagu'nun eşi olan Lady Mary Montegu'nun o dönemde ülkesindeki dostlarına yazdığı, Osmanlı toplum hayatı üzerine düşüncelerini ve gözlemlerini içeren mektuplarından Osmanlı kadınının giyimi hakkında bilgi sahibi olabiliyoruz. "...sırmalı dîba bir entari giymiş, boylu boyunca beyaz sim kenarlı, ince tül gömleğinden açık boynunun güzelliği meydana çıkmıştı. Gömleği gümüş yeşili, şalvarı ise soluk karanfil rengindeydi. Gayet kibar işlenmiş beyaz terlikleri vardı. Elmas bileziklerle zarif kollarını süslemişti. Kemeri elmas işlemeli idi. Başındaki çevre zemini karanfil renginde sırma ile işlenmişti. Topuklarına kadar inen siyah saçlarını örgülerle ayırmış, başının bir yanına ustalıkla elmas iğneler takmıştı. Bunları anlatırken mübalâğa ettiğimi zannedersiniz. Fakat inanın hiç mübalâğam yok" (Kurutoğlu trhs 79).

Ev içerisindeki bu kıyafet, dışarıda da aynı zarafetle kendisini gösterir. Fakat bir müddet sonra kıyafetler normalde olduklarından farklı bir hal alır. Önce feraceler renklenir, yakaların uzunluğu değişir, yaşmaklar incelir. Nihayet kadınlar zarafetlerini artıracak yeni yöntemler denemeye başlarlar. Bu şekilde güzelliklerini bir kat daha artırmak isteyen hanımlar bir süre sonra bu özgürlükleri dikkat çekecek kadar zorlamaya başlarlar (Altınay 1973: 79). Kadınların kıyafetlerindeki bu değişiklik nihayet padişahın da dikkatini çeker ve kıyafet yasağını içeren bir ferman çıkar.

*Sen yeşil hârâ giyüp salındun ammâ 'âlemi*
*Hayrete gark itdi mevc-i hulle-i hadrâ-yı 'ıyd*

Kâmî Divanı, c. II, s.162

*Ol âfet-i zamâneyi nâ-sâz gösteren*
*Mor çakşır ile kâtibî yenli ferâcedür*

Kâmî Divanı, c. II, s.172

*Kimdür o hanım-ignesi kayıkla geçenler*
*Almış ele yelpâze bir âfet var içinde*

İzzet Ali Paşa Divanı, s.238

# Bir Çöküş

1722'de İran illerini Afgan hücumundan korumak amacıyla İran'a açılan sefer sonucunda İran toprakları Ruslarla paylaşılmıştı. Ancak bir süre sonra Şah Tahmasb ve Tahmasb Kuluhan Osmanlı'ya karşı harekete geçerek Hemedan, Tebriz, Ferehan gibi bölgeleri almışlardı. Bu haberlerin İstanbul'da duyulması III. Ahmed ve İbrahim Paşa'nın sürdürdüğü hayatı zaten nefretle izleyen halkın sabrını taşma noktasına getirmiştir. Doğudan kötü haberlerin gelmesiyle İbrahim Paşa sefer yapılmasının gerekli olduğunu söyleyerek hazırlıklara başlamış; 31 Temmuz 1730 tarihinde, başında III. Ahmed'in bulunduğu birlikler Üsküdar'a doğru yola çıkmıştır. Ancak aradan zaman geçmesine rağmen buradan ayrılmayan birliklerden dağılan askerler şehre dönmüşlerdir. 28 Eylül 1730 tarihinde Patrona Halil önderliğinde isyan hareketi başlamış, III. Ahmed'i tahtından İbrahim Paşa'yı ise canından eden hareket, Sultan Mustafa'nın oğlu olan Şehzade Mahmud'un tahta çıkmasıyla son bulmuştur.

III. Ahmed ve Nevşehirli İbrahim Paşa, sanatın, edebiyatın, sosyal hayatın gelişmesine oldukça önem vermişler; ancak şehrin lâle bahçeleri, saraylar ve köşklerle süslenmesi, kültürel alanda gelişmelere zemin hazırlaması ülkede asırlardır hüküm süren taassup ve cehaleti engelleyememiştir. Zihinler değişmediği için de yapılan tüm bu değişiklikler uzun süreli olamamıştır (Altınay 1975: 97).

İsyancılar sefahat, gösteriş ve israfın sorumlusu olarak gördükleri Sadrazamın kendilerine teslim edilmesini istemişler; bu isteğe bir süre direnen padişah nihayetinde İbrahim Paşa'yı isyancılara teslim etmiştir. Linç edilerek korkunç bir şekilde öldürülen İbrahim Paşa'nın cesedi bir süre At Meydanı'nda sergilenmiştir. Öldürülme biçimi dahi isyancıların kötüye giden ekonomi ve savaşa duyulan isteksizliğin ardındaki kişinin İbrahim Paşa olduğunu düşündüklerini göstermektedir. Girişilen yenilik hareketlerine duyulan nefretin cezası İbrahim Paşa'nın bedeninden çıkarılmıştır. İsyancılar bununla da kalmamış; III. Ahmed tarafından "birbirinden latif köşkler yapılması" şartıyla dönemim önde gelen isimlerine karşılıksız olarak verilen bölgedeki yapıların yakılması için ferman istemişlerdir. Sadâbad'da Cedvel-i Sîm'in her iki tarafında yaptırılan köşklerin yakılmasına gönlü razı olmayan III. Ahmed bu konuda da fazla direnememiş bölgedeki yapıların yıkılmasına ferman vermek durumunda kalmıştır. Dönemin mimarî zevkini ve inceliğini yansıtan 130'dan fazla bina bu şekilde yıkılmış, taş üstünde taş bırakılmamıştır. İsyanın son noktası ise feda ettiği bunca şeye rağmen hayatta kalmayı başaran III. Ahmed'in tahttan indirilmesi olmuş-

tur. Böylece Osmanlı tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir devir *Lâle'nin Devri* son bulmuştur.

# KAYNAKÇA


Adıvar, A., 1991, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Ahmet Refik [Altınay], 1331. *Lâle Devri*, İstanbul.

Ahmet Refik, 1973 [Yayına Hazırlayan: H. A. Diriöz], Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, Ankara.

Ahmet Refik, [Yayına Hazırlayan: D. Gürlek], 1999, *Osmanlı Âlimleri ve Sanatkârları*, Timaş Yayınları, İstanbul.

Ahmet Refik, 1917, "Sa'dâbâd", *Yeni Mecmua I*, İstanbul, s. 209 – 212.

Ahmet Refik, 1988, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul.

Akbaş, İ. H., 1966, *Lâle*, İstanbul.

Aktepe, M., 1953, *Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâle*, Tarih Dergisi c.IV, sayı 7 ayrı basım, İstanbul.

Aktepe, M., 1954, "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâleye Dâir bir Vesika", *Türkiyat Mecmuası c. 11, sayı: 115*, İstanbul, s.115-130.

Aktepe, M., 1958, *Patrona İsyanı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

Aktepe, M., 1960, Nevşehirli Damad İbrahim Paşaya Ait İki Vakfiye", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi XI*, İstanbul, s.149 – 160.

Aktepe, M., 1989, "III. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.2, İstanbul

Aktepe, M., 1993, "Damad İbrahim Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.8, İstanbul.

Aktuğ, İ., 1993, *Nevşehir Damat İbrahim Paşa Külliyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları:1405, Ankara.

Ali Seydi Bey, [Yayına Hazırlayan: N. A. Banoğlu], (tarihsiz), *Teşrifat ve Teşkilatımız*, Tercüman Yayınları 10001 Temel Eser:17.

Altınay, A. R., [Yayına Hazırlayan: A. H. Diriöz],1973, *Lâle Devri*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, Ankara.

Arel, A., 1975, *Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci*, İTÜ Mimarlık Fakültesi, İstanbul.

Aypay, A. İ., 1998, *Lâle Devri Şairi İzzet Ali Paşa Hayatı- Eserleri- Edebi Kişiliği*, İstanbul.

Ayverdi, E. H., 1950, *XVIII. Asırda Lâle*, Kemal Matbaası, İstanbul.

Ayverdi, S., 1976, *Âbide Şahsiyetler*, Kültür Bakanlığı Yayınları 11, İstanbul.

Ayverdi, S., 1999, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, Kubbealtı Neşriyatı: 60, İstanbul.

Bakır, B., 2002, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Mimarisinde Sivil Mimarinin Etkinliği", *Türkler 15*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 320 – 333.

Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, [Yayına Hazırlayan: N. A. Banoğlu], (tarihsiz), *Bir Zamanlar İstanbul*, Tercüman Yayınları 1001 Temel Eser:11.

Banarlı, N. S., 1997, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, c. 2, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul

Baytop, T., 1987, "Osmanlı Lâlesi", *Lâle*, sayı: 5, Türk Petrol Vakfı Yayınları, İstanbul.

Baytop, T., 1992,*İstanbul Lâlesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları 1415, Ankara.

Bilecik, G., 2002, "Fetihten Sonra İstanbul'da Ticaret Yapılarının Gelişimi", *Türkler 10*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 764 – 770.

Biltekin, H., 1992, *Vak'a-nüvis Râşid Efendi Ve Divanı'nın Tenkitli Metni*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Boppe, A., [Çeviren:N. Y. Celbiş], 1998, *XVIII. Yüzyıl Boğaziçi Ressamları*, Pera Turizm ve Ticaret A. Ş., İstanbul.

Bursalı Mehmet Tahir Efendi, [ Yayına Hazırlayanlar: A. F. Yavuz, İ. Özen], 1975, *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*, Meral Yayınları, İstanbul.

*Büyük Türk Klasikleri*, 1987, 14 c., Ötüken Neşriyat İstanbul

Canca, G. E., 1999, *Bir Geçiş Dönemi Olarak İstanbul'da III. Ahmed Devri Mimarisi (1703-1730)*, Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Coşkun, M., 2004, "Son Klasik Dönem – Nesir", *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi 5*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, s.552 – 591.

Çolak, S., 2002, "Patrona Halil Ayaklanması'nı Hazırlayan Şartlar ve İsyanın Pây-ı Tahttaki Etkileri", *Türkler 12*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 525 – 604.

Dash, M., [Çeviren: Ö. Arıkan], 2000, *Lâle Çılgınlığı*, Sabah Kitapları: 113, İstanbul.

Dikmen, H., 1991, *Seyyid Vehbî Ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Doğan,M.N., 1997, "*Lâle Devri Şairi Şeyhülislam İshak ve Divanı*", MEB, Ankara.

D'Ohsson, M., [Çeviren: Z. Yüksel], (tarihsiz), *XVIII. Yüzyıl Türkiyesinde Örf ve Âdetler*, Tercüman Yayınları 1001 Temel Eser: 3.

Eldem, S. H., 1969, *Köşkler ve Kasırlar*, Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Yüksek Mimarlık Rölöve Kürsüsü, İstanbul.

Eldem, S. H., 1976, *Türk Bahçeleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Eldem, S. H., 1977, *Sadâbad*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Erdenen, O., 2003, *Lâle Devri Ve Yansımaları*, Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul.

Erdoğan, M., 1962, *Lâle Devri Baş Mimarı Kayseri'li Mehmed Ağa*, İstanbul Enstitüsü Neşriyatı: 48, İstanbul.

Erol, G. C., 2002, "İstanbul'da III. Ahmed Dönemi Osmanlı Mimarisi", *Türkler 15*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 334 – 343.

Eyice, S., 1981, "XVIII. Yüzyılda Türk Sanatı ve Türk Mimarisinde Avrupa Neo-Klasik Üslubu",*Sanat Tarihi Yıllığı IX-X*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Enstitüsü, İstanbul.

Eyice, S., 2002, "Batı Sanat Akımlarının Değiştirdiği Osmanlı Dönemi Türk Sanatı", *Türkler 15*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 284 – 309.

Gerçek, S. N., 1939, *Türk Matbaacılığı I- Müteferrika Matbaası*, Devlet Basımevi, İstanbul.

Gölpınarlı, A., 1955, *Divan Şiiri- XVIII. Yüzyıl*, Varlık Yayınevi, İstanbul.

Hayta, N.- Ünal, U., 2003, *Osmanlı Devleti'nde Yenileşme Hareketleri (XVII. Yüzyıl Başlarından Yıkılışa Kadar)*,Gazi Kitabevi, Ankara.

Horata, O., 2004, "Son Klasik Dönem - Nazım", *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi 5*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, s.443 – 551.

İpekten, H.-M. Özergin, 1958, "Sultan III. Ahmed Devri Hadiselerine Ait Tarih Manzumeleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi c.IX, sayı: 13*, İstanbul, s. 133 – 150.

İpşirli, M., 1987, *Lâle Devrinde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dair Bazı Gözlemler*, Osmanlı İlmi ve Mesleki Cemiyetleri, İstanbul.

Kabaklı, A., "XVIII. ve XIX. Yüzyıllar Divan Şiiri", *Türk Edebiyatı Tarihi*, c.2, Türk Eğitim Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 719-721.

Kartal, A., 1998, *Klasik Türk Şiirinde Lâle*, Akçağ Yayınları 245, Ankara.

Kaynarca, A. T., 2000, *Seyyid Vehbî'nin Sûrnâmesi İnceleme-Metin*, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Kazancıgil, A., 2000, *Osmanlılarda Bilim Ve Teknoloji*, Ufuk Kitapları, İstanbul.

Koçu, R. E., 2003, *Patrona Halil*, Doğan Kitapçılık, İstanbul.

Kopuz A., 1996, *Lâle Devri Bestekarları*, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Güzel Sanatlar Ana Sanat Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi

Köşklü, Z., 2002, "XVII. ve XVIII. Yüzyıl Osmanlı Medrese Mimarisi", *Türkler 12*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s.162 – 168.

Kut, G., 1999, "Anadolu'da Türk Edebiyatı", Osmanlı Medeniyeti Tarihi, c.1, İstanbul.

Kutlar, F. S., 1998, "İzzet Ali Paşa Divan'ında Lâle ve İstanbul lâlesi İsimleriyle İlgili Bir Dizin Denemesi", *Prof. Dr. Dursun Ali Yıldırım Armağanı*, Ankara, s.250-270.

Küçük Çelebizâde Âsım, 1153, *Âsım Tarihi*, İstanbul.

Lecomte, P., [Yayına Hazırlayan: A. Düz], (tarihsiz), *Türkiyede Sanatlar Ve Zeneatlar*, Tercüman Yayınları 1001 Temel Eser: 59.

Mehmed Râşid, 1282, *Târih-i Râşid*, 5 c., İstanbul.

Montagu, M., [Çeviren: A. Kurutoğlu], (tarihsiz), *Türkiye Mektupları*, Tercüman Yayınları 1001 Temel Eser:12.

Muallim Naci, [Yayına Hazırlayan: C. Kurnaz] , 2000, *Osmanlı Şairleri*, Akçağ Yayınları, Ankara.

*Mufassal Osmanlı Tarihi*, 1962, Güven Yayınevi, c.5, İstanbul.

Mustafazade, T. T., 2004, "18. Yüzyılda Osmanlı- Azerbaycan İlişkilerinin Başlıca Merhaleleri", *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, s.21-37.

Macit, M., 1997, *Nedim Divanı*, 1997, Akçağ Yayınları: 51, Ankara.

Nutku, Ö., 1997, "Eski Şenlikler", *İstanbul Armağanı-3*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşlri Daire Başkanlığı Yayınları: 47, İstanbul, s. 97-138.

Yatman, M.,1989, *Osman-zâde Taib Divanı'ndan Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları: 1015, Ankara.

Osmanzâde Ta'ib Ahmed, 1969, [Yayına Hazırlayan: D. Robischon], *Hadiqat ül-vüzerâ (der garten der Wesire)*, Freiburg.

Ökten, S.,- A. Can, 2002, "Fetih'ten Günümüze İstanbul Kent Mekanının Oluşumu", *Türkler 10*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 540 – 566.

Pardoe, J., [Çeviren: B. Şanda], 1997, *18. Yüzyılda İstanbul*, İnkilap Kitabevi, İstanbul.

Quataert, D., [Çeviren: A.Berktay], 2002, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Renda, G., 2002, "Yenileşme Döneminde Kültür ve Sanat", *Türkler 15*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 265 – 278.

Sevin, N. A., 2002, "Batılılaşma Dönemi Osmanlı Sarayları", *Türkler 15*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 374 - 381.

Şahinoğlu, Z. R., 2000, *Lâle Devri Minyatür Sanatçısı "Levni" ve Öteki Bakış*, Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Resim Ana Sanat Dalı Yayınlanmamış Sanatta Yeterlik Tezi.

Tabakoğlu, A., 2002, "Klasik Dönemde Osmanlı Ekonomisi", *Türkler 10*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 653 – 694.

Tanpınar, A. H., 1997, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul.

Toderini, G., [Çeviren: R. Kunt], [Yayına Hazırlayan] 1989, *İbrahim Müteferrika Matbaası ve Türk Matbaacılığı*, İstanbul.

Turhan, M., 1969, *Kültür Değişmeleri,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Unat, F. R., 1992, *Osmanlı Sefirleri Ve Sefaretnameleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Uslu, R., 2002, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Müzik Teorisi Eserleri", *Türkler 15*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 443 – 448.

Uzunçarşılı, İ. H., 1995, *Osmanlı Tarihi. Karlofça Anlaşmasından XVIII. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, c.4/I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Ülken, H., Z., 1997, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul.

Ünver, S., 1973, "Her Devirde Kağıthane"", *Vakıflar Dergisi- X*, Ankara, s. 435 – 462.

Vienstein, G., [Çeviren: M. A. Erginöz], 2002, *İlk Osmanlı Sefiri 28 Mehmet Çelebi'nin Fransa Anıları*, Özgü Yayınları, İstanbul.

Yalçınkaya, A., 2002, "XVIII. Yüzyıl: Islahat, Değişim ve Diplomasi Dönemi (1703-1789)", *Türkler 12*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 479 – 495.

Yazıcı, G. E., 1998, *Edirneli Kâmî ve Divanının Tenkitli Metni*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Yenigün, H., 1964, "Nedim'in Şiirlerinden Beste Yapanlar - I", *Türk Yurdu c.13, sayı 305-306*, İstanbul, s. 46- 47.

Yenigün, H., 1965, "Nedim'in Şiirlerinden Beste Yapanlar - II", *Türk Yurdu c.4, sayı 308*, İstanbul, s.19 – 21

Yıldırım,I.P., 2004, *Lâle Devri'nde Kültür ve Edebiyat*, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Yıldız, S., 2002, *XVIII. Yüzyıl Divan Şairi Şâkir Hayatı, Eseri, Edebî Kişiliği Ve Divanının Tenkitli Metni* , Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Yirmisekiz Mehmet Çelebi, [Yayına Hazırlayan: A. Uçman], (tarihsiz), *Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi Sefâretnâmesi*, Tercüman Yayınları 1001 Temel Eser: 82.

Zenkeisen, J. W., 2011, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Yeditepe Yayınları, İstanbul.




**SUNUŞ**
*Mehmet Özden*
300 Yılın Ardından; Metafor ve Gerçeklik Arasında Lâle Devri

**GENEL BAKIŞ**
*Can Erimtan*
Ahmed Refik'in Lâle Devri'ni Yazarken Kullandığı Kaynaklar ve 'Lâle Devri' Paradigması

*Jane Hathaway*
18. Yüzyıl Osmanlı Tarihi'ni Yeniden Yazmak

*Gül İrepoğlu*
Lâle Devri'ne Doğu'dan ve Batı'dan Bakmak: Levnî ile Vanmour

**MÜTEFERRİKA'NIN MATBAASI**
*Orlin Sabev*
Lâle Devri, İbrahim Müteferrika ve Osmanlı Türk Matbaacılığının İlk Adımları

**"PARİS'E GİT HEY EFENDİ AKL U FİKRİN VÂR İSE / ÂLEME GELMİŞ SAYILMAZLAR GİTMEYENLER PARİS'E"**
*Güneş Işıksel*
Yirmisekiz Çelebi Mehmed Fransa'da

*Aytaç Yıldız*
Yirmisekiz Çelebi Mehmed Paris'e Neden Gitti?

**DAMAD / SADRAZAM / ELÇİ**
*Ünal Araç*
Politik Söylem ve Kamusal Temsil Aracı Olarak Himâye

*Nagihan Gür*
'Lâle Devri'nde Yetişmiş Kudretli Bir Sanat Hâmisi: Hekimoğlu Ali Paşa ve Şairleri

*Seda Erkoç*
'Lâle Devri'nin Son Demlerinde İstanbul'da Elçi Olmak: Lord Kinnoull

**PATRONA İSYANI**
*Hakan Yılmaz*
Patrona Vak'ası Hakkında Yazılmış Kısa Kronikler ve Devrin Vak'anüvisi Küçük Çelebi-zâde İsmâil 'Âsım'ın "Târihçe"si

*Robert W. Olson*
Esnaf ve Patrona Halil İsyanı (1730): Osmanlı Siyasetinde Bir Eksen Kayması mı?

**LÂLE**
*Özlem Kumbar*
"Lâle Devri"nin Lâle'si

*Hülya Bulut*
Nedim ve Levnî ile Hayat Bulan Lâleler

*Neslihan Koç Keskin*
Yeni Bilgiler Işığında Osmanlı Lâlesi

**MİMARÎ / POLİTİKANIN PSİKOLOJİSİ**
*Emre Demirel*
18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Yaşanan Sosyal Değişim ve Nurosmaniye Cami

*Mehmet Yaşar Ertaş*
Lâle Devri'ne Yeni Bir Yaklaşım Önerisi: Politik Psikoloji Perspektifi

*Işılay Pınar Özlük*
Lâle'nin Seyri: Bir Çiçek, Bir Devir, Bir Çöküş



ISSN 1303-72420-0