TARİH VAKFI

Zindankapı, Değirmen Sokak, No:15 34134 Eminönü/İstanbul
Tel: (0212) 522 02 02 - Faks: (0212) 513 54 00

Özgün Adı
Kunst und Alltagsleben im Osmanischen Reich
© C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), Münih 1995
© Tarih Vakfi Yurt Yayınları

Yayıma Hazırlayan
Hasan Kuruyazıcı, Ayşen Anadol

Kapak Resmi
"Mangala oynayan 2 genç kız"
Osmanlı Sarayı'nın Çocukları, Hülya Tezcan s.160

Kitap Tasarımı
Haluk Tunçay

Kitap Uygulama
Aysel Kazıcı

Kapak Uygulama
Harun Yılmaz (Myra)

Baskı
G.M. Matbaacılık ve Ticaret A.Ş.
(0212) 629 00 24

Birinci Basım: 1997
İkinci Basım: 1998
Üçüncü Basım: 2000
Dördüncü Basım: 2002
Beşinci Basım: 2005
Altıncı Basım: Temmuz 2008, Kasım 2008, Mayıs 2009,
Kasım 2009, Şubat 2010

ISBN 978-975-333-066-4

OSMANLI KÜLTÜRÜ VE GÜNDELİK YAŞAM

ORTAÇAĞDAN YİRMİNCİ YÜZYILA

SURAIYA FAROQHI

ÇEVİREN
ELİF KILIÇ

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI

Prof. Dr. Suraiya Faroqhi halen İstanbul Bilgi Üniversitesi Tarih Bölümünde çalışmaktadır. 1995'ten bu yana yayınlanan kitapları:

The Ottoman Empire and the World Around it, 1540s to 1774 (London: I. B. Tauris, 2004), 290pp.

Geschichte des Osmanischen Reiches (Munich: C. H, Beck Verlag, scriees Beck-Wissen, 2000), 127pp.

Approaching Ottoman History: an Introduction to the Sources (Cambridge University Press, 1999), 262pp. (Turkish translation of an expanded version by Zeynep Altok: *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999$ Greek translation by Kostas Kambourides, Salonica: University Studio Press, 2006)

Makalelerinin toplandığı kitap:

Stories of Ottoman Men and Women, Establishing Status Establishing Control, 358pp. /Istanbul: Eren, 2002)

Editörlüğünü yaptığı kitapları:

The Cambridge History of Turkey, vol. 3, *The Later Ottoman Empire* ed. by Suraiya Faroqhi (Cambridge: Cambridge University Press, 2006)

Crafts and Craftsmen of the Middle East, Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean, ed, by Suraiya Faroqhi and Randi Deguilhem (London: Tauris, 2005)

Ottoman Costumes, From Textile to Identity, ed. by Suraiya Faroqhi and Christoph Neumann (İstanbul: Eren, 2004).

The Illuminated Table, the Prosperous House, Food and Shelter in Otoman Material Culture, ed, by Suraiya Faroqhi and Christoph Neumann (Istanbul: Orient-Institut, 2003).

Ottoman Historiography: Turkey and Southeastern Europa, ed. by Fikret Adanır and Suraiya Faroqhi (Leiden: E. J. Brill, 2002).

İÇİNDEKİLER

Önsöz vii
1. Giriş 1
2. Bir Dünya İmparatorluğunun Doğuşu 26

I. KÜLTÜR: OLUŞUMU VE YAYILIŞI 53
3. Yeniçağın Başında Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Yapısı 55
4. Dünya ve Zaman Kavramı 77
5. Sınırlar ve Sınırları Aşanlar 101
6. Kadın Kültürü 128

II. SANATLAR 153
7. Mimarlar, Vakıflar ve Yapılarda Güzellik 155
8. Kentte Yaşamak: Kent Bilinci ve Ev Kültürü 181
9. Dini Törenler, Şenlikler ve Bezeme Sanatı 201
10. Okuyan, Yazan ve Anlatan 221
11. Yeme-İçme ve Dost Sohbetleri 247

III. DEĞİŞEN KÜLTÜR 269
12. Krizler ve Yeni Başlangıçlar (1770-1839) 271
13. Alafranga, Toplum Eleştirisi ve Domatesler Osmanlı Üst Tabaka Kültüründe Değişim (1840-1914) 294
14. Sonuç 323

Resimler 341
Kaynakça 352
Dizin 385

Zdenka Veselà ve
Rudolf Vesely'ye

ÖNSÖZ

Bu kitabı, Almanya'daki okurları düşünerek hazırladım. Bu nedenle çevrilmesi için teklif aldığım zaman hem sevindim, hem de telaşlandım. Sevindim, çünkü çok severek yazdığım bu kitabın Almanya dışında da okur kazanacak olması beni onurlandırdı. Üstelik Osmanlı tarihiyle ilgili bir kitabın, konuya ilgi duyan ve kitabı değerlendirecek kadar ilgili sorunlardan anlayan bir okur kitlesine ulaşması, hiç şüphesiz ki onun Türkçe yayımlanmasına da bağlıdır. Başka bir deyişle, Türkçe olarak çıkmasıyla kitap asıl "yer"ine dönmüş olur ve bu dönüş bana, uzun bir yolculuktan sonra evine dönmüş bir yolcunun sevincini tattırmıştır.

Öte yandan bu kitabın kimi okurlara pek yabancı gelebileceği olasılığı beni düşündürdü, hatta ciddi kaygılara düşürdü. Zira bu kitapta sıkça Avrupa tarihine gönderme yapılıyor. Bu göndermelerin bir bölümü İstanbul'daki yayın yönetmenleri tarafından çıkarılmış olabilir. Fakat esas olarak bu göndermeler belirli bir yaklaşımın ürünü olarak kitabın planında yer aldığından, şu veya bu cümleyi çıkarmakla çözülecek bir sorun oluşturmuyorlar. Bu durumda bu kitabın Türkiye'deki okurları, arada sırada yine Avrupa tarihiyle ilgili cümleciklere, hatta paragraflara rastlayacaklardır.

Ayrıca durumu yeniden değerlendirdiğim zaman bu göndermelerin kimi zaman pek de o kadar sakıncalı olmadığına kanaat getirdim. Zira artık bugünkü tarih bilimi Osmanlı uygarlığını aynı kıtayı, hatta aynı dünyayı paylaştığı diğer uygarlıklardan ayrı, dışa tümüyle kapalı bir uygarlık olarak düşünmüyor. Divan şairleri, ulema, vakanüvisler ve yazılı uygarlığa aşina olmuş başkaları da Cahiliye çağının Arap şairlerini, ortaçağ Arap dünyasında oluşturulan fıkıh ve hadis ilmini, İran'da yaratılan mesnevileri, Memlûk ve Timur dönemi tarihlerini dolaylı veya dolaysız olarak tanımış ve kendi yapıtlarını, bildikleri örneklere göre ayarlamışlardı. Resim sanatına gelince Timur dönemi minyatür sanatı Osmanlı sarayına çalışan nakkaşlara vazgeçilmez bir örnek olmuştur. Sonuç olarak bu "eskileri tanıma" faslı, herhangi bir yapıt yaratmanın önkoşuludur. İlgili yazar, şair veya vakanüvis ne kadar yaratıcı olursa olsun, seçi-

len dalda belirli sayıda örnek bilinmeden, henüz hiçbir yapıt meydana getirilememiştir.

Dünyanın diğer kesimlerinde de sıkça rastladığımız gibi Osmanlılar da yapıt yaratmaları için gerekli ve önemli olan kimi esin kaynaklarını kendi dünyalarının dışında bulmuşlardır. Hatta siyasi plandaki düşmanlıklar böyle bir esin arayışını her zaman engellemiştir. Bir örnek verelim: Daha önceki paragrafta Timur'un çevresinde yaratılan sanatların Osmanlı dünyasındaki etkisi üzerinde kısaca durulmuştu. Oysa hepimizin bildiği gibi Timur, Sivas halkının büyük bir bölümünü kılıçtan geçiren ve zamanının Osmanlı sultanı olan Yıldırım Bayezid'i Ankara yakınında ağır bir yenilgiye uğratan kişidir. Siyasi düzeyde Timur istilasından kalmış birçok olumsuz hatıraların 16. yüzyılda da var olduğu şüphesizdir. Oysa bu dönemin önemli yazar ve tarihçisi Mustafa Âli, Timur ve Timur soyundan gelen hükümdarların teşvik ettikleri saray uygarlığına duyduğu hayranlığı hiçbir zaman gizlememiştir. 19. yüzyıla geçince benzeri durumlara rastlanabilir: Osmanlı İmparatorluğu ile Fransa arasındaki ilişkiler her zaman dostça olmadığı bilinir. Bununla birlikte, bu dönemde yaşayan Osmanlı aydınlarının dış dünya uygarlıklarıyla temasları, önemli bir ölçüde Fransız dilinin aracılığıyla olmuştur.

"Elsine-yi selase"yi bilmek ve İslam dünyasının neresinde olursa olsun bu dillerde yazılmış yapıtları özümlemek Osmanlı saray uygarlığını benimsemek isteyen kişinin zamanını işgal etmiştir. Ancak Osmanlı dünyasında yapıt yaratan kişilerin önemlice bir bölümü, İstanbul gibi çok çeşitli yerlerden gelmiş insanları barındıran bir kentte yaşamış ve orada klasik İslam kültürünün kapsamına girmeyen olgularla da karşılaşmışlardır. Bu sefer 18. yüzyıldan bir örnek verelim: İstanbul'da kesilen koyunlar, bugünkü Bulgaristan veya Makedonya'dan gelen celepler tarafından Edirnekapı'ya getirilmiştir. Kara surlarının dışındaki bahçelerde ise Arnavutluk veya Makedonya'dan gelen bahçıvanlar iş görmüş ve bakkalların hiç de küçümsenmeyecek bir bölümü, İstanbul'a Yunanistan'daki, bugünkü adı Lamia olan İzdin veya Zeytun kasabasından gelmişlerdir. 17. yüzyıla geri gidince deniz leventlerinin önemlice bir bölümünün çeşitli yerlerden devşirildikleri veya yeni Müslüman ya da Hıristiyan oldukları anlaşılmaktadır; zaten liman kentlerinde her yasaktan sonra yine açılan meyhaneler, bu tür kişilere hizmet vermektedir. Daha da geri gidecek olursak savaşların sonucu olarak 15. ve 16. yüzyıl Bursa'sında, nüfu-

sun sayıca önemli bir bölümünü, Sırbistan, Macaristan, Ukrayna ve tek tük de olsa Hindistan'dan getirilmiş köle ve azatlılar oluşturmaktadır. Bu insanlar dokumacı, tüccar yardımcısı veya ev hizmetçisi gibi mesleklerde çalıştıklarından yerli nüfus ile iç içedirler. Sonuç olarak gününü Selanik veya İzmir gibi büyük liman kentlerinde, Bursa veya Halep gibi ticaret merkezlerinde, fakat özellikle birçok halktan insan barındıran imparatorluk başkentinde geçiren kişi, "elsine-yi selase"ye dayanan uygarlığın yanı sıra bu uygarlıktan oldukça farklı ve belki "Doğu Akdeniz uygarlığı" olarak adlandırabileceğimiz uygarlığın içinde yoğrulmuştur.

Böylece sarayın çevresinde iş yapan ve yüksek eğitim görmüş insan grubunun dışına çıktığımız zaman —ve günlük yaşam üzerinde yoğunlaşan bir çalışmada, bunu yapmak zorundayız— uygarlık açısından oldukça karmaşık olan çevrelere girmekteyiz. Üstelik bu girişimimiz, "karşılaştırmalı tarih" diyebileceğimiz ve Osmanlı tarihçileri tarafından henüz pek denenmemiş bilim ufuklarını açmaktadır. Örneğin İstanbul, yeryüzünde nüfus ve uygarlık açısından büyük bir çeşitlilik gösteren tek imparatorluk merkezi olmamıştır. Tam tersine eski çağlarda Akdeniz dünyasının başkentleri olan Roma ve İskenderiye, yeniçağda ise Hindistan'daki Moğol hükümdarlarının merkezleri olan Delhi ve Agra, "19. yüzyılın başkenti" diye bilinen Paris, veya bugünkü New York ile aynı kategorilere girmektedir. Böylesi çeşitli katmanlardan oluşan bu kenti anlamamız için, Osmanlı tarihini bilmemiz yeterli değildir. Ali Ufkî gibi bir 17. yüzyıl musikişinas ve aydınının dünyası, bir yandan Osmanlı kaynaklarından, diğer yandan ise zamanının Batı ve Orta Avrupa'sında geçerli olan düşünce akımlarından beslenmiştir. Bu incelemede sözü edilecek ve kimi zaman oldukça mütevazı bir hayat sürdüren daha başka pek çok insan, "sınırlardan geçme deneyimi"ni Ali Ufkî ile paylaşmışlardır. Bu kitapta böyle insanların macerası ön plana çıkarıldığına göre, zaman zaman Avrupa tarihine yapılan göndermeler, tümüyle zamansız olmayabilir.

Suraiya Faroqhi
Münih, Mart 1997



◉ OSMANLI BAŞKENTİ İSTANBUL
⊡ BİRİNCİ DERECE BÖLGE MERKEZİ (KAHİRE, HALEP)
◉ İKİNCİ DERECE BÖLGE MERKEZİ, ÖNEMLİ LİMANLAR
• DİĞER KENTLER

Harita 1. Osmanlı İmparatorluğu'nda kentler.

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

Bu kitapta Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bazı sanatların uygulanması ve insanlarca kabul edilmesini, özellikle de mimarlık ve onunla akraba bir sanat dalı olan süslemeyi anlatacağız. Zaman zaman büyük ustaların büyük eserlerine göndermeler yapacak olsak da, bu çalışmanın ana eksenini onlar oluşturmayacak. Daha çok, okuma yazma bilen ya da en azından yazılı kültüre dolaylı olarak ulaşabilen Osmanlı kentlisinin, çevresinde yaratılan yapılara, kitaplara ve şenliklere ne ölçüde ve hangi koşullar altında katıldığı sorusu üzerinde duracağız. Bu belirleme, sanat eserini yaptıranlar, sanatkârlar ve izleyiciler arasındaki ilişkileri ele almamız gerektiği anlamına geliyor. Aynı şekilde, örneğin şenliklerde olduğu gibi, karşımıza bir arada çıkan çeşitli sanat dalları arasındaki ilişkileri de incelemek istiyoruz. Bu çerçeve içinde, mimarlık ve bezeme sanatının yanı sıra, Osmanlı döneminde şenliklerin ayrılmaz parçası olan seyirlik gösteriler, günlük ve mektup gibi sıradan yazı etkinlikleri, bir de aşçılık sanatı başlıca inceleme alanlarımızı oluşturacak. Aşçılık sanatını en son sırada anmamız, öneminin diğerlerinden daha az olduğu anlamına gelmiyor. Gerçi aşçılık, eskiden olduğu gibi bugün de gündelik bir uğraş, ama dar bir çerçevede de olsa, sanatsal yaratıcılığa olanak veriyor.

Bunlardan başka, sanat üretimi açısından belirleyici önemi olan bilginin yayılmasına yarayan insanlar arası iletişim ağlarını da ele alacağız. Örneğin Osmanlı mimarlığının bir eserini anlamak istiyorsak, mimarların nasıl eğitildiği konusunda da bir şeyler bilmek zorundayız. Mimarlıktaki belirli biçimler ve şenliklerin simgesel içerikleri üzerine yazı yazan ya da bir mimarlık eserinin güzel sayılabilmesi için hangi nitelikleri taşıması gerektiği sorusunu ele alan saray çevresi yazarlarına ilişkin bilgi sahibi olmamız da gerek. Şansımız varsa bunlar, padişahın yakın çevresindeki kişiler tarafından okunmuş, dile getirdikleri görüşler de bina planlamasında etkili olmuş yazılar olur. Ayrıca bu metinler, dolaylı biçimde de olsa, şu ya da bu padişahın bir mimarlık eserinin inşa edilmesi ya da resmi bir şenliğin düzenlenmesinde gütmüş olabileceği politik

amaç hakkında da bilgi verirler. Tabii kısa bir kitapta kültürel açıdan önemli iletişim ağlarının sadece küçük bir bölümünden söz etme olanağı vardır. Haklarında görece fazla belge bulunduğu için bizim burada üzerinde duracağımız bazı iletişim ağları belki de sanat üretimi açısından, kaynak eksikliği nedeniyle ele alınamayan daha başkaları kadar önemli olmayabilir. Yine de bu yolla, bilgilerin günlük aktarımı ile sanatsal üretim arasındaki bağlantıyı gün ışığına çıkarmak olanağı vardır.

Bir Uzak Kalışın Tarihi

Osmanlı dönemine ilişkin böyle toplu bir bakış denemesi şimdiye kadar pek yapılmadı. Tabii ki mimarlık, resim ve seyirlik gösterilere ilişkin birçok yazı var. Mimarlık tarihinde, öteden beri önem verilen konulardan biri olan binaların belgelenmesinin yanı sıra, plan ve cephe çizimlerine tarihsel açıklamalar getirebilme çabaları da sürüyor.[1] Resim tarihi alanında, insan ve hayvan tasvirlerinin yapılmasını engelleyen dini yasaktan ötürü, elde kalan olanaklar üzerinde araştırmalar yapıldı; hat sanatı, soyut bezemeler, bitki ve çiçek tasvirleri incelendi. Ama tarihçiler için bu yasağın, genellikle saray çevresi bağlamında, çoğu kez dar tutulması ya da delinmesi de bir o kadar önemli.[2] Tiyatrobilimciler, hem Osmanlı topraklarında köklü bir geleneği olan tuluat tiyatrosuyla, hem de 19. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da hızla popülerlik kazanan Avrupa kaynaklı repertuvar tiyatrosuyla ilgilendiler. Ama bütün bu değişik sanat dallarını toplumsal çerçeveleri içinde bir arada inceleme denemesi neredeyse hiç yok. Bu eksiklik kısmen birçok Yakındoğu ve Türkiye uzmanının yöntem konusundaki tutuculuğuyla açıklanabilir. Siyaset ve kültür tarihinin görece değeri üzerindeki tartışma Almanya'da daha 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştı. Ama kültür tarihçileri kendilerini ancak sınırlı ölçüde kabul ettirebilmişlerdi ve o sıralar henüz bağımsız bir disiplin haline gelememiş olan Osmanlı tarihi bu tartışma kapsamına girmemişti.[3]

---

1 Az sayıdaki toplu bakış denemelerinden birisi olarak Turan (1990) belirtilebilir. Mimarlık tarihi konusunda temel eserler olarak Goodwin (1971) ve Kuran (1987) kullanılmıştır.

2 Renda (1990).

3 Bu tartışmanın, 1880'lerde genç bir kültür bilimcinin araştırmalarını nasıl etkilediğini Gombrich (1984) çok güzel ortaya koyuyor, s. 42 vd.

1930'lardan beri, modern Türk tarihçilerinin yaptıkları çalışmalar artıyor ve bu çalışmalar daha çok yayımlanıyor; bu yüzden biraz gecikmeyle de olsa, artık daha kapsamlı malzemeye ulaşmak olanağı var. Bu bilgiler değişik kültür olayları arasında ne gibi bir bağlantı olduğu sorusunu daha kolay yanıtlanabilir hale getiriyor. Ama bu ön çalışmaların yararları yine de belirli sınırlar içinde kalıyor. Çünkü Türk tarih ekolü, kültür ve toplum ilişkisiyle, son beş on yıl bir yana bırakılırsa, sadece ilk dönemlerinde, yani 1930'ların sonuna kadar yoğun olarak ilgilendi. Oysa böyle bir ilgi odağı olmaksızın edebiyat, sanat ve gündelik kültür arasındaki bağlantıların ne olduğu sorusunu yanıtlama olanağı yok.[4] Toplum ve kültür ilişkisi üzerinde daha sonraları, başta Sabri Ülgener ve Abdülbaki Gölpınarlı olmak üzere, sadece belirli birkaç araştırmacı çalıştı. Gölpınarlı Mevlevilik ve Mevlevi edebiyatı konusunda birçok çalışma yaptı. 1960'lardan beri de Şerif Mardin 19. yüzyılla 20. yüzyılın başlarındaki din, politik ideoloji ve edebiyat gibi konular üzerine eğiliyor.[5]

Tarihçilerin çoğu politik, ekonomik ve toplumsal yapılara yöneldiler ya da çeşitli metinleri yayıma hazırladılar. Bu olgu kısmen şöyle açıklanabilir: Kültür tarihi aynı zamanda dinle bir hesaplaşmayı da içerir, bu dönemin, çoğu dünyevi eğilimlere sahip tarihçileri ise dine epeyce yabancıdır. Öte yandan din konusundaki bu yabancılığı yüksek sesle dile getirmemek, Türkiye'de dün olduğu gibi bugün de terbiyenin bir gereği kabul ediliyor, bu yüzden konunun bütününe yönelik hesaplaşmayı da içeren doyurucu çalışmalara çok az rastlanıyor.

Bunların da ötesinde, içerdiği zengin malzemenin bugün bile ancak bir bölümü günışığına çıkarılabilmiş olan Osmanlı arşivlerinde bir çalışmayı sonuçlandırmak, büyük bir çaba gerektiriyor ve sık sık dile getirilmese de, tarihi bir bilim niteliğine kavuşturacak temel verilerin sadece arşiv malzemesinden elde edilebileceği düşüncesi ağır basıyor.[6] Türk toplumsal tarih araştırmalarına, kent ve bölge planlamacılığı ile kurulan işbirliği de önemli ölçüde damga vurdu. Bu alanda, politik ideoloji, sanatsal simgecilik, hatta kişisel duyguların dile getirilmesi gibi konuları ele alanların düşüncelerinden çok, ticarete, zanaata ve politik kurumlara yönelik çözümlemeler geçerli oldu.

4 Cumhuriyet dönemi Türk tarih yazımı için krş. Berktay (1991).

5 Gölpınarlı (1931), (1953) vd; Mardin (1962), (1983) vd.

6 Ocak (1991), Kafadar (1989).

Gündelik Kültürün Keşfi

Ama bugün durum değişmeye başladı: Günümüz Türkiye'sinde dinci hareketler yirmi yıl öncesinden çok daha belirgin; bu noktada da kültürel etmenlerin ne ölçüde etkili olduğu sorusu yeni bir biçimde gündeme geliyor. Bunun dışında özellikle elit kültür çevrelerinde, bir zamanlar abartılı bir değer biçilen devlete karşı kuşkular artmakta; devletin dışındaki toplumsal dinamiğin işlenebilmesi, ancak kültürel etmenlerin de işin içine sokulmasını benimsemekle olanaklı.[7] Öte yandan, Avrupalı tarihçiler arasındaki tartışmaların da etkili olduğunu söylemeliyiz; çünkü son yirmi beş yıl içinde, kültür tarihinden ne anlaşılması gerektiği hakkındaki düşünceler esaslı biçimde değişti.[8] Bugün artık bu kavramla sadece sanat, bilim ve edebiyat kastedilmiyor, gündelik kültür de işin içine katıldı. Gündelik kültür geniş bir kavram. Komşu ziyaretlerinde dikkat edilmesi gereken nezaket kurallarından yemeğin nasıl hazırlandığına, ya da çocukların nasıl yetiştirildiğine kadar pek çok öğeyi içeriyor. Gündelik kültürde, renklere yüklenen simgesel özelliklerden, erkeklerin kahvelerde ya da kadınların örgü örerken anlattıkları hikâyelere kadar pek çok şeyin yeri var. Tarihçilerin gündelik kültür kavramı adı altında ele alıp araştırdıkları alanların çoğu, halkbilimciler ve etnologlar tarafından da incelenmekte.[9]

Gündelik kültüre yönelik ilgi kısmen, günümüzde pek çok tarihçinin kafasında demokratik ön kabullerin önemli bir rol oynamasıyla bağlantılandırılabilir; oysa, en azından Almanya'da 1960'ların öncesinde böyle bir ilgiyle çok az karşılaşabilirdiniz.[10] Bu ön kabullerin yerleşmesiyle, sadece birkaç kişiyi ilgilendiren "yüksek kültür"ün yanında, söz konusu elit tabaka içinde yer almayan insanların kültürel görüşleri de tarihçilerin ufkuna girdi. İlkin, ekonomik yaşama katılan zanaatkârlar, köylüler, uşaklar ve hizmetçi kadınlarla insan olarak ilgilenildi. Ama 1970'lerle

---

7 "Devletin kutsanması" ve bunu aşmanın olanaklarıyla ilgili olarak bkz. Berktay (1992).

8 Muchembled (1978), Vovelle (1982), Ginzburg (1982) "yeni tarz" kültür tarihi için güzel örneklerdir.

9 Bu ilişkilerle ilgili olarak hem Berlioz ve Le Goff'un tarihe yönelik etnoloji konusundaki, hem de Vauchez'nin dini anlayışın tarihi konusundaki araştırma raporlarını karşılaştırın. İkisi de Duby ve Balard (ed.) (1991) içinde.

10 Almanya'da gündelik kültür üzerine yapılan araştırmalarda sıradan insanların sanayileşmeyi, nasyonal sosyalizmi ve savaşı nasıl alımladıkları ortaya konmaya çalışılmaktadır.

birlikte, özellikle bu grupların üyelerinin çoğunlukla piyasaya uygun davranmadıkları, tersine kendilerine özgü toplumsal bir değerler sistemine sahip oldukları bilinci gelişti. Örneğin daha 19. yüzyılda, "serbest piyasa"nın yükseliş döneminde sistemli olarak bu piyasanın yasalarını bozan bir davranış biçimi, sadece ve sadece toplumsal ve kültürel açıklama modelleriyle ele alınabilirdi; bu durum tabii ki ekonomi ve toplum tarihçilerinin bilincine gündelik kültürün sokulmasını kolaylaştırdı.[11]

Bu değişikliğin Osmanlı toplumunun incelenmesine yönelik etkilerine gelince: Yakın zamanlarda gündelik kültür konusundaki araştırma sonuçları, bu terim açıkça kullanılmasa bile, bir araya toplandı. Bu çerçevede elimizde ev kültürüne ve İstanbul sokaklarında, bazen de Boğaziçi'nde ya da Haliç'te padişahın emriyle düzenlenen şenliklere ilişkin bir dizi çalışma, hatta son zamanlarda ortaya çıkan bir anlatı ve anı edebiyatı var.[12] Artık eldeki kayıtlardan, 16. yüzyılın sonlarında ya da 19. yüzyılın başlarında hali vakti yerinde bir ailenin evinde hangi eşyaların bulunduğunu gayet iyi biliyoruz. Ama dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi burada da yoksul insanlara ilişkin bilgilerimiz çok eksik. 17. yüzyılda yaşamış olan Evliya Çelebi gibi Osmanlı yazarları da, birçok Avrupalı da, kazanılan savaşları, padişahların oğullarının ya da kızlarının doğumlarını ya da hacca gidenlerin salimen geri dönüşlerini kutlamak için düzenlenen eğlenceleri ayrıntılarıyla anlatmışlardı.[13] Uzun yıllar, Osmanlı toplumunda anıların ve en genelde yazarının ağzından anlatılmış hikâyelerin bulunmadığı düşünülmüş, bu boşluğa gerekçe olarak da, 19. yüzyılın ortalarından önce birey olma bilincinin bulunmadığı gösterilmişti. Oysa son yıllardaki araştırmalardan elde edilen sonuçlar bu savın en azından iyice göreceli olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ortaya koydu.[14]

Yüksek Kültür, Halk Kültürü, Popüler Kültür

Bu kültürde yaratıcı ya da sıradan kullanıcı olarak yer alan kadın ve erkeklerin oluşturduğu çevre de çok önemli. İlk dönemlerde yüksek kültür ve halk kültürü kavramlarıyla çalışmak kabul görüyordu. Ama daha yakından bakılınca, bu kavram çifti üzerine kurulan bir çözümle-

11 Burada E. P. Thompson'ın çalışmaları yön gösterici olmuştur. Özellikle bkz. Thompson (1971).

12 Örneğin İmamoğlu (1992), And (1982), Kafadar (1989).

13 Evliya Çelebi (1896/97-1938), c. 10, s. 406 vd; And (1982), Reyhanlı (1983), s. 48 vd.

14 Kafadar (1989).

meyle karmaşık gerçekliğin çok zor kavranabileceği anlaşılır.[15] Yüksek kültürde olay ilk bakışta gayet basit görünür. Osmanlı üst tabakasının bir mensubu olarak kabul edilebilmek için, bu kültür içinde yer almak zorunluydu; bunun anlamı kişinin Müslüman olması (var olan bazı istisnalar kuralı bozmuyordu), yazılı ve sözlü Osmanlıcayı bilmesi ve bu tabakada geçerli olan davranış kurallarına uymasıydı.[16] Bu grubun ya da daha doğrusu bu grubun en kültürlü mensuplarının kültürü de Osmanlı yüksek kültürü olarak adlandırılmalıydı.

Oysa, sözcüğün gerçek anlamıyla çok sınırlı bir çevreyi kapsayan ve ilk bakışta oldukça homojen gibi gelen bu kültürün içinde de gözle görülebilen alt kültürler vardı. İlmiye sınıfının saygın bir mensubu olarak önce müderrislik yapmak, daha sonra da kadılığa geçmek isteyen bir kişi, şeriatla ve fıkıhla uğraşmak, dolayısıyla bu konudaki Arapça metinleri okumak zorundaydı. Bu yüzden de deneyimlerinin ufku, Fars ve Osmanlı edebiyatı ile ilgilenen devlet ricalinden daha farklıydı. Çünkü mensupları 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren nadiren medrese eğitimi gören Osmanlı merkezi bürokrasisinde (kalemiye), görece dünyevi bir kültür ağır basmaktaydı.[17] Osmanlı bürokratlarının çoğu dini sıradan, doğal bir olgu olarak ele almış olmalılardır ki, gündelik yazışmalarda bu konuda pek ender görüş belirtmişlerdir. Ulemanın yanı sıra, hem üst sınıftan insanları, hem de çalışan sınıflardan kişileri bir araya getiren bir dervişler çevresi de vardı ve bu kesimde de çeşitli kültürel gelenekler söz konusuydu. Bazı tarikatlarda, örneğin mensuplarının çoğu üst tabakadan gelen Mevlevilikte, ulemanın çoğunun hiç de hoş karşılamadığı devran ve sema türünden uygulamalar tasavvuf yaşantısının en uç noktasını oluşturmaktaydı.[18] Yani temel kabullerdeki görüş birliğine karşın Osmanlı üst tabakasında, birbirlerine açıkça aykırı alt kültürleri içeren alt gruplar vardı. Bazı görüşler önce çok dar bir grup içinde ortaya konuyor, ancak bundan sonra daha geniş bir kesim tarafından benimsenebiliyordu. Örneğin, mülkiye ya da ilmiye sınıflarından birine katılmak üzere yetişmeyen ve 19. yüzyılla 20. yüzyılın başlarında belirleyici bir konuma ulaşacak olan kâtiplerin görece dünyevi kültürleri açısından durum böyleydi.[19]

---

15 Chartier (1984), s.17-18.
16 Findley (1980), s. 8 vd.
17 Fleischer (1986), s.35 vd.
18 Gölpınarlı (1953), s.167.
19 Findley (1980), s. 9-11.

Tabii ki çeşitli alt kültürlerden kendi bireysel sentezlerini oluşturmaya çalışan insanlar da vardı ve bunlar çoğunlukla en yaratıcı olanlardı. Daha sonraları bir tarihçi olarak ün kazanan Ahmed Cevdet din eğitimini tamamlamak üzere 19. yüzyılın ortalarında İstanbul'a geldiğinde, medresede öğrendikleriyle yetinmek istememişti.[20] Bu amaçla, kendisine Farsça ve edebiyat dersi veren Nakşibendilerin toplantılarına katılmakla kalmamış, ayrıca özel öğretmenlerden ders almıştı. 16. yüzyılda, çok iyi eğitim görmüş, tarihçi ve bürokrat Mustafa Âli medrese alt kültürünü, gerek kalemiye, gerekse tasavvuf kültürleriyle birleştirebildiği için özellikle gurur duyuyordu.[21] Tabii böyle uçlarda dolaşan kişiler, zaman zaman, içinde bulundukları çeşitli çevrelerin çelişkili taleplerini hissediyorlardı. Mustafa Âli bu çerçevede ortaya çıkan sorunların sıkıntısını ömrü boyunca çekmişti.

"Halk kültürü" kavramı ise çok daha sorunlu. Yeniçağ'ın başlarında Avrupalı tarihçiler arasındaki tartışmalarda bu kavramla uzun süre, hümanistçe yetişmiş üst tabakanın Latinceye dayanan yazılı kültüründe yer almayan insanların kültürü kastedildi.[22] Oysa aydın ve saray kültürünün dışında kalmış olan Avrupalı kentli ve köylüler hiç de homojen bir kitle oluşturmuyordu. Bu çerçevede zanaatkârlar, taşra soyluları ve toplumun her kesiminden kadınlar vardı; bunlar sadece kendi ana dillerinde okuyup yazabiliyor ve okumak için almanaklar, dua kitapları, küçük risaleler satın alıyorlardı. Ama görüşlerini ve düşünce kalıplarını sadece kısmen şözlü gelenekten edindikleri için, onların kültürünü "halk kültürü" olarak tanımlamak doğru değildi. Bu yüzden günümüzde birçok kültür tarihçisi, ikili "yüksek kültür-halk kültürü" şemasını kaba bulup reddediyor. Ama bu düalist anlayış oldukça inatçı; tam büyük bir gürültü patırtıyla kapıdan dışarı atılmışken, hiç de hoş olmayan bir biçimde bacadan içeri girmeye kalkıyor.[23]

---

20 Chambers (1973), s. 454.

21 Fleischer (1986), s. 136 vd.

22 "Halk kültürü" ile ilgilenen tarihçiler değişik tanımlamalar yapıyorlar. Muchembled (1978) bu kavramı okuma yazma bilmeyenlerin, özellikle de köylülerin kültürü anlamında kullanıyor, s. 11-19. Buna karşılık Chartier (1982) aydın, soylu ve yönetici olmayan herkesin kültürünü popüler kültür olarak tanımlıyor s. 88 vd.

23 Chartier (1982) *culture populaire* teriminden "olabildiğince" kaçınmak istediğini yazıyor, s. 10.

Burada iki seçenek var: Birincisi kendi kültür çevrelerinin yüksek dillerinden ilgili oldukları kültürlerle birlikte dışlanan, ama yazılı iletişimde yine de yer alan insanların ana dillerinin kültürünü belirten üçüncü bir kategori ortaya konabilir.[24] Bu kültür için "popüler kültür" terimi benimsendi. Popüler kültür özellikle Balkanlar'ın Hıristiyan halkları arasında 20. yüzyılın başlarına kadar belirleyici oldu. Rum Patrikhanesi'ne ait ruhban okulunda ya da yurtdışındaki yüksekokullarda öğrenim görmüş kişilerden oluşan küçük bir elit grup bir yana bırakılırsa, bu bölgede herhangi bir yüksek kültüre dahil olabilen insanların sayısı çok düşüktü. Osmanlı-Türk alanında ise popüler kültür neredeyse hiç araştırılmamıştır. Tarihçiler ve filologlar daha çok sarayın ve ulemanın kültürü üzerinde durmuşlar, folklor araştırmacıları ise eserleri kısmen sözlü, kısmen de yazılı olarak günümüze ulaşan halk şairleri gibi güç bir konuyla ilgilenmişlerdir.[25] Osmanlıca-Türkçe olarak yazılmış, basılmış ve dağıtılmış popüler edebiyat eserleri konusunda şu anda çok az şey biliyoruz. Bu alanda elimizde Bulgaristan ya da Yunanistan üzerine yapılmış çalışmalarla karşılaştırılabilecek ölçekte bir şey yok.

İkinci seçenek, bu anlamda bir kültür sınıflandırmasından tümüyle vazgeçmek. 18. yüzyıl Paris'indeki ev, saray ve sokak kültürü ile uğraşan Fransız tarihçiler, ellerindeki gazeteleri, risaleleri, mahkemede ve poliste alınmış ifadeleri ve daha başka malzemeyi ikili ya da üçlü bir şema içine yerleştirmeye çalışmıyorlar.[26] Örneğin yanlış bir bilginin -belki de gerçeğe uyan bir haberin- gazeteciye kralın memurlarından birisi tarafından fısıldandığını söylemekle yetiniyorlar. 18. yüzyıl Fransa'sında hiç de seyrek karşılaşılmayan böyle bir olguyu uygun biçimde sınıflandırmak, kralı ve memurlarını popüler edebiyatın üreticisi olarak göstermek bayağı zor olurdu. Her sınıflandırma denemesi, yalnızca insanlar değil edebi ürünler de birden fazla kültüre dahil olduğunda, daha da zorlaşacaktır. 17. yüzyılda bile Avrupa'daki en soylu beyler arasında Latinceyi çok az bildikleri için dini ayinleri izleyemeyenler vardı. Bu insanlar saray halkının önde gelenlerinden olabilirlerdi ve kuşkusuz saray

---

24 Bulgaristan, Yunanistan ve eski Yugoslavya'daki popüler kültüre ilişkin ayrıntılı bir araştırma için bkz. Roth (ed.) (1983).

25 Birçok çalışmasında özellikle eserleri yazılı olarak günümüze kadar ulaşmış "halk şairleri" üzerinde duran Pertev Naili Boratav (Paris) bu alanın duayeni sayılır.

26 Krş. Farge (1992).

kültüründe de bir payları vardı. Ama ayin sırasında tespih çekerek dua eden ve Latince okuyamayan bu kişileri popüler kültür düzlemine yerleştirmek de olanaklıdır.[27]

Bu kitapta yüksek kültür, popüler kültür ve halk kültürü gibi terimlerden olabildiğince kaçınmaya kararlıyım. Bu, ilkesel olmaktan çok pragmatik bir karar. Daha önce de belirtildiği gibi, Osmanlı-Türk çevresindeki kitap üretimine ilişkin henüz çok az ön çalışma var. Bunun nedeni sadece 19. yüzyıl sonlarından önce kitap basımının yaygın olmaması değil; çünkü sonuç olarak el yazmaları da geniş bir okuyucu kitlesi için büyük ölçekte üretilebilir.[28] Ama kent popüler kültürü diye adlandırılabilecek şeyler üzerine çok az şey bilindiğinden, Türkçe yazan ve Müslüman olan kentlilerin tümü için ortak sayılabilecek homojen bir popüler kültürden yola çıkılıp çıkılamayacağını saptamak olanağı yok. Bölgesel ve belki de toplumsal farkların bu kadar büyük olmasından ötürü, böyle birçok kültürden yola çıkmak gerektiği de düşünülebilir. Araştırmalarımız daha da geliştiğinde, bu görece soyut düzlemde çalışabileceğiz. Şu sırada daha çok Müslüman kentlilerin kültürü üzerinde durmak, gayrimüslimlere de fırsat çıktıkça göz atmak amaca daha uygun görünüyor. Bu insanlar sarayın düzenlediği şenliklere katıldıklarında ya da köylülerden ve göçebelerden dinledikleriyle menakıbnameler kaleme aldıklarında, dar çevrelerinin kültürünün dışına çıkmaktaydılar; biz de onları bu yolda izlemeye gayret edeceğiz.[29]

Kültürlerin Çeşitliliği

Osmanlı İmparatorluğu'nda kültür alanında, yeniçağın başındaki Avrupa ülkelerinden çok daha fazla çeşitliliğin bulunduğunu göz önünde tutmak gerekir. Yahudilerin ortaçağın sonlarında sürgün edilmelerinden ve çeşitli reformasyon ve karşı-reformasyon hareketlerinden sonra Avrupa ülkelerinin çoğunda sadece küçük dini azınlıklar kalmıştı.[30] Osmanlı

---

27 Sallmann (1986) ilk bakışta "halk dini"ne, hatta büyüye mal edilebilecek uygulamaların 16. yüzyılın sonlarına doğru Napoli'de de üst zümre arasında ne kadar yaygın olduğunu gayet açık ortaya koyuyor.

28 Balkanlar'da uzun yıllar bu tür üretim yaygındı. Krş. Kechagioglou (1993), s. 64 vd.

29 Ağızdan ağıza yayılan metinlerin yazıya geçirilmesi sorunu için krş. A. ve J. Assmann, yay. Hardmeier (1993).

30 Delumeau (1973) ve (1977).

İmparatorluğu egemenliğindeki Balkanlar'da şu ya da bu yoğunlukta Ortodoks Rumlar, Katolikler ve bugünkü adı Transilvanya olan Erdel bölgesinde belirli sayıda Protestanlar yaşamaktaydı. Bunların yanında özellikle İstanbul ve Selanik'te Yahudiler de vardı. Anadolu'da, sayıları 19. yüzyıla oranla 16. yüzyılda daha az da olsa, Rumlar ve Ermeniler yaşıyordu. Bu grupların her biri ibadetlerinde, gündelik yaşamda konuşulandan farklı bir dil kullanıyordu. Örneğin Sefarad Yahudileri gündelik yaşamlarında, yabancı dil bilen Evliya Çelebi'nin "Yahudice" diye değerlendirdiği bir İspanyol lehçesi konuşuyorlardı.[31] Orta Anadolu'daki Ortodoks Rumların içinde gündelik yaşamda Türkçe konuşan ve çocuklarına Türkçe adlar koyanların sayısı hiç de az değildi; Rumca sadece din adamları tarafından ayinlerde kullanılıyordu. Öte yandan Anadolu Müslümanları arasında da değişik inanca sahip büyük bir grup, Aleviler, vardı. Bunlar, Müslüman olmayanların tersine, takibata uğramışlardı; ama bu takibat onlar arasında yine de büyük bir çözülmeye yol açmamıştı. Aleviler günümüz Türkiye'sinde de önemli bir dini azınlık olarak varlığım sürdürüyor. Osmanlı İmparatorluğu'nda, inançlı Kızılbaşlar (bu ad başlarına sardıkları sarıktan gelmektedir) camiye gitmiyorlar, devlet kurumlarından olabildiğince uzak duruyorlardı. Çoğu Tanrı-insanın zaman zaman yeryüzünde göründüğüne inanıyordu; Hz. Muhammed'in damadı Hz. Ali ve ilk Safevi hükümdarı Şah İsmail (1487-1524) onlara göre Tanrı-insanın örnekleriydi. Kızılbaş kültüründeki pek çok şey sadece sözlü olarak aktarılmıştır, bu yüzden sadece parçalar halinde bilinmektedir. Ama yazılı aktarılan edebi eserler de vardır ve bunlar, Alevilerin çağdaş Türk kültürüne en önemli katkısıdır.[32]

O halde saray ve ulemanın kültürünün yanında, reayanın birçok grubu arasında da yazılı kültürler varlığını sürdürüyordu ve biz bugün bu kültürlere on ya da yirmi yıl öncesine göre daha büyük bir değer veriyoruz. Ortodoks Rumlarla Latinler arasındaki ortaçağ çatışmalarının hızım yitirdiği 17. yüzyıldan başlamak üzere, sayıları hiç de az olmayan Rum, Padova'da ya da başka İtalyan yüksekokullarında öğrenim gördü.[33] Bu akademik merkezlerdeki eğitim etkinliği İstanbul'daki zengin Rum tüccar aileleri olan Fenerliler tarafından destekleniyordu. Gerekli

31 Lewis (1982), s. 82.
32 Gölpınarlı (1963).
33 McNeill (1974).

parayı kısmen, Eflak ve Boğdan'da Osmanlı voyvodası olarak görev yapan Fenerliler sağlıyordu.[34] 17. ve 18. yüzyıllar boyunca Mısır'daki askeri birliklerin komutanları da çeşitli binalar inşa ettirmişlerdi. Bunlar, 15. yüzyıldan beri padişahlar tarafından desteklenen ve bütün eyaletlere yayılmış olan "imparatorluk üslubu"nun öğeleriyle Mısır'ın ortaçağ (Memlûk) mimarlık sanatının motiflerini birleştiriyordu.[35] Elinizdeki kitapta insanı zahmetten kurtaran bu "yüksek kültür-halk kültürü" ikilisinin izlerine zaman zaman rastlamak olasıysa da, Osmanlı çevresinde bu kısaltmayı kullanabilmenin, yeniçağ başlarındaki Fransa'ya oranla çok daha zor olduğu açıktır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Çekirdeğini Oluşturan Ülkelerdeki Müslüman Kentliler

Osmanlı kültürünün bütün bu yönlerini ortaya koyabilmek için tek bir kitap değil, ciltler tutan bir dizi gerekir, bu da tek kişinin altından kalkabileceği bir iş değildir. O halde bir seçim yapmak gerekiyor. Bu kitapta, bütün ön açıklamalara karşın zaman zaman yüksek kültürlerden söz ediliyorsa, bununla ulemanın ve fıkıh eğitimi görmeyen devlet hizmetlilerinin daha çok İstanbul'da yayılmış olan kültürleri kastedilmektedir. Aslında saray kültürü de tümüyle konunun dışında bırakılamaz; çünkü bu kültür, dar anlamda dinin de ötesinde, kentlilerin etkilendiği önemli kaynaklardan biridir. Ama bizim açımızdan saray kültürü, saray dışındaki insanların bu kültürle hesaplaşması ölçüsünde önem taşımaktadır.

Bu yüksek kültüre sadece sınırlı bir biçimde giren kadın ve erkeklerden, daha çok Müslüman olanlarla, Anadolu'da, İstanbul'da ve Rumeli'nin doğusundaki kentlerde yaşayanlarla ilgileneceğiz. Sonuncuların anadilleri başlangıçta farklı idiyse de, yazı yazarken çoğu kez Türkçeyi kullanmışlardı. Aralarından saray kültürünü bilen ve belirli bir dini eğitimi olanlar, yazılarını öbürlerine göre daha çok Arapça ve Farsça sözcükle süslemişlerdi. Ortodoks ve Katolik Hıristiyanların Bosnalı Müslüman komşularını Türk diye adlandırmış olmaları ve hâlâ da böyle adlan-

34 Yayına kimin hazırladığı belirtilmemiş olan *Symposium* (1974) adlı eserde Fenerlilerin kültürel etkinliklerine ilişkin genel bir fikir veriliyor.

35 Raymond (1984), s. 91 vd.

dırmaları, bu Müslümanlar arasında Türkçenin yaygın olmasıyla ilişkili bulunsa gerektir.[36] Bu bağlamda İstanbul'da oturanların özel bir önemi vardı. Çünkü burada Osmanlıca-Türkçe okuyup yazanların sayısı, imparatorluğun başka herhangi bir yerine göre çok daha fazlaydı. Ayrıca camilerdeki, tekke ve zaviyelerdeki çok sayıda kütüphane de kentlilerin yazılı kültüre ulaşmalarını kolaylaştırıyordu. Ayrıca kütüphaneler yazmaların görece korunabildiği yerlerdi, dolayısıyla "sıradan" kentlilere ait yazmalar, İstanbul'da, başka yerlerde olduğundan daha çoktu. Kütüphaneler çoğunlukla taş binalardı; evlerde saklanan yazmaların çoğu yok olup giderken, kütüphaneler yangına karşı daha bir güvenlikliydiler.

Anadolu'daki kentlilerin sesi çok daha az duyulur; bu durum Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün bölgeleri arasında Anadolu'nun hâlâ en az araştırılmış bölge olduğu gerçeğini yansıtıyor. Anadolu kentlerinin birçoğunun sadece orta büyüklükte olmalarından ötürü, okuryazar kentlilerin toplanabileceği eğitim kurumları da epeyce küçük çaplıydı. En fazla eğitim kurumuna rastlanan kentler, sayısız külliyenin bulunduğu eski başkent Bursa, bir de Mevlevi dergâhına ait (varlığını günümüzde de koruyan) zengin bir kütüphanenin yer aldığı Konya'ydı.[37]

Coğrafi açıdan belirtmek gerekirse, ilgileneceğimiz alan tarihçilerin öteden beri Osmanlı İmparatorluğu'nun çekirdeği diye adlandırdıkları, yani Güneydoğu Avrupa'dan Batı ve Orta Anadolu'ya kadar uzanan bölge olacak.[38] Güneydoğu Avrupa derken bugünkü Yunanistan, Bulgaristan, Arnavutluk, Makedonya, Sırbistan ve Bosna-Hersek'i kastediyoruz. Günümüzde büyük bir bölümü Hırvatistan'a ait Dalmaçya kıyıları da Osmanlıların bu çekirdek bölgesi içindeydi. Çekirdeğe girmeyen yerler ise bugünkü Romanya'da bulunan Eflak ve Boğdan'dır. Gerçi bu iki bölgenin voyvodalarını saray atardı, ama orada Müslümanlaştırılmış bir yerli üst tabaka yoktu, Müslüman Türk de azdı. Osmanlı egemenliği görece kısa (1540-1683) sürdüğü ve sık sık savaş çıkan bir sınır bölgesi olduğu için Macaristan'ı da incelememizin dışında tuttuk. Benzer nedenlerle Doğu Anadolu'yu da kapsam dışında bıraktık. Bu bölgede

---

36 Eski Yugoslavya bölgesinde 16. yüzyılda metinlerini Osmanlıca olarak yazan yazarlar için krş. Popovic (1992).

37 Bu yazma koleksiyonunun kataloğu konusunda krş. Gölpınarlı (1967).

38 Hangi bölgelerin Osmanlı İmparatorluğu'nun çekirdeği olabileceği konusunda bkz. Kreiser (1979).

çok az kent merkezi buluyordu ve bunun da ötesinde 19. ve 20. yüzyıllardaki savaşlar buralardaki kütüphane ve arşivlerde saklanan malzemeye önemli ölçüde zarar vermişti. Daha kapsamlı bir eserde, Diyarbakır, Gaziantep, Bitlis ve Van daha fazla ele alınabilirdi, ama bizim bu çalışmamızda bir seçim yapmamız gerekliydi. Kuşkusuz en önemli kayıp, Arap vilayetlerinin, yani bugünkü Suriye, Mısır, Irak, Libya, Tunus ve Cezayir'in inceleme kapsamının dışında tutulmuş olmasıdır. Yine de bu bölgelerin çoğuyla, özellikle de Suriye, Mısır ve Tunus ile ilgili, çeşitli Avrupa dillerinde yazılmış zengin incelemelerin varlığı bizi bir ölçüde avutmaktadır.[39]

Bu kitabın konusu olan kentliler, tüm sanayi öncesi toplumlarda olduğu gibi, toplam nüfusun sadece küçük bir bölümünü oluşturuyordu. Osmanlı İmparatorluğu nüfusunun büyük çoğunluğu köylülerdi. Bazı bölgelerde, özellikle Orta Anadolu'da göçebeler ve yarı göçebelerin de önemli bir rolü vardı. Ama kentlerin dışında epeyce az sayıda cami ve dini bina bulunmaktaydı; sanayi öncesi başka köylü toplumlarda olduğu gibi Osmanlılarda da okuryazar sayısı çok azdı. Bunların da ötesinde, var olan birkaç kaynak çoğu zaman kamuoyuna ulaşmamış ya da başka biçimde değerlendirilmişti. Yazık ki bu yüzden, nüfusun büyük çoğunluğunun kültürüne sadece olanakların elverdiği ölçüde eğilmekle yetinmek zorundayız.

Osmanlı Dünyasında Zihniyet Tarihi

Son otuz yılda Avrupa kültür tarihindeki yenilenmede zihniyet tarihi dediğimiz çalışmanın kuşkusuz önemli bir rolü vardır.[40] Bu konuda yapılan incelemeler, ender yazı yazan kişilerin bıraktığı izlerin peşindedir. Tarihçiler alışılmış kaynaklarda karşılığını bulamadıkları sorulara bu kişilerin vasiyetnamelerinde kullandıkları değişik biçimlerden, ölülerin anısına hazırlatılan kitabelerden, askerlerin ailelerine yazdıkları basit mektuplardan, mezarlıklardaki ve parklardaki anıtlardan yanıt bulup çıkarmaya çalışırlar: Hangi toplumsal gruplar örgütlü dinden kopmuş ya da tam tersi ona yönelmiş, yeni yerleşen politik sistemlerin değeri ne, ya da dostluk ve sevgi ne biçimde dile getirilmiş? İzlenen yöntem şöy-

39 Raymond (1984) ve (1985), Osmanlı dönemindeki Arap kent kültürü konusuna bir giriş sunuyor.

40 Vovelle (1982), s. 25 vd.

ledir: Olabildiğince süreklilik taşıyan belgeler bir araya getirilir ve ardından bu malzeme tablo ve grafikler halinde düzenlenip insanların davranışlarındaki göze çarpan değişikliklerden sonuçlar çıkarılmaya çalışılır. Tabii bu yöntemde de kaynak eksikliği yüzünden aşılamayan sınırlarla sık sık karşılaşılır. Ama inanılmayacak kadar çok örnekte görülebileceği gibi, bir kez sorular sorulduktan sonra, bunlarla ilgili kaynaklar da bulunabilmektedir.

Osmanlı dünyasında bu yöntem, özellikle 17. yüzyılın sonlarında başlayan dönem açısından ilginçtir; çünkü bu dönemden kalmış mezartaşları ya da oradan buradan okunarak edinilmiş bilgilerin zaman zaman kaydedildiği mecmualar gibi insanların özel yaşamına ilişkin çok sayıda kaynağa sahibiz. Çeşitli vakfiyeler de bu bağlamda ele alınabilir. Büyük kentlerin kadı sicillerinde düzenli olarak tutulmuş kaza kayıtları da zihniyet tarihi açısından başvurulabilecek kaynaklardır. Ama bu malzemeleri değerlendirmek oldukça zordur, çünkü sadece belirli bazı konularda (örneğin İstanbul'daki bazı mezar taşları konusunda) ön çalışmalar yapılmıştır. Çoğu kez yerel tarihe yönelik masraflı araştırmalar yapmak gerekir ki, araştırmacılar bunları sık sık herhangi bir kurumun desteği olmadan yürütmek zorunda kalırlar.[41] Ama bu tür araştırmaların yardımıyla, elit tabakaya dahil olmayan Osmanlı kentlileri açısından dinin ne anlam taşıdığına dair bir fikir edinebilme olanağı vardır. Elinizdeki kitapta bu tür araştırmalara bir çerçeve oluşturmaya çalıştık.

Kültür Çatışmaları ve Toplumsal Gerilimler

Osmanlı toplumunda birbirleriyle açık ya da gizli mücadele sürdüren toplumsal gruplar var olduğundan ve bu grupların çoğunun kendine özgü kültürleri de bulunduğundan, toplumsal çatışmaların kültür alanına da taşınması hiç de az karşılaşılan bir durum değildir. 16. yüzyılda Anadolu göçebelerinin, merkezi iktidarın sapkın gözüyle baktığı bir din bilgininin teslim edilmesi isteğine uymamaları ve ona kitaplarıyla birlikte saklanabileceği bir yer sağlamaları her şeyden önce politik bir tavırdı.[42] Ama bu göçebe grubunun önderleri aynı zamanda, konukseverliğin gerekleri, aynı boyun insanları arasındaki bağ (suçlanan bu din bilgini aynı boydan da olabilirdi), hatta belki de gerçek inançla sapkın-

41 Bacqué-Grammont vd (1991) ve Laqueur (1993) bu çalışmanın şu sıradaki en yeni sonuçlarını ortaya koyuyorlar.

lık arasındaki sınır gibi konularda Osmanlı merkezi yönetimiyle kendi aralarındaki farkı dile getirmiş oluyorlardı. Ama bunlar politikayı aşan kültürel karşıtlıklardı. Ya da zanaatkârlar sevmedikleri rakiplerini kendilerinden uzak tutmak için onları "hamdest" diye, yani yeterince yetişmemiş kişiler olarak adlandırdıklarında (bunu da içerse bile), olası müşterilerinin sadece ekonomik çıkarlarına hitap etmiyorlardı.[43] 20. yüzyılın başlarında ortadan silinene kadar Osmanlı lonca kültürü, zanaatkârların kent toplumuyla bütünleşmesini sağlamaya yönelik bir tören ve davranış kuralları sistemi olan fütüvvetin damgasını taşıyordu. Lonca kurallarına uymayan zanaatkâr sadece ekonomik değil, toplumsal olarak da dışlanıyordu. Kitabın ilerki sayfalarında toplumsal temel üzerindeki kültür çatışmalarıyla sık sık karşılaşacağız.

Bu olguyu Osmanlı bağlamında özellikle vurgulamak gerekiyor. Çünkü uzun yıllar egemen olan yaklaşım, 19. yüzyılın ortalarından önceki toplumsal çatışmaların üst tabakanın çeşitli grupları arasındaki kavgalarla sınırlı olduğu biçimindeydi. Buna belki zaman zaman tek tek milletlerin insanları arasındaki hesaplaşmaları katmak gerekebiliyordu. Bu egemen yaklaşıma göre Osmanlı politik sınıfının dışında toplum birbirinin üzerinde yer alan yatay tabakalardan değil, yan yana dikine duran "rükn", yani direklerden oluşuyordu. Bu kabullere dayanılarak toplumsal çatışmaların en alt düzeyde olduğu bir toplum tablosu çiziliyordu. Aynı tartışma uzun yıllar Avrupa toplum tarihi çevresinde, özellikle de sanayi öncesi Fransa'yla ilgili olarak sürdürülmüştü. Bu tartışma çerçevesinde günümüzde birçok Fransız toplum tarihçisi, 17. yüzyılda sürekli artan kraliyet vergileri karşısındaki ayaklanmaların, taşra soylularıyla köylülerin işbirliği sonucu ortaya çıktığını öne sürüyorlar. Onlara göre bu ayaklanmalar 19. ve 20. yüzyıllardaki sınıf çatışmalarıyla hiçbir biçimde karşılaştırılamaz.[44] Oysa yerel düzlemde, yoksullarla zenginler arasındaki kanlı çatışmalar hiç de az rastlanır olaylar değildi.

Osmanlı toplumu için de benzer bir temel yapıdan yola çıkmak istiyorum. Gündelik politik yaşamda göçebelerle yerleşikler ya da askerlerle köylüler arasındaki çatışmalar, zenginlerle yoksullar arasındaki kavgalara göre daha fazla göze batıyordu. Yine de bu çatışmaların birçoğuna

---

42 Ahmet Refik (1932).

43 İnalcık (1969).

44 Tartışmanın bir özeti için krş. Le Roy Ladurie (1977), c. 1, s. 819 vd.

bakıldığında, hali vakti yerinde tüccarlarla yoksul zanaatkârlar, askeri sınıftan vergi ödemeyen ayrıcalıklı kapıkullarıyla güvencesi olmayan leventler arasındaki çelişkiler önemli bir rol oynuyordu. Tekil olaylarda, bir çatışmada hangi çelişkilerin belirleyici olduğunu saptamak her zaman kolay değildir. Tekil olaylarda iyi belgelenmiş çatışmaların ayrıntılarıyla incelenmesi muhakkak bazı sürprizler getirecektir. Ama bir kültür tarihi, kültür çatışmaları olmadan düşünülemez. Güç ve zenginlik farkları bir kez kurumlar aracılığıyla belirginleştikten sonra (ki bu kurumlar içinde devlet en önemli rolü oynar), kültür tarihiyle ayrılmaz bağları olan toplum tarihi, toplumsal çatışmalar olmadan düşünülemez.

Kültür çatışmalarıyla toplumsal gerilimlerin arasında sıkı bir bağ bulunduğu görüşünde diretiliyorsa da, hangisinin daha önemli olduğuna dair henüz bir şey söylenmiş değildir. Çoğu kez bunlardan birinin ya da öbürünün lehinde kanıt bulmak zor olsa bile, ben yine de toplumsal gerilimlerin belirleyici olduğu kanısındayım. Ele alınan bir kültür çatışması toplumsal arka planı doğrultusunda araştırıldığında, elde bulunan belgelerden yola çıkmak gerekecektir. Çünkü örneğin filanca edebi polemiğin ya da karşılıklı iki tarikat şeyhinin arasındaki falanca tartışmanın arkasında belirli bir toplumsal çatışmanın yattığı gibi kanıtlanamayacak türden savların kimseye bir yararı olmaz. En kötüsü de, böyle bir durumda (benim mantıklı bulduğum) model saygınlığını yitirir: Gerçekten de din ya da edebiyat alanında gündelik yaşamdan uzakmış gibi görünen sorunlara ilişkin görüşler, önce kendi alanlarının özdinamiği içinde anlaşılmalıdır. Ama bu görüşü dile getirenin toplumsal konumu da önemlidir. Osmanlı üst tabakasından, örneğin tarihçi Mustafa Âli gibi bir insan, devlet görevlisi olacaklar için din ve hukuk eğitiminin önemi üzerinde duruyorsa, bu görüş kesinlikle onun kendi mesleki çıkarlarıyla da bağlantılı olarak görülmelidir.[45] Bununla birlikte, entelektüel görüşlerin toplumsal bir bakışla yorumlanması, ancak elde yeteri kadar kaynak varsa ve önemli malzemelerin hepsi incelenmişse doyurucu sonuçlara götürebilir.

Aracılar

Şu ana kadar kültürü toplumsal kavgaların, dışlanmaların, hatta bazen de üste çıkmanın aracı olarak gördük. Üst tabaka, egemen olanlar-

45 Fleischer (1986), s. 204.

la egemenlik altında tutulanlar arasındaki ayrımı akıllarına yerleştirmek amacıyla, halkın önüne bazı kültürel göstergeler koyuyordu. Örneğin yüzyıllardır sık sık tekrarlanan, ama her zaman da uyulmayan kıyafet talimatnameleri bu amaca hizmet ediyordu. Mustafa Âli gibi aydın bir Osmanlı'nın görüşüne göre, üst tabaka ile sıradan vergi mükellefleri arasındaki duvarlar, bütün egemenlik sisteminin iyi işlemesinin temel ön koşuluydu.[46] Dinden sapmış diye bakılan Kızılbaşlar üzerindeki baskılar ve 17. yüzyılın sonlarından başlamak üzere göçebelerin zaman zaman zorunlu iskâna tabi tutulmaları bir kenara bırakılırsa, 17. yüzyılın ortalarından önce üst tabaka kültürünün halk arasında yaygınlaştırılmasına yönelik dişe dokunur bir çabanın olmaması bu duruma denk düşüyordu. Göçebelerin zorunlu iskânının toplumsal, politik ve ekonomik boyutlarının yanı sıra kültürel boyutları da vardı; bir zamanların göçebeleri yerleşik kültüre alışmalıydılar. Ama kültürlerin birbirine uyumu, egemenlerin girişimi olmaksızın da gerçekleşebiliyordu. Bunun bir kanıtı, dervişlerin, kent kent dolaşan mollaların ve imamların, yazma alışkanlığını Anadolu'nun ve Rumeli'nin en ıssız köşelerine kadar taşımış olduklarına ilişkin bilgilerimizdir. Yörelerinde erdiğine inanılan insanların yaşam öykülerinin, çoğu kez ölümlerinden uzun yıllar sonra yazılı hale getirilmiş olmasını da bu kişilere borçluyuz.[47]

Modern tarih araştırmalarının en büyük başarılarından birisi, kültürel aracılar olarak dervişlerin etkinliklerini aydınlatabilmiş olmasıdır. Bu aracılık, Türk boylarının Anadolu'ya geldikleri 11. yüzyıla kadar uzanır. Ama dervişler daha sonraki dönemlerde de aracılık etmişlerdir. Örneğin Hacı Bektaş Veli Dergâhı Orta Anadolu'nun içlerinde, en yakınındaki kent olan Kırşehir'den bile oldukça uzakta, kırsal bir alandaydı. Sapalığına rağmen, Hacı Bektaş'a saygı besleyen Osmanlı üst tabakasından birçok kişi burayı ziyaret ediyordu.[48] 19. yüzyıla gelindiğinde burada, dergâh mensuplarının ya da ziyarete gelenlerin bağışladığı yazmalardan zengin bir kütüphane oluşmuştu. Kimi başka tarikat mensupları ise büyük bir dergâhı ziyaret ettiklerinde, kendilerine gereken metinlerin kopyasını da çıkarıyorlardı. Kütüphanelerden bu yolla yararlanma 19. yüzyılın sonlarına kadar sürdü.

---

46 Tietze (1982), Fleischer (1986), s. 6-8.

47 Faroqhi (1979) bu duruma ilişkin bazı bilgiler içeriyor.

48 Fleischer (1986) s. 167.

Uzun zamandan beri araştırma konusu olan, ama henüz kesin yanıtı verilmemiş bir soru, Osmanlı toplumunun kültür alanında 18. yüzyıldan beri Avrupa'dan almaya başladığı yeniliklere kimlerin aracılık ettiğidir. Konuyla ilgili en eski yayınlarda karşılaşılan modele göre, Osmanlı üst tabakası Avrupa'dan gelen yenilikleri ancak sürekli askeri yenilgilerin baskısıyla kabullenmiştir. Yine bu görüşe göre bütün bunlara, sadece zorunlu teknik yeniliklerle sınırlı kalması ve Osmanlı kültürünün özüne dokunulmaması koşuluyla olumlu bakılmıştır. Bu modelde gerçek payının bulunduğu kesindir, çünkü bu davranış biçimiyle bugün bile tutucu çevrelerde karşılaşılmaktadır. Bu modeli benimseyen tarihçiler, mesleki eğitimleri gereği Fransızca öğrenen genç insanların farklı metinleri, en başta da edebiyat metinlerini okumaktan alıkonamayacaklarını da kabul etmektedirler. Ayrıca kabul edilen bir başka olgu da, çeşitli durumlarda neyin teknik eğitim kapsamına girdiğini saptamanın epeyce güç olduğudur. Örneğin fizik ve matematik bir bilim olarak balistiğin temellerini oluştururken, birçok matematikçi felsefeyle ilgilenmeyi, çalışma alanlarının getirdiği bir gereklilik olarak açıklıyorlardı. Bu açıklamada da doğruluk payının olduğu kesin; ama birçok soru yine de yanıtsız kalıyor. Örneğin kendi ders kitaplarıyla yetinmek istemeyen genç insanların niçin özellikle belirli bazı kitaplara yöneldikleri merak konusudur.[49] Osmanlı askeri okullarındaki öğretmenlerin etkinliklerini bu bakış açısı altında daha yakından aydınlatmak gerekir. 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı yönetimi tarafından öğrenim için Avrupa'ya gönderilmeye başlayan gençlerin eğitimi ve daha sonra yaptıkları işler de hem Fransız, hem de Osmanlı kaynaklarına dayanılarak daha ayrıntılı ele alınmalıdır. Kültürel değişikliklere aracılık eden kişiler olarak bu insanlar özellikle önemli bir rol oynamış olmalıdırlar.[50]

Bundan başka günümüzdeki anlayış çerçevesinde, askeri alanın mutlak önceliği olduğu görüşü karşısında da bazı kuşkular duymak gerekir. Daha önceleri hiçbir istisna getirilmeksizin kabul edilmiş olan, Osmanlı İmparatorluğu'nun "sürekli yürüyüş halindeki bir ordu" olduğu ve bu yüzden de kültürel değişimin tümünün askeri zorunluluklarla açıklanması gerektiği düşüncesine, bugün daha kuşkuyla bakılmaktadır. Yeniçağın başlarında Avrupa devletlerinin temel etkinliği de savaş değil

49 Mardin (1962) bu sorunu tartışıyor.

50 Adnan Şişman'ın bu konuya ilişkin doktora tezi yazık ki yayımlanmamıştır.

miydi? Dev gibi bir orduya sahip Prusya dışında, mutlakıyetçi Fransa 1789'da art arda gelen savaşların yükünü taşıyamadığı için çökmüştü.[51] Yani Osmanlı İmparatorluğu, çağdaşlarından daha az ya da çok savaşçı bir tablo çizmiyordu. Bu yüzden de Osmanlı üst tabakasının sadece askeri-politik motiflerle hareket ettiği varsayımını haklı gösterecek özel bir neden söz konusu değildir.

Değişen bu bakış açısı içinde, Osmanlı Müslümanlarının kendi dönemlerindeki Avrupa ile kurdukları doğrudan ya da dolaylı ilişki çok merkezi bir rol oynuyor. Bugün biliyoruz ki, 16. ve 17. yüzyıllardaki Müslüman Osmanlı tüccarları, bir zamanlar varsayıldığı gibi, "kâfirlerle" ilişki kurmakta dini koşullanmalar nedeniyle çekingen davranmış değillerdi.[52] Hatta bu tüccarlar Venedik'e o kadar sık gidip geliyorlardı ki, daha 17. yüzyılın başlarında Venedikli yöneticiler onlar için Fondacco dei Turchi adlı bir konaklama yeri kurmayı gerekli görmüşlerdi. Ülke içinde de, kendi isteğiyle ya da tutsak olarak buraya gelmiş ve sonra yerleşmiş pek çok kişinin varlığı dolayısıyla ilişki olanakları vardı. Özellikle Anadolu'da yaşayan Hıristiyanların sayısı hiç de az değildi ve bu insanların yazıp daha sonra bastırdıkları kitaplar herhangi bir Müslüman tarafından pek okunmuş olmasa bile, yine de sözlü anlatım biçimindeki bir aracılığı hesaba katmak gerekir.[53] Son zamanlarda yapılmış okumaya değer bir araştırma, şu ya da bu biçimde Osmanlı İmparatorluğu topraklarına girmiş İspanyol, Fransız, İtalyan balıkçıların, askerlerin ve zanaatkârların bazı insani ilişkiler kurduklarını ve her iki kültür çevresinin yazarlarının da bundan haberlerinin olmadığını ortaya koymuştur.[54] Öte yandan Osmanlı tüccarları, balıkçıları ve askerleri de komşu Akdeniz ülkelerindeki yaşam tarzıyla tanışmışlardı. Sonuç olarak, Avrupa kaynaklarında sık sık anlatılan insani ilişkilerin, ancak iki taraf da buna hazır olduğu zaman kurulabildiği ortaya çıkıyor. Özellikle alt tabaka Müslüman Osmanlıların Avrupa konusunda o dönemde, kitaplarda anlatılandan çok daha fazla bilgi sahibi oldukları varsayımına ben de katılıyorum.

---

51 Goubert'de (1966) XIV. Louis'nin bitmek bilmeyen savaşları nedeniyle Fransa'nın gücünün tükenmesine ilişkin etkileyici sözler yer alıyor, s. 252 vd.

52 Kafadar (1986).

53 Tietze (1991).

54 Bennassar ve Bennassar (1989).

Bir Uyarı: Geleneksel Kültür

Özellikle 1950'ler ve 1960'larda konuyla ilgili yayınlarda sık sık rastlanan bir kavrama bu kitapta bilinçli olarak yer verilmedi. Bu kavram, birçok araştırmacıya göre bütün sanayi öncesi toplumların alt tabakalarının sahip olduğu, geleneksel kültür kavramıdır. Bu kavram üstünde duran toplumbilimciler, modern kültürün 19. yüzyılın sonlarında ve esas olarak da 20. yüzyılın başlarında yaygınlaşan yönlerini geleneksel olmayan toplum tanımının belirleyici ölçütü kabul etmektedirler. Buna örnek olarak gazete okuma verilebilir. Ama radyo dinleme ya da seçimlere katılma da aynı kapsamdadır. Bu tür etkinliklerle henüz tanışmamış bütün toplumlar geleneksel toplumlar olarak sınıflandırılmaktadır ve bu anlamda köylerde oturanlar politik üst tabakadan olanlara göre çok daha uzun süre geleneksel konumda kalmaktadır. Geleneksel kültür kavramında, toplum için karakteristik olanın, anonimlik değil, birbirlerini kişisel olarak ya da en azından anlatılanlardan tanıyan kişilerin ortak etkinliği olduğu varsayımı da yer almaktadır.[55]

Amaçlarımız açısından geleneksel kültür kavramını kullanmamamızın başlıca nedeni, bu kavrama göre modern nitelendirmesine giren insani ilişkilerin çok azı ile alışverişimizin olmasıdır. Fakat kavramlar, değerlerini durum ve kavrayış arasına bir sınır koyarak edinirler. Ama geleneksel kültür kavramına daha önemli bir başka itirazımız var. Geleneksel kültürden söz edildiğinde, iç çelişkilerinden görece arınmış bir sistem düşünülür, ya da en azından, gerçekte var olan çelişkiler toplumun üyeleri tarafından çoğunlukla algılanmaz. Oysa bu kitap tam da Osmanlı kültürünün eşzamanlı olmayan öğelerini ve çelişkilerini ele almaktadır ve bu anlamda bu kültüre geleneksel nitelendirmesi yapılamaz.

Dönemlere Ayırma Üzerine

Dönemlere ayırma işi ilk bakışta, karmaşık bir malzemeyi düzenli hale getirmek için yapılan basit bir işlem gibi görünür. O zaman da dönemlerin sınırları üzerinde tartışmak, bir oyun ya da bir öğrenci tuhaflığı gibi gelir. Ama daha yakından bakıldığında, dönemlerin sınırlarının hiçbir zaman rastlantıyla seçilmediği, tersine, bunu yapan tarihçilerin toplumsal dönüşümleri nasıl gördüklerini yansıttığı ortaya çıkar. Örneğin eğer bir çarpışma ya da bir hanedanın yükselişi kültür tarihinde de

55 Lerner (1958).

bir dönemin sınırı olarak kabul ediliyorsa, bu yaklaşım aynı zamanda (en azından tartışılan bu özel durumda), politik olayların birincil, kültürel değişimlerin ise ikincil nitelikte görüldüğünü ortaya koyar. Osmanlı tarihi, özellikle de Osmanlı kültür tarihi, geçmişten bugüne kadar süregelen önyargılardan kurtulmanın zor olduğu bir alandır. Bu yüzden de, dönemlerin sınırları gibi sıkıcı bir sorunu biraz ayrıntılı olarak ele almamız gerekiyor.

Daha önce kültür tarihi çerçevesinde ortaya çıkmış tanımlamaları bütün bir dönemi kapsayacak kadar genişletmek Avrupa kültür tarihinde hep yapılagelmiştir. Bunun sonucunda bir barok şiirden, bir klasik nesirden ve benzerlerinden söz ederiz. Osmanlı kültür tarihi henüz başlangıcında olduğu için, bugüne kadar bu çerçevede bir dönemleştirmeye gidilmemiştir. Ama edebiyat ve mimarlık tarihçileri kendi çalışma alanlarında daha çok yol almışlardır. Bu alanların her ikisinde de bir erken dönemin varlığı kabul ediliyor. Klasik sentez adı verilen erken dönemde, 15. yüzyılın sonlarıyla 16. yüzyılda iyice ağırlığını artıracak olan saray kültürü henüz ortaya çıkmamıştır. Erken dönem, mimarlık tarihçilerine göre daha 14. yüzyılın ikinci yarısında sona ermişken, edebiyat tarihçileri 15. yüzyılın ortalarına kadar sürdüğünü kabul ediyorlar.[56] Bu zaman içinde Türkiye Türkçesi edebiyat dili olarak ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Arapçadan, özellikle de Farsçadan sayısız sözcük ve "terkip" alınmıştır. 16. yüzyılın ikinci yarısında Mustafa Âli, kendisinin gerçek kültür olarak gördüğü saray ve medrese kültürünü Osmanlı İmparatorluğu'nda yerli yerine oturtanların Arap ve İranlı bilginlerle edebiyatçılar olduğunu ileri sürebilmiştir. Ama ona göre bu kazanım henüz hiç de sağlamca yerleşmiş değildir ve padişahın sürekli dikkati ve desteği olmadan bu narin çiçeğin yaşama şansı yoktur.[57]

15. yüzyılın ortaları sadece edebiyat tarihinde değil, mimarlık alanında da bir dönüm noktasıdır. Fatih Sultan Mehmed (hd 1451-81) İstanbul'u fethettikten sonra Edirne'de ve özellikle yeni başkent İstanbul'da görkemli bir imar etkinliği başlatmıştı. Bu etkinlikle birlikte Topkapı Sarayı'na "egzotik" (özellikle İran kökenli) motifler girdi.[58]

---

56 Bombacı, çev. Melikoff (1968) Osmanlı edebiyatının "klasik" dönemini politik bir olayla, 1453'te Konstantinopolis'in fethiyle başlatıyor, s. 267 vd.

57 Fleischer (1986), s. 253 vd.

58 Necipoğlu (1991), s. 212 vd.

Değişim cami mimarisine biraz daha sonra, yaklaşık 1500'lerde ulaştı. Çünkü 14. yüzyılın sonları ve 15. yüzyılın başlarında Bursa'daki selatin camilerinde rastlanan ve arka arkaya iki kubbe ile yanlardaki kanatlardan oluşan (ve ters "T" adıyla anılan) plan bu tarihlerde bütünüyle terk edilmişti.[59] Onun yerini ortadaki tek bir kubbenin yarım kubbelerle desteklendiği, kare ya da dikdörtgen biçimindeki merkezi planlı yapı almıştı. Bu biçim, bazı değişiklikler olsa da, bundan sonra Osmanlı İmparatorluğu'ndaki mimarlık etkinliklerinin hepsinde korundu. Bu biçimin ortaya çıkışı, mimarlık tarihinde bir dönüm noktasını, Mimar Sinan'ın eserleriyle zenginleşen klasik üslubun başlangıcını işaret ediyordu. 1538-1589 arasında mimarbaşı olarak görev yapan Mimar Sinan'ın damgasını vurduğu bu üslup, 18. yüzyılın başlarına kadar anıtsal Osmanlı yapılarında değişmeden sürdürüldü.[60]

Başka bir dönüm noktası olarak 1570'ler görülebilir. O tarihlerde II. Selim'in Edirne'de yaptırdığı Selimiye Camii'nin tamamlanmasıyla (1574-75) en azından bugünkü bakış açımıza göre, klasik üslup doruk noktasına ulaşmıştı.[61] Ama dönemin aydın kişilerinin pek çoğu, paranın değer yitirmesini, askeri yapıdaki örgütlenme sorunlarını ve uzun savaşların artık büyük fetihlerle sonuçlanmamasını, politik bir çöküşün ilk işaretleri olarak görüyorlardı.[62] Günümüzde bazı tarihçiler bu tür ifadeleri sınırlandırmak, onlara kuşkuyla bakmak eğilimindedirler: Şehzade Korkud, çöküş zamanları söylemini daha Osmanlı padişahlarının büyük fetihleri sürdürdükleri 16. yüzyılın başlarında bile kullanmıştı.[63] Ama aynı yüzyılın ikinci yarısında, 1570'lerde ve 1580'lerde, aydınların, büyük saygıyla anılan ve ölümünün üzerinden henüz uzun bir zaman geçmemiş olan Kanuni Sultan Süleyman'ınkinden (hd 1520-66) farklı bir çağda yaşadıklarına inanıyor olmaları hayli ilginçtir.

16. yüzyılın sonlarını, 17. yüzyılı ve 18. yüzyılın başlarını ayrıntılarıyla ele alabilmek için 16. yüzyılın ikinci yarısına kadarki gelişmeleri özetlemekle yetineceğiz. Bunun pratik bir nedeni var. 1560-70'lere ait belgelerin sayısında ani bir artış gözlenmektedir ve bunun devlet bü-

---

59 Goodwin (1971), s. 178, 185.

60 *age*, s. 333-355.

61 Kuran (1987), s. 169.

62 Cemal Kafadar bu "çöküş bilinci" konusunda bir araştırma hazırlıyor.

63 Fleischer (1990).

rokrasisindeki büyümeyle ilgili olduğu kesindir. Daha yakın zaman dilimlerinden de biliyoruz ki, bürokratların sayısı arttıkça yazılı belgelerin sayısı da artmaktadır. Öte yandan kitabımızda "resmi" alanın dışında mahrem ve özel yaşamın kültürüne de değinmemiz gerektiğinden, yazma etkinliği o derece yaygınlaşmış olmalıdır ki, bunlara ilişkin kaynaklar var olabilsin. Bunun dışında bu kitabın yazarının çalışma alanı yeniçağın başlarıdır ve çoğunlukla zor bir uğraş olan kaynak tarama işi için önbilgilerin elde edilmesi zorunludur.

Kitapta ayrıntılarıyla ve konu başlıklarına göre bölümlenmiş olarak ele alınan dönem, aşağı yukarı 18. yüzyılın ortalarında sona erer. Konuyu 1789'a kadar ayrıntılarıyla sürdürmek pratik zorunluluklar yüzünden olanaksızdır. (Askeri reformlar yapmayı tasarlayan, aydın görüşlü III. Selim'in tahta çıktığı 1789 yılı, yeni bir dönemin başlangıcı olarak da kabul görmektedir.) 18. yüzyılın özel zorlukları vardır; çünkü bir yandan, bu yüzyıldan kalma Osmanlı'ya ilişkin çok sayıda belge vardır, öte yandan da üzerinde çok az araştırma yapılmış bir dönemdir. Ayrıca bu dönemin zengin arşiv malzemesinin de ancak çok az bir bölümü kataloglanmış ve araştırmaya açık hale getirilmiştir. Kitapta, 1730 sonrası dönem bu yüzden oldukça kısa oldu. Yeni yürütülmekte olan araştırmaların bu alanda daha ne kadar çok keşfedecek şeyin olduğunu göstermesi, bu eksikliği daha da üzücü hale getiriyor. Ama yine de bu hedef, şimdilik sadece geleceğe yönelik güzel bir düş.

Buna karşılık seçilen zaman kesiti, 1718'den 1730'a kadar süren ve kültür tarihi açısından çok ilginç bir dönem olan "Lale Devri"ni yakından aydınlatmaya olanak veriyor. Bu dönemde Avrupa'dan gelen barok ve rokoko üsluplarının etkileri görülür; ama bu etkilenme mimarlıktan çok süslemede göze çarpar.[64] Bu üsluplara sanat tarihçileri yıllarca kötü gözle bakmıştır. Milliyetçi eğilimli Cumhuriyet dönemi araştırmacıları, bu üsluba ve ona bağlı olarak saray çevresinde yaygınlaşan görkemli yaşayış biçimine İstanbul halkının şiddetle karşı çıkmış olmasını kendilerine dayanak yapmışlardır. Bu yüzden de bu üslubu daha çok, ulusal gelenekleri unutmuş saray çevresinin ülkeye soktuğu yabancı bir ithal ürünü olarak görmüşlerdir.[65] Avrupalı tarihçiler ise, romantik milliyetçi düşüncelerden fazlaca etkilenmiş oldukları için, bu "kozmopolit" üslubun

64 Arel (1975) bu konuyu yeniden değerlendiriyor.

65 Oldukça olumsuz bir değerlendirme için bkz. Kuran (1987), s. 246.

keyfine yeterince varamamışlardır. Ancak son yıllarda, araştırmacıların hiç değilse bir bölümünün milliyetçi tarih yazımının düşünce şemalarını sorgulamaya başlamalarından sonra, bu tür binalardaki özgür biçimleniş ve zerafet ilgi uyandırmıştır. Bu ilginin nedeni 18. yüzyıla genelde artık (sadece Osmanlı tarihçileri arasında değil, son dönem Hindistan tarihçileri arasında da görüldüğü gibi) olumlu bakılmaya başlanmasıdır.[66] Eskiden 18. yüzyıl, Osmanlı kültürünün çökmeye başlayıp Avrupa etkisinin yaygınlaştığı bir zaman kesiti olarak değersiz görülürken, bugün artık bu dönemin zerafeti ve canlılığına değer verilmektedir.

Bu "uzun 18. yüzyıl"ın (1718- yak. 1840) sona erdiği anı saptamak o kadar kolay bir iş değildir. Ama göründüğü kadarıyla, yaklaşık 1840'tan sonra yabancı öğeler ele daha değişik alınmaya başlamıştır. Artık söz konusu olan, onlarsız da işleyebilen bir sisteme, şu ya da bu egzotik kültür öğelerinin eklenmesi değil, üst tabaka kültürünün tümünün yeniden yapılanmasıdır. Bu süreç roman, yağlıboya resim, tiyatro ve daha sonraları sinema gibi yeni sanat biçimlerinin ortaya çıkması ve halka ulaşmasıyla sonuçlanmıştır. Ayrıca gündelik kültür de bundan etkilenmiştir. Pastaneler 19. yüzyılın sonlarında İstanbul'un sadece belirli semtlerinde görülürken, daha sonraki yıllarda giderek yaygınlaşmışlardır. Cumhuriyet döneminde pastanelerin önemi, kahvelere sadece erkeklerin gitmesine karşılık, buralara kadınların ya da karışık grupların da gidiyor olmasında yatmaktadır.

Son iki bölümden biri 1770 ile Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği 1839 arasındaki dönemi, ikincisi ise Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek 19. yüzyılı olarak adlandırılabilecek yılları ele almaktadır. Bununla kastedilen, bir araştırmada "Osmanlı İmparatorluğu'nun En Uzun Yüzyılı" adı altında ele alınmış olan 1839 ile 1908 arasındaki zaman dilimidir.[67] Burada dönemin başlangıcı olarak 1770 tarihi seçilmiştir, çünkü 1760 ile 1770 arasında bolluktan bunalıma doğru bir konjonktür değişikliği olmuş ve bunun sonucunda ortaya çıkan para sıkıntısı yapı etkinliklerini de etkilemiştir. 1839 ise sanat alanında da bir yol ayrımı noktası oluşturur: Bugün Divanyolu'nda hâlâ ayakta duran II. Mahmud'un türbesi ağır kütlesiyle, Osmanlı rokokosunun artık gerilerde kaldığını haber vermektedir.[68]

---

66 Özellikle bkz. Bayly (1989).
67 Ortaylı (1983).
68 Akın (1993).

Kitabımız 1908 yılında, Jöntürk devrimiyle sona ermektedir. Bu olay, II. Abdülhamid'in istibdatının sonu anlamına gelir. Gerçi II. Abdülhamid ertesi yıl iktidarı yeniden eline geçirmek için bir girişimde bulunmuştur, ama başarı kazanamadığı gibi tahtını da kaybetmiştir. 1912'de Balkan Savaşı'nın patlak vermesine daha dört yıl vardır. Bunu izleyen ve Balkan Savaşı'ndan I. Dünya Savaşı'na, Kurtuluş Savaşı'ndan 1923'te Cumhuriyet'in kurulmasına ve Lozan Antlaşması'na kadar uzanan savaş dönemi, ciddi karışıklıkların ve yıkımların yaşandığı bir zaman kesitidir ve bu süre içinde, para gerektiren kültür etkinliklerinin hiçbirinde bir yaşam belirtisi görülmez. Bu dönemin hemen sadece edebiyat ve gündelik kültür açısından verimli olduğu söylenebilir ve bu yüzden kitabın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Bilim alanında henüz tartışılmış özel konuların seçilip yeniden yorumlanmasına dayanan bu kitapta, yazarın temel düşünceleri ister istemez, monografik bir çalışmada olduğundan çok daha fazla ön plana çıkacaktır. Bu yüzden burada temel bir kabulü açıkça ortaya koymak gerekir: Her kültürde olduğu gibi Osmanlı kültürü de, içinde yaşayanlara, uzak durmaları oldukça zor davranış biçimleri sunmuştur. Ama bunu söylemek, bu insanların sadece önceden belirlenmiş kalıplara göre davranmaya zorlandıkları ve başka hiçbir seçenekleri olmadığı anlamına da gelmez. Ben daha çok, tümüyle sıradan insanların bile zaman zaman kültürlerinin onlara sunduğu öğelerden yeni bazı çözümler yarattıklarını varsayarak yola çıkıyorum. Bu seçenekleri, kimlerin hangi koşullar altında değerlendirdikleri, kitabımızın konusunu oluşturacaktır.[69]

---

69 Müziğin bu çalışmanın dışında bırakılmak zorunda kalınması üzücü oldu. Osmanlı müziğinin dikkati çekici bir yanı da, 17. yüzyıldan, hatta tek tük de 16. yüzyıldan kalma nota örnekleriyle daha başka bilgilere sahip olmamız ve bunlara dayanarak söz konusu parçaların nasıl icra edildiği konusunda sonuçlar çıkarabilmemiz. Bunu özellikle, Albertus Bobovius imzasını da kullanan, Polonya kökenli Ali Ufkî Efendi'ye ve daha başka gözlemcilere borçluyuz. Ali Ufkî Efendi sarayda dinlenen müziği kaydetmişti. Bunun yanında daha başka müzik türleri de vardı. Örneğin günümüze kadar ulaşmış olan Mevlevi müziği bunlardan biridir. Müzik eğitimimin ve bilgimin bu konuda işe yarayabilecek bir şeyler söyleyebilmeme yeterli olmadığını kabul etmek zorundaydım. Beni bilgilendiren Andreas Tietze'ye ve özellikle çok şey öğrendiğim Cem Behar'a teşekkür ederim. Yetersiz bilgimle bir özet yapmaya kalkışsaydım Behar'ın ilginç çalışmalarına bir şey eklemiş olmayacaktım.

İKİNCİ BÖLÜM

BİR DÜNYA İMPARATORLUĞUNUN DOĞUŞU

Orta Asya'dan göç ettikleri kabul edilen Türkler 11. yüzyılın sonlarında Anadolu'ya ve daha az olmak üzere de Balkanlar'a yerleşmeye başladılar. Selçuklu Sultanı Alparslan'ın Bizans İmparatoru Romanos Diogenes'i yenilgiye uğratıp tutsak aldığı 1071'deki Malazgirt Savaşı bu süreçte bir dönüm noktası oluşturur.[1] 1176'daki Çardak Savaşı'ndan sonra Batı Anadolu da Türklerin yerleşim bölgeleri arasına girdi. 13. yüzyılın sonunda Bizanslılar Anadolu'nun neredeyse tümünü yitirmişlerdi; ellerinde sadece Philadelphia (Alaşehir), Trabzon ve aslında başka bir devlete ait olan birkaç küçük toprak parçası kalmıştı.[2] 1258'e kadar Haçlıların ve Venediklilerin Konstantinopolis'ten sürdüğü Palaeologos'ların başkenti olan Nikaia (İznik) bile 1331'de Osmanlıların eline geçmişti.

Anadolu Göçebeleri: Din ve İsyan

Anadolu'ya gelen Türklerin çoğu koyun besleyen ve eşyalarını develerle taşıyan göçebeler olmalıydı; aralarında hali vakti daha iyi olanlar ata biniyordu. Ama gelenlerin çoğu hızla yerleşik düzene geçtiler. İç Anadolu'daki en kıraç topraklarda bile bugünkü gibi, sulama gerekmeksizin tarım yapılabiliyor olması bunu kolaylaştırmıştı.[3] Osmanlı vergi kayıtlarına toprak kullanımına ilişkin ilk bilgilerin girdiği 15. yüzyılın ikinci yarısında, Anadolu nüfusu büyük ölçüde yerleşik köylülerden oluşuyordu. Yerleşik nüfus 16. yüzyılda daha da fazlalaştı; tabii her zaman var olan ve 20. yüzyılda da süren yazları hayvan otlatmak için köyün yakınlarındaki bir yaylaya çıkma geleneği, yerleşik düzene geçmiş olma niteliğini bozmuyordu.

---

1 Vryonis (1971), s. 69 vd.

2 *age*, s. 285-286.

3 de Planhol (1968), s. 220 vd.

Anadolu'ya göç edenlerin hemen hepsi Müslümandı. Ama bazılarının Müslümanlaşması herhalde biraz yüzeysel kalmış olmalıydı. Bazı gruplar Bizans bölgesine yerleşmişler ve Hıristiyan olmuşlardı; bu topluluklardan en önemli olanı bugün hâlâ Romanya'da yaşıyan Gagavuzlardı. Bazı araştırmacılar, 1923'teki Ahali Mübadelesi'yle Yunanistan'a gitmelerinden önce Türkçe konuşan ve Rumcayı sadece dini ayinlerde kullanan Karamanlıların da, ortaçağda Hıristiyanlaşmış Türk topluluklarından birinin soyundan geldiğini düşünmektedirler.[4] Ama Hıristiyan Türkler, göç edenler arasında yine de küçük bir azınlıktılar.

Öte yandan Müslüman göçebelerin çoğu, öğrenim görmüş kentlilerinki gibi din bilgisine dayanan sağlam bir inançtan henüz yoksundular. Göçebelerin İslami inançlarına yön verenler abdal denen dervişlerle baba adı verilen bazı tarikat şeyhleriydi. Bunlar doğa kültünün, bazen de bazı Şamanizm öğelerinin günlük ibadete girmesinde etkili oluyorlardı.[5] Bu çerçevede kendi dinamiğine sahip yeni bir dini sentez yaratmışlardı. Sünni İslamın sapkınlık saydığı bu din anlayışı, daha sonraki yüzyıllar boyunca Osmanlı, özellikle de Anadolu kültür tarihinde önemli bir rol oynayacaktı. Babaların çoğunun yazılı kültürle ilişkisi çok az olduğu için, adları kaynaklarda geçmez. Ama bunun, 13. yüzyılın sonlarında Anadolu'da, Suriye'de, Batı İran'da etkili olmuş ve alışılmamış kılığı ve sapkın görüşleriyle ulemayı kızdırmış Barak Baba gibi istisnaları da vardır. Barak Baba sonunda 1307/08 yılında İran'da, Gilan kentinde öldürtülmüştür.[6]

Barak Baba'dan yaklaşık bir kuşak önce, yani 13. yüzyılda, müritleri tarihe Babailer adıyla geçen isyancı bazı babalar ortaya çıkmıştı. 1240 öncesinde, Baba İlyas ve Baba İshak önderliğinde Selçuklu sultanlarına

---

4 Gagavuzlar için bkz. *EI*^{2}, "Dobrudja" maddesi (Halil İnalcık). Bkz. Vryonis (1971), s. 455 vd. Bu yazar tümüyle karşı bir görüşü, burada söz konusu olanın daha sonraları Türkleşmiş yerli nüfus olduğunu savunuyor. Howard Reed *EI*^{2}'deki "Karaman" maddesinde bunların Anadolu'nun yerlisi, Rum olmayan bir halktan gelmiş olabileceklerini ileri sürüyor.

5 Köprülü (1929), Ocak (1989). Anadolu kutsal efsanelerinde İslam öncesi motiflerin varlığını sürdürmesi konusunda ayrıca krş. Ocak (1983).

6 *EI*^{2}, "Barak Baba" maddesi (Bernard Lewis).

karşı büyük bir ayaklanma başladı.[7] Selçukluların 1079 sonrasında Orta Anadolu'da kurduğu devletin büyük kentlerinde incelikli bir saray ve kent kültürü filizlenmişti. Kentlerden uzak bölgelerde ise göçebe konfederasyonlarının beyleri kısmen başlarına buyruk bir yaşam sürdürmekteydiler. Friedrich Barbarossa, Üçüncü Haçlı Seferi sırasında Kudüs'e giderken Selçuklu topraklarından geçmiş ve 1190'da Silifke yakınlarında Göksu'da boğularak ölmüştü.

Babai Ayaklanması Güneydoğu Anadolu'da özellikle şiddetliydi, ama Amasya'da da şiddetli olmadığı söylenemezdi (daha sonra, Osmanlı döneminde de bu kentte sık sık ayaklanma çıkacaktı). Babailer 1240'ta Kırşehir yakınlarındaki Malya'da yapılan çarpışmada yenilip yok edildiler. Bu çarpışmada Selçukluların emrinde "Frenk", yani Güney ya da Batı Avrupalı paralı askerler de savaşmışlardı. Bu olay, Anadolu Selçuklu Devleti'nin sonunun başlangıcı oldu; üç yıl sonra da Moğollara yenik düştüler. Aşağı yukarı aynı yıllarda Moğollar Orta Avrupa'da Silezya'ya kadar yayıldılar. Ayaklanmaların kanlı biçimde bastırıldığı bu dönemin karmaşası içinde canlarını kurtarabilen babalardan ikisi büyük olasılıkla Hacı Bektaş ve Şeyh Edebali idi. Böylelikle, başlattıkları ayaklanmalar ilk başta hiç de dini bir nitelik taşımayan babaların hiç olmazsa bazıları, gitgide daha fazla Müslümanlaşan Anadolu toplumu içinde kendilerine bir yer edinmişlerdi. Çünkü babaların kafa kazıtma, hayvan postlarından basit giysiler giyme ve gürültülü müzik yapma gibi âdetleri, tarikat benzeri ilişkilerle Tanrı'ya giden yolu arayan ve çoğunlukla resmi dinle pek fazla ilgilenmeyen dervişler arasında en çok kabul gören yaşam tarzlarındandı.

Hacı Bektaş herhalde Malya Çarpışması'ndan sağ kurtulduktan sonra Sulucakarahöyük köyüne (bugünkü Hacıbektaş) çekildi ve orada, ilerde Osmanlı politikasında çok etkin bir yer alacak Bektaşi tarikatının merkezi haline gelen bir dergâh kurdu. Ama Bektaşi tarikatı örgütsel

7 Bu ayaklanmada başrolü Baba İshak'ın mı, yoksa Baba İlyas'ın mı oynadığı tartışmalıdır. Her şey kronist Simon de St. Quentin'de geçen "Paperraissole"ün (Baba Resulullah) Baba İlyas mı yoksa Baba İshak mı olduğunun kabul edilmesine bağlıdır. 13. yüzyılda Anadolu'yu dolaşmış olan Simon de St. Quentin'in bilgileri ülkede uzun süreden beri yaşayan Avrupalı paralı askerlerden kaynaklanmaktadır: Ocak (1989), s. 2-3. Bkz. Cahen (1969) ve Ocak (1989). Uzmanlar daha çok Ocak'ın görüşüne katılmaktadırlar.

biçimine ancak 15. ve 16. yüzyıllarda kavuştu.[8] Şeyh Edebali ise o zamanlar sadece İznik ve Bilecik çevresindeki küçük bir beyliğe hükmeden Osmanlılara bağlandı. Osman Bey'in (ö. 1326) din danışmanı oldu ve kızını da onunla evlendirdi. 15. yüzyıla ait bir vakayinamede Osman'ın bir gün rüyasında göbeğinden çıkıp büyüyen bir ağacın gölgesinin bütün dünyayı kapladığını gördüğü, Şeyh Edebali'nin de bu rüyayı, Osman'ın gelecekte dünyaya egemen olacağının işareti olarak yorumladığı anlatılmaktadır.[9]

Göçebeler ve yarı göçebeler Malya'daki yenilgiye rağmen, sapkın sayılan İslami anlayışlarını bırakmadılar. Göründüğü kadarıyla Babai geleneğinden bir şeyh, 14. yüzyılda Orta Anadolu'da Selçukluların devamı olarak ortaya çıkan ve daha sonraları Macarlarla ittifak yapacak olan Karaman Beyliği'nin kuruluşunda anahtar rolünü oynadı.[10] Ama Osmanlı Devleti'ne karşı daha büyük bir göçebe ayaklanması ancak 1500'lerde, Osmanlı egemenliğinin merkezlerinden uzaklardaki göçebelerle yarı göçebelerin siyasal memnuniyetsizliklerinin iyice yoğunlaştığı bir sırada ortaya çıktı. Buna, Safevi soyundan bir derviş olan Şeyh İsmail'in şah olarak İran tahtına çıkması (1501) ve sırtını kabilelerin gücüne dayaması yol açmıştı. Şah İsmail, Batı İran'daki Erdebil kentinde Safeviye tarikatını kuran Şeyh Safiyeddin İshak Erdebili'nin (1252-1334) soyunun devamı olan Safevilerden geliyordu. Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyd 15. yüzyılda Anadolu'ya yerleşmişti. Burada, sapkın gözüyle baktığı göçebeler çevresinde Şiiliğin aşırı bir varyantını yaymaya çalışmıştı.[11] Şeyh Cüneyd ve daha sonraları da İsmail, vaazlarında Hz. Muhammed'in amca-

---

8 Ocak (1989), s. 87-95 ve Beldiceanu (1991). Müslümanlıkta dervişliğin tarihi için bkz. Trimingham (1971).

9 Kafadar bu hikâyenin iyi bir tartışmasını veriyor.

10 Krş. *İA*, "Karamanlılar" maddesi (Şihabettin Tekindağ).

11 Krş. *EI*^{2}, "Shah Isma'l" maddesi (R. M. Savory). Sünnilik, Müslümanların büyük çoğunluğunu kapsayan mezheptir. Sünniler Hz. Muhammed'den sonra İslam toplumunu yöneten ilk dört halifeyi peygamberin meşru ardılı kabul ederler. Buna karşılık Şiiler halifeliğin bu dördü içinde sadece peygamberin amcasının oğlu ve damadı Ali'nin (hd 659-661) hakkı olduğuna inanırlar. Ali'nin ölümünden sonra ise onun soyundan gelen imamların önderliğini kabul ederlerse de, bunların hiçbirisi halife olmamıştır. 909'dan başlayarak Kuzey Afrika'da, 969-1171 arasında da Mısır'da egemenlik süren Fatimiler de Ali'nin soyundan geldiklerini ve meşru halife olduklarını ileri sürmüşlerdir. Krş. Hodgson (1974), c. 1, s. 212-223, c. 2, s. 23-29.

sının oğlu ve damadı Ali'ye, sahip olduğu tarihsel rolün çok ötesinde semavi bir işlev atfediyorlardı. Aşırı Şii inançtaki göçebeler, dini önderleri olarak gördükleri Safevilere önemli bir destek sağladılar ve Şeyh İsmail bu desteği daha sonra siyasal iktidarı ele geçirmek için kullandı.

Osmanlı Devleti içinde marjinalleşen Anadolu göçebeleri, sık sık yeni kurulan Safevi Devleti'nin tarafını tutuyor, çeşitli ayaklanmalar siyasal gerilimi iyice artırıyordu. 1511/12'deki Şahkulu Ayaklanması, o sıralar Anadolu'nun denetimini henüz tümüyle eline geçirememiş olan Osmanlı Devleti için çok büyük bir tehlike yaratmıştı.[12] Bu ortamda Osmanlı sultanlarının, göçebelerin sapkın saydıkları dini uygulamaları karşısındaki tutumları değişti. Devletin ilk yıllarında Osmanlı sultanları egemenliklerini daha çok Hıristiyan komşularının, yani Bizanslıların, Sırpların ve Arnavutların zararına yaygınlaştırmışlardı. Bu dönemde göçebe ve yarı göçebe müritleriyle sınır boylarında savaşan derviş şeyhlerin sapkın düşüncelerini hoşgörüyle karşılıyorlardı. Durum Safevilerin devlet kurmalarıyla değişti; 16. yüzyılda Osmanlı sultanları ortodoks Sünniliğin militan savaşçıları haline geldiler.[13]

Sultan II. Bayezid'in (hd. 1481-1512) bu bağlam içinde Bektaşi tarikatına, göçebeleri Sünniliğe yöneltsinler diye arka çıktığı anlaşılmaktadır. Bu amaç doğrultusunda, örneğin Kuzey Anadolu'daki Osmancık'ta ve Hacıbektaş'ta Bektaşi dergâhlarının kurulmasını desteklemiştir. Ama dervişler göçebelere hitap edebilmek için onların düşünce dünyalarına uyum sağlamak zorundaydılar. Buna eklenecek bir başka nokta da, Şii Safevilere sempati beslediğinden kuşkulanılan sapkın dervişlerin 16. yüzyılda Anadoluda uğradıkları kanlı takibat sırasında, artık kurumlaşmış ve bu yüzden de daha az tehdit altında olan Bektaşiliğin koruması altına yönelmiş olmalarıdır. Böylece 15. yüzyılın sonlarında az çok Sünni olan bir tarikat, yaklaşık yüzyıllık bir dönem içerisinde Şii düşüncelerin damgasını taşıyan bir cemaat haline geldi. Bu inanç topluluğunun düşünce dünyasına, örneğin Fazlullah Astarabadi'nin propagandasını yaptığı harf mistisizminin [hurufilik] önemli bir etkisi oldu. Bu yüzden Bektaşilerin ikonografisinde harflerden oluşan yüzler önemli bir rol oynamaktaydı.[14]

---

12 Sohrweide (1965), s. 145 vd.

13 Sohrweide (1965), s. 159; İnalcık (1973), s. 186 vd.

14 Mélikoff (1975), Gölpınarlı (1973), Birge (1965, yeni basım), resim 6 ve 7. Ayrıca bkz. *EI*^{2}, "Hurufiyya" maddesi (A. Bausani).

Yerleşik Yaşayanların Dini: Müslümanlaşma

Anadolu'da kalan Bizanslı köylülerin çoğu zamanla İslamiyeti benimsedi; ama bu sürecin nasıl gerçekleştiğine ilişkin ipucu veren çok az kaynağa sahibiz. Selçuklu, ardından da Osmanlı sultanları Hıristiyan ve Yahudi nüfusu Müslümanlaştırmak için planlı çabalara girişmemişlerdi. Yine de reaya açısından Müslüman olmanın çekici yanları çoktu. Müslümanlar, gayrimüslimlerin ödemek zorunda olduğu cizyeden muaftılar ve mahkemede tanıklıklarına gayrimüslim komşularınınkinden çok daha fazla değer veriliyordu. Siyasal alanda yer edinme isteğindeki erkekler için de Müslüman olmak özel avantajlar sağlıyordu. Gerçi 14. yüzyılda ve 15. yüzyılın başlarında, egemenlik altındaki Balkan devletlerinin küçük soyluları için bir tımar elde etmek ve bu sayede Osmanlı yönetici sınıfına yükselmek olanağı ara sıra çıkıyordu ve bunun için kendi inançlarından vazgeçmeleri de gerekmiyordu.[15] Ama burada söz konusu olan taşra yöneticilikleriydi; merkezi yönetimde bir makam sahibi olmak isteyenler Müslümanlığı kabul etmek ve Osmanlı Türkçesini öğrenmek zorundaydılar. Buna eklenecek bir nokta da, Hıristiyan ve Yahudi cemaatlerine hoşgörüyle yaklaşılıyor olsa bile, bu cemaatlere mensup olanlara pek de fazla saygı duyulmamasıydı. Gayrimüslimlerin belirli kıyafetler giymek zorunda bulunmaları, binek hayvanı kullanmalarının kısıtlanması ya da camilerin yakınında oturmalarına izin verilmemesi gibi sorunlar da bazı kimselerin din değiştirmesine yol açmış olabilir.[16]

Birçok yerde de Ortodoks kilise örgütü, 12. ve 13. yüzyıllarda Türklerin Anadolu'ya yayılmaları sırasında parçalanıp dağılmıştı. Konsillere katılan piskoposların listelerinden (*notitiae episcopatum*) bilgi elde etmek her zaman kolay değildir; çünkü bu listelerde adına rastladığımız bazı piskoposlar, atandıkları bölgelerde bir süredir bir kilise yaşamı bulunmadığı için görevlerini yapamamış olsalar gerektir. Buna karşılık görevlerini gerçekten yerine getirebilen, ama yolların güvenlikli olmaması ya da daha başka nedenlerden ötürü yola çıkıp konsilin toplandığı yere ulaşamamış piskoposların bulunduğunu da modern tarihçiler

---

15 İnalcık (1953).

16 Düzdağ (1972), s. 91 vd. Ayrıca din değiştirenlere bazı dönemlerde sultanın hazinesinden para da verilirdi. Bu bilgi için Prof. Machiel Kiel'e teşekkür ederim.

kolayca atlayabilmektedir. Kilise örgütlenmesinin dağılmasının, aynı zamanda cemaat arasında din değiştirmeye de yol açtığını ancak belirli koşullar için varsayabiliriz. Birçok örnekten bildiğimize göre, siyasal gücün çekilip gitmek zorunda kaldığı bölgelerde bazen bir din hiçbir kilise örgütlenmesi olmadan da kuşaklar boyu varlığını sürdürebilmektedir. Sapkın oldukları gerekçesiyle Bizans devlet kilisesinin ve Balkanlar'ın kuzeyindeki Katolik hiyerarşinin takibatına uğrayan cemaatler çoğu kez özellikle İslamiyete yönelmişlerdir. Örneğin ortaçağda Bosna'da, kötülük ilkesine de [şeytana] en az Tanrı'ya verdikleri kadar önem vererek dualist bir öğretiye yönelen Bogomiller sayısız baskıya uğradıklarında böyle olmuştur. Ama İslamiyeti seçen Bosnalıların hepsinin Bogomil çevresinden olduğuna inanmak da tümüyle yanlış olur.[17]

Anadolu'nun ve Balkanlar'ın belirli bölgelerinin Müslümanlaşmasında dervişler çok önemli rol oynamışlardır. Daha 15. yüzyılda çıkan bir rivayete göre Hacı Bektaş bir Ortodoks rahiple arkadaş olmuş ve bu kişi sonunda İslamiyeti benimsemişti.[18] Benzer bir rivayet de Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin ölümünden kısa bir süre sonra çıkmıştır. Eflaki'nin yazdığı, kısmen efsanevi öğeler içeren biyografisinde anlatıldığına göre, Mevlânâ Celaleddin sultana rica ederek, ölüme mahkûm edilmiş genç bir Hıristiyanın kurtulmasını sağlamış.[19] Genç adam bunun üzerine Müslümanlığı kabul ederek Mevlânâ'nın sadık müritlerinden biri olmuş. Ama kişi olarak Mevlânâ'nın özelliklerinden biri de, inançlarını değiştirmeyen Hıristiyanlarla da ilişkisini sürdürmesidir. Örneğin, Mevleviliğin kurucusunun Konya dışındaki bir manastırın keşişlerini sık sık ziyaret ettiği anlatılır.[20]

Dervişler İslam dininin yayılmasına sadece vaazları ve din konusunda örnek oluşturmalarıyla değil, sırf varlıklarıyla da hizmet ediyorlardı. Tanınmış bir velinin ölümünün ardından müritleri, çoğu kez, mezarı başında yapılacak duaların yerine geleceğine inanıyorlardı; sonunda bu

17 Vryonis, s. 288 vd. Fransız, İspanyol ve İtalyan tarihlerinden tanıdığımız Katharos mezhebi ile -Montaillou'lular Katharos mezhebindendiler- ortak yanları olan Bogomiller için krş. Cirkovic (1986), s. 1157-1158 ve Montaillou için Le Roy Ladurie (1975). Yalnız Popovic (1993) dikkatli olmak gerektiğini, Bogomillerin etkisinin kolaylıkla abartılabileceğini söylüyor.

18 Gölpınarlı (1958), s. 56.

19 Vryonis (1973), s. 388.

20 *age*, s. 387.

tür yerler ziyaretgâh olup çıkıyordu. Bu yolla evliya mezarlarının çevresinde dergâhlar ve çoğu kez köyler oluşuyordu. Hatta bazen, daha önceden de çevresinde saygı gören bir kişinin Müslüman bir veliye dönüştüğüne de rastlanmaktadır;[21] ama bu tür olayların sayısı çok kabarık değildir. Yine de, ister bir bölgeye Müslüman halkın önderi olarak yeni gelsinler, isterse de henüz Müslümanlaşmamış halk arasında misyoner gibi çalışsınlar, dervişler İslamiyetin yaygınlaştırılmasında, genellikle kentlerde etkinlik gösteren ulemadan çok daha başarılı olmuşlardır.

Dil

11. yüzyıldan itibaren Anadolu'nun Orta Asya'ya bağlantısı, bu dönemde Anadolu saray çevresinde ve ulema arasında kullanılan dilin niçin Farsça olduğunu gösterir: Buhara ve Semerkandlı bilgelerin çoğu, günlük yaşamlarında Türk dillerinden birini konuşsalar da, Farsçayı kullanmışlardır. Mevlânâ Celaleddin Rumi şiirlerini ve *Mesnevi*'sini Farsça yazmıştır. Üstadın yapıtlarının öğrenilmesi, onun kurduğu tarikattaki manevi yaşamın temelini oluşturduğundan, Mevlevi dervişleri, tarikatın ayinlerine katılabilmenin önkoşulu olarak 20. yüzyıla kadar bu dili öğrenmişlerdir.[22] En başta İbn Bibi'ninki (ö. 1285'ten sonra) olmak üzere, 15. yüzyıla kadar vakayinameler de Farsça yazılmıştır.[23]

Arapçaya ilahiyat ve İslam hukukunun dili olarak özen gösterilmiş ve medreselerde öğretilmiştir. Bir kurum olarak medrese o dönemde oldukça yeniydi; ilk medreseleri 11. yüzyılın sonlarında Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın veziri Nizamülmülk'ün kurduğu kabul edilmektedir. Bu yeni okullar Anadolu Selçuklularında saray tarafından özellikle desteklenmiştir.[24] Anadolu Selçuklularının başkenti Konya'daki, yazın ve kışın kullanmak için ayrı ayrı mekânları bulunan, görkemli çinilerle bezeli medrese yapıları bugün hâlâ ayaktadır.[25] Ayrıca, medreselerin kurulmasından önce yapılageldiği gibi, camilerde de hukuk ve din dersleri verilmekteydi. Bu dönemden bize ulaşan Arapça metinler ara-

---

21 Bu tartışma için krş. Tanyu (1967), s. 319-321 ve Hasluck (1929).

22 Mevlevi kültürünü 20. yüzyılda Abdülbaki Gölpınarlı etkileyici bir biçimde temsil etmiştir. Bu kitapta ondan sık sık alıntılar yapılacaktır. Anısı önünde saygıyla eğiliriz.

23 *EI*^{2}, "İbn Bibi" (H.W. Duda).

24 Krş. *EI*^{2}, "madrasa" maddesi (G. Pederson ve G. Makdisi).

25 Konyalı (1964), s. 785 vd.

sında dini vakıfların kuruluşlarına ilişkin belgeler büyük bir yer tutuyor. Birçok cami ve medresede, vakfın kurucusunun ve o sırada tahtta bulunan sultanın adlarının, vakfın amacının ve kuruluş yılının belirtildiği kitabeler yer almaktadır.[26] 13. yüzyılda kurulmuş bazı vakıfların Arapça yazılmış vakfiyeleri de mevcuttur. Ama bunların çoğu daha sonraki yıllara, Anadolu Selçuklularının güçlerini yitirdikleri döneme aittir.[27] Arapça, Anadolu'da 14. yüzyılda da yeterince yaygındı, öyle ki Kuzey Afrikalı seyyah İbn Battuta Anadolu'daki gezileri boyunca sık sık konuşabileceği bir kimseyle karşılaşabiliyordu. Ama kendinden sonraki bazı seyyahlar gibi o da çevirmeninin dalaverelerinden şikâyet edecektir.[28]

Dervişler arasında da inançlarını Arapça dile getirenler vardı. Varlıkların tümünün Tanrı'da birleştiği doğrultusundaki görüşleri tartışma konusu olan mutasavvıf İbn Arabi (1165 Murcia - 1240 Şam) Selçuklu başkentinde kendine bu yolla mürit toplamaya çalışıyordu. Damadı Sadreddin Konevi de Konya'da, günümüze kadar ayakta kalmış bir dergâh kurmuştu. Dergâhın bugün mevcut olmayan zengin kütüphanesi 15. yüzyılda yöreyi fetheden Osmanlı sultanlarının gözlerini o derece kamaştırmıştı ki, fetihlerden sonra kendilerine sunulan vakıf kayıtlarından kitapların bir listesini çıkarttırmışlar ve 16. yüzyıl boyunca bu kitapları tekrar tekrar istinsah ettirmişlerdi. Çoğu Arapça olan bu değerli kopyalardan pek azının başına daha sonraki dönemde ne geldiğini biliyoruz. Bazıları bugün Konya'daki Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde bulunuyor.[29]

Anadolu'nun kentlerinde de konuşulan dil kuşkusuz başlangıçtan beri Türkçeydi. Bu dilde yazılı ilk eserler arasında Mevlânâ Celaleddin'in oğlu Sultan Veled'in bazı şiirleri de vardır. Sultan Veled Rumca dizeler de yazmıştır.[30] Şeyh Elvan Çelebi'nin, büyük büyükbabası Babai önderi Baba İlyas'ın onuruna yazdığı menakıbname 14. yüzyıl ürünlerindendir.[31] 13. yüzyılın sonlarıyla 14. yüzyılın başlarında orta-

---

26 Bugün müze olan Karatay Medresesi'ndeki kitabeler için bkz. Konyalı (1964), s. 845 vd.

27 Cacaoğlu Nureddin, yay. Temir (1959).

28 İbn Battuta, çev. Défremery ve Sanguinetti (1854), c. 2, s. 334 vd.

29 Uzluk (1958) 15. yüzyılın ortalarında burada toplanmış olan kitapların listesini veriyor, s. 11-13. Ayrıca karş. *EI*^{2}, "Ibn al-Arabi" (Ahmet Ateş).

30 Gölpınarlı (1953), s. 60 vd.

31 Elvan Çelebi, yay. Erünsal ve Ocak (1984).

çağ İran geleneği içersinde yer alan romantik destanları Anadolu Türkçesine aktarma denemeleri de vardır.[32] 15. yüzyılda Osmanlı-Türk edebiyatı vakayiname gibi yeni türlere de kapılarını açmıştı; bu dönemden sonra vakayiname ile menkıbe arasındaki fark iyice belirginleşmeye başladı.[33] Daha sonraki tarihlerde, o zamana kadar el atılmamış alanları da Türk diline açma çabaları oldu. Örneğin ilk kez 18. yüzyılda mezar ve vakıf kitabelerinin Türkçe yazılması yaygınlaştı; oysa daha önceleri bu tür yazıtlarda Arapça ve Farsçanın kullanılması âdetti. 19. yüzyılın sonlarında İslam hukuku Türkçe olarak yazıya geçirildi ve böylece Arapçanın İslam hukuku alanındaki tek dil olması son buldu.[34] Bu çerçeveden bakıldığında, Cumhuriyet döneminde siyaset adamlarının ve edebiyatçıların, yaşamın akla gelebilen her alanında Türkçe kullanılması ve ayrıca, gerektikçe uygun uzmanlık dilleri oluşturulması girişimlerinin eski bir gelenek içinde yer aldığı görülür.

Kent Halkı ve Yapı Sanatı

Anadolu'daki Bizans kentleri daha ortaçağın başlarında ufalmıştı ve birkaç istisna dışında bunları gerçek anlamda kentten çok, iyi korunan küçük yerleşim birimleri diye adlandırmak gerekiyordu. Bu yüzden 13. yüzyılda Selçukluların koruması altında yeniden oluşan Anadolu kentlerinde Müslümanlar nüfusun çoğunluğunu ya da en azından önemli bir bölümünü oluşturuyordu.[35] Saraya yakın duran ve bu yüzden de Konya, Kayseri ve Sivas gibi merkezi kentlere yerleşen göçebelerin yanı sıra, Anadolu'ya bugünkü Afganistan'dan ve Orta Asya'dan da kentliler gelmişti. Yeni fethedilen bölgelerde hızla gelişkin bir İslam kültürünün ortaya çıkmasının ve şiirle tarihsel edebiyat alanında 13. yüzyıl, mimar-

---

32 Krş. *EI*^{2}, "Othmanlı-Literature" maddesi (Gönül Alpay Tekin).

33 Daha 15. ve 16. yüzyıllarda ana bölümleri tarih ya da biyografi ağırlıklı olan bir eserin başlangıç bölümleri çoğunlukla efsane havasında oluyordu: Krş. Taşköprüzade, çev. Rescher (1927), s. 5 ve Aşık-Paşa Sohn (Aşıkpaşazade), çev. Kreutel (1959), s. 25. Benzer durumlarla eski Avrupa edebiyatında Rönesans ve Barok dönemlerinde de karşılaşılır.

34 Krş. Neumann (1994). Burada söz konusu edilen, Hanefi hukuk anlayışına karşılık gelen Mecelle'dir. Hanefilik dört Sünni mezhebinden biridir. Günümüz Türkiye'sinde olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da Hanefiler sayıca ağır basmaktaydı. Müslüman mezheplerle Hıristiyanlıktaki mezhepleri aynı değildir.

35 Cahen (1988), s. 148 vd.

lıkta da 12. yüzyıldan itibaren önemli ürünlerin verilmiş olmasının nedeni budur.[36]

Müslüman kentlilerin göç etmesi, en azından 13. yüzyılda, Cengiz Han'ın fetihlerini izleyen sarsıntılarla açıklanabilir. Moğolların akınlarından etkilenenler daha çok Yakındoğu'nun büyük kentleri olmuştur. Örneğin 1221'de Nişapur ve Merv, 1258'de de Bağdat, Moğollar tarafından fethedilmiş, yağmalanıp yıkılmıştır; Halep bile bu kaderden kurtulamamıştır.[37] Ama Muhammed Celaleddin Harezmşah'ın paralı askerlerden bir ordu kurarak Moğolların zorunlu katılım dayatmasına karşı çıkmaya çalışmasından ötürü de Orta Asya kentleri büyük acılar çekmişlerdir. Afganistan'daki Belh kentinde doğan Celaleddin Rumi'nin (1207-1273) ünlü bir mutasavvıf ve hoca olan babası, büyük olasılıkla yöneticilerle arasının bozulması üzerine ülkesini terk ederek Konya'ya yerleşmiştir.[38]

Bugün eski Selçuklu başkentlerinden birini ziyaret edenler için mimarlık ve yapı bezemesi örnekleri o dönemden kalan en dikkat çekici ipuçlarını oluşturur. Daha önce de sözü edilen medreselerin yanı sıra, bu kentlerde özellikle camiler göze çarpar. Bunların çoğu ortaçağda yaygın olan ulucami tipinde inşa edilmiştir. Ulucamiler, çatıyı çok sayıdaki ayak ya da sütunun taşıdığı dikdörtgen planlı büyük yapılardır. Mihrapları çoğunlukla dikdörtgenin uzun kenarı üzerinde yer alır. Kabartma ya da renkli çinilerle bezenerek daha belirgin hale getirilmiş de olsa, küçük boyutlu oluşundan ve mekândaki çok sayıda ayak ve sütundan ötürü namaz kılanların tümü mihrabı iyi göremezler.[39] Anadolu'da inşa edilmiş ulucamilerin çoğunun üzeri kubbelerle örtülüdür. Daha küçük camiler bazen medrese, dergâh ve camiyi yaptıranın türbesinden oluşan bir külliyenin içinde yer alırlar. Bazılarında ibadet ve eğitim aynı mekânda yapılır. Bu tür küçük camiler çoğu zaman tek ya da çift kubbeli mekânlardır. 15. ve 16. yüzyıllarda ulucami şeması gitgide ortadan kaybolurken, bu tip iyice gelişmiştir.[40]

---

36 *age*, s. 211-224.

37 *EI*^{2}, "Nishapur" (E. Honigmann ve C. E. Bosworth) ve "Marw" (A. Yakubowskii, C. E. Bosworth) maddeleri.

38 Gölpınarlı (1959), s. 40.

39 Krş. *EI*^{2}, "Masdjid" maddesi (R. Hillenbrand).

40 Goodwin (1971), s. 59 vd.

Sivil mimarlık örneklerinden bugüne kalanların başında kervansaraylar ve köprüler gelir. Kervansaraylar, Anadolu Selçuklu Devleti'nin başkenti Konya'yı liman kenti Antalya'ya, Aksaray ve Kayseri gibi başka önemli kentlere bağlayan yollar üzerindeydi.[41] Ama daha doğuda, örneğin Malatya çevresinde de böyle kervansaraylara rastlanıyordu. Bu durum, 13. yüzyılda Asya'nın geniş bölgelerinde yaygınlaşmış olan Moğol barışının (*Pax Mongolica*) etkisiyle Anadolu'dan geçen ticaret yollarının önemini gösteren bir kanıttır. Kervansarayların çeşitli mekânlarla çevrelenmiş dikdörtgen biçimli açık bir avlusu oluyordu. Bundan başka yolcular için konaklama mekânlarıyla, ahır olarak düşünüldüğü anlaşılan, çoğu zaman anıtsal büyüklükte, kapalı bir yapı da vardı. Avlunun ortasında, altında çeşme bulunan, ayaklar üstünde yükseltilmiş bir mescit yer alıyordu. Ama ahırın yanı sıra en anıtsal bölüm, yazı kuşakları ve daha başka oyma ve kabartmalarla bezeli taçkapıydı. Bu tür anıtsal taçkapılar bazen dini vakıflara ait külliyelerde de bulunmaktadır. Bu taçkapıların içinde muhafiz odası da olurdu ve çoğu kervansarayın tek giriş yeriydi; bu da kervansarayın bir kale ve askeri garnizon olarak kullanılmasına olanak veriyordu. 1272 yılında Moğol valisi Nureddin bin Caca Kırşehir'de bir medrese vakfını hem kent halkına, hem de Moğol askerlerine tescil ettirmek istediğinde, her iki tarafı Kırşehir yakınlarındaki bir kervansarayda bir araya getirmişti.[42]

Osmanlı öncesi dönemden kalan köprüler tarihçiler için özel bir önem taşırlar; çünkü bunlar, kimisi epey zamandır değişmiş olan yollar hakkında ipucu sağlarlar.[43] Bu döneme ait hemen hiçbir konut günümüze ulaşmamıştır; sadece yürütülen kazılardan Beyşehir Gölü yakınlarındaki Kubadâbad Sarayı'na dair bir fikir sahibi olabiliyoruz. Bu sarayın temellerinden başka, çini bezemelerinin de bazı kalıntıları bugüne ulaşmıştır. Konya'da da Selçuklu sultanlarının sarayının bir bölümü bugün ayaktadır.[44] Bütünüyle Selçuklu döneminde yapılmış kent surları da yine çok enderdir. Örneğin Konya surları bu yüzyılın başında yıkılmıştır; Ankara Kalesi'ndeki Selçuklu yapıları da daha eski tarihli Bizans

---

41 Özergin (1965), Erdmann (1961).

42 Cacaoğlu Nureddin, yay. Temir (1959), s. 165.

43 Çulpan (1975).

44 Krş. *EI*^{2}, "Kubad-abad" maddesi (M. Meinecke).

kalesine sonradan yapılmış eklentilerdir.[45] Ortaçağda ve yeniçağ başlarındaki Malatya kentinin yakınında kurulan Eski Malatya'nın kalesi gerçi büyük ölçüde Selçuklu döneminde yapılmıştır, ama bugün çok kötü bir durumdadır ve yöredeki camilerden çok daha az korunmuştur. Bu nedenle Selçuklu dönemindeki büyük kentin görünümünü ancak kaba çizgilerle gözümüzde canlandırabilmekteyiz.

Daha sonraki dönemde, yani Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmasını izleyen, Osmanlıların henüz tümüyle oturmuş bir devlet haline gelmediği yıllarda durum biraz daha iyidir; Güneybatı Anadolu'da bu dönem 1430'larda sona ermektedir. Bu yörede iktidar boşluğunun ne zaman başladığı belirsizdir, çünkü Güneybatı Anadolu'da Selçuklu denetimi baştan beri gevşektir. Burada kurulan Menteşe Beyliği'ndeki Peçin bir süre en önemli kentlerden biri olmuştur. Osmanlı döneminde ise, sadece beş kilometre ötedeki Milas'ın rekabetine dayanamayıp körelmiş, ama hiçbir zaman yok olmamıştır. En önemli anıtlar, özellikle de Ahmed Gazi Medresesi ayakta kalmıştır, ayrıca yörede son yıllarda kazılar yapılmıştır.[46] Kale de iyi korunmuş durumdadır; daha sonraki dönemde pek çok Osmanlı kentinde olduğu gibi, burada da yerleşimin tamamı değil de, daha küçük ve daha iyi savunulabilecek bir bölümü surlarla çevrilmiştir. Ahmed Gazi Medresesi'nden başka birçok kervansaray da kentin surlarla çevrili kısmının dışında yer almaktaydı.

Kazılar sonucunda tanıdığımız bir başka yer de ortaçağda Efes'in yanına kurulan, İtalyanların Altiluogo, Osmanlıların Ayasoluğ adını verdikleri kenttir. Burası bugünkü yerleşim bölgesinden ayrı bir yerdedir ve büyük ölçüde Bizans dönemiyle Osmanlı öncesi geç ortaçağda ortaya çıkmıştır.[47] Daha sonraki yıllarda Küçükmenderes'in taşıdığı alüvyonlar limanı doldurarak kullanılmaz hale getirmiş, bu da, 16. yüzyılın başlarında hâlâ çok canlı olan kentin çökmesine yol açmıştır. Orta Anadolu'ya gelince, Kırşehir bu bölge için iyi belgelenmiş bir örnektir; Peçin ve Ayasoluğ gibi terk edilmemişse de, 1450 öncesinde sahip oldu-

---

45 Krş. *EI*^{2}, "Ankara" maddesi (F. Taeschner). Tuncer Baykara birçok makalesinde bu dönem Anadolu kentlerinin görünümünü çizmeyi denemiştir.

46 Genel bir izlenim için krş. Arel (1968).

47 Foss (1979).

gu önemi Osmanlı döneminde kaybetmiştir.[48] Öte yandan kentte ortaçağ sonlarında yapılmış birçok yapı, belki de bu önem kaybı nedeniyle, günümüze kadar ayakta kalmıştır. Yok olan yapılar konusunda da Osmanlı vakfiyelerinde değerli bilgiler bulunmaktadır.[49] Yani geç ortaçağ kentinin, en azından Anadolu kentlerinin tarihi, kısa bir süre sonra ortaya konabilecektir.

1453 Sonrasında Siyasal Değişim

Sultan II. Mehmed'in 1444-46 ve 1451-81 arasındaki saltanat dönemi Osmanlı tarihinde siyasal bir değişime yol açmıştır; bu değişim İstanbul'un fethinden çok daha önemlidir. Bu dönemden başlayarak hükümdar, gayrimüslim gençler arasından devşirilerek saraya getirildikten sonra burada İslami ilkeler ve hükümdara mutlak sadakat doğrultusunda eğitilen siyasal bir seçkinler grubuna dayanmıştır. Sadrazamlar bile çoğu zaman bu grup içinden çıkmıştır.[50] Bu kapıkullarının statüsü kölelerinkine eşit değilse bile yakın bir konumda olduğu için hükümdar onları keyfi bir biçimde azletme, hatta yargılanmadan öldürtme hakkına sahip olmuştur.[51] Buna karşılık kapıkulları arasında, mensupları birbirlerine sadakat bağlarıyla bağlı ve çoğu kez hemşerilik temeline dayanan gruplaşmalar oluşmuştur.[52]

Fatih saray protokolünde, saray mimarlığında ve resmi şenliklerin düzenlenmesinde bazı kesin değişiklikler yapmıştı. Padişahlığının daha ilk yıllarında çevresindekilerle ilişkileri hâlâ görece gayri resmiydi. Bazı ünlü ulemanın aktardığına göre, o sıralarda sultanın huzurundakiler eğer varsa kızgınlıklarını ya da hayal kırıklıklarını gizlemiyorlardı; bu da belirli bir insani yakınlığın varlığını ortaya koyuyordu.[53] Buna karşılık Fatih'in daha sonraki yıllarda oluşturduğu saray protokolü padişahla sıradan faniler arasındaki büyük mesafenin altını çiziyordu. Devlet ricali

48 Taeschner (1968).

49 Özellikle Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü 139 (992/1584).

50 İnalcık (1973), s. 95.

51 Devşirme yoluyla sultanın hizmetine girenlerin köle olmadıklarının kanıtlanması konusunda krş. İnalcık (1973), s. 78, 87. En azından Mısır'da, dönemin bazı kişilerinin kapıkullarının statüsünü sorunlu gördüklerini Behrens-Abouseif ortaya koyuyor, (1994) s. 52-53.

52 Kunt (1974).

53 Taşköprüzade, çev. Rescher (1927), s. 75-76.

arasında Fatih'in başlattığı hiyerarşik ilişki, özellikle Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanat döneminde (1520-1566) bazı değişikliklere uğradıysa da, temelde 19. yüzyıla kadar korunageldi.[54]

Sanat Eserlerini Yaptıranlar ve Üslup

Bunların da ötesinde Fatih eski Anadolu yerel hanedanlarının siyasal nüfuzunu da önemli ölçüde azalttı, temsilcilerinin çoğunu Balkanlar'a göç etmeye zorladı; bu aileler oralarda önemli bir destekçi kitlesi bulamadılar ve birkaç kuşak sonra siyasal nüfuzlarını yitirdiler.[55] Fatih, saltanatının son yıllarında, çoğunu köklü Anadolu ailelerinin yönettiği birçok dini vakfa el koydu. Ama kendisinden sonra tahta çıkan II. Bayezid bu konuda geri adım attı.[56] Osmanlı İmparatorluğu'nun politik yapısındaki köklü değişiklikler kültürel alanda da etkisini gösterdi. Anadolu'nun köklü ailelerinin mimarlık ve edebiyat alanlarında herhangi bir eser sipariş vermelerine artık pek ender rastlanıyordu. Yüksek kültüre ilişkin alanlarda sadece padişah ve birkaç şehzadeyle yüksek devlet görevlisi sanatkârlara bir eser ısmarlayabiliyordu. 1500'den sonra, örneğin mimarlıkta Saraybosna'dan Şam'a kadar her yerde hemen aynı özellikleri gösteren bir Osmanlı "imparatorluk üslubu"nun yaygınlaşması ancak böyle açıklanabilir.[57]

Gerçi Fatih döneminde bu bütüncül üslup henüz oluşmamıştı. Padişah, yaptığı fetihlerin büyüklüğünü herkese göstermekten hoşlanıyordu. Bu amaçla İstanbul'da inşa ettirdiği sarayda "eski Osmanlı" karakterini taşıyan yapıların yanında İran ve İtalyan üsluplarında yapılara da yer vermişti. Eski Osmanlı karakterindeki yapılar, İstanbul'dan önceki başkentlerin, Edirne ve Bursa'nın biçim dünyasını devam ettiriyorlardı. İran üslubundaki Çinili Köşk'le, Uzun Hasan'a karşı kazanılan zaferin anımsanması istenmişti. Uzun Hasan Güneydoğu Anadolu'da Diyarbakır'ın

---

54 Dilger (1967) II. Mehmed'in Kanunnamesi'nin aslında büyük bölümüyle 16. yüzyılda oluşturulduğu savını öne sürüyor. Bu görüşe Fleischer (1986, s. 199) - orada alıntı yapılan bütün yazarlarla birlikte- ve Necipoğlu (1991, s. 20) karşı çıkmaktadır.

55 Babinger (1962), s. 367.

56 Cvetkova (1963).

57 Sivas, Kayseri ve Elmalı'daki "klasik" dönem camileri için krş. Goodwin (1971), resim 293, 313, 351. Örnekler istendiği kadar çoğaltılabilir.

yanı sıra İran'ın büyük bir bölümünü de elinde tutmuş bir hükümdardı.[58] İtalyan üslubundaki bezemelere gelince, bunlardan günümüze kalanlar çok azdır. Ama padişahın Gentile Bellini tarafından yapılan ünlü portresi bize ulaştığı gibi, bazı İtalyan Rönesans sanatçılarının gerçekleştirdikleri fresklere ilişkin yazılı bilgiler de vardır. Orta Kapı adı da verilen Babüsselam'ın Avrupa ortaçağına özgü görünümü de, Bizans ve Batı Avrupa örneklerinin bilinçli bir uyarlamasına dayanmaktadır.[59] Fatih'in saltanatının son yıllarında İtalya'nın güneyindeki Otranto Kalesi'nin Osmanlıların eline geçmesi, İtalya'nın yakında fethedileceği konusunda o yıllardaki beklentinin tümüyle gerçekçi olduğunu göstermektedir. İtalyan motiflerinin saray bezemeleri arasına katılmasıyla da besbelli bu fetih daha önceden gerçekleştirilmiş olmaktadır. Sarayın tam karşısındaki Ayasofya'nın camiye çevrilmesi, geç antik ve Bizans dönemlerinin akropolisinin yeni sarayın inşa edileceği yer olarak seçilmesi ise, bu arada Bizans öğelerinin göz ardı edilmediğinin kanıtlarıdır.[60]

Fatih'in yaşamı boyunca desteklediği bu seçmeci (eklektisist) sanat üslubu, o dönemde yaşayanların eleştirisinden uzak kalmamış olmalıdır. Bu üslubu seçmesi, Osmanlı sultanının kendisini gelmiş geçmiş bir dizi dünya hükümdarı arasına yerleştirdiğini de ortaya koymaktadır. İslam düşüncesine göre bu hükümdarlar dizisi Eski Ahit'teki Süleyman ile başlar. Büyük İskender de bunlar arasındadır; Fatih saray kütüphanesine onun yaşamöyküsünü getirtmiş, zaman zaman da okutup dinlemiştir. Ama bu Müslümanlık dışı geleneğe dayandırılan hükümdarlık ideali dönemin bazı yazarlarınca büyük kuşkuyla karşılanmıştır. Örneğin Orta Anadolu'nun köklü bir ailesinden gelen ve Babai şeyhi Baba İlyas'ın torununun torunu olan tarihçi Âşıkpaşazade, sultanın nevzuhur saray protokolünün karşısına daha önceki Osmanlı hükümdarlarının sade yaşamını koyuyordu. Ona göre bu hükümdarlar, çoğu Âşıkpaşazade gibi insanların çevresinden gelen birkaç danışmanla yetinmişler, halktan da çok fazla vergi almaya yönelmemişlerdi.[61] Fatih'in ve özellikle de ondan sonra tahta çıkan II. Bayezid'in dönemlerinde, Ayasofya'nın yapılışı ve daha sonraki yazgısı üzerine kısmen Arap-Bizans geleneğinden

---

58 Necipoğlu (1991), s. 212 vd, 250.

59 *age*, s. 51.

60 Necipoğlu (1992).

61 Âşıkpaşazade, çev. Kreutel (1959), s. 41, 55 ve daha başka pek çok örnek.

alınmış, kısmen de yeni yaratılmış hikâyeler kaleme alan çoğu anonim anlatıcılar çok daha sert ifadeler kullanmışlardır. Bu hikâyelerde Konstantinopolis-İstanbul kenti (İslam dininde peygamber kabul edilen) Süleyman'ın, kâfirliğini gizli tutan eşinin fettanlıklarına yenik düştüğü lanetli bir yer olarak görünmektedir. Bu yüzden imparatorlar kentinin tarihi, bir dizi yangın, salgın ve başka felaketlerden oluşmaktadır ve görkemli kilisenin Tanrı aşkına inşa edilmiş olması da durumu değiştirmemektedir.[62] Açıktır ki, bu metinlerin yazarları bir uyarıyı dile getirmeyi amaçlamışlardı: Osmanlı sultanı dünya hükümdarları arasına girip Bizans imparatorlarının mirasçısı olmamalıydı. Çoğunlukla bir başka seçenek önerilmemişti. Ama anlaşıldığı kadarıyla sultan ya kâfirlerle sınırdaş savaşçı bir devletin hükümdarı olarak, Osmanlı'nın ilk dönemlerindeki gibi en aza indirgenmiş bir devlet aygıtıyla hareket etmeli, ya da bir İslam hükümdarı olarak eski halifeleri örnek almalıydı. Bu iki model arasında ortak noktaların bulunduğu kesindir.[63] Osmanlı hükümranlığına böyle bir bakış açısıyla yaklaşıldığında, eski Bizans başkentini yeni baştan inşa etmek yerine, zaten büyük ölçüde yıkılmış olan kenti kaderine terk etmek daha doğru olacaktı. Fatih'in desteklediği seçmeci üslubun yaşam bulduğu temel de böylelikle ortadan kalkmış olacaktı.

Osmanlı Kenti İstanbul

Bu eleştiri bizim için önemli. En güçlü ve günümüz gözlemcilerinin bakış açısına göre, Osmanlı döneminin güç simgesi olarak özel bir yeri bulunan sultanların güttüğü politikaların, kendi dönemlerinde, sınırlı bir okuryazar çevre içinde bile eleştiriden uzak tutulmadığını gösteriyor. Aslına bakılırsa, tam da sultanı eleştirenlerin uyardıkları şey oldu ve İstanbul, önce Fatih'in zorunlu önlemleriyle, ardından da gönüllü göçlerle hızla yeniden iskân edildi.[64] 16. yüzyılda da Osmanlı İmparatorluğu'nun payitahtı, Avrupa'nın ve Akdeniz yöresinin en büyük kenti haline geldi.

Fethin ve muzaffer Osmanlı ordusunun üç gün süren yağmasının hemen ardından sultan kentin yeniden iskânı için önlemler almaya gi-

---

62 Yerasimos (1990), s. 62 vd, 183 vd.

63 7. yüzyıldaki hükümdar ideali ve politik gerçeklik için krş. Hodgson (1973), c. 1, s. 197 vd.

64 İnalcık (1970). Ayrıca krş. *EI*^{2}, "Istanbul" maddesi (İnalcık).

rişti. Kentin daha önceki sakinlerine geri dönmeleri ve evlerini yeniden elde edebilmeleri için süre tanındı. Bundan başka Anadolu'nun birçok kentinden belirli sayıda insanın İstanbul'a gelip yerleşmesi istendi. Hali vakti daha iyi olanlardan bazıları kendilerine kısa vadede ekonomik bakımdan zarar getirecek önlemlere zaman zaman karşı durdular. Kentteki terk edilmiş evlerin ne olacağı da anlaşmazlıklara yol açtı. Bunlar ilkin yeni gelenlere devredilmiş, ama daha sonra kendilerinden Ayasofya Camisi vakfına kira ödemeleri istenmişti.

Yeni kurulan mahallelerin çekirdeğini, çoğunlukla sarayda nüfuz sahibi kişiler tarafından yaptırılan camilerin oluşturması öngörülmüştü. Maddi olanakların elverdiği ölçüde mahalleye okul, kütüphane, imaret ya da çeşme gibi yapılar da yaptırılacaktı.[65] İstanbulluların gündelik yaşamını belirleyen bu çerçeve, bazı değişikliklere uğrasa da, bütün Osmanlı dönemi boyunca varlığını sürdürdü. Kentin tarihsel semtlerinde yeni bir düzenin ortaya çıkması ancak Cumhuriyet döneminde gerçekleşti.

İlk Osmanlı vakıflarının en önemlisini Fatih kendisi kurmuştu. Bu vakfın bünyesinde camiden başka, en üst düzeyde ulema ve kadı yetiştirecek sekiz medrese, ayrıca bir darüşşifa, bir tabhane, bir imaret ve bir de kervansaray bulunuyordu. Vakfın gelirini, sahip olduğu arazi ve yapıların yanı sıra, başkentteki gayrimüslimlerden alınan cizye oluşturuyordu; bu nedenle vakıf defterleri İstanbul'un nüfus tarihi açısından önemli bir kaynaktır.[66] Hükümdarların büyük vakıflar kurması ortaçağ sonlarında Anadolu'daki pek çok beylikte egemenliğin meşrulaştırılmasının gereklerinden biri kabul edilmiş, bu gelenek 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı hükümdarları tarafından da gittikçe daha büyük ölçeklerde sürdürülmüştür.[67]

Balkanlar'ın Osmanlı Egemenlik Alanına Katılması

11. yüzyılın sonuyla 15. yüzyıl arasında Anadolu'da ortaya çıkan ve çoğu ancak birkaç kuşak boyunca devam ettikten sonra yeniden yok

---

65 Ayverdi (1958).

66 Yapıların düzeni için krş. Goodwin (1971), s. 121-131, işlevi için de Barkan (1963).

67 Karamanoğullarının Konya'daki vakıflarıyla ilişkili olarak bkz. Konyalı (1967), s. 967.

olan Türk beylikleri içinde Osmanlı Beyliği, tarihinin daha ilk aşamasında Balkanlar'a el atmasıyla ayırt edilir. Gelibolu yakınlarındaki Çimpe Kalesi daha 1352'de Bizanslılardan alınmıştı. Orhan Bey'in (hd 1326-62) oğullarından Süleyman Paşa'nın (ö 1357) anısını yaşatmak üzere yine Gelibolu yakınlarındaki Bolayır'da bir vakıf kurulmuştu.[68] Timur, Yıldırım Bayezid'i (hd 1389/1402) 1402'de Ankara Savaşı'nda bozguna uğratıp devletini parçaladığında, Balkan eyaletlerini yenik hükümdarın oğullarının elinde bıraktı. Böylelikle Timur Osmanlı Devleti'ni, var oluş hakkı kâfirlere karşı mücadelede yatan politik bir kuruluş olarak tanımlamış oluyordu.[69] Bu bağlam içinde, Edirne'nin 1361 ya da 1362'de imparatorluğun resmi payitahtı olması ve bu konumunu İstanbul'un fethine kadar koruması önem taşımaktadır.

Ortaçağın sonlarında Macaristan Balkanlar'daki en güçlü devletti ve Osmanlılarla Macarlar arasındaki savaşlar 15. ve 16. yüzyıllar boyunca sürüp gitti. Fatih'in başarısızlıkla sonuçlanan bir-iki seferinden biri de, o zamanlar Macaristan'ın sınır kalelerinden olan Belgrad'a yapılmıştı; kenti ancak 1524'te Kanuni ele geçirdi. Macaristan'ın büyük bölümü 1526 ile 1541 arasında fethedildi.[70] Diğer Balkan devletleri daha az direniş gösterdiler ve çoğunun Osmanlı İmparatorluğu'yla kaynaşması bir kuşak süresinde tamamlandı. Böylece Arnavutluk'un bazı yerleri daha 1431/32'de Osmanlıların eline geçti; Fatih'in, İskender Bey'in (asıl adı Gjergj Kastrioti) direnişini kırmasının ardından da ülkenin tümü Osmanlı denetimi altına girdi.[71]

Osmanlı Devleti'nin birliğinin, özellikle 1402'yi izleyen ağır bunalım döneminde nasıl sağlanabildiği uzmanlar arasında hâlâ tartışma konusudur. Anadolu hinterlandından Osmanlı topraklarına, ganimet peşinde koşan bir gazi akını yaşanıyordu ve bunların var oluş nedeni bu devletin sürekli yayılmasıydı.[72] 15. ya da 16. yüzyılın aydınları arasında sık sık cihattan söz edilmekteydi. Rumelili bir savaşçı veli olan Kızıl Deli'nin (Seyyid Ali Sultan diye de bilinir), 15. yüzyılın başlarında ortaya çıkan efsanesinde savaş hileleri ve zulüm gayet geniş tasvir edilmişti.

---

68 İnalcık (1973), s. 9-10.

69 Alexandrescu-Dersca (yeni baskı 1977); İnalcık (1973), s. 16-17.

70 İnalcık (1973), s. 35-40.

71 İnalcık (1954a) ve (1954b)

72 Lindner (1983) ve Kafadar bu tartışmaya yeni katkılar getirmektedir.

Hile ve zulüm İslamiyete toprak ve reaya kazandırdığı için haklı görülüyordu. Seyyid Ali Sultan yaşlılık günlerinde Dimetoka yakınlarında bir zaviye kurarak burada bir derviş yaşamı sürdürdü. Ama sıradan gaziler açısından dini söylemin önemini çok fazla abartmamak gerekir. Balkanlar'a göç edenlerin arasında birçok da göçebe ve yarı göçebe vardı ve onlar için tek belirleyici öğenin din olmadığı da kesindir.[73]

Bu durum, kâfirlere ve İran şahının Şii olan ve bu yüzden de sapkın diye bakılan tebaasına karşı yürütülen başarılı seferlerin, Osmanlı egemenliğini meşrulaştıran en önemli araç haline gelebilmesini açıklıyor. Örneğin bir vakanüvis III. Murad'ı (hd 1574-95), hükümdarlığı sırasında birçok savaş yapılmasına karşın, kalıcı fetihler gerçekleştirilememiş olmasından ötürü sert bir dille eleştirmiştir. 17. yüzyılın sonlarına gelindiğinde bile iyi gitmeyen bir savaş, hatta kâfirlerle yapılan ama avantaj sağlamayan bir barış anlaşması bile, hükümdarın tahttan indirilmesine sebep olabiliyordu.[74] Ayrıca gaza ideolojisi, sadece başkentteki devlet görevlileri açısından önem taşımıyordu; sınır boylarındaki sancak beyleri ve askerler için çok daha önemliydi. Osmanlı-Habsburg sınırında süregelen çete savaşını belirleyen şey, kuşkusuz ganimet ve terfi etme umudu taşıyan iki tarafın askerlerinin maddi çıkarıydı. Ama bu çıkar çoğu kez doğrudan dile getirilmiyordu; Osmanlıların düşüncesinde sürekli bir cihat ideolojisi vardı.[75] Sınırdaki askerlerin sultan ve vezirlerin kabul ettiği bir ateşkese uymamaları da çıkarlarının nerede olduğunu açıklıyor.

Balkan Devletin'nden Dünya İmparatorluğuna

Fatih'in torunu I. Selim'in tahta çıktığı 1512'ye gelindiğinde, Osmanlı İmparatorluğu Balkanlar'ın en güçlü devleti olmuştu. Bu bölgedeki küçük devletlerin hemen hepsi fethedilmişti ve 1529'da da Kanuni'nin ordusu Viyana'yı kuşatmıştı. Osmanlı akıncılarının Avusturya'nın Steiermark ve Karintiya bölgelerine yaptıkları akınlar daha sonraki yıl-

---

73 Beldiceanu (1971), Lindner (1983), s. 9 vd.

74 Fleischer (1986), s. 296-297. Bu açıdan bakıldığında III. Murad'ın yürüttüğü savaşlar tarihçi Mustafa Âli'ye, ülkeye zarar veren ve bazı vezirlerin kişisel hırslarından kaynaklanan savaşlar olarak görünüyor. Ayrıca bkz. Abou-El-Haj (1984), s. 22.

75 Fleischer (1986) tarihçi ve yazar Mustafa Âli'nin 16. yüzyılın ikinci yarısında sınırdaki savaşı nasıl yaşadığını çok güzel canlandırıyor, s. 59 vd.

larda sık sık anlatılıp duracaktı. 1541'de Macaristan'ın büyük bir bölümü Osmanlıların Buda eyaleti olmuştu; Erdel Beyliği ise sultanın vasalı olarak varlığını sürdürüyordu. Macaristan'ın küçük bir bölümü de Habsburglar'ın eline geçti. Böylece 1683'teki I. Viyana Seferi'ne kadar ufak tefek değişiklikler dışında aynı kalacak olan sınır ortaya çıkmış oluyordu.[76] Ama Anadolu'da 16. yüzyılın başlarında Osmanlı egemenliği batı bölgeleri ve Orta Anadolu'nun bazı bölümleriyle sınırlıydı. Ülkenin doğu bölümünde birçok küçük beylik vardı, bunların en önemlisi bir Türkmen boyu olan Dulkadiroğulları tarafından kurulmuştu. Dulkadiroğulları çeşitli kentlerde oluşturdukları önemli vakıflarla adlarını kalıcı kılmışlardı. Dulkadiroğlu beyi Alaüddevle, eşi Güneş Hatun ve hanedandan daha başkalarının Kahramanmaraş, Elbistan ve Hacıbektaş'ta yaptırdıkları camiler bugün de ayaktadır.[77] Ama güçlü komşusu Osmanlılara olan yakınlığına karşılık bu devlet, politik açıdan yüzünü, Suriye'yi de egemenliği altında tutan Mısır'daki Memlûk sultanına çevirmişti. Dulkadiroğulları ve öbür bağımsız Anadolu beylikleri herhalde bu politikanın kendilerini hiç olmazsa bir süre Osmanlı Devleti'ne bağlanmaktan koruyacağını düşünmüşlerdi.

Ama 16. yüzyılın başlarında Memlûk Devleti de büyük bir bunalım yaşamaktaydı. Ortaçağın sonlarındaki veba salgınlarından Mısır ve Suriye de dönemin Avrupa devletleri gibi büyük zarar görmüştü. Memlûk sultanları, tarımsal üretimdeki düşüşün sonucu ortaya çıkan gelir kaybını ticaret tekelleriyle dengelemeye çalışmış, ama uzak ülkelerle ticaret yapan tüccarların çöküşüne yol açmışlardı.[78] Portekizlilerin Umut Burnu'nu keşfi, dolayısıyla Hint Okyanusu'na ulaşılması, kısa vadeli de olsa, Kızıl Deniz üzerinden yapılan ticarete zarar verdi ve Memlûk sultanlarının gelirlerinin önemli ölçüde azalmasına yol açtı. Ayrıca Portekizliler, Mekke'yi besleyen liman kenti Cidde başta olmak üzere, Kızıl Deniz'deki limanlara saldırmaya başladılar. Memlûk sultanlarının bu saldırılara karşı koyabilecek güçte filoları yoktu. Bu yüzden, 15. yüzyılın ikinci yarısında sık sık savaştıkları Osmanlı sultanlarına başvurarak destek istemek zorunda kaldılar. Ticaretlerini güvence altına alabilmek için Akdeniz'in doğusundaki bir devletin korumasına gereksinme duyan

76 İnalcık (1973), s. 35-37.
77 Bayburtluoğlu (1973).
78 Labib (1965), s. 381-385.

Venedikliler ise dönemin değiştiğini çok çabuk kavramışlar ve 16. yüzyılın başlarında Memlûklerden uzaklaşıp Osmanlılara yaklaşmışlardı.[79]

Görünüşe bakılırsa, bazı ileri gelen Memlûkler de Osmanlı sultanlarını, Doğu Akdeniz'in yükselen ve en kısa zamanda uzlaşılması gereken gücü olarak kabul etmişlerdi. Yavuz Sultan Selim'in 1516/17'de düzenlediği tek bir seferle önce Suriye'yi, ardından da Mısır'ı fethedebilmesi böyle açıklanabilir. Varlığını daha çok Mısır'dan gönderilen yardımla sürdürebilen Mekke şerifi de kendiliğinden Osmanlılara bağlanmıştı. Böylece Osmanlı sultanları o dönemin en güçlü hükümdarları haline geldiler. İslam dünyasında onların gücüyle sadece İran'a hükmeden Safeviler ve Moğol soyundan gelen Babür'ün 1526'da Hindistan'da kurduğu Babürlü (Hint-Türk) İmparatorluğu boy ölçüşebiliyordu. Osmanlı sultanları Memlûkleri Suriye'de değil ama Mısır'da yerel yöneticiler olarak bıraktılar. Daha önce de yapıldığı gibi, Kuzey Karadeniz bölgesinden devşirilen gençler ülkeye getirilip askeri eğitimle yetiştiriliyor, sonra da azat ediliyorlardı. Bu genç insanlar büyük iklim değişikliğine dayanıp hayatta kalabilirlerse, Mısır'ın yerel yönetiminde politik güce sahip olma ve çoğunlukla büyük bir servet yapma olanağına kavuşuyorlardı.[80] Ama elde ettikleri mevkiler miras yoluyla çocuklarına geçmiyordu; Mısırlı kadınlarla yaptıkları evliliklerden doğan çocukları da sultanın "sıradan" tebaası sayılıyordu.

Geçmişte, Osmanlıların Suriye'deki dört yüz yıllık (1516-1918) ve Mısır'daki yaklaşık üç yüz yıllık (1517-1840) egemenlikleri sadece bir çöküş dönemi olarak görülegelmiştir. Bu dönem araştırmacılar arasında da üvey evlat muamelesi görmüştür. 19. yüzyılın sorunlarının daha önceki dönemler için de geçerli varsayıldığı ancak son yirmi yılda fark edilmiştir. Bu önemsemeyişin bir nedeni de Yakındoğu'nun ulusal devletlerinin, kişiliklerini sadece Avrupalı sömürgeci güçlerden kurtulmakla değil, Osmanlı Devleti'nden uzaklaşmakla da tanımlamış olmalarıdır.[81] Ama Suriye'nin Fransız mandası altında olduğu yıllarda yazan Fransız araştırmacıların da Fransa'yı "yeni Roma" olarak görmekten ve Osmanlıları, kendi egemenliklerinin daha önceki modeli olarak töhmet altında tutmaktan pek hoşlandıkları açıktır.

---

79 Brummett (1991).

80 *EI*^{2}, "Mamluk" maddesi (D. Ayalon).

81 Abou-El-Haj (1982).

Osmanlılarda merkezle Arap vilayetleri arasındaki ilişkiler hem ekonomik, hem de kültürel bakımdan, önceleri düşünüldüğünden çok daha yoğundu. Suriye'de, erkekleri hem Osmanlıca hem de Arapça bilen zengin ailelerinden oluşan bir sınıf ortaya çıkmıştı. Osmanlı yöneticilerin ve özellikle askerlerin Arap vilayetlerinde çok uzun süre kalıp hayatlarını giderek bölgeye uydurdukları sık sık görülürdü.[82] Bu tür iki dilliliğe özellikle Halep'te rastlanıyordu. Yönetim dilindeki Osmanlıca terimler Arapçaya girmişti; çeşitli etnik gruplardan gelen Memlûkler daha Osmanlı döneminden önce de aralarında Türkçe konuşarak anlaştıkları için bu durum kolay gerçekleşmişti. Osmanlılar da özellikle bir dünya kenti olan Kahire'ye büyük ilgi duyuyorlardı. Bu yüzden daha 16. yüzyılda Memlûk sultanlarının vakayinameleri Osmanlıca olarak da kaleme alınmıştı; daha sonra, kentlerdeki anıtsal yapılar hakkında eserler de yazıldı.[83] Ancak, son zamanlarda Osmanlı dönemi Arap vilayetlerindeki tarih yazımında milliyetçilikten kaynaklanan "Osmanlıya karşı diş bileme"nin görece azalmasına rağmen, kültürel ilişkiler sorunu bugüne kadar sadece gayet tereddütle ele alınabildi.

Memlûk İmparatorluğu son yıllarında Portekizlilerle yaptığı savaşta Osmanlı sultanlarını müttefik olarak yanında bulmuştu. Mısır'da Osmanlı egemenliğinin iyice sağlamlaşmasından sonra, Kanuni bu politikayı yeniden gündeme getirdi; bundan amaç Kızıl Deniz'i ve Mekke'ye gönderilen yardımı güvence altına almaktı; çünkü Portekizliler, başarılı olamamışlarsa da, daha 1542'de Cidde'ye saldırmışlardı.[84] Daha uzun vadeli amaç ise Portekizlileri Hint Okyanusu'ndan atmak ve olabilirse Hindistan'ın batı kıyısında bir köprü başı oluşturmaktı. 1538'de Hindistan'ın Diu limanı yakınlarında Osmanlılarla Portekizliler arasında bir deniz savaşı yapıldı; Osmanlıların yenilgisiyle sonuçlanan bu savaştan sonra Hint Okyanusu'na yönelik politika üzerinde daha az durulur oldu. Ama Portekizlilerle savaşta Osmanlı sultanından yardım isteyen Kuzey Sumatra'daki Açe Sultanlığı'na top ve topçu gönderilerek askeri destek sağlandı.[85] Görünüşe bakılırsa, o zamanlar Güney Asya'da

---

82 Barbir (1979-80).

83 Behrens-Abouseif (1994), s. 1-14.

84 Uzunçarşılı (1972), s. 23.

85 Reid (1969).

henüz çok az kullanılan ateşli silah uzmanı Osmanlılar, bu tür "askeri misyon"lardan bağımsız olarak da Hint Yarımadası'na giden yolu bulmuşlardı. Bundan başka Osmanlı sultanları zaman zaman, Hindistan'ın batı kıyısındaki Kalikut (bugün Kojikod) gibi kentlerdeki camilere bağışlar yapıyorlardı.[86] O zamanlar Hint Okyanusu'nda etkinlik gösteren tüccarların çoğu Müslüman olduğu için, bu bağışların bir amacı da o çevrede Osmanlı sultanlarına politik bir temel sağlamak olabilir. Ama son çözümlemede Hindistan'ın batısındaki ticari merkezleri denetim altına alanlar Osmanlılar değil, Delhi ve Agra'da egemenlik süren Babürlü hükümdarları oldu.

16. yüzyılın ikinci yarısında hem ekonomik, hem de siyasal zorluklarla karşılaşacak olan Osmanlılarla Portekizliler arasındaki çatışma, her iki tarafça da iki din arasındaki bir çatışma olarak görüldü. Portekiz kralları kendilerini Katolik yayılmacılığının temel direği kabul ediyorlardı ve bir Hint limanı olan Goa kentindeki Portekiz temsilciliği kısa bir süre sonra Uzakdoğu'daki misyonerlik etkinlikleri için bir atlama tahtası haline geldi. Portekiz kralı ve öbür yöneticiler Güney Asya'ya yayılmaları sırasında Müslüman hükümdarları hep baş düşmanları olarak gördüler. Osmanlı sultanları ise, İslamiyetin koruyucusu olma özelliklerinden dolayı, hep Açe sultanlarının destek talepleriyle karşılaştılar. Batı Hint kıyılarındaki camilere duyulan ilgi de, Osmanlı hükümdarlarının gözünde "din ile devlet"in, resmi belgelerde de sık sık rastlandığı gibi, birbirine ayrılmaz bağlarla bağlı olduğunu göstermektedir.[87]

Din, Etnik Topluluk ve Osmanlı Devlet Aygıtı

Tarihçi ve yazar Mustafa Âli daha 16. yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlıların bir önceki yüzyılda gerçekleştirdikleri büyük fetihlerin devlet açısından ne gibi bir önem taşıdığı konusuna kafa yormuştu. Bulduğu açıklama, döneminin etnik klişelerine dayanmaktadır ve bize çok az yardımcı olabilir; ama asıl önemli olan onun bu soruyu sormuş olmasıdır.[88] Osmanlı Devleti'nin Balkan Yarımadası'ndaki egemenliğinin sü-

86 MD 28, s. 139, no.331 (984-1576/77).

87 İnalcık (1973), s. 57-58.

88 Fleischer (1986), s. 157 vd, 253 vd. 17. yüzyılda ve 18. yüzyılın başlarında Osmanlı üst zümresindeki etnik klişeler için bkz. Cantemir, yay. Dutu ve Cernovodeanu (1973), s. 52-53.

reklilik kazanması, Osmanlı kültürünün, bu yörede yaşayan insanların birçoğu için yüksek kültür haline gelmesine yol açtı. Böylelikle örneğin kimi Arnavutlar, Sırplar ya da Rumlar için, Osmanlı ordusuna girme, Müslüman olma ve bazı durumlarda Osmanlı egemenlik aygıtının üst düzey mensupları arasına yükselme gibi olanaklar ortaya çıktı.[89] Ama artık kullandıkları dil Osmanlıca oluyor, kendi anayurtları olan vilayetlerde yaptırdıkları yapılar da Osmanlı üslubunun kurallarına uyuyordu. Dolayısıyla bugün Bulgaristan, Yunanistan ve Arnavutluk gibi yerlerde ayakta kalabilmiş camiler Osmanlı erken dönem mimarlık üslubunu hatırlatır.[90] Anadolu'da ortaya çıkan tarikatlar Balkanlar'da çok hızla yayılmıştır. Daha 17. yüzyılda bazı Balkan kentlerinde Osmanlıca yazan önemli yazarlar görülmektedir.[91] Yüzyılımızın milliyetçi tarih yazıcılığında, bu kültürün ne ölçüde Türk göçmenlerce Balkanlar'a taşındığı ya da Müslüman olan Rum, Arnavut, Sırp ya da Bulgarların bu konuda ne ölçüde rol oynadığı sık sık tartışılmıştır. Bu soruya doyurucu bir yanıt verme olanağı pek yoktur. Dönemin nüfus tarihi bakımından kullanılabilecek biricik bilgiyi bir araya getiren Osmanlı yetkilileri için en önemli şey din olmuş, etnik köken ise sadece belirli (ve görece seyrek) durumlarda önem taşımıştır.

Bütün bunlardan ortaya çıkan sonuç, Osmanlı tarihinin ve buna bağlı olarak kültür tarihinin ancak, milli devlet sınıflandırmalarından iyice uzak durularak analiz edilebileceğidir.[92] Kültür açısından bakıldığında, göçebeler ve yarı göçebelerle bütünüyle yerleşik köylüler arasındaki kültür farklılıklarının etnik topluluklar arasındaki sınırlardan çok daha önemli olduğu açıktır. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun tebaasının kendi kendisini tanımlamasında, dini aidiyet etnik aidiyete göre çok daha belirleyici olduğu gibi, Osmanlı yönetimi de tebaasını dini ölçütlere göre sınıflandırmıştır.[93] Bir köyün ya da kentin hemşerisi olmak kişinin kendisini belirlemesinde dile ya da bir halktan olmaya göre çok daha önemli sayılmıştır.

---

89 Sokollu vezir ailesi iyi bir örnektir, krş. Fleischer (1986), s. 305 vd.

90 Kiel (1990).

91 Krş. Samic (1986).

92 Bu sorunsalın Bulgaristan bağlamında yapılan bir tartışması için krş. Kiel (1985).

93 Vergi mükelleflerinin adlarından vergi kayıtlarında yer alanların etnik kimliği konusunda bazen sonuçlar çıkartılabilmektedir. Bazen karşımıza, hiç olmazsa ilk kuruldukları sıralarda şu ya da bu etnik gruba ait olan mahalleler de çıkmaktadır.

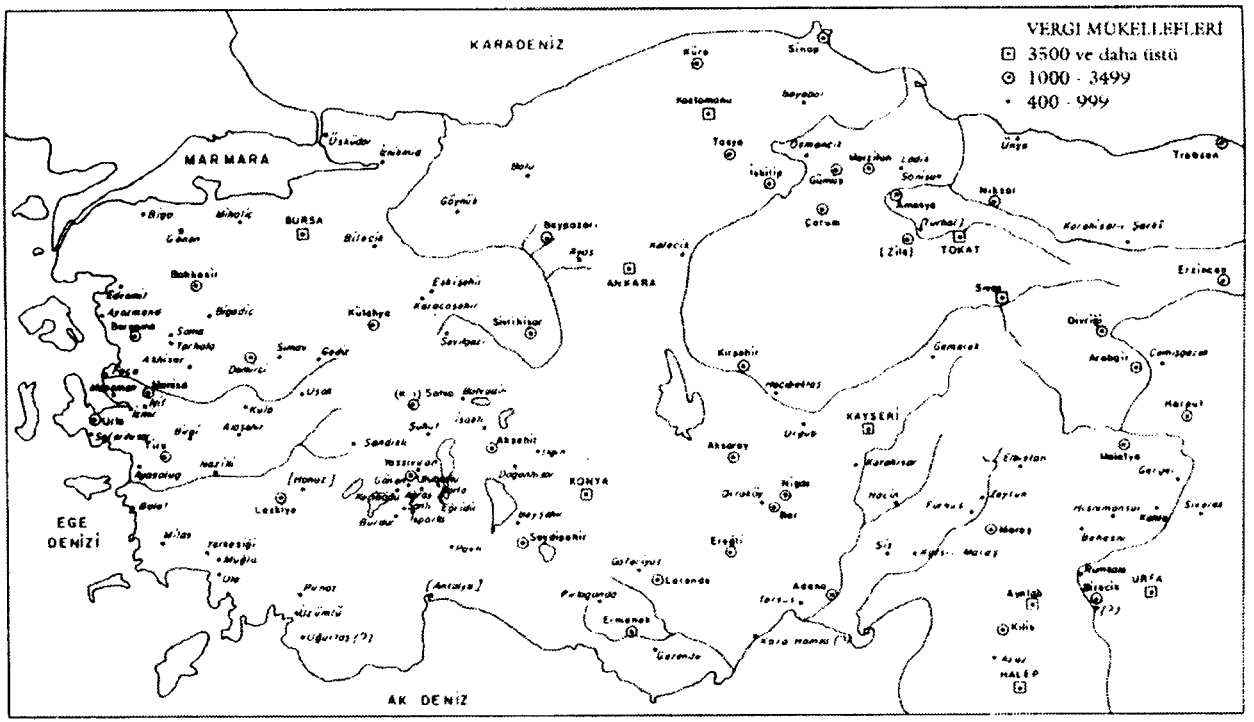
Bunun dışında, sıradan tebaayla Osmanlı egemen sınıf mensupları arasındaki temel fark, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan herhangi bir insanın önünde açık olan kültürel olanakları belirlemekteydi.[94] Bu sınıfın mensuplarının (bazen istisnalara rastlansa da) olağan koşullarda Müslüman olmaları gerekiyordu. Siyasette başarılı bir yol tutturabilmek için dili iyi kullanıyor olmak önemli koşullardan biriydi. Çünkü üst tabaka mensupları, kökenleri ne olursa olsun, Osmanlıca yazı dilini iyi bilmek zorundaydılar; bu yazı dilini, anadili Türkçe olanlar da ancak belirli bir öğrenim görerek kullanabilir hale geliyorlardı. Etnik bakımdan Osmanlı üst tabakası çok karmaşıktı. Bunlar arasında ülkeye tutsak edilerek, ya da kendi isteğiyle seyyah ya da sığınmacı olarak gelmiş İspanyol, İtalyan, İranlı gibi "yabancı"lar da bulunuyordu. İmparatorluk nüfusu içinde ordunun ve yönetimin çeşitli alanlarında çalışan Anadolulular olduğu kadar Bosnalılar, Mısırlılar olduğu kadar Sırplar da vardı.[95] Etnik temelde her zaman gruplaşmalar olsa da, Osmanlı üst tabakasına girişte etnik ölçütler belirleyici değildi. Bu durum Türk milliyetçiliğinin, Osmanlı topraklarında yaşayan öbür etnik grupların milliyetçiliğinden neden çok daha sonra, ancak 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarında ortaya çıktığını da açıklamaktadır.

---

94 İnalcık (1973), s. 65-69.

95 Aşırı milliyetçi Türk tarihçileri de bu yüzden Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetici zümresini -Türk olduğu kanıtlanabilenler dışında- zaman zaman kötüleme eğilimine girmişlerdir. Krş. Danişmend (1971).

I
KÜLTÜR: OLUŞUMU VE YAYILIŞI



Harita 2. 16. Yüzyılın ikinci yarısında Anadolu kentleri.
Kaynak: Suraiya Faroqhi, *"Taxation and Urban Activities,"* International Journal of Turkish Studies, *I (1979-80).*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YENİÇAĞIN BAŞINDA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN EKONOMİK VE SOSYAL YAPISI

16. ve 17. Yüzyıllarda Kentliler ve Ticaret Yolları

16. yüzyılın başlarında nüfusun büyük çoğunluğu kırsal bölgelerde yaşamaktaydı. Kentler görece küçüktü. Anadolu'nun en önemli kenti olan Bursa'da 1530/31 yılı vergi kayıtlarına göre 8003 kişi vergi ödemişti. Her evli vergi mükellefinin beş kişilik bir ailesi olduğu kabul edilebilir; elde bu kabulü doğrulayacak belgeler yoksa da, o dönemdeki çocuk ölüm sayısının yüksekliği göz önüne alındığında mantıklı bir tahmin olduğu söylenebilir.[1] Bu hesaba, vergilerin birçoğundan muaf olan ve bu nedenle adı vergi kayıtlarında geçmeyen kişileri de katabilmek için ayrıca belirli bir yüzde eklemek gerekir. Bunlar arasında aileleriyle birlikte kadı ya da vali gibi yüksek devlet görevlileri ile kentte kısa süre yaşayan çok yoksul kişiler de vardı. Bu sonuncular herhalde, ellerinde vergi defterleriyle kentin mahallelerinde dolaşan vergi tahsildarlarından hep kaçıyorlardı.[2] Sonuçta Bursa'da toplam 36.000 kişilik bir nüfus ortaya çıkıyor; 16. yüzyılın sonunda, önemli bir nüfus artışının ardından bu sayı 70.000'lere çıkmış olmalıdır. Balkanlar'daki kentlerin çoğu çok kü-

1 Barkan ve Meriçli (1988), s. 9; Barkan (1951), s. 12. Erder (1975) birbirlerinden çok farklı toplumlarda ampirik olarak gözlemlenen, yetişkin erkeklerin nüfusun bütünüyle olan ilişkilerine dayanan tamamen değişik bir yöntem öneriyor. Pek çok durumda iki yöntem de birbirleriyle karşılaştırılabilir değerler ortaya koyuyor. Bunlara göre Osmanlı İmparatorluğu'nun pek çok yöresi için beş kişiden oluşan ortalama bir aile saptaması gerçekçi bir saptamadır. 1530-31 Bursa'sı için, 6190 evli ve 1813 bekar vergi mükellefi ile vergi mükellefi olmayanlar için yüzde 10'luk bir "fark" birleştiğinde 36.000'lik bir nüfus ortaya çıkar.

2 Alt tabakadan göçmenler için krş. Seng'in çalışması (1991). Yazara bana çalışması yayımlanmadan okuma izni verdiği için teşekkür ederim.

çüktü; bunların en önemlilerinden biri, 1569 yılındaki 3207 vergi mükellefi ve böylece de yaklaşık 18.000 nüfusuyla Atina'ydı.[3] Balkanlar'daki öbür önemli Osmanlı kentleri, yeni kurulmuş olan ve uzun yıllar hemen sadece Müslümanların yaşadığı Saraybosna, eski payitaht Edirne, bir de Selanik'ti.[4] Çevresinde iyi avlakların bulunması nedeniyle Edirne'yi 16. ve 17. yüzyıllarda da sultanlar sık sık ziyaret ederdi. II. Selim burada kendi adını taşıyan görkemli bir cami yaptırmıştı. Sofya görece küçüktü; Belgrad'la Macaristan'ın eski başkenti Buda ise sayısız savaş yüzünden çok harap olmuşlardı.[5]

Osmanlı İmparatorluğu Yavuz Sultan Selim'in 1516/17'de çıktığı fetih seferi sonunda üç büyük kente daha sahip oldu. Bunlardan Halep ve Kahire, o çağın dünyadaki en önemli ticaret merkezlerindendi; Şam ise Akdeniz bölgesinin Arap Yarımadası'yla bağlantısında önemli bir rol oynuyordu.[6] Ayrıca Kahire, Bağdat'ın Moğollar tarafından tahrip edilmesinden (1258) sonra, İslam dünyasının kültür merkezi haline gelmişti.[7] Buradaki medreselerde Fas'tan Afganistan ve Hindistan'a kadar İslam dünyasının bütün ülkelerinden gelen öğrencilere, müderrislere rastlanıyordu. Mısır'daki ortaçağ sonu yapıları bugün de sanatseverlerin ilgisini çekmeyi sürdürüyor.[8] Yazık ki elimizde Kahire'ye ait bir Osmanlı vergi defteri bulunmuyor; bu yüzden de kentin nüfusuna ilişkin tahminlerimiz, Bursa, Selanik ya da Saraybosna'nınkilere göre çok daha az güvenilir. Ama kentte 17. yüzyılda üretim ve ticaretle uğraşan yaklaşık 150.000 kişi olduğu kabul edilmektedir, bu sayıya ayrıca aile bireyleri de eklenmelidir.[9] Kahire, Hindistan ve Hint Okyanusu'ndaki ülkelerden yapılan tran-

---

3 Atina ile ilgili bilgiler için Machiel Kiel'e teşekkür ederim.

4 Barkan (1951), s. 22.

5 Macaristan'ın fethinin sona erdiği 1554 yılı Buda'sıyla ilgili bir betimleme için krş. Busbecq'in Von den Steinen çevirisi (1926), s. 20-21.

6 Raymond (1979).

7 Ortaçağ sonlarında Kahire entelektüel dünyası için krş. Petry (1981).

8 Behrens-Abouseif (1989).

9 Raymond (1973-74), c. 1, s. 204. Tüm bu insanlar hane reisleri olsaydı, toplam 750.000 kişi ederdi, ama birçok çırağın ve diğer usta olmayan kişilerin bekâr olduğu göz önüne alındığında, bu sayı çok fazladır. Öte yandan çalışmayan pek çok Memlûk da söz konusuydu. 18. yüzyılın sonunda Kahire'nin nüfusu 263.000-300.000 kişi olmalıdır, bu sayı geçen yüzyıl içinde bir nüfus kaybının söz konusu olduğunu da hesaba katmayı gerektirmektedir.

sit ticaretten kazanç sağlıyor, Halep tüccarları ise İran'dan özellikle ham ipek ithaliyle uğraşıyorlardı. Ham ipekten, Tokat, Bursa ve daha başka Osmanlı kentlerinde, Avrupa pazarında çok tutulan değerli dokumalar üretiliyordu.[10]

Uzun mesafeleri bağlayan bir yol ağının tek bir güçlü devlet tarafından denetleniyor olması, 16. ve 17. yüzyıllar boyunca Arap dünyasının ticaret kentlerine büyük çıkarlar sağladı.[11] Gerçi Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içinde iç gümrükler vardı, ama bir gümrük birliği yoktu. Harçların hesaplanabilir olması ve görece etkili bir yönetimin bulunması Kahire ve Halep tüccarlarının hatırı sayılır kazançlar elde etmesine olanak sağlıyordu. Osmanlı sultanları büyük kazanç sağlayacak malların ticaretini, örneğin kendilerinden önceki Memlûklere göre, devlet tekeline çok daha az alıyor, böylece sıradan tüccarın kazanç şansını artırıyorlardı.

Bunun dışında Osmanlı yönetimi önemli yolları soyguncular karşı korumaya özen gösteriyor ve başarılı da oluyordu. Gerçi Osmanlı kervansarayları, daha önceki Selçuklu dönemindekiler gibi görkemli değildi. Ama sayıları çoktu ve küçük kervanlara rahatlık olmasa da güvenlik sağlayacak kadar sağlam yapılmışlardı.[12] Az kullanılan yolların yakınlarındaki zaviyeler, gelip geçen yolculara daha fazla konukseverlik gösterebilmeleri için vergiden muaf tutuluyorlardı.[13] Bazı köyler de daha az vergi veriyor, karşılığında yolların belirli bir bölümünün güvenliğini üstleniyorlardı. Böyle derbentlik yapan bir köyün sorumluluk bölgesi içinde soyulanlar zarar ziyan talebinde bulunabilirlerdi.[14]

Tabii soyguncularla derbentlerin işbirliği yaptığı vakalar da yok değildi. Bundan başka, Osmanlı İmparatorluğu ile İran arasındaki sınır bölgesinden geçenler için durum çoğu zaman iyice belirsizdi. Kimin kendi yönetimindeki topraklardan geçen kervanlardan gümrük resmi ve vergi alan, şahtan ve sultandan bir ölçüde bağımsız bir bey, kimin belirli bir politik talebi bulunmayan bir soyguncu çetesi reisi olduğu anlaşılmazdı.[15] Ama Avrupalı tarihçilerin "savaş, devlet kurma ve örgütlü suç" olguları-

10 Dalsar (1960), S. 125 vd.
11 Raymond (1979).
12 Busbecq, Von den Steinen çevirisi (1926), s. 25-26. Balkan yarımadasındaki küçük kervansarayları betimliyor.
13 Barkan (1942a).
14 Orhonlu (1967), s. 62.
15 Steensgaard (1974), s. 60 vd.

nın yeniçağın başlarında Avrupa'da da birbirinden ayırt edilemediğinin bilincine varmalarından beri, bu durum Osmanlılara özgü olarak görülmemektedir.[16] Rüsum çok yükselirse tüccarlar kullandıkları yolu değiştirebiliyor ve daha az istekte bulunan bir hükümdarın bölgesine kayabiliyorlardı. Bu durum özellikle Osmanlı-İran sınırında sık sık görülüyordu; çünkü çeşitli Kürt beyleri tüccarlara, kendi bölgelerinden geçmeleri ve Erzurum, Diyarbakır gibi yerlerdeki resmi Osmanlı gümrük merkezlerine uğramamaları koşuluyla daha uygun gümrük tarifeleri öneriyorlardı.[17]

Akdeniz Bir Çıkmaz Sokak mı?

İktisat tarihçisi Sabri Ülgener (1911-1983) tarafından geliştirilen ve daha sonra başka bilim adamları tarafından da kabul edilen eski bir varsayıma göre Osmanlı İmparatorluğu'nun 15. ve 16. yüzyıllardaki politik ve ekonomik üstünlüğü aslında bir tür göz aldanmasıydı.[18] Bu dönem, uzun vadede Akdeniz dünyasının zararına, Atlantik ülkelerinin yararına işleyen bir zaman dilimine denk gelmişti. Kristof Kolomb'un İspanya krallarına bağladığı Amerika kıtasının zenginliklerinden (yerlilerin zararına) sadece Atlantik ülkeleri yararlanmışlardı. Bu nedenle Osmanlı egemenlik alanında, 15. ve 16. yüzyıllarda en azından çeşitli bölgeler düzeyinde görülen ekonomik büyüme uzun süre devam edemezdi; az sonra ticaret yolları ıssızlaştı, büyük merkezler körelerek küçük kentlere dönüştü. Ülgener'in ve izleyicilerin görüşüne göre Osmanlı kentlileri bundan sonra ekonomik gelişmenin bütün olanaklarının dışında kaldılar. Bu yüzden de dünyaya büyük tüccarların değil, küçük esnafın, "komşu terzi ve eldivenci"nin çok dar görüş açısından bakıyorlardı.[19]

Ama yeni araştırmalar, bu karamsar bakışı en azından sınırlayacak bazı şeyleri gün ışığına çıkardı. Ülgener 1940'larda çalışmalarına başladığı sıralarda, Vasco da Gama'nın 1498'de Portekiz'den Hindistan'a giden deniz yolunu açmasıyla Doğu Akdeniz transit ticaretinin kesinlikle sona erdiğine inanılıyordu. Gerçi 1940'ta bunun tersini ortaya koyan bir çalışma yayımlanmıştı, ama savaş nedeniyle fazla ilgi uyandırmamıştı.[20] Bu çalış-

16 Tilly (1985).
17 Faroqhi (1984), s. 52.
18 Ülgener (1981), s. 22.
19 Ancak eldiven erken-modern Avrupa'ya göre daha az kullanılıyordu.
20 Lane (1940, yeni basım 1968).

manın etkisi ancak 1950'ler ve 1960'larda, 1600'lerde kendini gösteren bunalım gibi 16. yüzyıl sonlarında Akdeniz ticaretinin ve Venedik'in eriştiği zenginliğin de ele alınmasıyla görüldü.[21] Yeni varsayım, Portekizlilerin Afrika'nın güneyinden dolanan deniz yolunu keşfetmesinin, Kızıl Deniz üzerinden yürütülen transit ticaretini sadece kısa bir süre olumsuz etkilediğini öne sürüyordu. Yakındoğu'nun uzak ülkelerle olan ticaretini sona erdiren ve böylece Doğu Akdeniz'deki ekonomik durgunluğa yol açan olay, Hollandalıların 1600 sonrasında (günümüz Endonezya'sındaki) Baharat Adaları'nı fethetmeleriydi. Ama bu açıklama da uzun süre geçerli olmadı. Çünkü bir süre sonra, Venedik'in 17. yüzyılda gerçekten derin bir bunalıma girdiği, ama Kahire tüccarlarının bazı sıkıntılara rağmen uzak mesafe ticaretinden büyük paralar kazandıkları ortaya çıktı.[22] Gerçi artık Venedik'e baharat getirilemiyordu, ama yerli tüccarlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda tüketilmek üzere eskiden olduğu gibi Kızıl Deniz üzerinden Mısır'a önemli miktarda ecza, boya maddesi ve baharat taşıyorlardı. Bundan başka imparatorluktaki hali vakti yerinde olan kesim Hint kumaşlarını, özellikle de yüksek kaliteli ve -nakliye maliyetine karşın- uygun fiyatlı pamuklu dokumaları çok tutuyordu.[23] Öte yandan Yemen'de eskiden beri var olan kahve tiryakiliği 16. yüzyılın ikinci yarısında, merkezi yönetimin karşı çıkmasına rağmen, önce Anadolu'nun, az sonra da Rumeli'nin en uzak kasabalarına kadar yayılmaya başlamıştı.[24]

Kahve ticareti Kahire ve İstanbul'daki tüccarlar için Avrupa ile yapılan transit ticaretin yerini doldurabilecek, yüksek kârlı bir seçenek oluşturmuştu. Bundan sadece Venedikliler yarar sağlayamıyordu, çünkü Avrupa'da kahve içme zevki ancak 17. yüzyılın sonlarında yayılmıştı ve bunun da ötesinde, Venedik'in hinterlandını oluşturan Alpler'in kuzeyindeki bölge Otuz Yıl Savaşları nedeniyle çok fakir düşmüştü.[25] Daha sonra 18. yüzyılın ortalarında Fransız ve İngiliz tüccarlar Karayip Adaları'ndan getirdikleri kahveyle Yemen kahvesinin karşısına önemli bir rakip olarak çıkınca, Kahire transit ticareti için bir bunalım dönemi başla-

21 Braudel (1966), c. 1, s. 510 vd. Birinci baskı 1949'da, 17. yüzyılın çöküşü için krş. Sella (1968).

22 Raymond (1973-74), c. 2, s. 400 vd.

23 İnalcık (1979-80).

24 Hattox (1988), s. 72 vd.

25 Aymard (1989), s. 475; Sella (1968).

dı; üstelik politik karışıklıklar da bu bunalımın iyice artmasına yol açtı.[26] Ama Napoléon'un savaş önlemi olarak İngiltere'ye karşı uyguladığı kara ablukası sonucu Halep kentinin Avrupa'yla yaptığı ticaret durma noktasına geldiğinde bile, Halepli tüccarlar İran ve Hindistan'la ilişkilerini yeniden canlandırarak ayakta kalmayı başardılar.[27] Yani kısacası Anadolu, Suriye ve Mısır'ın 1500 ya da 1600'lerde uzak mesafe ticareti için ilginç olmaktan çıkmaya başladığı varsayımı üzerinde ampirik olarak ısrar etme olanağı yoktur.

1760'lardan sonra, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki iktisadi sektörlerin birçoğunun ciddi zorluklarla karşı karşıya kaldığı dönemde bile hâlâ gelişen sektörler vardı. Bunların en önemlilerinden biri Rum ticaret gemilerinin etkinliğiydi. Yunanistan o sıralarda henüz bağımsız bir devlet olmadığından, 18. yüzyıldaki Rum gemilerini Osmanlı gemisi olarak görmek gerekir.[28] Hatta bazı Rum gemi sahipleri Akdeniz'in dışına çıkmaya bile cesaret ediyorlardı. 18. yüzyıl Barselona liman kayıtları üzerinde yapılan son çalışmalar, bunlardan kimisinin Kastilyalıların tekelini atlatıp Amerika'yla da ticaret yaptıklarını göstermektedir.[29] Balkanlar üzerinden Viyana ve daha başka Orta Avrupa kentleriyle yapılan ticaret de bu dönemde serpilmişti. "Lepiska" sözcüğünün "sarışın" anlamına gelmek üzere Osmanlı diline girmesi bu ilişkilerin sonucunda olmuştur ve büyük bir olasılıkla bu sözcük, Leipzig fuarını ziyarete gidenlerin ağzından yayılmıştır.[30]

Ticaretin sağladığı kazançla kültür etkinlikleri de destekleniyordu. 19. yüzyılda ortaya çıkan Yunan, Sırp ve Bulgar "milli rönesansları" daha 18. yüzyılın son dönemlerinde, zenginleşen tüccarların Balkanlar'ın her köşesinde okulların ve kütüphanelerin kurulmasına para yardımı yapmalarıyla başlamıştı. Bunun sonucunda oluşan görece büyük kitap piyasası matbaaların açılmasına da neden olmuş, çeşitli halkların dillerinde kitaplar basılmıştı. 18. yüzyılda Osmanlı merkezi yönetimi adına Eflak ve Boğ-

---

26 Raymond (1973-74), c. 1, s. 100, 174-179.

27 Wirth (1986).

28 Stoianovich (1960); Panzac (1992), s. 193.

29 Söz konusu olan, Aix-en-Provence'da Prof. Daniel Panzac'ın örgütlediği bir sempozyumda (sonbahar 1991) verilen, henüz yayımlanmamış çalışmalardır.

30 Redhouse (yeni basım 1921), s. 1625. Bu pasajdan beni haberdar eden Heidi Stein'e teşekkür ederim.

dan'da voyvodalık yapan zengin Fenerli Rumlar da bu etkinliklere arka çıktılar. Yönetici olarak bulundukları ülkelerde yabancı olmalarına ve çoğunlukla görevde kısa süre kalmalarına karşın kütüphanelere, ressamlara ve mimarlara destek oldular.[31]

Bütün bunlara bakıldığında, Osmanlı İmparatorluğu'nun daha 16. yüzyılda uluslararası ticaretin "çıkmaz sokağı"na girdiği ve bu yüzden de ekonomik dinamiğini yitirdiği varsayımının artık geçerli olmadığı görülmektedir. Ortaya çıkmasından elli yıl sonra yeniden gözden geçirildiğinde bu varsayımın, tarihle ilgili "büyük" açıklama örneklerinin çoğu gibi kendi oluştuğu döneme özgü olduğu görülür. Ama varsayımın döneme bağlı oluşu, tek başına, varsayımın kullanılabilir ya da kullanılamaz olduğunu göstermeye yetmez. Büyük Ekonomik Bunalım'ı izleyen yıllarda pek çok kişi dünya ticaretinin azalması ve belirli ülkelerin dünya ticaretinden kopması üzerine kafa yormuşlardı. O günlerde, geçmişte de ekonomik durgunluğun aynı biçimde oluştuğunu varsaymak akla yakın geliyordu. Bunun şaşırtıcı yanı sadece, bu varsayımın, içinde oluştuğu konjonktürden çok daha uzun ömürlü olmasıdır.

Avrupa Sınır Kuşağının Bir Parçası Olarak Osmanlı İmparatorluğu

Bu anlayış -insana has düşünce tembelliğinin yanı sıra- Avrupalı ve Amerikalı Doğu tarihçilerinin araştırmalarının konusuyla ilişkilerinin sorunlu olmasıyla açıklanabilir. Avrupa dışındaki ekonomik ve kültürel durgunluğu, düşünme ediminin değişmez bir bileşeni haline getiren bir açıklama modeli, Büyük Ekonomik Bunalım'dan sonra da uzun süre pek çok Avrupalı ve Amerikalı için çekici olmayı sürdürmüştü.[32] Ayrıca bu modelin önemli öğeleri, 60'lı yıllardan beri Türkiye içinde ve dışında geliştirilen, ekonomik dinamiği sömürgecilik karşıtı bir yaklaşımla açıklama denemelerine de uyuyordu. Dünya ticaretinin yön değiştirmesi sonuçta kendiliğinden olmamış, 16. ve 17. yüzyıllarda İspanyollar, Portekizliler, İngilizler, Hollandalılar ve Fransızların girişimleriyle gerçekleşmişti. Dünya ticaret tarihine ilişkin böyle bir tablonun (ki Yakındoğu'nun uzun süreli durgunluğu temel bileşenlerinden birisidir) antiemperyalist yorum modelleriyle çalışan milliyetçi tarihçiler için de bazı yararları vardı. Buna

31 Anonim (1980).

32 "Statik Doğu" sterotipi burada bir rol oynamış olmalı. Krş. Said (1979).

dayanarak, gelişmiş ekonomik yapıların erken sömürgecilik tarafından bozulduğu fikri ortaya konabilirdi.[33]

Bu tür yorumların arkasında yatan açıklama modeli "dünya ekonomik sistemi" adıyla bilinir[34] ve uzak mesafe ticareti ilişkilerinin ortaya çıkmasından beri hep yeni yeni ekonomik ve politik merkezlerin oluştuğunu ve bunların, çevrelerindeki bölgeleri egemenlikleri altına aldıklarını varsayar. Bu egemenlik büyük bir imparatorluk biçiminde olabileceği gibi, politik bakımdan eş düzeydeki devletlerden oluşan bir sistem biçiminde de gerçekleşebilir. Böyle bir sistemde zaman zaman yer değiştirebilen bir merkez söz konusudur, ama bu yer değiştirme sistemin çözülmesine yol açmaz. Örneğin 17. yüzyılda Avrupa dünya ekonomik sisteminin merkezi Amsterdam olmuşken, 18. yüzyılda bu kentin yerini Londra almıştır. Sistemin merkezi yoğun bir manüfaktür ve sermaye birikimi ile kendini belli eder. Bu merkezin çevresinde bir kuşak vardır; 16. yüzyıldan itibaren bu rolü sık sık, politik zor kullanılarak merkeze bağlanmış olan ve merkezdeki manüfaktür için hammadde sağlayan sömürgeler üstlenmiştir.[35] Öte yandan sömürgeler metropollerden mamul mal da satın alıyordu. Sömürgeler politik bakımdan metropollerden daha aşağı düzeyde bulunduğu için bu ekonomik ilişkideki karşılıklı alış veriş eşit olmuyor, uzun vadede bu bölgelerin yoksullaşmasına yol açıyordu.

Osmanlı İmparatorluğu 16. yüzyılın ortalarında henüz Avrupa ekonomik sisteminin dışındaydı. Bunu gösteren olgulardan birisi, bu döneme kadar Osmanlı-Avrupa ticaretinin daha çok lüks ürünleri kapsıyor olmasıdır. Ama bu durum 16. yüzyılın ikinci yarısında, Venedik ve Fransa gibi yerlerde tahıl ve pamuk ihtiyacının artmasıyla değişti.[36] Osmanlıların bütün ihracat yasaklarına karşın, Avrupalı tüccarların verebildiği görece yüksek fiyatlar hammadde üretiminin önemli bir kısmının ülke dışına çıkarılmasına yol açtı. Bu da, düşük kazanç hadlerinden ötürü ucuz hammaddeye bağımlı olan ülke içi el üretimini zor duruma soktu. Klasik bir örnek olarak 1570'lerde, bütün hammaddesinin İran'dan sağlandığı Bur-

---

33 Immanuel Wallerstein bu bakış açısını çeşitli kitap ve makalelerde geliştirmiştir. Özellikle bakınız Wallerstein, Decdeli, Kasaba (yeni basım 1987).

34 Wallerstein (1974) yanında ayrıca krş. Braudel (1979), c. 3, özellikle s. 12-70. Takip eden bölümde buradaki görüşler temel olacaktır.

35 Wallerstein (1974), s. 310 vd.

36 Barkan (1975a).

sa'daki ipekli dokumacılığı gösterilebilir. Avrupa'daki ipek üretiminin atılım yapmasıyla Venedikli, Fransız ve İngiliz tüccarlar İranlı ham ipek üreticilerine Bursalı alıcıların ödeyebileceklerinin çok üzerinde fiyatlar önermeye başladılar.[37] Gerçi 17. yüzyılda Bursa bölgesinde de ham ipek üretilmeye başlamıştı; ama kimi tarihçilerin görüşüne göre bu durum ipekli dokumacılığının bunalımını, en azından kısa vadede engelleyememiştir. Görünüşe bakılırsa, başka zanaatlar gibi Bursa'daki ipekli dokumacılığı da daha sonraları yeniden kendini toparlamıştı. 17. yüzyılın sonlarıyla 18. yüzyılda Avrupalı tüccarların önüne Hindistan ve Çin'de pek çok yeni olanakların çıkmasıyla Akdeniz bölgesi ticareti ikinci dereceye düştü.[38] Böylece Osmanlı üreticileri de bir kez daha soluk alma olanağı buldular. Bu açıklamaya göre, Avrupalı ipek üreticileri bir dış pazarda, yani İran'da yarattıkları ticari rekabet yoluyla Osmanlı üreticilerini köşeye sıkıştırmış oluyorlardı. Ama öbür yandan da, Avrupa, Osmanlı İmparatorluğu ve İran arasında böylesine yoğun bir dış ticaret olmasaydı bu zanaat dalı böylesine büyük bir gelişme gösteremezdi. Kültür tarihi açısından Bursa ipekli dokumacılığının kader çizgisi büyük önem taşır. Çünkü bu değerli ipekli kumaşlar Osmanlı el sanatları arasında özel bir yere sahiptir.

İç Dinamikler

Son yirmi yılda, Osmanlı ekonomisi açısından uzak mesafe ticaretinin, daha önceleri kabul edildiği kadar önemli olmadığı görüşü ortaya çıkmıştır.[39] Bu görüşün sadece ekonomik bunalım dönemleri için değil, genelde de geçerlilik taşıdığı kabul edilmelidir. Çünkü uzak mesafe ticaretiyle uğraşanların sayısı çok azdır. 17. yüzyıl boyunca Halep'in transit ticaretinde en etkin rolü oynayan tüccarlar da ya İngiltere ve Fransa'da ya da İsfahan'da oturmuşlardır. Buna karşılık ülke içinde yaşayanlar için çalışma ve kazanç olanağı en çok yerel ve bölgesel ticaret alanındaydı. Bir Osmanlı (ya da yeniçağ başlarındaki Avrupa) kentinin gelişmesi açısından bakıldığında zengin bir hinterland, uluslararası transit ticaret bakımından elverişli konumda olmaktan çok daha önemliydi. Tabii ki -az sayıdaki uluslararası merkezlerin dışında kalan- kentlerin gelişmesinde uzak mesafe tica-

37 Çizakça (yeni basım 1987). Gerber (1988), s. 13, 88 ise ipek manüfaktüründeki krizin daha önceleri varsayıldığından çok daha az ağırlık taşıdığı görüşündedir.

38 Çizakça (1985).

39 Abdelnour (1982), s. 276 vd.

retinin önemini tümüyle yadsıyacak kadar ileri gitmek de doğru değildir. Çünkü örneğin Halep sakinleri için doğrudan kazanç şansı kısıtlı olsa bile, komisyoncular, konut ve depo kiraya verenler, deve sahipleri ve özellikle ticaret yolu üzerinde yaşayan bedeviler için birçok dolaylı olanak yaratılmıştı. Bedeviler çoğu kez kendi bölgelerinden geçen kervanlardan bir koruma bedeli talep ediyorlardı. Ama, Hint Okyanusu çevresinde yetişen biber ve daha başka uluslararası transit ürün ticaretinin Osmanlı İmparatorluğu için taşıdığı önemin iyice abartıldığı rahatlıkla öne sürülebilir. Devletin ve toplumun 16. yüzyılın sonlarından itibaren yaşadığı politik, toplumsal ve ekonomik bunalımı temelde dünya ticaretiyle bağların kopmasına bağlamak uygun olmaz.

İki başka etmen çok daha önemlidir. Bunlar vergi gelirlerinin Osmanlı eliti tarafından kullanılış tarzı ile Avrupa devletleri ve ekonomileriyle ilişkilerdir. Son konu Avrupalı tüccarların sahip oldukları ayrıcalıkları da kapsar. Bu ayrıcalıklar 18. ve 19. yüzyıllarda öylesine artırılmıştır ki, Osmanlı Devleti'nin hareket etme yeteneğini gözle görülür biçimde sınırlandırmıştır.[40] Osmanlı Devleti'nin vergi gelirlerinin büyük bölümünü savaş giderlerini karşılamak için kullanması çok özel bir durum değildir; o dönemdeki Avrupa devletleri de başka türlü davranmamışlardır. Asıl sorun, savaş için gerekli malzemelerin ya değerlerinin altında fiyatlarla ya da hiçbir ödeme yapılmadan alınmasıdır.[41] Bu yol, yönetim için kolay bir çözümdü; çünkü sermaye piyasasının neredeyse hiç gelişmemiş olduğu o dönemin koşullarında örneğin iç pazarda borçlanmak daha zordu. Vergi toplayanlara ve başka sermaye sahiplerine borçlanma yüzünden 17. ve 18. yüzyıllarda Fransa'da devlet büyük zorluklar içine düşmüştü. Ama Osmanlı üreticileri için karşılığını almadan mal vermek tam bir felaket anlamına geliyordu; çünkü yönetim, kendi açısından daha kolay olduğundan, zayıf işletmelerden çok, başarılı olanlara yükleniyordu. Bu yüzden, silah ve teçhizat siparişleri sayesinde üreticilerin de durumlarını düzeltebildiği bir savaş ekonomisi patlaması yaşanmıyordu. Tam tersine, uzun süren savaşlar ekonomik bunalımlarla sonuçlanıyor, bu bunalımlar da, en azından 18. yüzyılda, bazen orduların yeterince donatılamamasına yol açıyordu. Durum, savaşların devlet hazinesine yük olduğu bir kısır döngü haline

40 Bu problemin Halep'le ilişkilendirilerek açıklanmasıyla ilgili olarak krş. Masters (1988), s. 75 vd.

41 Genç (1984).

gelmişti. Kısıtlı mali olanaklar, iktidardakilerin olabildiğince karşılıksız hizmet yaptırma eğilimini güçlendiriyor, bu ise üreticilerin önemli ölçüde zayıflaması sonucunu getiriyordu. Üreticilerin zayıflaması nedeniyle ordu donatmak ve savaş kazanmak gittikçe zorlaşıyordu; bu da hazinenin yükünün daha çok artmasına yol açıyordu.[42]

Bu açıklama modeli akla hemen iki soru getiriyor. Gerçi Osmanlıların savaşların mali yükünü karşılama yöntemleri henüz her yönüyle araştırılmış değil; ama eldeki bilgiler, değerinin altında ödemelerle mal sağlama eğiliminin 16. yüzyılda da var olduğunu gösteriyor.[43] Öyleyse bu yöntem 16. yüzyılda Osmanlı ordularının savaş kazanmasını niçin engellemiyordu? Herhalde bunun açıklaması, Habsburglar'ın ve Rus çarlarının gücünün artmasıyla 18. yüzyılda savaşların Osmanlılar için yüz ya da yüz elli yıl öncekinden daha pahalıya gelmesinde yatıyor olmalı.[44] Ayrıca Osmanlı devlet yönetiminin 15. yüzyılın ortalarına kadar bu kadar fazla masraflı olmadığı da unutulmamalı.[45] 16. yüzyılda reayanın sırtına binen yükün belirli bir oranda azaltılabildiği düşünülebilir. Başka bir deyişle, savaşlar 16. yüzyılda da ekonomik zorluklara neden oluyor, ama üreticileri tümüyle iş göremez hale getirmiyordu. Ayrıca kazanılan her savaş ganimet ve ek vergi geliri sağlıyordu. Bu gelirler ilk planda devlete ve askerlere yarıyorsa da, tüccarlar ve zanaatkârlar da en azından dolaylı bir kazanç sağlıyorlardı: Çünkü ek kaynaklar çoğunlukla tüketim mallarına dönüştürülüyor, bu durum yerel fiyat artışlarına yol açsa bile, kazanç olanaklarını artırıyordu.[46]

İkinci sorun, tüccar ve zanaatkârların Osmanlı yönetiminin satın alma yöntemlerine gösterdikleri tepkide yatıyor. Zanaatkârlar loncalarda örgütlenmişlerdi. Gerçi bu loncalar resmi makamlara vergi tahsilinde ve toplumsal denetimde aracılık ederek yararlı oluyorlardı, ama kendi bünyelerinde örgütlenen zanaatkârların çıkarlarını da gözetiyorlardı. Loncaların, kendi üyeleri için hiç de elverişli olmayan devletin mal sağlama po-

42 Osmanlı finans yönetiminin, krizi sadece devlet varlıklarına dayanarak aşma çabası konusunda krş. Cezar (1986).

43 Güçer (1964) bu sorunu 16. yüzyılın sonları açısından çözümlüyor. Bir Osmanlı seferinin lojistiğine ilişkin bir araştırma için krş. Finkel (1988).

44 18. yüzyıldaki savaş finansmanı konusunda bkz. Cezar (1986).

45 Lowry (1988), s. 23, 34.

46 Fekete (1960) Macaristan'da yaşamış bir askerin mal varlığıyla ilgili güzel bir örnek sunuyor.

litikasına karşı çıkmaları daha akla yakındı. Çünkü yeniçerilerle ve başka askeri ya da yarı askeri güçlerle aralarındaki bağlantılar sonucu, İstanbul, Kahire ya da Şam'daki loncalar rahatça politik baskı oluşturma olanağına sahiptiler. Ama böyle bir şey çok ender gerçekleşmiş olmalı. Yalnız bir kez 18. yüzyılda İstanbul'daki zanaatkârlar, düzenlenecek bir sefer için onlardan da bir fedakârlık istenmesini protesto etmişler, sefer de yapılmamıştı.[47] Ama Osmanlı zanaatkârları ve politik beklentileri konusunda bilgilerimiz henüz o kadar yetersiz ki, onların "hoşgörü sınırları"nın nerede bittiği sorusunu yanıtlayabilecek durumda değiliz.

Osmanlı ekonomisinin hammadde üreten ve hazır mamul satın alan bir çevre kuşağı olarak Avrupa erken kapitalizmine bağlanmasının iki aşamada gerçekleştiği kabul edilebilir. Bunların ilki 1570-80'lerde başlamış, ama kısa süre sonra durdurulmuştu. Çünkü Avrupa ülkeleri Amerika ve Güneydoğu Asya'da, ilk başta, güçlü ve örgütlü bir Osmanlı Devleti'nin egemenliğindeki Doğu Akdeniz'de olduğundan çok daha hızlı yayılabiliyorlardı. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa çevre kuşağına kesin olarak bağlanması, ancak 18. yüzyılın ikinci yarısındaki ikinci aşamada gerçekleşti.[48] Ama bu görüş tek yanlıdır ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi içinden yarattığı politik ve ekonomik kaynakları çok az göz önüne almaktadır. Bu konuda, Osmanlı'nın Anadolu, Suriye ve Balkanlar'daki kervan yolları üzerinde sürekli denetim kurmuş olması özellikle önemli olabilir. Ayrıca Müslüman ve gayrimüslim tüccarların sürekli yeni etkinlik alanları bulma çabalarını da unutmamak gerekir. 18. yüzyıl biterken ortaya çıkan ekonomik bunalımın nedeni, Avrupalıların Doğu Akdeniz'de bir köprü başı elde etmek için yoğun çaba göstermelerinin, Osmanlı ekonomisinde beliren bir iç bunalımla aynı zamana denk düşmüş olmasıdır.[49]

Bir Kez Daha: Batı Avrupa Devletleri ve Tüccarlarıyla İktisadi Çatışma

Eski araştırmacıların çoğunlukla göz önünde tutmadığı, ama bizim için büyük önem taşıyan iç sorunların yanında, İngiliz, Fransız ve daha

---

47 Aktepe (1958b), s. 38-39.

48 Çizakça (1985), s. 370 vd.

49 Bu sorunsalla ilgili olarak ayrıca krş. İslamoğlu-İnan (1987), s. 19 vd; yazar Osmanlı Devleti'nin politik kaynaklarına vurgu yapıyor, benim için ise sözcüğün geniş anlamında ekonomik kaynaklar önem taşıyor.

küçük çapta da olsa Hollandalı tüccarların etkinliklerinin sonuçları da hesaba katılmalıdır. 16. yüzyılın sonlarına doğru Bursa'daki ipekli dokumacılığında ve daha başka zanaat dallarında ortaya çıkan zorlukları sürekli bir çöküşün başlangıcı olarak yorumlamamak gerekir. Yeniçağ Avrupa'sında iktisat tarihçilerinin eskiden beri yabancısı olmadıkları uzun süreli krizlerle karşılaştırılabilecek bu bunalım, daha çok, elverişsiz bir konjonktürün epeyce uzun süren bir dönemi gibi görünmektedir.[50] Bazı zanaat alanları kendilerini toparlayabilmişlerdir. 18. yüzyılla 19. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı bölgelerinde, örneğin Filibe'de, yeni ve çok başarılı bir üretim alanı olarak abacılık ortaya çıkmıştı.[51] Filibe abaları Anadolu'nun her köşesine yayılmıştı, hatta çadır bezi ve filler için sağrı örtüsü olarak kullanılmak üzere Hindistan'a kadar alıcı buluyordu; çünkü yabancı tüccarlar çeşitli çabalarına rağmen 18. yüzyıla kadar Osmanlı rakiplerinin dağıtım sistemlerini parçalamayı ya da kendi amaçları doğrultusunda yönlendirmeyi başaramamışlardı. Bu yüzden de Avrupa'dan ithal edilen malların içinde, zengin müşterilere hitap eden orta ve iyi kalitedeki yünlü kumaşlar türünden ürünler daha çok yer alıyordu. Bu müşteriler çoğunlukla ithalatın yapıldığı ticaret merkezlerinin yakınlarında oturuyorlardı, oysa Osmanlı iç pazarının büyük bölümü eskiden beri Avrupalı tüccarlara kapalıydı.

Bu durum ilk kez Napoléon'un yenilgisi ve ardından Avrupa'nın Akdeniz ticaretinin İngiliz koruması altında yeniden canlanmasıyla değişti.[52] 19. yüzyılın başlarında İngiliz fabrikalarındaki üretimin artık daha çok buhar makinecleriyle yapılıyor olması, üretim maliyetlerini düşürmüştü. Bunların da ötesinde dış savaşlar, bu arada Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın (hd 1805-18) bağımsızlık çabaları ve başka iç çatışmalar Osmanlı merkezi yönetiminin zayıflamasına yol açmıştı. 18. yüzyılda tümüyle Osmanlıların elinde bulunan ticaret yollarının denetiminden söz etmek artık olanaksızdı. Osmanlı Devleti'ndeki pek çok işletmenin içine düştüğü bunalımı, 19. yüzyıl başlarında Avrupalı gözlemciler zaman zaman çok güzel dile getirmişlerdir. Ama bu bunalım, Osmanlı zanaatkârlarının artık sadece uzak yerlerde iş yapabilecekleri ya da ancak onarım işlerinde çalışabilecekleri anlamına gelmiyordu. Duruma uyum gösteren zanaat

50 Braudel (1979), c. 3, s. 268 vd.
51 Todorov (1967-68).
52 Issawi (1980), s. 74-78.

dalları da vardı; örneğin dokumacılar ithal iplikle yerli tüketim için kumaş üretiyorlardı. Demiryolculuk ya da kömür ocağında işçilik gibi yeni meslek grupları da ortaya çıkmıştı.[53] Ama yine de temelde Osmanlı ülkesi Avrupa ekonomilerine ipek ve pamuk gibi hammaddelerle (en azından 19. yüzyılın sonuna kadar) tahıl sağlayarak hizmet ediyordu.[54] Dünya pazarı doğrultusundaki bu bütünleşmenin dışında kalan Osmanlı işletmeleri, o tarihten sonra, Avrupa'nın ve ardından da Birleşik Devletler'in yönlendirdiği dünya konjontüründeki iniş çıkışlara teslim olmak zorunda kaldılar.

Kırsal Alanda Yaşam

15. yüzyılın sonlarında bütün 16. yüzyıl boyunca Anadolu'da ve Balkan eyaletlerinde yaşayan köylülerin aralarındaki toplumsal ilişkiler, yöreden yöreye ve bölgeden bölgeye çok farklıydı. Ama hepsinin ayrı ayrı Osmanlı Devleti'yle olan ilişkilerindeki ortak noktalar, farklı noktalardan çok daha fazlaydı. Temel iktisadi birim, bir ailenin işlettiği çift idi. Hasat zamanı bu çiftlere (komşular arası yardımlaşma yoluyla) daha fazla emek gücü eklenebiliyordu. Bu yardımlaşma Türkiye'nin bazı bölgelerinde bugün de varlığını sürdürmektedir.[55]

Çıplak mülkiyeti devlete ait olan bu çiftlerde, köylüler miras bırakma hakkına sahip kiracıydılar. Erkek çocuklar kayıtsız şartsız çiftin varisiydiler. Eğer erkek çocuk yoksa çift ailenin öbür bireylerine, özellikle de kız çocuklarına miras kalabilirdi. 1584 tarihli Karaman eyaleti kanunnamesinde, erkek çocuğu bulunmayan bir köylü öldüğünde çiftinin ailesinden geri alınmasının adil olmayacağı yazılıdır; çünkü köylü yaşamı boyunca emeğini ekonomiye harcamıştır.[56] Ama mirasçı kız çocukları da, yeğen ya da torun gibi öbür aile bireylerinden alınan özel bir bedeli ödemek zorundaydılar. Mirasçılar bu bedeli her zaman da ses çıkarmadan ödemiyorlardı; örneğin 16. yüzyılın sonlarına doğru Kuzey Anadolu'daki bir köyde dedesinden miras kalan, henüz reşit olmamış bir erkek çocuğunun ailesi, bu bedeli ödemek istemediği için olaylar çıkmıştı.[57]

---

53 Quataert (1983), s. 71 vd.

54 Bir örnek için krş. Issawi (1980), s. 120.

55 Sirman (1988) bugünkü Batı Anadolu'daki kadın bağlantı ağlarını ve işbölümünü ele alıyor, ama bu çalışma maalesef henüz yayımlanmadı. Yazara çalışmasını inceleme olanağı verdiği için teşekkür ederim.

56 Faroqhi (1984), s. 244; Reindl-Kiel (1993-94).

57 Faroqhi (1986)(b).

Çoğu durumda köylüler ödemelerini, Osmanlı merkezi yönetiminin yetkili kıldığı bir kişiye yaparlardı. Tımar olarak bilinen bu hak sipahilere verilirdi; sipahiler bu hak karşılığında askeri, gerektiğinde de idari bazı hizmetleri yerine getirmekle yükümlüydüler.[58] Bir sipahinin kendine bağlı köydeki üretimin ayrıntılarına karışıp karışmaması, yerel koşullara ve bir de tabii kendi kişisel çıkarlarına bağlıydı. Elimizde, bağlı oldukları sipahinin sadece onlardan belirli vergileri toplamaya hakkı olduğunu, başkaca bir hak iddia edemeyeceğini ileri süren köylülere hitaben yazılmış 1648 tarihli bir ferman var. Bunda köylülere, tımar sahibini efendileri olarak kabul etmeleri emredilmektedir.[59] Ama beri yandan pek çok tımar sahibi de, askeri yükümlülüklerini yerine getirmeleri gerektiği bahane edilerek, tımarları olan köylerden uzun süre uzak bırakılıyordu. Bunun da ötesinde merkezi yönetim bu "askeri dirlik" sahiplerinin yerlerini her an değiştirebiliyor ve onları imparatorluğun uzak bir vilayetine gönderebiliyordu.[60] Böylelikle, kişisel egemenlik ilişkilerinin oluşması iyice zorlaştırılmıştı.

Bunlara karşılık, tımar sahipleriyle köylüler arasında gerginlik çıkması da merkezi yönetimin istediği bir şeydi. Sık karşılaşılan çatışma nedenlerinden biri, köylülerin sipahiye ödeyecekleri tahıl türünden vergiyi en yakın pazara götürmekle yükümlü olmalarıydı.[61] Bu pazar çoğu kez o derece uzak olurdu ki, çalışmayla değerlendirilebilecek zaman yolda yitirilirdi. Birçok eyalette bu işin süresinin bir günü aşamayacağı kuralı vardı, ama buna ne ölçüde uyulduğunu bilemiyoruz. Bazen yakında bir köy pazarı bulunsa da, sipahinin, fiyatlar daha yüksek olduğu için tahılın kente götürülmesinde direttiği de olurdu.[62] Bir başka sorun, hasatın paylaşılması sırasında ortaya çıkardı; tımar sahiplerinin çoğu, eğer kendileri henüz paylarını almamışlarsa, köylülerin ekini tarladan kaldırmalarını yasaklardı.[63] Tımar sahibi herhangi bir nedenle geciktiğinde ya da köylülerin ileri sürdüğü gibi kötü niyeti yüzünden gelmediğinde hasat tarlada çürür ya da farelere yem olurdu. Beri yandan köylüler onu beklemeyip hasadı yaparlarsa, para cezası ödemek zorundaydılar.

58 İnalcık (1973), s. 104-118.
59 İnalcık (1965), s. 135-136.
60 Barkan (1975)(b), s. 23.
61 Güçer (1964), s. 57.
62 Faroqhi (1984), s. 57.
63 Veinstein (1983) sorunu tımar sahibinin bakış açısından aydınlatıyor.

Bir başka sürtüşme de, köylünün kentte çalışmak ya da şansını başka bir yerde denemek gibi nedenlerde köyden ayrılmak istediğinde tımar sahibinden izin almak zorunda olmasından çıkardı. Nüfus artışının çok olduğu dönemlerde bazı tımar sahiplerinin, çoğunlukla evlenememiş ve huzursuzluk kaynağı olarak kabul edilen topraksız köylü gençlerden kurtulabilmek için gurbete gitmelerine izin verdikleri düşünülebilir.[64] Ama köylülerin çoğu topraklarını izinsiz terk ederlerdi ve yıllar sonra sipahiler tarafından hesap vermeye çağrıldıkları da çok görülürdü. Bütün bu risklere rağmen toprağı terk edip gitme olanağı vardı, çünkü kanıtlama yükümlülüğü sipahiye aitti ve vergisini düzenli ödeyen kişiler kentlerde komşuları tarafından çok iyi karşılanıyordu.[65] Çok gerekirse kadı ile anlaşılıyor ve kadı söz konusu kişinin yıllardır kentte oturduğuna ve bu yüzden de buradan ayrılmak zorunda olmadığına karar veriyordu. Yine de bu sorunla ilgili bazı sürtüşmeler (kadı sicillerinde pek kaydına rastlanmasa da) yaşanmış olmalıdır.

Kırlardaki sürtüşmelerde sübap işlevi gören olgulardan birisi, Anadolu'da göçebelerle yerleşikler arasındaki sınırın başka yerlere göre çok daha az belirgin oluşudur. Bu yüzden sadece göçebeler yer yurt edinip köylü haline gelmiyordu; bunun tersi de söz konusu olabiliyordu. Birçok yerde köylüler aileleri ve hayvanlarıyla birlikte yazın yaylalara çıkarken, göçebe özellikleri iyice ağır basan bazı topluluklar da kışları konakladıkları yerlerde bir miktar tarımla uğraşıyorlardı.[66] Yani bir yaşam biçiminden öbürüne geçiş oldukça kolaydı, çünkü çoğu yerde yerleşimin iyice seyrek olması kırsal bölgelerde yaşayanlara belirli bir esneklik olanağı sağlıyordu. Kaçamak yapabilme olanağının var olması, köylülerle sipahiler arasındaki sürtüşmelere rağmen, niçin ortaçağ ya da yeniçağın başlarındaki Avrupa'da gördüğümüz türden köylü ayaklanmalarının ortaya çıkmadığını açıklayabilir.

Paralı Askerler ve Eşkıya

Anadolu'da özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda genç erkeklerin sipahilerin elinden kurtulabilmesi için bir başka olanak daha vardı. Bu dönemden önce, eyalet beylerbeyleri ve valileri vergi toplama ve karargâh hizmetle-

---

64 Akdağ (1963), s. 44-47.

65 Faroqhi (1984), s. 270.

66 Anadolu'ya gelen göçebelerin yerleşimleri için krş. de Planhol (1968), s. 226-228.

rinin yerine getirilmesi için tımarlı askerlerine çağrıda bulunabiliyordu. Ama 16. yüzyılın ikinci yarısında, sadece mızrak, kılıç ve kalkanlarla donanmış süvariler olarak tımarlı askerleri artık giderek çağın gerisinde kalmaktaydılar.[67] Bu yüzden Osmanlı merkezi yönetimi tımarlı sipahilerin yerine yavaş yavaş mültezimleri geçirdi ve daha önceki bazı tımar sahipleri de mültezimlik, tefecilik yapmaya ve ticaretle uğraşmaya başladılar. Bu geçişi beceremeyenler köylü konumuna düştüler. Ama değişim her yerde aynı hızla gerçekleşmedi; bazı uzak bölgelerde tımarlar ve sipahiler 19. yüzyıl başlarına kadar varlıklarını sürdürdü. Artık beylerbeyleri ve valiler, kendi eyaletlerini denetim altında tutmakta kullanacakları askeri birlikleri kendileri oluşturmak zorundaydılar.[68]

Beylerbeyleri ve valiler bu iş için, ateşli silah kullanan ve kendi silahını kendi sağlayan paralı askerler tuttular. Bu paralı askerler, yasal politik etkinliğin kendi tekellerinde olmasını isteyen kapıkulları değil, çoğu Müslüman kökenli gençlerdi. Eğer işler merkezi yönetimin istediği gibi yürüyebilseydi, bu insanların ateşli silah edinmelerine kesinlikle izin verilmezdi. Ama bu tür silahların gizlice üretilmesi giderek arttığı için, edinilmesi de kolaydı.[69] Levent adı verilen askerlerin oluşturduğu bu düzensiz birlikler kalıcı değil, çoğunlukla kısa süreliydi. Bunun dışında leventler kırsal bölgelerde başıboş dolaşarak kendilerine yeni bir kapı ararlardı. Efendileriyle sefere katılıp sonra bir ara savaştan kaçmış olan eski askerlerin de durumu aynıydı. Çoğu zaman bu geçici askerler yeniden köylerine dönüp sipahilerin hizmetinde çalışmaya pek istekli olmazlardı.

Sürekli kapısı bulunmayan bir askerin yaşamı tehlikelerle dolu olduğundan, bu tür grupların reisleri düzenli maaş ve güvenceli konum elde etmek için çaba harcarlardı. Bazıları bunu başarır, bir sınır boyuna komutan olarak gönderilirdi.[70] Yine de bir yere kapılanamayan pek çok asker olurdu; bu yüzden, kapısı olan ve olmayan askerler arasında özellikle 17. yüzyılda şiddetli çatışmalar yaşandı. Bu çatışmalardan en çok Anadolu zarar gördü; çünkü başıboş leventlerin oluşturduğu çetelerin, acımasızca davrandıklarında bir vali ya da beylerbeyinin dikkatini çekmek ve böylece bir iş yakalamak şansları daha fazlaydı. Bu çatışmalar süresin-

67 İnalcık (1980), s. 288.
68 Kunt (1981), s. 54 vd.
69 İnalcık (1974).
70 Akdağ (1963), s. 214-215.

ce, köylülere karşı bir ölçüde insaflı davranarak desteklerini almaya gayret eden küçük ve yerel paralı asker çeteleri birleşerek daha büyük çeteler oluşturuyorlardı. Büyük çetelerin yerel desteğe gereksinmesi daha azdı. Böylece belirli bunalım dönemlerinde, örneğin 17. yüzyılın başlarında ya da sonlarında Osmanlı topraklarında, başıbozuk askerlerden kurulu ve herhangi bir yerel güce bağlı olmayan çeşitli ordular ortaya çıktı.[71] Böyle bir ordunun birkaç yıl içinde bütün Anadolu'yu güneydoğudan kuzeybatıya kadar geçerek, kısa süreli de olsa bazı önemli kentleri (örneğin 1599'da Urfa'yı) ele geçirmesi bunun en aşırı örneklerinden biriydi. 1603'te Ankara'nın başına da aynı şey geldi, bu kaderi paylaşan küçük kentler ise daha çoktu.[72]

17. ve 18. yüzyıllarda Balkanlar'da da sayısız eşkıya çetesi vardı, ama ortaya çıkış nedenleri biraz daha değişikti. Muhtemelen Balkanlar'daki sorun, kırsal nüfusun ve buna bağlı olarak paralı asker çetelerinin de büyük bölümünün Müslüman olmaması nedeniyle, düzensiz askerlerin sürekli istihdamı değildi. Zaten olamazdı, çünkü böyle bir görev için çoğunlukla Müslüman olmak koşulu aranırdı. Bu yüzden sınır bölgelerinde iş bulamayan askerlerin bazıları geçimlerini soygun ve yağma ile sağlamaya yöneliyordu. "Hayduk" adı verilen bu kişileri, daha eski kaynaklarda sık sık karşılaşıldığı gibi, yerel bağımsızlık davası uğruna savaşan ilk milliyetçiler olarak kabul etmek gerçekçi değildir.[73] Davaları uğruna savaşanlarla hiçbir ilgileri bulunmayan hayduklar, zenginlerden alıp yoksullara veren "soylu haydutlar" olarak, önlerine kim çıkarsa soyuyorlardı.

Paralı askerlerin ve göçebelerin yanı sıra, yaşadıkları yerleri belirli zamanlarda ya da karşılaştıkları bazı sıkıntılar yüzünden terk edenler de vardı. Miras anlaşmazlıkları, salgın hastalıklar, vergi tahsildarlarının aşırı talepleri ve eşkıya baskınları sık sık genç köylülerin köylerinden ayrılmalarına yol açıyordu. Belirli zamanlarda göç edenlere bazen çok uzak mesafelere de giden gezgin ameleler dahildi; Örneğin Arnavutlar daha 16. yüzyılın sonlarında, tarla bekçisi ve tarım işçisi olarak yaşamlarını kazanmak umuduyla Kuzeybatı Anadolu'ya göç etmişlerdi.[74] Sıkıntılı dönemler nedeniyle köylerini terk eden göçmenlere gelince, Osmanlı Devleti 15. ve

71 İnalcık (1980), s. 300 vd.
72 Akdağ (1963), s. 198, 221; Griswold (1983), s. 24-59.
73 Adanır (1982).
74 Faroqhi (1984), s. 271.

16. yüzyıllarda zaman zaman bunları yeni fethedilen bölgelere yerleştirmeye çalışmıştı. Bu politika ancak belirli ölçüde başarılı oldu; göç edenlerin çoğu kentlere, özellikle de İstanbul'a gittiler. Oralarda, bugüne kadar hakkında pek bir bilgi edinemediğimiz bir alt kültür yarattılar.

Çiftlikler ve Yarıcılar

18. yüzyılda, özellikle Balkanlar'ın kıyı bölgelerinde tek tek daha büyük işletmeler ortaya çıkmış olsa bile, köylülerin büyük çoğunluğu tek aile çiftlikleri işletiyorlardı. Pek çoğu epeyce küçük olan bu çiftlikler genellikle yerel yöneticilere aitti. Yerel yöneticiler aracı konumunda olmalarından yararlanarak keselerini doldurabiliyorlardı.[75] Özellikle Osmanlı merkezi yönetimi bütün bir vilayetin vergilerini bir seferde toptan talep ettiğinde, tek tek köylerin ve ailelerin ödeyeceği vergi miktarının saptanması işlemleri, bu yöneticilerin bazı dolaplar çevirerek kazanç sağlamasına olanak veriyordu. Bazı köyler kollanıyor, bu yüzden ortaya çıkan açık başka köylerin vergisi artırılarak kapatılıyordu. Böyle durumlarda vergi miktarlarını saptayan ilgili görevli, uygun bir karşılık elde ediyor, ayrıca sadık yandaşlar da kazanmış oluyordu. Ayrıca, köylülerin ürün olarak ödedikleri vergilerin İstanbul'a gönderilmeden, ihracat yapan tüccarlara satılıp paraya çevrilmesi gerektiğinde de bir kazanç olanağı çıkıyordu. Faizle borç verme de, İslamiyetin yasaklamış olmasına karşın çok yaygındı. Yani, özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kültür alanında da rolü olan taşra eliti tümüyle pazara yönelikti, ama zenginliğinin asıl kaynağı her zamanki gibi politikti.[76]

18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında bu taşra elitinin topraklarını ekip biçen köylüler, 16. yüzyılın tipik bir tımarındaki köylülerden çok daha elverişsiz koşullarda yaşıyorlardı. Eski dönemde, kendi arazilerini düzenli ekip biçtikleri sürece köylülerin mülkiyet hakkı güvence altındaydı. Ama yerel elite ait çiftliklerin yaygın olduğu bölgelerde bu hak çoğu kez ellerinden alınıyor ya da hiç olmazsa sınırlandırılıyordu. Böylece bu köylüler gündelik işçi ya da yarıcı durumuna düşüyor, yaşam koşulları da buna bağlı olarak kötüleşiyordu. Ama bu süreç yine de Orta ve Doğu Avrupa'da 16. yüzyıldan beri uygulanmakta olan "ikinci serflik"ten iyice farklıydı (bu ikisi zaman zaman birbiriyle karşılaştırılmıştır). Toprakta ege-

---

75 İnalcık (yeni basım 1985), McGowan (1981), s. 155 vd.

76 McGowan (1981), s. 56 vd.

menlik kuran ve topraklarını ekip biçen köylüleri serf durumuna getiren Doğu Avrupa soyluları kendi devlet erklerinin desteğine sahiptiler. Oysa Osmanlı ülkesinde böyle bir durum söz konusu değildi; merkezi yönetim, köylü topraklarına âyân tarafından el konmasını, fiilen varlığını sürdüren ama ilk fırsatta ortadan kaldırılması gereken bir olumsuzluk olarak görüyordu. Padişahlar, gündelik işçilerin efendilerine bağımlılıklarını hukuksal olarak da sağlama almayı sürekli reddediyorlardı.[77]

Bütün bunlar çerçevesinde bakıldığında, uzak dağlık bölgelerdeki köylülerin iktisadi olanakları, ovalarda yaşayan bağımlı yarıcılarınkinden çok daha iyiydi.[78] Dağlık bölgelerdeki köylülerin çoğu katır sürücülüğü yapıyordu; Viyana ve Leipzig'le ticaretin gelişmesiyle bazıları taşımacı ya da sığır tüccarı oldular. Bu köylüler ikinci bir iş olarak yerel imalathanelerin ürünlerini de satıyorlardı. Yani ticaret sadece kentlerin tekelinde kalmamıştı; kırsal alanda yaşayanların belirli bir bölümü de yeni ortaya çıkan olanaklardan faydalanıyordu.

Kent ve Kır

Osmanlı İmparatorluğu'nda kent ve kır arasındaki ayrım ortaçağ Avrupa'sında pek çok yerde olduğundan daha azdı. Kırsal alanlarda tüccarlar olduğu gibi, kentlilerin birçoğu da geçimlerini sahip oldukları bağ ve bahçelerden sağlıyorlar, yazları çoğu zaman aylarca bağda yaşıyorlardı. Bu yarı tarımsal yaşam biçimine 20. yüzyılın ortalarında dahi rastlamak olasıydı. O yıllarda da, örneğin Akşehir gibi bir Orta Anadolu kentinde zanaatkâr ve perakendeci tüccarların çoğu, yaşamlarını kendi işleriyle sürdüremedikleri için bahçelerine muhtaçtılar. Hasat zamanlarında işyerlerinin bulunduğu semtler tenhalaşıyor, dükkânlarda en fazla bir çırak bırakılıyor, iş sahipleri tarımla uğraşıyorlardı. Ayrıca başka Akdeniz bölgelerinde de birçok kent yarı kırsal bir niteliğe sahipti; Sicilya'daki birçok kentte 20. yüzyılda bile insanların çoğu yaşamlarını tarımla sağlıyorlardı.[79]

Ama kentle kırsal kesim arasındaki kültürel farklılık, ekonomik farklılıktan daha keskindi. Bu kitabın temel konusunu oluşturan yazılı kültür, genel olarak kentlerde gözleniyordu; kırsal yörelerde sadece küçük bir ke-

77 *age*, s. 73.

78 Stoianovich (1960), McGowan (1981), s. 62-67.

79 Sanır (1949), s. 168; Braudel (1979), c. 1, s. 423-428.

simin yazılı kültürle bağı vardı. Anadolu köylerinin pek çoğunda camiler ancak 19. ve 20. yüzyıllarda inşa edilmiştl. Köylerdeki okuma yazma bilenlerin çoğu bunu herhalde yakındaki bir kentte ya da dergâhta öğrenmişlerdi. Çünkü 16. yüzyıldaki vakıf defterlerine (ki bunlar medrese kayıtlarını da içermektedir) bakıldığında, kırsal bölgelerde bu tür kurumların varlığına ilişkin çok az bilgiye rastlanmaktadır. 17. yüzyılla 19. yüzyıl arasında, köylerde çok sayıda okul açıldığına dair bir bilgi yoktur; oysa bazı küçük kentlerde böyle bir artışın olduğu bilinmektedir. Bütün bu nedenlerden ötürü kırsal kesimde yaşayanları kapsayan bir kültür tarihi, çoğu zaman ancak 19. yüzyıldan başlatılabilmektedir.

Kültür Çatışması ve Toplumsal Çatışmalar

Reaya ile askeri sınıf (seyfiye) arasındaki fark, kent ve kır arasındaki ayrımdan daha keskindi. Seyfiye neredeyse hiç vergi ödemiyordu ve meşru politik iradenin oluşturulmasında tek hak sahibi olduğu iddiasındaydı.[80] Sultan, bazı istisnalar dışında, genelde kapıkullarının ayrıcalık isteklerine arka çıkardı.[81] Öte yandan kapıkulu ayrıcalıklarına reayanın saldırması hiç de ender değildi. Bunun en iyi örnekleri, 17. yüzyılda bazısı başarılı, bazısı başarısız birçok ayaklanmaya katılan ve sultanın düzenli birliklerine alınmayı isteyen paralı askerlerdi (leventler).[82] Kentle kırsal kesim arasındaki ekonomik ve kültürel farklılıklar, kısmen, kapıkullarının (tımar sahipleri dışında) genellikle kentlerde yaşıyor olmalarıyla açıklanabilir. Politik ayrıcalıkların devlet görevlilerine sağladığı satın alma gücü kentlerde toplanıyor ve ticari mallarla zanaatkârların ürettiklerine olan talebi artırıyordu.

Osmanlı merkezi yönetiminin sapkınlık saydığı dini hareketlerin yayılmasından daha önceki bölümde söz edilmişti. Osmanlı sultanı kendini Sünni inancın temsilcisi ve Şiileri yenilgiye uğratan kişi sayıyordu; bu ikinci gruba İran şahı ve Anadolu'daki Aleviler giriyordu. Sünni İslamın savunucusu sultan, 16. yüzyılın ortalarında gerçekleştirilmiş büyük mimari yapıtlardan biri olan Süleymaniye'de simgelenmiştir. Ama 17. yüzyılın başlarında Sultan Ahmed Camii'nin inşa edilmesinde de (o dönemdeki Osmanlı-İran çekişmesinde dinin ağırlığının önceki yıllara göre daha ge-

---

80 İnalcık (1973), s. 68-69.

81 Akdağ (1963), s. 150 vd; Faroqhi (1992), s. 30.

82 İnalcık (1980).

ri planda kalmış olmasına karşın), Şii sapkınlara karşı zafer kazanmış Sünni hükümdar motifi rol oynamıştır. Cami için yazılmış bir medhiyede, sultanın bu yapıyı yaptırmakla şah karşısındaki konumunu iyice sağlamlaştırdığı özellikle belirtilmektedir.[83]

Gayrimüslim halkın çoğunlukta olduğu bölgelerde de farklı yerel kültürün karşısına Osmanlı seçkinler tabakası çıkarılıyor ve bu tabakanın varlığı, anıtsal yapılarla vurgulanıyordu. Yine de buralardaki yapılar, İstanbul ya da Edirne'de inşa edilenlere göre küçük sayılırdı. Ama sayıları bazı yerlerde epeyce fazlaydı ve sırf orada bulunmaları bile gayrimüslim kent sakinlerinin yaşamını değiştirmeye yetiyordu. Çünkü zaman zaman, camilerin çevresinde oturan gayrimüslimlerin çokluğu nedeniyle yeterince büyük bir Müslüman cemaat oluşamadığına dair şikâyetler yükseliyor, o zaman da gayrimüslimler mülklerini satmak ve başka yerlere taşınmak zorunda kalıyorlardı. Bazı kentlerde, herhalde, gayrimüslim evlerinin Müslümanlarınkilerden daha alçak yapılmasını öngören kurallar da vardı; ya da gayrimüslimler evlerini ancak belirli renklere boyayabiliyordu. Temelde yeni kilise yapılması da yasaktı ve mevcutların onarımı için sultanın izni gerekiyordu. Ama uygulamada bu tür kurallar sık sık göz ardı edilmiş, hatta bazen Hıristiyan halk yeni kiliseler inşa etmek için bile izin almayı başarmıştır.[84]

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kültür çatışmalarını anlamamızı zorlaştıran şey, sahip olduğumuz zengin belge arşivinin üst tabakanın görüşlerini yansıtmasıdır; gayrimüslimlerin ileri gelenleri de tabii bu kapsam içindedir. Nadiren okuma yazma bilen köylülerin, göçebelerin ve yoksul zanaatkârların görüşleri konusunda ise, sadece egemen kesimin ve yerel elitin elinden çıkmış yazıların yansıttığı kadarıyla bilgi edinebiliyoruz. Ama bu yansımada bile çoğu kere gerçekler çarpıtılmıştır. Ancak Osmanlı kültürü, karşıtlıklar içermeyen, bu yüzden de az çok durağan bir kültür olarak görülmemelidir. Tam tersi, bu toplumda açıkça kültürel ve toplumsal karşıtlıklar yaşanmıştır. Bundan sonraki bölümde, ulemanın kendi içinde şiddetli bir çatışma yaşadığını ve bu anlaşmazlıklar yüzünden toplum içindeki konumunun önemli ölçüde değiştiğini göreceğiz.

---

83 Necipoğlu (1986)(b), Cafer Çelebi, Crane çevirisi (1987), s. 67.

84 Büyük camilerin yenilenmesi için de bu tür bir izin gerekiyordu. (Machiel Kiel'e verdiği bu bilgiden ötürü teşekkür ederim.) Problematiğin bütünü için krş. Kiel (1985).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DÜNYA VE ZAMAN KAVRAMI

İnsanların kendi dünyalarına dair düşüncelerini, doğduklarında çevrelerinde var olan ve yaşamları boyunca oluşturdukları toplumsal ilişkilerden ayırma olanağı yoktur. Gazete ve televizyonun bulunmadığı bir dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman ve gayrimüslim ahalisi, yaşadıkları yerden çok uzakta olup bitenleri komşularından ya da londradaki meslektaşlarından duyup öğreniyordu. Özellikle vaizler ya da rahipler ibadet sırasında bu tür haberlere değinerek, yayılmasında etkili oluyorlardı. Acaba böyle yayılan bilgiler hangi kaynaklardan geliyordu? Burada resmi kanalların rolü önemliydi; bir zaferin kutlanması için şenlik yapılmasını emreden ya da yeni bir vergiyi bildiren fermanlar örnek gösterilebilir. Ayrıca, Müslüman ulema ve Ortodoks din adamlarından her dinden tüccara kadar resmi olmayan kişilerin yer aldığı iletişim ağları da vardı. Bu ağların bazen Osmanlı İmparatorluğu dışındaki bölgelere kadar uzandığı da oluyordu; ama bu, daha çok bir istisnaydı. Genelde Osmanlı kentlisinin kafasında, kendisinin de dahil olduğu iletişim ağlarından pratik olarak edindiği, Osmanlı âlemine dair (sınır bölgeleri de dahil) bir kavram mevcuttu. Ama kadınların olanakları daha sınırlıydı. Aşağıdaki bölümde zaman ve mekâna ilişkin yaygın görüşleri, bunların ortaya çıkarıldığı toplumsal gruplarla bağlantıları içinde ele alacağız.

Dağınık Bağlantılar

Anadolu ya da Rumeli köylerinden birinde yaşayan insanlar herhalde sadece kendi gözleriyle gördükleri sınırlı bir çevreyi tanıyorlardı. Bu çevre de kendi köylerinden başka, yakın tepelerdeki yazlık otlaklardan, bir de komşu köylerden oluşuyor olmalıydı. Tabii her bölgenin büyük kentini de bu arada saymak gerekir; önemli anlaşmazlıklarda kadıya çıkmak, pazarı ziyaret etmek ya da ve cuma namazını büyük bir camide kılmak için kente gidilirdi. Payitaht İstanbul'un da pek çok köylünün kafasında önemli bir yeri olmalıdır. Tersaneye gönderilen ağaç miktarının artırılması ya da ordu yeni bir sefere çıkacağı için ek vergi toplan-

ması gibi köylünün sırtına fazladan yük bindiren emirler hep İstanbul'dan gelirdi. Bazı köylerin, belirli bir anlaşmazlık konusunda kendilerini merkezi makamlarda temsil etmek üzere İstanbul'a heyetler gönderdiği de görülürdü.[1] Ama bir köy bölgenin merkezi olan kentten ne kadar uzaktaysa, bu tür ilişkiler de o kadar az olurdu; hatta yollar çok kötüyse, kadıya bile çok ender gidilirdi.

Yine de uzak köylerde bile, en azından erkekler için, "dış" dünya konusunda bir şeyler öğrenme olanağı vardı. Doğu Rumeli'nin bazı yörelerinde ve Anadolu'da yaşayan göçebelerin de buna katkısı olurdu. Göçebeler çoğunlukla hep belirli yerler arasında, örneğin Adana yakınlarındaki kışlık bir otlakla Toroslar'ın yükseklerindeki yazlık bir otlak arasında gidip gelirlerdi.[2] Bunlar aslında çok büyük mesafeler değildi. Ama atları ve develeri olduğu için göçebeler kervanlara da hizmet verirler ve hayvanlarıyla birlikte sürücü olarak uzak ticaret merkezlerine kadar giderlerdi.[3] Bunlardan başka, uzak mesafelere göçenler de vardı; örneğin 17. yüzyılda Bozulus göçebeleri Diyarbakır yakınlarındaki otlaklarını terk edip çeşitli yerlerde konaklayarak Orta Anadolu'ya kadar gitmişler ve yolda sürülerinin tarlalara zarar vermesine neden olmuşlardı. Hatta bazı Bozulus göçebeleri Sisam adasına kadar ulaşmışlar, yani birkaç onyıllık süre içinde bin kilometrenin üzerinde yol aşmışlardı.[4] Bu gidip gelmelerden birçok köylünün de haberi olmuş olmalıydı, çünkü çoğu yerde köylülerle göçebeler aynı otlakları paylaşırlar ve herhalde sadece mal değil, haber alışverişi de yaparlardı.

Haber ve bilgiler, bir de savaşlara katılan insanlar aracılığıyla yayılırdı. Bu savaşlar arasında, kısa süreli barış dönemleri sayılmazsa 1514'ten 1639'a kadar süren Osmanlı-İran ya da bütün 16. yüzyılla 17. yüzyılın sonları boyunca yine hemen hiç kesintisiz yürütülen Osmanlı-Avusturya savaşları sayılabilir. Gerçi Osmanlı İmparatorluğu'nda zorunlu askerlik yoktu. Sadece büyük bir ayaklanma olduğu zaman bazen bir vilayetin bütün erkekleri, o da yedek olarak askere alınırdı.[5] Ama yine

1 Bu şikâyetler üzerine zaman zaman belirli olumsuzlukların ortadan kaldırılması için padişah fermanları yayınlanıyordu. Krş. İnalcık (1965) ve Faroqhi (1992a).
2 de Planhol (1968), s. 220 vd.
3 Faroqhi (1984), s. 49.
4 de Planhol (1968), s. 235-238.
5 İnalcık (1980), s. 304 vd.

de Anadolu ve Rumeli'nin devşirme toplanan bölgelerine bu dönemin savaşlarına dair doğrudan haberler ulaşıyor olmalıdır. Çünkü devşirme yoluyla padişahın hizmetine alınan birçok erkeğin asıl yurtlarıyla ilişkileri hiç kopmuyordu. Tam tersine, saray hizmetinde ilerleyip belirli makamlara geldiklerinde, çoğu zaman akrabalarının sorunlarıyla ilgilenmişler, hatta bazen onları İstanbul'a getirtmişlerdir.

Tüfekli yaya asker olarak hizmet etmek üzere 16. yüzyılın sonlarından itibaren orduya yazdırılan birçok paralı asker de (kara leventleri) köylü ve göçebe ailelerinden gelmeydi.[6] Çoğu zaman kısa bir süre ücret alabiliyor, daha sonra (kapısız kalınca) başka bir olanak bulamazlarsa eşkıyalık yapıyorlardı. Aç kalmış, macera düşkünü ya da kaçırılmış köy çocuklarının da katıldığı bu tür çetelerin varlığına, örneğin Çorum gibi uzak bölgelerde de alışılmıştı. 16. yüzyılın sonlarında bu bölgede böyle bir çete yakalanmış, mahkemede köylüler eşkıyanın kendilerine bir zamanlar Kafkasya'da Osmanlı hizmetinde savaştıklarını anlattıklarını açıklamışlardı.[7] Bu da talihsiz ve perişan haydutların bile bazen uzak yerlerden ülkeye haber ve bilgi getirdiklerini göstermektedir.

Bir başka haber kaynağı da savaş tutsaklarıydı. Bunlar köle olarak satılıp ülkenin iç bölgelerine götürülüyorlardı. 16. ve 17. yüzyıllarda Anadolu'da birçok Avusturyalı, Rus ve Ukraynalı tutsak vardı. İranlılar Müslüman oldukları için köle yapılamıyorlardı, ama bu haktan İranlı savaş tutsaklarının hepsinin yararlanabildiği de söylenemez. Ayrıca hukuka en saygılı kişi olarak bilinen Kanuni Sultan Süleyman bile, Osmanlı-İran çatışmasının en ateşli döneminde, Sünnilerin sapkın olarak gördükleri Şiilerin Müslüman sayılamayacağını açıklamıştı.[8] Köleleştirilmiş Rus ve Ukraynalıların çoğu, Osmanlı sultanına gevşek bağlarla bağlı Kırım Tatarları tarafından sınır bölgesinde tutsak edilmişlerdi. Bazıları ise, Kazakların İstanbul yakınlarına kadar sarkarak bu çevreyi bile güvensiz hale getirdikleri bir dönem olan 17. yüzyılda, kıyıya yakın Osmanlı yerleşimlerine yapılan baskınlar sırasında yerli halkın yakaladıklarıydı.[9] Bir-

6 Kunt (1981), s. 22 vd.

7 Faroqhi (1994). Ayrıca krş. bölüm 2.

8 Kızılbaşlara kâfir denmesi hakkında bkz. Düzdağ (1972), s. 9. Bir başka fetvaya göre ise Kızılbaşları köleleştirmek yasaktı (s. 111).

9 Faroqhi (1984), s. 100-101.

çok köle zamanla ülkenin dilini öğreniyor, Müslüman oluyor ve azat edildikten sonra Osmanlı topraklarına yerleşiyordu. Böyle eski köleler de yöre halkının, uzak sınır boylarındaki yaşam biçimi ve savaşlar konusunda bilgi edinebildiği daha başka kaynaklardı.

Kuzey Afrika vilayetlerinde olduğu gibi İstanbul'da da Osmanlı İmparatorluğu'na kendi istekleriyle gelmiş İspanyollar, İtalyanlar, Fransızlar ve Macarlar vardı.[10] Birçoğu kendi ülkelerinde dini takibata uğramışlardı. Örneğin Kalvinci Macarlar Karşı Reformasyon döneminde Habsburg İmparatorluğu'nda pek çok baskıyla karşılaşmışlardı.[11] 1683'ten sonra Habsburglar'ın koruması altına giren Sırplar da çoğunlukla Osmanlı sultanına bağlı olarak yaşamayı yeğliyorlardı, çünkü Osmanlılar onları Ortodoksluktan Katolikliğe geçmeleri için zorlamıyorlardı. Kuzey Afrika'da sık sık karşılaşılan olaylardan biri de, kalelerde (*presidios*) görevli İspanyol askerlerinin iyi muamele görmedikleri ve paralarını alamadıkları için yöredeki yeniçeri birliklerine katılmalarıydı. Kuzey Afrika vilayetlerinde, askeri birlikler ve korsan gemilerinin mürettebatı başka ülkelerden gelenlerle oluşturulurdu ve bu kişilerin özellikle toplumda daha iyi bir konuma yükselme olanağı, sınıflar arasında hâlâ katı sınırların bulunduğu yeniçağ başları Avrupa'sında olduğundan çok daha fazlaydı.[12] Ülkeye gelen bütün bu insanlar, başlarından geçenler konusunda çok az şey yazmış olsalar bile, geldikleri yerlerle ilgili bilgileri çevrelerine aktarıyorlardı.

Bölgelerarası Örgütlenmeler: İlmiye Sınıfı

Sınırları kesin olarak belirli gruplar içindeki ilişkiler açısından özellikle ilmiye sınıfı büyük bir önem taşır. Bunların bir bölümü kadı, müderris ya da müftü olarak devlet hizmetinde çalışıyor, bir bölümü de imam, vaiz ya da vakıf emini olarak vakıfların maaş defterlerinde yer alıyordu. Kadılık makamına talip olabilmek için ilkin değişik müderrislerden ders alarak Arapça dilbilgisini ve Kuran'ın çeşitli yönleri kadar, din ve hukuk da öğrenmiş olmak gerekiyordu. Burada söz konusu olan hukuk, şeriattı ve bu konunun incelenmesinde sadece Arapça geçerliydi.[13]

10 Bennassar ve Bennassar (1989), s. 251 vd.

11 Eickhoff (21992), s. 193.

12 Bennassar ve Bennassar (1989), s. 238 vd, 366 vd bir bakış sunuyor.

13 Uzunçarşılı (1965), s. 19-32 öğretim planı ile ilgili genel bir bakış sunuyor.

Osmanlı İmparatorluğu'nda uygulanan hukukun ikinci dalını, yani sultan fermanlarına dayanan "kanun"u ise kadılar, esas olarak uygulama sırasında öğreniyorlardı.[14] Büyük bir kadılık bölgesinde ya da mahkemeden uzakta kalan bir kasabada bazı kadılar kendilerine vekâlet etmek üzere yöreyi tanıyan naipler atıyor ve böylece ücra köyleri de etkinlik alanlarına katmaya çalışıyorlardı.

1600'lerde, kadılık mesleğinde (kaza) yükselmeyi uman bir genç, daha öğrenciyken imparatorluğun merkezine gitmekle iyi bir iş yapmış oluyordu. Çünkü ancak Bursa, Edirne ve İstanbul'daki medreselerde okuyan ve daha sonra buralarda müderrislik yapanlar önemli makamlara yükselme umudu besleyebiliyordu. Bu yol, insanı şansın da yardımıyla İstanbul kadılığına, Anadolu ya da Rumeli kazaskerliğine kadar götürüyordu. Son iki makamın sahipleri aynı zamanda, 17. yüzyıla kadar devlet işlerinin yürütülmesinde önemli bir rol oynayan divan-ı hümayunun da üyesi oluyordu. İstanbul, Edirne ya da Bursa kentlerinden birinde uzun süre bulunma zorunluluğu, kadı ya da müderris olanların içinde Arap vilayetlerinden gelenlerin sayısının neden görece az olduğunu da bir ölçüde açıklamaktadır. Eğer böyle olmasaydı, tam tersi bir durum ortaya çıkacaktı; yani örneğin Suriyeliler ve Mısırlılar ilkin Arapçayı öğrenmek gibi zahmetli bir işle uğraşmak zorunda kalmayacakları için, daha baştan büyük bir avantaja sahip olacaklardı.

16. ve 17. yüzyıllarda ilmiye sınıfındaki bir gencin mesleğinde yükselmesi her şeyden önce kendi bilgisine ve müderrislikte gösterdiği başarıya bağlıydı; ama tabii sırtını dayayacağı bir koruyucunun çabaları da çok önemliydi.[15] İstanbul'a gelişin hemen ardından aranmaya başlanan böyle bir koruyucu, bazı istisnalar görülmekle birlikte, çoğu zaman İstanbul kadısı ya da bir kazasker olurdu. Bu kişi, koruması altındaki gencin yükselmesini kolaylaştırabilirdi; çünkü yüksek dereceli kadılar ve müderrisler bir göreve getirildikleri zaman yanlarına mesleğe yeni başlamış gençleri de alabilirlerdi. Hatta korumaları altındaki genci bir paşaya salık verebilir ya da sultana takdim edebilirlerdi. Bu tür ilişkiler meslekte yükselmede çoğu zaman büyük avantajlar sağlamaktaydı. Ama bir koruyucuya bağlı olmanın riskleri de vardı. Kazaskerler ya da şeyhülislamlar da, vezirler kadar sık olmasa bile, azledildikleri zaman,

---

14 İnalcık (1973), s. 70-75.

15 Zilfi (1988), s. 57 vd.

korumaları altındaki gençlerin meslek yaşamı da büyük ölçüde tehlikeye girerdi.[16]

Birçok kadı ve müderris, mesleklerinin geleceği için, meslektaşlarını çok yakından tanımak zorundaydı. Nitelikli adayların sayısı mevcut makamlardan çok daha fazlaydı; öyle ki kadı ve müderrisler kısa süreli memuriyetlerinin dışında uzun bir süreyi, yeniden atanmak üzere kazaskerlerin dikkatini çekebilmek umuduyla payitahtta geçirirlerdi. Ama yüksek dereceden bir kadının çevresinde aynı amaçla dolanan meslektaşlarına da rastlanırdı. Meslek çevresinin dışında tanınmış bir ad olmak da meslekte yükselmeye yardımcı olabilirdi. Örneğin genç bir bilginin "akademik olmayan" alanlarda bir yazar olarak tanındığı da görülebilirdi. 16. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan şair Bakî, Kanuni'ye şiirlerini çok beğendirdiği için kazaskerliğe kadar yükselmişti.[17] Bugün sultanın yanılmadığını biliyoruz; çünkü Bakî günümüzde de Osmanlı divan şiirinin en önemli temsilcilerinden biri sayılmaktadır. Ama yaşadığı dönemde meslektaşları Baki'yi çok kıskanmışlar, pek de dostça davranmamışlardı.

Taşradaki kadıların da başka kadılarla bağlantılarını sürdürme olanağı vardı; çünkü küçük rütbeli kadıların atamaları çoğu zaman sınırlı bir bölge içinde gerçekleşir, kadılar geçici ya da kesin emekliliklerini yine bu bölgedeki bir kentte geçirirlerdi. Görevdeki kadı bazı zor olaylarla karşılaştığında, orada bulunan meslektaşlarıyla "resmi olmayan" görüş alış verişinde bulunabilirdi. Yani ulema karşılıklı birbirini bilir ve bir ölçüde dayanışma içinde olurdu; ama bu, birçoğunun arasında, entrikalar düzenlemeye ve ihbarcılığa kadar varan kıyasıya bir düşmanlığın sürmesine de engel değildi.

17. yüzyılda İstanbul'da vaizler arasında çok değişik türden bir bağlantı ortaya çıktı.[18] Bu vaizler Birgivi Mehmed Efendi'nin, daha sonra da Kadızade (Mehmed Efendi) ve Üstüvani'nin (Mehmed Efendi) öğrencileri olmuşlardı ve "Kadızadeliler" olarak da tanınıyorlardı. Vaizden vaize sayısı 16 ila 20 arasında değişen ihtilaflı meseleler ortaya atıyorlar ve Hz. Muhammed döneminden o güne kadar yapılmış yeniliklerin [bid'at sayılarak] artık uygulanmamasını istiyorlardı. Özellikle der-

16 Zilfi (1988), s. 216 vd bir zamanlar şeyhülislam olan babası Feyzullah ile birlikte genç yaşta öldürülen Fethullah'ın (ö. 1703) yaşamını anlatıyor.

17 Tarihçi Mustafa Âli'nin Baki ile olan ilişkileri için krş. Fleischer (1986), s. 57-58.

18 Zilfi (1988), s. 129 vd.

vişlere ve tarikat ayinlerine karşı çıkıyorlardı; devran, sema ve müziğin yer aldığı ayinlere düşmanlıkları daha da fazlaydı.[19] Şeriata aykırı olduğunu ileri sürdükleri bu yeniliklere karşı savaş açmışlardı. Halk arasında Kadızadelileri tutan çoktu; zaten bu vaizlerin yaşam tarzları da ilmiye sınıfının üst kademesindekilerin yaşam tarzından çok halkınkine yakındı. Ama Kadızadelilerden olmayan ulema arasında da, onların tarikatlara karşı tutumunu az ya da çok onaylayan birçok kişi vardı. Bütün bu çevrede, içinde Birgivi Mehmed Efendi'nin öğretilerinin bir araya getirildiği bir ilmihal elden ele dolaşıyordu. 1653 civarında, iki din bilgini yazdıkları bir risaleyle buna karşı çıktıklarında, Birgivi ve Kadızade yandaşları, dini bütün bir bilgine saygısızlık olduğunu ileri sürdükleri bu risaleyi, şeyhülislama baskı yaparak imha ettirilebilecek kadar güçlüydüler.[20] Kadızadeliler, hareketin önde gelenlerini 1656'da Kıbrıs'a süren Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın aldığı önlemlerden sonra bile varlıklarını sürdürdüler. Sonraki yıllarda padişahın hocası Vani Efendi, Kadızadelilerin baş destekçilerden biri oldu. Yapılmasını ısrarla istediği Viyana Seferi (1683) başarısızlıkla sonuçlanıp da Vani Efendi gözden düşünce, vaizlerin bağlantı ağı da dağıldı.[21]

Kadızadeliler hareketinin son bulmasından sonra, 18. yüzyılda hukuk ve din bilginlerinin belli başlıları, aynı dönemdeki Avrupa aristokrasileriyle karşılaştırılabilecek bir grup oluşturdular. Bir önceki yüzyılın din çekişmelerine bir tepki olarak pek çok yeni okul yaptırıldı; bu okulları kuranlar, dini inançların, önde gelen hukuk ve din bilginlerinin görüşleri doğrultusunda istikrar kazanacağını umuyorlardı. Mimarlık açısından çok başarılı yapıları bugün İstanbul'da hâlâ hayranlıkla izlenebilen bu okullar, tümüyle payitahttaki ilmiye ve kaza sınıflarının başındakilerin denetimi altındaydılar. Edirne ve Bursa kentleri de, o güne kadar Osmanlı eğitim sisteminde sahip oldukları rolü yitirmişlerdi.[22]

İlmiye sınıfının önemli ailelere mensup ileri gelenlerinin durumları, özellikle iki görev arasındaki uzun dönemleri 17. yüzyıla göre daha kolay atlattıkları için, artık daha istikrarlıydı. Çünkü 18. yüzyılın başların-

19 Gölpınarlı (1953), s. 166-167 bu meseleye özellikle düşmanlığa maruz kalmış Mevlevi dervişlerinin bakış açısından ışık tutuyor.

20 Zilfi (1988), s. 145-146.

21 *age*, s. 157.

22 *age*, s. 211.

da, daha gençlik yıllarında babasının nüfuzuyla önemli bir makama gelmiş olan yüksek dereceli bir kadı, yeni bir göreve atanmayı beklediği sırada, taşranın zengin kadılık makamlarının gelirlerinden maaş talep edebiliyordu. Dairedeki resmi işleri, unvan sahibinin görevlendirdiği bir kişi, çoğunlukla da genç bir akraba yürütüyordu. Burada Fransız Devrimi öncesi Avrupa'sıyla belirli paralellikler olduğu gözleniyor; orada da birçok din adamı, bir kilisenin ya da papazlık bölgesinin gelirlerini gerçek amacının dışında kullanma olanağına sahipti.[23]

Bu koşullar altında taşradaki yüksek dereceli kaza ve ilmiye sınıfı mensuplarının dini ve politik nüfuzu önemli ölçüde azalıyordu. Çünkü o zamana kadar "aradaki" kadılık makamları merkezle taşra arasında önemli bir bağlantı halkasıydı. Müslüman tebaanın bilincini Sünnilik yönünde sağlamlaştırma ve geliştirme işi hukuk ve din bilginlerinin görevleri arasında bulunduğu için, iletişimdeki bu kopukluk, politik açıdan bakıldığında daha da ağırlaşıyordu. Bilginler tabii Sünniliği temsil ediyorlardı ve Sünniliğin savunulup yaygınlaştırılması da Osmanlı sultanlarının meşruiyetinin temelini oluşturuyordu.[24] Oysa hukuk ve din bilginlerinin karşısındaki, vaaz ve öğretinin alıcısı olan kitlenin dini görüşleri, çoğu zaman Sünnilikten şu ya da bu ölçüde farklıydı. Anadolu'nun birçok yöresinde, Osmanlı yönetimi tarafından sapkın olarak görülen Aleviler yaşıyordu. Irak'ta sayısız Şii vardı, imparatorluğun Hıristiyan halkından söz etmek ise gereksiz. Yani taşra halkının kaza ve ilmiye sınıfının tepesindekilerle olan bağlarının gevşemesi, ilmiye aristokrasisi açısından rahatsız edici bir politik zayıflık anlamına geliyordu. Halk desteğindeki bu eksiklik, 19. yüzyıldaki bunalımlar sırasında daha da belirgin bir hal alacaktı.

Bölgelerarası Bağlantılar: Dervişler

Osmanlı dervişlerinin birçoğu, kurucularının evliya sayıldığı tarikatlara bağlıydı ve bu kurucuların koymuş olduğu ibadet biçimlerini yüzyıllar boyu devam ettirmişlerdi. Halvetiye gibi büyük tarikatlar zaman içinde birçok daha küçük kola ayrılmışlar, ama bu kollar aynı kökten

23 18. yüzyıl Fransa'sında kilise gelirlerinin kullanılması hakkında bkz. Soboul (1970), s. 298-302.

24 İslamoğlu-İnan (1987), s. 20 vd.

geldiklerini reddetmemişlerdi.[25] Bazıları, özellikle de Mevleviye ve Bektaşiye, belirli bir dergâhı tarikatın merkezi olarak kabul etmişlerdi. Bu dergâhın şeyhinin çoğu zaman, öbür dergâh şeyhlerinin atanmasında söz hakkı vardı.[26] Osmanlı yönetiminin gözü de bu merkezi dergâhın şeyhinin üzerinde olurdu; hiçbir dergâh şeyhi yönetimin onayı olmadan görevini uzun süre yürütemezdi.

Bazı tarikatların, örneğin Nakşibendiyenin Osmanlı kolu (Hindistan kolu böyle değildi) mensuplarının şeriata harfi harfine uyması şarttı; ulemadan da bu tür tarikatlara çok katılan vardı.[27] Buna karşılık bazı başka dervişlere göre ise şeriat sadece henüz tasavvufu tanımamış kişiler için bağlayıcıydı. Bu görüşün en bilinen örneği, şarap yasağına uymayan ve ayinlerini kadın erkek birlikte yapan Bektaşilerdi. Bu iki uç örneğin ortasında yer alan görüşler de vardı, ayrıca çeşitli tarikatların törenlerine, örneğin Mevlevilerin semahına bütün ulemanın bakışı aynı değildi. Ama, ulemayla dervişlerin ilişki ağları çoğu zaman birbirine bağlıydı.[28]

Tarikatlarda zaman düzlemindeki aidiyet şu ya da bu derviş dergâhının şeyhinin soyağacıyla ifade edilmekteydi.[29] Tarikatın kurucusu ile onun yakın ya da uzak ahfadı olan halihazırdaki şeyhi arasında sadece manevi evlatlık ilişkisi de bulunabilirdi; çünkü tasavvuf yoluna ancak o konuda deneyimli bir üstadın yol göstermesiyle girilebiliyordu. Ama çoğu zaman gerçek akrabalık da söz konusuydu, çünkü oğulun kendi babasından ders alarak yetiştiği dergâh sayısı az değildi. Aynı manevi aileye ait olduğu kabul edilen değişik tarikatlar arasındaki bağlantı da bu tür soyağaçlarının yardımıyla ortaya konmuştur. Ayrıca tarikat kurucusu ile peygamber ve yeğeni Ali arasında da çoğu kez bir bağ kurulurdu. Peygamber soyundan geldikleri kabul edilenlerin sayısı çok olduğundan, bu bağların tarihsel bir gerçeği yansıttığı kabul edilebileceği gibi, "uydurma bir geleneğe" dayandırıldığı da düşünülebilir.

---

25 Kissling (1953).

26 Gölpmarlı (1953), s. 156-158 17. yüzyılda tarikat şeyhinin yönetim görevlerini betimliyor; Faroqhi (1981), s. 93 vd.

27 Krş. *EI*²'deki "Nakshbandiyya" makalesi (Hamid Algar ve K. A. Nizam).

28 17. yüzyılda derviş şeyhlerinin cami vaizleri olarak atanmalarına alışılmıştı; ama bu görevi yerine getirebilmek için din ve hukuk bilgisi sahibi olmak gerekiyordu. Krş. Kafadar (1989).

29 Karamustafa bu konuda ilginç açıklamalar içeriyor.

Daha merkezi tarikatlar, taşradan başkente resmi kanallardan az ya da çok bağımsız bir bilgi akışı sağlıyorlardı. Örneğin taşra eşrafından biri halka rahatsızlık verdiğinde, İstanbul'daki merkezi dergâha haber vermesi için dervişlerden birinin aracılığı istenebiliyordu.[30] Eğer tarikat şeyhi sarayda "söz" sahibiyse, bu girişim divana yapılan bir şikâyetle tamamlanıyor ve etkili de oluyordu. Mahmud Hüdai (1543/44-1628/29) gibi tanınmış bir şeyh kendi köyü için vergi indirimi sağlıyabiliyordu; böyle bir durum 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlıların ilk dönemlerine göre daha seyrek görülmekle birlikte, dervişler arasındaki iletişimin etkililiğini artırmaktaydı.[31]

Kilisenin Bağlantı Ağları

Osmanlı İmparatorluğu'nda Rum Ortodoks Kilisesi'nin uzun süre ayrıcalıklı bir konumu oldu. Osmanlı bürokrasisi, devletin tebaası olan çeşitli halkları, pek ender durumlar dışında, etnik gruplar olarak görmüyordu. Dini aidiyet çok daha önemliydi ve bu nedenle hem Ortodoks Kilisesi'ne bağlı Balkanlar'daki halklar, hem de Suriye'deki Ortodokslar tümüyle İstanbul'daki Rum Ortodoks Patrikhanesi'ne bağlı sayılıyorlardı.[32] Bununla birlikte, millet olarak adlandırılan dini grupların yapısı ve kendi aralarında sıralanışı 19. yüzyıldan önce, son dönemlerde olduğu kadar belirgin değildi. Bu yüzden 19. yüzyılın formel örgütlenmesinin izdüşümünü 16. ya da 17. yüzyıllarda da aramaktan kaçınmak gerekir.[33]

Yine de Rumcanın sadece ibadet dili değil, aynı zamanda Rum Ortodoks Kilisesi'nin iletişim aracı da olması, Rumca konuşan din adamlarına mesleklerinde yükselmek için elverişli olanaklar sağlıyordu. Kiliselerdeki yüksek makamlara ulaşmak 18. yüzyılın ortalarına kadar neredeyse onların tekelindeydi. Ama bu tekelin işe yaramadığı zamanlar da olmuştu. Sırp kökenli olan Sokollu Mehmed Paşa'nın sadrazamlığı zamanında, 1557'de Pec kentindeki Sırbistan Piskoposluğu'na ye-

30 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme Defterleri 79, s. 323, no. 815 (1019-1610/11).

31 Mühimme Defterleri 82, s. 74 ve 76 (1027-1617).

32 Clogg (1982).

33 Braude (1982); Clogg (1982) ise millet sisteminin 15. yüzyılda ortaya çıktığına dair daha eski bir görüşü savunuyor.

niden işlerlik kazandırılmış ve başına önce paşanın bir akrabası getirilmişti.[34]

Ortodoks Kilisesi en çok İstanbul'daki Patrikhane ile taşradaki kiliseler arasındaki bağlantının zayıflığından ötürü zarar görüyordu. Rum Ortodoks Kilisesi'ne yakınlık duyan Avrupalı seyyahlar bile -ki illa duymaları gerekmiyordu- taşradaki Ortodoks din adamlarının entelektüel düzeylerinin düşük olmasından yakınıyorlardı. Yeni yetişen genç din adamlarının, bırakınız bir üniversite eğitimi görmek, gidecek ruhban okulları bile yoktu. Patriklerin yönettiği ruhban okulunda öğrenim görme olanağını bulamayan papaz adayları, 17. ve 18. yüzyılda bile, görevleri için gerekli metinleri bir rahip ya da keşiş eşliğinde sürekli tekrarlayarak ezberlemek zorundaydılar. Gerçi bu tür eğitim ortaçağ sonlarında Avrupa'da da uygulanmıştı, ama 17. yüzyılda Reformasyonu ve Karşı-Reformasyonu yaşamış insanların gözünde artık kabul edilemeyecek kadar geri kalmış bir yöntemdi.[35]

Hali vakti yerinde olanlar için Venedik'te okumak, daha da iyisi Padova Üniversitesi'ne gitmek olanağı vardı. Venedik devleti 1570'te Kıbrıs'ı, 1660'ta Girit'i, 1710'da da Tinos adasını kaybetmesine karşın, 1799'da Napoléon gelip kenti işgal edene kadar İon Adaları'nı, yani Rumca konuşulan bir bölgeyi elinde tutmuştu.[36] Bu yüzden Venedik yönetimi kentte bir Rum Ortodoks cemaatinin varlığını, hatta bir matbaa işletmelerini ve 1550'den sonra da adalarda Rum okulları açmalarını hoşgörüyle karşılamıştı. Ayrıca Engizisyon, resmi makamların (çok da tereddütle) verdiği izin olmadan Venedik devleti sınırları içinde bir etkinlik gösteremiyordu. Bu sayede de, Venedik egemenliğindeki Padova kentinin üniversitesinde Pomponazzi'nin çevresinde toplamış olan Yeni-Aristotelesçiler maddi evren kavramı üzerinde felsefi düşünceler üretebiliyorlardı.[37] Papaz adayı öğrenciler için öğrenimin bu yönü herhalde sorunlar doğurmuştu; oysa Padova'da tıp öğrenimi gören Rumlara bu tür düşünceler çok daha yakındı. Böylece İstanbul'da,

---

34 Runciman (1968), s. 204.

35 *age*, s. 219.

36 *age*, s. 214-219. Venedik'in Avrupa sanat ve bilim yeni dünyasıyla Doğu kiliseleri arasındaki bağlantıyı sağlayan halka olması hakkında ayrıca krş. McNeill (1974).

37 17. yüzyılın başlarında laik devlet anlayışını savunan Venedikli kuramcı Fra Paolo Sarpi, Venedik hükümetinin de hukuk danışmanıydı.

Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin bulunduğu Fener semtinde, 17. yüzyıl Avrupa'sında oluşan düşünce devriminin temel ilkelerinden haberli, akademik eğitim görmüş, ruhban sınıfından olmayan küçük bir zümre ortaya çıkmıştı. Ama Patrikhane'ye bağlı ruhban okulunu yaptıkları mali yardımla ayakta tutan zengin Fenerli tüccar aileler taşradaki din adamlarının eğitimiyle fazla ilgilenmediler. Bu durumda, Venedik'le kurulan bağların, İstanbul'daki Ortodoks aydınlarla başkent dışındaki cemaatler arasındaki bilgi akışını güçlendirmekten çok, zayıflatmış olduğu düşünülebilir.

1620 yılından öldürüldüğü 1638 yılına kadar kısa aralar dışında sürekli patriklik makamında oturan Kirillos Lukaris bu duruma çare bulmak için çaba harcadı.[38] Lukaris de İtalya'da öğrenim görmüş ve o zamanki patrikin temsilcisi olarak uzun süre Polonya'da kalmıştı. O dönemde Polonya Kralı Sigismund August'un, halkı Ortodoks olan Ukrayna'da zorla bir (birleştirilmiş) Rum Katolik kilisesi kurmasına (1595) tanık olmuştu. Bu deneyimden sonra, Ortodoks din adamlarının yoğun bir eğitimden geçmeden Katolik Kilisesi'nin hücumlarına karşı koyamayacağına inanmıştı. Patrikliği döneminde sadece İtalya'dan kitaplar getirtmekle kalmadı, bir matbaa kurulması için de çaba harcadı ve bu iş için İngiliz Elçisi Thomas Roe'nin desteğine başvurdu. Yayınlarıyla, Kalvinciliğe yakın görüşlerini kendine bağlı din adamları arasında yayma olanağı bulacaktı. Fransız Elçiliği'nde sözleri çok geçen Cizvitler bu girişime karşı çıktılar. Fransız elçisinin diplomatik girişimleri sonucu Osmanlı makamları 1628'de matbaayı imha ettiler.

Din kültürü konusunda İstanbul'dan taşraya bilgi akışının çok sınırlı olduğu kesindi. Ama sırf Ortodoks kilisesinin varlığı bile, kilise üyelerine kendi köy ya da mahallelerinin dar ufkundan dışarı çıkabilme olanağı sağlıyordu. Böyle olanaklardan biri de, örneğin Aynaroz Manastırı ya da Sina'daki Katharina Manastırı gibi bazı manastırların keşişlerinin, padişahın ve patrikin verdiği yetkiyle Ortodoks inanç sahiplerinden yoksullara yardım toplamak için giriştikleri gezilerdi. Her ne kadar yardım toplama gezileri imparatorluğun her yanında yapılıyorduysa da, elimizde en çok Eflak ve Boğdan'daki gezilere ilişkin bilgi vardır.[39] Nede-

38 Runciman (1968), s. 259-288.

39 Schwarz (1970), s. 51 vd, 93.

ni, Eflak ve Boğdan'ın Osmanlı sultanına bağlı olmakla birlikte, Hıristiyan voyvodalar tarafından yönetilmesi, dolayısıyla kilise işleri konusunda daha rahat hareket edebilmeleridir. Yardım için dolaşan keşişlerin bir şeyler toplayıp toplayamaması bir yana, sırf oraya gitmiş ve birtakım haberler getirmiş olmaları bile küçük bir Rumen kentinin dindar insanlarının kafasında kendi kiliselerinin yaygınlaştığı bilincini uyandırıyordu.

Coğrafyacılar

Ulema, dervişler ve Ortodoks din adamları aracılığıyla yayılan bilgiler birçok insana ulaşıyordu. Ama din adamlarının doğrudan ilettikleri mesajlar, bu dünyadan çok öteki dünyayla ilgiliydi. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'nda gerek Müslümanlar, gerekse Ortodokslar arasında bu dünyaya yönelik bir kültür de yaygındı ve bu kültür içinde hem coğrafyanın, hem de gelenek ve göreneklerin önemli bir yeri vardı.[40] Portekizlilerin Hint Okyanusu'nda yayılmaya, Osmanlıların da gözlerini yeni yeni bu yöreye çevirmeye başladığı 16. yüzyılda, bu alanda daha çok, deniz haritaları hazırlamakla uğraşan kaptan ve amiraller akla gelir. Piri Reis'in (yak. 1470-1554) adı, Kolomb'dan kalma Atlas Okyanusu haritalarından birinin bir başka çizimiyle birlikte anılır; bu haritanın bilinen tek nüshası bu Osmanlı versiyonudur. Piri Reis bir de, Akdeniz kıyılarını gösteren portolanlara yer verdiği *Kitab-ı Bahriye*'yi yazmıştı.[41] Bunda Akdeniz'in sadece Osmanlı egemenliğindeki doğu ve güney bölümlerini değil, kuzeybatı kıyılarını da ayrıntılarıyla ele almıştı. Osmanlı ve Fransız ordularının birlikte Nice'i fethetmesi (1543) ve bir Osmanlı filosunun kışı Toulon'da geçirmesi gibi olaylar Fransız Riviera'sı kıyılarının da ayrıntılı haritasının çıkarılabilmesine olanak vermişti. Piri Reis bir süre de Hint Okyanusu'ndaki Osmanlı donanmasına komuta ettiyse de, Portekizlilere karşı yeteri kadar başarı gösteremediği için 1554'te padişah tarafından Mısır'da idam ettirildi.

Deniz subayları da coğrafi ve ekonomik bilgiler çıkarılabilen askeri raporlar yazıyorlardı. Bunlardan Selman Reis'in 1516'da, yani Mısır'ın Osmanlılarca fethinden hemen önce yazdığı bir mektupta, Hicaz'daki kutsal kentlerde yaşamın Mısır'dan gelecek tahıla bağlı olduğu gayet

40 Taeschner (1923) Osmanlı coğrafyacılarıyla ilgili iyi bir panorama sunuyor. Ayrıca bkz. Adıvar (1943), s. 55-104.

41 Piri Reis, yay. H. Alpagut ve F. Kurtoğlu (1935).

canlı anlatılmıştır.[42] Yani Osmanlı yönetimi Mısır'ın fethinin Hicaz'ın elde edilmesine de yol açacağını önceden görebilmişti. Ayrıca, çoğu ordunun seferleri sırasında hazırlanmış yol haritaları vardı. Seydi Ali Reis, Portekizlilerle giriştiği bir çarpışmada gemilerini kaybettikten sonra Hindistan'dan yola çıkıp İran üzerinden ülkesine dönmek için yaptığı yolculuğu anlatan bir seyahatname yazmıştı.[43] Münşeatlara ya da coğrafya el kitaplarına alınmış ve böylece geniş bir kitleye ulaşmış bazı yol haritaları da vardı. Örneğin tarih yazarı Feridun Bey'in 16. yüzyılda hazırladığı münşeatında Kanuni'nin 1533-36 arasında çıktığı bir sefere yer verilmişti.[44] Bu dönemde ayrıca bazı seferleri konu eden ve zengin minyatürlerle süslenmiş kitaplar hazırlamak da yaygındı. Bunun en ünlü örneği, tarihçilik, nakkaşlık ve sporculuk gibi çok çeşitli alanlarda yeteneklerini ortaya koymuş olan Matrakçı Nasuh'un, o sıralar İran'ın elinde bulunan Irak'a karşı Kanuni'nin seferini konu alan eseridir (1537).[45] Eser Osmanlı ordusunun sefer boyunca konakladığı en önemli menzilleri tasvir eden minyatürlerle bezenmiştir. Gerçi minyatürler stilize edilmiştir ama, kentlerde yer alan yapılar o derece ayrıntılı çizilmiştir ki, kitap mimarlık tarihi için kaynak olarak kullanılabilir. Aslında Osmanlı minyatür sanatında tarihi ve dini figürlere yer verilmesine karşın, bu kitaptaki kent ve doğa görünümlerinde ne bir insana, ne de bir hayvana rastlanmaktadır. Öte yandan, özellikle İstanbul tasvirinde, kentin doğru bir haritasıyla estetik güzellik taşıyan bir panoramanın birleştirilmeye çalışıldığı gözlenmektedir.[46] Bir başka resimli belge de Lala Mustafa Paşa'nın 1578-79 yıllarındaki Kafkasya seferiyle ilgilidir. Kitabın metnini yazmış olan tarihçi Mustafa Âli'ye saray nakkaşhanesinde minyatürlerin hazırlanmasını denetlemesi için de aylarca maaş verilmişti.[47]

Bu tür menzilnameler haritaların çizilmesinde büyük önem taşıyordu. 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupalı gezginler çoğunlukla pusula ve yıldızların yardımıyla bulundukları yeri tam olarak saptamaya, böylece el-

42 Mughul (1965).
43 Adıvar (1943), s. 68-69.
44 Matrakçı Nasuh, yay. Hüseyin G. Yurdaydın (1976), s. 58 vd.
45 *age*, minyatürlerin tıpkıbasımlarını içeriyor.
46 *age*, tıpkı basım 8b ve 9a.
47 Fleischer (1986), s. 110.

lerindeki yol kayıtlarının güvenilirliğini artırmaya çalışırlardı. Ama sadece hangi yöne gidildiği ve yolun kaç saat çektiği bilindiği zaman da, bu yol kayıtları bir harita için temel oluşturabiliyordu. *Cihannüma* adlı eserinde Avrupa coğrafya kitaplarından da geniş ölçüde yararlanmış olan tarihçi ve coğrafyacı Kâtip Çelebi'nin çevresinden bazı kişiler, menzilnameler ve kıyı krokileri yardımıyla bir Anadolu haritası hazırlamaya çalışmışlardı.[48] Ama yaptıklarına bakınca, Doğu Anadolu'dan sadece birkaç büyük yol güzergâhını bildikleri, Batı Anadolu'dan ise birbiriyle kesişen birçok yol kaydı elde etmiş oldukları hemen anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi de bize, birçoğunu kendi bulduğu, konaklama ve dinlenme yerlerine ilişkin sayısız liste bırakmıştır. Ama pek çok coğrafyacının, özellikle de Mehmed Âşık'ın (yak. 1598) eserlerini okumasına ve istinsah etmesine karşın, onun asıl merakı bilimsel coğrafya bilgileri vermek değil, gezilerini hikâye etmek olmuştur.[49]

Gezilerle ve keşiflerle ilgili bu bürokratik, bilimsel ve sanatsal belgeleri kimlerin inceleme olanağı bulduğu sorusuna yanıt vermek zor. Padişahların seferlerini anlatan görkemli minyatürlerle bezeli yazmalardan haberi olanlar muhtemelen, sarayın koleksiyonlarını görebilme iznine sahip birkaç üst düzey devlet görevlisiydi. Evliya Çelebi'nin eseri 19. yüzyıldan önce neredeyse hiç kullanılmadı. Gerçi 18. yüzyılda istinsah edilmişti, ama bu birkaç nüsha da daha çok saray kütüphanesinde kaldı ve nadiren birilerinin eline geçebildi.[50] Okuyucuların çoğu Kâtip Çelebi'nin *Cihannüma*'sına ulaşmış olmalıdır; hatta kitap 1732'de İstanbul'da basılmış ve ilk Osmanlı basılı metinlerinden birisi olmuştur.[51] Ama matbaada basılan bu ilk Osmanlı eserleri okuyucunun fazla ilgisini çekmediği gibi, dünyaya bakışlarında kitaplardan etkilenen insanların sayısı 18. yüzyılın ilk yarısında hâlâ çok değildi.

Tüccarların Bağlantı Ağları

Tüccarların kendi aralarındaki iletişim konusunda sadece dolaylı bilgilere sahibiz; çünkü bu kesimden insanların kişisel kayıtları şu ana kadar pek gün ışığına çıkmış değildir. Ama bir kentten bir başkasına na-

48 Kâtip Çelebi (1732), s. 629.
49 Taeschner (1923), s. 48 vd, 68.
50 Evliya Çelebi, yay. Van Bruinessen ve diğerleri (1988), s. 6.
51 Gdoura (1985).

kit olmayan bir ödeme yapıldığında, kadı sicillerine kaydettirilerek onaylatılan bir tür senet kullanılırdı.[52] Bu yöntemde tüccarlar arasında düzenli bir iletişim olması gerekiyordu, çünkü ilgili kişilerin birbirini tanımaması halinde büyük bir risk göze alınmış olurdu. 17. ve 18. yüzyıllarda Kahire'de imparatorluğun başka yerlerinden gelmiş pek çok tüccar bulunmaktaydı. 18. yüzyılın ikinci yarısında Tunuslularla Cezayirlilerin yanı sıra, sayıları fazla olmamakla birlikte Süryaniler de önem kazandılar.[53] Merkezleri Isfahan yakınlarındaki Yeni Culfa'da, Polonya'da Lvov kentinde ve Amsterdam'da olan Ermenilere ait ticaret ağlarının en etkili olduğu dönem, 17. yüzyıldı.[54] İstanbul ve İzmir de bu ağlara bağlıydı. Daha 18. yüzyılın başlarında, İran'dan Osmanlı İmparatorluğu'na yapılan ve Ermeni tüccarlar için büyük bir önem taşıyan ham ipek ithalatının gerilemeye başladığı yıllarda, Erzurum gümrük kayıtlarında birçok Ermeni'nin adları görülmeye başlamıştı.

İmparatorluk sınırlarını da aşan bu tür yoğun ticaret ilişkilerini gayrimüslim azınlıklara ait bir ayrıcalık gibi görmek yanlış olur (oysa literatürde çoğunlukla böyle görülmüştür). 16. yüzyılın sonlarıyla 17. yüzyılın başlarında Müslüman Osmanlılar sık sık Venedik'e gidiyorlardı. Bunlar arasında Müslüman Bosnalılar da, Anadolu ve İstanbul tüccarları da vardı. Bazı Osmanlı tüccarları Venedik'e yerleşmişler, kendi ülkelerinden gelenlere simsar ve tercüman olarak hizmet vermişlerdi.[55] Venedik arşivlerinde bu Müslüman tüccarların siparişlerine ve sigorta işlerine ilişkin pek çok belge vardır. Bunlar kendi aralarında da ticaret yapıyor ve İstanbullu tüccarlarla sürekli bağlantısı olan ayrı bir grup oluşturuyorlardı.

Bu ticari bağlantı ağlarıyla aktarılan bilgiler kuşkusuz esas olarak ticaretle ilgiliydi. Örneğin bir vergi mülteziminin aşırı isteklerde bulunduğunun ya da sınır bölgesindeki bir Kürt beyinin kendi topraklarından geçmelerini daha çekici kılmak için tüccarlara elverişli gümrük koşulları önerdiğinin haberleri gelirdi. Tabii, eşkıyanın kervan yollarını kesmesi, korsanların saldırıları ya da uzak bir ticaret merkezindeki iflaslar da bir tüccardan bir tüccara iletilen haberler arasındaydı. Gerçi bu tür ba-

52 Sahillioğlu (1975).

53 Raymond (1973-74), c. 2, s. 482-496.

54 Khachikian (1967); Kévonian (1975); Erim (1991).

55 Kafadar (1986).

zı haberler kahvehanelerde de konuşuluyordu, ama büyük bir bölümü birbirleriyle sıkı bir iş ilişkisi içindeki tüccarlar arasında sır olarak saklanıyordu.

Belirli bilgileri kendi çevrelerinden olmayan insanlardan saklayan tüccarların arasındaki yakın ilişkilerin tipik bir örneğini Evliya Çelebi'nin aktardığı bir hikâyede görebiliriz. Evliya Çelebi'nin anlattığına göre Mekke'deki bazı tüccarlar aralarında pazarlık yaparken ellerinin üstüne bir örtü örtüyor, sonra birbirlerinin ellerini çeşitli biçimlerde sıkarak önerdikleri fiyatı belirtiyorlarmış.[56] Anlaşmaya vardıklarında da, yine belirli bir el sıkışma biçimiyle pazarlığı sonuçlandırıyorlarmış; tabii dışardan bakanlar orada bir iş bağlantısı yapıldığını bile fark edemiyorlarmış. Kısacası bir tüccarın işini başarıyla yürütebilmesi için, meslektaşlar arasındaki bölgeaşırı bir bağlantı ağına girmiş olması büyük önem taşımaktaydı; bazı iş ortaklarının zamanla birbirinin rakibi haline gelmesi bu durumun önemini azaltmıyordu.

Osmanlı Dünyasının Haber Merkezi

Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi politik yapısı doğrultusunda bütün bilgiler İstanbul'da toplanıyordu. Yukarda da gördüğümüz gibi, eski başkent Bursa ve Edirne 18. yüzyılda din ve hukuk eğitiminin merkezi olmaktan büyük ölçüde çıkmışlardı. Saraydan destek görmeyi tasarlayan ulema ve sanatçılar İstanbul'da bulunmak ya da en azından eserlerinin orada tanınmasını sağlamak zorundaydılar. Kuşkusuz Halep, Şam ya da Kahire'de etkinlik gösteren sanatçılar da vardı. Taşrada da vakanüvisler, şairler, özellikle de eserleri günümüze kadar ulaşmış mimarlar ve nakkaşlar bulunmaktaydı. Ama yine de bu mimarların, malakâri ustalarının, ahşap oymacıların ya da kakmacıların içinde adını bildiklerimizin sayısının çok az olduğunu da belirtmek gerekir. İsim yapmak isteyen birinin başkente gitmesi kaçınılmazdı.

En büyük kitap koleksiyonları da yine İstanbul'daydı. Sarayda çeşitli yapılarda saklanan koleksiyonlar vardı. Ayrıca 18. yüzyılın başlarında III. Ahmed, sarayın üçüncü avlusunda zarif bir kütüphane yaptırmıştı. Ama saray dışındaki bilginler ve kitapseverler bütün bu kitaplara çok ender ulaşabiliyordu. Kent içinde vezirlerin ve ulemadan kişilerin kur-

56 Faroqhi (1990), s. 220.

dukları kütüphanelerde ise durum böyle değildi. Örneğin 1661-76 arasında sadrazamlık yapan Köprülü Ahmed Paşa'nın yaptırdığı kütüphane bunlardan biriydi. 1734'lerde Veziriazam Hekimoğlu Ali Paşa kendi adını taşıyan külliyesinin içinde şık bir kütüphane yaptırmıştı. Ragıb Paşa'nın 1763'ten önceki bir tarihte inşa ettirdiği zarif yapı da bugün hâlâ kütüphane olarak kullanılıyor. Yeterli parası olanlar, yazmaları satın da alabiliyorlardı. Kentin merkezinde yazmaların alınıp satıldığı sahaf dükkânları vardı; müşteriler ayrıca minyatür de sipariş edebiliyorlardı.

Ama okuryazar olmayan ya da en azından kitap dünyasıyla sadece sınırlı bir ilişkisi bulunan kişiler için de İstanbul'da geniş bilgi edinme olanakları vardı. İstanbul'un bir liman kenti olmasının bunda payı büyüktü. Karadeniz'in her yerinden başkente tahıl, yağ ve daha başka yiyecek maddeleri getiren gemiler Haliç'in güney kıyısına yanaşırlardı. İstanbul kadısı önemli yiyeceklerin fiyatlarını saptamadan önce burada kaptanlar ve tüccarlarla bir araya gelirdi.[57] Karadeniz bölgesindeki kuraklıklarla, Kazak saldırılarıyla, spekülasyonlarla ve kötü geçmiş hasatlarla ilgili bilgiler buraya akardı. Kuşkusuz bu haber ve bilgilerin birçoğuna Galata kahvehaneleriyle meyhanelerinde de ulaşılabiliyordu. İstanbul'un sayısız hanları da ticaret konusundaki bilgi alış verişinin yapıldığı önemli merkezlerdi (günümüzde varlıklarını sürdüren bu yapıların çoğu 17. yüzyılda valide sultanlar ve üst düzey devlet ricali tarafından yaptırılmıştır). Ama İstanbul ticari haberler ve bilgiler konusundaki ayrıcalıklı konumunu yine de başka merkezlerle paylaşıyordu. Kahire'ye, özellikle Hindistan ticaretine ilişkin pek çok bilgi gelirdi. Ama iki denizin birleştiği ve birçok ticaret yolunun kesiştiği İstanbul'un konumu, çeşitli pazarlara ilişkin bilgiler toplamak isteyen tüccarların işini önemli ölçüde kolaylaştırıyordu.

Başkente haber ulaştıran küçümsenmeyecek kaynaklardan birini de, divan-ı hümayuna herhangi bir hukuksal sorunu iletmek ya da taşradaki bir devlet görevlisini şikâyet etmek için kente gelenler oluşturuyordu. Hali vakti yerinde olanlar şikâyetlerini iletmek için kendileri gelirken, bazı köy ya da mahalle sakinleri de başkentte kendilerini temsil etmesi için bir kişi tutup onun yol masraflarını karşılarlardı.[58] Böyle ge-

57 Mantran (1962), s. 187-193.
58 Faroqhi (1992a).

lenlerin sayısı o kadar çoğalmıştı ki, resmi makamlar bir şikâyette bulunmanın başkente kapağı atabilmek için bahane olarak kullanıldığından kuşkulanmaya başlamıştı. Zaten 1600'lerden sonra hükümet İstanbul'a gelişi denetlemeye çalışmış, tek bir konuyla uğraşmak için başkente gelmeye de zaman zaman sınırlamalar getirmişti.[59] Bu şikâyet sahipleri herhalde hanlarda ya da bazen akrabalarında kalıyorlardı. Böylece, zorba valiler ya da rüşvet alan kadılar hakkındaki şikâyetleri başkent halkının bir bölümü de duymuş oluyordu.

Başkent halkının belirli bir bölümü açısından, gerek sürekli görevle, gerekse örneğin bir barış antlaşması imzalamak için geçici olarak gönderilmiş yabancı ülke elçileri de bir başka haber kaynağıydı. Venedik, Fransız, İngiliz, Hollanda ve Habsburg elçilerinin yanında, tantanalı törenlerle gelen İran elçilerini de anmak gerekir. Başkent halkının haber alması açısından bu elçilerin hizmetkârları ve tercümanları önem taşıyordu. Bu insanlar yabancı konukların alışverişlerini yapar, kentte bir yere giderken onlara eşlik eder, hem kent halkıyla ilişkilerini sağlar hem de denetlerlerdi. (Dil konusunda yetenekli ve macerasever bir insan olan Lady Mary Montagu gibi, bu kişilerin eşliğinden kurtulabilen az sayıda yabancı da olmuştur).[60] Bu insanların arasına, elçileri korumakla görevlendirilen yeniçerileri de katmak gerekir. Hizmetkârlar ve tercümanlar, hizmet ettikleri görevlileri önemli kişiler olarak göstermeye gayret ederlerdi, çünkü onların saygınlığı bir dereceye kadar kendilerinin de önemini artırıyordu; bir yandan da kendilerinin kâfirlerle (ya da İranlı elçiler söz konusuysa "sapkınlar"la) bir tutulmamasına dikkat etmek zorundaydılar. Ailelerine ve komşularına anlattıkları, herhalde bu çelişkinin izlerini taşıyordu.

Çağın Gidişatı

Osmanlı toplumsal tarihini etnolojik yönden ele alan çalışmaların sayısı hâlâ oldukça az. Bu yüzden çağın gidişatı hakkında, sadece sara-

---

59 Aktepe (1958a), s. 11. Hatta I. Mahmud o derece ileri gitmişti ki, şahsi şikâyet tamamen yasaklandı. Artık sadece kentin ya da kasabaların tamamını temsil eden kişiler İstanbul'a gelebilecekti. Ayrıca krş. Montagu (1993), yay. Jack ve Desai.

60 18. yüzyılda Avrupalı konsolosların çok sayıda gerçek ya da sözde tercümanı vardı, çünkü birçok gayrimüslim tercümanlık kisvesi altında yabancı bir gücün korunması altına girmeye çalışıyordu. Krş. Bağış (1983).

yın ve saray çevresinin görüşlerini biraz belirli bir bağlam içinde ortaya koyma olanağı var. Bu çerçevede, Altın Çağ söylemi önem kazanıyor. Bu söyleme göre, Altın Çağ sona erdiğinde insan kalitesi düşecektir. Aynı söylem yeniçağın başlarında Avrupa aydın geleneğinde de dikkate değer bir rol oynamıştı. Bu Altın Çağ'ın hangi dönem olduğu hakkında ise farklı düşünceler ileri sürülebiliyordu. Hümanist Avrupa geleneğinde Roma İmparatorluğu'nun idealleştirilmesi olgusunun da kanıtladığı gibi, bunun mitolojik bir dönem olması hiç de gerekmiyordu.[61]

Osmanlı yazarları ise Altın Çağ mitosunu yakın geçmişle ilişkilendirmeyi pek seviyorlardı. Kanuni'nin ölümünden (1566) hemen sonra, imparatorlukta politik reformların gerekliliği doğrultusunda risaleler yazan yazarlar, bu hükümdarın dönemini idealleştirmeye başlamışlardı bile. Özellikle 17. yüzyıl Osmanlı edebiyatının kendine özgü türlerinden birini oluşturan bu risalelerde, 16. yüzyılın ortalarında var olan ya da var olduğu iddia edilen koşullar norm haline getirildi. Mustafa Âli ya da Koçi Bey gibi yazarlar, güçler dağılımı ilkesinden ve o dönemin daha başka âdetlerinden uzaklaşılmış olmasını askeri yenilgilerin ve politik bunalımların sebebi olarak görüyorlardı.[62] Kuşkusuz bu risalelerin tarihsel gerçekliğe gözü kapalı tanıklık ettiğini kabul etmek yanlış olur. Ama bu yanlışlık sık sık yapılmış, bu risalelere dayanılarak, Kanuni'nin ölümünün ardından Osmanlı Devleti'nin birdenbire çökmeye başladığı kabul edilmiştir.[63] Buradan da kolayca anlaşılacağı gibi, gerilerde kalmış bir Altın Çağ söylemini yorumlarken dikkatli olmak gerekmektedir. Çünkü daha 16. yüzyılın başlarında, Kanuni'nin henüz tahta çıkmadığı ve imparatorluğun henüz en geniş sınırlarına ulaşmadığı bir dönemde bile, Osmanlı edebiyatında çöküşten söz ediliyordu. Dini bütün ve

---

61 Bir örnek için krş. Dclumeau (1967), s. 219-220.

62 Krş. Âli, çev. ve yay. Tietze (1978 ve 1982).

63 Abou-El-Haj (1991), s. 44 vd kuşkularını dile getirerek, İnalcık'ın (1969) İran edebiyatına dahil ettiği "nasihatname" adı verilen eserlerin politik gerçekliğe ilişkin "objektif" ifadeleri içermediğini belirtiyor. Haklı olarak, oradaki ifadelerin politik kavgalarda bir silah olarak işlev gördüğünü ve sadece bu bağlamları içinde doğru değerlendirilebileceklerini kabul ediyor. Ayrıca bu tür, iyi bir hükümdarın nasıl olması gerektiğine dair yazının Avrupa'da da benzerleri var: ortaçağ sonları Alman Beyliklerindeki devlet reformuna ilişkin metinler ve 16. ve 17. yüzyıl boyunca İspanya'da aktif olan "Arbitristas"ın yazıları bunlara örnektir.

eğitimli bir insan olan Şehzade Korkud (1470-1513) tahta çıkma yarışından (hiç olmazsa görünüşte) çekilmesini, böyle bir çöküş döneminde bir hükümdarın adil davranamayacağını öne sürerek açıklamıştı.[64] Çöküş söylemi, gerçekliği dile getirmesinden çok, Osmanlı aydınlarının bir bölümünün düşüncesini yansıtması açısından önemlidir. Evliya Çelebi'nin de aralarında bulunduğu daha başka yazarlar ise dünyaya çok daha iyimser bir gözle bakıyorlardı. Evliya Çelebi kendi dönemindeki çöküş düşüncelerine çok az önem vermiş gibi görünmektedir.

Geleceğe yönelik düşüncelerin oluşmasında kehanetlerin rolünü araştırmak gerekir. O dönemde Avrupalılar kadar Osmanlılar da kehanetlere inanırlardı. Yine de, hiç olmazsa Evliya Çelebi gibi bir yazar söz konusu olduğunda, bu sava ihtiyatla bakılmalıdır. Çünkü onun Viyana konusunda anlattıkları, olayların gerçekleşmesinden sonra ortaya çıktığı apaçık olan kehanetleri içermektedir. Evliya Çelebi bu kehanetleri ya güvendiği kişilerden öğrenmiş ya da edebi endişelerle kendisi uydurmuştur.[65] Eğer ikincisi doğruysa, artık masum bir inançtan söz edilemez.

Hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar kıyamet gününde bütün insanların yargılanacağına inanırlar. İslamiyetle Hıristiyanlık arasındaki bu paralellik, Evliya Çelebi'nin Aziz Stefan Katedrali'nde gördüğünü ileri sürdüğü bir Son Yargı resmini, İslam inanışındaki kıyamet gününe benzer biçimde tasvir etmesini açıklar. Kıyamet alametlerinden biri de Deccal'in ortaya çıkmasıdır. Deccal bir eşek üzerinde gelecek ve sahte peygamber kisvesinde insanlığı kandıracaktır.[66] Ama yaklaşmakta olan kıyametin bir başka habercisi sayılan Mehdi daha da önemlidir. Mehdi adil bir hükümdar olarak bütün dünyaya elini uzatacak ve Mesih'in ikinci gelişini hazırlayacaktır. Bunu da İslam inancına göre mahkeme izleyecektir. Osmanlı İmparatorluğu'nda sık sık ayaklanmalar çıkıyor ve bu ayaklanmaların önderleri kendilerinin mehdi olduğunu ileri sürüyorlardı. 1576-77'de Amasya'da bir zanaatkâr bu savla ortaya çıkmış ve ardından gelecek insanlar da bulmuştu.[67] 1587'de Trablusgarp'ta ayaklanan ve Osmanlıların üzerine asker göndermesine karşın yıllarca direnen sahte Mehdi Yahya bin Yahya'ya ilişkin daha çok belge vardır. Bu

64 Fleischer (1990).

65 Evliya Çelebi, çev. Kreutel (1957), s. 77, 228-230.

66 *age*, s. 259. Ayrıca krş. *EI*²'deki "Dadjdjal" makalesi (S. H. Longrigg).

67 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme Defterleri 29, s. 96, no: 231 (984/1576-77).

ayaklanmanın uzun sürmesinin asıl sebebi Osmanlı donanmasının Trablusgarp'a ancak yazın gidebilmesi, o zaman da Yahya bin Yahya'nın yandaşlarıyla birlikte dağlara çekilmesiydi.[68]

Dünyanın sonunun gelmiş olabileceği beklenti ve kaygılarıyla 16. yüzyılın sonlarına doğru daha sık karşılaşılmaktadır; çünkü Hicret'in bininci yılı 1590-91'e denk düşmektedir. Kuran'da ve peygamberin hadislerinde kıyamet gününün tarihine ilişkin açık bir bilgi bulunmamasına karşın, İstanbul'daki aydın kişiler dahi İslamiyetin kuruluşundan bin yıl sonra dünyanın sonunun yaklaşmış olabileceğini düşünüyorlardı.[69] Tarihçi ve edebiyatçı Mustafa Âli bu beklentileri enine boyuna ele almış ve bunların hiçbirinin bir gerekçesinin bulunmadığı sonucuna varmıştı; ama çağdaşlarının hepsi bu görüşü paylaşmıyordu.[70]

Bunların da ötesinde dünyanın sonu beklentisinin Osmanlı sarayında uzun bir geçmişi vardı. 1520'ler ve 1530'larda, Viyana'nın ve belki de İtalya'nın fethinin çok yakınmış gibi göründüğü dönemlerde, Mevlana İsa adında biri ve çevresindekiler, Kanuni'nin kıyamette gelen evrensel hükümdar olduğunu yazmışlardı.[71] Bu kıyamet beklentisi, Hicret'in bininci yılındaki kaygıların tersine, daha çok iyimser bir hava taşıyordu. Saraydaki bazı yazarlar padişahı, İslam dinini dünyada insanın bulunduğu her yere götürecek olan adil hükümdar diye övüyorlardı; kıyamet günü yargılanma korkusu ise pek dile getirilmiyordu. Bu bakış açısı, belki de bir süre, sadece bazı yazarların kişisel görüşlerini değil, padişahın düşüncesini de yansıtmıştı.[72] Ama 1550'lerde, Viyana ve hatta Roma'nın fethedilememesi bir yana, şehzadeler arasında taht kavgalarının da ortaya çıkmasıyla, padişahların egemenlik ideolojisinde dünyanın sonuna ilişkin bu boyut artık görülmemeye başladı. Bunun yerini, padişahı İslam dini normlarının bu dünyadaki temsilcisi olarak öne çıkaran bir söylem aldı.

Ama Osmanlı tarihinde kıyamet beklentilerinin belki de en ünlüsü, Müslüman değil Yahudi çevrelerinden çıkmıştır.[73] Kendisini Yahudi

---

68 Faroqhi (1971).
69 Fleischer (1986), s. 134-138.
70 *age*, s. 134.
71 Flemming (1987).
72 Fleischer (1992).
73 Sholem (1973).

mesihi olarak gösteren Sabetay Sevi (1626-1676) daha önce Mora yarımadasındaki Patras'ta yaşadığı sanılan bir aileden geliyordu; babası, o yıllarda yeni yeni gelişmekte olan liman kenti İzmir'e gelip yerleşmişti. Genç Sabetay, İzmir'de kendini Yahudi cemaatine mesih olarak kabul ettirmeye girişti, başarılı olamayınca Osmanlı İmparatorluğu'nda oradan oraya dolaşmaya başladı. Mısır'da, Gazze ve Kudüs'te boy gösterdi. Sevi'nin, Yahudi mistisizminden öğeler de eklediği vaazları Filistin'deki küçük cemaatler arasında şiddetli tartışmalara yol açtı. Kudüslü hahamların onu aforoz etmelerine karşın, Sevi birçok mürit kazandı ve Yahudi cemaatleri içinde huzursuzluklar baş gösterdi. Sevi'nin müritleri her şeyden önce İran ve Kuzey Afrika'daki "yitik kavimler"in zaferlerini bekliyorlardı. Müritlerince mesih olarak kabul edilen Sevi İzmir'e döndü ve 1665 sonlarında oradaki cemaat içinde belirli bir nüfuz kazandı. Yakında dünyanın sonunun geleceği beklentisiyle toplu olarak tövbe ediliyordu. Bunun ardından Sevi İstanbul'a gitti ve orada da bu tür bir akım oluşturdu; ama Osmanlı makamları tarafından tutuklanıp Gelibolu'ya sürüldü. Orada oturduğu sırada da mesih hareketini yaymayı sürdürdü. Polonya'dan bile Yahudi cemaati temsilcileri geliyordu. Hasımları Sevi'yi sadrazama şikâyet ettiler, o da sözde mesihe iki seçenek sundu: ya İslam dinini seçecek ya da idam edilecekti. Eylül 1666'da Sabetay Sevi Edirne'de divan-ı hümayun huzurunda İslam dinini kabul etti. Müritlerinden bir bölümü onu izlediler ve "dönme" diye adlandırılan bir grup oluşturdular. İstanbul'daki bu dönmeler son dönemlere kadar özgün kimliklerini korudular. Bazıları ise mesihlik konusunda umut beslemeye devam ettiler ve Sevi'nin, ya da yeni adıyla Aziz Mehmed Efendi'nin başına, daha sonraki yaşamında bazı tatsızlıkların gelmesine sebep oldular.

Sabetay Sevi'nin hikâyesi, Akdeniz yöresinde doğmuş dinler arasında 16. ve 17. yüzyıllarda bile hâlâ ortak kültürel özelliklerin var olduğuna ilişkin önemli bir kanıttır. Bu yüzden Sevi konusunda yapılan son araştırmalarda, bu hareketin Osmanlı'ya özgü arka planını daha fazla vurgulama ve öbür dinlerdeki kıyamet beklentileriyle ilişkilerini ortaya çıkarma eğilimi görülmektedir.[74] Ayrıca 16. yüzyılda Ortodoks Kilisesi'nde de mesihlik olgusu bilinmiyor değildi. 1565-66 tarihli bir fermanda, adı be-

74 Fleischer (1992).

lirtilmeyen bir keşişin Tesalya'da yaptıkları anlatılmıştır:[75] Keşiş müritlerine, herhalde kıyametin yaklaşması nedeniyle tövbe etmeleri için olacak, çarşı pazardan uzak durmalarını telkin ediyormuş. (Bundan yaklaşık bir yüzyıl sonra Sabetay Sevi'nin bazı müritleri de böyle davranacaklardı.) Pazarlardan alınan harçların azalması üzerine kendi gelirleri de önemli derecede düşen Tesalyalı tımar sahipleri durumdan şikâyetçi olmuşlar. Bunun üzerine Osmanlı makamları, müritlerinin dünyaya yeniden inmiş Mesih olarak gördükleri vaizin peşine düşmüşler.

İnsanlar ve Bağlantı Ağları

Sabetay Sevi'nin hikâyesi bize 17. yüzyıl Osmanlı Yahudileri arasında rakip bağlantı ağlarının varlığını ve bu ağlar içinde çok özel haberlerin aktarıldığını gösterdi. Sevi'nin gerek müritleri, gerekse hasımları Osmanlı topraklarının tümüne, hatta sınırların ötesine de yayılmışlardı. Sevi'nin hasımlarının zorlamasıyla padişah sonunda işe el koymuştu; demek ki bu kişilerin sarayda iyi ilişkileri vardı.[76] "Kadızadeliler" konusundaki çatışmalar nedeniyle Müslüman ulema arasında da birbirine rakip bağlantı ağlarına rastlamıştık. Orada da (Osmanlı ilmiye hiyerarşisinin merkezi yapısı doğrultusunda) İstanbul, olayın geçtiği yer olarak Sabetay Sevi örneğindekinden daha önemli bir rol oynamışsa da, coğrafi anlamda çok geniş bir ağ söz konusuydu.

Birden fazla bağlantı ağına dahil olanlar da vardı; bunların başında hem ulemadan hem de dervişler çevresinden bilgi edinenler geliyordu. Din temelli bir bağlantı ağı içinde yer alan, ama tüccar olduğu için aynı zamanda başka tüccarlarla ilişkileri bulunanlar da çıkabiliyordu. Bazı bağlantı ağları Venedik'e, hatta örneğin 18. yüzyılda görüldüğü gibi Rum ve Sırp tüccarlar aracılığıyla Viyana'ya kadar uzandığından, bu tür ilişkileri olanların bir ölçüde Osmanlı İmparatorluğu sınırlarının ötesine ulaşması da söz konusuydu.[77] Bundan sonraki bölümde Osmanlı tebaasının kendi dünyasının sınırlarını nasıl algıladığını ve Osmanlı dünyasının dışına çıkan ya da bu dünyanın içine giren kişilerin karşılaştığı sorunları ele alacağız.

---

75 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme Defterleri 5, s. 196, no. 487 (973/1565-66).

76 Sholem (1973), s. 667 vd Sabetay'ın din değiştirmesini ayrıntılı olarak anlatıyor.

77 Stoianovich (1960).

BEŞİNCİ BÖLÜM

SINIRLAR VE SINIRLARI AŞANLAR

Farklı Kültürlerin Bir Arada Yaşaması

Osmanlı İmparatorluğu çok halklı bir devletti. Sınırları içinde çoğu Hıristiyan olan çeşitli Balkan halkları gibi, büyük çoğunluğu Arapça konuşan Müslüman Suriyeliler, Mısırlılar ve Iraklılar da yaşıyordu. Bütün bu grupların üst tabakalarının Osmanlı yüksek kültüründe değişik ölçülerde payı bulunuyordu, ama çok çeşitli yöresel kültürler de vardı. Özellikle Mısır ve Suriye kültürleri bugün artık iyice bilinmektedir. "Anıtsal" mimarlık konusunda olduğu kadar, "gayri resmi" yapılara, süsleme sanatına, edebiyat ve bilime ilişkin çalışmalar da vardır.[1] Bunların da ötesinde Anadolu'daki Müslüman köylülerin ve göçebelerin kültürü aynı yörenin kent kültüründen çok farklıydı. Bu kitapta olduğu gibi, esas olarak büyük kentlerde oturanlar ele alındığında, kentle kırsal kesim arasındaki karşıtlık özellikle göze batmaktadır. Küçük kentlerde ekonomik yaşam çoğunlukla kırsal özellikler taşıyordu; bu durum kültüre de aynı biçimde yansımış olmalı. Kitabın daha önceki bölümlerinde, Evliya Çelebi gibi kişilerin canlı tanıklıkları sayesinde, saraya yakın üst tabakalar ile sıradan kentliler arasında da önemli farklar olduğunu görmüştük.

Bununla birlikte, dinin bir dil ya da kültür grubuna ait olmaktan çok daha önemli görüldüğü bir dönemde bu farkların 19. ya da 20. yüzyıldakinden daha başka bir değeri vardı. Özellikle 18. yüzyılda bazı paşalar "kendi" vilayetlerinin sınırları içinde olabildiğince başlarına buyruk davranmaya gayret ederlerdi; başında bulundukları vilayetin yöresel kültüründen destek almaya hiç kalkışmaz, tersine kültür alanında tümüyle İstanbul'la bağlantıyı korumaya özen gösterirlerdi. 18. yüzyılda ve 19. yüzyıl başlarında Anadolu taşra eşrafı, konaklarında selamlık odalarının duvarlarına başkentten manzaralar ve cami resimleri yaptırmaktan özellikle hoşlanırdı.[2] Suriye'de de durum aynıydı; 18. yüzyılın

1 Krş. Raymond (1984); Behrens-Abouseif (1992).

2 Arık (1976); Renda (1989).

başlarında hâlâ Arapça konuşan, ama Osmanlı saray ve başkent kültürüne yakınlık besleyen önemli ailelerden bir grup vardı. Bazıları yaşamlarının büyük bir bölümünü İstanbul'da geçiriyor ve Osmanlıca eserler kaleme alıyorlardı.[3]

Kültürler sık sık kesişiyordu; özellikle de çeşitli kültürlerin temsilcileri vasıtasıyla. Bir kişinin birden fazla kültürün temsilcisi olmasıyla da sık karşılaşılırdı. Örneğin Evliya'nın kendisi üst tabakadan olmakla birlikte, gezileri boyunca küçük yerlerdeki dervişler, zanaatkârlar, tüccarlar ve din adamlarıyla kurduğu sayısız ilişkilerden ötürü bize Osmanlı Müslümanlarının kent kültürü konusunda yol gösterici olabilmektedir. Osmanlıcayı hakkıyla bilen aydın gayrimüslimler de vardı; İstanbullu Ermeniler arasında, en azından 19. yüzyılda, günlük dilleri Türkçe olan ve yazı yazarken de bu dili kullanan pek çok kişi bulunuyordu.[4] Orta Anadolulu Karamanlılar Türkçe konuşup Grek harfleriyle Türkçe yazıyorlardı ve Rum Ortodoks dininden olmalarına rağmen çoğu Rumca bilmiyordu.[5] Yani bu gruplar hem kendi dinlerine göre kilise kültürü, hem de Müslüman Osmanlı kent kültürü içinde yer alıyorlardı.

Osmanlı mı, Değil mi? Bir Gayrimüslim Aydın

Boğdan Voyvodası Kantemiroğlu (Dimitrie Cantemir, 1673-1723) çok öğretici bir örnektir.[6] Kantemiroğlu 17. yüzyılın sonlarında Osmanlı egemenliğindeki Boğdan'ı yöneten Voyvoda Constantin Cantemir'in oğluydu. On beş yaşındayken, babasının davranışlarının denetim altında tutulmasını sağlamak üzere bir tür rehine olarak İstanbul'a götürüldü. 1687'den 1691'e, daha sonra da 1693'ten 1710'da Boğdan voyvodalığına atanana kadar (kısa aralıklar dışında) sürekli İstanbul'da yaşadı. Ama sadece bir yıl voyvodalık yapabildi. Çünkü Büyük Petro ile Osmanlılar arasındaki savaş sırasında çarın tarafını tutmuş, Rus birlikle-

3 Örneğin tarihçi Mustafa Naima (1655-1716); krş. Thomas (1972). Ayrıca krş. Barbir (1979-80).

4 Vartan Paşa'nın girişinde Tietze, yay. Andreas Tietze (1991), s. IX.

5 De Planhol (1958), s. 111, 17. yüzyılda Antalya Rumlarının sadece Türkçe konuştuklarına dair Evliya Çelebi'nin tanıklığını da veriyor.

6 Kantemiroğlu'nun kimliğine ilişkin esas bilgi kaynağı 1734'te Kantemiroğlu'nun Osmanlı tarihinin İngilizce çevirisine eklenmiş olan biyografidir: Cantemir, Tindal çevirisi (1734), s. 455-460; Dutu ve Cernovodeanu'nun yaptığı seçkideki yeni baskısı (1973), s. 286-298.

nin çekilmesiyle de Moskova'ya ve ardından St. Petersburg'a gitmişti. 1720'de çarın Kafkasya seferine katıldı, ama Astrahan'dan geri döndükten kısa süre sonra, henüz elli yaşında bile değilken, Rusya'daki çiftliğinde öldü.

Kantemiroğlu İstanbul'da kaldığı sırada Osmanlıcayı ve özellikle Osmanlı musıkisini öğrendi.[7] Bunun yanı sıra mimarlıkla ilgilendi ve planlarını da kendisi hazırlayarak bazı kiliseler inşa ettirdi. Ama daha çok kitap yazmakla uğraştı; çeşitli dillerde yazdığı on kitabın çoğu henüz yaşarken ya da ölümünden hemen sonra basıldı. Bunlardan, içinde nota örneklerinin de yer aldığı ikisi Osmanlı müziği, üçü ise Boğdan tarihi konusundaydı. Boğdan'ı anlattığı kitabını, 1714'te kendisini üyeliğe seçen ve Avrupa'da çok az tanınan bu ülke üzerine ondan tanıtıcı bilgi veren bir eser isteyen Berlin Bilimler Akademisi'nin siparişi üzerine yazmıştı.[8]

Kantemiroğlu'nun kitapları arasında en ünlüsü, Latince yazılmış, ama sadece İngilizce (bir süre sonra da Fransızca ve Almanca) çevirisi basılmış olan Osmanlı İmparatorluğu tarihiydi.[9] Kantemiroğlu bu kitabı Rusya'ya gittikten sonra yazmıştı. Kitap, yaptığını sıradan bir ihanet ve bir vasalın beyinden kopması olarak görmek istemeyen Kantemiroğlu'nun, davranışını bir ölçüde haklı göstermek amacını taşıyordu. Kantemiroğlu bunun için Osmanlı tarih yazımında da bilinen, ama orada çok daha başka bir anlamda kullanılan bir benzetmeye başvurmuştu: Kantemiroğlu'nun ileri sürdüğüne göre Osmanlı İmparatorluğu 17. yüzyılın bitmesine doğru son büyük askeri zaferlerini kazanmıştı ve o zamandan beri de "eğik bir ağaç dalı"nın üstünde duruyordu. Bu tür görüşler Müslüman yazarlar tarafından da 16. yüzyılın sonlarından itibaren sık sık belirtilmişti; ama onların amacı, akıllıca bir politikayla imparatorluğun çöküşünü olabildiğince ileri atmaktı. Oysa Kantemiroğlu Osmanlı devlet yönetiminin içine düştüğü sıkıntıları kendi politikası için uygun bir fırsat olarak görüyordu. Boğdan Voyvodası olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndan kopmakla kendi devletinin gelecekteki bağımsızlığını hazırlamaya çalışmıştı ve ona göre bu bağımsızlık o günkü

7 Kendisi de besteci olan Kantemiroğlu bu konuda iki kitap yazmıştır.

8 Cantemir, yay. Dutu ve Cernovodeanu (1973), s. 12.

9 Cantemir, Tindal çevirisi (1734) ve İngilizce çeviriyi temel alan 1745 tarihli Almanca versiyonu. Fransızcası ise 1743 tarihli.

politik ortam içinde yeniden somut bir olanak haline gelmişti.[10] Bütün savunmalarda olduğu gibi bu açıklamayı da ihtiyatla karşılamak gerekir. Kantemiroğlu'nun taraf değiştirmesinin asıl nedeni, vergi konusunda sadrazamla aralarında çıkan bir anlaşmazlık gibi görünmektedir.

Kantemiroğlu Osmanlı tarihini iki koldan ele almıştır. Ana metinde politik ve askeri olaylar padişahların hüküm sürdükleri yıllara göre sıralanmış, Osmanlı vakayinamelerindeki şemayı aynen izlemiştir. Her padişahın hükümdarlık döneminin sonunda onun kişiliğinin değerlendirildiği bir bölüm de yer almaktadır. Bu, Osmanlı vakayinamelerinde rastlanmayan, Avrupa örneklerinden esinlenilmiş bir tutumdur. Metnin önemli yerlerine, başkişilerin ağzından anlatılmış gibi verilen, ama aslında yazarın kendi uydurduğu konuşmaların eklenmesi de sonuçta Yunan-Roma tarih yazıcılığı geleneğinin bir uzantısıdır. Kantemiroğlu yaşadığı dönemle ilgili kendi gözlemlerini de yazmıştır; buna hem Osmanlı vakayinamelerinde, hem de Avrupa kroniklerinde rastlıyoruz. Dipnotlarda ülkeye ilişkin bilgiler verilmekte, özellikle o dönemin Osmanlı politikasında söz sahibi kişilerden, ayrıca gelenek ve göreneklerden, deyimlerden, coğrafi özelliklerden ve tarihsel belgelerden söz edilmektedir. Bu arada kitapta yer yer kent ve saray dedikoduları da eksik değildir.[11]

Kitapta, özellikle 17. yüzyıl sonu İstanbul'unun mimarisi ve topografyasına ilişkin pek çok bilgi ve bir de harita bulunmaktadır.[12] Yazar sadece başkentin bazı yapıları ile ilgili tarihsel bilgiler vermekle kalmamış, İstanbul folklorundan örnekler de sunmuştur. Örneğin Kantemiroğlu bütün Osmanlı camilerinin bir örnek minarelerinin olduğunu, ya da bir caminin bütün minarelerinin birbirine çok benzediğini belirtmektedir. Sadece Ayasofya bunun dışında kalmaktadır. İstanbullular, bu görkemli yapının eşsiz güzelliğinin göze çarpmasını sağlamak için padişahın minareleri mahsus farklı yaptırdığını söylemektedir.[13] Bundan başka us-

10 Cantemir, yay. Dutu ve Cernovodeanu (1973), s. 13. Ayrıca krş. Fleischer (1986), s. 267 vd.

11 Bu notlardan pek çoğu 1973 tarihli seçki cildinde yeniden basıldı, ama burada esas tarihsel betimleme yer almıyor.

12 Cantemir, Tindal çevirisi (1734), s. 1'in karşısı.

13 Cantemir, yay. Dutu ve Cernovodeanu (1973), s. 130. Aslında dört minare birbirine benzer.

ta bir mimar olarak Kantemiroğlu İstanbul'daki kendi konaklarının tarihiyle de ilgilenmiştir. Bunlardan biri Ortaköy'dedir ve onun ülkeyi terk etmesinden sonra padişahın kızlarından birine verilmiştir. Bugün bu konak artık ortada yok. Ama Kantemiroğlu'nun kitabının başına eklenmiş haritada minicik bir vinyeti de yer alıyor (bkz. Resim 1, s. 311) ve biz ona bakarak bu yapının görünüşünü hiç değilse yaklaşık olarak gözümüzde canlandırabiliyoruz.[14]

Rus sarayında Kantemiroğlu'nun tarih kitabının önemli politik bilgiler taşıyan bir el kitabı olarak görüldüğü anlaşılıyor; Büyük Petro'nun isteği üzerine "hizmete özel" Rusça bir çevirisi hazırlanmış, ama yayımlanmamıştı. Kantemiroğlu'nun kendi durumu ise daha karışıktır. Kitabında hem Ortodoks Kilisesi'nin, hem de tebaası arasına girdiği ve yeni prenslik unvanını borçlu bulunduğu çarın tarafını tutuyor (bu ikincisi hakkındaki tutumu çok açık olmamakla birlikte yine de hissediliyor). Kantemiroğlu kitabındaki 1683-1699 Osmanlı-Avusturya Savaşı'na ilişkin bölümde de (ki bu savaşlar o yılların padişahlarına ayrılmış sayfaların neredeyse tümünü dolduruyor), gönlünün Avusturya imparatorundan yana olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Osmanlılarla Fransa arasındaki yakınlaşma nedeniyle de "en Hıristiyan kral"la (XIV. Louis) onun diplomatlarını sık sık alaycı bir dille anmaktadır.[15] Kantemiroğlu İslam dinini de büyük bir hasım olarak görmektedir.[16] Bu açılardan bakıldığında, Kantemiroğlu ile o dönemde Osmanlı-Avusturya çatışmasına dair yazı yazmış başka Avrupalı yazarlar arasında pek fark yoktur.

Öte yandan Kantemiroğlu İstanbul'daki politik yaşamı çok yakından bilmekte ve Osmanlı devlet düzenine duyduğu hayranlığı sık sık dile getirmektedir. Ama bu hayranlık sadece Kanuni Sultan Süleyman'a ve bir ölçüde de Yavuz Sultan Selim'e beslediği yakınlıkla[17] sınırlı kalmamaktadır. Kendi yaşadığı ve kitabının başlığında çöküş dönemi diye andığı yılların politik olaylarını anlatırken bile, birçok noktayı beğenerek

14 Çizimle harita aynı yaprakta bulunuyor. Kendi kent sarayı ile ilgili betimleme için krş. *age*, s. 122.

15 Cantemir, Tindal çevirisi (1734), s. 360. Yazar, s. 423-425'te Fransız elçisi Ferreol'ün diplomatik gaflarını oldukça çarpıcı anlatıyor.

16 İslamiyetten bir din olarak bahsetse de, sayısız sıfatlar kullanmaktan pek çekinmiyordu.

17 Cantemir, Tindal çevirisi (1734), s. 172-173 ve 217.

değerlendirmektedir. Örneğin yeni bir padişahın tahta çıkması nedeniyle askere dağıtılan cülus bahşişinden söz ederek bu âdetin askerleri bahşiş alabilmek için sık sık padişahı tahttan indirmeye yönelttiği savını tartışmaktadır: Ona göre cülus bahşişinin Osmanlı Devleti'ni istikrarsızlığa sürükleyen bir yanı yoktur. Çünkü askerlerin kendisini her an tahttan indirebileceği düşüncesi, padişahı mutlak hükümranlığını istibdada dönüştürerek kötüye kullanmaktan caydırmaktadır.[18]

Kantemiroğlu, padişahın güvenini yitirmediği sürece neredeyse bir hükümdar gibi hareket edebilen sadrazamın gücünü de yine ayrıntılarıyla anlatmıştır.[19] Yazara göre bu güç, hükümdara, askerler ve tebaanın hoş karşılamayacağı bir eylemin suçunu vezire yükleme olanağını vermektedir. Ama sahip olduğu bu güce rağmen sadrazam hükümdara sadık kalmak zorundadır. Çünkü halk Osmanlı hanedanına saygı duymaktadır ve baştaki padişah hal edildiği takdirde tahta kendinin geçeceğini ummaması olanaksızdır. Aynı biçimde, padişahın zor yoluyla tahttan indirilmesi ve yerine çoğunlukla genç ve deneyimsiz bir şehzadenin geçirilmesi de sadrazama bir yarar sağlamamaktadır. Çünkü tahta yeni çıkan padişah daha önceki efendisine sadık kalmayan bir veziri hemen azletmekte ya da öldürtmektedir. Bütün sorumluluğu görevdeki sadrazama yükleme olanağı, padişahın kamuoyunda duyulan huzursuzlukların çoğunu geçiştirebilmesini sağlamaktadır. Ama bu olanağı kullanamayan ya da kullanmakta geç kalan padişah da, tahtını kaybedebileceğini hesaba katmak zorundadır. 1703'te çıkan ayaklanmada hocası Şeyh Feyzullah'ı feda etmek istemeyen II. Mustafa bu durumu yaşamıştır.

Günümüzün önemli bir Türk tarihçisi bir keresinde, Kantemiroğlu'nun İstanbul'da bulunduğu dönemde Osmanlı aydınlarının Avrupa kültürünü tanımalarına aracılık ettiğini söylemişti.[20] Gerçekten de Kantemiroğlu, kendisi de önemli bir edebiyatçı olan Sadrazam Rami Mehmed Paşa'yla ve Osmanlı üst tabakasından tarihe ve sanata ilgi duyan daha başka birçok kişiyle dosttu. Yaşamının son yıllarında, ilk karısının ölümünün ardından İstanbul'a ve Osmanlı kültürüne duyduğu hasret iyice artmış olmalıdır. Yaşamı boyunca çelişkilerle dolu bu insan, bundan

18 *age*, s. 351.

19 *age*, s. 354.

20 Sözü edilen Halil İnalcık: Cantemir, yay. Dutu ve Cernovodeanu (1973), s. 9.

sonra da Avrupa'da Osmanlı bakış açısını tanıtmaya çalışacaktır. Bu insancıl yorum belki de Kantemiroğlu'nun serüvenine en denk düşenidir.

Kantemiroğlu'nun yaşam öyküsünün nereye kadar bir benzeri olmadığı ve ne ölçüde tipik özellikler taşıdığı araştırmaya değer bir konudur. Özellikle de onun Osmanlı'yı terk edip, yeni güçlenmeye başlayan ve Osmanlılara düşman bir politik gücün tarafına geçmesinin, o dönemin kültürlü gayrimüslimleri açısından tipik bir davranış olup olmadığı sorusu ele alınmalıdır. Ama şu anki bilgilerimizle henüz bu soruyu yanıtlama olanağımız bulunmuyor. Osmanlı gayrimüslimlerinin entelektüel yaşamı çoğunlukla, ait oldukları ileri sürülen bir "millet" genelinde incelenmiştir; oysa gerçekte böyle bir milletin varlığından çoğu zaman, söz konusu kişilerin yaşadığı dönemden çok sonra söz edilebilir. Günümüz tarihçileri, Kirillos Lukaris ile kültürlü Yunan kilise adamlarının bir temsilcisi olarak ilgilenirler (krş. Bölüm 4). Kantemiroğlu'nun eserleri özellikle Rumen bilim adamları tarafından araştırılmıştır; Rumenler onun kitaplarını ve bestelerini kendi ulusal kültür miraslarının bir parçası olarak görmektedir.[21] Bu tümüyle yanlış da değildir; çünkü Grek dili ve kültürel geleneği 17. yüzyıldaki bir Ortodoks din adamı için gerçekten çok önemliydi. Kantemiroğlu Boğdan tarihi konusundaki çalışmalarıyla, voyvodalık unvanının mirasçısı olmasının sadece rastlantısal nedenlere dayanmadığını, kendisini gerçekten o ükenin bir insanı olarak hissettiğini de kanıtlamıştır. Ama başka açıdan ulusal devletçi sınırlamaların entelektüel Osmanlı gayrimüslimlerinin şuuruna özel bir katkısı olmamıştır. Çünkü bu tarz bir yaklaşımda onların yaşamlarındaki "Osmanlı" bileşeni kaybolmaktadır. Ayrıca bu kişilerin kimliklerindeki Yunanlılık ya da Boğdanlılık aşırı tek yanlı vurgulandığında, onların kozmopolit Avrupalı yaklaşımlarının da hakkı verilmemiş olur. Bu konu üzerinde başlı başına bir kitap yazılabilir; biz burada soruna işaret etmekle yetiniyoruz.

Sınırlar ya da Bazı Osmanlıların Yabancı Diyarları Nasıl Gördüğü Üzerine

Osmanlı İmparatorluğu'nun sakinleri bu toprakları "yaşayarak" öğrenirlerdi; imparatorluk, bir önceki bölümde yapılmaya çalışıldığı gibi,

21 Krş. Cantemir, yay. Dudu ve Cernovodeanu'daki (1973) bibliyografya.

birbiriyle örtüşen bir dizi bağlantı ağı olarak göz önüne getirilirse, politik sınırının çoğu kez bu bağlantı ağlarının bittiği noktalarla aynı olduğu görülür. Sadece tüccarların bağlantı ağlarının daha özel bir durumu vardır, çünkü bu ağlar Tebriz, Viyana ya da Venedik gibi dış ticaret merkezlerini de içine almaktadır. 16. yüzyılın ikinci yarısından sonraki dönemde sınırlar söz konusu olduğunda, Osmanlı ülkesinde yaşayan birinin aklına herhalde ilk önce batıda Avusturya, doğuda da Safevi İran gelirdi. Çünkü ne Mısır'ın güneyinde, ne Yemen'de ve ne de 17. yüzyılın sonlarına kadar Güney Rusya ve Ukrayna bozkırlarında Osmanlı Devleti'nin karşısında düzenli herhangi bir büyük devlet vardı. 16. yüzyılın sonlarından kalan diplomatik metinlerden anlaşıldığına göre, Rusya'nın bozkır bölgesine doğru yayılması da uzun süre öyle büyük bir tehlike olarak görülmemişti.[22] Buna karşılık Avusturya ve İran sınırlarında sık sık savaş çıkardı ve bu savaşlar sınır bölgelerindeki halk için ağır bir tehdit, daha içerlerdeki vilayetlerin halkı için ise bitmez tükenmez mali bir yük oluştururdu. Savaş sadece askerlerle komutanların gözünde, bazen kazandıran bir piyangoydu.

Çalışan ve vergi ödeyen halkın savaşı nasıl karşıladığına ilişkin bilgi edinebileceğimiz çok az belge var. Ama bazı kişilerin savaşın mali yükünden kaçmaya çalıştığını biliyoruz. Hangi loncanın "yamak" olarak hangi loncaya bağlanacağı konusunda loncalar arasında sık sık anlaşmazlık çıkardı. Çünkü yamak lonca, bağlı olduğu loncanın vergilerine katkıda bulunmak zorundaydı.[23] Bazen loncalar orduyla birlikte giden ve askerlere gerekli malları sağlayan ustalar çıkarırlardı; bu da çeşitli loncalardaki ustalar arasında zaman zaman anlaşmazlıklara yol açardı. Böyle bir durumda kadıya çıkıldığında, örneğin vezirlerden ya da padişahtan değil, rakip loncadan şikâyetçi olunurdu. Ama 1730'da farklı bir olay yaşandı: İstanbul'daki loncaların ustalarından, çıkılacak bir sefer için ön ödeme yapmaları istendi; oysa seferin ne zaman başlayacağı henüz belli değildi. Hoşnutsuzluğun yol açtığı ayaklanma, padişahın tahtım, sadrazamın da başını kaybetmesiyle sonuçlandı.[24] Bir sefere çıkılmadan önce loncaların gösterişli geçit alayları düzenlemesi 17. yüzyıl-

22 Etiyopya için krş. Orhonlu (1974), Yemen için Yavuz (1984), Kuzey stepleri için İnalcık (1948).

23 Faroqhi (1986).

24 Aktepe (1958b).

da İstanbul'da sık sık rastlanan olaylardandı. Bu belki de padişahla lonca lar arasındaki uyumu ortaya çıkarmaya ve doğabilecek hoşnutsuzlukların önünü önceden almaya yarıyordu.[25]

Akıllı ve dil konusunda yetenekli (daha sonraları da tercümanlık yapacak olan) genç bir subayın Avusturya sınırındaki yaşam ve resmen 1683'ten 1699'a kadar sürse de bitmek bilmeyen küçük sınır çatışmaları halinde uzayıp giden savaş konusundaki düşünceleri acaba neydi? Bunu, yayımcılarının *Osman Ağa'nın Yaşamı ve Serüvenleri* adını verdikleri bir kitaptan öğreniyoruz.[26] Kitabın yazarı Osman Ağa 1688'de çok genç yaştayken savaşta nasıl tutsak düştüğünü, kurtarmalık olarak istenen parayı nasıl bin bir güçlükle bir araya getirdiğini anlatıyor. Ama efendisi sözünde durmayıp onu azat etmiyor, Avusturya'nın içlerine doğru götürüyor. Osman Ağa daha sonra Schallenberg kontunun hizmetine giriyor, pastacılık öğreniyor, Viyana'da yaşıyor, İtalya ve Macaristan'a yaptığı gezilerde konta eşlik ediyor. Sonunda 1699'da, Karlofça Antlaşması'nın ardından Osmanlı topraklarına kaçmayı başarıyor. Kaçabilmek için subay üniforması giyiyor; iyi dil bilmesi de bu rolü inandırıcı oynamasında yardımcı oluyor. Tuna'dan aşağı yaptığı tehlikeli yolculuk ve o günlerde henüz saptanmış yeni sınırı heyecanlı olaylarla aşması da Osman Ağa'nın kaçış öyküsünde yer alıyor.

Genç yaştaki Osman Ağa kendisini, başına tutsaklık, soyulma ve kaçırılma gibi türlü kötülükler gelmiş, bunlara karşı korunmamış bir insan olarak görüyor. Bu konuda devletin aldığı çeşitli önlemler çoğu kez boşa çıkmıştır. Ama kendi durumuna ilişkin bu gerçekçi değerlendirme hiçbir zaman onun elini kolunu bağlamamıştır. Tersine, son hedefine ulaşmak, yurduna dönebilmek için sürekli fırsat kollamıştır.[27]

Kafasında hep bu hedef bulunan Osman Ağa, din değiştirmesi ve yaşam boyu kontun hizmetinde kalması için hanımının yaptığı bütün önerileri geri çevriyor. Yurduna, yani Temeşvar kentine geri dönebilmek

---

25 Krş. Bölüm 9.

26 Osman Ağa, yay. R. Kreutel ve O. Spies (1954) ve (1962). Burada temel alınan 1962 baskısı. [Bu kitabın Türkçesi var: *Temeşvarlı Osman Ağa, Gâvurların Esiri*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1971. İçinde açıkça belirtilmemiş olmakla birlikte, büyük olasılıkla dipnot 26'da sözü edilen ve 1954'te yayımlanmış olan Almanca çevirisinden çevrilmiştir. y.n.]

27 Krş. *age*, s. 107.

için yaşamını tehlikeye atmaktan çekinmiyor. Ama bu durum, serüvenleri boyunca karşılaştığı insanlara değişik bir gözle bakmasına engel olmuyor. Düşmanlarının da insan olarak davrandıklarını kabul ediyor. Yaşadığı onca kötü deneyime karşın, kafasında bir düşmanlık ve kendini savunma düşüncesi yok. Sadece verdikleri sözü tutmayanları ve birliklerinden ayrılarak kendi başlarına adam öldürüp yağmacılık yapan askerleri suçluyor. Terk edilmiş toprakları, yarı harabeye dönmüş yerleşim bölgelerini kısa kısa notlar halinde anlattığı bölümler, savaşın dehşetini ortaya koyan, etkileyici belgeler.[28] Hıristiyan ve Müslüman dünyalarını ayıran sınır konusundaki deneyimleri Osman Ağa'nın eserinin temelini oluşturuyor. Yine de yurduna geri dönmesi, Avusturya'da yaşadığı deneyimlerin olabildiğince çabuk aklından çıkacağı anlamına gelmiyor. Osman Ağa yaşamı boyunca tercüman olarak çalışıyor, Alman tarihi konusunda bir kitap yazıyor ve olayların onu İstanbul'a sürüklemesinden sonra da yaşamını imparatorun elçisine tercümanlık ederek kazanıyor.[29]

Kendi deneyimleri konusundaki bu içten tutumu, 17. yüzyılın ikinci yarısında savaşta tutsak düşmesini ve sonrasını anlatan bir başka yazarda da görüyoruz. Sözünü ettiğimiz kişi, tutsak edildikten sonra bir Fransız soylusunun eline geçmiş olan Süleyman adındaki Mısırlı bir yeniçeri.[30] Efendisi onu yanında Fransa'ya götürüyor ve yapı işlerini öğrenmesini sağlıyor. Fransa'daki kaleleri ve Louvre'u bir mimar gözüyle inceleyen Süleyman, geri dönüşünden sonra kaleme aldığı eserinde, kâfirlere yakınlık beslemekle suçlanacağını düşünerek deneyimlerini dile getirmekten ilk önce çekindiğini anlatıyor. Ama komutanlarının, böyle bir yanlış anlaşılmadan korkmasına gerek olmadığına dair güvence vermeleri üzerine, bildiklerini yazmaya karar verdiğini belirtiyor.

Bu Mısırlı yeniçerinin yazdıklarının hiç olmazsa bir bölümünde, edebiyatta sık sık başvurulan bir tutumun, yazarın seyahatnameyi kendi toplumunu eleştirmek için bir araç olarak kullanmasının söz konusu olduğu düşünülebilir. Bu, 17. ve 18. yüzyıl Avrupa edebiyatında da çok sevilen bir tutumdur.[31] Evliya Çelebi'nin bu yola başvurduğu konusun-

---

28 *age*, s. 35 vd.

29 *age*, s. 13.

30 Kafadar (1989), s. 132.

31 Montesquieu (yeni basım 1986) ve Defoe (yeni basım 1975) tarafından da kullanılıyordu.

da çok kesin kanıtlar bile gösterilebilir. Örneğin ünlü seyyah Sakız adasına ve Viyana'ya yaptığı gezilerle ilgili yazdıklarında, kâfirlerin kiliselerine ve kütüphanelerine nasıl özen gösterdiklerini anlatarak, Müslümanların da böyle davranmalarının iyi olacağı yorumunu yapmaktadır.[32] Buda'dan Viyana'ya giderken yolda gördüğünü söylediği ve büyük olasılıkla çoğu kendi düş gücünün ürünü olan yeni kurulmuş kentlerle ilgili bilgileri herhalde sadece yazdıklarını daha ilginç hale getirmek için anlatmamıştır. Bir amacının da, kendi insanlarının "çalışkan kâfir" motifini gözlerinde canlandırabilmelerini ve örnek almalarını sağlamak olduğu açıktır.

Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sindeki Viyana bölümü ayrıca, hele imparatorun yolladığı elçilerle birlikte İstanbul'a giden pek çok yazarın anlattıklarıyla karşılaştırıldığında, Osmanlıların sınır bölgeleriyle ilişkili deneyimleri konusunda da pek çok bilgi ortaya koymaktadır.[33] Kendi hükümdarlarının saygınlığını, törenlerin ayrıntıları üzerinde inatçı pazarlıklar yaparak koruma çabalarına gelince, İstanbul'daki Avusturya ya da Fransız elçilerinin yazdıklarında da benzer şeyler bulunmaktadır. Evliya Çelebi bu tartışmaları belirli bir mizah havasında anlatır: Yazdığına göre, Osmanlı elçisi yanında getirdiği armağanları Viyana sarayına sunarken bir yandan da mehter marşları çalınmasını sırf Avusturyalılar istedi diye reddetmiş. Oysa onlar bu isteklerini belirtmeden önce tören sırasında mehterin çalmasını kendisi söylemişmiş.[34] Ama bunu bir yana bırakacak olursak, Evliya'nın anlattıkları iki koldan ilerlemektedir: Bir yandan 1529'daki Viyana kuşatmasıyla ilgili anılar uzun uzun anlatılır, Kanuni'nin yarı efsanevi komutanlarından Voyvoda Kasım'ın serüvenleri ile adı bilinmeyen bir Çerkez askerin kahramanlıkları ve ölümü tekrar tekrar karşımıza çıkar.[35] Bu kahramanlık hikâyeleriyle kentin gelecekte Osmanlılar tarafından fethedileceği umudu belirtilmektedir. Evliya'nın,

---

32 Evliya Çelebi (1896/97-1938), c. 9, s. 123 ve Evliya Çelebi, Kreutel çevirisi (1957), s. 109.

33 Krş. Evliya Çelebi, Kreutel çevirisi (1957) ile Schweigger, yay. Stein (1986), Busbecq, von den Steinen çevirisi (1926) ya da Dernschwam, yay. Babinger (1923).

34 Evliya Çelebi, Kreutel çevirisi (1957), s. 144-145.

35 *age*, s. 78. Ayrıca krş. Erich Prokosch ve Karl Teply tarafından gözden geçirilen yeni basım: Evliya, yay. Kreutel, Prokosch ve Teply (1987).

ara sıra huzuruna çıktığı Avusturya imparatorunu insan olarak kabul edilemeyecek bir çirkinlik örneği olarak tasvir etmesi de bu umutlara uymaktadır; bununla birlikte Habsburg hanedanı mensuplarının birçoğunun fizyonomisinin o dönemde Avrupa'da geçerli güzellik ölçütlerine pek uymadığı da bir gerçektir.[36] Ancak Evliya, Osmanlıların Viyana'yı fethedeceği umudunu ortaya koyarken yine de bazı çekinceler belirtmektedir, çünkü bu imparatorluk kentindeki hayranlık duyduğu yapıların bir savaş sırasında harap olmaktan kurtulamayacağını bilmektedir.

Evliya Çelebi, özellikle de sarayı ve Aziz Stefan Katedrali'ni tasvir ettiği bölümde yapıların ve süslemelerin güzelliğini anlata anlata bitiremez. Ama İstanbul'daki kiliselerde görmediği özellikleri anlamakta zorluk çekmekte, örneğin katedralin kaburgalı tonozlarını kubbe sanmaktadır. Yapıları, bahçeleri, tabloları kâfirlerin olumlu yönleri olarak gördüğü gibi, Viyanalı doktorların ve cerrahların ustalığını da beğenir, arada onlarla ilgili hikâyeler anlatır.[37] Tüccarlar için de övgü dolu sözler sıralar; kadınlarla erkeklerin herkesin içinde birbirleriyle ilgilenmelerini eleştirir, hemen ardından ortada pek çok güzel insanın bulunduğu özürünü ileri sürer.

Bütün bu olumlu özelliklerin yanında dini farklılık sorunu çok ender söz konusu edilmektedir. Sanatçı, bilgin ve zanaatkârların kâfir olmasının, Evliya'nın gözünde Viyanalıların sanat ve ustalıklarına verdiği değeri azalttığı hakkında hiçbir ifade yoktur. Avrupalı seyyahların Osmanlı İmparatorluğu'nu anlattıkları kitaplarında sık sık karşılaşılan bir görüş, "sınırın öte yanı"ndaki insanların "yanlış" dinden oldukları için değerli hiçbir şey yaratamayacakları görüşü, Evliya Çelebi'ye tümüyle yabancıdır.[38] Evliya'nın gözünde de Viyanalılar "yanlış" dindendir, ama bu yüzden onları hiç de barbar olarak görmez.

Evliya Çelebi'nin çeşitli alanlardaki ustalıklarıyla bu kâfirleri Osmanlı Devleti'nin geleceğine potansiyel bir katkı olarak gördüğü ve bu açıdan baktığında onlarla ilişkileri ilerletmenin yararlı olduğunu düşündüğü söylenebilir. Zaten Evliya da sanatçı bir aileden gelmektedir, babası sarayın kuyumcusu olmuş, kendisi ise gençliğinde müzik eğitimi gör-

36 *age*, s. 160 vd. ve Hüttl (1976), s. 135.

37 *age*, s. 126 vd.

38 Hümanistler açısından, pek çok Osmanlı'nın Yunan-Roma antikçağına görece ilgisiz kalması bir eleştiri nedeni olabiliyordu, krş. Busbecq, von Steinen çevirisi (1926).

müştür. Sadece bu nedenler bile, onun gördüğü yapılardan, resimlerden, hatta Viyana'daki konserlerde dinlediği müzikten etkilendiğini düşünmemiz için yeterlidir.[39] Ama bütün bunların ötesinde Evliya'nın "kentli" kimliği de Viyana'yı genelde olumlu değerlendirmesinde rol oynamıştır. Bizim bugün kültür olarak adlandırdığımız şeyi, seyyahımızın kent olgusu dışında düşünmesi olanaksızdır. Viyanalılar kentlerine olan sevgilerini ona özen göstererek, görkemli yapılarla donatarak ve temiz tutarak kanıtlamaktaydılar; bu yüzden de Evliya'nın sempatisini kazanmışlardı.

Yabancıların Osmanlı Kültür Çevresine Girişi

Osmanlı Devleti'nin gerek Avusturya, gerekse İran sınırında kültürel anlamda iki tarafa da ait olmayan bir bölge vardı ve buradan iki yöne doğru da sık sık geçişler yaşanıyordu. 16. yüzyıldaki Osmanlı-Safevi çatışması sırasında İranlı Sünni ulemadan ülkeye gelenler olmuş ve bunlardan bazıları Osmanlı yönetiminde önemli yerlere yükselmeyi başarmıştı. Örneğin ileriki yıllarda İran tahtına oturacak olan II. İsmail'in eski hocası Mirza Mahdum 1586'da İstanbul kadılığı payesini elde etmişti; öldüğünde de Mekke kadısıydı.[40] Osmanlıların 16. yüzyılın ikinci yarısında, kısa ya da uzun sürelerle Kafkasya'nın ve Batı İran'ın belirli bölgelerini egemenlikleri altına aldıkları dönemde ülkeye gelen Farsça konuşan göçmenlerin sayısı özellikle çoğalmıştı. Osmanlı bürokrasisi içinde o günlerde iki fraksiyon oluşmuştu; Balkanlar'daki çeşitli etnik topluluklardan devşirilip saraya girmiş olan "Rumelililer"in karşısında İran'dan göç edenler yer alıyordu.[41] Bu potansiyel rakiplerin ortaya çıkmasına pek de iyi bir gözle bakmayan tarihçi Mustafa Âli, sarayın yabancıları kullanırken son derece seçici davranması gerektiği düşüncesindeydi. İranlı askerlerin ve bürokratların Osmanlı devlet aygıtına girmesini, kapıkullarının işbirliği ve özellikle de padişaha bağlılıkları açısından potansiyel bir tehlike olarak görüyordu.[42]

Osmanlı-Avusturya sınırında koşullar daha farklıydı. Osmanlıların o yörede aldıkları tutsaklar Müslüman değildi. Bu yüzden İranlıların ter-

---

39 Evliya Çelebi, Kreutel çevirisi, s. 114.
40 Faroqhi (1994), s. 152-153.
41 Kunt (1974).
42 Fleischer (1986), s. 154-159.

sine, köle yapılabiliyor ve hizmetkâr olarak evlerde ya da işçi olarak İstanbul yakınlarındaki büyük padişah vakıflarına ait çiftliklerde çalıştırılabiliyorlardı. Başarıyla dönülen seferlerden sonra bu kölelerin sayısı artıyor, dolayısıyla fiyatları ucuzluyordu. 16. yüzyılın ortalarında Osmanlı topraklarında birlikte yaptıkları gezide Busbecq ve Dernschwam böyle pek çok köleye rastlamışlardı.[43] Akrabaları tarafından kurtarmalık ödenerek serbest bırakılması sağlanamayan bir tutsağın Osmanlı topraklarından çıkabilme şansı hiç de yüksek değildi. Bazıları kaçmayı deniyordu; ama yakalanma riski oldukça fazlaydı, çünkü Anadolu'da pek çok vilayette kaçan kölelerin ve kaybolan hayvanların yakalanmasından sorumlu özel devlet görevlileri bulunmaktaydı. Bu iş için ödenen ücret oldukça fazlaydı ve bu, ilgili görevliyi kuşkulandığı kimseleri kimliklerini saptamak üzere gözaltına almaya yöneltiyordu. Azat edilen kölelerin eline, böyle bir durumla karşılaşmamaları için azat edildiklerini gösteren bir ıtıkname verilirdi. Bazen konsoloslar ya da elçiler Avrupalı köleleri satın alırlar ve geri dönüşlerinde yanlarında götürürlerdi. Ama bu, sorun yaratabilirdi; çünkü Osmanlı makamları Müslüman ya da en azından ilerde Müslüman olabilecek iş gücünün yurtdışına çıkışını engellemeye çalışırlardı. 1587 tarihli bir fermanda Atina'daki bir kadınlar manastırının rahibelerinin bazı cariyeleri sakladıkları ve onların kaçmasına yardım ettikleri belirtilerek yerel makamların bunu engellemesi emredilmektedir.[44] Bundan başka bazı tutsakların da, uzun bir ayrılıktan sonra ailelerinin kendilerini iyi karşılayacağı umudunu beslemesi pek düşünülemezdi. Geçen zaman içinde miraslar paylaşılmış, eşler ya da nişanlılar kocalarının öldüğünü varsayarak çoktan bir başkasıyla evlenmiş olabilirdi.

Bu yüzden pek çok kölenin, içinde bulunduğu durumu kabullenerek kendine olabildiği kadar yaşanabilecek bir dünya kurduğu düşünülebilir. Bunun için de sahibinin güvenini kazanması ya da bunu başaramazsa, onu kendisini daha ılımlı olacağını umduğu bir başka efendiye sat-

---

43 Dernschwam, yay. Babinger (1923), s. 121.

44 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme Defterleri no. 48, s. 121, no. 322, Ağustos 1587. Büyük bir olasılıkla burada söz konusu olan St. Philothei Manastırı'dır. Bu manastır kurtarılmış ya da firar etmiş kadın kölelerin sığınma yeri olarak ünlenmiş -ya da Osmanlılara göre adı kötüye çıkmıştı: Mackenzie (1992), s. 46-47. Osmanlıca metinde kurucu kadının adı Rusula olarak geçiyor.

maya razı etmesi gerekirdi.[45] Böyle bir efendinin, bir süre yararlandıktan sonra kölesini özel bir hizmete karşılık olarak ya da hayırlı bir iş yapmış olmak için azat etmesine sık sık rastlanırdı.[46] 15. ve 16. yüzyıllarda Bursa'da dokumacıların ve kumaş tüccarlarının kölelerine, belirli bir miktar kumaşı dokuyup tamamladıkları zaman onları azat etme sözü verdikleri çok görülmüştür.[47] Tanıklar önünde verilmiş böyle bir söz bağlayıcı olurdu ve efendi bu sözünü canı isteyince geri alamazdı. Bazıları da kölelerine, kendileri ölünce özgür olacakları sözü verirlerdi ki, bu da bağlayıcı bir sözdü. Efendisinden bir çocuk doğuran bir cariye, efendisi çocuğu kendi nüfusuna geçirmişse, şeriata göre onun ölümü üzerine hemen özgür olurdu. Kısacası pek çok köle için kölelik, yaşamlarının ancak belirli bir bölümü anlamına geliyordu; bir kölenin çocuğunun bütün yaşamı boyunca köle kaldığı çok görülen bir şey olmasa gerektir. Bununla birlikte kölelerin kaderleri yine de esas olarak efendilerinin huyuna ve niyetine bağlıydı. 1604-1609 arasında çeşitli tüccarların ve askerlerin kölesi olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda gezmedik yer bırakmayan Nürnbergli paralı asker Hans Wild, en sonunda Mısırlı bir yeniçeri komutanına satıldığını, bu kişinin -öbür efendilerinden farklı olarak- kendisine iyi davrandığını, para kazanma olanağı verdiğini ve bir yıl sonra da azat ettiğini anlatmaktadır.[48]

Kültürler Arasındaki İnsanlar: Denizciler ve Korsanlar

Köleyken azat edilmiş bu gibi insanlar kuşkusuz yaşamları boyunca iki kültür arasında kalmışlardı. Ama elimizde, bu durumun onları nasıl etkilediğini gösterecek fazla belge yok. Birden fazla kültüre aidiyetle ilgili daha iyi belgelenmiş örnekler gemiciler ve korsanlardır. Bu kişilerin dünya görüşleri, örneğin 17. yüzyıldan kalma zindancı-kaptan hikâyesinde ortaya konulmaktadır.[49] Bu hikâyenin de kahramanı olan deniz leventleri, Hıristiyan, özellikle de Malta gemilerine saldırırlardı. Savaş-

45 Wild, yay. Narcik ve Teply (1964) çeşitli yerlerde bu tür sorunlarla ilgili ayrıntılı bilgi veriyor.

46 Aynı yerde, s. 228-230 Wild nasıl azat edildiğini anlatıyor.

47 Sahillioğlu (1985).

48 Osmanlı köleciliğiyle ilgili genel bir bakış için krş. Sahillioğlu (1985).

49 Tietze (1942).

larda ele geçirilen gemilerin tayfalarından kendilerine katılan olursa bunda bir sakınca görmezlerdi. Yeni yoldaşları daha sonra Müslüman olmak isterlerse bunu da sevinçle karşılar ve kutlarlardı. Ama Müslümanlığı (henüz) seçmemiş olanlar da, eğer zindancı-kaptan hikâyesinin kahramanı gibi becerikliliklerini ve cesaretlerini kanıtlamışlarsa, büyük saygı görürlerdi.

Korsanlar, Osmanlı Devleti de dahil bütün yerleşik güçler karşısında gayet dikkatli davranmaları gerektiğini bilirlerdi. Hikâyedeki korsan gemisinin reisi, Kıbrıs valisi onu pohpohlayıcı sözlerle huzuruna davet ettiğinde, bunun bir tuzak olduğunu düşünerek hemen oradan uzaklaşmıştı.[50] Valinin böyle baskıcı bir politika uygularken, korsanların eylemleri yüzünden yabancı devletlerle savaşa yol açabilecek karışıklıkların önüne geçmek gibi politik bir nedeni olduğu kuşkusuzdur. Ama kültürel yabancılığın söz konusu olduğu da unutulmamalıdır; hikâyede bir valinin "terbiyesizlik yapan" oğlunu gönül rahatlığıyla korsanların yanına verdiği sahne de bunu ortaya koymaktadır.[51]

Zindancı-kaptan ve arkadaşları, sonuçta kendileriyle aynı çevrenin insanları olan Cezayirli ve Tunuslu korsanlarla uzun süre bir arada kalamazlar. İstikrarsızlık, denizcilerin ve korsanların kültürel özelliklerinden birisi gibi görünmektedir. Bunu İspanyol ve Papalık engizisyonlarının arşivlerindeki sayısız tutanaktan da biliyoruz. Bu tutanaklar, korsan gemilerinde çalıştıktan sonra kendi istekleriyle ya da zorunlu olarak (yani tutsak düştükleri için) engizisyonun geçerli olduğu bölgeye geri dönmüş kişilerle ilgilidir. Engizisyonda yargılanmakta olan birinin, Osmanlılar arasında yaşadığı sırada geçirdiği kültürel değişimi olabildiğince gizlemesi, kendisi için daha iyi oluyordu. Çünkü Hıristiyanlara karşı silah kullanmış olanlara (ki böyle bir durum ancak gönüllü bir seçim sonucu gerçekleşiyordu), gemilerde küreğe mahkûm edilmiş olanlardan çok daha acımasız davranılıyordu. Mahkeme, efendilerinin baskısıyla Müslüman olmuş tutsaklara da, önlerinde köle olarak pek başka bir seçeneğin bulunmadığını hesaba katarak yumuşak davranıyordu.[52]

Bu koşullar altında bile, söz konusu kişilerden pek çoğunun İslam dünyasına gönüllü olarak katıldıkları ve (bazı durumlarda) yine gönül-

50 *age*, s. 176-178.

51 *age*, s. 190.

52 Bennasser ve Bennasser (1989), s. 309.

lü olarak yurtlarına geri döndükleri anlaşılmaktadır. 16. yüzyılın ikinci yarısıyla 17. yüzyılda "küçük insan"lar çevresinde kültürler arasındaki sınır, yüksek kültür çevresinde olduğundan çok daha yumuşaktı. Kuzey Afrika'da bulunmuş olan bazı İspanyol ve Kalabriyalı balıkçılar bu gerçeği fark etmişler ve iki taraf arasında rahatça hareket edebilmek için bundan yararlanmışlardı.[53] Çok özel bir konumları olan deniz leventleri, Akdeniz'deki Osmanlı ve Katolik kültürleri arasında bir geçiş öğesi niteliği taşıyorlardı ve İtalyanca ve Rumcadan alınmış sayısız deyim de içeren, kendilerine özgü bir jargon yaratmışlardı.[54] Hem bir Osmanlı hikâyesi olan zindancı-kaptanda, hem de eski korsanlarla kürek mahkûmlarının İspanyol ve İtalyan engizisyonları önünde verdikleri ifadelerde, bu insanların yaşamı gayet canlı ortaya çıkmaktadır.

Sınırları Aşan "Okumuşlar"

Haklarında kısıtlı kaynaklara sahip olduğumuz balıkçı, köylü ve asker gibi insanların yanı sıra, kendi istekleriyle Osmanlı topraklarına gelmeden ya da tutsak düştükten sonra İslam dinine geçip bu ülkede kalmadan önce, kendi ülkelerinde eğitim görmüş kişiler de vardı. Buna 17. yüzyıldan ünlü bir örnek Ali Ufkî'dir. Ali Ufkî 1610'da, o sıralar Lehistan Krallığı'na ait olan Lvov kentinde Wojciech Bobowski adıyla dünyaya gelmişti.[55] Latince ve İtalyanca kaleme aldığı yazılarında Albertus ya da Alberto Bobovius (bazen de Bobovio) adını kullandı. Onun soylu bir Protestan Leh ailesinin çocuğu olduğu, savaşta Tatarlar tarafından tutsak edilip İstanbul'a götürüldüğü ve kısa bir süre sonra da saraya alındığı sanılmaktadır. Yaşına bakılırsa Evliya Çelebi'nin öğrencilerinden biri olmalıdır; ama bilindiği kadarıyla Evliya onun adını hiç anmamıştır.

Müslümanlığa geçmesinden sonraki adıyla Ali Ufkî, Evliya Çelebi gibi Enderun'da yetişmiş, "temel ders" olarak müziği seçmişti. Anlaşılan daha Lehistan'dayken köklü bir müzik eğitimi almıştı; çünkü sarayda müzik derslerine başladıktan kısa bir süre sonra, öğrendiği melodileri notaya geçirebiliyordu. Kendi anlattığına göre, unuttuklarını böylelikle

---

53 *age*, muhtelif bölümlerde.

54 *age*, s. 202-226. Ayrıca bkz. Kahane, Kahane ve Tietze (1958).

55 Yeni bir biyografi Behar (1990)'a giriş olarak konulmuştur.

rahatça hatırlayabiliyor ve yaşamını kolaylaştırıyordu.[56] Çaldığı müzik aleti santurdu. Bir süre sonra, birlikte ders gördüğü öbür içoğlanları öğrendiklerini hatırlayamadıkları zaman ondan kendilerine "özel ders" vermesini rica etmeye başlamışlardı; Ali Ufkî hanendebaşılığa yükseltildi. Sarayda içoğlanı ve sonra da musıki hocası olarak toplam on dokuz yıl hizmet etti. Bu süre içinde, 17. yüzyılın ilk yarısı boyunca Topkapı Sarayı'nda çalınıp söylenen yaklaşık üç yüz melodinin notalarını bir defterde topladı. Kendisi de ayrıca besteler yaptı.[57]

Ali Ufkî'nin hem İstanbul'un aydınlar çevresinden, hem de o dönemde Osmanlı başkentinde yaşayan okumuş yabancılar arasından pek çok dostu vardı. Çeşitli bilim dallarıyla uğraşmış olan Osmanlı bilgini Hezarfen Hüseyin Efendi (yak. 1600 - 1691) ile birlikte çalıştı.[58] Ali Ufkî, *Binbir Gece Masalları*'nı ilk kez bir Avrupa diline (Fransızcaya) çevirmiş olan Antoine Galland'ı da tanıyordu. Galland, Fransız aydınlanmacı Pierre Bayle'e Ali Ufkî'ye ilişkin bilgi vermiş, o da bu bilgileri kendi hazırladığı sözlüğe almıştı.[59] Bildiğimiz kadarıyla Ali Ufkî kültürler ve dinler arası kişiliğini yaşamı boyunca korudu. Osmanlıca şiirler yazdı, Topkapı Sarayı'ndaki yaşamı anlattığı eseri büyük ün kazandı; Mezmurlar'ın Osmanlıca çevirisini besteledi, Kitabı Mukaddes'i Osmanlıcaya çevirdi. Bu son eser hâlâ kullanılmakta, Türkçe konuşan Hıristiyanlar bugün, büyük ölçüde Ali Ufkî'nin çevirisine dayanan Kitabı Mukaddes'i okumaktadır.[60]

Osmanlılara katılan bir başka okumuş Avrupalı da, Erdel Prensliği'ndeki Kolozsvár (bugünkü Kluj) kentinde doğan İbrahim Müteferrika'ydı (yak. 1674-1745). Doğduğu kentteki bir Latin okulunda yetiştiği sanılmaktadır.[61] Müteferrika, Osmanlı topraklarına geçmezden önce, gizli gizli Kutsal Üçleme (Teslis) inancına karşı çıkan yazılar okuduğunu anlatmaktadır. Sözünü ettiği yazılar herhalde teslise karşı çıkan Üniteryenlerin eserleri olmalıdır. Erdel'in dolaylı olarak Osmanlı denetimi altında

---

56 Behar (1990), s. 11.

57 *age*, s. 55 vd.

58 *age*, s. 21.

59 *age*, s. 9.

60 *age*, s. 25 vd, 33.

61 Krş. *EI*²'deki "Ibrahim Müteferrika" maddesi (Niyazi Berkes) ve ayrıca Berkes (1962).

bulunduğu sürece Üniteryenler bu ülkede etkin olmuşlardı. Osmanlıların, Avrupa ülkelerinin çoğunda takibata uğrayan Üniteryenleri, Habsburglar'ın desteklediği karşı-reformcu Katolikler karşısında bir denge öğesi olarak gördükleri düşünülebilir. Ayrıca Kutsal Üçlemeyi kabul etmeme gerçekten de Müslümanlarla Üniteryenlerin arasındaki ortak noktalardan biriydi. İbrahim Müteferrika'nın kendisi de (hâlâ yayımlanmamış olan) otobiyografisinde bunu açıkça ortaya koymuştur.[62] Tersi kanıtlanana kadar bu varsayımın, onun Kalvenci bir savaş tutsağıyken Müslümanlığı seçtiği savından daha geçerli olduğunu kabul etmek gerekir.

İbrahim'in Osmanlı dili ve kültürü konusundaki bilgisini nasıl elde ettiği gibi, Erdel'deyken adının ne olduğu da bilinmemektedir. Ama İstanbul'a geldikten sonra Osmanlı bürokrasisi içinde hızla yükseldi. 1715'te Prens Eugen'le müzakerelerde bulunmak üzere Viyana'ya gönderildi. Daha sonra, Habsburglar'a karşı bir Osmanlı-Fransız ittifakı oluşturmak ve Macaristan'ın bağımsızlığını sağlamak amacıyla 1717'de Osmanlı Devleti'ne gelen Rakóczi Ferenc'in yanına mihmandar olarak verildi. Bu görevdeyken, Osmanlı ordusunun Avrupa örnek alınarak modernleştirilmesini önerdiği askeri bir eser de yazdı.[63]

Ama İbrahim Müteferrika bizim konumuz bakımından bir diplomat ve bir askeri yazar olarak değil, bir bilgin ve Osmanlıca kitap basan ilk matbaanın kurucusu olarak önem taşımaktadır. İlk başlarda yazdığı bir eser dışında, dini tartışmalar içinde yer almamıştır. Konuyla ilgili fermanda da belirtildiği gibi, dini eserlerin yayımlanması, kurduğu matbaanın çalışma sınırlarının açıkça dışında tutulmuştur. Bunun üzerine İbrahim Müteferrika daha çok tarih ve coğrafya konusundaki eserlere yönelmiştir. Naima'nın (1655-1716) ve Mehmed Raşid'in (ö. 1735) vakayinamelerini yayımlamıştır.[64] Bu eserlerin çoğuna kendi yorumlarını da eklemiş, ayrıca özellikle harita yayımlamaya büyük önem vermiştir.

Kitap Basmadan Yana ve Kitap Basmaya Karşı

Uzun süreden beri, Türk ve Avrupalı, son zamanlarda da Tunuslu bilimadamları arasında, Osmanlıca kitap basımının neden ancak 18.

62 Berkes görüşlerine temel olarak bunu almıştır.

63 Berkes (1962), s. 718. Ayrıca krş. Mikes (1978).

64 Bkz. *EI*²'deki "Matbaa" maddesi (bölüm Günay Alpay Kut tarafından kaleme alınmıştır). Bu madde sorunun bütünü hakkında genel bir bakış sunuyor.

yüzyılda gerçekleşebildiği tartışılmaktadır. Bu durumu açıklamak için dini, estetik, siyasal-toplumsal ve ekonomik bir sürü neden ileri sürülmektedir. III. Murad'ın 1588'de çıkardığı fermandan sonra Avrupa'da Arap harfleriyle basılmış, dini konuları içermeyen kitapların getirilmesi ve bulundurulması yasak değildi.[65] Ama Osmanlı okurlar genelde basılı kitaplara fazla ilgi göstermiyorlardı. Örneğin İbn Sina'nın bir eserine yoğun bir talep olmuş, ama Avrupa'dakinden daha düşük bir fiyat önerilmesine karşın basım yine de gerçekleştirilememişti.[66]

İstanbul'daki kitapseverlerin pek çoğu Avrupa'da kullanılan Arapça hurufatı beğenmiyordu. Bunun en başta gelen nedeni matbaacıların çoğunlukla Kuzey Afrika ülkelerinde yaygın olan yazı türlerini örnek almalarıydı; İstanbullu aydınlar ise bu yazı türlerini benimsemedikleri gibi fazla güzel de bulmuyorlardı. Ayrıca hat sanatının varlığını sürdürme kaygısı da önemli bir rol oynuyordu; çünkü bu sanat İslam ortaçağında çok yüksek bir düzeye ulaşmıştı ve yeniçağın başlarında da İstanbul'da hâlâ önemini koruyordu.[67] Herhalde matbaada basılan çirkin metinlerin böyle değerli bir sanatı geriletmesine izin verilmemesi gerektiğini düşünen pek çok Osmanlı bilgini ve yazarı vardı.[68]

Bir başka sorun da, pek çok basılı metnin yanlışlar içermesinden kaynaklanıyordu. Kitap satın alanlar karşılarında önce İslam klasiklerinin, yayıncıların dil konusundaki bilgisizlikleri sonucu yanlışlarla dolu Avrupa baskılarını bulmuşlardı. O dönemin okurları kuşkusuz yanlışlar içeren yazmalar da görmüşlerdi; ama zaten kuşkuyla bakılan bir yenilik söz konusu olduğunda bu eksiklik özellikle göze batıyordu. Ayrıca matbaa bir kez kabul edilirse, bir gün gelip Kuran'ın da matbaada basılacağı düşüncesi de bütün bunlara ekleniyordu; gerçekten de bu düşünce 19. yüzyılın sonlarında gerçekleşti.[69] Oysa Tanrı kelamı olan Kuran yüzyıllardan beri büyük bir özenle kâğıda geçirilmekte ve bu işi yapmak dini bakımdan büyük bir sevap sayılmaktaydı. Dini açıdan bakıldığında da, bu kutsal metnin matbaada basılan hatalı bir ürün haline gelmesi kabul edilebilir bir şey değildi. Bunun da ötesinde, okuma yazma bilen Müs-

65 Gdoura (1985), s. 89 vd.

66 *age*, s. 97.

67 *age*, s. 99 vd.

68 Bazı çok güzel parçaların baskısı için krş. Atıl (1987), s. 64-73.

69 Gdoura (1985), s. 104-106, matbaaya duyulan dini kuşkuları tartışıyor.

lümanlar Kuran'ın matbaada basılmaya başlamasıyla, önemli bir sevap işleme olanağını kaybedeceklerini hesaba katmak zorundaydılar. Çünkü yeterince basılı nüsha ortaya çıkınca, Kuran'ın elle yazılmasının bir anlamı kalmayacaktı.

Bir başka sorun da, matbaanın İslam dünyasına Hıristiyanlardan gelen bir icat olmasından kaynaklanıyordu. Olaya bu açıdan bakmak, örneğin silah üretme ya da denizcilik teknikleri gibi başka alanlar söz konusu olduğunda fazla önemli değildi. Böyle konularda, kâfirlere karşı savaşta başarılı olabilmek için onların buluşlarından yararlanmanın zorunlu olduğu gerekçesi geçerliydi. Kuşkusuz Osmanlı aydınlarının tümü kültürel alışverişi sadece bu dar çerçeve içinde görmüyordu. Evliya Çelebi'nin Viyana ziyareti dolayısıyla org müziğinin güzelliğine değinmesi, onun org yapan ve çalan insanlara sanatçı olarak büyük değer verdiğini ve saygı gösterdiğini ortaya koymaktadır. Burada Evliya'nın yararlılığı ön plana aldığı söylenemez.[70] Ayrıca Evliya orgun Osmanlı topraklarına getirilmesini de önermemişti. Kitabın matbaada basılmasının "yabancı"lığı, aralarında Osmanlı Hıristiyanlarının da bulunduğu pek çok kişinin gözünde uzun süre bir sorun olarak kaldı. 1652'de bir Cizvit misyoneri yazma risalelerle çalışmayı tercih ettiğini, çünkü basılı metinlerin Osmanlı Hıristiyanları arasında bile daha baştan "frenk" damgasını yediğini yazıyordu.[71]

Bunların da ötesinde, bütün ulema ve yazarların kitap okuyanların sayısının çok artmasına iyi bir şey gözüyle baktıkları da söylenemez. Başka sanayileşmemiş toplumlar gibi Osmanlılarda da bazı sorunların açıkça tartışılması, ancak az sayıda ve iyi öğrenim almış insanlar arasında kalmak şartıyla hoşgörülebiliyordu. Zaman zaman iyice cesur tartışmalara girişmekten çekinmeyen, öte yandan yöneticilerle ulemanın çoğunun gözünde kuşkulu kişiler olan mutasavvıfları, birçok vakada takibata uğramaktan kurtaran da bu anlayış olmuştu. Yine de, insanların en gizli inanış ve ibadetlerini dahi gözetlemeyi hedef edinmiş olan engizisyona benzer bir kurum yoktu. Küçük bir çevre içinde ortaya atılıp sözle ya da iyice şifreli biçimde yazıyla ifade edilen düşüncelere, kamuoyunda kızgınlık yaratmadıkça, resmi makamlar müdahale etmezdi.

---

70 Evliya, yaz. Kreutel ve Spies (1957), s. 114.

71 Gdoura (1985), s. 97.

Lady Montagu'nün yazdıklarından, Osmanlı ricalinin de zaman zaman, böyle kültürlü beylerden ve bazen de hanımlardan oluşan "kapalı" çevrelerde, iyice liberal sayılabilecek düşünceler dile getirdiğini biliyoruz.[72] Hatta bazı yazarların ve dervişlerin, bilgilerin çoğu, herkesin okuyabileceği, aynı zamanda da sıkı bir sansürün uygulanabileceği basılı kitaplardan edinildiğinde, zaten kısıtlı olan kendi özgürlük alanlarının daha da daralacağından korkmuş oldukları düşünülebilir.

Osmanlı bürokrasisi de en azından 17. yüzyılın ortalarına kadar, basılı kitapların yaygınlaşmasının bir huzursuzluk kaynağı olabileceği düşüncesindeydi. Bunu, Kirillos Lukaris tarafından 1627'de İstanbul'da bastırılan Kalvenci risalelerin yol açtığı tepkilerden de görüyoruz.[73] Belli ki, Ortodoks Hıristiyanların başka bir mezhebe geçme olasılığı tedirginlik yaratıyordu, çünkü büyük bir olasılıkla sadrazam ve danışmanları böyle bir inanç değişiminin ne gibi politik sonuçlara yol açacağının önceden kestirilemeyeceğine inanıyorlardı. Yine de, bütün bu düşüncelerin sonucunda kitap basımı konusunda ortaya çıkan kuşkuların bir anda oluşmadığını da belirtmek gerekir. 17. yüzyılın başlarında Kalvencilerden başka Katolik Kilisesi de Ortodoksları kendi yanına çekmeye çalışıyordu. Avrupa'da reform ve karşı-reform hareketlerinin yarattığı gerginliklerin Otuz Yıl Savaşları'na yol açtığı bir dönemde Fransız elçi, Kalvenci etkilerin yayılmasının doğurabileceği sonuçları sadrazama bütün açıklığıyla anlatmaya gayret ettiğini yazıyordu.[74] Kısacası, basılı kitaba karşı çıkışın tek nedeninin matbaaya karşı duyulan hoşnutsuzluk olduğunu ileri sürebilmek olanağı yoktur.

Kitap basmaya karşı beslenen düşmanlığı açıklayan bu politik ve dinikültürel gerçeklerin yanı sıra ekonomik bir neden de söz konusuydu. Binlerce insan yaşamını istinsahla, yani el yazısıyla kitap çoğaltarak sürdürüyordu. Marsigli bunların sayısının 17. yüzyılda İstanbul'da 90.000'i bulduğunu ileri sürerse de, bu sav iyice abartılıdır. Bundan başka, bir matbaa kurulmasının maliyeti oldukça yüksekti. İlk araçların Avrupa'dan ithal edilmesi gerekiyordu ve çok iyi usta olması gereken matbaacıların yetiştirilmesi de yine paraya bağlıydı. İbrahim Müteferrika'nın kurduğu matbaanın kendi yaşadığı dönemde zaman zaman çalışamaması ve ölü-

72 Montagu, yay. Jack ve Desai (1993), s. 62-63.
73 Runciman (1968), s. 272-274.
74 Gdoura (1985), s. 90-91.

münden sonra da tümüyle kapanmış olması bu mali zorluklar nedeniyledir. 18. yüzyılın sonlarındaki birkaç girişimin ardından esas sürekli matbaacılık 19. yüzyıl başlarında İstanbul'da başlamıştır.[75]

Açık Din ve Kültür Çatışmaları

Buraya kadar hem İstanbul'daki seçkinler çevresi, hem de ülkenin çeşitli sınır bölgelerinde yaşayan "sıradan" insanlar bağlamında kültürlerarası tartışmaları, geçişleri ve İslam-Hıristiyan kültürleri arasında şöyle ya da böyle başarılı olmuş etkileşimleri ele aldık. Din kültürlerinin kendilerine sunduğu kavramlarla soruna yaklaşan o dönemin insanları, Hıristiyan ve İslam dünyası arasındaki ilişkiyi kuşkusuz keskin bir karşıtlık olarak yaşamışlardı. Ama daha önce de gördüğümüz gibi, 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı'sının "öteki taraf" ile doğrudan ilişkisi, bu soyut ilkelere dayanarak kafasında canlandırabileceğinden çoğu kez daha farklıydı.

Bu yüzden, bazı çok şiddetli kültür çatışmalarının Hıristiyan-İslam dünyası karşıtlığıyla hiçbir ilgisinin olmadığını, tersine İslamın kendi iç karşıtlıklarından kaynaklandığını belirtmek gerek. 16. yüzyılın başlarına kadar Anadolu'da ve başka İslam ülkelerinde çileci bir yaşam tarzı sürdüren dervişler vardı ve bu yaşam tarzı aynı zamanda sıradan kentlileri, özellikle de ulemayı kışkırtma amacını taşıyordu. İçlerinden pek azı görüşlerini yazılı olarak dile getirse de, bu çilecilerin gözünde "toplumda kabul görmüş" din adamlarının dindarlığı dünyevi bir gösterişten başka birşey değildi.[76] "Gerçek" çileci kendisini, bedensel ölümden önce yaşamı terk etmiş bir kişi olarak görüyordu. Dilenmek ya da hiç değilse çalışmamak, ıssız yerlerde ya da mezarlıklarda inzivaya çekilmek bu dindarlık biçiminin gerekleriydi. Osmanlı egemenliğinin ilk yüzyıllarında padişahlar bu çilecilere hoşgörü göstermiş, hatta bazen onları korumaları altına almışlardı. Ama Şii Safevilere karşı savaşın başlamasıyla (1514), Osmanlı padişahları kendilerini gittikçe daha fazla, ulemanın temsil ettiği Sünniliğin savunucusu olarak tanımlamaya başladılar. Böylelikle şeriata ve kent toplumunun âdetlerine uyum göstermeyen dervişler, üstelik çoğunun Şii olmamasına karşın, acımasız bir baskının hedefi haline geldiler. Zaman içinde sadece kabul gören bir tarikata sığınan-

---

75 *age*, s. 115, 230 vd. Ayrıca krş. İbrahim Müteferrika'nın matbaa için yazdığı kılavuz, s. 113 vd.

76 Karamustafa (1994).

lar takibattan kurtulabildi; birçoğu için bu sığınak Bektaşi tarikatıydı.[77]

Bazı araştırmacıların "toplum düşmanı" saydığı dervişlerin bu takibata karşı nasıl bir tavır aldığı bilgimiz dışında. Ama daha başkalarının bu çatışmada sessiz kalmayıp atak bir tutum takındığını biliyoruz. Bu tavır en etkileyici biçimde Pir Sultan Abdal'a atfedilen şiirlerde ortaya çıkmaktadır. Pir Sultan hakkında bildiklerimiz, kendi adını andığı bazı şiirlerden öğrenebildiklerimizle sınırlıdır. Elimizde bir de şairin kızlarından birinin ağzından yazılmış bir ağıt var.[78] Pir Sultan Abdal kendini İran Şahı'na yürekten bağlı bir mürit olarak tanımlar; şah onun gözünde dini bir figürdür ve ne pahasına olursa olsun ondan vazgeçmez. "Kanlı Sivas"a, Osmanlı valisi Hızır Paşa'nın huzuruna getirilen Pir Sultan bu bağlılığından vazgeçmeyi reddeder. Bir de efsane vardır: Pir Sultan'a içinde şah sözü geçmeyen üç şiir okuması koşuluyla affedileceğini söylerler.[79] O bu öneriyi kabul eder ve her dörtlüğünde şahı andığı üç şiir okur. Bunun üzerine ölüme mahkûm edilirse de, kararı sükûnetle, hatta sevinçle kabul eder.

Bu hikâyenin tarihsel gerçeklere uyması için 16. yüzyılda geçmiş olması gerekiyor. Ama uydurma gözüyle baksak bile, günümüze kadar ulaşabilmiş olması, Osmanlı eliti ile muhalif Kızılbaşlar arasında derin bir kültür çatışmasının varlığını kanıtlamaktadır. Burada din çatışmasının yanı sıra, İslamın savunucusu değil de, tam tersine dünyevi gücün temsilcisi olmakla eleştirilen ve dindarların boyun eğmemesi istenen Osmanlı padişahına karşı politik bir meydan okuma da söz konusudur. Bu tavır, daha sonra Sivas'ta asılan Pir Sultan'ın bazı türkülerinin, 1960'lar ve 1970'lerin sol görüşlü öğrenci hareketleri sırasında neden o kadar çok sevilip söylendiğini de açıklar.

Kentliler, Göçebeler ve Yerleşikler

Bugün artık Alevi diye anılan Kızılbaşların, Osmanlı üst tabakasınca dışlanması sadece inançlarından ötürü değildi. 16. yüzyıldaki kanlı takibata asıl yol açan, kuşkusuz Kızılbaşların Osmanlı padişahının baş düşmanı İran Şahı'na politik bağlılıklarıydı. Ama buna Kızılbaşların (Amasya, Tokat ve Sivas gibi orta büyüklükteki kentlerde oturanları da

77 Köprülü (1935).

78 Pir Sultan Abdal, yay. Gölpınarlı ve Boratav (yeni basım 1991), s. 50-51.

79 *age*, s. 42-45. 17. yüzyıldaki tarih belirtimiyle ilgili olarak krş. Jansky (1964).

bulunmakla birlikte), asıl çoğunluğunun köylü ve göçebe olduğunu eklemeyi, tabii unutmamak gerekir. Özellikle göçebeler Osmanlı İmparatorluğu'nda sistemli bir biçimde politik güçten uzak tutulmuşlardı. Ata binip silah kullanabilmelerine rağmen, 16. yüzyıldan sonra savaşa nadiren muharip olarak götürülmüşlerdi; herhalde padişahlar onların, savaşın sonucunu etkileyecek bir anda düşman tarafına geçmelerinden endişe duyuyorlardı ve böyle bir tehlike asıl Safevilerle yapılan savaşlarda söz konusu olabilirdi. Alevilerin böyle soyutlanması, çoğu Osmanlı üst tabakası mensuplarının da göçebe ileri gelenleri ve eşraf aileleriyle pek ilişki kuramaması sonucunu doğurmuş olmalıdır. Bir istisna yine Evliya Çelebi'dir. Evliya bir süre Bitlis'teki Kürt beyinin sarayında kalmıştır.[80]

Evliya, başkentli okurlarının tümüyle yabancısı oldukları bu çevreyi ayrıntılarıyla hikâye etme fırsatını kaçırmamıştır. Ama hacca gittiği sırada (1671-72) karşılaştığı Bedevilere karşı hiç de aynı yakınlığı beslememiştir. Çünkü Bedeviler merkezi yönetimin Lehistan'la savaş halinde olduğu karışık bir dönemde, üstelik Osmanlı yönetiminin onlara düzenli yardımda bulunmasına karşın, hacılardan koruma parası sızdırmaya çalışmışlardır. Bu yüzden Evliya Çelebi Bedevilere pek de dostça olmayan adlar yakıştırmış ve kervan komutanının Medine'de bazı Bedevi reislerini nasıl astırdığını keyifle anlatmıştır.[81] Şurası açıktır ki, hacıları soyan Bedeviler Osmanlı Müslümanlarının çoğunun gözünde Müslüman bile sayılmıyordu. Bedevilerin bu tür kazançların hakları olduğunu düşünmeleri, bu bağlamda önem taşımıyordu.

Sınırları Aşan Kadınlar

Bu ve bir önceki bölümde ele alman bağlantı ağlarına ve sınırlara göz atıldığında, kadınların her şeyden soyutlanmış yaşadıkları, bağlantı ağlarıyla bir ilişkilerinin bulunmadığı ve hiçbir zaman sınır ötesine geçmedikleri izlenimi edinilebilir. Bu tabii ki doğru değildir. Ama kadınların ilişkili olduğu haber ağlarından geriye çok daha az iz kalmıştır. Biz yine de bir sonraki bölümde kadınların toplumsal ilişkileri ve kültürel etkinlikleri konusunda bazı bilgiler vereceğiz; hiç olmazsa İstanbul yüksek tabakasının kadınları üzerine söyleyebileceğimiz bazı şeyler var. Osmanlı topraklarına isteyerek ya da istemeyerek gelen ve bir süre sonra

---

80 Evliya Çelebi, yay. Dankoff (1990).

81 Faroqhi (1990), s. 89-95.

yine aynı biçimde buradan ayrılan insanlar arasında da kadınlar vardı. Kantemiroğlu Rusların tarafına geçerken ailesini de birlikte götürmüştü. Karısı ve on altı yaşındaki kızı bu iklim ve kültür değişikliğine dayanamamış, kısa bir süre sonra ölmüşlerdi.[82] Osmanlıların savaşta aldığı tutsaklar arasında da kadınlar vardı ve bunların çoğu yaşamlarının geri kalanını Osmanlı kültür ortamında geçirmişlerdi. Ya bir efendinin evinde hizmetkârlık etmişler ya da yüksek tabakadan bir hanıma satılmışlardı. (Bu fark önemliydi, çünkü bir Osmanlı kadınının cariyesine kocası el süremezdi.) Efendilerinin eski cariyelerinin geleceğini, vasiyetnamelerinde onlara yer vererek ya da kurdukları bir vakıftan gelir sağlayarak güvenceye almaları, bu insanların zamanla aileden sayılmalarının göstergesidir. Bir efendinin cariyesini azat edip onunla evlenmesi de az rastlanan olaylardan değildi.[83]

Cariyelikten gelip saygın bir konuma yükselen kadınlara en çok sarayda rastlanırdı. Yaşamının büyük bir bölümünü önce içoğlanı olarak, daha sonra da donanmada üst düzeyde bir görev yaparak Osmanlıların arasında geçiren İspanyol soylusu Gutierre Pantoja saraydan ayrılırken âdet olduğu üzere eski bir cariyeyle evlendirilmişti (krş. Bölüm 6). Onunla ilgili verdiği tek bilgi Alime adında bir Rus kadını olduğuydu; Hıristiyanken taşıdığı adı bile belirtmemişti. Pantoja'nın engizisyon önünde kendi yaşamı hakkında ifade verdiği sırada ise bu kadın çoktan ölmüştü.[84] Ama sarayda daha şanslı başka cariyeler de olmuştu. Örneğin Kanuni'nin kadını olup nikâh kıydırtmayı bile başaran Hurrem Sultan da Rusya'dan gelmiş bir cariyeydi.[85] Bazı kadınlar bu tür bir başarı öyküsünü açıkça anlatmaktan kaçınmazlardı. Üst düzey bir devlet adamının karısı olan Fatma, Lady Montagu'yle arkadaşlık ederken, yabancı bir cariye olan annesinin geçmişinden söz edilmesinden hiçbir rahatsızlık duymadığını söylemişti.[86]

Tabii Avrupalı soylu ailelerin, özellikle de Habsburglar'ın hizmetinde bulunmuş olan Osmanlı kadınları da vardı. Arşivlerden bu kadınla-

---

82 Cantemir, yay. Tindal (1734), s. 457-458.

83 Montagu, yay. Jack ve Desai (1993), s. 136; Ayrıca bkz. Bennasser ve Bennasser (1989), s. 289-307.

84 Bennasser ve Bennasser (1989), s. 133.

85 Uluçay (1980), s. 34.

86 Montagu, yay. Jack ve Desai (1993), s. 119.

rın yaşamlarına ilişkin izler aramak ilginç olabilir; bugüne kadar böyle bir araştırma yapılmamıştır. Ama Temeşvarlı Osman Ağa'nın anlattıklarından bu tür kadınların bazen kendi başlarının çaresine baktığını biliyoruz. Örneğin tehlikelerle dolu kaçışı sırasında Osman Ağa'nın yanında iki de kadın bulunuyordu.[87] Engizisyon mahkemelerinin kayıtlarında da zaman zaman, Osmanlı İmparatorluğu ile Hıristiyan krallıklar arasındaki sınırları şu ya da bu yana doğru aşmış olan kadınlardan söz edilmiştir. Sınır boylarındaki kadınlar sorunu bugüne kadar çözülmemişse de, kuşkusuz ilerde bu konuda bir sonuca ulaşılacaktır.[88]

87 Osman Ağa, çev. Kreutel ve Spies (1962), s. 147-148.

88 Ayrıca krş. Bennasser ve Bennasser (1989), s. 288-307.

ALTINCI BÖLÜM

KADIN KÜLTÜRÜ

Avrupa tarihyazımı kadınların tarihteki yerini büyük ölçüde araştırmaya ancak şu son yirmi otuz yılda başladı. Osmanlı tarihyazımında da benzer bir yönelişin ortaya çıkması için yine 1970'lere kadar beklemek gerekti. Bu çalışmalarda çoğu zaman kadınların hangi maddi varlıklara sahip oldukları ve bununla ne yaptıkları gibi sorular öne çıkmış ve çıkmaktadır.[1] Çünkü Avrupalı kadınlardan farklı olarak Osmanlı kadını 19. ve 20. yüzyıla kadar -en azından hukuksal düzlemde- evlendikten sonra da servetinin denetimini elinde tutabiliyordu. Buluğa erip de reşit olunca hukuksal kimlik kazanıyor, yani bir haksızlığa uğradığında mahkemeye başvurabiliyor, tabii başkaları da ondan şikâyetçi olabiliyordu. Kentlerde mahkemelere ulaşmak kolay olduğu için, kadınlar bu hukuksal kimliğin doğurduğu olanakları pratikte de kullanıyorlardı. Ama onların mahkemelerde zorluklarla karşılaşmadıklarını düşünmemek gerek. Burada söz konusu sadece aile erkeklerinin gayri resmi baskıları değildi, bunun dışında şeriatın kadınların tanıklığına getirdiği önemli kısıtlamalar da vardı.[2]

Bu yüzden 16. yüzyıldan 19. yüzyılın başlarına kadar kentlerde yaşayan Osmanlı kadınları hakkında elimizde bulunan kaynakların çoğu mahkeme kâtiplerinin elinden çıkmış belgelerdir. Bunun dışında kaynak taraması çok büyük düş gücü gerektirir. Kısa bir süre öncesine kadar Avrupa'da ortaçağ ve yeniçağ başı tarihyazımında, kadınların tarihinin "aslında" genel toplumun tarihinin içinde yer alması gerektiği, ama yazık ki bu konuda kaynakların eksik olduğu özürüyle karşılaşılırdı. Ama kadın konusuna ilginin artması pek çok yeni malzemenin ortaya çıkmasına yol açtı.[3] Şimdi Osmanlı dönemini araştıran tarihçiler de

1 Jennings (1973), Gerber (1980).

2 Şeriata göre bir kadının tanıklığı erkeğinkinin yarısına eşittir. Pek çok olayda iki erkek tanık ya da bir erkek ve iki kadın istenmektedir, Schacht (yeni basım 1982), s. 193.

3 Almanya için örneğin Wunder'in (1992) ve Ennen'in (1991) çalışmalarını karşılaştırınız.

benzer güçlüklerle baş etmek zorundalar. Son yıllarda Osmanlı kadınlarına yönelik ilginin artmasıyla birlikte bu alanda da mektuplar, günlükler, ev idaresiyle ilgili kâğıtlar gibi yeni kaynaklar gün ışığına çıktı. Türkiye'de feminist akımların yaygınlaşması doğrultusunda yakın gelecekte de önemli araştırmaların yapılacağı açıktır.[4]

Evli Kadınlar

Osmanlı toplumunda hiç evlenmeden yaşamını tamamlayan kimse pek olmazdı. Evlenmeyi aileler hazırlardı; bazen genç erkeklerin, istemedikleri bir evlilikten başka bir yere taşınarak kurtuldukları olurdu. Genç kızlarla kadınlar bu konuda daha çaresizdi. Kadı sicillerinde kaçırılmayı kabul etmiş kadınlarla ilgili olaylara çok ender rastlanırdı; sayısı yine çok az olmakla birlikte biraz daha fazla karşılaşılan bir olay da bazı kadınların reşit değilken evlendirildiklerini ileri sürerek artık reşit oldukları için evliliklerinin geçersiz sayılmasını istemeleriydi. Şeriata göre Müslüman bir erkeğin gayrimüslim bir kadınla evlenebilmesine karşılık bunun tersi yasaktı; böyle evliliklerden doğan çocuklar Müslüman olurlardı.[5] Bu durumdan özellikle sınır bölgelerinde ya da gayrimüslim nüfusun yoğun olduğu yerlerde çok yararlanılırdı.[6] Ne şeriatın gerekli görmesine, ne de bu konuda bir irade bulunmasına karşın, bazen Ortodoks Hıristiyanlar (en azından Mora'dakiler) evliliklerini kadı sicillerine kaydettirirlerdi.[7] Bu davranışın nedeni konusunda ancak varsayımlar ileri sürülebilir.

Bütün zorluğuna karşın, kocaları hayattayken de aile çıkarlarının gözetilmesinde etkin rol oynamış Osmanlı kadınları vardı. Örneğin 18. yüzyılda Kayseri yakınlarındaki bir köyde oturan Hıristiyan bir kadının şikâyetini biliyoruz.[8] Kadının damadı büyük bir olasılıkla karısını öldürmüş, üstelik bazı kıymetli eşyalar nedeniyle kaynana ile damat arasında bir anlaşmazlık da olmuş. Nasıl başarmışsa, kadın davasının peşinden

4 18. yüzyıl Osmanlı şehzadelerinin ev bütçesi hesaplarına ilişkin olarak krş. Tülay Artan'ın hazırlanmakta olan ve benim göz atmama dostça olanak sağladığı yapıtı.

5 Schacht (yeni basım 1982), s. 132.

6 Ama gayrimüslim kadın kocasının mirasından hak talep edemiyordu ve kocanın da böyle bir hakkı yoktu.

7 Alexander (1985).

8 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Ahkâm Defterleri c. 1, s. 182, 185 (1156/1743-44).

İstanbul'a kadar gelmiş. Aynı dönemden bildiğimiz başka bir olay da bir Orta Anadolu eşraf ailesinden gelen Müslüman bir kadınla ilgili.[9] Kocası belirsiz bir nedenden dolayı tutuklanınca kadın şikâyetçi olmuş ve onun serbest bırakılması için yorulup usanmadan çalışmış. Bazı enerji dolu kadınların erkek akrabalarının gölgesinde kalmaktan kurtulmalarını sağlayan bazı olanaklara sahip oldukları açık. Bunu nasıl başardıklarını ortaya çıkarmaksa ayrı bir araştırma konusu.[10]

Osmanlılarda evlilik konusunda şu ana kadar yapılmış araştırmaların ortaya çıkardığı belki de en önemli sonuç, bugüne kadar (en azından kentsel çevrede) çok kadınla evliliğin rolünü iyice abartmış olduğumuz. Elimizde bir kentte, hatta kentin bir mahallesinde oturanların bile tam bir listesi bulunmadığı için sayı belirtmemiz çok zorsa da, sayfalar dolusu zabıtların tutulduğu miras davalarına bakıldığı zaman, çok kadınla evlenenlerin hiç de fazla olmadığı görülmektedir.[11] Bu belgelerde kayıtlı eksiksiz veraset listelerinde eş olarak çok ender iki kadının adı geçmektedir; oysa ölenin dul eşlerinin her durumda mirastan pay alma hakları vardır. Gerek yer, gerek zaman bakımından bu durumun saptandığı örnek o kadar çoktur ki, bir Anadolu kentinde yaşayan "normal" bir ailede tek eşli evliliğin geçerli olduğunu kabul etmemiz kaçınılmazdır.

Boşanma sık görülen bir olaydı. Koca istediği zaman ve bir gerekçe göstermeden karısını boşayabiliyordu. Ama bazı evliliklerin kadının girişimiyle sona erdiğini de biliyoruz. Boşanmayı koca istemişse, kadının, miktarı daha evlenirken kararlaştırılmış olan bir meblağı ve ayrıca üç aylık geçimine yetecek kadar parayı istemeye hakkı vardı. Boşanmak isteyen kadının kocasına bir miktar para ödemesi de çok karşılaşılan bir durumdu. Ya da boşanmak isteyen kadının en azından kocasından hiçbir maddi istekte bulunmamayı kabul etmesi gerekirdi.[12] Tabii bu tür boşanma varlıklı kadınlar için geçerliydi.

18. yüzyılın başlarında, Lady Montagu'nün tanıdığı İstanbul'un seçkin aileleri arasında çok eşlilik hoş karşılanan bir şey değildi. Ünlü

9 Aynı yerde, c. 2, s. 213 (1159/1746).

10 20. yüzyılla ilgili bu ve bununla bağlantılı sorunlar için krş. Sirman'ın henüz basılmamış doktora tezi.

11 Benim deneyimlerim Ankara ve Kayseri (16.-17. yüzyıl) ile Bursa (18. yüzyıl başı) kentleriyle ilgili.

12 Jennings (1973).

yazarın anlattığına göre bir tanıdığının kocası ikinci bir kadın almıştı; ama bu olay nedeniyle adama kötü gözle bakılmaya başlandığı gibi, ilk karısı da onu bir daha odasına sokmamıştı.[13] Bu olaydan, bazı seçkin ailelerde kadınların evlilikte hanım sultanları (padişahın kızları ve kızkardeşleri) örnek aldıkları sonucu çıkarılabilir. Çünkü devlet ricalinden biri eğer bir hanım sultanla evlenecekse, daha önceki eşinden ya da eşlerinden (ister nikâhlı karısı, ister cariyesi olsun) ayrılmak ve bundan böyle tek eşli evlilik sürdürmek zorundaydı.[14]

Kibar Osmanlı kadınlarının tek eşliliği sürdürme çabalarının, 18. yüzyılla 19. yüzyıl başlarında, hanım sultanların toplum yaşamını özellikle etkiledikleri bir dönemle bağlantısı olmalıdır.[15] Bu güçlü etki 16. yüzyılda pek seyrek görülürdü, 19. yüzyılın sonlarında, II. Abdülhamid'in mutlakıyet yönetimi sırasında yeniden yitirildi. İstanbul'da 1880'den sonraki evlilikler konusunda yapılan bir çalışma, bu dönemde çok eşliliğe neredeyse sadece saray çevresiyle üst düzeydeki din görevlileri arasında rastlandığını, ama tüccar ve zanaatkârlarda görülmediğini ortaya koymuştur.[16] Kentli kadınların tersine, üst tabaka kadınlarının tek eşlilik çabalarında pek de başarılı olmadıkları söylenebilir.

Osmanlı hanım sultanlarının yüksek devlet ricaliyle yaptıkları bazı evlilikler (gerçekleşmesinde ne gelinin, ne de damadın rolü bulunsa bile), mutlu sürmüş gibi görünmektedir. Evliya Çelebi akrabası Melek Ahmed Paşa'nın, on beş yıllık karısı İsmihan Kaya Sultan'ın doğum yaparken ölmesi üzerine nasıl avutulmaz bir yasa gömüldüğünü anlatır.[17] Eşini kaybeden Ahmed Paşa'nın, onu avutmaya çalışan Veziriazam Köprülü Mehmed Paşa'ya gösterdiği öfkeli tepki de ilginçtir. Melek Ahmed Paşa, onu bir süre sonra bir başka hanım sultanla evlendirebileceğini söyleyen Köprülü'ye, böyle bir işe girişeceğine ölmesini söylemiştir.[18] Gerçekten böyle bir olayın yaşanıp yaşanmadığı bizim açımızdan çok önemli değil. Çünkü bütün bunlar Evliya'nın düş gücünün ürünü bile olsa, o da anlattığı hikâyenin kahramanıyla aynı çevreden ol-

13 Montagu, yay. Jack ve Desai (1993), s. 72.
14 Artan, sözlü bilgi.
15 Artan (1988), s. 366 vd ve Artan (1992).
16 Duben ve Behar (1991), s. 156.
17 Evliya Çelebi, çev. R. Dankoff (1991), s. 230-235.
18 *age*, s. 234.

duğu için, Melek Ahmed Paşa'nın evliliğiyle ilgili yorumu, en az olayın kendisi kadar ilgi çekicidir.

Vezirle karısı arasında geçimsizlik baş gösterirse, koca "kendi" hanım sultanının yüzüne, onu kendisinin seçmediği gerçeğini vurabiliyordu. 17. yüzyıldaki üst tabakadan bir çiftin aralarında bir gerginlik ortaya çıktığında birbirlerini suçlamalarını, sanki tanımadığı kişilere ait bir hikâye anlatıyormuş gibi de olsa aktaran Evliya Çelebi, benzersiz kişiliğini ortaya koymaktadır.[19] Hikâye, hanım sultanın kocasından, yani çok sevdiği ilk karısı öldükten sonra gerçekten de başka bir Osmanlı hanım sultanıyla evlenmek zorunda kalmış olan Melek Ahmed Paşa'dan, daha fazla para istemesiyle başlıyor. Bunun üzerine koca eşinin yaşlı ve çirkin olmasından şikâyet ediyor (ikisi de o sıralarda altmışlarında olmalılar, hatta paşa biraz daha yaşlı da olabilir). Üstelik kendine hiç sorulmadan, hatta haberi bile olmadan evlendirildiğini de ileri sürüyor. Evliya'nın yazdığına göre bu tartışmanın sonunda paşa konağını terk ediyor ve akrabası olan yazara eşini bir daha görmeye hiç niyeti olmadığını anlatıyor. Gerçekten de 18. yüzyıl Osmanlı hanım sultanlarının kocalarının yüzünü çok ender görmesi, hiç de az rastlanan bir olay değildir.[20] Evliya'nın anlattığı türden geçimsizliklerin bu çeşit boşanmalarda ne ölçüde rol oynadığını ise bilmiyoruz.

Gönül İşleri

Üst tabakadan ailelerin kız ve erkek çocukları için aynı toplumsal çevreden "müstakbel" bir eşle tanışmak kuşkusuz çok zor olmalıydı. Kentlerdeki "küçük insanlar"ın ise bu konuda, sıkışık evlerde yaşama zorunluluğundan kaynaklansa bile, belli olanakları vardı. Köylü ve göçebe gençlere gelince, onlar birbirlerini tarla ya da bahçede çalışırken hiç olmazsa bir kez görebiliyorlardı. Bu yüzden Lady Montagu'nün aktardığı aşk simgeleri dizisinin söz konusu çevrelerin hangisinden kaynaklandığını sormak gerekir. Bu aşk simgeleri, bir kese içindeki küçük eşyalardan oluşan bir koleksiyondur; eşyalardan her biri bir aşk ilanını simgelemektedir. İlki bir incidir ve "Sen güzeller arasındaki incisin" anlamına gelir. Bir karanfilin söylemek istediği şudur: "Sen bir karanfilsin,

19 *age*, s. 259 vd.

20 Artan (baskıda). Yazara yazmalardan yararlanmama olanak sağladığı için teşekkür ederim.

ama geçip gidiyorsun, sen bir gül goncasısın, ama seni saklamak mümkün değil, seni ne zamandan beri seviyorum, ama senin bundan haberin yok." Bir saç teli "Sen benim başımın tacısın" anlamına gelmektedir. Üzüm ise (herhalde siyah üzüm olacak) aynı bugün olduğu gibi "iki gözüm" anlamını taşıyor. Bir parça altın telin anlamı ise "Ölüyorum, hemen gel." Mektubun altına eklenen bir miktar biber de "Bize doğru dürüst bir haber gönder!" demeye gelir.[21]

Lady Montagu bu bilgileri, mektuplaştığı İngiliz arkadaşlarının ondan ısrarla Osmanlı aşk mektupları istemeleri üzerine İstanbul'daki kadın dostlarından almıştı. Ama böyle olması, bu aşk simgelerinin gerçekten İstanbul'un yüksek çevrelerinde geçerli olduğu anlamına da gelmemektedir. Pekâlâ bu bilgileri Lady Montagu'yü memnun etmek isteyen dostlarının, evden eve dolaşarak kalburüstü ailelerin haremlerine ziynet, kumaş, hatta cariye getiren bohçacı kadınlardan almış olduklarını da düşünebiliriz. Kadınlar hamamındaki natırları da olası bilgi kaynakları arasında sayabiliriz. Bu durumda sözü geçen simgeler daha çok zanaatkâr ve tüccar çevrelerine ait olabilir. Bohçacı kadınların bazısının gayrimüslim olması, onların çevresiyle bağlantıların olabileceğini de akla getiriyor. Aşk simgelerini okuma yazma bilmeyenlerin kullanma şansının da olması özellikle ilginç bir durum. Ama bu gerçek de, üst tabakadan birçok kadının ufkunun bile ancak sözlü kültürle sınırlı olduğu düşünülürse, aşk simgelerinin hangi çevrelerde kullanıldığına dair bir ipucu vermiyor.

Topkapı Sarayı'nın arşivinde düzenli "aşk mektupları"nın bulunması ilginç bir noktadır. Bunların belki de en ünlüleri Hurrem Sultan'ın seferde ordunun başında bulunan Kanuni'ye yazdığı yedi mektuptur. Hurrem Osmanlıcayı henüz yeterince bilmediği için bu mektupların hiç olmazsa ilk birkaç tanesini haremden başka bir kadın kaleme almış olmalıdır.[22] Dolayısıyla bunlar sadece iki kişi arasında kalmış mektuplar değildir. Ayrıca mektupların bazısını süsleyen şiirlerin de Hurrem Sultan'a ait olup olmadığı bilinmemektedir. Ama mektupları yayımlayan araştırmacı sonraki yıllarda Hurrem Sultan'ın Osmanlıcayı, rahatlıkla böyle şiirler yazabilecek kadar iyi öğrendiğini kabul etmektedir.[23]

---

21 Montagu, yay. Jack ve Desai (1993), s. 120-121.

22 Uluçay (1950), s. 11; mektuplar, modern Türkçe Latin harfleriyle s. 29-47.

23 *age*, s. 27.

Araya haremden başka kadınların ve belki de harem ağalarının girmiş olmasına karşın bu mektuplarda yine de teklifsiz bir hava sezilmektedir. Örneğin Hurrem haremdekilerin selamını da iletmekte ve adını belirtmediği paşalardan birine selam göndermektedir.[24] Şehzade Mehmed muhakkak ki kendisinden istendiği üzere, babasının "hasretinden feryat etmekte," bunu şehzadenin o günlerde lalasıyla birlikte okumakta oldukları bir kitaba ilişkin görüşleri izlemektedir.[25] Hurrem'in mektuplarındaki resmi hitaptan ("siz") gayri resmi hitaba ("sen") geçişler de ilginç. Bu hitapların ve geçişin kuralları var, ama bunlar henüz araştırılıp ortaya çıkarılmış değil. Daha sonraki mektuplarda Hurrem Kanuni'ye yazılı olarak bazı öğütler de veriyor.[26] Kanuni'nin yazdığı cevaplar elimizde yok; ama edebiyatçıların şiirlerini çok beğendikleri padişahın bir kasidesini Hurrem için yazdığı kabul ediliyor.[27]

18. yüzyılda bir hanım sultanla evlendirilen paşalar bazen karılarına kendi yazdıkları ya da ünlü bir şaire yazdırdıkları bir şiir armağan ederlerdi. Lady Montagu böyle bir şiiri hem sözcüğü sözcüğüne çevirmiş, hem de zarif bir İngilizceyle şiir diline aktarmıştır.[28] Bu şiirdeki "ben" Damat İbrahim Paşa'dır ve yeni nikâhlandığı karısını padişah izin vermediği için henüz görememekte ve aşk özlemiyle yanıp tutuşmaktadır. Osmanlı üst tabakasının duygusal konulardaki davranışları üzerinde bugüne kadar fazla durulmamıştır. Onun için aşkını böyle şiirsel bir biçimde dile getirmenin İbrahim Paşa'nın kendi buluşu mu, yoksa başkaları tarafından da sık sık başvurulan bir yol mu olduğunu yapılacak araştırmalardan sonra öğreneceğiz.

Kadınlar Arasında Ahbaplık

Bu konuda anlatacaklarımız esas olarak yüksek tabaka kadınlarıyla sınırlı. Zanaatkârların ve tüccarların karılarına ilişkin bilgilere çok ender rastlanıyor. Nerdeyse her konu üzerinde bir şeyler yazmış olan Evliya Çelebi dahi önemli bir bilgi vermiyor. Lady Montagu'nün anlattığına

24 Padişah, Hurrem'in bu paşaya niçin kızdığını soruyor. Hurrem yanıtı daha sonraya erteliyor: Uluçay (1950), s. 31.

25 *age*, s. 31.

26 *age*, s. 43.

27 *age*, s. 8-9.

28 Montagu, yay. Jack ve Desai (1993), s. 76-79.

göre 18. yüzyıl başlarında İstanbullu kadınlar birbirlerine uzun ziyaretler yapmaktadırlar. Tabii sarayda yaşamayan, dolayısıyla katı protokol kurallarına uymak zorunda bulunmayanlar için bu ziyaretler çok daha kolaydır. Titiz bir gözlemci olan İngiliz yazar bu farkı çok çabuk kavramıştır. Örneğin Sultan II. Mustafa'nın dul hasekisini anlatırken, onun bu ziyaretlerde kendini göstermeye can attığını, ama acemi olduğu için bunu nasıl yapacağını bilemediğini belirtmektedir. Buna karşılık, yakın dostu olan veziriazamın kâhyasının güzel karısı toplumsal ilişkilerde çok ustadır ve Lady Montagu'ye göre Avrupa'daki her saraya "yakışacak" bir kadındır.

Kentli kadınlar bu ev ziyaretlerinden başka hamamlarda bir araya gelirlerdi. Bu konudaki ilk canlı tanıklığa yine Lady Montagu'nün anlattıklarında rastlıyoruz. 19. yüzyılda hamam sefaları kibar hanımlar arasında yaygın bir âdet haline gelmişti; bunlara sık sık Avrupalı kadınlar da katılıyordu.[29] Bu ziyaretlere ne kadar önem verildiği, hali vakti yerinde kadınların hamama giderken yanlarına aldıkları eşyadan da belli olurdu; bazıları yanlarında bir de hizmetkâr getirir, eşyalarını taşıtırlardı.[30] Bu eşyalar arasında yer alan işlemeli havluları, sedef kakmalı (ıslak mermer üstünde ayakları ıslatmadan yürümeye yarayan) nalınları bugün müzelerde görmekteyiz. 18. yüzyıldan kalma Buhari'ye ait bir minyatürde de bu eşyalardan bazısı göze çarpıyor.[31]

Bir araya gelip ahbaplık etmek için bir başka olanak da mesireye gitmekti. Mesireye gitmek ya da günümüzdeki adıyla piknik yapmak 17. yüzyıldan bugüne kadar hep çok sevilen bir eğlence olmuştur. Her kentin çevresinde ağaçlıklı kırlık alanlar bulunur, buralarda çoğu zaman bir yatır da olurdu. Böyle yatır ziyaretleri kadınlar için hem dini bir görevi yerine getirme, hem de bir araya gelme fırsatıydı. 18. yüzyılın başlarında Kâğıthane çok ünlü bir mesire yeriydi.[32] Mesireye çıkmış kadınları gösteren o günlerden kalmış bazı resimleri Avrupalıların bu konuya

29 *age*, s. 58-60. Ayrıca krş. Melman (1992), s. 77-98.

30 Krş. Avrupalılara ait bir tasvir, Theunissen, Abelmann, Meulenkamp (1989), Resim No. 38.

31 Renda (1989), Resim No. 58.

32 Aynı yerde Padişah III. Ahmed (hd. 1703-1730) de Sadabad adı verilen sarayını yaptırtmış, ama bu saray padişahın tahttan indirilmesinden sonra yıkılmıştı. Döneme ilişkin bir tasvir için krş. And (1982), Resim No. 20.

besledikleri ilgiye borçluyuz. Anlaşıldığı kadarıyla bu tür resimler Osmanlı minyatürcüleri tarafından Avrupalı ziyaretçiler için yapılmıştı.

Herkesin gittiği mesire yerlerinden başka bir de yazlıklar vardı.[33] Bu konakların bahçelerinde kış için sebze ve meyve kurutulur, reçel yapılırdı. Reçel yapmak kuşkusuz çoğu zaman kadınların işiydi. Toplandıkları zaman kibar kadınların neler konuştukları konusunda tek bildiğimiz yine, İstanbul'da bir süre kaldıktan sonra Osmanlıcasını bu tür sohbetlere katılabilecek kadar ilerletmiş olan Lady Montagu'nün yazdıklarıdır. Anlaşıldığı kadarıyla konuşmaların çoğu çocuk yapma çevresinde geçiyordu; Lady Montagu, dostluk ettiği kadınlar çevresinde çocuk doğuramayacak yaşa gelmenin en büyük bahtsızlık olarak görüldüğünü anlatıyor.[34] Lady'ye inanmak gerekirse, henüz yaşlı bir kadın olmadığını kanıtlamak için hamile kalmak kibarlık sayılmaktaydı. Ancak Evliya Çelebi de genç yaşta evlenen Kaya Sultan'dan bahsederken, onun, bazı yakınlarının ileri sürdüğü gibi hamile kalırsa doğum yaparken öleceğine inanıp ilk başta kocasından uzak durduğunu yazmaktadır. Kaya Sultan'ın daha sonra gerçekten bu nedenle ölmesinin de gösterdiği gibi, hamilelik ve doğumun tehlikelerine karşı duyulan kaygı, genelde iyimser bir kişi olan Lady Montagu'nün sandığından daha yaygındı. Çocuk ölümü oranı yüksekti, nitekim Bursa tereke defterleri de hayatta kalan erkek ve kız çocuk sayısının çok fazla olmadığını gösterir.[35]

Ziynet ve Giyim Kuşam

Tereke kayıtları kentli kadınların giysi ve ziynetleri konusunda da kaynak oluşturur. Lady Montagu İstanbul'da dostluk ettiği kadınların taktığı mücevherlerin güzelliğine ve değerlerinin çok yüksek oluşuna

---

33 Krş. örneğin Renda (1989), Resim No. 59'daki minyatür.

34 Montagu, yay. Jack ve Desai, s. 106-107.

35 Özdeğer (1988), s. 57 incelediği 1489-1640 yıllarına ait tereke defterlerinde 3121 miras bırakana karşılık 1659 oğul ve 1402 kız mirasçı düştüğünü hesaplıyor. Bu ailelerde toplam kaç çocuğun yaşadığı ise ne yazık ki bilinmiyor. Çünkü kayıtlar sadece annenin ya da babanın ölümü sırasında (tablo ayrıştırmaya olanak vermiyor) kaç çocuğun hayatta olduğunu gösteriyor. Ayrıca terekelerin özellikle mirasçı sayısı az olduğunda resmi kayıtlara geçirildiklerini varsaymak gerekir. Çünkü bu vakalarda mirasın sahipsiz kabul edilip devlete intikal ettirilme tehlikesi mevcuttu ve bu tehlikeye karşı bir önlem olarak tereke resmi kayıtlara geçiriliyordu. Bu sorunla ilgili bir tartışma için Christoph Neumann'a teşekkür ediyorum.

hayran kalmıştı.[36] Ama bizim açımızdan daha ilginç olan, Bursa'daki tereke defterleridir. Bunlarda adı geçenlerin çoğunun zanaatkârların ve tüccarların karılarıyla kızları olduğu düşünülebilir. Kadınların bıraktığı miraslarda her zaman mücevherat yer almamaktadır. Böyle bir lüksü bulunanlar ise mücevher olarak daha çok altın ya da gümüş küpeyi tercih etmişlerdir.[37] Hali vakti daha yerinde olanların incili küpeleri vardır (inci en sevilen mücevherdir). Bu mücevherler herhalde Bahreyn'den geliyordu. Bilezik de sevilen ziynet eşyası arasındaydı; sadece altından yapılır ve çift olarak satılırdı.[38] Buna karşılık ucuna Kuran ya da muska mahfazası takılı gerdanlıkların sayısı çok azdır; yüzüğe de çok ender rastlanmıştır; başa takılan ziynetler ise bugüne kadar incelenen kadın terekeleri arasında hemen hiç yoktur.[39] Buna karşılık hali vakti yerinde Bursalı kadınların değerli madenlerden yapılma kemerlere meraklı olduğu görülmüştür. Gümüş kemerler kadar, tokaları gümüşten ya da altın kaplama olan kumaş kemerler de saptanmıştır. Bu tür kumaş kemerlerin çoğu altın ve gümüş işlemeli olmakta, arada bele işlemeli bir şal da bağlanmaktadır.[40] Altın ve gümüş işleme bazen giysilerde, yastık yüzlerinde ve daha başka kumaşlarda kullanılmaktadır.

Bu tür eşyadan günümüze kalmış olanların sayısı çok azdır; müzelerde görülebilen örnekler ise ya saraydan gelme eşyadır, ya 19. yüzyıl gibi geç bir döneme aittir ya da yakın zamanda değişikliğe uğrayıp bugünkü biçimini almıştır. Ama "her gün takılacak" ziynet eşyası üreten sanatçılar belirli bazı motifleri kuşaklar boyu tekrarlamışlardır; bundan dolayı da 19. ya da 20. yüzyılda yapıldığı halde tıpatıp Bizans dönemi örneklerine benzeyen küpelerle karşılaşılabilir.[41] Bu açıdan baktığımızda, eldeki olanakların sınırlılığına karşın, 18. yüzyılda yaşamış kentli bir

36 Montagu, yay. Jack ve Desai (1993) s. 90, 117.

37 Bursa Kadı Sicilleri B160 ve 162, muhtelif yerlerde.

38 *age.*

39 İstanbul'un ileri gelen kadınlarında bunlara rastlanmaktaydı. Krş. Montagu, yay. M. Jack ve A. Desai (1993), s. 115; ayrıca bkz. Elişi Sanatları Müzesi Frankfurt/Main (1985), c. 2, 111. No. 87.

40 Bursa Kadı Sicilleri B160 ve 162, muhtelif yerlerde.

41 Patlagean (1977)'deki Resim No. 17'yi Türk-İslam Eserleri Müzesi'nin etnografya bölümünde ya da Türk antikacılarında görülebilen küpeyle karşılaştırınız. Ayrıca Elişi Sanatları Müzesi Frankfurt/Main sergi kataloğu (1985), c. 2, 111. No. 7/11a-c'ye bakınız.

kadının kullandığı mücevherler konusunda bir ölçüde fikir sahibi olabilmekteyiz.

Günümüzdeki etnolojik araştırmalardan ve gündelik yaşamdan bildiğimiz bir konu da, evlenen bir kadına mücevher armağan edildiğidir. Burada, sıkıntıya düşülürse, mücevherin satılarak henüz yeni kurulmuş olan aileye bir destek sağlayabileceği düşünülmektedir.[42] Günümüzde bu amaçla çoğu kez bilezik alınıyor olması, 18. yüzyılın başlarında Bursa'da da benzer bir durumun söz konusu olduğunu akla getiriyor. Bileziklerin hep altından olmasının nedeni aynı amaçla açıklanabilir. Osmanlı hanım sultanlarının da ziynet eşyasını bir yatırım aracı olarak gördüklerini ve sıkıntıya düştükçe bunlardan bazısını erittirerek kullandıklarını biliyoruz.

Erkek giyimine gelince... Giyimin insanın toplum içindeki yerini ortaya koyduğunda hem Avrupalı, hem de Osmanlı gözlemciler birleşmektedir. Osmanlı padişahları her zaman (aynı ortaçağda ve yeniçağ başlarında Avrupa'daki başka hükümdarlar gibi) toplum düzenini hem istikrarlı, hem de saydam kılmak istemişlerdir. Bunu birbiri ardından çıkartılan, ama halkın hep kulak ardı ettiği kıyafet nizamnamelerinden anlıyoruz. Kadınların toplum içindeki yerlerinin de giyimlerinden belli olması istenmiştir. 1564 tarihli bir hükümde, gayrimüslim kadınların tiftikten ya da kutni denen bir ipek ve pamuklu karışımı kumaştan yapılma etek giymeleri bildirilmektedir.[43] Kutni Bursa'da üretilen bir kumaş olmalıdır. Bu da giyimde yöresel farkların bulunduğunu gösterir; çünkü aynı kumaşın imparatorluğun her yerinde üretildiğini düşünmek olanaksızdır. Osmanlı gözlemcilerin belirli bir giyim folklorundan haberleri olduğunu biliyoruz. Evliya Çelebi gezip gördüğü büyük kentlerdeki kadınların sokağa çıkarken giydikleri feracelerle taktıkları yaşmakların hangi kumaşlardan yapıldığını tek tek saymadan edemiyor. Hatta Mekkeli kadınların süründüğü kokuları bile anlatıyor.[44]

Bu bilgileri şu kalıplaşmış yargı izliyor: "... gayetü'l-gaye mestûre havatînlerdir." Bu, erkekler açısından bakıldığında kadın giysisinin en önemli işlevini ortaya koyuyor: Kadın, iffetini örtünerek kanıtlamaktadır. Aslında ideal olan kadının hiçbir yerinin görünmemesidir. Özellik-

42 Sirman (1988), s. 117.

43 Faroqhi (1980), s. 77.

44 Evliya Çelebi (1896/97-1938), c. 9, s. 781.

le 18. yüzyılda, kadınların zaten sınırlı sokağa çıkma olanaklarını daha da kısıtlayan bu doğrultuda bir dizi ferman çıkarılmıştır.[45] Kadınların çok gittikleri nakışçı dükkânları bile bir keresinde bu anlayış sonucu kapatılmıştır.

Kadınların, giysilerini ve mücevherlerini en yakın aile bireyleri dışında başka kadınların da görmesini istedikleri anlaşılıyor. Lady Montagu gibi yabancı bir ziyaretçinin gittiği her toplantıda "tepeden tırnağa takıp takıştırmış" kadınlar tarafından karşılanması, bu konuya en azından üst tabaka arasında önem verildiğini gösteriyor.[46] Bir kadının giyiminin dostları tarafından iffetlilik, zenginlik ve şıklık açısından değerlendirildiği ve bu tür haberlerin kadınlar arasındaki bağlantı ağlarıyla yayıldığı varsayılabilir.

Daha birçok konuda olduğu gibi fakir kadınların giysilerine dair bilgimiz de yok. Hali vakti yerinde kadınların giyimi pamuklu ya da ipekten, bol biçilmiş ince bir iç gömlekle, beli bir kuşakla bağlanan yine bol bir şalvardan oluşurdu.[47] Bunun üstüne entari giyilirdi. Sadece üst tabakadan kadınlar değil, zengin kentli kadınlar da entarilerini kadife ya da ipekten yaptırırlardı. Olanakları sınırlı olanlar da beledi denen daha ucuz bir kumaş kullanırlardı. Başa hotoz takmak da yaygındı. Hotoz yapmak için çoğunlukla başa bir fes ya da tepelik konur, sonra bunun üstüne işlemeli bir kumaş örtülüp mücevherli bir iğneyle tutturulurdu. Entarinin üstüne ayrıca dolama denen bir tür yelek giyilirdi; evler pek iyi ısıtılmadığı için kışları bu yeleği kullanmak kaçınılmazdı. Kadınlar sokakta bol bir mantoya benzeyen ferace giyerler, ellerini yenlerinin içine sokarlardı.[48] Yüzlerini ise hotozlarının üstüne tutturdukları iki parçalı bir tülbentten oluşan ve sadece gözlerini açıkta bırakan bir yaşmakla örterlerdi.

Gayrimüslim kadınlar birçok yerde Müslüman kadınlar gibi giyinirlerdi; yüzlerini örtüp örtmemeleri yöreden yöreye değişirdi. Rumeli'de ve İstanbul'da genelde yüzlerinin bir bölümünü açıkta bırakırlardı; Ati-

45 Helmecke (1993), s. 27.

46 Bu Lady Montagu'nün anlatımlarından anlaşılmaktadır; krş. Montagu, yay. Jack ve Desai (1993), s. 89 ve 115.

47 Seçkin kadınların kostümünü tasvir eden özellikle 18. yüzyıla ait pek çok minyatür mevcut; krş. Renda (1989), Resim No. 57 ve 62.

48 İnalcık (1973), Resim No. 28 ve 30.

na'da genç kızlar peçe takar, evli kadınlar yüzlerini açık bırakırlardı.[49] Doğu Anadolu'da ve Kafkaslar'da yaşayan Ermeni kadınlar Müslüman kadınlar gibi yüzlerini örterlerdi. Ama daha 16. ve 17. yüzyıllarda bile gayrimüslim kadınların gösterişli yöresel giysiler giydiğine dair tanıklıklar vardır; yani bunlar ferace kullanmıyorlardı. 16. yüzyıldan kalma bir minyatürde örtülü Hıristiyan kadınların yanında dekolte giyinenler de görülmektedir.[50] 1700'lerde Ege'deki adaları gezen Fransız botanikçi Pitton de Tournefort kadınların giyimlerini anlatmakla kalmamış, yapıtına tek tek çeşitli giysilerin gravürlerini de eklemiştir.[51]

Hane Reisi Olan ve Para Kazanan Kadınlar

Osmanlı kentlerinde evlenmeden yalnız başına yaşayan kadınlara pek rastlanmazdı. Ama dul kalan kadınlar da her zaman bir erkek akrabalarının evine taşınmazlardı. Özellikle Rumeli vilayetlerinde kocası öldükten sonra onun toprağını işlemeye devam eden kadınlar Osmanlı vergi hukukuna göre ayrı bir grup oluştururdu.[52] Ama bir Orta Anadolu ticaret kenti olan Tokat'ta da 1640'lardaki vergi kayıtlarına göre bir kadın adına işlenmiş pek çok hane bulunmaktaydı; yani bu kadınlar hane reisi olarak kabul edilmiş olmalıdır. Dul kalan kadın mirasın küçük bir bölümünü alıyor, aslan payı ölenin çocuklarına düşüyordu. Ama koca daha evliliğin başında karısına, kendi ölümü halinde, paylaşılmadan önce mirastan alınacak ve kadının hemen eline geçecek bir miktar para verilmesini taahhüt etmek zorundaydı.[53] Karısını düşünen bir koca ya da kızını korumak isteyen bir baba daha hayattayken ona bir şeyler bağışlıyor ya da bir aile vakfının mütevellisi yaparak oradan bir gelir elde etmesini sağlıyordu.[54] Ama bu kaynaktan elde edilen gelir de çoğu kez yetmediğinden birçok dul kadın bir an önce yeniden evlenmek için fırsat kolluyordu. Bütün bunlar gerçekleşmezse, dul kalan kadın çocuklarına bakabilmek için para kazanmanın yollarını aramak zorundaydı.

---

49 Mackenzie (1992), s. 64.

50 Renda (1989), Resim No. 7.

51 Pitton de Tournefort, yay. Yerasimos (1982), c. 1, s. 178 ile 179 arasında.

52 Osmanlı taşra yönetiminde kadınların sahip oldukları olanaklara ilişkin olarak krş. Reindl-Kiel (hazırlanıyor).

53 Jennings (1973), s. 75.

54 *age*, s. 106-107.

Bu konuda olanaklar kısıtlıydı. En iyisi, kadının bir miktar nakit parasının olması ve bunu faize vererek ya da daha başka bir biçimde işletmesiydi. Tüccar bir aile çevresinden gelen kadınların ticaretle uğraştığı oluyordu.[55] Bazıları paralarını bir ortağa verip işletiyorlardı. Mudaraba adı verilen ticari anlaşmada, kişi parasını işletmesi için gezgin bir tüccara verip onunla ortak oluyordu. Bursa'daki 17. yüzyıldan kalma defterlerde bir kadın tüccara ait mal deposu da yer almaktadır. Eğer bu iş ticaret yapan babasından miras olarak kalmamışsa, bu kadının kendi başına büyük ölçekte ticaret yapmış olması gerekmektedir.[56] Zengin kadınların evlerine satmak için giysi ve mücevher getirirlerken bir yandan da haber taşıyan bohçacı kadınlar da küçük çapta ticaret yapıyorlardı. 18. yüzyılda Bursa defterlerindeki kadın tereke listelerinin sayısı hiç de az değildir; bu listelerde pek çok kadının ortalamanın hayli üzerinde miktarda çok değerli basma ve işlemeli kumaşa sahip oldukları görülmektedir.[57] Bu kadınların bazısı iğne işine karşı özel bir ilgi besliyor olsa da, birçoğunun, özellikle de ellerinde büyük miktarda kumaş bulunanların bohçacılık yaptığını düşünebiliriz.

Yaşamını kendi kazanmak zorunda olan dul bir kadının zengin bir eve hizmetçi olarak girme şansı oldukça azdı. Çünkü hali vakti yerinde kadınların birçoğunun cariyeleri olurdu; bunları küçük yaşta satın alırlar, bir zaman sonra azat edip evlendirirlerdi. Bir de, örneğin Ankara'da 16. yüzyılda ortaya çıkıp 20. yüzyılın başlarına kadar yaygınlığını sürdüren bir âdet vardı; yoksul bir aile küçük yaştaki kız çocuğunu zengin bir eve hizmetçi olarak veriyordu. Kız orada yetişiyor, bakılıyor ve yaşına uygun hizmetlerde bulunuyordu. Evlenme yaşma geldiğinde ise yanında kaldığı aile onun çeyizini hazırlıyordu. Damadı bu ailenin mi yoksa kızın kendi ailesinin mi seçeceği, başlangıçta yapılan anlaşmaya bağlıydı. Bu anlaşmalar çoğu zaman sözlü yapılmış olmalıdır; ama bazen kadı sicillerine geçirilmiş olanları da vardır.[58]

Para kazanmak zorunda olan, ama küçük çapta ticaret yapabilmek için yeterli sermayesi bulunmayan kadınlar için çare herhangi bir zana-

55 Jennings (1975), s. 195-196.

56 Murat Çizakça'ya mudaraba ve diğer ticari ortaklıklar hakkındaki kitabının metnini gösterdiği için teşekkür ederim. Ayrıca bkz. Gerber (1980), s. 235.

57 Bursa Kadı Sicilleri, B160 ve 162, muhtelif yerlerde.

58 Faroqhi (1984a), s. 279-280.

ata yönelmekti. Yalnız, yeniçağda Avrupa'nın pek çok yerinde olduğu gibi Osmanlılarda da kadınlar kolay kolay loncalara alınmadığı için bu da çok kolay bir iş değildi.[59] Ama örneğin 17. yüzyılda Ankara'da, ünlü tiftik yününden kumaşların dokunduğu tezgâhların atölyelerde değil evlerde bulunduğu dikkati çekmektedir. O halde zanaatkârın karısının, dokuyucu olmasa bile, "yardımcı aile bireyi" olarak çalıştığı kabul edilebilir.[60] Özellikle tiftiği kadınlar eğiriyor, bazen para karşılığı belirli bir tüccar için çalıştıkları da oluyordu.

Dindarlar

18. yüzyılda İstanbul'daki üst tabaka kadınları arasında çok beğenilen şiirlerin ve nazik konuşma biçimlerinin, belirli bir eğitimi gerektirdiği açıktır. 17. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı üst tabakasında bu tür bir eğitim kuşkusuz en başta din eğitimiydi. Dini kitaplar okuyan ve bu kitapların içeriği üzerinde konuşabilen kadınların sayısı akla gelebilecekten çok daha fazlaydı. Gerçi sarayda eğitilen genç cariyelerin hepsine okuma yazma öğretilmediği anlaşılmaktadır.[61] Ama Osmanlı kadınının kültürünü sadece ağızdan öğrendiğini varsaymak da işi fazla basitleştirmek olur. Bir örnekle bunu netleştirelim: 17. yüzyılda yaşamış İstanbullu şeyh ve vaiz Seyyid Hasan, *Sohbetname*'sinde kızkardeşlerinin birinden bir kitap ödünç aldığını yazıyor. Bu kitap, Türkçeye çevrilmiş bir hadis kitabıdır.[62] Başka bir yerde de Seyyid Hasan yine bir kızkardeşiyle "dini bir sohbet" yaptığını anlatıyor.[63]

Peygamberin hadislerinin güvenilir bir biçimde aktarılması, İslam tarihinin en başından beri hiçbir zaman sadece erkeklere özgü bir ayrıcalık olmamıştır. Örneğin Hz. Muhammed'in ikinci eşi Hz. Ayşe'nin rivayet ettiği bir dizi hadis vardır. İslam ortaçağında yaşamış birçok bilgin, muhaddiselerden de hadisler öğrendiklerini belirtmişlerdir.[64] Ama fıkıh öğrenimi yapma ve kadılık etme hakkı kadınlara tanınmamıştır; oysa sırf kuram-hukuk açısından bakıldığında, ulemadan pek çok kişi,

---

59 Gerber (1980), s. 237.
60 Faroqhi (1984b), özellikle s. 217.
61 Uluçay (1985), s. 18.
62 [Seyyid Hasan], "Sohbetname", Topkapı Sarayı Kitaplığı, Hazine 1426, B1.29b.
63 Aynı yerde, B1. 30a.
64 Berkey (1991), özellikle s. 151.

kadılık yolunun (belirli bazı sınırlamaların bulunmasına karşın) kadınlara da açık olduğu görüşündedir.[65]

Şeyhülislam Feyzullah Efendi 17. yüzyılda yaşayan eğitim görmüş bir kadını anlatmaktadır. Şehzade Mustafa'nın hocası olan Feyzullah Efendi, öğrencisinin 1695'te tahta çıkışından sonra büyük nüfuz sahibi olmuştu. O dönemde, yüksek bir mevkiye gelenlerin kendi akrabalarına elverişli olanaklar sağlaması Osmanlı üst tabakasında normal karşılanıyordu; bu tutum yeniçağ başlarında Avrupa'da da söz konusuydu. Ama Feyzullah Efendi kendi oğullarının birçoğunu, daha çok genç olmalarına bakmadan hemen ilmiye sınıfında yüksek görevlere getirdi ve geleneği bozarak vezirlerin sorumluluğundaki birçok devlet işine karışmaya başladı. Sonunda bu olaylar onun 1703'te azledilerek öldürülmesine yol açtı.[66] Ama ölmeden önce 1702'de, ailesinin geçmişini, kendi yaptığı işleri ve oğullarının yükselişini anlattığı iki küçük risale yazmıştı. Bunların sadece aile içinde okunmasını öngörmüş olmalıydı ki, içinde ailedeki kadınlardan da söz etmişti.[67]

Bu kadınlar arasında, konumuz açısından bizim için ilginç olan Feyzullah Efendi'nin anneannesi Pirî Hanım'dır. Pirî Hanım hem kocasından, hem de başka ulema, şeyh ve din adamlarından hadis, tefsir ve Hz. Muhammed'in yaşamı konularında ders almıştır.[68] Ayrıca evliya efsaneleriyle de ilgilenmiştir. Pirî Hanım'ın evlendikten sonra içine girdiği çevre dini konuları öğrenme açısından kuşkusuz çok elverişliydi, çünkü kocası hem bir tarikat şeyhi hem de o yıllarda Safevilerin egemenliği altında olan Azerbaycan'daki Gence kentinde (Sünni) müftüydü. Karısının okumasını desteklemiş olmalıdır; çünkü başka türlü Pirî Hanım'ın hocalara ulaşması pek düşünülemez. Adından çıkardığımıza göre babası ulema ve derviş çevrelerinden bir kişi olmadığına göre, Pirî Hanım evlenmeden önce babasının evindeyken herhalde fazla bir öğrenim olanağı bulamamıştı.

Ulemanın ve öğrenim görmüş dervişlerin oluşturduğu çevrede Seyyid Hasan'ın kızkardeşi ya da Pirî Hanım gibi başka kadınların da bu-

65 Schacht (yeni basım 1982), s. 127.

66 Abou-El-Haj (1984), s. 57-58.

67 Derin (1959), ayrıca krş. Feyzullah, çev. Türek ve Derin (1969-70). Yazar kendi otobiyografisinde evlilik yaşamı hakkında da bazı bilgiler veriyor.

68 Derin (1959), s. 102.

lunduğu kesindir. Ayrıca küçük bir çevre göz önünde tutularak kaleme alınmış risale ve kitaplarla tanışıklığımız arttığı ölçüde bu tür kadınlara ilişkin bilgimiz de kuşkusuz artacaktır. Yakınlarda, bir kadın mutasavvıfla ilgili çok ilginç bir olay gün ışığına çıktı. Asiye Hatun 17. yüzyılda Üsküp'te yaşam sürdürmüştü.[69] İstanbul'da da yaygın olan Halveti tarikatına mensuptu, ama çevresindeki başka dindar kadınlar gibi sadece türbe ziyaretleri ve tecvit dinlemekle yetinmemişti. İyi bir eğitim gördüğü açıktı ve kendine zikretmeyi öğretecek bir şeyh arıyordu. Çünkü Halvetilikte tasavvufa ilk adım böyle atılıyordu; zikri, deneyimli birinin yol göstericiliğinde öğrenmekten başka yol yoktu. Asiye Hatun bir kadın olarak büyük zorluklarla karşılaşmıştı, çünkü seçtiği şeyhi doğrudan ziyaret edemiyordu. Bu yüzden dini bilgileri mektupla öğrenmeye çalışmıştı; mektuplarında başka şeylerin yanında, gördüğü düşleri de anlatıyordu. Şeyh de (şeyhlerin sayısı aslında ikiydi, çünkü Asiye Hatun bir zaman sonra eski şeyhinin kendine daha fazla yardımcı olamayacağını düşünüp yeni bir şeyhe bağlanmıştı) müridesinin düşlerini aynen erkek öğrencilerine yaptığı gibi yorumluyordu.[70] Yazık ki ne bu iki şeyhin yazdıkları, ne de Asiye Hatun'un asıl mektupları kalmıştır. Ama mutasavvıf olma yolundaki Asiye Hatun kendi mektuplarının bir kopyasını çıkarıp - belki de bunlar mektuplarının ilk taslaklarıydı- sandığında saklamıştır. Ölümünden sonra ailesinin sakladığı bu mektuplar sonunda bugün bulundukları Topkapı Sarayı Kütüphanesi'ne ulaşmıştır.

Tek başına bu olgu bile bu mektuplara kendinden sonra akrabalarının ve belki bazı saraylıların da önem verdiğini ve ilgi gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bazı konularda Asiye Hatun'un isteklerine saygı gösterildiği onun büyük olasılıkla evlenmemiş olmasından da anlaşılmaktadır, çünkü bu Osmanlı toplumunda pek sık karşılaşılan bir şey değildir.[71] Kendi mektuplarından birisinde, olsa olsa şeyhiyle evlenmeyi düşünebileceğini belirtmektedir, ama görünen o ki, böyle bir olanak da çıkmamıştır.[72] Gerçi çoğunluk dünya nimetlerinden uzak durma amacıyla evlenmemenin Müslümanlıkta yeri bulunmadığını ileri sürerse de, özellikle kendini tasavvufa adayan kişiler arasında bu durum sık sık görülmüş-

69 Kafadar (1992), Hatun sözcüğü 17. yüzyılda hâlâ bir saygı ifadesiydi.

70 Kafadar (1992), s. 172-173.

71 *age*, s. 174.

72 *age*, s. 190.

tür.[73] Sonuçta Asiye Hatun'un kendi isteği doğrultusunda evlenmemiş olması, ailesinin onun dini eğilimlerine saygı gösterdiği anlamına gelmektedir. Böyle bir tepki aslında görülmedik bir şey değildir; Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin okumuş ve dindar bir insan olan anneannesinden büyük bir saygıyla söz ettiğini biraz önce görmüştük. Tabii ki bizim sadece ailesi böyle anlayış göstermiş olan kadınların düşünsel eğilimleri konusunda bilgimiz var; başkalarıyla ilgili anlatılmış hiçbir şey yok.

Asiye Hatun'un şeyhine yazdığı mektuplarda farklı duygu ve düşünceler yer alıyor. Şeyh ile müridi arasındaki ilişkilerde, müridin şeyhinin bütün isteklerine boyun eğmesi beklenirdi. Asiye Hatun'un şeyhiyle evlenmeyi düşünebileceğini söylemesi bu çerçeveye uymaktadır, çünkü sonuçta evli bir kadından da beklenen itaattir. Ama Asiye Hatun'un şeyhine karşı çıktığı noktalar da vardır. Örneğin şeyh belirli bir dönemde, onun Tanrı'nın bir adının zikrinden daha zor olduğu kabul edilen bir başka adının zikrine geçebilecek aşamaya ulaştığını söylediğinde Asiye Hatun bu sevinçli haberi ihtiyatla karşılıyor. Günümüzde Asiye Hatun'un metinlerini yayıma hazırlayan araştırmacı da bu yüzden kitaba "Müteredditt Bir Mutasavvıf" başlığını koymuş. Araştırmacı, Asiye Hatun'un bu özeleştirel tutumunda kendi yeteneğini değerlendirme bakımından kadınlara özgü bir tutum da görüyor.[74] Acaba Asiye Hatun'u kendine gösterilen güveni kabul etmemeye yönelten bir "alçakgönüllülük gösterisi" miydi? Öte yandan kendi seçtiği "yol"un geleneklerine aykırı olarak şeyhine karşı gelmeye cesaret etmesi, büyük bir özgüven kazanmış olduğu anlamına da gelmektedir. Ciddi bir konuda kişisel görüşünü ifade ederek kendi ruhsal durumunu en iyi kendinin değerlendirebileceğini vurgulamış olmaktadır.[75]

Sanata Yöneliş: Kadın Şairler

Hanendelerin okuduğu, gündelik Türkçe'yle yazılmış şarkılardan kaçının kadın şairlerin kaleminden çıktığını bilmiyoruz. Özellikle aşk

73 Bilinçli olarak toplumsal normlara ters hareket eden ortaçağ İslam mutasavvıflarıyla ilgili olarak Ahmed Karamustafa henüz basılmamış olan bir çalışma hazırladı. Elyazmalarına göz atmama izin verdiği için yazara teşekkür ederim.

74 Kafadar (1992), s. 170-171, 175. Christoph Neumann'a esin verdiği için teşekkür ederim.

75 Kafadar (1992), s. 190.

edebiyatında kadınların ağzından yazılmış şiirlere sık rastlanır. Ayrıca Pir Sultan Abdal'ın kızının "kanlı Sivas"ta asılan babasını konu eden bir ağıtı da vardır (krş. 5. Bölüm).[76] Edebiyatta kadın yazarlar azsa da, her dönemde var olmuşlardır. Ama şiir yazacak düş gücü bulunan bir kadının bu yeteneğini geliştirmesi için bir erkekten çok daha fazla şanslı ve işbilir olması gerekiyordu. Her şeyden önce Farsça öğrenmek zorundaydı, başka türlü Yakındoğu şiirinin klasik eserlerini incelemesi olanaksızdı. Genç bir erkek kültürünü genişletirken zaten bu tür incelemelere yöneliyordu, oysa bir kadının edebiyat alanında bilgi edinmesi her zaman rastlanan bir olay değildi. Bundan başka, yeni yetişen bir kadın şair kendi çağdaşlarının şiirlerini de öğrenmek zorundaydı. Ama şiirler basılı olmadığından yazmalarını ele geçirmek, ayrıca edebiyat çevrelerine de girebilmek gerekiyordu. Bunların ikisi de zor işlerdi, genç bir kadın şairin başarılı olabilmesi ailesinin anlayış göstermesine bağlıydı.[77]

Bu bağlamda babanın tutumu çok önemliydi. En tanınmış Osmanlı kadın şairlerden birisi hiç evlenmemişti ve bu, babasının onayı olmadan kuşkusuz mümkün değildi. Bizim ilgilendiğimiz zaman diliminden daha önce yaşamış olmasına rağmen aşağıda ele alacağımız Mihrî Hatun (yak. 1470-1515'ten sonra), kendisi de şiirler yazan Amasya kadısının kızıydı.[78] Kendisi ataları arasında Babai Ayaklanması'nın önderlerinden Baba İlyas'ı da saymaktadır (krş. 2. Bölüm). Yani bilginler, okumuş dervişler yetiştirmiş bir aileden, bir edebiyat geleneğinin içinden geliyordu. Ayrıca Amasya'da sancakbeyliği yapan Şehzade Ahmed'in çevresindeki edebiyat çevresine girme şansını da elde etmişti. II. Bayezid'ın oğlu olan şehzade, İstanbul'un beğenilen edebiyatçılarından bazılarını Amasya'daki sarayına getirtmişti. İlk başlarda Mihrî Hatun şair olarak sesini başkentte duyuramadı ve Necati'nin şiirlerine yazdığı nazireler Necati'yi iğneleyici bir yanıt yazmaya yöneltti.[79] Mihrî Hatun kadın olarak erkek meslektaşları tarafından ciddiye alınmadı-

76 Gölpınarlı ve Boratav (yeni basım 1991), s. 50-51.

77 Mihrî Hatun'un arkadaşlarından birisi olan şair Zeyneb'in kariyerinde yükselmesi anlaşıldığı kadarıyla bu zorluktan ötürü mümkün olmamıştı: Gibb, yay. Browne (1900-1905), c. 2, s. 135 vd.

78 Krş. *EI*²'deki "Mihrî" makalesi (Theodor Menzel ve Edith Ambros).

79 Aynı yerde; İz ve Kut (1985), c. 2, s. 277.

gını belirtmiş ve yetenekli kadınlarla ilgili kısa, ama ateşli bir savunma yazmıştır.[80]

Bütün engellere karşın sonunda Mihrî Hatun kendini kabul ettirmiştir. Daha ileriki yıllarda II. Bayezid'in ödüllendirdiği şairler arasında adı geçmektedir. Yani artık başkentte ünlenmiştir; bunun Şehzade Ahmed'in yardımıyla olduğu kuşkusuzdur.[81] Mihrî Hatun'un divanı günümüze ulaşmıştır; bir divanının bulunması, onun değer verilen bir şair olduğunu ortaya koyar, çünkü birçok önemsiz şairden bugüne, mecmualara girmiş birkaç dizeden başka bir şey kalmamıştır. Mihrî Hatun ayrıca kendi döneminde yazılmış şuara tezkirelerine de girmiştir.[82] Bu tezkireler, başka İslam ülkelerinde olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da aşağı yukarı her dönemde hazırlanmıştır ve bir şairin böyle bir tezkireye alınması, çağdaşları arasında beğenildiğini gösterir. Mihrî Hatun Amasya'da çevresinde bulunan şairlerden bazılarına âşık olmuş, alışılmışın tersine şiirlerinde bu kişilerin adlarını da anmıştır. Ama tezkire yazarlarının hepsi de onun bu ilişkilerinin platonik olmaktan ileri gitmediği düşüncesinde birleşmektedir. Şairimiz geçerli ahlak ve görgü kurallarının dışına hiç çıkmamış olmalıdır.

16. yüzyıldan kadın şair olarak Hubbi Hatun'un adını anmak gerekir.[83] Ama asıl adı Zübeyde olan Fitnat Hanım (ö. 1780) daha ünlüdür. İstanbul'da yaşayan Fitnat'ın hem babası, hem de erkek kardeşi şeyhülislamdı. Fitnat'ın eğitimini de daha genç kızlığında onlar üstlenmiş olmalıdır, çünkü kaynaklar kocasının (ki Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin torunlarındandır) çok safdil bir adam olduğunu belirtmektedir.[84] Fitnat şairliğinin yanı sıra hazırcevaplığıyla da ünlüdür ve adının geçtiği pek çok fıkra bulunmaktadır. Bunlarda Fitnat'la bir erkek şairin edebiyat konusunda karşılıklı çekiştikleri ve bu arada açık saçık dokundurmalar yaptıkları da anlatılır.[85] Bunların çoğu yakıştırma olabilir.[86] Ama sırf böyle fıkraların uydurulması bile, hem bir kadının din ve geleneğin be-

80 İz ve Kut (1985), c. 2, s. 229-230.

81 Erünsal (1977-79). Ayrıca krş. Kappert (1976), s. 88.

82 Örneğin Aşık Çelebi ve Latifî'ninkine, ayrıca krş. Gibb, yay. Browne (1900-1905), c. 2, s. 123 vd.

83 Gibb, yay. Browne (1900-1905), c. 3, s. 170.

84 *age*, c. 4, s. 150-159.

85 *age*, s. 152-153.

86 *İA*'daki "Fitnat" makalesi (Ali Canil Yöntem).

lirlediği sınırlar içinde şair olarak etkinlik göstermesinin ne kadar güç olduğunu kanıtlamakta, hem de Fitnat'ın, yaşadığı dönemde şair olarak kabul edilmesinin ne kadar zor olduğunu ortaya koymaktadır.

Sanata Yöneliş: Bina Yaptıran Kadınlar

Kadınlar kendi servetleri üzerinde tasarruf hakkına sahip olduklarından, istedikleri zaman vakıf da kurabiliyorlardı. 16. yüzyılın ortalarında İstanbul'daki vakıfların yüzde 37'sini kadınlar kurmuştu. Ama bu, kadınların bina yaptırma konusunda da aynı ölçüde etkin oldukları anlamına gelmemektedir.[87] Kadınların çoğu, zaten var olan bir camiye gelir sağlamak amacıyla bir miktar para ya da bir ev vakfediyorlardı. Yeni bir bina inşa ettirmeye, bu iş için bir mimar bulmaya ve normalde bina yaptıran birinin uğraşmak zorunda olduğu daha başka işlere kalkışmıyorlardı. Tabii ki bu genel durumun dışına çıkanlar da oluyor, valide sultanlar, hanım sultanlar ve daha başka saraylı kadınlar cami, çeşme ve benzeri binalar yaptırıyorlardı. Kanuni'nin eşi Hurrem Sultan'ın adını taşıyan külliye, Mihrimah Sultan'ın yaptırdığı iki cami (1548 ve 1565) ve daha sonraki dönemlerden Şebsefa Kadın Camii'yle (1787) Zeynep Sultan Külliyesi (1769) bugün hâlâ İstanbul'u süsleyen bu tür yapılardandır.[88]

Hanım sultanların meraklı olduğu bir başka inşaat etkinliği de, Boğaz kıyılarında yazlık saraylar yaptırmaktı. Bu sarayların hiçbiri günümüze kalmamıştır.[89] 18. yüzyılda saray sakinleri Topkapı Sarayı'nın sıkıcı protokolünden kurtulmak için zamanlarının çoğunu Boğaz kıyılarında yeni yaptırdıkları ya da eskiden yapılmış olup da eklerle büyütüp yeniledikleri saraylarda geçiriyorlardı. 18. yüzyılda birçok hanım sultana daha doğduklarında, olmazsa çocuk yaşta nişanlandıkları ya da evlendikleri zaman bir saray verilirdi. Bu sarayların harem daireleri özellikle görkemli döşenmiş ve hanım sultanın kocasına ayrılmış selamlıktan çok daha göz kamaştırıcı olurdu. Sonuçta hanım sultanın evlendirildiği vezir ya da vali padişah soyundan değildi, oysa hanım sultanın bazı durumlarda padişahı temsil ettiği kabul edilirdi.

Bazı hanım sultanlar saraylarının döşenmesine inceden inceye karışırlardı. Minderler, halılar ve perdeler onların beğenisine göre yenilenir,

87 Bacr (1983).

88 Goodwin (1971), s. 396, 414; Arel (1975), s. 71; Uluçay (1980), s. 109.

89 Artan (1988).

odalara yeni bir düzen getirilir ve en başta da bina baştan aşağı yeniden boyanırdı; bunun nedeni boyanın Boğaz'ın nemli havasında uzun süre dayanmamasıydı. İleri gelen kimseler konak ve yalılarının boyanmasında göz alıcı renkleri tercih ederlerdi. Hanım sultan ölürse sarayı hemen bir başka hanım sultana verilir, bu kez de o kendine göre değişiklikler yaptırırdı. Bu yüzden, Avrupalı seyyahların tasvir ettiği halleriyle bu yapılar sadece inşa edildikleri dönemin beğenisini yansıtmazlar, çeşitli zamanlarda moda olmuş üslupların izlerini de taşırlardı.[90]

Sanata Yöneliş: Dokumalar

Osmanlı işlemeleri, kilimleri ve halıları bugün hâlâ hem Türkiye'de, hem de dışarıdaki müze ve özel koleksiyonları dolduruyor. Bu eserlerin üretilmesine büyük ölçüde kadınlar da katılmıştır. Bunu yazılı kaynaklardan çıkardığımız gibi, 19. yüzyılda bu alanda pek çok kadının çalışmış olmasından da biliyoruz; tabii kadınlarla erkekler arasındaki iş bölümünün 17. ve 18. yüzyıllarda daha başka olduğunu düşünmemiz için bir neden yok.[91] Fransız seyyah Nicolas de Nicolay 1550'lerde padişahın sarayında 200 genç kızın iğne işi öğrenmekte olduğunu yazıyor. Bununla birlikte bu bilgi sadece duyduklarına dayanıyor olmalıdır, çünkü Nicolay kuşkusuz harem hakkında sağlam kaynaklara sahip değildi.[92] 18. yüzyılda ise Lady Montagu, II. Mustafa'nın dul hasekisine ait yetişkin cariyelerin yaptıkları işlemelere ilişkin bilgiler veriyor. Âdet olduğu gibi hasekinin çevresi çocuk yaşta cariyelerle çevrilidir ve yaşı büyük olanların görevi daha küçüklere nakış işlemeyi öğretmektir.[93] Ama yetişkin Osmanlı kadınları da bu sanatla uğraşıyorlardı. 17. yüzyılın ikinci yarısında Hıristiyan bir Osmanlı kadınının eşi olarak kadınların dünyasına belirli ölçülerde girme olanağı bulan İtalyan seyyah Pietro della Valle nakış işleyen Osmanlı kadınlarının maharetinden söz ediyor. Özellikle opak kumaş üzerine yapılan ve iki yüzden de görülebilen bir işlemeyi övüyor; bu herhalde aynı yüzyılın başlarında Avrupa'da da moda olan gölge işine benziyor olmalıdır.[94]

---

90 *age.*

91 Quataert (1986).

92 Helmecke (1993), s. 27.

93 Montagu, yay. Jack ve Desai (1993), s. 118.

94 Helmecke (1993), s. 27.

Della Valle sırma işlemelerden de övgüyle söz ediyor; ama bu işleri sadece kadınların yaptığı sanılmamalıdır.[95] Erkek zanaatkârlar da satılmak için dükkânlara ve sipariş üzerine saraya nakış işleri yapıyorlardı. Verdiği rakamlar her zaman pek güvenilir olmamakla birlikte, Evliya Çelebi'ye göre 1638'de sadece İstanbul'da böyle doksan erkek nakışçı vardı. 18. yüzyılda bu dükkânlar İstanbullu kadınların uğrak yeriydi.

Öte yandan kendileri kullanmak için değil, sipariş üzerine çalışan kadın nakışçılar da vardı. Haremdeki kadınlardan birinden kaynaklanan bir bilgi de bu tür nakışçı kadınlara saraydan yatak örtüsü siparişi verildiğini gösteriyor.[96] Ama nakışçı kadınlar çok ince bir işçilik istenmesi üzerine bu siparişi kabul etmemişler. 17. yüzyılda Bursa'da kadınların kendi yaptıkları elişlerini sattıkları ve bunun için vergi de ödemedikleri bir çarşının olduğu bilinmektedir.[97] Bunların içinde işlemelerin en önde geldiği düşünülebilir. Konakların haremlerine lüks eşya sağlayan bohçacı kadınlar herhalde çeşitli işlemeler de satıyorlardı. Osmanlı nakışları 16. ve 17. yüzyıllarda Macaristan'ın Avusturya egemenliğindeki yerlerinde ve Güneydoğu Avrupa saraylarında da çok tutuluyordu. Cariye satın alırken nakış bilen kadınları seçmeye çalışanlar vardı. Ayrıca Müslüman kadınlarla ilişki kurup nakış örnekleri getirten ya da Türk hizmetkârlarından Türk motifleri öğrenmeye çalışan kibar Hıristiyan kadınları da vardı.[98] Yalnız eski işlemelerin üstünde ne tarih, ne de bir ad bulunduğundan, sanatçıların adlarını bilemiyoruz.

18. yüzyılda bazı Avrupalı ressamların tablolarında nakış işleyen kadınlar da görüyoruz.[99] Ama bunlara ihtiyatla bakmak gerekir, çünkü bu ressamların bir haremin içine gerçekten girmiş olmaları pek düşünülemez. En iyi olasılıkla satmak üzere nakış yapan kadınları (ki bunların bir bölümü de gayrimüslimlerdir) görmüş ve sonra bunları kibar kadınların giysileri içinde tasvir ederek resimlerine yerleştirmiş olmalıdırlar. Bu resimlerde işlenecek kumaşın bir gergefe gerildiği görülmektedir. Gergef daha 15. yüzyılda bir kadının en önemli eşyalarından birisiydi; o dö-

95 *age*, s. 28.
96 Tezcan, Delibaş, Rogers (1980), s. 173.
97 Gerber (1982), s. 237-238.
98 Helmecke (1993), s. 32.
99 *age*, s. 25 ve 32.

nemden kalma bir mezar taşının üstünde de bu tür bir aletin önünde oturan bir kadın figürü görülmektedir.[100]

Ve Hiçbir Şey Bilmediklerimiz...

"Anonim yazarların çoğu kadındır" yargısı feminist edebiyat araştırmalarında çok tutulan bir varsayımdır.[101] Büyük bir olasılıkla yaşamış olduklarının dışında haklarında hiçbir şey söyleyemediğimiz bu anonim kadın sanatçılarla Osmanlı kültüründe de sık sık karşılaşıyoruz. Özellikle halı ve kilim dokuyan kadınların önemini belirtmek gerekir; bunlar kuşkusuz sadece 19. ve 20. yüzyılda değil, daha eski dönemlerde de etkinlik göstermişlerdir.

Bu türden başka bir grubu da kadın hanende ve sazendeler oluşturmaktadır. Bunlar üzerine de belki bir gün bir şeyler yazılacaktır. Sarayda sadece içoğlanları arasında değil, haremdeki hizmetkârlar arasında da hanendeler vardı ve müzik yapılmaktaydı. 18. yüzyılda kibar İstanbul hanımları, yetenek gördükleri cariyelerine müzik dersi aldırtırlardı.[102] Görünen o ki, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında Avrupa'nın tersine, Osmanlılar müzikte amatörleri değil, usta kadın sanatçıları tercih etmişlerdi. Bunların nasıl bir eğitim gördüğünü ve içlerinden en ünlülerinin bir konağın hareminden bir başkasına yollanıp yollanmadığını bilemiyoruz. Söylenebilecek tek şey, bugüne kadar yüzlercesi incelenmiş olan tereke listelerinde müzik aletleriyle ilgili hiçbir bilgiye rastlanmamış olduğudur. Yani müzik aletleri her ne kadar sazende kadınların kendilerine aitse de, bunların miras bırakıldığını bugüne kadar görmüş değiliz.

Osmanlı kadınlarının hepsinin de gündelik ev işlerine boğulup gitmedikleri, hele hali vakti yerinde olanların bazılarının sadece giysilerle uğraşmaktan, dost ziyaretleri yapmaktan ya da reçel kaynatmaktan başka şeyler de yaptıkları görülüyor. Bu ilk başta sıradan bir saptama gibi geliyor, ama 16., 17. ve 18. yüzyılda yaşamış sayısız kadının zaman zaman ellerinin hamuruyla "erkek işleri"ne göz diktikleri, bunda da başarılı oldukları söylenebilir.

---

100 *age*, s. 20.

101 Alıntı Kafadar (1992), s. 171'de yer alıyor.

102 Montagu, yay. Jack ve Desai (1993), s. 88.

Sonuç olarak Osmanlıların uzun bir edebiyat ve sanat geleneğine dayanan eski bir yüksek kültüre sahip oldukları açıktır. Ama kadınların Osmanlı kültürüne yaptığı katkı iki nedenden ötürü unutulup gitmiştir. Bir kere, Avrupalılarınki dahil bütün ataerkil kültürler, kadınların başarılarını şu ya da bu biçimde toplumun bilincinden kazıma eğilimindedirler. Öte yandan, örneğin Delacroix gibi 19. yüzyıl ressamlarında da izlenebilen "egzotik Doğu" hayali içinde özgül bir kadın imgesi de yer almaktadır. Bu olumsuz bir imgedir ve kadın düşmanı bir bakış açısının sonucudur, ama özellikle bilimselliği "kendinden menkûl" çevrelerde de uzun süre geçerli olmuştur. Buna göre kadın, çevresine erotik duygular yayması dışında hakkında söylenecek pek bir şey olmayan, edilgen bir varlıktır. Erkeğin, ya da isterseniz siz bunu bilim adamının diye alın, röntgenci kafa yapısı bu erotik yönü abartmaktan ve "edilgen Doğulu kadın"ı yabancı bir kültürün simgesi gibi görmekten haz duymaktadır. Bu simgeye yüklenen anlama göre dişi olarak kabul edilen Yakındoğu toplumu, dışardaki birisi tarafından, tabii ki bu birisi erkektir, belirlenebilecek pasif bir varlık olarak kendini hizmete sunmaktadır. Oysa sanat alanında da kendini gösteren etkin kadınlar bu tabloya uymaz. Tarihçiler, özellikle de kadın tarihçiler bu klişelerin salt hayal ürünü olduğunu yazdıklarıyla birçok kez ortaya koydular. Mihrî Hatun'un sözleriyle belirtecek olursak:

Çünki nâkıs akl olur dirler nisâ
Her sözin mağrur tutmakdur revâ
Lîk Mihrî dâînün zannı budur
Bu sözi dir ol ki kâmil usludur
Bir müennes yiğ durur kim ehl ola
Bin müzekkerden ki ol nâ-ehl ola
Bir müennes yiğ ki zihni pâk ola
Bin müzekkerden ki bî-idrâk ola[103]

103 İz ve Kut (1985), c. 2, s. 229-230. [Kadınlar eksik akıllı olur derler. Bundan dolayı onların her sözünü boş saymak yerinde olur (derler). Mihrî duacınızın zannı budur ki olgun ve akıllı kişiler bu sözü söylerler: Becerikli bir kadın, beceriksiz bin erkekten iyidir. Zihni açık bir kadın, anlayışsız bin erkekten iyidir.]

II
SANATLAR

YEDİNCİ BÖLÜM

MİMARLAR, VAKIFLAR VE YAPILARDA GÜZELLİK

Fransız yazar Victor Hugo'ya bakılacak olursa, Avrupa ortaçağı bir mimarlık çağıydı. Hugo'nun görüşüne göre, özellikle o dönemin dini yapılarının değeri, çok sayıda insana hitap etmelerinden ve gündelik yaşamda sık sık ziyaret edilmelerinden geliyordu.[1] Aslında, örneğin bir katedralin bütün zenginliğiyle birlikte içerdiği simgesel anlamları, sadece bu konuda yeterli bilgisi olanlar kavrayabiliyordu.[2] Yine de, ibadete gelen sıradan insanlar da pencerelerdeki vitraylara, fresklere ya da sütun başlıklarına baktıklarında bazı anlam düzlemlerini kavrayabiliyorlardı. Bu dışa dönüklük, mimarlığın sanat olarak gelişmesi için önemli bir önkoşuldu. Hugo'ya göre, matbaanın ortaya çıkması ve kısa sürede edebiyatı insanları en çok etkileyen sanat dalı durumuna getirmesi, mimarlığın öncü rolünü yitirmesine yol açmıştı. Victor Hugo için birbirine karşıt iki çağ söz konusuydu: Matbaanın olmadığı, ama zengin bir mimarlığın bulunduğu ortaçağ ve mimarlığın arka plana itilip, edebiyatın öncü sanat dalı haline geldiği yeniçağ.

Bu düşüncelerin, Osmanlı İmparatorluğu'nu inceleyen kültür tarihçileri için de ilginç yanları olduğu söylenebilir. Çünkü 18. yüzyıla, hatta 19. yüzyılın ilk yıllarına kadar Osmanlı sanatlarının en önde geleni hep mimarlık olmuştu. Padişahlar, valide sultanlar, hanım sultanlar, vezirler, ayrıca özellikle 18. yüzyılda taşra ileri gelenlerinden birçok kişi önemli miktarlarda para harcayarak sayısız cami, saray, medrese, tekke, sebil ve imaret yaptırmıştı. 19. yüzyıl öncesinde Avrupa'da olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da önemli yapıların çoğu ibadethanelerdi. İbadete gidenler bu yapıların içerisine sadece fiziksel olarak girmekle kalmıyor, özelliklerini de oldukça kolay anlayabiliyorlardı. Çünkü edebiyattan farklı olarak içrek simgeler mimarlıkta tümüyle yok değilse de,

1 Hugo (yeni basım 1972), s. 238-240.

2 Yeni bir anlatım iç in bkz. Erlande-Brandenbourg (1989).

rolleri sınırlıydı. Yani klasik dönem Osmanlı mimarlığında da (yak. 1450 - yak. 1680) halkı etkileme düşüncesinin ayrı bir payı olduğu ve bunun, Victor Hugo'nun ileri sürdüğü gibi bu sanat dalının gelişmesinde destekleyici bir rol oynadığı kabul edilebilir.

Bugün bütün Osmanlı sanatları arasında mimarlığa özel bir değer veriyoruz. Sebebi kısmen öznel olabilir, zira klasik dönemin musikisi hakkındaki bilgimiz oldukça azdır; Osmanlı musikisi daha iyi kaydedilip korunmuş olsaydı, belki mimarlıkla rekabete girebilirdi. Ancak bu savımız yine bir ölçüde şüpheyle karşılanmalıdır; çünkü 16. ve 17. yüzyıllarda yaşamış Osmanlı yazarlarının, yaşadıkları dönemin mimarlığını çok düşündükleri, hatta bu konuda hayalgüçlerini işlettikleri bilinmektedir. İstanbul'daki büyük yapılara ilişkin birçok şiir, menkıbe ve öykü vardı. Sadece Osmanlı camileri değil, Bizans yapıları da bu yolla İstanbullular'ın hayal dünyasına eklemlenmişti.[3] On ciltlik yapıtının önemli bir bölümünü doğum yeri İstanbul'a ayırmış olan Evliya Çelebi, özellikle başkent mimarlığının Osmanlı aydınının hayal dünyasını nasıl büyülediğinin canlı bir tanığıdır.[4] İnşaat ve yapılarla ilgili bu mitoloji Osmanlı kentlisinin gündelik kültürünün bir parçasıydı. Ama şu ana kadar, Osmanlı'nın güzel sanatlar arasında Victor Hugo'nun yaptığı gibi bir önem sırası oluşturduğuna ve mimarlığı en üste yerleştirdiğine ilişkin herhangi bir bulgu yoktur.

Öte yandan, 1726'ya kadar ülkede Osmanlıca kitap basılmamıştı; 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar basılan kitap sayısı da çok azdı.[5] Ayrıca, katı sansür kuralları, kitap ve gazetelerin yaygınlaşmasını çoğu zaman engelliyordu. Ama bütün bunlara rağmen 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde (belki de biraz daha önce) edebiyat, kamuoyunu en çok etkileyen sanat dalı konumuna yükselmişti. Cumhuriyet Türkiye'si yazarlarının şiirleri, romanları ve mizahi öyküleri sadece ülke içinde geniş bir okur kitlesi bulmakla kalmadı, başka dillere de çevrildi. O halde biraz basitleştirerek, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında Osmanlı toplumunun da mimarlığın ağırlıkta olduğu bir çağdan edebiyatın birinci sıraya yükseldiği bir döneme geçtiğini söyleyebiliriz. Bu bölümde mi-

3 Yerasimos (1990).

4 Evliya Çelebi (1896/97-1938), c. 1.

5 Gdoura (1985), s. 79 vd.

marlığın 16. ve 17. yüzyıllarda hangi nedenlerle bu derece etkili olabildiğini incelemek istiyoruz.

Kamusal ve Özel İnşaatlar

Osmanlı kentlerindeki yapılar iki çeşitti: Anıtsal mimarlık eserleri taştan inşa ediliyor, bazen süsleme işlevi gören tuğla da kullanılıyordu. Tuğlanın özellikle 18. yüzyılda yatay sıralar halinde kullanılmasıyla, cephelerde kesme taşın açık gri rengi yumuşatıldı. Bu tür anıtsal yapıların çoğunun üzeri kurşun kaplı kubbelerle örtülüyordu. Kubbelerin 15. yüzyıla kadar kiremitle kaplandığı da olurdu. Anıtsal yapılarda kesme taşların düzgün işlenmesine çok önem verilirdi. Eski yapılardan alınma malzemelerin kullanılma nedeni ucuz ve kolay bulunur olmaları değil, simgesellikleri yüksek, değerli antika parçalar olmalarıydı.[6] Bazen çini de önemli bir bezeme malzemesi olurdu: Yapılardaki çini kitabeler çoğu kez mavi ve beyaz renklerdeydi; özellikle 15. ve 16. yüzyıllarda, dönemin üslubuna bağlı olarak soyut ya da gerçekçi çiçek motifleriyle bezeli çinilerle oluşturulan büyük panolar vardı. İnsan anıtsal mimarlıktaki üslup değişikliklerine bakarak, sanat tarihçilerinin ayrıntılı biçimde tanımladıkları çeşitli dönemleri birbirinden ayırabilir.

"Kamusal" üsluptan başka bir de özel inşaat tarzı vardı. Bu tarzda yöresel malzemeler hâkimdi. Taş, sadece Mısır ve Halep gibi ağaç yönünden fakir, daha ucuz malzemenin bulunmadığı bölgelerde ya da çevrede çıkan taşın özellikle yumuşak ve kolay işlenebilir olduğu Orta Anadolu'daki Ürgüp gibi yörelerde kullanılırdı.[7] İstanbul'daki konut yapımında en çok kullanılan malzeme ahşaptı ve bu evler rengârenk boyanırdı. Kuşkusuz pek çok kişi de evinin hava koşullarından harap olmasına ve bugün 19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başlarından kalmış ahşap yapılarda gördüğümüz gibi, renginin koyu kahverengine dönüşmesine göz yummak zorunda kalırdı. Ahşabın deniz yoluyla getirilemediği, bu yüzden de çok pahalı olduğu yerlerde hımış yapı tekniği geliştirilmişti. Bu teknikte yapının iskeleti ahşaptan yapılıyor, iskeletin arası kerpiç ya da tuğlayla dolduruluyordu. Ağacın daha da az bulunduğu Konya gibi yörelerde ise evler kerpiç ve çamurdan inşa ediliyor, sadece taşıyıcı öğe-

6 Barkan (1972, 1979), c. 1, s. 332 vd.

7 Maury, Raymond, Revault, Zakarya (1983); Gaube ve Wirth (1984), s. 113; İmamoğlu (1992).

ler ve çatı ahşap oluyordu. Ev gözden çıkarılıp terk edileceği zaman ahşap malzeme alınıyor, geriye sadece bir kerpiç yığını kalıyordu. Malatyalılar 1838/39'da padişahın emriyle kentlerini kışlaması için Osmanlı ordusunun emrine vermek zorunda kaldıklarında böyle bir deneyim yaşamışlardı.[8] Kışın kaldıkları bağ evlerinden kente döndüklerinde, askerlerin kış boyunca ısınmak için evlerin ahşap tavan kirişlerini yakmaları sonucunda koca kentin âdeta bir yıkıntıya döndüğünü gördüler. Bunun üzerine bağ evlerine sürekli olarak yerleşmeye karar verip eski bir sayfiye yeri olan Aspuzu'da bugünkü Malatya'yı kurdular. Kurak bozkırlarda evlerin damları çoğunlukla düz yapılır ve yazları teras olarak kullanılırdı. Yağmurun bol olduğu kıyı şeridinde ve ormanlık bölgelerde ise damlar eğimli yapılır, üstleri padavra (ince tahta levha) ya da kiremitle kaplanırdı.

Kamusal ve özel inşaat tarzları birbirlerinden farklı olmakla birlikte, hangisinin ne zaman kullanıldığını saptamak her zaman kolay bir iş değildir. Padişahın, padişah ailesinden birinin ya da bir beylerbeyinin yaptırdığı cami, medrese ya da gelip geçenlerin su içtiği bir sebil "kamusal" tarzda inşa edilirdi. 18. yüzyılda, daha alt düzeydeki taşra görevlilerinden de, özellikle Mısır'da, bu tarzda yapılar inşa ettirenler oldu. Makam sahibi bir Osmanlı'nın konağı, sadece oturmaya hizmet etmeyip ayrıca hükümranlığın da bir simgesiydi, ama çoğunlukla iddialı tarzda yapılmazdı.[9] Ne var ki, ahşap ve hımış yapıların çoğu, eğer yerlerine yeni yapılar yapılmak için yıkılmamışlarsa, yangın ya da deprem gibi felaketlere kurban gitmişlerdir. İstanbul ve büyük taşra merkezlerindeki birçok vezir ve yönetici konağından günümüze kalabilenlerin sayısının bu kadar az olmasının nedeni budur.

Ayrıca her bölgenin kendi "özel" tarzında inşa edilmiş camiler ve başka dini yapılar da vardı. Ankara'da bugün hâlâ dörtgen planlı, ahşap tavanlı ve kiremit çatılı küçük camiler görülebilir.[10] 15. ile 18. yüzyıllar arasındaki "kamusal" mimarlık tarzında çeşitli üslupların birbirini izlemesine karşılık, bu tür küçük yapılar çok az değişikliğe uğramıştır. Mimarlar eski yapılardan aldıkları sütunları ve daha başka parçaları da kul-

8 *EI*², "Malatya" maddesi (Suraiya Faroqhi).

9 Osmanlı hanım sultanlarının ve üst düzey yetkililerinin Boğaz'daki yazlık sarayları umumiyetle ahşaptı.

10 Öney (1971).

lanmışlardır. Gerektiğinde, kısa kalan bir sütunun altına bir taban yerleştirilmiş, uzun gelen sütununsa ucundan biraz kesilmiştir. Tekkelerin çoğu, en azından 17. yüzyıldan sonra özel tarzda inşa edilmiştir; önemli bir bölümü de bir eve yapılan eklerle ortaya çıkmıştır. Bu tarzın dışında kalıp da hakkında kesin bilgimiz olan ya da bugün kalıntıları hâlâ duranların sayısı ise parmakla sayılacak kadar azdır. "Kamusal" tarzdaki tekkelerin ikisi, Konya'daki üzeri kubbelerle örtülü Mevlevi dergâhı ile Hacıbektaş'taki Bektaşi dergâhıdır.[11] Bu tür yapıları çoğunlukla yöneticiler ya da sultanlar vakfetmiştir.

Mimarlar ve Mimarlık Mesleği

Kamusal mimarlıkla özel inşaat etkinliği arasındaki farklardan biri de, kamusal yapılarda sorumlu mimarın adı çoğunlukla bilinirken, özel yapılarda bilinmemesidir. Osmanlı mimarlarının çoğunun sadece adını ve yaklaşık olarak çalıştığı zamanı bilmekteyiz. Bazıları hakkında tarihçilerin yazdıkları da var. Bunlardan biri de, Fatih Sultan Mehmed'in Bizans'tan kalma Havariyun Kilisesi'nin yerine yaptırdığı Fatih Camii ve Külliyesi'nin mimarı olan Atik Sinan'dır.[12] Anlaşıldığı kadarıyla bu mimarla II. Mehmed arasında, bugün de caminin avlusunda görülebilen antik sütunların kullanılması konusunda bir anlaşmazlık çıkmıştı. Sultan bunun üzerine mimarı tutuklatmış ve Sinan'ın yaşamı hapishanede son bulmuştu. Bu olaydan ötürü sultan bazı çağdaşları tarafından şiddetle eleştirilmişti. Osmanlı klasik mimarlık üslubunun yaratıcısı kabul edilen, Şehzade (1548/49), Süleymaniye (1557) ve Selimiye camilerinin (1574/75) mimarı Sinan üzerine çok daha fazla bilgiye sahibiz.[13] Daha 16. yüzyılda Sinan'ın eserlerinin, ayrıntıda birbirlerinden biraz farklı birkaç listesi kaleme alınmıştır. Sinan yaşlılığında arkadaşlarından birine kısa bir biyografisini de dikte ettirmiştir. Yerine geçen Davud'u ise sadece vakayinamelerden ve yazılı belgelerden tanıyoruz.[14] Ama dönemindeki bazı yazarların Osmanlı mimarlığının doruğu kabul ettikleri Sultan Ahmed Camii'nin mimarı Mehmed Ağa'nın, görünüşe göre yakın çevresindekilerden birinin kaleme almış olduğu epeyce ayrıntılı bir

11 Konyalı (1964), s. 629-691, Faroqhi (1976).
12 Yerasimos (1990), s. 143 vd.
13 Kuran (1987), s. 298-300.
14 Ahmed Refik (1977), s. 139-152 vd.

biyografisi var. Cafer Efendi ismindeki bu yazar Mehmed Ağa'nın ateşli bir hayranıdır ve onun en önemli eserini nazım halinde aktarmakla kalmamış, yaşamındaki aynı önemde olmayan olayları da bir evliya menkıbesi üslubuyla aktarmaya çaba göstermiştir.[15] 18. yüzyılda yaşamış birçok mimarla ilgili doyurucu arşiv malzemesi vardır. Hatta kısa bir süre önce bunlardan çok tanınmış olmayan birine ait tereke kaydı bulunmuş, böylelikle bir Osmanlı mimarının malı mülkü ve mesleğinde başarı kazanmak için tuttuğu yol konusunda bir ölçüde fikir sahibi olma olanağı doğmuştur.[16]

Yani, Osmanlı mimarlarının hepsi tümüyle loncalarının dayatmalarına ve saray bürokrasisinin emirlerine bağlı anonim zanaatkârlar değillerdi. Tersine, bazıları sözü çok geçen, saygın kişilerdi. Örneğin Sinan, Kanuni için Süleymaniye'yi yaparken, padişahtan bu büyük külliyenin en görünür bir yerine kendi türbesini yerleştirme iznini almıştı. Kayseri yakınlarındaki Ağırnas köyünde doğmuş olan Sinan, akrabalarına da hatırı sayılır ayrıcalıklar tanınmasını sağlamıştı.[17] Ama onunki, yaklaşık elli yıl süreyle mimarbaşılık yapmış bir kişi olarak özel bir durumdu. Daha az tanınmış, yerel bir mimar bu ölçüde söz sahibi olmuyordu. Örneğin 17. yüzyılın ilk yarısında Kâbe'nin onarımında görev almış olan bir ustanın, ileriki yıllarda ortaya çıkabilecek hatalardan kendisinin sorumlu tutulabileceği endişesi taşıdığı görülmekte,[18] yerel çevrede bile olsa, politik nüfuzunun bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Süleymaniye'nin mimarı Sinan, köprü yapımından sorumlu bir yeniçeri komutanıydı ve Kanuni ona genç yaşta ölen şehzadesinin anısına büyük bir külliye inşa etme görevini vermeden önce pek az cami yapmıştı.[19] Sultan Ahmed Camii'nin mimarı Mehmed Ağa'nın mimarlık eğitimiyle ilgili olarak da çok az şey biliyoruz. Büyük bir olasılıkla uzun yıllar Sinan'ın yanında çalışmıştı, ama biyografisi onu genelde yetişkin bir usta olarak sunuyor.

Merkezi yönetimin görev vereceği mimarlar genelde Hassa Mimarları Ocağı'nda eğitim görürlerdi. Bu örgütlenmeye ilişkin bilgiler 16.

---

15 Cafer Efendi, yay. Crane (1987).

16 Şu anda bu dökümle ilgili bir çalışma hazırlıyorum.

17 Ahmed Refik (1977), s. 116.

18 Faroqhi (1990), s. 154.

19 Kuran (1987), s. 298.

yüzyılın başlarına kadar gidiyor.[20] Osmanlı merkezi yönetim organlarının çoğundan farklı olarak bu ocağa girenlerin Müslüman olma zorunluluğu yoktu. Padişahın ya da ailesi üyelerinin sipariş ettiği yapıların projeleri hazırlandıktan sonra mimarbaşı tarafından onaylanır ve padişaha sunulurdu. Bu uygulama, kayıtlarda Koca Sinan'a atfedilen yapı sayısının niçin bu kadar çok olduğunu da açıklıyor. Sinan'ın eserlerinde, kendileri de önemli birer sanatçı olan öğrencilerinin katkılarını saptamak olanağı pek yoksa da, bu katkıların epeyce büyük olduğu kuşku götürmez. İnşa edilecek yapı İstanbul dışında ise, şantiyeye denetimle görevli (kuşkusuz genç) bir mimar gönderilirdi. Bu yöntem, 16. ve 17. yüzyıllarda taşrada inşa edilmiş yapıların başkent üslubundan niçin çok az farklı olduğunu açıklar.[21] Ama Sinan'ın eserlerinin listesine bakıldığında, dönemin görkemli yapılarının çoğunun İstanbul ve çevresinde inşa edildiği görülmektedir.[22]

Taşra Mimarları

Mimar sözcüğü sadece bilinen anlamda mimarları değil, daha alt düzeydeki yapı ustalarını da kapsar. Konutları çoğunlukla Hassa Mimarları Ocağı'ndan yetişme mimarlar değil, mal sahibi ile birlikte çalışan bir dülger ya da duvarcı yapardı. İstanbul'da ve Mekke'de yeni yapılacak evlere düzenlemeler getiren, bugünkü "belediye yapı yönetmeliği"ne benzetilebilecek kurallar konmuştu.[23] Örneğin çıkma yapan üst katlar sokağa taşamaz, evlerin önündeki üstlerine satılık mallar koyulan taş tezgâhlar belirli bir sınırı geçemezdi. İnşaat sahipleri ve mimarlar bu kuralları bilmek zorundaydılar; gerektiği zaman da kadı sicil defterlerine başvurulurdu. Çünkü imar düzenlemeleri çoğunlukla fermanla bildirilir, mahkeme kâtipleri bunları sicil defterlerine geçirirlerdi. Ama, özellikle uygulandıklarında büyük masraflara yol açacak düzenlemeler, sık sık gözardı edilirdi.

17. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun birçok kentinde, merkezi yönetim tarafından başkentteki mimarbaşını temsilen atanan bir şehir mimarı bulunmaktaydı.[24] Bu mimar, inşaat işleriy-

20 Turan (1963).

21 Kahire'deki Osmanlı yapıları bir istisna teşkil ediyor; krş. Behrens-Abouseif (1989).

22 Kuran (1987), s. 286.

23 Ahmed Refik (yeni basım 1988), s. 58-61.

24 Orhonlu (yeni basım 1984 b).

le uğraşan bütün zanaatkârları denetlemekle görevliydi. Birçok yerde bu şehir mimarının onayı olmadan özel bir inşaata başlanamazdı. Şehir mimarı bazen inşaat malzemelerine de standart koyardı; ama bu, devletin yaptırdıklarının dışında görece ender rastlanan kâgir yapılar için söz konusu olurdu. Şehir mimarı ayrıca, inşaat ve yapılarla ilgili bir anlaşmazlık çıktığında, çözümü için kadıya yardımcı olurdu. Örneğin bir evin varisler arasında paylaştırılması gerektiğinde, hangi bölümünün hangi mirasçının hissesine düşmesi gerektiğini belirlerdi. Ayrıca inşaat işinde çalışan zanaatkârların harçlarını da şehir mimarı toplardı. Ama bu makamı her şeyden önce, merkezi otoritenin taşra kentleri üzerindeki bürokratik denetiminin bir aracı olarak görmek gerekir. Yine de ortalama şehir mimarının, görevinin bu yönünü yerine getirirken ne ölçüde başarılı olduğunu söylemek güçtür.

Yapı Etkinliğinin Kurumsal Çerçevesi: Vakıf

Kaleler, saraylar ve kentlerdeki bazı evler bir kenara bırakılırsa, görkemli Osmanlı yapılarının çoğu dini ya da hayırsever amaçlarla yaptırılmıştı. Cuma namazlarının kılındığı büyük camilerin yanında, günde beş vakit namaz kılınan daha küçük semt camileri de vardı. Büyük kentlerde geleceğin kadılarının yetiştirildiği, din ve şer'i hukuk derslerinin verildiği medreseler bulunuyordu. Çocuklara okuma yazma ve Kuran tecviti öğretilen sıbyan mektepleri daha küçük, ama çoğu özenilerek yapılmış yapılardı. Ayrıca önemli yazmaların bulunduğu, herkese açık kütüphaneler vardı. Büyük dergâhlar ayinlerin yapıldığı bir salondan, tarikat kurucusunun mezarından, bazen buna bitişik bir mescitten, tarikat şeyhinin evinden ve büyük bir mutfaktan oluşuyordu. Bu mutfakta çoğu zaman sadece dervişler için değil, sayıları epeyce olan ziyaretçiler için de yemek hazırlanırdı. Herhangi bir tekkeye bağlı olmayan büyük tabhaneler de vardı. Bunlar İstanbul'da padişahın misafirhanesi işlevi görüyorlardı; başkentte işi olan devlet görevlileri zaman zaman buralarda kalırdı. Tabhanenin mutfağından ayrıca ölmüş devlet görevlilerinin dul eşlerine yemek çıkar, artan yemekler de yoksullara dağıtılırdı. Bazı vakıfların bünyesinde hastaneler de bulunurdu. Ama sebil gibi daha az masraf gerektiren yapıların sayısı çok daha fazlaydı. Sebiller halka bedava içme suyu dağıtan, yol kenarlarındaki çok zarif küçük köşkümsü yapılardı. Bugün

bu sebillerin çoğu gazete ve meşrubat satılan yer olarak kullanılmaktadır.[25]

Kurumsal açıdan bakıldığında bu yapıların tümü dini vakıftı. Çerçeveleri, 7. ve 8. yüzyıllarda kesin biçimini almış olan İslam hukukuna göre çizilmişti; yani Osmanlılar bu çerçeveyi hazır bulmuşlardı.[26] Bir vakıf dine hizmet etmek ya da hayır yapmak amacıyla kurulabilirdi. Vakfedilecek mal ve mülk ya yeni kurulan ya da daha önce var olan bir vakfa verilirdi. Vakfedilen şeyler sonsuza kadar vakfa ait olurdu. Kadın ya da erkek bir vakıf kurucusu vakfının sağlam olup olmadığını anlamak için mahkemeye bir dava açıp mal ve mülkünün kendisine geri verilmesini ister, kadıdan da bunun olanaksız olduğu kararı çıkardı. Bu karar mahkeme defterine geçirilir, böylece vakfın kurallara uygun kurulduğu belgelenmiş olurdu. Ayrıca vakfın varlıklarının ve amaçlarının tek tek sayıldığı ve vakıftan para alması öngörülen kişilerin adlarının belirtildiği bir vakfiye de düzenlenirdi. Vakıf kurucusu bir de mütevelli belirlerdi. Mütevelli çoğu kez aileden seçilirdi, böylelikle bazı vakıflar belirli bir mülkün miras olarak paylaşılıp parçalanmadan ailenin elinde kalmasına da hizmet ederdi.[27]

Dini vakıfları hem erkekler, hem de kadınlar kurabilirdi. Tek koşul kurucunun özgür olması (yani köle olmaması) ve vakfedilen toprak ve malların mülkiyetinin tümüyle kendine ait bulunmasıydı. Osmanlı kanunlarına göre miri sayılan tarla ve çayırlar ancak padişah özel olarak onaylarsa vakfedilebilirdi.[28] Bu kısıtlama önemliydi, çünkü pek çok vakfın en önde gelen mal varlığı arazi ve topraktı. Toprak hem üstüne inşaat yapmak için gerekliydi, hem de vakfın yerine getirdiği hizmetlere para sağlayan önemli bir gelir kaynağıydı. Padişah bazen akrabalarına ve yakın hizmetkârlarına, bütün bir köyün vergisini bir vakfa gelir yapma izni verirdi; ayrıca padişah vakıflarının da gelirlerinin önemli bölümü tarımdan alınan vergilerden sağlanırdı.[29] Ama bir köy vakfedildiği zaman burada yaşayan köylülerin hukuksal konumları değişmezdi. Yani

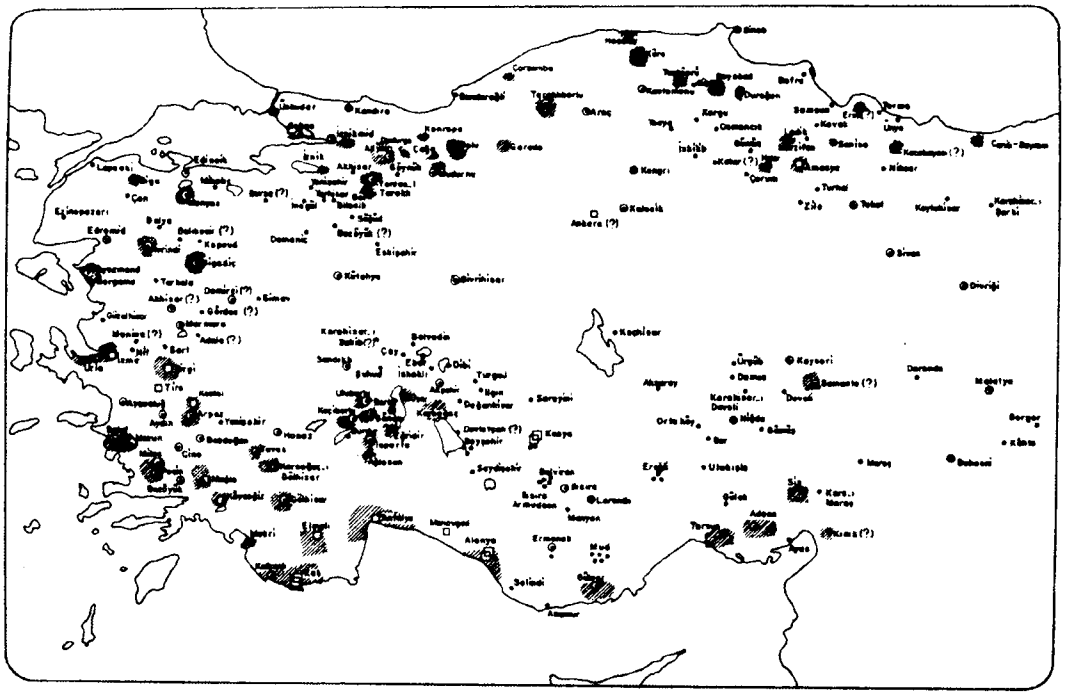
25 *EI*^{2}, "Istanbul" maddesi (Halil İnalcık).

26 *EI*^{1}, "Wakf" maddesi. Pek çok Müslüman fıkıhçısı vakıfların Hz. Muhammed döneminde de var olduğu görüşünü taşıyor.

27 Barkan ve Ayverdi (1970), s. XX vd.

28 Barkan (1980 a); ortaya çıkan sorunlarla ilgili bir tartışma için bkz. Barnes (1980).

29 Barkan (1963), s. 252.



Harita 3. Anadolu'daki büyük camiler (yaklaşık 1520-1535)
Kaynak: Suraiya Faroqhi, A Map of Anatolian Friday Mosques, Osmanlı Araştırmaları, *4 (1984), s. 173.*

köylüler örneğin yeni kurulan vakfa bağlı hale gelmez, eskisi gibi doğrudan padişahın tebaası olmayı sürdürürlerdi.

Tarım arazisi vakfetmek için padişahtan özel izin alamayan sıradan kişiler ev ya da bahçe gibi mülklerini bağışlarlardı. Kitaplarını bir vakıf kütüphanesine veren bilginler de vardı; sayısız yazmanın korunmuş olmasını bu uygulamaya borçluyuz. Osmanlı İmparatorluğu'nun Türklerin çoğunlukta bulunduğu bölgelerinde, özellikle de İstanbul'da, 16. yüzyıldan beri süren bir âdet de bir camiye para bağışında bulunulmasıydı. Bağışlanan bu paralar faiz karşılığı (çoğunlukla % 10-15) ve güvence alınarak işletilir,[30] elde edilen gelirle de caminin bakımı sağlanırdı. Bu uygulamanın da tutulmayan bir yanı vardı, çünkü hukukçuların birçoğu paranın değerinin yeterince istikrarlı olmadığı görüşündeydi, oysa vakıf kurumunun temeli süreklilikti. Ayrıca İslam hukukunun (günümüze kadar) ısrarla savunduğu faiz yasağı da açıkça delinmiş oluyordu.[31] Ama ulema arasındaki tartışmanın, sıradan bağışçıları böyle bağışlar yapmaktan alıkoymadığı anlaşılıyor. Örneğin 18. yüzyılın ikinci yarısında Bursa'da parasını faizle işleten o kadar çok vakıf vardı ki, bunlar için ayrıntılı kayıtlar tutulmuştu.

Zengin kentliler, özellikle de devlet görevlileri sık sık dükkân, hamam, çarşı ve kervansaray gibi mülkler bağışlarlardı.[32] Vakıflara ait dükkânlar, varislerine de geçmek üzere zanaatkârlara icara verilirdi. Birçok vakfın daha başta kiracısından kabul etmesini istediği bir koşul, kiracının mülke yapacağı eklentilerin kira süresinin sona ermesinden sonra hiç karşılıksız vakfa bırakılmasıydı. Ama kiracılar çoğunlukla kârlı çıkıyorlardı; özellikle vakfın elinde yangında harap olan bir yapıyı yenileyecek yeterli olanak yoksa, arsasını düşük bir kirayla üstüne inşaat yapma sözü verene bırakmak zorunda kalıyordu.[33]

Bir vakıftan, miras olarak bırakma hakkıyla yer kiralayanlar başlangıçta yüksek bir miktar ödüyorlarsa da, sonraki yıllık kiralar çoğunlukla daha düşük oluyordu.[34] Miras hakkı erkek çocuklarındı, bazı yörelerde kız çocuklar da bu haktan yararlanırdı. Birçok zanaatkâr bu yoldan bir va-

30 Çağatay (1971), s. 50-51.
31 Mandaville (1979).
32 Barkan ve Ayverdi (1970), s. X-XXXVII.
33 Faroqhi (1984), s. 31.
34 Barkan (1966), s. 56-57; Kreiser (1986).

kıf aracılığıyla dükkânları üzerindeki mülkiyet hakkını sağlama almış oluyordu. Ama durum, 18. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı yönetimi nin bir dizi savaşı kaybederek ağır bir finansman darboğazına girmesi, dolayısıyla vakıflardan da gelir elde etmek istemesiyle değişti. Gerçi İslam hukukuna göre vakıf mallarına dokunulamıyordu; ama bu kural, vakıf gelirlerinin "dondurulması" ve artanın devlet kasasına aktarılmasıyla deliniyordu. Öte yandan dolaşımdaki paranın sık sık değer kaybetmesinden ötürü vakıflar o derece büyük zararlara uğruyorlardı ki, işlemez hale geliyor, özellikle de sahip oldukları yapılara bakamıyorlardı.

Birçok vakfın mütevellisi zanaatkârlardan daha yüksek kira isteyerek zararı azaltmaya çalışıyordu. Zanaatkârlar ise kendilerini korumak için aletlerini ve dükkânlarını gedik adı verilen özel bir zilyetlik sistemine bağladılar; bu zilyetlik hakkı sadece ait olduğu lonca içinde el değiştirebiliyordu.[35] Gedik sistemi 1750'lerden önce de hiç bilinmiyor değildi, ama bu tarihten sonraki yıllarda iyice yaygınlaştı. Şu ya da bu dükkânın gedik olduğu ileri sürülünce, kadılar bunu çoğu zaman kabul ediyorlardı. Bunda, sabit bir işyeri bulunmayıp seyyar çalışan satıcı ve zanaatkârların kötü vergi mükellefi oldukları düşüncesi de rol oynuyordu. Böylelikle, en azından İstanbul'da, birçok zanaatkâr vakıflara karşı çıkarlarını koruyabiliyordu. Ama bu gelişmenin bir bedeli de vardı: Birçok vakıf parasızlık yüzünden hiçbir şey yapamaz hale gelmiş, kentlerdeki ekonomik yaşam esnekliğinden çok şey kaybetmişti.

Pek çok vakıf, han gibi daha büyük mülklerini müzayedeyle bir müstecire kiralıyor, o da toptan kiraladığı mülkü ikinci el olarak tek tek tüccarlara kiraya veriyordu. Hamamlar da bazen böyle işletiliyordu. İşyerlerini toptan kiralayan müstecirler, hanlarda bekçi, hamamlarda tellak ve natır gibi işletme için gerekli personeli kendileri tutuyorlardı. Ama müstecirin böyle güçlü bir konuma gelmesi, bazı kiracıların bir handa çok uzun süre kalmalarını ve kiralanan mekânlarda kendi gereksinmelerine göre değişiklikler yapmalarını engellemiyordu. Bir ticaret kenti olan Halep'te, örneğin İngiliz ya da Venedikli tüccarların birleşerek bir hanı birlikte kiralamaları âdet olmuştu. Böyle bir han yüzyıllar boyunca aynı tüccar grubunun elinde kalıyordu; Avrupalı konsoloslar da hanları resmen konsolosluk binası olarak kullanıyorlardı.[36]

35 Akarlı (1985-86).

36 Gaube ve Wirth (1984), s. 146-147.

Anıtsal boyutlardaki yapıların ortaya çıkmasında önemli rolleri bulunan büyük vakıfların yanında, tek bir ev ya da dükkândan oluşan birçok küçük vakıf da vardı. Bu yapılar yakın çevrede bulunan malzemelerle "özel" tarzda inşa edilmişlerdi ve görünüşleri sıradan bir konut ya da dükkândan farklı değildi. Bir zanaatkârın evini ya da dükkânını bir vakıf haline getirmesi hiç de seyrek görülen bir olay değildi.[37] Çocukları ve torunları her yıl belirli zamanlarda onun ruhuna dua okutmak koşuluyla vakıftan yararlanabilirlerdi. Ya da bir ev kadını evini, azat ettiği kadın kölelerinin yararına olmak koşuluyla bir vakfa bağışlayabilir ve böylelikle eski hizmetkârlarının yaşlılıklarında başlarını sokacak bir evlerinin olmasını sağlayabilirdi. Bütün bu büyüklü küçüklü vakıfların bir araya yığılması, önemli kentlerin merkezlerindeki toprağın büyük bir bölümünü satılamaz hale getirmişti. Çünkü vakıf mülkleri en fazla değiş tokuş edilebilir, ama elden çıkarılamazdı.

Anıtsal yapıların olduğu kadar "özel" yapıların kaderi de vakıf kurumuyla sıkı sıkıya bağlıydı. Vakıflar yapıların yükünü taşıyor, varlıklarının sürmesini sağlıyorlardı. Kuşkusuz parasızlık ya da yöneticiler arasındaki çekişmeler sonucu yapıların ihmal edildiği ve giderek harap hale geldiği de oluyordu. Yerleşimin yoğun olduğu kent merkezlerinde, hemen her yeni inşa edilecek büyük bina için vakıflar arasında görüşmeler yapılması gerekiyordu. Öte yandan 19. yüzyıla kadar yeni bir kentin kurulması, bir ya da daha fazla vakfın da kurulması anlamına geliyordu.[38] Cami, okullar, bir kapalı çarşı ve birkaç alış veriş caddesinin ortaya çıkmasıyla bir kentin oluşmasının koşulları yaratıldıktan sonradır ki insanlar da buraya yerleşmeye başlıyorlardı.

Sanatın ve Sanatçıların Korunması

15. yüzyılın sonlarında ve 16. yüzyılda padişahlar, padişah ailesinin diğer bireyleri ve yüksek devlet görevlileri yeni yapılar inşa ettiren en önemli işverenlerdi. Kendilerinde büyük bir mimar olma yeteneği bulunduğuna inanan gençler Hassa Mimarları Ocağı'na kabul edilmek için çaba göstermek zorundaydılar. Bu gençler hamilerinin dikkatini çekerlerse padişaha takdim edilirler, büyük yapılar gerçekleştirme olanağını elde edebilirlerdi.[39]

37 Bir özel ev vakfı için bkz. Barkan ve Ayverdi (1970), s. 117.

38 Faroqhi (1984), s. 23-48.

39 Sinan için krş. zengin literatürden Kuran (1987), s. 39 vd, Mehmed Ağa için Cafer Efendi, çev. Crane (1987), s. 32 vd.

Ama bu ilişkilerin hiçbir anlaşmazlık çıkmadan yürütüldüğü sanılmamalıdır. Kanuni ile Mimar Sinan arasındaki koruyucu-sanatçı ilişkisinde yaşanmış bazı sıkıntılar, "Osmanlı Michelangelo'su"nun yaşlılığında arkadaşı Mustafa Saî'ye yazdırdığı biyografisinin bugüne kadar fazla dikkati çekmemiş bazı bölümlerinde konu edilmektedir. Anlaşmazlıklar önce, daha bir yeniçeri komutanıyken Prut üzerine kurduğu bir köprü nedeniyle Sinan'la vezirler arasında ortaya çıkmıştı. Sinan bu köprüyü korumak için bir hisar yapılmasına gerek bulunmadığım ileri sürünce, bu yeni hisara komutan atanmaktan korkmakla suçlanmıştı; komutanlığa atanırsa uzun bir süre daha sınır boyunda kalması gerekecekti. Bu yüzden de Sinan askerlikten ayrılıp hassa mimarları arasına katılma önerisini memnuniyetle kabul etti.

Padişahın bu suçlamalara katılıp katılmadığını, dahası bunlardan haberi olup olmadığını bilmiyoruz. Ama Süleymaniye Külliyesi'nin inşa edildiği sırada (1550-57) daha farklı bir olay yaşandı. Bazı ileri gelenlerin o günlerde çeşitli bahanelerle kendi konaklarının inşaatını sürdürmeleri, caminin yapım çalışmalarını yavaşlatmıştı.[40] Bu durum, Sinan'ın mesleki yeterliği konusunda bazı kuşkuların yüksek sesle dile getirilmesine yol açmıştı. Caminin büyük kubbesinin sağlam olmadığı ileri sürülüyor, Sinan tembellikle, duygusallıkla suçlanıyordu. Bir gün padişah büyük bir öfkeyle inşaata geldi ve Fatih'in kendi mimarına, yani Sinan'nın talihsiz adaşına reva gördüğü sonun onun da başına gelebileceği tehdidini savurdu. (Bu hikâye ayrıca Kanuni ve saray çevresinin, Atik Sinan'ı II. Mehmed'in öldürttüğüne inandığını gösteren ilginç bir kanıttır.) Bunun üzerine Sinan camiyi iki ay içinde bitireceğine söz verdi. Sarayda aklını kaçırdığı söylentisi dolaşmaya başlamıştı, padişah ona sözünü geri alma olanağı verdi; buna rağmen Sinan tutumunda diretti. Burada bizim için Sinan'ın sözünü gerçekten tutması ve iki ay sonra caminin anahtarlarını teslim etmesinden çok daha önemli olan şey, onun ve biyografisini yazan Mustafa Saî'nin mimarbaşının Osmanlı sultanıyla ilişkilerini bu derece kesin bir açıklıkla ortaya koymalarıdır. Sultan, Sinan'ın düşmanlarının etkisi altında kalıyor -bürokratik entrikalar cangılında kendini kanıtlamanın güçlüğü Sinan'ın ağzından başka bölümlerde de anlatılmakta- ve yetenekli kulunu ölümle tehdit ediyor. Sinan'ın sonuçta zafer kazanmasından en başta düşmanları

40 Saî Çelebi, yay. S. Erdem (1988), s. 29-30, 72-73, Saatçı (1990), s. 69, 83-85.

mahçup oluyorsa da, padişahın da pek iyi durumda kaldığı söylenemez. Mustafa Saî'nin bu olayı, Kanuni döneminin "Altın Çağ" olarak kabul edildiği bir sırada yapıtına aldığı da unutulmamalıdır.

Vakıf kuran kadınların rolü özellikle ilginçtir. Şeriata göre evli bir kadının kendi serveti üzerinde tasarruf hakkına sahip olması, üst tabakadan kadınlara bir cami ya da medrese yaptırma olanağı veriyordu. Mimar Sinan ilk camilerinden birini bir kadının tanıdığı olanaklarla inşa etmişti. 14. yüzyıldan beri Osmanlı sarayının kadınları çeşitli vakıflar kurmaktaydılar. Karaman hanedanından biriyle evlenen Nefise Melek Hatun'un adına Karaman'da 1388'de yapılan medrese bugün hâlâ ayaktadır.[41] İmparatorluğun Tokat, Manisa ya da Trabzon gibi taşra kentlerinde de, bir süre oralarda sancakbeyliği yapmış şehzadelerin annelerinin adını taşıyan camiler inşa edilmişti.[42] Ne var ki bu yapıların ortaya çıkmasında bu kadınların ne kadar paylarının bulunduğunu ya da kendilerinin hiçbir rolü olmadan camilerin sadece onların adını yüceltmek için mi yaptırıldığını bilmiyoruz.

16. yüzyılda Osmanlı hanedan kadınları arasında Hurrem Sultan'ın dini yapılar yaptırmaya özel ilgi gösterdiği söylenebilir. Mimar Sinan onun için bir cami, bir medrese ve daha başka binalardan oluşan bir külliye inşa etmiştir.[43] Mekke, Medine ve Kudüs'te de onun adına, bazısı ölümünden sonra olmak üzere, hanlar ve imaretler yapılmıştır. Daha sonraki dönemlerde haremdeki en önemli ve siyasal nüfuz sahibi kişiler olan valide sultanlar da benzeri yapılar yaptırmışlardır. 1598'de Valide Safiye Sultan'ın başlattığı Eminönü'ndeki Yeni Cami'yi, uzun bir aradan sonra 1663'te Valide Turhan Sultan bitirtmiştir.[44] Ama valide sultanların ve başka saraylı kadınların vakfettikleri yapıların çoğu Üsküdar'daydı.[45] Valide Safiye Sultan Kahire'de de bir külliye kurdurmuş-

41 Konyalı (1967), s. 461-482.

42 Krş. *İA*'da "Manisa" (Çağatay Uluçay), "Tokat" (Tayyip Gökbilgin), "Trabzon" (Şehabeddin Tekindağ).

43 Kuran (1987), s. 46 vd. Ayrıca krş. *EI*²'de "Khurrem Sultan" (Susan Skilliter).

44 Bates (1978), s. 254-255.

45 Kadın hanedan üyelerinin camilerini Üsküdar'da yaptırtmalarının nedenleri hakkında değişik görüşler mevcut. Bates (1978), s. 254 sultan ailesinin kadınlarının daha az tercih edilen yerlerdeki arsalarla yetinmek zorunda kaldıkları görüşündedir. Buna karşılık Peirce (1988), hanedan kadınları vakıflarının tercihan kervan yollarının sonlarına kurulduğunu düşünmektedir. İkinci düşünceye katılan Machiel Kiel'e, konuyla ilgili bir tartışma için teşekkürlerimi sunuyorum.

tu. Ama büyük olasılıkla bu, bazı koşulların rastlantıyla bir araya gelmesinin bir sonucuydu, çünkü bu külliyenin camisini ilkin kendisi değil, ona bağlı harem ağalarından birisi yaptırmıştı.[46]

16. yüzyılda pek çok vezir de gerek İstanbul'da, gerekse doğdukları yörelerde büyük yapılar inşa ettirmişlerdi. Sadrazam Sokollu Mehmed Paşa (ö. 1578) başkentte kendi adını taşıyan bir cami yaptırdı. Camiyle medresenin mimarlık açısından çok ilginç biçimde bir araya getirildiği bu yapı İznik çinileriyle bezeliydi. Sokollu ayrıca kendi memleketindeki Drina Nehri üzerine bir köprü inşa ettirdi.[47] Devşirme yoluyla saraya girip yüksek mevkilere erişen daha birçok kişi de doğdukları yerlerde çeşitli yapılar inşa ettiriyorlardı. Kayseri yakınlarında doğmuş olan Mimar Sinan kendi köyünde bir çeşme yaptırmıştı[48] ve bu pek çok benzer örnekten sadece biriydi. Bu yolla, ülkenin en uzak köşelerinde oturanlara bile, içlerinden birinin sultanın hizmetinde yüksek mevkilere ulaştığı hatırlatılıyor ve dolaylı da olsa devletin merkeziyle bağları sağlamlaştırılıyordu.

Doğrudan Osmanlı merkezi yönetiminin talimatıyla hareket etmeyen devlet görevlilerinin imar faaliyetleri en iyi Mısır'da incelenebilir. 19. yüzyılın başlarına kadar Mısır'da yönetim Memlûklerin elindeydi. Memlûkler ortaçağdan beri Mısır'da politik gücü temsil ediyorlardı. Kafkasya'yla bugünkü Rusya'nın güneyinden gelmişlerdi ve etnik açıdan çoğunlukla Türk değil de Çerkez ya da Gürcü oldukları halde günlük yaşamda Türkçe konuşuyorlardı; asker köleler olarak ülkeye getirilmişlerdi. İslam hukukunun Müslümanların köleleştirilmesini yasaklamasına dayanarak, Memlûklerin kökenlerinde Müslüman olmadıkları sonucunu çıkarabiliriz. Müslümanlığı kabul edip eğitimlerini tamamlamalarından ve Mısır'ın iklimine uyum sağlamalarından sonra Memlûkler asker sınıf olarak sivil halkı yönetmeye başladılar. 1250'den sonra Mısır hükümdarı da oldular. Memlûk sultanı, en güçlü gruplar arasındaki politik, çoğu kez de askeri hesaplaşmaların sonunda belirleniyordu.[49] Mısır'ın 1517'de fethedilmesinden sonra İstanbul'daki merkezi

46 Behrens-Abouseif (1989).

47 Kuran (1987), s. 114 vd. Doğdukları yerlere inşaat yaptıran vezirlerin sayısı arttırılabilir.

48 Kuran (1987), s. 150-153'e köprü için bakınız.

49 Krş. *EI*²'de "Mamluk" (David Ayalon ve P. Holt).

yönetim bu yeni ve zengin eyaleti gönderdiği bir valiyle yönetmeye başladı. Sultan olabilmek için yürütülen rekabetin ortadan kalkmasıyla birlikte Memlûkler arasındaki silahlı çatışmaların da anlamı kalmamıştı. 1517'den önce Memlûk sultanlarının egemenliği altında bulunan Suriye de doğrudan Osmanlı yönetimine girmişti. Buna rağmen Mısır'da görevlendirilmek üzere Memlûklerin Kafkasya'dan getirilmesine devam edildi. İstanbul'daki merkezi yönetim Mısır Memlûklerinden yıllık bir vergi alıyordu. Yine de seçkin Memlûkler'in elinde sanatı ve sanatçıları koruyabilmek için yeterince kaynak kalıyordu; ayrıca Mısır'ı yöneten bu askerler 1660-70'lerden sonra gittikçe daha az vergi verdikleri gibi, devlet harcamaları için kendilerine verilen paraları da gittikçe daha çok kendi amaçları için kullanır olmuşlardı.

Kahire'deki önde gelen Memlûkler ve zengin tüccarlar kendilerine gösterişli konutlar inşa ettirmişlerdi; bunların bazısı günümüzde de ayaktadır.[50] 16. yüzyılda İstanbul'daki yapılar örnek alınıyordu. Oysa 18. yüzyılda, yani merkezi yönetimin atadığı valilerin gerçek bir güçlerinin kalmadığı ve egemenliğin fiilen Memlûklerle yerel milislerin eline geçtiği dönemde, ortaçağ Memlûk üslubuna özgü öğeler barındıran bir tür yerel Mısır üslubu denebilecek bir mimarlık tarzı tercih edilmeye başlandı.[51] Hatta elimizde, Osmanlı merkezi yönetiminin çok masraflı diye karşı çıktığı bazı yapı projelerinin anlatıldığı ve yerel iktidar sahiplerinin sanata ve sanatçılara arka çıkarken gözettikleri hedefleri görebildiğimiz yazılı metinler vardır.[52]

Müslüman koruyucuların yanında, politik konumlarına göre daha az ya da daha çok iş yapma olanağı bulunan gayrimüslim sanat koruyucuları da vardı. Fatih Sultan Mehmed'in sarayında Bizanslı Hıristiyan tarihçi Kritobulos ile Trabzonlu bilgin Georgios resmen desteklenmişti. 16. yüzyılda da sarayda nüfuz sahibi gayrimüslimlerin olduğu biliniyor. Saygın Hıristiyanlar da kilise ve manastırlara bağışta bulunarak sanatı ve sanatçıyı koruyorlardı.[53] Ayrıca Osmanlı topraklarındaki manastırların keşişleri çoğu zaman Hıristiyanların yoğun olduğu bölgelerde dolaşa-

50 Maury, Raymond, Revault, Zakarya (1983), c. 2 bu literatür hakkında genel bir bakış sunuyor.

51 Behrens-Abouseif (1989).

52 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme Defterleri 33, s. 39, No. 82 (985/1577-78).

53 Kiel (1985), s. 148 vd.

rak destek ve yardım arayabilirlerdi. Bir örnek vermek gerekirse, Sina'daki Katharina Manastırı bu olanaktan büyük ölçüde yararlanmıştı.[54] 16. yüzyılda, o zamanlar Osmanlıların elinde bulunan Tesalya'da sarp kayaların doruğunda Meteora manastırları inşa edildi, Yunanistan ve Sırbistan'ın bazı bölgelerinde yeni-bizans üslubundaki bir mimarlık ve resim sanatı uzun bir süre varlığını rahatça sürdürdü.[55] Daha sonra da 18. yüzyılda Rum kültürünün koruyucusu ve destekleyicisi olma işlevini, Osmanlı hükümetinde tercümanlık, Eflak ve Boğdan'da voyvodalık yapan Fenerli Rum aileler üstendiler.[56]

İnşaat Sahiplerinin Verdiği Kararlar

Pek çok Osmanlı sultanının yaptırdıkları mimarlık eserlerine büyük bir ilgi gösterdikleri bilinir. Özellikle Fatih Sultan Mehmed ve Kanuni Sultan Süleyman'ın bu konudaki tutumlarına ilişkin epeyce belge vardır. Yapılar bir hükümdarın en önce kendi imparatorluğunun üst tabakası gözünde meşrulaşmasına hizmet ederdi. Ama örneğin Mekke'de yaptırılanlar, herhalde başka ülkelerin Müslüman halkının da bu meşruiyeti tanımasını sağlıyordu.[57] Mustafa Âli, Kanuni'nin bir yeri fethettikten hemen sonra orada inşa ettirdiği yapıları onun büyüklüğünün kanıtı olarak ele alır. Ama ona göre bir sultan böyle eserler yaptırma hakkını ancak kâfirlere karşı yürüteceği savaşlarda zaferler kazanmakla elde edebilirdi.[58]

Padişah büyük bir inşaat girişimini onaylamadan önce, çoğunlukla hazırlanan projeyi görmek isterdi. Böyle bir proje, planlarla cephe resimlerinden oluşur, bazen üç boyutlu maketler de yapılırdı.[59] Süleymaniye'nin böyle görkemli bir maketi olduğu bilinmektedir; eserin tamamlanmasından sonra da korunmuş ya da belki sonradan yapılmıştır. İleride tahta geçecek olan Şehzade Mehmed'in 1582'deki sünneti için düzenlenen şenlik alayında böyle bir Süleymaniye maketinin de geçirildiği bilinmektedir.

---

54 Veselá (1978-79), ayrıca bkz. Kiel (1985), s. 149.
55 Resim sanatı için krş. Kiel (1985), s. 273 vd.
56 Anonim (1974).
57 Faroqhi (1990), s. 160 vd.
58 Mustafa Âli, yay. Tietze (1979-82), c. 1, s. 54.
59 Necipoğlu-Kafadar (1986 a).

Hazine, görsel tasarımların yanı sıra inşaatın bir ön keşfinin yapılmasını da isterdi. Bu tür keşif belgeleri genelde plan ve cephe çizimlerden daha iyi korunmuştur. Bu belgelerde taş, kurşun ya da tuğla gibi yapı malzemelerinin fiyatlarıyla birlikte dökümü yapılırdı. Gerekli işgünü sayısı ve buna bağlı olarak kaç usta, kaç nitelikli ve niteliksiz işçi çalıştırılacağı da belirtilirdi.[60] Onarımlarda, ön keşif belgesinde çoğu zaman o keşfin onarıma hemen başlanacağına göre hazırlandığını belirten bir hüküm de yer alırdı. Böylece onarımın başlaması gecikirse maliyetin daha yüksek olabileceği belirtilmiş olurdu.

Maliyeti önceden hesaplamak zor olduğunda, ilkin deneme için belirli bir bölümün inşa edildiği sanılmaktadır.[61] Mekke'deki Harem-i Şerif'in bugün hâlâ görülebilen revak kubbelerinin yapılmasında bu yol tutulmuştu. Önce kubbelerin bir bölümü yapılmış, sonra toplam 400-500 tane olması düşünülen kubbelerin hepsinin kaça çıkacağı, tamamlanan bu kubbelerle karşılaştırılarak hesaplanmıştı. Herhalde sultan projeyi çok masraflı bulmuş olmalı ki, sonuçta 152 kubbe yapılmıştı. İnşaatın bitişinden sonra hesaplar yeniden yapılırdı. Malzeme ya da işçilikte ilk keşifte öngörülenden daha az harcandığı ortaya çıkarsa, maliye daha sonraki işler için ayrılmış parayı kısardı.

İnşaata başlanabilmesi için, sipariş sahibinin arsayı önceden sağlayıp hazır etmesi gerekiyordu.[62] Özellikle vakıflar için bu önemliydi, çünkü vakıf kurucuları sevap işlemiş olmak için yapı yaptırırlardı. Bunun önkoşulu da arsanın ve yapı malzemelerinin helal yoldan elde edilmiş olmasıydı. Oysa Teodosios surları içindeki kent daha 16. yüzyılın ortalarında birçok vakıf yapısıyla dolmuştu ve yeni yapılacak vakıf binalarını bu iş için öngörülmüş yerden başka bir yerde inşa edebilmek için arsaları değiş tokuş etmek gerekiyordu. Bu tür işlemlerden ötürü de binanın maliyeti artıyordu.[63] İnşaat yaptıracaklar bu sorunlardan kurtulmak için vakıflarını daha tenha yerlerde, örneğin o sıralar İstanbul'dan ayrı bir yerleşim olan Üsküdar'da kuruyorlardı. 16. yüzyılın ikinci yarısında Üsküdar vakıf sayısının artmasıyla daha kalabalık bir semt haline gelerek İstanbul'a eklemlendi.

---

60 Barkan (1972, 1979), c. 2, s. 211.

61 Faroqhi (1990), s. 140-141; Burton (yeni basım 1964), c. 2, s. 294.

62 Barkan (1972, 1979), c. 1, s. 51, 348.

63 Bates (1978), s. 258-259.

İnşaat sahiplerinin temel kararlarından biri de bezemede pahalı malzemenin kullanılmasıyla ilgiliydi. "Klasik" Osmanlı mimarlığı, teknik titizlik kadar, oranlar arasındaki uyum, mekân yaratmadaki çeşitlilik ve cephe düzenlemesindeki dengeyle de tanınır. Pahalı mermer levhalar, altın kaplama parçalar, hatta saf altın ve gümüş, sadece çok özel durumlarda, örneğin önemli kişilerin türbelerinde, özellikle de Hz. Muhammed'in Medine'deki mezarında kullanılmıştır. Kanuni, Süleymaniye'nin vakfiyesinde ferah ve sağlam bir cami yapılmasını, pahalı bezeme istemediğini açıkça belirtmişti.[64] Bezeme için yapılacak harcamanın miktarının saptanmasında sadece inşaata ayrılan para değil, yapının niteliği de rol oynardı. Yapılardaki bazı nitelikler de padişah tarafından saptanırdı. Örneğin sadece hükümdarlar birden çok minaresi olan cami yaptırabilirdi. Dolayısıyla büyük yapı yaptıranların kararlarında sadece dini, estetik ve mali koşullar değil, politika da belirleyici bir rol oynuyordu.

Yapı Malzemelerinin Sağlanması

Nakliye masraflarının yüksek olması yüzünden, padişahın İstanbul'da yaptıracağı inşaatlarda bile Marmara Denizi'ne yakın taş ocaklarından yararlanılıyordu.[65] Bu ocaklardan küfeki taşı, Marmara Adası'ndaki ocaklardan da mermer, gemilerle İstanbul'a getirilebiliyordu. Ama taş blokların gemilerle taşınması o kadar eziyetliydi ki, bu iş aynı savaş gemilerindeki kürek mahkûmluğu gibi bir ceza olarak yaptırılıyordu. İstanbul'a ulaşan taş bloklar öküz ya da atların çektiği arabalarla tepelerdeki inşaat yerlerine taşınıyordu. İstanbul'daki selatin camileri hep kentin tepeleri üstünde yapılmıştı. Tuğlalar kentin biraz dışındaki tuğla harmanlarında üretiliyordu, aynı şey harç ve sıva yapmakta kullanılan kireç için de geçerliydi.[66]

Anlaşıldığı kadarıyla padişah ve vezirler, resmi üsluptaki gösterişli yapıları, ulaşım zorluğu nedeniyle inşaatın özellikle zor olduğu yerlerde yaptırmanın da hükümdara duyulan saygınlığı artıracağını düşünüyorlardı. Osmanlı egemenliğine girmesinden sonra Mekke'deki Harem-i Şerif'te, Memlûkler döneminde yapılmış olan düz çatının yerine, Hi-

64 Necipoğlu-Kafadar (1986 b), s. 107.
65 Barkan (1972, 1979), c. 1, s. 351 vd.
66 *age*, c. 1, s. 359-360, 381 vd.

caz'da malzeme bulmanın ve taşımanın çok masraflı olmasına rağmen, küçük kubbeler yaptırılması da aynı düşüncenin sonucuydu.[67] Bazen nakliye güçlüğü yapının değerini artırabiliyordu. Süleymaniye'nin inşası sırasında, merkezi kubbenin altına, iki yana yerleştirilecek dört büyük sütundan üçü çok uzaktan getirilmişti. Bir ya da iki sütun Suriye'deki Baalbek'ten, bir başkası da Mısır'dan gelmişti.[68] Büyük masraflara yol açan bu nakliye işlemiyle bir yandan Kanuni'nin imparatorluğunun büyüklüğü ortaya konuyor, öbür yandan da hükümdarın gücünün yettiği teknik olanaklar gösterilmiş oluyordu. Anlaşılan aynı dönemde, papanın Roma'sında da aynı şeyler düşünülmüştü. 1586'da Roma'da San Pietro Bazilikası'nın önündeki meydana Roma İmparatorluğu döneminde kente getirilmiş bir Mısır dikilitaşının yerleştirilmesi, büyük bir olay olarak kutlanmış ve belgelere geçirilmişti.[69]

Osmanlı mimarlığında büyük yapılar taştan inşa edilirdi, ama hem kapı ve pencere doğramaları, duvar kaplamaları ya da mimber gibi öğeleri yapmak, hem de yapı iskelesi kurmak için çok büyük ölçüde ahşap da kullanılırdı. İskele tahtaları inşaatın bitiminde sökülüp yine kullanılıyor olsa da, önce şantiyeye getirilmeleri gerekiyordu. Ayrıca Osmanlıların 1517'de Mısır'ı fethetmesinden sonra Kahire'de inşaat kerestesine talep gittikçe artmıştı.[70] Ortaçağda Kahire'deki konutlar ve saraylar, Memlûk devlet ricalinin konak ve sarayları hep kâgirdi, ama ülkenin Osmanlıların eline geçmesinden sonra Mısır üst tabakası arasında, Anadolu'nun bazı yörelerindeki evlerde son zamanlara kadar hâlâ görülebilen, zengin nakışlı ahşap tavanlar çok beğenilmeye başladı. Ahşap, Osmanlı fatihlerin itibar ettikleri yapı formuydu, bu yüzden ahşap tavan kaplaması hızla yaygınlaştı. Ahşabın Mısır'da az bulunur ve pahalı olması, herhalde bu modayı daha da çekici yapmıştı. Yükselen talep karşısında inşaat kerestesi kısmen Anadolu'dan kaçak getirildi; çünkü Osmanlı yönetimi zaten kısıtlı olan ahşabı başkentte kullanılmak üzere, özellikle de tersanenin ihtiyaçları için ayırmak istiyordu.[71]

---

67 Faroqhi (1990), s. 135, 140-141.

68 Barkan (1972, 1979), c. 1, s. 336-343; Rogers (1982).

69 Delumeau (1975), s. 76.

70 Maury, Raymond, Revault, Zakarya (1983).

71 Faroqhi (1984), s. 79.

Demir ve kurşunun tedarik edilmesinde de sık sık sorunlarla karşılaşılıyordu.[72] Demir, pencere parmaklıklarını ve büyük yapılardaki taş blokların birbirine bağlandığı kenetleri yapmak için kullanılırdı. Ayrıca Osmanlı mimarları, üstüne bir kubbenin oturduğu ya da yarım kubbenin yaslandığı kemerlerin iç boşluğuna da bazen demir gergi çubukları yerleştiriyorlardı. Bu çözüm göze pek güzel görünmese de, yapıyı sağlamlaştırıyordu. Kurşun esas olarak tonoz ve kubbelerin üstlerinin kaplanmasında kullanılıyordu. Yüksek bir yerden bakıldığında, kurşun kaplı Osmanlı yapıları gri-mavi bir kubbe denizi gibi görünüyordu.

Doğada çoğu kez gümüşle bir arada bulunan kurşun çoğunlukla Balkanlar'da çıkarılıyordu. 16. yüzyılda Amerika'dan da bol miktarda gelmeye başlayınca Akdeniz yöresinde gümüş ucuzladı, Balkanlar'daki ocaklar kârlı olmaktan çıktı, çoğu da terk edildi. Dolayısıyla yerel kurşun üretimi de azaldı ve 17. yüzyılda kubbeler artık kimi zaman ithal kurşunla kaplanmaya başladı. Özel yapılarda gerekli olan demir çoğunlukla Güney Bulgaristan'daki Samoko kentinde küçük yüksek fırınlarda elde ediliyordu.[73] Süleymaniye gibi büyük bir yapıya başlanacağı zaman Osmanlı hazinesi oradaki yüksek fırın sahiplerine kapasitelerini artırabilmeleri için ön ödeme yapmak zorunda kalıyordu. Bu uygulama yerel kadılara zorluk çıkarabiliyordu, çünkü hangi işletmeye kredi verileceğini saptama sorumluluğu kadılarındı. Bir fırın sahibi krediyi alıp mal göndermediğinde zararın sorumluluğu da bu kadılara aitti. Demir, Meriç üzerinden Marmara Denizi'ne taşınıyor ya da İstanbul'a kadar kervanlarla getiriliyordu. Bazen oradan da daha uzak yerlere gönderiliyordu. 16. yüzyılın ikinci yarısında II. Selim ve III. Murad Mekke'deki Harem-i Şerif'te onarım ve değişiklik yapmaya giriştiklerinde de demir Samoko'dan getirtilmişti.[74]

Yapılarda Güzellik

Osmanlılarda mimarlıkla ilgili hemen hiçbir kuramsal kitap yoktu. Ama insanların kendi dönemlerindeki bir yapıda neleri güzel bulduklarını, ünlü yapıların anlatıldığı bazı yazılardan bulup çıkarabiliriz. Cafer Efendi'nin Sultan Ahmed Camii ile ilgili yazdıklarına yakından bakma-

72 Barkan (1972, 1979), c. 1, s. 361-380.

73 *age*, c. 1, s. 364-365.

74 Faroqhi (1990), s. 130.

lıyız.[75] Evliya Çelebi'nin Viyana'daki Aziz Stefan Katedrali üzerine yazdıkları da başka açıdan önemli. Çünkü arkasında belirli bir sanat geleneği bulunan, ayrıca bu geleneği çok az bilmesine rağmen Evliya Çelebi'ye estetik açıdan çekici görünen böyle bir yapı, bir Osmanlı aydınının güzellik konusundaki düşüncelerini saptamamıza yardımcı olacaktır.[76]

Cafer Efendi, Mimar Mehmed Ağa'nın yaşamını anlattığı ve sonuna Osmanlıca yapı terimlerini içeren küçük bir sözlük de eklediği *Risale-i Mimariye*'ye âdet olduğu üzere Allah'a, Hz. Muhammed'e ve dört halifeye övgüler düzerek başlıyor. Allah'ın övüldüğü bölümde tüm evren büyük kubbeli, kandillerle ve ışık saçan mumlarla bezeli, aydınlık pencereli ve yüksek kemerli bir cami olarak anlatılıyor. Tanrı böyle etkileyici bir yapıyı "resimsiz, hesapsız" yaratmış bir mimar olarak övülüyor.[77] Evrenin yaratılışı motifinin mimari benzetmelerle anlatılmasına Sultan Ahmed Camii için yazılmış kasidede de rastlıyoruz. Kasidenin başlangıç dizelerinde gökyüzü bir kubbe, gökkuşağı mihrab, güneş ve ay ışık saçan mumlar, Sina Dağı ise değerli oymalarla bezeli bir minber olarak tasvir ediliyor. Burada da Tanrı'yı mimar olarak övme yaklaşımı var; öte yandan Cafer Efendi risalesinde Tanrı'nın yüceliğini, "Tanrı'nın gölgesi" olan padişahınkinden daha az vurgulamış. Vakfi kuran Sultan Ahmed'i, eskiden baykuşların yuva yaptığı metruk bir yere cami yaptıran cömert ve hayırsever bir kişi olarak övüyor.

Süleymaniye'den bildiğimiz bir motif de, inşaat halindeki camiye Hz. Süleyman'ın, hükümdarın ve peygamberin ibadethanesi olarak bakılmasıdır.[78] Hükümdara düzülen övgü camiye düzülen övgünün olmazsa olmaz bir parçasıdır; çünkü kasidenin bir sonraki bölümünde minarelerdeki toplam on dört şerefenin, tahttaki I. Ahmed dahil o güne kadar hüküm süren on dört padişahı işaret ettiği belirtiliyor. Bir başka kasidede cami "camiler ordusunun serdar-ı ekremi" olarak adlandırılıyor ve böylelikle halifelik unvanını taşıyan nedeniyle "müminlerin serdar-ı ekremi" padişaha gönderme yapılmış oluyor. Cafer Efendi padişahla bir başka önemli imge arasında da bağlantı kuruyor ve camiyi cen-

75 Cafer Efendi, çev. Crane (1987), s. 64-76.
76 Evliya Çelebi, çev. Kreutel (1957), s. 105-122.
77 Cafer Efendi, çev. Crane (1987), s. 20
78 *age*, s. 67; Necipoğlu-Kafadar, (1986).

netteki gül bahçesi olarak tanımlıyor.[79] Cafer Efendi kasidenin sonundaki hayır duasında padişahın kalbinin bir tomurcuk gibi açması umudunu dile getirirken de aynı imgeyi padişahın yaptığı iyi şeyler için kullanıyor.

Gül ve bülbüllerle dolu cennet bahçesi imgesinin İslam dünyasında yapı estetiği bakımından uzun bir geçmişi var. Cafer Efendi'nin "Bahariye" adını verdiği şiirinde, caminin kandillerinin oynaşan alevleri lalelere, fışkırttığı suların arkasındaki şadırvan kafesteki bülbüle benzetiliyor. Yüksekteki hünkâr mahfilini şiirsel düşgücüyle bir çınarın iki yana açılmış dalları gibi gören yazar sütunları da hurma ağacının gövdesine benzetiyor.[80] Ama aslında var olmayan bu bahçe insanın düşgücünün bir ürünü. Burada, oluşturduğu gül bahçesine en küçük bir şey eklenmesine bile gerek olmayan mimarın sanat becerisini kutlama fırsatı da ortaya çıkıyor. Cami ve içerdiği cennet bahçesi imgesi zarif bir biçimde ortaya konmuş ve mimar tarafından güzellikte benzeri olmayan bir yere yerleştirilmiştir. Bunun da ötesinde cami simgesel bir anlam taşımaktadır, hatta Cafer Efendi'ye göre sanat eserinin bütünü tek bir simgedir. Burada insanoğlunun yaratıcılığının olduğu kadar hükümdarı övmenin ve cennet bahçesinin de simgeselliğinin yanında, Tanrı'nın yaratıcılığının bir yansıması olarak müziğin yeri de önemli. Cafer Efendi müzikten anlayan birinin yardımıyla yapıya müzik terimleriyle yorum getiriyor.[81] Sultan Ahmed Camii'nin yaratıcısı mimar Mehmed Ağa gençliğinde musiki ile uğraştığı için, böyle bir yorum tümüyle inandırıcı geliyor. Ama biz, yaptırdığı caminin bu simgesel yönlerinden padişahın ne kadar haberi olduğunu yazık ki bilemiyoruz.

Sultan Ahmed Camii'nin yüceltilmesinde din ile estetik yan yanadır. Oysa İslam kültürünün dışındaki bir yapıyı anlatan Evliya Çelebi önce dinle estetik arasındaki ilişkiyi sorgulamak zorundaydı. Seyyahımız, Aziz Stefan Katedrali'ni betimlerken hep yüceltici sıfatlar kullanıyor, "... Rum ve Arap ve Acem'de... öyle bir bina-yı azim ve öyle bir kâr-ı kadim inşa olunmamıştır ve olmaz da..." diyor. Burada "Rum ve Arap

---

79 *age*, s. 73 vd.

80 Bu tüketilmiş konuya ilişkin en yeni yayınlardan bir tanesi Allen (1993). Bu sadece elektronik yoldan yayınlanmış yapıtı maalesef henüz göremedim.

81 Cafer Efendi, çev. Crane (1987), s. 68-69.

ve Acemde..." sözleri açıkça İslam dünyasını da içine alıyor.[82] Stefan Katedralinin güzelliğine düzülen övgülerdeki önemli bir motif de yapıdaki zenginlikler. Örneğin Evliya değerli ve az bulunur madenlerden yapıldığını ileri sürdüğü ve güya kiliseyi taşıyan on altı sütunu (kendi bildiğince) tarif ediyor. Ayrıca kilisenin para ve kitap bakımından ne kadar zengin olduğunu göklere çıkararak anlatırken, kubbelerin (yani tonozların) ışıldayan mozaiklerle kaplı olduğunu söylüyor. Bu ise yazarın İstanbul'daki Bizans kiliselerini göre göre gelişen düşgücünün bir ürünü. Dile getirilen bir başka motif de biçim zenginliği: Kilisedeki sayısız dua sırasının arasında güya birbirinin eşi olan tek bir sıra bile yok.

Evliya katedrale övgüler sıralarken, müziğe de çok önemli bir yer vermiş.[83] Ama burada, Sultan Ahmed Camii örneğinde olduğu gibi, müzikteki uyum aracılığıyla mimarlıktaki uyuma bir gönderme yapılmış değil. Evliya daha çok org sesinin güzelliğiyle ve org çalmanın gerektirdiği teknik beceriyle ilgileniyor. Evliya'yı orada gezdirenlerin ona dönemin Avrupa kültüründe orga ne kadar değer verildiğini anlatmış oldukları ve gerek güzel ses çıkarmanın, gerekse müzik yeteneğinin öneminin altını özellikle çizdikleri düşünülebilir.[84] Eğer böyle bir şey söz konusu olmuşsa, orga övgüler sıralamak Evliya'nın tutumuna çok uygun düşüyor. Zaten yazdıklarını gerçek ya da uydurma teknik harikalarla süslemeyi ne kadar sevdiğini biliyoruz.[85] Ama Evliya'nın orgu anlatırken dinle ilişki kurması da ilginç. Bunu yaparken Avrupa'da da müzikçilerin koruyucusu sayılan güzel sesli Davud Peygamber'den söz ediyor; onun Eski Ahit'te yer alan David olduğunu bildiği de kesin. "Kutsal Ruh" İsa'yı da bu bağlamda ele alıyor. Ama bir yandan da orgda doğaüstü bir özellik bulunmadığını, tam tersine bunun insanoğluna özgü bir sanat olduğunu vurguluyor. Yani ihtiyatlı olmak koşuluyla, Evliya'nın, tek tanrılı her üç dinin de ortak görüşüne uygun bir güzellik kavramı ileri sürdüğü kabul edilebilir. Benzer bir yaklaşım, katedraldeki resimler hakkında söylediklerinde de görülüyor. Öyle etkileniyor ki,

82 Evliya Çelebi (1896/97), c. 7, s. 265.

83 *age*, s. 112-114.

84 Örneğin krş. Henry Purcell ve Georg Friedrich Händel'in, orkestra enstrümanları içinde orga özel bir rolün atfedildiği müzik parçaları. Händel'in müziğinin güftesi John Dryden'e ait.

85 Faroqhi (1992 b).

"... bir gune cennet tasviri var kim adem gördükte ruh teslim edüp... dahil-i cinân olacağı gelür..." diyor. Öte yandan bir cehennem tasvirini de, böyle bir tasviri sipariş edenlere, tövbe etmeleri için bir uyarı olarak görüyor.[86]

Evliya'nın anlattıklarında müzik ve resim, çerçevesini Stefan Katedrali mimarisinin çizdiği bir "bütünsel sanat yapıtı"nın birbirine eklemlenmiş parçalarını oluşturuyor; bu yüzden de org ya da resimler konusunda ne zaman bir şeyler anlatsa, sonra hemen yapının kendisine dönüyor. Evliya, çankulesi ve bu kulenin hayali sakinleriyle birlikte katedrali sadece kendi içinde uyumlu bir yer olarak değil, sürekli etkinliklerin yer aldığı bir bütün olarak görüyor. Orada ibadet edildiği kadar, isteyen din ya da bilim kitapları okuyor, isteyen tartışmalara katılıyor, isteyen müzik yapıyor, isteyen din için çile çekiyor. Haberi olsa Victor Hugo'nun çok beğeneceği tasvirler bunlar.

---

86 Evliya Çelebi (1896/97), c. 7, s. 272. Evliya, Müslümanların ve Hıristiyanların dini gelenekleri içinde temel bir ortak güzellik duygusuna sahip oldukları postulasıyla yetinmiyor. Zebur ve Tevrat'ın Yahudilerin kutsal kitapları olduklarını belirterek Yahudileri de buna dahil ediyor. Krş. Evliya Çelebi, çev. Kreutel (1957), s. 113.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

KENTTE YAŞAMAK: KENT BİLİNCİ VE EV KÜLTÜRÜ

Osmanlı kentlerinde özel bir kent hukuku yoktu; belediye ve belediye başkanı kavramları 19. ve 20. yüzyıllarda tanışılmış yeniliklerdir. Eski araştırmacılar bu durumdan, ortalama kentliler için İstanbul, Bursa ya da Ankara'da yaşıyor olmanın pek fark etmediği sonucunu çıkarmışlardır. Bu görüşe göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda kentlerde yaşayanlar kendilerini bir kentin hemşerisi olmaktan önce bir dini cemaatin mensubu olarak görüyorlardı. Dinin ve özellikle dini cemaatlerin önemi kuşkusuz küçümsenmemelidir. Dini cemaatlerin vergi tahsili ya da anlaşmazlıkların çözümlenmesi gibi din dışı alanlarda da önemi büyüktü. Buraya kadar söylenecek bir söz yok; ama bu eski görüşten, bunların da ötesinde, küçük ve iyice bölünmüş cemaatler halinde yaşayan Osmanlıların kendi kentlerini fazla umursamadıkları izlenimi edinmek de mümkün. Eski araştırmalara göre önem verilen şeyler sadece din ve özel aile yaşamıydı, yani bir yandan camiler ya da kiliseler, öte yandan da konutlar. Bu toplumsal yapıda gerçek anlamda bir kent bilincine yer kalmamış oluyor.[1]

Ama günümüzde yapılacak araştırmaların bu tabloyu epeyce değiştireceği kesindir. Dini bağ kuşkusuz önemliydi, ama bu, daha başka bağların yok sayılması anlamına gelmiyordu. Hatta bugün, dinler ve tarikatlar arasındaki ayrımın ve bunun doğurduğu politik çatışmaların 1770'lerden sonra, eski yapıdaki grupların gittikçe artan Avrupa etkisi altında politize olması sonucu ortaya çıktığı ileri sürülmektedir.[2] Bizim bu konudaki görüşümüzün değişmesinin nedeni kısmen, sömürgeci güçlerin Yakındoğu toplumlarının yapısı üzerindeki etkisini elli yıl öncesine göre daha eleştirel bir gözle değerlendirmemizden kaynaklanı-

1 Suriye ve Mısır'ın ekonomik ve sosyal yaşamında kentin önemsiz olduğunu savunma denemelerinden birisi için krş. Lapidus (1969).

2 Thieck (1985).

yor. Ama bu değişim kısmen de, bizim artık belediye başkanlığı ya da kent bütçesi türünden kavramları bir ya da iki kuşak öncesindeki gibi mutlak kavramlar olarak görmememizle açıklanabilir.

Bugün kentimizin bazı ayrıcalıkları olmasından çok, kentsel bilincin kültürde ifade bulmasını istiyoruz. Osmanlıların kente bir bütün olarak baktıklarını gösteren ipuçlarından bir tanesi, 16. yüzyıl minyatürleri arasında sık sık rastladığımız kent panoramalarıdır. Bu resimlerde göze çarpan şey, bir kentin topografyasını bir başka kentle karıştırılamayacak biçimde vermek çabasıdır. Özellikle bu tür pek çok İstanbul panoraması yapılmıştır; 16. yüzyılda Matrakçı Nasuh'la başlamış, 18. ve 19. yüzyıllarda da taşrada konakların duvarlarını süsleyen İstanbul görünümleriyle sürmüştür.[3] Pek çok mal da, üretildikleri kentlerin adıyla anılmıştır; bu da bir kentin ününün o kentin zanaatkârlarının ünüyle ilişkilendirildiğini göstermektedir. Aynı biçimde bazen bir derviş de bir kentin simgesi olabilmektedir; belirli bir dönem için geçerli olmakla birlikte, Merzifon'daki Pîrî Baba buna bir örnektir.[4] Genç kızlarla delikanlıların güzelliği bile bir kente ün kazandırmaya yetmektedir.[5] Bütün bunlardan çıkarılabilecek sonuç, bugün bir kentin temeli olarak görülen belediye, kent hukuku, belediye meclisi gibi kavramların kent bilincinin varlığı için zorunlu önkoşullar olmadığıdır.

Mahalleler

Osmanlı kentleri, genelde beş ile yüz arasında ailenin yaşadığı mahallelere bölünmüştü; ama örneğin Halep'te görüldüğü gibi daha büyük mahalleler de olurdu.[6] En sık karşılaşılan otuz kırk ailenin yaşadığı mahallelerdi. Mahalleler, sakinlerinin vergilerinin saptanmasında da belirli bir rol oynuyorlardı; çoğunlukla aynı mahallede aynı dinden, etnik kökenden ya da mezhepten olanlar yaşardı.[7] Bununla birlikte bir ma-

3 Denny (1970) ve Arık (1976) 18. yüzyıl sonlarındaki ve 19. yüzyılın tamamındaki birçok kent manzarasını tartışıyorlar.

4 Belirli dönemlerde, örneğin 17. yüzyılda Mevlevi şeyhleri yöredeki reayayla şiddetli çatışmalara giriyorlardı; krş. Gölpınarlı (1953), s. 154-164.

5 Bu tema 18. yüzyıl erotik Osmanlı edebiyatında sık sık yer almıştır. Ayrıca bkz. örneğin Mekke'deki delikanlılar ve kadınlardan söz eden Evliya Çelebi (1896/97-1938), c. 9, s. 781.

6 Marcus (1989), s. 316.

7 15. yüzyıl İstanbul mahalleleri için bkz. Barkan ve Ayverdi (1970), s. X-XIV.

halleye "yabancı" insanların gelip yerleştiği ve bunun sonucunda mahallenin başlangıçtaki niteliğinin zamanla değişikliğe uğradığı da az olurdu. Birbirine komşu ailelerin çoğu akrabaydı. Mahalle sakinleri mahallelerine giren çıkanı denetlemeye çalışırlardı; bu yüzden arabaların geçmesine olanak veren genişçe sokakların sayısı oldukça azdı. Hatta karışıklık dönemlerinde bazı kentlerde birbirinden duvarlarla ayrılmış mahalleler de görülmüştü. Pek çok çıkmaz sokak vardı ve bunların çoğundan herkes geçemezdi. Mülklerin mirasla bölünmesi sonucu, karmaşık ve birbiri içine girmiş bir kent dokusu oluşmuştu; bu doku içinde büyük yüklerin taşınması ya da lağım sularının atılması, çözümü zor sorunlar haline gelmişti.[8]

Mahallelerin dış dünyaya bu ölçüde kapalı kalabilmesinin nedeni, zanaatkâr ve tüccarların çoğunun eviyle işinin ayrı ayrı yerlerde olmasıydı. Özellikle büyük kentlerde "iş semtleri" vardı; hanların, kapalı çarşıların, çoğu çeşitli vakıflara ait dükkânlarla dolu sokakların bulunduğu bu semtlerde sürekli oturan insan çok azdı.[9] Yazık ki zanaatkâr ve tüccarların her gün işlerine gidip gelirken ne kadar zaman harcadıklarına ilişkin bilgimiz yok. Ama kentlerin çoğunun günümüz ölçülerine göre oldukça küçük sayılabileceği göz önüne alınırsa, bu mesafelerin çok fazla olmadığı düşünülebilir. İstanbul ise, daha 18. yüzyılda bile bir baştan bir başa yaya dolaşılamayacak kadar büyük olmasıyla bir istisna oluşturuyordu. Ama Üsküdar, Galata ve Eyüp'te ikinci derecede kentsel merkezlerin oluşmuş bulunması, insanların çoğunu uzak iş yerlerine gitmekten kurtarıyordu. Ayrıca Boğaz'da, Haliç'te ve Marmara Denizi'nde de kayıkla ulaşım çok yaygındı.[10] Kayıklar sayesinde Boğaz'daki köylerin daha 18. yüzyılda kentle bağlantısı sağlanmıştı.

Kent Yaşamına Katılmada Çarşının Rolü

Mahallelerin birbirlerine kapalı olmasını engelleyen olgulardan biri de iş ilişkileriydi. Açıkta kurulan pazarlar ya da dükkânlar kadın ve erkek satıcılarla müşterilerin bir araya geldikleri yerlerdi. Mahalle içinde çok fazla dükkânın ya da atölyenin olmasından pek hoşlanılmasa da,

8 Ama kent tablosundaki karışıklıklar ve belirsizlikler çoğu kez abartılmıştı, krş. Raymond (1985), s. 214 vd.

9 Faroqhi (1984), s. 23-48

10 Orhonlu (yeni basım 1984a)

günlük gereksinimler sadece kent merkezinden değil, mahalle arasından da karşılanabilirdi.[11] Örneğin fırınların ve çabuk bozulan yiyeceklerin satıldığı dükkânların müşteriye yakın yerlerde olması kaçınılmazdı. Aynı şey sık sık gidilen hamamlar için de geçerliydi; çünkü sadece çok zengin kişiler evlerinin yanına bir de ayrı hamam yaptırabilirdi.

Kadınlar herhalde kent merkezindeki dükkânlara ancak özel bazı durumlarda gidebiliyorlardı. Oysa kendi mahallelerindeki dükkânlar farklıydı. Kayıtlarda, 18. yüzyılda Halep'te yoldan geçen kadınlara sarkıntılık yapan terbiyesiz kişilere ilişkin pek çok şikâyet dile getirilmiştir.[12] Bu şikâyetler, kadınların "kendi" mahallelerinde rahatsız edilmeden istedikleri gibi sokağa çıkabildiklerini göstermektedir. Ayak işlerinin çoğuna uşaklarla çocuklar gönderilse bile, herhalde alışverişe gitmek de ahbap ziyaretlerinin yanı sıra evden dışarı çıkmak için önemli bir bahane oluşturuyordu. Kadın müşterilerin tercih ettikleri belirli dükkânlar vardı. İstanbul'da bunların başında, daha önce de belirtildiği gibi, nakışçı dükkânları geliyordu. Bu dükkânların sahipleri sattıkları malların bir bölümünü evlerinde çalışan kadınlara sipariş ediyorlardı. Bursa'da kadınların kendi elişlerini sattıkları bir çarşı bulunduğundan daha önce söz etmiştik; İstanbul'da da zaman zaman benzer çarşılar olmuştur. 16. yüzyılda Eyüp'teki kaymakçı dükkânları kadın müşterilerin çok gittiği yerlerdi.[13] Kısacası çarşı pazar ziyaretleri, o dönemlerde birçoklarınca hoş karşılanmasa da, kadınların kent yaşamına katılmasına olanak sağlıyordu.

Bunların dışında mahalle bağlamında anılması gereken bir kesim de, sürekli kullanılan yiyecek maddelerini satan seyyar satıcıların yanında, özellikle sakalardı. Örneğin Ankara'da kaleiçi gibi yüksek yerlerde kurulmuş mahallelerde çeşme bulunmazdı. En yakındaki çeşmeye kadar uzun bir yol gitmek istemeyenler, 19. yüzyıla kadar Avrupa kentlerinde de yaygın olduğu gibi, suyu evlerine getirtmek zorundaydılar. Seyyar satıcılar mal satmanın yanı sıra herhalde evden eve haber de taşıyorlardı.

Mahalle aralarında dolaşan seyyar satıcılar sattıkları malları ya kentin dışındaki köy ve bahçelerden ya da kent merkezine yerleşmiş toptancı tüccarlardan sağlamak zorundaydılar. Bu ilişkiler sırasında da özellikle kuraklıklar, kesilen kervan yolları, kötü gitmiş hasat ya da artırılan vergi

11 Marcus (1989), s. 293-295.

12 *age*, s. 294.

13 Ahmed Refik (yeni basım 1988), s. 40.

gibi haberlerin yayıldığı açıktır. Mahalleliyle satıcılar arasındaki bu ilişki, mahallelerin dışa kapalı yaşam biçimine karşı bir denge öğesi yerine geçiyor, böylece günlük küçük ticaret ilişkileri, ufak kent birimlerinin birleşerek asıl kenti oluşturmasına önemli bir katkıda bulunuyordu.

Konutlar

Değil sıradan insanların, hali vakti yerinde kişilerin evlerine ilişkin bilgilerimiz bile anıtsal yapılar konusunda bildiklerimize göre azdır. Bir kere yangınlar, depremler ve zaman içindeki olağan eskime evlerin çoğunun yok olup gitmesine yol açıyordu. Örneğin 18. yüzyıldan kalmış bir yapı bulunsa bile, öyle çok değişikliğe uğramış olmaktadır ki, artık ilk yapıldığı zamanki durumunu saptamak zordur. Ayrıca en gösterişsiz kamu yapısına bile konması âdet olan bir tarih kitabesine, evlerde hemen hiç rastlanmamaktadır. Birkaç yıl önce Mudanya'daki ahşap bir evde tarih kitabesinin bulunduğunun fark edilmesi büyük bir heyecana yol açmıştı.[14]

16. ve 17. yüzyıllarda Anadolu'da bir evde çoğu zaman tek aile yaşamaktaydı. Nedeni evlerin çoğunun gayet küçük olmasıydı. Kayseri'de 17. yüzyıl başlarındaki birkaç yıllık bir döneme ait kadı sicillerinde kayıtlı tek ya da iki odalı hane sayısı tüm hanelerin yüzde 60'ını oluşturmaktadır, ancak bu oranın daha büyük olduğu da düşünülebilir.[15] Beri yandan ev fiyatlarının at, kumaş ya da daha başka malların fiyatlarından ucuz olmasına karşın insanların neden böyle sıkışık hacimlerde yaşadığını anlamak zordur. Normal koşullarda ev, aile reisi olan babanın mülkiyetindeydi, onun ölümü halinde de miras olarak oğullarına, kızlarına ve küçük bir hissesi de dul eşine kalırdı. Hisselerin aile içinde karşılıklı satılmasıyla bir süre sonra ev tekrar tek bir kişinin mülkiyetine geçerdi. Bazen karı kocanın evlerinin ortak mülkiyetine sahip olduklarına da rastlanırdı; ayrıca ev sahibi olan kadınların varlığı da bilinmektedir.

Günümüze kadar ulaşmış konutların çoğu, dönemlerinin ileri gelen ailelerinin konaklarıdır; bunların görkemli selamlık bölümleri dikkati çeker. Bugün Boğaz'da hâlâ az sayıda 18. yüzyıldan kalma yalı vardır. Köprülü ailesine ait Amcazade Hüseyin Paşa Yalısı çok iyi korunmuş du-

14 Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi Restorasyon Bölümü'nün sözlü bilgilendirmesi. Ömür Bakırer ve Emine Caner-Saltık'a teşekkür ederim.

15 Faroqhi (1987), s. 113.

rumdadır.[16] Kentle ulaşım kayıklarla sağlandığı için bu yalıların altların daki kayıkhanelerin önemi büyüktü. Kahire'de de Birkatü'l-Fil adı veri len gölün çevresinde zenginlerin konaklarının yer aldığı kibar bir semt bulunuyordu. Ayrıca 18. yüzyılda oluşan Azbakiyya da zengin Memlûk lerin oturduğu bir semtti. Kâgir yapı geleneğinin yaygın olduğu Kayse ri gibi yörelerde 15. ve 16. yüzyıllardan bazı konaklar kalmıştır.[17] Ha lep, Şam ve Kahire kentlerinde de zengin döşenmiş ve bazısı kuşaklar boyu aynı ailenin mülkiyetinde kalmış konaklar bulunmaktadır.[18]

Özel yapılarda yerel üsluplar açıkça görülmektedir. Örneğin bir ya da iki katlı, düz örtülü, kapı ve pencerelerinin kenarları taş oymalarla be zeli Kayseri evleri, sadece 350 km uzaktaki Ankara evlerinden tümüyle farklıdır. Kaleiçi'nde toplanmış olan Ankara evleri iki ya da üç katlı hı mış yapılardır ve oyma işleri cephelerinden çok iç hacimlerinde yer al maktadır. Kiler ve hizmetçi odalarının bulunduğu alt katlar hemen tü müyle dışarıya kapalı düzenlenmiştir. Buna karşılık üst katlarda birçok pencere sokağa açılır; kafesler yoldan geçenlerin ve komşuların evin içi ni görmesine engel olur.

"Anıtsal" ya da kamusal mimarlığa göre çok daha yavaş gerçekleş mekle birlikte, anonim konut mimarlığında da üslup değişiklikleri ol muştur. İstanbul'un çok katlı konaklarının zengin taşra eşrafına çok çe kici geldiği anlaşılmaktadır. Ankara'da 17. yüzyılda, kuşkusuz İstanbul evlerinin etkisiyle, tek katlı yapılardan çok katlı yapılara geçilmiştir.[19] 18. yüzyılın ikinci yarısında sarayda ve yüksek devlet ricali arasında çok tutulan manzara resimleri, aynı yüzyılın ikinci yarısında taşra eşrafının evlerinde de hızla yaygınlaşmıştır.[20] Yangınların yok etmesine (ve son elli yılda arsa spekülasyonunun yol açtığı yıkımlara) karşın, manzara re simli süslemelerin birçok örneği günümüze kadar korunabilmiştir. Bu nedenle yöresel üsluptaki konutları da kaçınılmaz olarak tarihsel bir de ğişim sürecinin bir bileşeni olarak görmemiz gerekiyor.

Saraylar dışında, 19. yüzyıl konutlarının planlarını da çıkarabilmek teyiz.[21] Osmanlı döneminin sonlarında ve Cumhuriyet'in başlarında et-

16 Tülay Artan hanım sultanların Boğaz'daki sarayları üzerinde çalışıyor.
17 İmamoğlu (1992) pek çok ilginç örnek yayımladı.
18 Kahire ile ilgili olarak krş. Maury, Raymond, Revault, Zakarya (1983).
19 Faroqhi (1987), s. 113
20 Arık (1976) bu süsleme tipiyle ilgili pek çok örnek veriyor.
21 Eldem (yılı belirsiz).

kinlik gösteren mimarlar bu alanda büyük katkılarda bulunmuşlardır. Elli ya da yetmiş yıl kadar önce planlarını çıkardıkları, cephe ve kesitlerini çizdikleri birçok evin bugün artık ayakta olmaması, onların yaptığı rölöveleri daha da değerli hale getirmiştir. Daha eski tarihli evler konusunda ise, satış belgelerinde yer alan bilgilerle yetinmek zorundayız.[22] Yazılı belgelerdeki bilgilerle hâlâ ayakta olan yapıları karşılaştırma olanağını sadece Halep ve Kahire gibi konut mimarlığında taşın kullanıldığı yerlerde bulabiliyoruz.[23]

17. yüzyıldaki Ankara ya da Kayseri evlerinin çoğunun oldukça küçük yapılar olduğunu düşünmek gerekiyor. Genellikle evin tek odası olur, o da ocakla ısıtılırdı. Kışın yaza göre zorunlu olarak, çok daha sıkışık oturulurdu. Bazı yörelerde yaz sıcakları boyunca daha basit ve havadar olan üst katlara taşınılır ya da düz damın yaygın olduğu yerlerde gündüzleri burada oturulur, geceleri de yatılırdı. Osmanlı evlerinde odalar, yeniçağ başlarındaki Avrupa evlerinde olduğu gibi iç içe yapılmadığından, bir odadan öbürüne doğrudan geçilmezdi. Evin çeşitli odaları daha çok bir sofanın çevresinde dizili olur, evde yaşam çoğunlukla bu sofada geçerdi.

Bu yaşam düzeni kısmen, Osmanlı evinde oturma ve yatma mekânlarının birbirinden ayrı olması anlayışının bulunmamasından kaynaklanmaktaydı. Yataklar sabahları yüklüklere kaldırılır, oda oturmaya uygun hale getirilirdi. Oturma mekânından ayrı başlı başına bir mutfak, sadece büyük evlerde olurdu.[24] Yani evlerin bütün odaları çok işlevliydi. Selamlık, sadece İstanbul zenginlerinin ya da taşradaki eşraf ailelerinin konaklarında vardı. Selamlıkta konuklar divanhane adı verilen büyük bir odada ağırlanırlar, burada bazen hizmetçilerin konuklara ikram etmek üzere kahve pişirdiği ocaklı bir köşe de olurdu.[25] Yeterli yer varsa selamlık girişteki avluda ayrı bir yapı olarak inşa edilirdi; avluda ayrıca ahır ve hizmetkârlar dairesi de olurdu. Böyle konaklarda aileye ait ikinci bir avlu daha olur, buraya dışardan sadece kadın konuklar alınırdı. O kadar varlıklı olmayanların evlerinde, evin beyi yabancı bir konuk ağırladığında odalardan biri boşaltılırdı.

---

22 Faroqhi (1987), s. 65-115.

23 Krş. Marcus (1989) ve Hanna (1991).

24 Kayseri'de içerisinde erzak da saklanan ve yemek pişirilebilen, togana denen ısıtılabilir bir oturma odası mevcuttu. İmamoğlu (1992), s. 49 vd.

25 Birçok zengin aile evinde selamlık özellikle gösterişli döşenmişti.

Kent içi evlerinin bahçeli olanları azdı; ama avlularında birkaç ağaç ya da bazen süs bitkileri bulunurdu. Zenginler bahçelerine fıskıyeli süs havuzları yaptırırlardı. Ama yazları doğanın tadını çıkarmak için yazlığa gidilirdi. Zengin ailelerin çoğunun kent dışında bağları, bahçeleri vardı; eşkıya tehlikesinin fazla olmadığı zamanlarda, havalar ısınınca yazlık evlere taşınılırdı. Dükkân sahipleri ve zanaatkârların da yazlıklara gitmesiyle kentler epeyce boşalırdı. Bu mevsimde özellikle kadınlar rahat ederdi. Ağaçlar bahçelerin içinin dışardan görünmesini engellediği ve çevrede oturanlar akraba ya da tanıdık olduğu için, yabancı erkekler kadınları görmesinler diye kentteki gibi önlemler almak gerekmezdi. 1568/69 tarihli bir fermandan, yazlık yerleşim yerlerinin bir tür özel bölge gibi kabul edildiğini anlıyoruz.[26] Bu fermanla Divriği ve Arapkir kasabaları halkına bazı vergilerini toptan ödeme olanağı tanınarak yazlıkta oturdukları sırada vergi tahsildarları tarafından rahatsız edilmemeleri sağlanmıştı.

Bir "Dokuma" Kültürü

Osmanlı evlerinin nasıl döşendiği hakkındaki bilgilerimiz mimari biçim bilgilerimizden daha fazla. Bununla birlikte günümüze kadar ulaşmış eşyaların hemen tümü zengin ailelerin evlerine ait. Odalar gündüzleri minder ve halılarla oturmaya uygun hale getirilirdi; üzerine oturulan yassı ve büyük minderlerle sırt dayanan yastıklar farklıydı.[27] Evlerin çoğunda pencerelerin önünde duvar boyunca yerli sedirler vardı. Bir evin zenginliği yastıklardan belli olurdu. İpek dokumacılığıyla ünlü Bursa'da 18. yüzyıl başlarında her gün kullanılan minderler, evlerde de dokunabilen kaba ipekli kumaştan yapılırdı. Zengin evlerinde kullanılan diba ve ipek kadife minderler ise daha gösterişliydi.

Eve ayakkabıyla girilmez, odalarda yere, bazen de sedirlerin üstüne halı yayılırdı. Osmanlı evlerindeki halılar konusunda en iyi bilgileri, 1541 ile 1699 arasında Osmanlı egemenliğinde kalan Macaristan'da tutulmuş kayıtlara borçluyuz.[28] Bu yörede vasiyetnamelerde ve tereke defterlerinde halıların bulunduğu mekânların belirtilmesi âdetti; oysa

26 Faroqhi (1985-86).

27 Pek çok Osmanlı kentinde mevcut olan tereke dökümlerinden bunu kesinkes saptamak mümkün, krş. Barkan (1996).

28 Batári (1980).

ülkenin daha başka yerlerinde tutulmuş defterlerde çoğunlukla böyle bir bilgi yer almaz. Braşov kentindeki gümrük kayıtlarından, kullanmak üzere kendilerine Anadolu'dan çeşitli halılar getirttiklerini öğrendiğimiz Macar soylularıyla zengin kentlilerin "Osmanlı" tarzı bir yaşam sürdürdüklerini ileri süremeyiz.[29] Ama Macar soyluları, hâlâ ortaçağdan izler taşıyan taş konaklarını oturulabilir hale getirmek için duvarlara halı asarlardı. Çoğu zaman bir duvara birden çok halı asıldığı olurdu; Szentdemeter Sarayı'nda pek de büyük olmayan tek bir odada yedi halı birden bulunduğu biliniyor.[30] Mali durumu iyi olan kişilerin evlerinde halılar vazgeçilmez eşyalardı; Braşov'da belediye meclisi, eşrafın kızlarına evlenirlerken halı hediye ederdi. Kalvenci kiliselerde Aşai Rabbani Ayini'nin yapıldığı masanın üstüne genellikle bir halı örtülürdü; Katolik kiliselerinde ise halıyı daha çok sunağın önündeki basamakların üstüne yayarlardı. Kalvenci kiliselerde niçin daha çok sayıda halının korunmuş olduğunu bu farklı kullanım biçimi açıklamaktadır.

Camilere de sık sık halı bağışlanırdı; ama bazen bu halıların camilerden çalındığı da olurdu. 16. yüzyıl sonlarına ait bir belgede bir halı hırsızının adı geçmekte, yakalarını kurtarmak için hemşerilerinin onu Kıbrıs'a göndermek istedikleri belirtilmektedir.[31] Bağışlanan halıların ille de yeni olması gerekmezdi; bazı yerlerde ölenin üstüne evdeki bir hah örtülür, cenaze töreninden sonra da o halı camiye verilirdi. Bazı camilerde (örneğin Sivas ve Divriği'de) böyle bağışlar sonucu çok sayıda halı ve kilim birikmişti.[32]

Ama halıların çoğu kullanıla kullanıla eskimiş ve sonunda atılmıştır. Bu yüzden bugün müze ve koleksiyonlarda bulunan halıların sayısı, bir zamanlar var olanlarla karşılaştırılamayacak kadar azdır. Zaten Osmanlı ülkesinin o günlerdeki zenginliğini bugün gözümüzde canlandırabilmemiz pek kolay değildir. Ama bazı Avrupa ülkelerinde, özellikle İtalya, İngiltere ve Hollanda'da da 16. ve 17. yüzyıllarda çok sayıda Osmanlı halısı bulunmaktaydı. Bunların 15. yüzyıldan (belki de daha öncesinden) beri tablolarda yer aldığı görülmektedir. Günümüze ulaşan tablolar halılardan daha çok olduğu için halıcılığın ve Avrupa'ya yapı-

29 *age.*

30 *age.*

31 Barkan (1949-50, 1951, 1951-52, 1953-54), Kısım 1, s. 557.

32 Bu koleksiyonların bir kısmını 1972'de kendim de görmüştüm.

lan halı ticaretinin tarihini büyük ölçüde tablolardan çıkarıyoruz. Bu bağlamda 1540-1700 arasının ele alındığı yeni bir monografide, sadece Hollandalı ressamların yaptığı tablolardan çıkarılmış yaklaşık bin halı örneğinin bulunduğu görülüyor.[33] Öte yandan bugün Hollanda'daki koleksiyonlarda, yeniçağ başlarından beri ülkede olduğu bilinen Doğu halılarından sadece üç adet bulunması, eskiyip yok olan halı sayısının ne kadar yüksek olduğunu ortaya koymaktadır.[34]

Kuşkusuz Mantegna'nın, Lotto'nun, Holbein'in ya da Jan Steen'in tablolarındaki örneklere bakarak zengin bir Osmanlı evindeki halılar konusunda yeterli bilgi edinemeyiz. Çünkü bu ressamların gördüğü halılar ya Venedik düklerine, ya İngiliz kralına gönderilmiş diplomatik armağanlar, ya da Uşak, Kula gibi halı merkezlerinde ihraç edilmek üzere üretilmiş mallardı.[35] 19. yüzyıl öncesinde, Anadolu'da halı dokuyucuların Avrupa beğenisine uydurmak için geleneksel motiflerde değişiklik yapıp yapmadıklarına ilişkin fazla bir bilgimiz yok. Ama Avrupa'da, fiyatlarının yüksekliği nedeniyle ithal halıların satışı her zaman iyi gitmediği için, Avrupalı tüccarların daha kolay satılan "standart" motifli malları tercih etmiş olmaları akla daha yakın geliyor.[36] Bu yüzden, özellikle İtalyan ve Hollandalı ressamların tablolarındaki halılara bakarak, Osmanlı halı merkezlerinde üretilen halıların izlediği üslup çizgisi konusunda ancak genel bir bilgi edinilebilir.

Ama tabloların elimizdeki eski halılara göre bir avantajı, kesin tarihlerinin saptanabilmesidir. Bu çok önemli bir noktadır, çünkü pek çok halı uzmanında rastlanan bir önyargıyı, el işçiliği bakımından en nitelikli ve estetik açıdan en güzel örneklerin, aynı zamanda en eski örnekler olduğu önyargısını çürütmektedir. Hatta bazen bundan, şu ya da bu uzmanın çok hoşuna gittiği için bir halıyı eski diye sunması gibi bir kısır döngü de ortaya çıkmaktadır.[37] Oysa tablolar aracılığıyla kesin tarihleri saptanan örnekler incelendiğinde, 15., 16. ve 17. yüzyıllarda da düğümleri kaba, motifleri sıradan pek çok halının üretilmiş olduğu görülmektedir. Özellikle Hollandalı ressamlar bu tür hataları büyük bir ay-

33 Ydema (1990, yeni basım 1991), s. 123.

34 *age*, s. 7

35 *age*, s. 27 vd, Hollanda tablolarında gösterilen Anadolu halılarının biçim dünyasını tartışıyor.

36 İtalyan ressamların tablolarındaki halılar için krş. Erdmann (1962).

37 Bode, Kühnel (1984), s. 110.

rıntı ustalığıyla belgelemişlerdir.[38] Öbür yandan, genelde bu açıdan olumsuz bakılan daha yakın dönem halıları arasında da birinci sınıf örneklere rastlanabilmektedir.

Konu ettiğimiz zaman diliminde, yani 16. yüzyılın ikinci yarısıyla 17. yüzyılda, daha eski resimlerden bildiğimiz hayvan motifli halıların Avrupa'da artık modasının geçtiğini,[39] buna karşılık "Lotto halıları"nın çok tutulduğunu görüyoruz. Bu ad, tablolarında bu halıları çok gördüğümüz ressam Lorenzo Lotto'dan (1480-1556) gelmektedir.[40] Lotto halılarının belli başlı özelliği, bordürleriyle göbekleri arasında büyük bir karşıtlık bulunmasıdır. İlk örneklerin bordürlerinde görülen bulut motifinin Çin kökenli olduğu düşünülebilir. Daha geç tarihli olanların çoğunun bordüründe ise kartuş motifleri vardır. Eski halıların zemini, içleri girift bezemelerle az ya da çok doldurulmuş küçük madalyon sıralarından oluşur. Daha yeni örneklerde, girift bezemelerin iyice değişikliğe uğraması sonucunda halının bütünü âdeta bir kilim görünümü almıştır. Yumuşak bordürleriyle geometrik zemin motifleri arasındaki karşıtlığa dikkat edilirse, Lotto halılarını tanımak çok kolaydır.

Hem özgün örneklerinden bildiğimiz, hem de 17. yüzyıl Hollanda ressamlarının tablolarından tanıdığımız başka bir Osmanlı halısı türü de Erdel ("Siebenbürger") halılarıdır. Daha çok Anadolu'dan, büyük bir olasılıkla Uşak yöresinden gelen bu halıların bu adla tanınmasının nedeni, Erdel'deki Kalvenci kiliselerde çok kullanılmasıdır.[41] Erdel halılarında, namaz seccadelerindeki gibi bir mihrap motifi bulunur. Ama çoğunda, halının iki ucunda birer tane olmak üzere, iki mihrap vardır. Bu nedenle seccadeye fazla benzemez, daha çok dört köşesine birer çeyrek madalyon yerleştirilmiş izlenimi bırakır. 17. yüzyılda yaşamış Osmanlı şeyhülislamlarından birisi halılara mihrap ya da daha başka dini simgeler konmasına engel olmak istemişti; gerekçesi de sık sık halı satın alan gâvurların eline düşmemesini sağlamaktı.[42] Ama çeşitli ülkelerde bulunan ve tablolarda yer alan halıların da ortaya koyduğu gibi, bu yasaktan bir sonuç çıkmamıştır.

---

38 Ydema (1990, yeni basım 1991), s. 31, 44.
39 Mills (1983), s. 14.
40 *age*, s. 16.
41 Ydema (1990, yeni basım 1991), s. 48-51
42 Faroqhi (1984), s. 138.

Anadolu halılarının çoğu, hayvan ve gerçekçi bitki motiflerine yer verilen İran ve Hint halılarından farklı olarak soyut motiflerle bezelidir. Bu farkın, İslamdaki resim yasağına Osmanlılarda öbür komşu ülkelerden daha fazla önem verilmiş olmasından kaynaklandığını ileri sürenler olmuştur. Ama örneğin Osmanlı minyatür sanatında hayvan ve insan tasvirlerinin çok yaygın olduğu düşünülünce, bu açıklama geçerliğini yitirmektedir. 17. yüzyıl çinilerinde de bu tür tasvirler az değildir ve çininin saray dışında da geniş bir kullanım alanı vardır. Ayrıca görece gerçekçi çiçek motifleri 16. yüzyıl Osmanlı çini sanatının da özelliklerindendir. Ama Osmanlı halı sanatı üzerine çok az sayıda yazılı kaynak bulunması, bu soruna inandırıcı bir açıklama getirmeye olanak vermemektedir.[43] Oturmak ve üstüne uzanmak için kullanılan halıların yanında, yetişkinlerin birçoğunun bir de namaz seccadesi olurdu. Sahibinin mali durumuna göre değişse de seccade genelde çok değerli bir eşya değildi.

İster evde üretilmiş, isterse de satın alınmış olsun, her evin vazgeçilmez eşyalarından biri de kilimdi. Bu yaygılarda kullanılan motifler yöresel folklora göre belirli anlamlar taşırdı. Örneğin bir genç kız kilim dokurken seçtiği motiflerle annesiyle babasına artık evlenmek istediğini belirtebilirdi.[44] Bu tür motiflerin içerdiği anlamları sadece 19. ve 20. yüzyıl folkloru üzerine yapılmış araştırmalardan bilmekteysek de, daha önceki dönemlerde benzer ilişkilerin var olduğunu kabul edebiliriz.

Döşeme yaygılarının daha ucuz bir türü de keçelerdi. Keçe değişik kalınlıklarda üretilir, bazen üstü çeşitli motiflerle süslenirdi. 18. yüzyılda Rumeli'deki Yanbolu kentinde keçe üretimi büyük boyutlara ulaştığı için, keçe sözcüğü bu kentin adıyla birlikte anılır olmuştu.[45]

Yatakta üste örtmek için pamuk yorgan kullanılırdı. Yorgan yapmak için pamuk atan hallaçlar bugün de işlerini sürdürmektedir. Yorgan yüzleri çoğunlukla parlak ipekli kumaştan yapılırdı; atlas, diba ya da daha basit beledi kumaşların kullanıldığı da olurdu. Türk yorganlarında yüz olarak bugün de parlak, tek renkli saten kumaş kullanılır; yorgancının yorgam dikerken oluşturduğu desen bu kumaşın üstünde çok güzel ortaya çıkar. Yorgan çarşafı yorganın alt tarafına teyellenerek tutturulur. Bu âdetin 18. yüzyılda ya da daha önce olup olmadığını bilmiyo-

43 King (1983), s. 26.

44 1970'lerde bir müze görevlisinin sözlü bilgilendirmesi (Antalya Müzesi).

45 Koçu (1969), s. 152.

ruz; ama büyük olasılıkla vardı. 18. yüzyılda Bursa'da yatak çarşafları pamuklu kumaştan, seyrek olarak da ketenden yapılırdı. Zenginler bürümcük yatak çarşafı kullanırlardı.

Ev Eşyası

Osmanlılar masayı bilmiyorlardı; yere çoğunlukla deriden yapılan ve sofra denen bir tepsi koyup onun üstünde yemek yerlerdi; böyle yer sofrası olarak tahta ya da madeni siniler de kullanılırdı. Kentlerde oturanlar uzun süredir yer sofrasında yemeseler de, sofra sözcüğü bugün hâlâ yemek sözcüğü yerine kullanılır; örneğin konuklar masaya değil, sofraya buyur edilir. Eskiden kap kacağın hemen hepsi bakırdan olur, yemekten zehirlenmemek için bunların içi kalaylatılırdı. Mahalleden mahalleye, köyden köye dolaşan kalaycılar vardı. Bakır tencereler epeyce para ederdi ve hali vakti yerinde bir ailenin birçok tencere ve sahanı olurdu. Bazıları bunlardan çok gösterişli birkaç tanesini altın kaplatır ya da üstüne adlarını kazıtırlardı.[46] Büyük yemek kazanlarının simgesel bir anlamı da vardı: Yeniçeriler ayaklandıklarında padişah tarafından verilen yemeği almazlar, yemek kazanını devirirlerdi; bu nedenle yeniçerilerin ayaklanmasına "kazan kaldırma" denirdi. Bugün Hacıbektaş kentindeki Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nda bulunan kara kazan, üstündeki yazıya göre yeniçeriler tarafından armağan edilmişti ve geçmişte şölenlerde kullanılmıştı.[47] Büyük dergâhlara uğrayan dervişlerin önüne bir kâse çorba konması âdetti ve gece gündüz kaynayan kazan konukseverliğin simgesi olmuştu.

Yemek çoğu zaman ortadaki kaptan yenirdi; sadece kahveyi herkes ayrı içerdi, bunun için madeni zarflar içindeki fincanlar kullanılırdı. 18. yüzyıl başlarında çok yoksul kimselerin terekesi arasında bile böyle kahve fincanları ve cezvelerin bulunduğu görülmüştür. Aynı dönemde, Bursa'da bir handa kalırken birdenbire hastalanıp ölen bazı tüccar ya da zanaatkârların da yanlarında fincan ve cezve bulunmuştur. Sıradan kahve fincanları Kütahya çinisinden yapılırdı. Zenginler Çin porseleninden fincan kullanırlardı. Bütün 17. yüzyıl boyunca Çin'den o kadar çok porselen ithal edilmişti ki, bugün hâlâ müzelerde gözlerimizi kamaştıran zarif İznik çinileri bu rekabete dayanamayarak piyasadan çekilmiş-

46 Faroqhi (1984), s. 181.
47 Faroqhi (1976).

ti.[48] Ama kolay kırılan bu kahve takımlarından eve almanın âdet olmadığı anlaşılıyor. Elinde çok sayıda kahve fincanı bulunanlar, bunları iş nedeniyle kullananlardı; örneğin 18. yüzyıl başlarında Bursalı bir berberin, saç keserken müşterilerine kahve ikram ettiği biliniyor.

Gündelik kullanılan toprak çömlekler ve seramik kaplardan günümüze pek azı kalmıştır. Kent içi kazılarda sık sık çömlek ve seramik parçası bulunmaktaysa da, yakın zamana kadar bunlar ciddi bir incelemeye değecek kadar değerli görülmemiştir. Buna karşılık müzelerde büyüklü küçüklü kâseler, leğen ve ibrikler ve kibar ailelerin kullandığı daha başka seramik eşya bulunmaktadır. Bazılarının üstünde çok ender olarak tarih, bazen de sahibinin adı yazılıdır. Örneğin 1510'da yapılmış bir ibrikte Kütahyalı bir Ermeni olan Apraham'ın adı yazılıdır.[49] Zengin müşteriler için üretilmiş bu tür parçalar, açıkça görülebilen bir tarihsel gelişimi ortaya koyar: 15. yüzyılda Timur'un (1336-1405) saray üslubu doğrultusunda soyut desenler ağır basmaktadır. Buna karşılık 16. yüzyılda çiçek motiflerinin, özellikle de karanfil ve lalelerin daha çok tutulduğu görülmektedir. Yüzyılın ortalarında kırmızı renk ilk kez kullanılmıştır; çok nitelikli parçalarda kırmızıya boyanmış desenlerin kabartma gibi olduğu göze çarpmaktadır. Doğal çiçek motifleriyle oluşturulmuş gösterişli kompozisyonlar sadece saray ve cami duvarlarını değil, görkemli sofra takımlarını da süslemektedir. 17. yüzyılda Osmanlı çinilerinin teknik kalitesi düşmüştür, ama gemi, hayvan, bazen insan tasvirleri hâlâ yapılmaktadır.[50] 16. yüzyılda İznik kenti çinileriyle ün kazanmıştı. Ama anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde Kütahya'da da çini ustaları vardı ve bu ustalar 17. yüzyılda iznik çiniciliğinin çökmesinden sonra da varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Ayrıca 18. ve 19. yüzyıllarda Çanakkale'de de daha basit, ama renk açısından çok zengin seramikler üretilmiştir. Buradaki ustalar sürahi, testi, küp gibi büyük boyutlu parçalar da yapmışlardır. Ankara Etnografya Müzesi'nde etkileyici bir deve heykelciği yer almaktadır.

Giysiler ve çeşitli eşyalar gömme dolaplarda ya da sandıklarda saklanırdı. Kayseri'de zengin evlerinde başodanın duvarlarından birisi boydan boya raflarla ve kapaklı dolaplarla kaplı olurdu.[51] Tepedeki büyük

48 Raby (1989), s. 285.
49 *age*, s. 72, 98.
50 *age*, s. 280 vd.
51 Bir örnek için bkz. İmamoğlu (1992), s. 110.

gözlere yatak yorgan kaldırılır, küçük raflara kitap, kutu ya da lamba konurdu. İçinde ufak tefeğin saklandığı çekmeceler de çok kullanılan eşyalar arasındaydı. Bir de sandıklar vardı ki, bunlar çift olarak yapılıp satılırdı. Düzenli tutulmuş kayıtlarda, sandığın ayaklı mı ayaksız mı ya da hasır mı yoksa daha başka bir malzemeden mi (örneğin tahta mı) olduğu da belirtilirdi.

Bir Osmanlı evindeki mobilyalar yeniçağ başlarında Avrupa'da kullanılanlardan farklıydı, ama yine de bütün Akdeniz toplumları arasında bazı ortak noktalar yok değildi. Fransız tarihçi Fernand Braudel'in belirttiğine göre, yeniçağ başlarında kış mevsimini Hollanda'da ya da Almanya'da geçirmek, Roma ya da Napoli'de geçirmekten çok daha rahattı;[52] Çünkü kışların soğuk geçmesine rağmen Akdeniz yöresinde ısıtma için fazla bir önlem alınmazdı. Osmanlılarda da kışları yaşam oldukça zorlu geçiyor olmalıydı. Gerçi oturma odalarında ve mutfaklarda ocaklar vardı, ama Boğaz'ın nemli soğuğu herhalde ahşap pencere ve kapıların aralıklarından içeriye giriyordu.[53] Bazı medrese yapılarında pencereleri çok küçük açarak ya da hiç yapmayarak içerdeki sıcaklığı korumaya çalışmışlardı; ama o zaman da hocalar ve öğrenciler kışın da günün uzun bir bölümünü dışarda geçirmek zorunda kalıyorlardı. Isınmak için odalardaki ocaklardan başka, odun kömürü yakılan ve görece daha az duman çıkaran mangallar da vardı. Mangalın üstüne bir örtü örtülür, ayaklar bunun altına sokularak ısınılırdı. Bu örtü kolayca ateş alabilir ya da mangalın devrilmesine yol açabilirdi. Ahşap evlerin bol olduğu İstanbul ve Bursa gibi kentleri zaman zaman harabeye çeviren büyük yangınların birçoğu böyle çıkmış olmalıdır. Ama 18. yüzyıl başları Bursa'sındaki bir bulguyu ülkenin en azından Akdeniz çevresindeki toprakları için genelleştirebilirsek, mangalın sadece iyi döşenmiş evlerin eşyası arasında yer aldığını söyleyebiliriz.

Karşılaştırma: Ortak Yönler ve Yöresel Farklılıklar

Buraya kadar bir araya getirdiğimiz İstanbul ve Bursa hakkındaki bilgileri Mısır ve Suriye gibi yörelerdeki ev kültürüyle karşılaştırdığımızda, imparatorluğun geniş topraklarına yayılmış büyük kentler ara-

52 Braudel (1979), c. 1, s. 259-262.

53 Kayseri'de kara iklimi hüküm sürer, ama İmamoğlu (1992, s. 83-84) benzer şeyleri bu kentin evleriyle ilgili olarak da söylüyor.

sında önemli ortak yanların bulunduğu ortaya çıkmaktadır.[54] Bu yörelerin üçünde de ağır mobilyalar yoktu, yataklar kullanılmadığı zaman dolap ya da yüklüklere kaldırılır, aynı odada gündüzleri oturulur, geceleri yatılırdı. Her üç yörede de minder üstünde oturulurdu; bunların yöreden yöreye yalnız kumaşları değişik olurdu; örneğin Kahire'nin sıcak ikliminde özellikle yaz mevsiminde herhalde yünlü olmayan kumaşlar kullanılmıştır. Suriye'de olsun, Mısır'da olsun, Anadolu ya da İstanbul'da olsun, ortak âdetlerden bir başkası da kadınların hamama yalnız temizlik amacıyla değil, aynı zamanda ahbaplık etmek için gitmeleriydi.

Osmanlı kentlerinde yaşayanların hemen hepsinin ortak yaşam anlayışları da vardı. Mahalleye girip çıkanı bilmek istemek, evlere yabancıların girmesini hoş karşılamamak bunlar arasındaydı. Eve gelen erkek konuklar ev halkının arasına alınmaz, ayrı bir odada ağırlanırdı. Bundan başka, yukarıdaki bölgelerden her üçündeki kentlerde de çıkmaz sokaklar vardı; herkesin geçtiği sokaklardan farklı olarak bunları daha çok o sokakta oturanlar kullanırdı.

Ama hemen bu noktada farklılıklar da başlıyor. Anadolu kentlerinde birkaç evin kullandığı tarik-i hass adı verilen özel yolların sayısı çok fazla değildi, çıkmaz sokakların çoğundan herkes geçebilirdi. Oysa Halep'te, yalnız orada oturanların kullandığı yollar çok daha fazlaydı.[55] Kahire ve İstanbul'da evlerde oturma odaları üst katlardaydı, pencereleri sokağa bakardı.[56] Oysa, hemen hepsi düz ayak ya da tek katlı olan Halep evlerinin sokağa bakan duvarlarında pencere bulunmazdı.[57] Buna karşılık her evin bir iç avlusu olur, pencereler bu avluya açılırdı. Ankara, Kayseri ya da Kahire gibi kentlerdeyse bu tür iç avlular bir evin vazgeçilmez bölmelerinden biri değildi. Dev bir kent olan Kahire'de iç avluya yalnız zengin evlerinde rastlanırdı; daha kendi halinde evlere merdiven başından geçilerek girilirdi.[58] Kısacası, birçok alanda ortak bir yaşama anlayışına sahip olmak, mimarlıkta da ortak biçimlerin ortaya çıkması sonucunu getirmiyordu.

---

54 Bu karşılaştırma Abdel Nour (1982), Faroqhi (1987), Marcus (1989) ve Hanna'ya (1991) dayanıyor.

55 Marcus (1989), s. 282.

56 Krş. Faroqhi (1987) ve Hanna'daki (1991) illüstrasyonlar.

57 Abdel Nour (1982), s. 125-136, Marcus (1989), s. 294.

58 Hanna (1991), s. 57.

Bir ev inşa edilirken, pencerelerin komşu evlerin içine bakmayacak gibi düzenlenmesine dikkat edilirdi. Bu kurala uymayanlar mahkemeye bile verilirdi. Ama inşaatlar genellikle küçük arsalarda yapıldığı için, bu çabalar her zaman olumlu sonuç vermezdi. Ankara, Bursa, Halep ya da Kahire'deki kadı sicillerinden öğrendiğimize göre, evler doğrudan birbirlerinin içine bakmasa da, komşular birbirlerinin aile sorunlarından yeterince haberleri oluyordu.[59] Hamamlarda, kahvelerde ve kadınların ahbap ziyaretlerinde karşılıklı pek çok haber alınıp verildiği anlaşılıyor. O halde her evin toplumsal açıdan az ya da çok kendi içine kapalı bir yaşam sürdüğüne inanmak bizi yanılgıya sürükler. Kahire ya da İstanbul'un sokak dokusunun tam tersine, Halep kentinin mimari görünümüne bakarak kolayca böyle bir sonuç çıkarılabilirse de, bu gerçekçi bir sonuç olmaz.

Evlerin nasıl kullanıldığı sorulduğunda da ortaya böyle küçük ayrımlar çıkar. Osmanlı döneminde Kahire'de çok işlevli büyük bir oturma odasının, hela, yatak odaları ya da mutfak gibi işlevsel mekânlarla bağlanması çok yaygındı; böyle bir mekânlar bütünü aşağı yukarı ayrı bir daire gibi kullanılırdı.[60] Daha büyük evlerde bu tür birden çok daire bulunurdu ve evin sahibi her daireyi ailenin başka bir bireyine miras bırakırdı. Aile dışından erkek konuklar geldiğinde onları bu dairelerden birisinde ağırlamak çok kolay olurdu. İstanbul'daki büyük evlerde görülen harem ve selamlık uygulaması Kahire'de 18. yüzyılda bile çok bilinmiyordu.[61] Kahire'deki evlerin başkenttekilerden gerçekten bugün sanıldığı kadar farklı olup olmadığını, ancak İstanbul evleri konusunda şeriye sicillerindeki bilgilere dayanılarak hazırlanacak monografik bir çalışma ortaya çıkaracaktır.

Bir bütün olarak bakıldığında, Osmanlı kent sakinlerinin bir evden bekledikleri, imparatorluğun neresinde olursa olsun, farksızdı. 19. yüzyıla gelene kadar gayrimüslimlerin ev kültürleri de Müslümanlarınkinden ayrı değildi; parası yetenler yörenin üslubuna uygun güzel evler yaptırırlardı.[62] Ayrıca Müslümanlarla gayrimüslimlerin birbirlerine ev

59 Marcus (1989), s. 314-328 bu konuyla ilgili ayrıntılı bir tartışma sunuyor.

60 Hanna (1991), s. 57.

61 *age*, s. 42-43.

62 Hem 17. yüzyıl sonları Kayseri'sinde hem de 18. yüzyıl Halep'inde Hıristiyanların muhteşem evleri olabiliyordu. Krş. Marcus (1989), s. 318.

sattığı da çok görülürdü. Dışarıya kapalı gettoların bulunmamasının, her iki tarafın ev kültürlerinin böyle benzeşmesinde önemli bir payı bulunduğu düşünülebilir.

Öte yandan işlevlerin benzeşmesi kesinlikle biçimlerin benzeşmesine yol açmamıştı. Çünkü yöresel farklılıklara neden olan etmenler iklim koşulları, çevreden elde edilebilen inşaat malzemeleri ve en başta da farklı mimarlık gelenekleriydi. Hatta yapılaşması konusunda yüzyıllarca geriye giden bilgilere sahip olduğumuz Kahire kentinin evlerini firavunlar dönemine bağlayan bir sürekliliğe dikkat çekilmektedir.[63] Anadolu'da da bir yandan Orta Asya'daki Türk evine, bir yandan da eskiçağ ve ortaçağdaki Anadolu mimarlık geleneklerine bağlanan uzun erimli bir sürekliliğin bulunduğuna işaret edilir.[64] Ayrıca imparatorluğun başkenti İstanbul'daki yapıları taşra kentlerinin zengin eşrafı örnek almıştır. Ama İstanbul'a özgü mimarlık öğeleri ile yöresel mimarlık geleneklerinin bir araya gelmesi çok farklı bileşimlere yol açmıştır. Biz henüz, bu bileşimlerle ortaya çıkmış olabilecek karmaşık yapıları çözmeye çalışmaktayız.

Osmanlı Kent Kültürünü Savunma

Sanat tarihçileri, Osmanlı kentlisinin yaşayışında, atalarının göçebe geçmişine bağlanan izleri özellikle vurgulamışlardır. Bazı evlerin biçimi, bahçeli evlerin sevilmesi, eşyanın az olması ve kolay taşınabilir yaygıların kullanılması hep bu doğrultuda yorumlanmıştır.[65] Sadece kırsal kesimde yaşayanların değil, kentlerde oturanların da sık sık yer değiştirmesi birçok gözlemcinin dikkatini çekmiştir. Eşkıya yolların güvenliğini tehdit eder hâle geldiği ya da bir vergi mültezimi aşırı isteklerde bulunduğu zamanlarda insanların uzak yerlere göç ettiği ve bütün bir mahallenin boşaldığı çok görülmüştü.[66] 17. yüzyıl başlarında Varna kentinin Doğu Anadolu'dan kaçanların akınına uğradığına dair şikâyetlerin olduğu bilinmektedir. Bu insanların Varna'ya Karadeniz'i bir boydan bir boya geçerek geldikleri açıktır.[67] Osmanlı makamlarının, örneğin

63 Hanna (1991), s. 42.
64 Krş. Arel (1982).
65 *age.*
66 Faroqhi (1984a), s. 275 vd.
67 *age*, s. 276.

18. yüzyılda başkente insan akınını engellemek için yolları denetim altına almış olmalarına karşın, bugün hâlâ yaygın olan deyişle taşı toprağı altın olan İstanbul, göçmenlerin ana hedefi olarak kalmıştı.[68]

Ama kent nüfusunun büyük bölümünün bu hareketliliğinden yola çıkarak, kültür açısından gerçek anlamda kentli olmadıkları sonucunu çıkarmak yanıltıcı olur. Osmanlı kentlerinin kentsel niteliğinin küçümsenmesi büyük ölçüde 16. ve 17. yüzyıllarda yaşamış Avrupalı seyyahların yazdıklarından kaynaklanmaktadır. 20. yüzyıla gelene kadar Avrupalıların kafasındaki Osmanlı kenti imgesini hep bu yazarların izlenimleri biçimlendirmiştir. Batı ve Orta Avrupalılar kendilerine yabancı bu kentlerin işleyişini anlamakta çoğu kez büyük zorluk çekmişlerdir. Bu durum özellikle Hans Dernschwam'ın seyahat günlüğünde açıkça görülür. Dernschwam, yönetici olarak Fugger ailesinin hizmetinde bulunduktan sonra emekli olmuş, 16. yüzyılın ortalarında da V. Karl'ın (Şarlken) elçisine Viyana'dan İstanbul'a, oradan da Amasya'ya kadar yaptığı yolculukta eşlik etmiştir.[69] Kent dendiğinde aklına gelen, Augsburg ya da Nürnberg gibi, çok katlı kâgir evlerin bulunduğu, yoğun nüfusa sahip bir mekân olmalıdır. Dönemin Anadolu kentleri, alçak yapılarıyla onun üzerinde herhalde daha çok bir kır izlenimi bırakmıştır. Avrupalı yabancıları derinden etkileyen tek kent, eski ve yeni pek çok anıtsal yapılarıyla İstanbul olmuştur. Daha 16. yüzyılda Pieter Coecke van Aalst ve Melchior Lorichs gibi ressamlar "doğadan" resim yapmak üzere Osmanlı başkentine gelmişlerdir.[70] Ama Anadolu ve Rumeli'deki taşra kentlerinin çoğu, Avrupalı seyyahların pek ilgisini çekmemiştir.

Türk tarihçilerin Osmanlı kültürünün göçebe geçmişini belki de aşırı derecede vurgulamaları ve Avrupalı seyyahların çoğunun Osmanlı taşra kentlerine karşı ilgisiz kalmaları, Avrupalıların, kentin Osmanlı kültürü içindeki önemini sürekli küçümsemesine yol açmıştır. Oysa daha yakından incelendiğinde, bu kültürün her şeye karşın kentle büyük bağlantısı olduğu görülür. Evliya Çelebi 17. yüzyılın ikinci yarısında yazdığı on ciltlik eserinin neredeyse tümünü Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kentlere ayırmıştır. Kırsal kesimde onu ilgilendiren sadece

68 Aktepe (1958).

69 Dernschwam, yay. Babinger (1925).

70 Raby (1982), s. 81.

kentleri birbirine bağlayan yollar, bir de yine bu yollarda karşılaştığı bedeviler, eşkıya, ayaklanmacılardır.[71] Evliya'nın Osmanlı kentlerini tarihsel birimler olarak gördüğü, kentlerin adlarının nereden kaynaklandığı üzerinde kafa yormasından ve kendini kentlerin kurucularına ilişkin bir şeyler yazmakla da yükümlü saymasından anlaşılır. Bu kişilerle ilgili hiçbir şey bilmediği durumlarda ise (ki bu sık sık söz konusu olmaktadır), kendi kafasından bir şeyler uydurmuştur. Örneğin Muğla kentinin kurucusu olduğunu ileri sürdüğü Muğlu Bey'i, başka hiçbir tarihçi tanımamaktadır.[72] Tabii bu, Osmanlı aydınlarının gözlerinde kentlerinin değerli ve sürekliliği bulunan varlıklar olduğunu gösterir; yoksa bu tür hikâyeler uydurmanın hiçbir anlamı olmayacağı açıktır.

71 Evliya'nın gözlemlerine ilişkin olarak krş. Faroqhi (1992b).

72 Evliya (1897-1938), c. 9, s. 200.

DOKUZUNCU BÖLÜM

DİNİ TÖRENLER, ŞENLİKLER VE BEZEME SANATI

Dergâhlar ve Törenler

Camilerin, sarayların ve köşklerin nasıl ve ne amaçla kullanıldığını bilmediğimiz sürece ne Osmanlı yapı sanatını, ne de ev kültürünü kavrayabiliriz. Örneğin 15. yüzyıldaki büyük Osmanlı camilerinde, içlerinde ocakların ve yerli dolapların bulunduğu yan mekânlar yer almaktaydı. Bu odaların oturmak için yapılmış olduğu sanılmaktadır. Kimi araştırmacılar, bazısı gayet mükellef döşenmiş bu odaların dervişlerin barınması için kullanıldığını kabul eder.[1] Ama hangi dervişin, böylesine önemsenerek düzenlenmiş mekânlarda barınmayı talep edebilecek kadar saygınlığa sahip olduğu sorusu akla gelmektedir. Acaba buralarda derviş şeyhleri sürekli olarak mı oturuyorlardı, yoksa bir süre sonra yerlerini yeni konuklara mı bırakıyorlardı? Bu konuda sadece varsayımlarda bulunabiliriz. Bunun dışında yine varsayım olarak, 16. yüzyılın başlarında bu yapı tipinin ortadan kalkmasını, dervişlerin o dönemlerde sık sık sapkınlıkla suçlanmaları sonucu padişahların ve cami yaptıran devlet erkânının gözünde saygınlıklarını yitirmiş olmalarına bağlayabiliriz.

Bir dergâhın ortaya çıkmasında en önemli etken, bir derviş şeyhinin ölümü olurdu. Şeyhin mezarı parmaklıkla çevrilir, hatta bazen üzerine bir kubbe yapılır ve bu ermişe (bazen bu bir kadın ermiş de olabilirdi) adak adamaya ziyaretçiler gelmeye başlardı. Hastalar, çocuğu olmayan kadınlar, daha yeni zamanlarda da sınav sıkıntısıyla bunalmış öğrenciler yatırın parmaklıklarına ya da yakındaki bir ağacın dallarına paçavralar bağlayarak ermişin adaklarını yerine getirmesini sağlamaya çalışırlardı.[2] Bu âdet bugün de sürmektedir. Ziyaretçilerin başında ibadet ettikleri ağaçlar, taşlar ya da su kaynakları da bu yatır alanına dahil edilirdi. Dindar ziyaretçilerin mezarın başında yaktıkları mumların isi yıllar geçtikçe

1 Eyice (1962/63).

2 Tanyu (1967) Ankara çevresindeki yatırlar konusunda genel bilgi veriyor.

türbenin tavanında ve duvarlarında birikirdi. Varlıklı ziyaretçiler ayaklı büyük şamdanlar ya da halılar bağışlarlardı. Daha ileride göreceğimiz gibi böylesi birçok kutsal yerin 19. ve özellikle de 20. yüzyılda ortadan kalkması, değişen bir dini anlayışın sonucuydu. 1920 ve 30'larda din adamları mum yakmaya ya da çaput bağlamaya artık batıl inanç olarak bakıyorlardı. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde tarikatların yasaklanmasından (1925) sonra birçok dergâh tümüyle ortadan kalktı. Bazılarının son on yıl içinde yeniden ortaya çıkması ise bambaşka bir konudur.[3] Erdiği kabul edilen bir derviş şeyhinin gerçek mezarının çevresinde ibadet edilmeye başlanması sık rastlanan bir olaydıysa da, bu tür ibadetin tek örneği değildi. Bazen, artık hatırlanmayacak kadar eski bir tarihte yaşamış bir veli için de ibadet edildiği olur, hatta aynı velinin mezarının kendi yörelerinde bulunduğuna inanan birden çok topluluğa bile rastlanırdı. Örneğin, büyük olasılıkla 13. yüzyılda Dobruca'da yaşamış olan Sarı Saltuk adlı gazinin, kendi topraklarında gömülü bulunduğunu öne süren yedi ayrı köy çıkmıştır.[4] Bazen (ortaçağda Avrupa'da rastlandığı gibi) herhangi bir ermişin kemiklerinin yeri "keşfedilirdi" ve tabii bu tür keşiflerin altında politik nedenler yatardı. Bu olayların en ünlüsü kuşkusuz, Osmanlıların 1453'te İstanbul'u fethetmesinden kısa süre sonra, Arapların 7. yüzyılda kenti kuşatması sırasında öldüğü sanılan Hz. Muhammed'in sancaktarı Ebu Eyyub el-Ensari'nin kemiklerinin bulunmasıdır. İslam tarihinin ilk dönemleriyle hiçbir bağ ortaya koyamayan Osmanlı padişahı, bu keşifle, peygamberin verdiğine inanılan bir görevi yerine getiren kişi olduğunu ileri sürme olanağı bulmuştu.[5] Mezarın üzerine inşa edilen türbe ve çevresinde oluşan kutsal yer de, padişah ile sahabe arasındaki bağı vurguluyordu. Sonraki dönemlerde Osmanlı padişahlarının, cülüslarının hemen ardından yapılan törenlerle burada şeyhülislam ya da nakibüleşraf eliyle Osman Gazi'nin kılıcını kuşanmaları âdet oldu.

Pir türbelerinin çevresinde oluşan tekkelerin mimarisine bakıldığında, tarikatın dini âdetlerindeki tek önemli öğenin bu mezara karşı saygı olmadığı açıkça görülür. Örneğin dervişlerin toplandığı meydanevi

3 Merdivenköy'deki Bektaşi dergâhının yeniden canlandırılışı hakkında krş. Bacqué-Grammont ve diğerleri (1991).

4 Hasluck (1929).

5 Yerasimos (1990), s. 202.

de dergâhların önemli bir bölümüdür. Mevlevi tekkelerinde semahane adı verilen bu bölüm, birçok semazenin ayin yapabilmesi ve bir de mutrib heyetinin yer alabilmesi için epeyce büyük tutulurdu.[6] Ayinlere tarikattan olmayanlar da katılabildiğinden, büyük tekkelerde konuklar için de bir bölüm bulunurdu. Bektaşilerin ayinlerine katılabilmek için en azından tarikata yakınlık duyan biri olarak tanınmak gerekirdi. Bazı yerlerde de halk kendinin, dergâhı kurmuş olan pirin soyundan geldiğine inanırdı; o zaman ayine katılanların sayısı çok olurdu. Bektaşilerde sık sık görüldüğü üzere ayine katılan kadınların sayısının yüksek olması, bazı dergâhlarda kadınlar için, Hacı Bektaş Dergâhı'ndaki ekmekevi gibi, ayrı bir binanın yapılmasına da yol açardı.[7] Dergâhların mutfakları da sadece işlevsel mekânlar değildi. Osmanlı padişahları dergâhlara bir ölçüde, kurucu pirlerinin ünü ve daha çok da dervişlerinin yolculara gösterdikleri konukseverlik nedeniyle destek verirlerdi.[8] Fazla işlek olmayan yollar boyunca kervansaraylar bulunmadığı ve yolcular kendi başlarının çaresine bakmak zorunda kaldığı için, bu insanların gecelemek için zaviyelere kabul edilmesi büyük önem taşırdı. Beri yandan dervişlerin konukseverliği de ayrı törensel kurallara bağlanmıştı. Evliya Çelebi'nin, zaviyelerde yolculara çorba verilmesini anlattığı bölümlerde bu durumu çok doğru olarak saptadığı görülmektedir.[9] Konuklara yemek çıkarılmasının nasıl bir tören gibi algılanıp önemsendiği, mutfak binalarının kubbeli çatı örtüleriyle, dekoratif bacalarla hemen göze çarpacak biçimde inşa edilmesi de ortaya koymaktadır. Mevlevilikte bu konu daha da ileri götürülmüştü. Mevlevihanelerde mutfaktan sorumlu dervişler, yani kazancı ve aşçı, yeni müritlerin dergâhta yapacakları işleri belirlerlerdi. Tarikata girmek isteyen bir aday ilk önce yakacak odunun sağlanması gibi ayak işleriyle görevlendirilir, daha sonra dergâhın yiyecek içeceğini ve başka günlük gereksinmelerini satın almak için pazara gönderilirdi. Sonunda tarikata kabul edildiğinde yapılan törende de, yeni müridin onuruna şerbet dağıtan şerbetçiyle aşçı dede yine önemli bir rol oynarlardı.[10]

6 Semahanenin güzel bir örneği, İstanbul'daki bugün Divan Edebiyatı Müzesi olan eski Galata Mevlevihanesi'nde bulunmaktadır.

7 Birge (yeni basım 1965), s. 176.

8 Barkan (1942).

9 Krş. Evliya Çelebi (1896/97-1938) c. 9, s. 274.

10 Gölpınarlı (1953), s. 391-393.

Kentte Düzenlenen Sur-ı Hümayunlar

İstanbul ve Edirne saraylarının duvarları arkasında ya da 18. yüzyılda Boğaz kıyısındaki yalıların gözlerden uzak bahçelerinde düzenlenen şenlikler bizim konumuz dışında. Ama padişahın isteğiyle düzenlendiği halde yalnızca sarayın sınırları içinde kalmayıp bütün başkentte, hatta bazen de büyük taşra kentlerinde kutlanan büyük şenlikler olurdu.[11] Osmanlı vakanüvislerinin kayıtlarının yanı sıra, hem Evliya Çelebi'nin, hem de Avrupalı seyyahların kendi görüp yazdıkları sayesinde bu şenlikler hakkında bilgi edinebiliyoruz. Gerçi yabancıların hemen hiçbiri Osmanlıcayı bilmediği için, şenliklerin bazı sahnelerini gözden kaçırmış ya da yanlış anlamışlardı. Özellikle, Osmanlı kültürünü iyi tanımamaları nedeniyle, bazı şenliklerde tasvir edilen sahneler aracılığıyla belirtilen politik görüşlerin çoğunu anlamamış olmalıdırlar. Öte yandan, diplomatik bir görevi de olabilen bu seyyahlar için bazı şenlikler, Osmanlı ülkesinde geçirdikleri günlerin en önemli olaylarındandır, bu nedenle de bütün ayrıntılarıyla anlatmışlardır. Tabii yabancı ziyaretçilerin ancak herkesin katılabildiği, yani sokak ve meydanlarda ya da sarayın ikinci avlusunda düzenlenen şenlikleri görebildiklerini unutmamak gerekir.

18. yüzyılın ortalarına kadar en görkemli şenlikler şehzadelerin sünnetleri dolayısıyla düzenlenenlerdi.[12] O kadar büyük harcamalar yapılmasa bile, hanım sultanların düğünleri de göz alıcı olurdu.[13] Padişah düğünlerinin, Osmanlı sultanlarının komşu ya da rakip beyliklerden hâlâ kız aldıkları 15. yüzyıl ortalarına kadar yapıldığı biliniyor. Fatih Sultan Mehmed'in Dulkadiroğullarından Sitti Hatun'la evlenmesi dolayısıyla yapılan düğün töreni (1449) üç aydan fazla sürmüştü.[14] Ama 16. yüzyıla gelindiğinde Osmanlıların çevresinde artık kendilerine denk sayılabilecek, kız alıp verebilecekleri hanedan kalmamıştı. Bu tarihten sonra padişahlar çoğunlukla cariyelerle ilişki kurar oldular. Evlendiklerinde de daha çok ya azat edilmiş cariyeleri ya da önde gelen ricalin kızlarını seçiyorlar ve artık halkın da katıldığı düğünler yapmıyorlardı. Şeh-

---

11 Thévenot (yeni basım 1980), s. 237 vd ile Dr. Covel'in 1675'teki sünnet töreni kutlamalarıyla ilgili yazısından yararlanılmıştır. Krş. Nutku (1972) 16. yüzyıl için krş. Reyhanlı (1983), s. 55-58.

12 Krş. Gökyay (1986).

13 And (1959) ve (1982).

14 Babinger (1962).

zadelerin ise tahta çıkmadan önce böyle bir düğün yapmaları asla söz konusu değildi.

Oysa sünnet düğünleri herkesin katılacağı gibi düzenlenirdi. Bu düğünler çoğu zaman birden çok şehzade için yapıldığından, sünnet edilenlerin yaşları da farklı olurdu. 1675'te IV. Mehmed iki oğlunu görkemli bir törenle sünnet ettirmişti; o tarihte bu şehzadelerden Mustafa (II. Mustafa, hd 1695-1703) on iki, Ahmed (III. Ahmed, hd 1703-1730) iki yaşındaydı.[15] Padişah, düğünün ilk günlerinde çocuklarını kentin dışında bir yerde hazırlanan şenlik süslerini görmeye götürürdü. Sünnet olan her şehzade (ve evlenen her hanım sultan) için düğün alayında yer almak üzere "nahıl" denen süsler hazırlanırdı (bkz. Resim 2). Ağaç ya da büyük bir koni biçiminde olan bu nahılların üstü gayet zengin yapma çiçek ve meyvelerle süslenir, çoğu zaman altın ya da gümüş yaldızla kaplanırdı. Nahıllar büyük olasılıkla döl bereketini simgeliyordu. Genellikle her çocuk için bir büyük, çok sayıda da küçük nahıl yapılırdı. Ayrıca yine düğün alayında geçmek üzere büyük arabaların üstünde, şekerden yapılmış ağaçlar, köşkler vb şeylerle şeker bahçesi denen süsler hazırlanırdı. Ama boya için kullanılan maddelerin çoğu zehirli olduğundan, bu nesnelerin çok azının yenilebildiği sanılmaktadır. Ayrıca 19. yüzyılın ortalarına kadar şekerin pahalı ve zor bulunan bir madde olduğu düşünülürse, bu tür süslerde sadece görünümün söz konusu olduğu da anlaşılır.[16] Elimizde 1720'de düzenlenen bir şenliğin hazırlıkları sırasında yapılmış bazı harcamaları gösteren kayıtların bulunması, işin perde arkasına da bir göz atabilmemize olanak veriyor. Bunlardan, nahılların ve şekerden süslerin yapılması, şenlik şölenindeki yiyecek ve içeceklerin sağlanması, şenliği düzenleyenlere ve meşale tutanlara gerekli malzemelerin alınması, yeni bakır kap kacak edinilmesi, içoğlanların giydirilmesi, verilecek armağanlar ve düzenleme giderleri için 20.100 kuruş sarfedildiği anlaşılmaktadır. Ama şenlik için yapılan harcamaların hepsi bu olmasa gerektir.[17] Satın alman malların listesinde daha neler neler vardır: Nahıl yapmakta kullanılmak üzere kâğıt, ısınmak ve demirci ocağında yakmak için odun kömürü, keten kumaş, söğüt dalından sopa, çiçek saksısı, tahta kova... Hatta listede, işlerin ha-

15 Nutku (1972), s. 42.

16 *age*, s. 72-73; And (1982), s. 297-226.

17 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maliyeden Müdevver (MM) 4729.

yırlı gitmesi için satın alman bir kurbanlık koyun da yer almaktadır.[18] Yapıştırma işi çok olacak ki, günümüz ölçülerine göre 18 kg tutkal alınmış görünmektedir; ayrıca nahılların süsleneceği yapma çiçek ve yemişleri, şekerden süsleri parlak renklere boyamak için çivit, hatta pahalı bir madde olmasına karşın 15 kg da safran satın alınmıştır.[19] Elimizde, 1720 yılındaki şenliğin sürdüğü on beş gün boyunca her gün devlet ricaline verilen şölenler için satın alman erzakı gösteren listeler de var.[20] Kuzu eti ve düğün çorbasında çok fazla baharat kullanılmış olmalıdır, çünkü listede 118 kg karabiber yer almaktadır. Ama bu miktarın bir yazım hatası olması daha büyük bir olasılıktır. Tarçın ve kakule miktarı da hatırı sayılır kadarsa da, karabiberden daha azdır. Buna karşılık 52 kg'dan fazla safran kullanılmış olması aşırı bir lüksü göstermektedir. Kuzey Anadolu gibi İstanbul'a yakın bir yörede yetişmesine karşın safran, Güneydoğu Asya'dan gelen baharat, örneğin kakule ya da tarçın kadar pahalıdır. Safranın bu kadar çok kullanılmasının nedeni herhalde, renk vermesi için zerdeye katılmasıdır. Görece az kullanılan sakız da pahalı bir maddedir, okkası yani 1,28 kilosu 1.000 akçedir. Tatlı olarak konuklara baklava sunulmuştur. Bundan başka herhalde (bugün de Bursa kentinin bir özelliği olan) kestane şekeri de vardı. Çünkü listede 64 kg kestanenin yanında 4.153 kg da şeker yazılıdır. Ama bu şeker tabii, badem (519 kg), kuru üzüm, hurma, elma, fındık, ceviz, kayısı gibi listede sayılan başka meyvelerden şekerleme yapmak ve yine listedeki 2817 adet limondan limonata hazırlamak için de kullanılmış olabilir. Baklavaların şerbetine de 12.088 kg bal katılmıştır.

Ama kullanılan şekerin ve belki de balın bu kadar çok olmasının nedeni, şekerden üç boyutlu tasvirlerin hazırlanmasıydı. Bunlar çeşitli boylarda yapılırsa da[21] çoğunlukla bir tepsiye konup baş üstünde taşınabilecek bir büyüklükte olurdu. En sevilenler kuş ve balık tasvirleriydi (bkz. Resim 3); ama aslan ya da pars gibi vahşi hayvanlara, su perisi gibi mitolojik figürlere de rastlanırdı.[22] Şeker bahçeleri gibi bu tasvirler de rengârenk boyanırdı. Ama şenlik alayının sona ermesinden sonra şe-

18 Nahılların yapımı için krş. And (1982), s. 213.

19 MM 4729, s. 5 vd.

20 MM 4729, s. 14 vd.

21 And (1982), s. 92 1582'deki sünnet töreni kutlamaları için hazırlanmış şekerden figürlerin yapımını belgeleyen hesapları veriyor.

22 And (1982), s. 94.

kerden yapılmış kuşların, balıkların, deniz kızlarının halka ve askerlere dağıtıldığı bilindiğine göre, burada kullanılan boyaların zehirli olmadığı kabul edilebilir. Şekerden tasvirlerin yapılmasında belirli bir egzotik beğeninin rol oynadığı görülmektedir, çünkü bu tür bir beğeni, yeniçağ başlarının Avrupa soyluları için olduğu kadar Osmanlı ricali için de yabancı değildir. Sükker nakkaşı denen şekerci ustalarının arasında, dedeleri İspanya ve Venedik'ten geldiği için Avrupa Rönesansı'na özgü bazı süsleme motiflerini iyi bilen birçok Yahudi'nin olduğu da bilinmektedir.[23] Şenlik mutfağında kullanılmış olan gıda maddeleri arasında büyük miktarda tereyağı (13.404 kg [10.472 okka]) göze çarpmaktadır. Tereyağıyla karşılaştırıldığında un çok daha az yer tutumaktadır. Unun önemli miktarı çeşit çeşit baklavalar ve sütlaç gibi tatlılar için harcanmış olmalıdır; çünkü 236 kileden (1.745 kg.) fazla pirinç tüketildiği kayıtlıdır.[24] Pirincin en iyi cinsi zerdede kullanılmıştır. Padişahın hayırseverliğini göstermek üzere şehzadelerle birlikte sünnet ettirilen çocuklara zerde verilmesi âdetti. Bunların dışında masraf listeleri, Türk mutfağında yoğurt ve sebzenin de önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Kaymağın yanı sıra 209 kâse ve 300 kg'ın üzerinde de açık yoğurt tüketildiğini görmekteyiz. Açık yoğurtla herhalde günümüzde de yapılan torba yoğurdu kastedilmiştir. Listede sebze olarak 39.437 adet patlıcanla yaklaşık 1.000 kg kabak, yine çok miktarda bamya, ayrıca 302 demet maydanoz ve daha başka baharlı otlar yer almaktadır. Ne yazık ki sebze yemeklerinin etli, yani sıcak mı, yoksa soğuk, yani zeytinyağlı mı pişirildiği belli değil. Ama zeytinyağının miktarının çok az olmasına bakarak etli sebze yemeklerinin daha çok yer tuttuğunu düşünebiliriz. Ekmek tüketimi de kuşkusuz çok yüksekti, ama bugüne kadar elimize bu konuda sayısal bir veri geçmemiştir.[25]

Esnaf Alayları

Sünnet düğünü şenliklerinde olduğu gibi, ordu sefere çıkarken de esnaf loncaları alaylar düzenlerlerdi. Başkentteki çeşitli loncaların (en

23 *age*, s. 92.

24 Keyl, çeşitli yerlere göre değişiklik gösteren bir hacim ölçüsüdür. Burada bir keyl/kile 12,8 kg olarak alınmış olmalı. Karş. Hinz (1955), s. 41.

25 Saray mutfağının düzenli harcamaları için krş. Barkan (1979) saray şenliklerinin dışındaki yeme-içme tartışması için bkz. Bölüm 11.

azından bir kez bunlara Edirne'deki loncaların da katıldığı biliniyor) üyeleri alay köşkünde yer alan padişahın önünden geçerler, ona değerli armağanlar sunarlardı. Bu tür alayların anlatıldığı kitaplara *Sûrname* denirdi (bkz. Resim 4). 1582'de Sultan III. Murad'ın, büyük oğlu Şehzade Mehmed'i (sonradan III. Mehmed) o güne kadar görülmedik bir düğünle sünnet ettirmesi böyle bir sûrnamede anlatılmıştır.[26] Bu kitapta yer alan minyatürlerde düğün şenliği dolayısıyla esnafın düzenlediği geçit alayı bütün ayrıntılarıyla izlenebilmektedir. Oysa olayın yazıyla anlatıldığı bölümler, geçite katılan esnaf loncalarının manzum olarak yazılmış listelerini vermekten ileriye geçmez. Evliya Çelebi, seyahatnamesinin İstanbul'a ayırdığı bölümünde bir esnaf alayını anlatırken 1637'de yazılmış böyle bir metinden yararlanmış olmalıdır.[27] Evliya Çelebi'nin çağdaşı Eremya Çelebi gibi başka yazarlar da esnaf alaylarını anlatmışlarsa da, fazla ayrıntıya girmemişlerdir. 1720 yılından ise elimizde III. Ahmed'in dört oğlunun sünnetinin anlatıldığı Vehbi'nin *Sûrname*'si bulunmaktadır.[28] Ayrıca 18. yüzyılın büyük Osmanlı sanatçısı Levni'nin yaptığı minyatürleri de bu kitapta görebilirsiniz. Osmanlıların şenliklerinde bulunan birçok Avrupalı'nın esnaf alaylarına öyle pek fazla ilgi göstermemiş olmaları da şaşırtıcıdır.

Evliya Çelebi, 57 grupta toplanmış 1.109 lonca sayar. Grupların her birinde, üyeleri çoğunlukla birbirine yakın meslekleri icra eden loncalar yer almaktadır. Ama bu gruplamayı herhalde sırf loncaları sayarken kolaylık olsun diye Evliya Çelebi yapmış değildir; Eremya Çelebi'ye bakıldığında da benzer grupların bulunduğu görülmektedir. Evliya Çelebi'nin anlattığına göre lonca gruplarının çoğunun başında sarayda görevli biri bulunurdu ve bu kişi aynı zamanda o lonca esnafının ürettiği mallarla sarayın ya da ordunun gereksinimini karşılamakla da sorumluydu. Örneğin saraya et sağlamakla görevli olan kasapbaşı aynı zamanda kasaplar loncasının, peynirciler ve yoğurtçular loncasının, mumcular ve kandilciler loncasının da başıydı. Saraydaki pazarbaşı, ayrıca gemici, gemi marangozu, kaptan, Akdeniz ve Karadeniz'de ticaret yapan tüccar-

---

26 Bu yapıt bir bütün olarak basılmadı. Ama bazı bölümleri yayımlanmıştır. Kitabın yeniden yayımlanmış sayfalarının listesi için krş. And (1982), s. V.

27 Mantran (1962) s. 349-357.

28 And'da (1959) ve (1982) metinler kısaca anlatılır. Bkz. Atıl'ın yayımlanmamış doktora tezi (1969) ve aynı konudaki yazıları (1993).

lar gibi deniz taşımacılığında çalışanların bağlı olduğu loncaların başıydı.[29] Bu uygulamada, Osmanlı merkezi yönetiminin, İstanbul'daki askerlerle bağları olması nedeniyle potansiyel tehlike gözüyle baktığı, ekonomik açıdan pek kâr etmeyen esnafı, devlet yapısına katma çabası izlenmektedir. Ne yazık ki bu çabanın, söz konusu esnaf tarafından nasıl karşılandığına ilişkin hiçbir belgeye sahip değiliz.

Loncaların birçoğu geçit alayına, araba üstünde ya da sırtta taşman bir "canlı sahne" hazırlayarak katılırdı. Osmanlı minyatürlerinde herhangi bir dükkânın içinin tasvir edildiği ender görülür, ama bu tür canlı sahneler pek çoktur. Bu minyatürlerden, görsel yanı ağır basan sahneler canlandırmak için nasıl çaba harcandığı anlaşılmaktadır. Günümüz tiyatro tarihçileri bu görüntüleri Türk sahne sanatının başlangıç aşamaları olarak değerlendiriyorlar. Araba üstünde geçirilen canlı sahneler hazırlanırken çoğunlukla, o esnafın kullandığı en belli başlı araç ya da âletlerden biri ortaya yerleştirilirdi (bkz. Resim 5). Örneğin 1582'deki geçit alayına katılan böyle bir sahnede, bir cam fırını ile çevresinde şişe üfleyen camcılar canlandırılmıştı.[30] Aşçı dükkânı işletenler ortaya mutfak ocağını yerleştirmişler, çevresine pişirdikleri yemekleri dizmişlerdi. Hatta 1720'deki geçit alayında üç boyutlu bir hamam maketi hazırlanmış, tellaklar bunun üstünde mesleklerini nasıl yaptıklarını göstermişlerdi.[31] Meslek sahipleri yaptıkları işleri canlandırırken, bir yandan ürettikleri malları da sergilerlerdi. Dokumacılar ya değerli kumaş toplarını, ya da tepesine tuğ gibi kumaş örnekleri takılmış sopaları taşıyarak geçerlerdi. Zanaatkârlar şenlikler için hazırladıkları sahnelerde meslekteki ustalıklarını gözler önüne sermeye gayret ederler, ya özellikle başarılı bir eserlerini sergilerler, ya da hareketli bir platformun üstüne yerleştirdikleri tezgâhlarında ustası oldukları malı nasıl ürettiklerini gösterirlerdi.[32] Loncalara bağlı zanaatkârların mesleki becerilerini böyle öne çıkarmaktan amaçları, usta olmayan sıradan esnaftan kendilerini ayırmaktı. Aynı gayret sadece alaylarda değil, pek çok loncalı zanaatkârın herhangi bir nedenle devlet kapısına verdiği dilekçelerde de göze çarpmaktadır. Beri yandan örgütlenmemiş zanaatkârlar karşı-

29 Mantran (1962), s. 356
30 Krş. And (1982), Resim No. 132
31 And (1982), Resim No: 26
32 *age*, s. 227 vd.

sında loncaya mensup ustaların daha güçlü olması Osmanlı yönetiminin de işine gelirdi. Çünkü örgütlü olmayan ustaların denetlenebilmesi çok daha zordu. Şenliğe katılan bazı arabalardaki sahnelere bakıldığında dükkân ve atölyelerdeki hiyerarşik yapı çok iyi görülmekte, ustalar çok daha zengin giysileriyle kalfa ve çıraklardan hemen ayrılmaktadır. Bu hiyerarşinin korunmasına gelince, görevli memurlarla loncalı ustalar arasında bu konuda herhalde bir çıkar birliği oluşmuş olmalıdır; alaylarda canlandırılan sahnelerde de bu uzlaşmanın ifade bulduğu izlenmektedir.

Bazı alaylara esnaf ve zanaatkârlardan başka devletin çeşitli katlarından ulema da katılırdı. Bu durumda alay, yüksek devlet görevlileri tarafından yönlendirilen Osmanlı toplumunun bütününün canlandırıldığı bir gösteri haline dönüşmüş olurdu. Ayrıca daha çok yüksek rütbeli görevlilerin katıldığı, halkın da sadece seyrettiği alaylar da yapılırdı.[33] İstanbul'daki Avusturya Elçiliği görevlilerinden biri 1720'de yapılan böyle bir alayı anlatmıştır. Humbaracıbaşı ve yeniçeri ağasından başka saraydan çeşitli ağaların yer aldığı bu alaya ulema ve şeyhler de katılmıştır. Bu seçkin insanların yanında, onlara uymayan bir tek berberler vardır ki, onlar da şehzadeyle birlikte düğünleri yapılan öbür çocukları sünnet edeceklerdir. Devlet aygıtının kendi varlığını tebaaya kabul ettirmede bu tür alayları nasıl kullandığı, küçük bir ayrıntıya bakıldığında açıkça görülür: Alayda marangozlar nahıllarla yan yanadırlar, çünkü alayın yolu üzerindeki evlerin nahılların geçmesini engelleyen cumbalarını hemen yıkarak yol açmakla görevlendirilmişlerdir. Tabii cumbaları yıkılan ev sahiplerinin ziyanları hemen tazmin edilmişti.[34] Osmanlı Devleti'nin ezici ve bir ölçüde de korku verici gücünü ortaya koyduğu bu tür gösterilerin yanı sıra alaylara çok geçmeden bir tür karnaval öğesi de eklendi. Avusturya Elçiliği'nin kayıtlarında anlatıldığına göre 1720'deki alayda yeniçerilerle çavuşların arasında vücutlarını yağa bulamış maskara kılıklı adamlar da bulunuyormuş. Bunlar ellerindeki, gerçeğe benzetilmiş yalancı sopalarla geçit alayının çok yakınına sokulan halkı pataklıyorlarmış. Görevleri düzeni sağlamak gibi görünüyorsa da, daha başka tanıkların anlattıklarından bunların aynı zamanda bir çeşit soytarı oldukları da anlaşılmaktadır. En azından her iki rolün birleştirilmesiyle,

33 Viyana Meclis, Saray ve Devlet Arşivi, *Turcica* I, fs. 89 vd.

34 And (1982), s. 214 vd.

halkın hemen her gün karşılaştığı kolluk gücü gibi devlet aygıtının alt düzey görevlileriyle hafiften alay edilmektedir.

Güldürü öğesine esnaf alaylarında daha da fazla yer verilirdi. 1720'deki sünnet düğününü canlandıran minyatürlerde zanaatkârların normalden çok daha büyük kuklalar taşıyarak geçtiği görülmektedir. Kukla olarak sakallı, uzun kaftanlı, bazısı püsküllü başlıklı adamlar canlandırılmıştır.[35] İçlerinden biri sırtında inanılmaz büyüklükteki bir balkabağına benzeyen ber nesne taşımaktadır. Bir başka minyatürde iki başlı bir figür görünmektedir (bkz. Resim 5). Soldaki baş sakalsız bir delikanlıya, sağdaki siyah sakallı bir adama aittir. Delikanlının kafasındaki takkenin altından küçük bir perçem taşmaktadır. Daha yaşlı olan adamın başında ise, resimdeki bütün öbür insanlarınkinden farklı, tepesi püsküllü, önü siperlikli bir başlık vardır. Delikanlı elinde, büyük olasılıkla bir erkek çocuğunu tasvir eden, kırmızı giysili bir kukla tutmaktadır. Bu ikili figüre eşlik eden tüfekli muhafızlardan en az birinin yüzü siyaha boyalıdır; belki resimde görülmeyen daha başkalarının da yüzleri boyalıdır. Burada insan yaşamının aşamalarının canlandırıldığı düşünülebilirse de, akla neden yaşlılık aşamasına yer verilmediği gelmektedir.[36] Yeniçağ başlarında Avrupa'da yaşamın aşamaları enine boyuna incelenmiştir, ama bu konunun Osmanlılarda ele alınıp alınmadığını henüz bilmiyoruz.

Şenlikler İçin Hazırlanan Mekânlar, Fantastik Maketler ve Havai Fişek Gösterileri

Rönesans dönemi Avrupa şenliklerinde yapıldığı gibi, Osmanlıların kutlamalarında da tahtadan çadır bezine, değerli kumaşlardan kandillere kadar türlü malzemeler kullanılarak, her gün içinde yaşanan günlük mekânlardan şenliğe özgü "fantastik" mekânlar yaratılırdı. Bunlardan en çok şenlik çadırları beğenilirdi.[37] Çadırların pratik bir faydası vardı: İçlerinde, saraydaki âdâp kurallarının ve mekânın kısıtlaması olmadan büyük topluluklar ağırlanabiliyor, şölenler düzenlenebiliyordu. Ayrıca akla, zaferle sonuçlanmış seferleri ve fetihler yapmış büyük sul-

35 Nutku (1972), Resim No. 39.
36 And (1982), Resim No. 46.
37 Nutku (1972), s. 46 vd.

tanları getirdiği için, çadırın Osmanlı kültüründe simgesel bir yeri de vardı. Osmanlı devlet ricali içinse çadır, kendi konumlarının bir göstergesiydi. Örneğin bir vezir gözden düşerse, çadırının ipleri kesilirdi. Çadırların çoğunlukla görkemli bir biçimde süslenmesinin nedeni de taşıdıkları bu simgesel roldü. Ne yazık ki büyük sünnet törenleri için kurulmuş çadırlardan hiçbiri günümüze kalmamıştır; bu nedenle bu konuda ancak yazılı kaynaklardan ve bazı minyatürlerden bilgi edinebilmekteyiz. Çadırlardan başka, önemli konukların gösterileri rahatça izleyebilmeleri için köşkler de inşa edilirdi. IV. Mehmed'in 1675'te Edirne'de yaptırdığı sünnet ve düğün şenlikleri sırasında, haremdeki kadınların, kendileri görülmeden gösterileri izleyebilmeleri için hemen sarayın yanına böyle bir köşk yapılmıştı.[38] Bazı minyatürlerden anladığımıza göre, padişahların seferden geri döndüklerinde yapılan geçit törenlerinde başkentin sokakları rengârenk değerli kumaşlar asılarak süslenirdi.[39] Bu işi kimin düzenlediğini, kumaşları mahalle halkının mı astığını, yoksa hepsinin saraydan mı gönderildiğini yazık ki bilmiyoruz. Kumaşların bazısını dokumacılar esnafının verdiği de düşünülebilir. Zaten büyük şölenlerde saraydaki kap kacak yetmeyince, ilgili esnaftan ödünç alınması âdetti.

Birçok alayda bina maketlerine de yer verilirdi. 1720'deki esnaf alayında geçirilen hamam maketinden başka 1582'deki şenlikte de Süleymaniye Camii'nin bir maketinin bulunduğu bilinmektedir (krş. 7. Bölüm).[40] O tarihte Süleymaniye biteli yirmi beş yıl olduğuna göre, burada sözü geçenin, Kanuni'ye fikir vermesi ve inşaat sırasında binanın çeşitli bölümlerinin tamamlanmasından sorumlu kalfalarla ustalara yol göstermesi için yapılan maket olmadığı açıktır. İstanbul'daki büyük camiler arasında sonradan maketi yapılmak için Süleymaniye'nin seçilmesinin nedeni, Kanuni'nin, ölümünden (1566) kısa bir süre sonra Osmanlı'nın "Altın Çağ"ının temsilcisi sayılmaya başlaması olmalıdır.

Şenlik alayları için cami ve hamamdan başka kale maketleri de hazırlanırdı. 1720'deki alayın tasvir edildiği bir minyatürde, bir filin çektiği dört tekerlekli, bölmesiz bir arabanın üstüne yerleştirilmiş böyle bir maket görülmektedir. Üç katlı kale maketinin alt katında tepesi dendanlı

38 *age*, s. 52.

39 Reyhanlı (1983), Resim No: 100.

40 Necipoğlu-Kafadar (1986a).

duvarların arkasında toplar ve askerler yer almakta, üstte geride görkemli bir burç yükselmektedir.[41] Kalenin alt kat duvarının üstüne yapılmış bir resimde, ellerinde kuş yuvasına benzeyen birer âlet taşıyan iki süvari görülmektedir. Burcun üst kat duvarındaki başka bir resimde, silahsız iki süvarinin üstüne tüfeklerini doğrultmuş piyadeler vardır. Ön planda, yarısı dendanın arkasında kalmış, başında çok süslü bir başlık, elinde eğri bir pala bulunan bir figür durmaktadır. Yerde arabanın çevresindeki tüfekli askerler barut dumanları arasında dört bir yandan kaleye saldırmakta, burcun tepesindekiler de güya kaleyi savunmaktadır. Burada, hangisi olduğunu tam saptayamasak da, tarihi bir olayın canlandırıldığı açıktır; belki de söz konusu, kısa bir süre önce geçen bir olay, Mora'daki bir kalenin Venediklilerden geri alınmasıdır. Bu kale maketinde dikkati çeken şey duvarların üstündeki, gerçeğin dörtte biri büyüklüğündeki insan resimleridir (benzer bir minyatür için bkz. Resim 7). Görünüşe göre, Osmanlıların başka zaman uymaya özen gösterdikleri insan ve hayvan tasviri yasağı, şenlik sırasında bir kenara bırakılmıştır.[42]

16. ve 17. yüzyıllarda sünnet düğünleri dolayısıyla ya da yeni yapılan fetihleri kutlamak için düzenlenen savaş oyunlarında da kale maketlerine çok rastlanmaktadır. Bu amaçla, tahta ve çadır bezinden bir hisar yapılıp içine maket toplar ve Macar ya da Avusturya askeri gibi giydirilmiş adamlar yerleştirilmektedir.[43] Yakın bir zamanda Macaristan'da ya da herhangi bir yerde ele geçirilen bir kalenin adını taşıyan makete Osmanlı askerleri saldırmakta ve temsili bir çarpışmayla ele geçirmektedir. Bu savaş oyunları gösteriyi izlemeye davet edilen Avrupalı konuklara hiç de yabancı olmamalıdır; çünkü başka ülkelerde, özellikle de İspanya'da, o dönemde bayram eğlencelerinde bunlara benzer savaş sahneleri canlandırılması âdettendir. Böyle bir çarpışma sahnesinin sonunda, kale maketi ateşe verilmekte, bu da ilgiyle izlenmektedir.[44]

Gelelim kandillerle yapılan daha başka bir gösteriye, yani donanma denen ışık gösterilerine.[45] Donanmalar da ya yeni bir şehzadenin dün-

---

41 And (1982), Resim No: 60; ayrıntılı açıklamalarıyla da krş. s. 68.

42 Bu sorun için krş. Kreiser (1978), s. 200. Burada benzer, ama betimlenen minyatürle aynı olmayan bir minyatür kullanılmıştır.

43 And (1982), s. 123 vd.

44 *age*, s. 130-131.

45 *age*, s. 104 vd.

yaya gelmesi ya da yeni bir kalenin, yeni bir kentin fethedilmesi gibi olayları kutlamak amacıyla düzenlenirdi. Böyle zamanlarda evlere kandiller takılır, camilerde minarelerin arasına mahyalar kurulurdu. Parası olanlar renkli camlardan kandiller asardı.[46]

Şenliklerde geceleri havai fişek gösterileri de yapılırdı (bkz. Resim 8). Osmanlı İmparatorluğu'nda en iyi fişek ustaları Mısırlılardı. Bazı dindar kişileri kızdırsa da, hacca gidenlerin salimen geri dönmeleri bu ustaların fişek gösterileriyle kutlanırdı.[47] 17. ve 18. yüzyıllarda İstanbul'da bulunan Avrupalıların gözünde ise bu sanatın ustası Türklerdi. Yahudi fişek ustaları da vardı. 1720'deki sünnet düğünü kutlamalarında bir Yahudi ustanın, teknik bir aksaklığa sinirlenen bir kızlar ağası tarafından başı vurdurularak cezalandırıldığı bilinmektedir.[48] Ayrıca bazen Avrupa'dan da fişek ustaları getirtilirdi; bu tutumun nedeni yenilik ve değişiklik isteği olsa gerektir.

Osmanlılarda ve Avrupa Ülkerinde Şenlikler

Toplumdaki hiyerarşik yapıyı açıkça ortaya koyan şenlik alaylarına Osmanlılarda olduğu gibi Avrupa'da da hem ortaçağ sonlarında, hem de Rönesans'ta çok sık rastlanır. Şenlikler 18. yüzyılda da sürmüştür. Her iki kültürde de, toplumun hiyerarşik yapısını yumuşatmak ve kabul edilebilir bir düzeyde tutmak için, bu hiyerarşiyi bir ölçüde hicvetme yoluna gidilmiştir.[49] Ama Avrupa'daki şenlik alaylarında öne çıkan ve 17. yüzyıldan itibaren kiliseyle devletin "müstehcen" bölümleri ayıklamasına ve sonunda halk şenliklerinin ortadan kalkmasına yol açan aşırı kaba espri öğelerine Osmanlılarda çok daha az itibar edilmiş olsa gerektir. Osmanlı şenliklerini izlemiş Avrupalı aristokratların ya da yüksek burjuvaların hepsi, halkın davranışlarındaki düzen ve disiplini

---

46 *age*, s. 104-105.

47 Faroqhi (1990), s. 53, 73.

48 And (1982), s. 115. Avrupa'daki havai fişek gösterileri için ayrıca krş. Kohler ve Villon-Lechner (1988).

49 Hafiz Hüseyin Ayvansarayî (1864/65), s. 140'da şenlik düzenleyicilerinin havayla doldurulmuş "gürz" benzeri lobutlarının Hüsameddin adlı bir kişi tarafından keşfedilmiş olabileceğini öne sürüyor. Bu buluşu sayesinde kendisine ilmiye sınıfında bir yer edindiğini de belirtiyor. Ama verdiği bilgiler kendi içinde tutarlı değildir.

övmüşlerdi.[50] Bazı Avrupalılar, kendi kültür çevrelerinde sonradan erişilen bir nitelik olan disiplinli davranışı, Osmanlılarda zaten mevcut bir tutum olarak görüyorlardı. Yine de şenlik görevlileriyle alay edilmesinin ya da (bazı kukla oyunlarının metinleri göz önüne alındığında) iktidarı elinde tutanların zayıf ve gülünç yanlarını ortaya çıkarmanın Osmanlı toplumunda da tabu sayılmadığı anlaşılmaktadır.[51]

Osmanlı şenliklerinde sık sık karşılaşılan cambaz gösterileri, aynı havai fişek gösterileri gibi, Rönesans Avrupa'sındaki eğlencelerde de yer alırdı. Her iki kültürde de alayların geçeceği yollar değerli kumaşlar asılarak süslenirdi. Bunu Osmanlılarda minyatürlerde, Avrupa kültür çevresinde ise Rönesans dönemi tablolarında görmekteyiz. Gerek düş ürünü bina maketleri, gerekse gerçek yaşamdan alınmış sahneler, Osmanlılarda olduğu kadar Rönesans Avrupa'sında da halk şenliklerinin ayrılmaz parçaları arasındaydı.[52] Bu ortak noktalar, Osmanlı şenliklerinin Avrupalıların neden bu kadar çok ilgisini çektiğini açıklamaktadır. Çünkü bu şenlikler birçok bakımdan yabancı konukların beklentilerine uygundu. Olayın temel yapısı bilindiği zaman, bir gösteride ortaya konan ustalığın övülmesi ya da bir başkasının yetersiz bulunarak yerilmesi olasıydı. Aynı biçimde, III. Ahmed'in Fransa'daki bahçelere, saraylara ve saray eğlencelerine ilgi göstermesini de, her iki ülkede de ortak bir şenlik kültürünün var olması temelinde değerlendirmek gerektir.

Hükümdar-Tebaa İlişkisi ve Şenlikler

Eldeki Osmanlı ve Avrupa kaynakların hepsi hemen sadece saray tarafından düzenlenen şenliklerden söz etmektedirler. Kahire ya da Şam gibi kentlerdeki şenliklerde de yüksek devlet görevlileri, sadece padişahın bir hizmetkârı olarak orada bulunduklarını özellikle belirtmişlerdir. Gerek Osmanlı, gerekse Avrupalı yazarların mektuplarında, günlüklerinde, seyahatname ve surnamelerinde padişah adına yapılan şenliklere çok büyük bir ilgiyle yaklaştıkları halde, halk şenliklerine pek az yer ver-

50 And (1982), s. 38'de 1675 sünnet töreni kutlamalarında bizzat bulunmuş olan İngiliz Dr. Covel'ın yazdıklarına dayanıyor.

51 And (1982), s. 198; ama burada ikincil bir yazıya gönderir.

52 Rönesans döneminden Fransızca ve İngilizce örnekler için krş. Yates (yeni basım 1985), s. 127 vd.

dikleri gözlenir. Bu iki olgu birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Ele aldığımız kaynakların her biri sultanın gücünün yüceltildiği bir söylemin parçalarıdır; Avrupalı yazarlar da sultanın gücü üstünde durmuşlardır. Dolayısıyla bu yazılarda Osmanlı toplumu, kısmen de olsa, yansımıştır. Hükümdar ve önde gelen devlet görevlileri bir esnaf alayı düzenlenmesini kararlaştırdığında, bu alayın ana çizgilerini belirleyen, onu düzenleyen esnaftan çok politik güç sahipleri olmuştur. Üstelik bu alayı yazıya dökenler de olayı çoğu zaman aynı bakış açısıyla ele alarak padişahın gücünü, başka bir deyişle mutlakıyet yönetimini meşrulaştırmaya yönelmişlerdir.[53]

Çıktıkları seferlerden zaferle geri döndüklerinde düzenlenen şenlikler sayılmazsa, padişahlar hemen bütün gösterileri, dışardan izlerlerdi. Bu da Osmanlı padişahlarının, örneğin gençliğinde mitolojik konulu bir bale gösterisinde rol aldığı bilinen XIV. Louis gibi mutlakıyetçi Avrupa hükümdarlarından ayrıldıkları bir noktaydı.[54] Ama padişahın şenliklerde sadece izleyici olarak yer alması, onun geri planda kalması anlamına da gelmezdi. 1582 ve 1720 yıllarındaki büyük şenlikleri gösteren minyatürlerin çoğunda, hükümdarın maiyetiyle birlikte gösterileri izlediği çadır ya da balkonun hep kompozisyonun merkezine yerleştirildiği görülmektedir (bkz. Resim 4 ve 6).[55]

Padişahın düzenlettiği şenliklerde karşılıklı verilen armağanlar da önemli bir yer tutardı. Biz genelde, yüksek devlet görevlilerinin ve yabancı elçilerin armağanlarını biliyoruz. Ama padişah ile tebaası da birbirlerine armağanlar verirlerdi. 1720'deki şenliğe ilişkin bilgi edindiğimiz masraf listelerinde, çeşitli loncaların verdiği armağanlar da kayıtlıdır. Maddi değerleri hatırı sayılır bir düzeyde olan bu armağanların, çoğunun hali vakti pek yerinde bulunmayan zanaatkârlara epeyce büyük bir yük getirdiği anlaşılıyor. Loncaların bu tür masrafları aralarında nasıl paylaştırdıkları konusunda yazık ki elimizde henüz herhangi bir belge yok. Yine de yakın bir zamanda İstanbul kadı sicilleri arasından bu tür belgelerin ortaya çıkacağı düşünülebilir. Öte yandan padişahın da,

---

53 Busbecq, von Steinen çevirisi (1926), s. 64-69'da mutlakıyetçi Kanuni yönetimini övüyor; görüşleri kendisinin gözlemlediği sarayın bahçesinde düzenlenen bir şenlikle bağlantılıdır.

54 Goubert (1966), s. 108.

55 Krş. And (1982) ve Atıl (1993)'teki minyatürler.

gösterilerden duyduğu hoşnutluğu belirtmek için çeşitli loncalara ihsanda bulunduğu bilinmektedir.[56]

Padişahın emriyle düzenlenen şenliklere başkent halkının ne tepki gösterdiğine gelince, bu konu bilinmezliğini geniş ölçüde sürdürüyor. Bu bağlamda bir tek olay biliyoruz, onda da açıkça olumsuz bir tavır söz konusu. 1730 yılında çıkan ve İstanbul esnafından da destek gören bir yeniçeri ayaklanması, yaptığı büyük bayındırlık işleriyle tanınan Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın öldürülmesine, daha sonra da III. Ahmed'in tahttan indirilmesine yol açmıştı. Bunun üzerine yüksek devlet ricali, eski padişahın Sa'dâbâd'da yaptırmış olduğu köşkleri yıktırdı. Fransa'daki benzerleri örnek alınarak yapılmış olan bu köşklerde saray eğlenceleri düzenlenmekteydi.[57] Bu yapıların yok edilmesi, görünüşe göre, ayaklanan askerin kışlaya geri dönmesi için verilmiş ödünlerden biriydi. Belki de bu köşklere, gâvur icadı bir yenilik olarak iyi gözle bakılmıyordu. Herhalde yapım masrafları da göze batmıştı. Hatta İstanbul esnafının gözünde Sa'dâbâd'ın, Fransa'da Devrim öncesinde inşa edilen Petit-Trianon ya da St-Cloud gibi, iyice olumsuz bir yeri olduğu da düşünülebilir.[58] Ayrıca burada düzenlenen eğlencelerin türü de tepki çekmiş olabilir. Bunlar ne eskiden yapıldığı biçimiyle saray kutlamaları, ne de 1720'deki sünnet düğünü türünden halkın da katıldığı şenliklerdi; sırf padişahın gözdelerinden ve hanım sultanlardan oluşan bir çevrede, aşırı içli dışlı eğlenceler yapılıyordu. İstanbullu esnaf ve askerlerin gözünde bu yeni eğlence biçiminin, artık alıştıkları için meşru saydıkları türden saray eğlenceleri gibi kabul edilebilir bir şey olmadığı da akla geliyor.

Halkın Kutladığı Bayramlar

Kuşkusuz Şeker ve Kurban bayramlarında ziyaretler yapılır, olanaklar ölçüsünde şeker ve tatlı ikram edilir, çocuklara yeni giysiler alınırdı. Peygamberin doğum günü de Mevlit Kandili olarak kutlanırdı. 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupalı müşterilere satmak üzere İstanbul yaşamından sahneler çizen ressamlar, perdeleri kapalı tahtırevanlar içinde damadın evine götürülen gelinlerin yer aldığı düğün alaylarını da tasvir etmişler-

56 And (1982), s. 227 vd.

57 Sa'dâbâd için krş. Eldem (1977)'deki rekonstrüksiyon çabaları.

58 Castan (1989), s. 434-435.

dir. Ayrıca sünnetler de düğün yapılarak kutlanırdı.[59] 18. yüzyıldan sonra İstanbul'u ziyaret eden yabancılar Boğaz ya da Haliç kıyılarında hem kadınların hem de erkeklerin katıldığı piknikler yapıldığını, bunların sonunda çoğunlukla çevredeki bir yatırın da ziyaret edildiğini anlatmışlardır. Bu tür eğlencelerin daha eski dönemlerde yapıldığı da bilinmektedir; Evliya Çelebi büyük kentlerin bir çoğunun mesireleri olduğunu yazar.[60] Ayrıca herhangi bir tarikatla yakınlığı bulunan aileler, dergâhta yapılan törenlere katılırlardı.

Osmanlı kaynakları halk şenliklerinden çoğunlukla, resmi makamları huzursuz edecek herhangi bir taşkınlık olmuşsa söz etmektedir. Şenliklerin en önemli yanlarından biri de, gündelik yaşamda başka zaman yasak olan şeylere şenlik sırasında hoşgörüyle bakılması, hatta bazen tümüyle göz yumulmasıydı. Her ne kadar Osmanlılarda şenlikler o günlerdeki Avrupa ölçülerine göre çok sakin geçmekteyse de, yine de baskılar hafifliyordu. Örneğin padişahın düzenlettiği şenlikler sırasında İstanbullu erkeklerin, aralarında Müslüman olan var mı diye bakılmadan Galata meyhanelerinde eğlenmelerine göz yumulduğunu pek çok yazar anlatmaktadır.[61]

Oysa Osmanlı padişahları ve devlet ricalinin kendi düzenlemedikleri eğlencelere (aynı yeniçağ başlarında Avrupa mutlakıyetçi bürokrasisi gibi) kuşkuyla baktıkları anlaşılmaktadır. Örneğin 1564/65 tarihli bir fermanla, Anadolu'daki bazı kentlerde esnafın Mekke'den dönen hacıları karşılamak için alay düzenlemeleri yasaklanmıştı. Bir Yahudi ya da Hıristiyan ihtida edip Müslümanlığı seçtiğinde de alay düzenlenirdi.[62] Bu tür vesilelerin dini bakımdan bir sorun oluşturmayacağı açıktır; yine de lonca halkının kalfa ve çıraklarıyla birlikte ellerinde bayraklar, donanmalar ve müzikli oyunlar düzenleyerek İstanbul sokaklarına dökülmelerinden kaygı duyulmuş olmalıdır. Oysa merkezi yönetimin baskısının daha gevşek olduğu Kuzey Afrika eyaletlerinde bu tür alaylar kentlerdeki yaşamın bir parçasıydı.[63]

---

59 İnalcık (1973), Resim No. 27.

60 Evliya Çelebi (1896/97-1938), c. 9, s. 54'te mesirelerden özellikle Alaşehir gibi küçük bir yeri belirterek söz ediyor.

61 And (1982), s. 38.

62 Başbakanlık Arşivi, Mühimme Defterleri (MD) 6, 562, No. 1222.

63 Bennassar ve Bennassar (1989), s. 314-317.

Sünni devlet görevlileri başka bayram kutlamalarına sapkınlık gözüyle bakar, kutlayanların bu görüşte olup olmamalarına aldırmadan yasaklarlardı. Örneğin Hıristiyanken çocuk yaşta devşirilen ve Müslümanlığı sonradan kabul eden yeniçerilerin, 16. yüzyılın sonlarında Anadolu'daki Seyitgazi kasabasında kutladıkları böyle bir bayramları vardı.[64] O gün bir de panayır düzenlenirdi. Bayram, kasabaya da adını vermiş olan dergâhla ilintiliydi. Herhalde bayram sırasında musıki eşliğinde sokaklardan geçiliyor, buna dergâhın dervişleri de katılıyordu. Oysa Osmanlı yönetiminin gözünde cami avlusuna musıkinin girmesi kabul edilebilir bir şey değildi. Yine de bu bayram kutlamalarını yok etme girişimleri, en azından kısa vadede bir sonuç vermemişti.

Osmanlı makamları 1572 yılında bir başka "sapkın" bayram kutlamasını ortaya çıkardıklarını sandılar. Trakya'daki bir kasabada düzenlenen yıllık panayırda bir kilise töreni de yer alıyordu.[65] Padişahın fermanında panayırın adı, törenden önce belirtilmişti. Tören alayına hem Hıristiyanlar, hem de Müslümanlar katılıyor, alayın önünde ipekler ve gümüşlerle süslenmiş bir levha, büyük olasılıkla bir ikon taşınıyordu. Bu herhalde o yöre kilisesinin koruyucu azizi adına düzenlenen bir törendi. Müslümanların katılması ise, bunun bir bolluk ve bereket töreni olabileceğini akla getiriyor. Osmanlı yetkililerinin gözünde Müslümanların bir Hıristiyan törenine katılması, en az böyle bir bayramın kutlanması kadar uygunsuzdu. Hıristiyan halka ibadetlerini bundan böyle kilisenin dışına taşırmamaları bildirildi. Ama asıl, yöneticilerin talimatlarına uymamaları halinde cezalandırılmaları için İstanbul'a başvurulacağı belirtilerek Müslüman halkın kulağı büküldü.

16. yüzyılın ikinci yarısında Aydın vilayetinde yaşayan, Afrika'dan getirilmiş (ve aralarında azat edilmiş olanların da bulunduğu) kölelerin de, bir bayramlarını kutlamak istediklerinde aynı olumsuz tavırla karşılaştıkları biliniyor.[66] Ancak bu olayda yetkililer sapkınlık aramamış, sadece bayramın kutlanma biçimini uygunsuz bulmuşlardı. Anlaşıldığına göre Afrikalılar köle sahiplerinden bahşiş toplamaya kalkışmışlar, köle sahipleri buna yanaşmamış; bunun üzerine Afrikalılar tehdit yolunu

64 Faroqhi (1981a).
65 MD 19, s. 260, No. 521.
66 Faroqhi (1991).

seçmişler, zenginler de kendilerine karşı zor kullanıldığını öne sürerek şikâyetçi olmuşlardı.

Bazen de en sevilen bayram eğlencelerinden biri olan salıncakların halkın ahlakını koruma gerekçesiyle yasaklandığına tanık olmaktayız. Bu yasaklama, 17. yüzyılın başlarında ortaya çıkmakla birlikte daha sonraki yıllarda da taraftar bulan Kadızadelilerin (krş. 4. Bölüm) katı görüşlerini benimseyerek politik konumunu bu yolla güçlendirmeye çalışan padişahın bir girişimi de olabilir. Ama bazı hükümdarlar da sadece halkın bayram kutlamalarını denetim altında tutmak istemiş olabilirler. Başka zamanlar uyulması gereken kuralların, padişahın buyruğuyla düzenlenmiş şenliklerde bir ölçüde çiğnenmesine göz yumulabilirse de, bu kaçamağın ne zaman yapılacağını halktan şu ya da bu grubun belirlemesinin kabul edilemeyeceği açıktır. Kadınların şenlikleri izlemesi bu konuya iyi bir örnek oluşturur: III. Mehmed, Eğri seferinden dönüşünde (1596) yapılan alayı kadınların izlemesini özellikle istemiş olabilir.[67] 1720'deki sünnet düğününde de, padişahın verdiği şölenlere kadınların da katılabilmesi için ayrı bir alan ayrılmıştı.[68] Ama padişahın rızasıyla yapılan bu tür şenlikler dışında kadınların herkesin bulunduğu yerlerde boy göstermesi hoş karşılanmazdı.[69]

Osmanlılardaki şenliklerin en görkemli ve göz kamaştırıcı olanları, padişahların düzenlettikleriydi. Bu şenlikler bir yandan da, yönetici kesimle halk arasındaki gözle görülmeyen çatışmaların dışına çıkmak için fırsat oluşturuyordu. Gerek Avrupalı, gerekse Osmanlı yazarlar genellikle padişahın toplumsal yaşamda öne çıkmasını olağan karşılayıp bunu eserlerinde de yansıttıklarından, sözü edilen çatışmalar konusunda bugün herhangi bir bilgi bulup çıkarmak, epeyce çaba harcamayı gerektirmektedir. İmparatorluğun tebaasının tümünün (sapkın olduğu ileri sürülen köylülerin, kölelerin ya da kadınların) "resmi görüş"ü, yani padişahın düzenlettiği şenliklerde geçerli olan toplumsal hiyerarşiyi kayıtsız şartsız kabul ettiğini düşünmek de saflık olur.

---

67 Reyhanlı (1983), s. 66.

68 And (1982), s. 98. Ama bu bilgi 19. yüzyıldan kalmadır.

69 Ahmed Refik (yeni basım 1988 a), s. 40-41.

ONUNCU BÖLÜM

OKUYAN, YAZAN VE ANLATAN

Müslüman Osmanlıların gündelik kent kültüründe yaptığımız gezintimizde ilk olarak mimarlık konularına, yani mahallelere, evlere ve konutların döşenmesine değindik. Şenliklere göz atarken görsel sanatları, gösteri sanatlarının basit biçimlerini tanıma olanağı bulduk. Şimdi de edebiyata yöneleceğiz: Bu kitabın içeriğine uygun olarak, saray edebiyatını değil, daha çok kent halkının gündelik dünyasının yansıdığı edebiyat biçimlerini ele alacağız. Gündelik yaşam içinde yer alan edebiyat ürünlerinin özellikle ilginç olmasının nedeni, Osmanlı yönetiminin, kentlerin biçimlenişine karışır ve büyük şenlikleri denetlemeyi hemen hiç elden bırakmazken, edebiyat alanında çok küçük bir rol oynamasıdır. Bu durum en azından, yazarlar eserleri aracılığıyla devlette bir görev elde etmeyi amaçlamadıkları sürece geçerli olmuştur. Her ne kadar Osmanlılarda böyle yazarlara çok sık rastlanırsa da, biz çok gerekmedikçe onlara değinmeyeceğiz.

16. ve 17. yüzyıllarda da din bilginleri ve şairlerin yazdıkları kitaplar ya da şiirler nedeniyle cezalandırıldıkları, hatta idam edildikleri bile olurdu.[1] Ama çok az sayıda kitabın üretildiği bir çağda, devlete sırtını dayayarak kitap toplatıp imha ettiren ya da metinlerin içinde belirli "yasaklı" sözcükler bulmaya çalışan resmi bir sansür kurumu henüz ortaya çıkmamıştı. Çok sınırlı bir okur çevresine ulaşan kitaplar çoğaltılmaz, tek nüsha olarak kalırdı. Yani birçok kişi, medreselerdeki okumuş ulema ya da padişah ve saraylılar için değil, kendisi ya da yakın dost ve akraba çevresi için yazardı. Gündelik yaşamın içinden çıkan edebiyat ürünlerine o kendine özgü çekiciliği sağlayan da bu samimiyetti.[2]

Aslında küçük bir okur çevresi için yazmaya yönelenlerin yararlanabileceği kurumlar da yok değildi. İlerde göreceğimiz gibi, dergâhlar

1 Bunun en ünlü örneği Pir Sultan Abdal'dır, bkz. Gölpınarlı (1953), s. 99-103.

2 Krş. Kafadar (1989).

gençlerin yazılı kültürle ilişki kurmalarına olanak sağlıyorlardı. İlgilenenler dergâhlardaki kütüphaneleri kullanabilir, derslere devam edebilirlerdi; ayrıca edebiyat metinlerinin yüksek sesle okunduğu toplantılar da yapılırdı; bunlara erkek dinleyicilerden başka bazen kadınların katıldığı da olurdu. Ayrıca tasavvuf, insanların kendilerinden söz etmelerine, rüyalarını anlatmalarına açık bir düşünceydi. Bütün bu nedenlerle, okuma, yazma, hikâye etme gibi edebiyat sanatlarının, dergâhlarla çok yakın bağlantıları vardı.[3]

Eğitim Sorunu

Kent nüfusunun ne kadarının okuryazar olduğu konusunda elimizde bilgi yok; ayrıca bu eksiği gelecekte giderebilmemize olanak verecek belgelerden de yoksunuz. Ama yine de "yüksek kültür"ün saraylılar ile ulemadan oluşan dar bir çevreyle sınırlı kaldığını, geri kalan ülke halkının sadece sözlü "halk kültürü"nü tanıdığını düşünmek kuşkusuz yanlış olur.[4] Kentlerde masrafları bireyler ya da hayır kurumlarınca karşılanan çok sayıda sıbyan mektebi vardı. Sıbyan mekteplerinde erkek, bazen de kız çocuklar okuma yazma ve Kuran okumayı öğrenirlerdi.[5] Sıbyan mekteplerinin temel hedefi din eğitimiydi. Sayıları az olmakla birlikte, kent dışında da sıbyan mektepleri vardı. Örneğin 19. yüzyılın başlarında Antalya'nın Elmalı kasabası yakınlarındaki Bektaşilere ait Abdal Musa Zaviyesi'nde okul olarak kullanılan biri kışlık, öbürü yazlık iki oda bulunuyordu.[6]

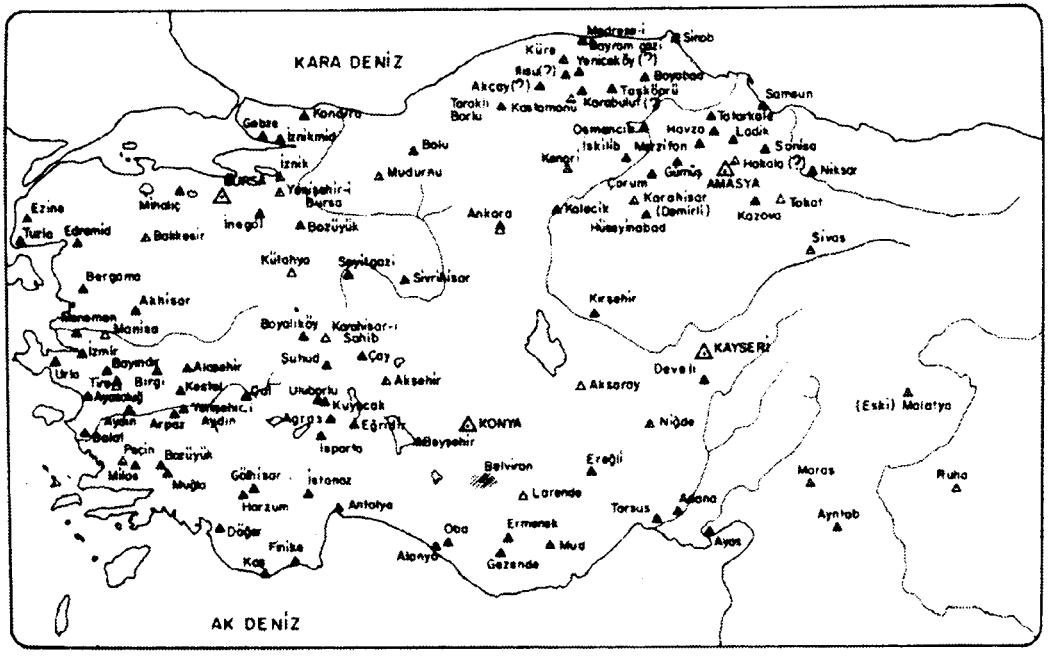
Temel eğitimi tamamlayan öğrencilerden sadece küçük bir bölümü daha sonra medreseye devam etme olanağı bulur, orada Arapça olarak şeriatı öğrenir ve din bilgileri edinirdi. Farsça öğrenmek için özel ders almaya gücü yetenlerin sayısı kuşkusuz çok daha azdı. Farsça hem edebiyat alanında yetişmek için gerekliydi, hem de eksiksiz Osmanlıca bilgisine sahip olmanın ilk adımı sayılırdı. Çünkü edebi Osmanlıca, kül-

3 Köprülü (1966), s. 392 vd.

4 Bir yanında saray ve ulema kültürünün, öbür yanında da sözlü kültürün yer aldığı bu "orta" bölgeye dikkati çekenlerin başında Pertev Naili Boratav gelmektedir. Krş. Boratav (1973).

5 Örneğin İstanbul'daki vakıfların kayıtlı olduğu 1546 tarihli bir tahrir defterinde sıbyan okulları yer almaktadır, bkz. Barkan ve Ayverdi (1970).

6 Başbakanlık Arşivi, Maliyeden Müdevver bölümü 9771.



▲ 1 medrese
△ 2-5 medrese
△ 6-10 medrese
△ 11-15 medrese
△ 16 + medrese
bütün bölgede
(?) kuşkulu

Harita 4. 1565-1580 arasında Anadolu'da medreseler.
Kaynak: Suraiya Faroqhi, Der Bektaschi-Orden in Anatolien, *Viyana, 1981.*

türlü insanların bile gündelik konuşmalarında pek kullanmadıkları birçok alıntı sözcükten ve Farsça kalıplardan oluşan bir dildi.[7]

Yetişkinler için açılmış medreselerden ayırmak amacıyla sıbyan mektebi adı verilen bu okullardan beklenen neydi? Bu okulları bitirenler, ağdalı bir Osmanlıcayla yazılmış metinleri kavrayamasalar da, okuyup yazmayı tümüyle öğrenmiş olurlardı. Eğer Müslüman Osmanlı kentlisinin yazılı kültürünü yakından incelemek istiyorsak, medrese ve saray kültürüne bağlı olmayan, ama sırf sözlü geleneğe de dayanmayan bir alanla ilgilenmemiz gerekecektir. Buna benzer bir olgu Rönesans ve Barok dönemlerinde Avrupa'da da görülür. Bilimsel etkinliklerde Latincenin, saray kültüründe İtalyancanın ve daha sonraları Fransızcanın geçerli olduğu bu dönemlerde kentlerde yaşayan birçok insan yabancı bir dil bilmiyordu, ama okuyup yazmasını öğrenmişti. Bu insanlar almanakları, Katolikliğin yaygın olduğu yörelerde azizlerin yaşamlarından hikâyeleri, Protestan çevrelerde de İncil'i okurlardı. Pazar yerlerinden ve gezgin satıcılardan edinilebilen çok sayıda tek sayfalık yayını da unutmamak gerekir.[8] 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar basılmış kitapların sayısı çok az olduğu için Osmanlılarda kentlilerin ne gibi şeyler okuduğunu saptayabilmek güçtür. Ama yazma kitapları, özellikle de Kuran'ı en azından 18. yüzyılda Bursa'da uygun fiyatlarla elde etme olanağı bulunduğunu biliyoruz; ayrıca tereke defterlerinde de zaman zaman "Türkçe kitaplar" ya da "Türkçe şiir" gibi kayıtlara rastlanmaktadır. Yazılı kültürle kurulan bağlar, ilk bakışta sanıldığından daha genişti.[9]

Dergâhlar: Kitap Dünyasına Açılan Kapı

Kitaplara ilgisi olan kentlilerin yazılı kültüre ulaşmasında dergâhlar büyük rol oynardı ve bunların sayısı çoktu; büyükçe bir kentte rahatlıkla yirminin üstünde dergâha rastlanırdı.[10] Sürekli dergâhta yaşayan der-

---

7 Mevlevi ve Nakşibendi gibi bazı dergâhlarda bu dil öğretilirdi. Krş. Chambers (1973). Gölpınarlı (1953), s. 90 vd'de Mevlânâ'nın şiirlerinin daha sonraki Mevlevi şairleri tarafından nasıl elden geçirildiğini göstermektedir.

8 Chartier (1982), s.87 vd.

9 1730'lu yıllara ait B 160 ve B 162 numaralı Bursa kadı sicillerinin incelenmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu siciller Ankara'da Milli Kütüphane'dedir.

10 16. yüzyılda İstanbul'daki dergâhların sayısının ne kadar çok olduğunu görmek için krş. Barkan ve Ayverdi (1970).

viş azdı; bunlar da genellikle ya ailesiyle birlikte dergâh şeyhi, ya da Bektaşilerdeki gibi evlenmemekten yana olan dervişlerdi.[11] Öbür dervişler ibadetlerini yerine getirmek, mutfak ve kilerde çalışmak ya da dergâhın başka işlerini yapmak için gündüzleri gelirlerdi. Dergâhlardaki yaşama ilişkin pek fazla bilgimiz olmadığı için, ailesi bulunmayan bazı dervişlerin dergâhın bir köşesinde kendi başlarına geceleyip gecelemediklerini belirleyemiyoruz. Bunlardan başka ailecek tarikata bağlanmış olanlar da vardı. Erkekler işleriyle güçleriyle uğraşırlar, akşamları ya da bayram günleri dergâhta ibadet için bir araya gelirlerdi; tabii ibadetten sonra sık sık sohbetin koyulaştırıldığı da olurdu. Kadınlar gün aşırı bir velinin mezarını ziyaret ederler, çocuklarının olması, hastalarının iyileşmesi için dua ederlerdi. Bektaşilerde ve Alevi topluluklarında kadınlar da dini törenlere katılırlardı.[12]

Büyük tarikatların bünyesinde birçok tekke vardı. Bazen tarikat içi bağlar fazla sıkı olmazdı. Ama bazen de, en çok da Mevlevi ve Bektaşilerde, bir merkez dergâh olur, onun şeyhi öbür dergâhların şeyhlerinin adlarını, resmen ataması için padişaha sunardı. Çoğu zaman şeyhlik, dergâhı kurmuş olan pîrin ailesi içinde babadan oğula geçerdi; bu nedenle şeyhliğe aday olanların sayısı fazla olmazdı. Bazen kadın şeyhlere de rastlanmıştır; 15. yüzyılda bir dergâhta arka arkaya iki kadının şeyhlik yaptığı bilinmektedir.[13] Bazen, pîrin ailesinden geldiği için dergâh yönetiminin başına getirilmiş kadınlara da rastlanırdı; dergâhın gelir giderini ellerinde tuttukları için bunların söz hakkı azımsanmayacak kadar çoktu. Şeyhlerin dergâhın kültür işlerindeki rolleri büyüktü; kitap satın alınmasını sağlarlar, önemli yazarları uzunca bir süre kalmak üzere dergâha davet ederler, hatta tarikata girmelerine aracı olurlardı.[14]

Büyükçe dergâhların bir de kütüphaneleri bulunurdu; kitapları dervişler ve başka tarikat mensupları bağışlardı. Bunun hiç kuşkusuz en ünlü örneği Mevlevi tarikatının Konya'daki merkez dergâhının günümüze kadar ulaşmış olan kütüphanesidir. Bu kütüphanenin yayımlanmış olan ve üç kalın cilt tutan kataloğunda Kuran tefsirlerinden Buhari ve Müs-

11 Birge (yeni basım 1965), s.57-58.

12 *age*, s.171-172'de Arnavut Bektaşilerin tarikata kabulleri ve evlenmeleri ile ilgili ayrıntılı bilgi veriliyor.

13 Barkan (1942).

14 Tarihçi ve yazar Mustafa Âli Bektaşilerin merkez dergâhını ziyaret etmiş ve izlenimlerini aktarmıştır: Fleischer (1986), s. 167.

lim bin Haccac gibi bilginlerin hadis kitaplarına kadar pek çok eser yer almaktadır.[15] Ortaçağın büyük din bilgini ve mutasavvıflarından Gazalî, Attar ve özellikle Muhyiddin Arabi'nin de birçok kitabı vardır.[16] Kütüphanede pek çok şiir mecmuasının yer aldığı da bilinmektedir. Katalogda Câmî, Hâfız ve Sadi'nin yanı sıra Kaygusuz Abdal, Lâmi Çelebi ve Kanuni Süleyman gibi Osmanlı şairlerinin eserleri de kayıtlıdır.[17]

---

15 Krş. Gölpınarlı (1967). Buhari (810-870), Buhara ve çevresinde olduğu gibi Hicaz'da da etkinlik göstermiş hadis bilgini. *Camiü's-Sahih* adlı kitabı türünün en değer verilen eserlerinden biridir. Müslim bin Haccac'ın (817-875) aynı adlı eseri de uzmanlar tarafından hemen hemen aynı düzeyde kabul edilir.

16 Gazali (1058-1111), kelamı ve fıkıh bilgini, mutasavvıf. O zamana kadar birbiriyle bağdaşmayacağı ileri sürülen tasavvuf ile ilahiyatın yaratıcı bir bireşimini yapmaya çaba göstermiştir.
Feridedin Attar (ölümü 12. yüzyılın sonu ya da 13. yüzyılın başı) tasavvuf şairi ve yazarı.
Muhyiddin Arabi (1165-1240), Endülüslü mutasavvıf. Bir süre Anadolu'da da yaşamıştır. Talebesi Sadreddin Konevi'nin Konya'daki Mevlânâ Dergâhı'na verdiği bazı kitapları günümüze kadar ulaşmıştır. Bazı din bilginleri tarafından şiddetle eleştirilmişse de, Osmanlı kültür çevresinde çok saygın bir yeri olmuştur. Yavuz Sultan Selim, Suriye ve Mısır'ı fethettikten sonra Şam'da Arabi'nin mezarının bulunduğu yerde yeni bir türbe, bir cami ve bir tekke yaptırmıştır.

17 Celaleddin Rumî (1207-1273) büyük tasavvuf şairi. Tahminen 1217'de, bugün Afganistan sınırları içinde kalan Belh kentinden Konya'ya gelmiştir. Burada derviş Şemseddin Tebrizi ile karşılaşması tasavvufa yönelmesine yol açmıştır. Eserlerinden Mesnevi ve öbür şiirleri özellikle etkileyicidir.
Câmî (1414-1492) İranlı mutasavvıf ve şair. Herat'ta yaşamıştır. Şiir ve nesir olmak üzere pek çok eseri vardır. Şiirlerinden birçoğunda tasavvuf öğeleri egemendir. Fatih Sultan Mehmed'in de İstanbul'a gelerek yerleşmesini istediği Câmî'ye Osmanlı yazarları büyük değer vermişlerdir.
Hâfız (1325 ?-1390 ?), lirik şiirin, özellikle de gazelin ustası İranlı şair. Şiraz'da yaşamıştır. Şiirleri Goethe'ye *West-östlicher Diwan* (*Divan-ı Şarkî*) adlı eserini yazmakta esin kaynağı olmuştur.
Sadi (1213-19 arası-1292 ?), İranlı şair. Şiraz'da yaşamıştır. Şiirlerinden başka secileriyle ünlüdür. En tanınmış eserleri *Gülistan* ve *Bostan*'dır. Belirgin bir kuşku, dini hoşgörü ve günlük yaşamdaki erdemler şiirlerinde yer verdiği öğelerdir. Kullandığı deyişlerin birçoğu Farsça günlük konuşma diline girmiştir.
Kaygusuz Abdal (ölümü 1415), Türk tasavvuf şiirinin kurucularından biri sayılan şair. Büyük olasılıkla, mezarı Elmalı'da bulunan ve veli olarak büyük saygı gören Abdal Musa'nın mürididir. Yaşama sevinci, yergi ve mizah, şiirlerinin en belirgin öğeleridir.

Ama bu koleksiyonu benzersiz kılan şey, Anadolu tasavvufu alanındaki eserlerdir. Bunların başında Mevlânâ'nın kitapları gelir. Mevlevi dervişleri kuşaklar boyunca onun eserlerini enine boyuna incelemişlerdir.[18] Kütüphanede Mevlânâ'nın müritlerinden Divane Mehmed Çelebi'nin eserleri de vardı. Mehmed Çelebi 16. yüzyılın başlarında Anadolu'yu başta başa dolaşmış bir mutasavvıftır; hatta topladığı Mevlevi ve Bektaşi dervişleriyle Mekke'ye hacca gittiği de söylenir.[19] Mevlânâ'nın yazdığı dil olan Farsçaya Mevlevi dergâhlarında çok önem verilirdi. Bazı dervişlerin, Mevlânâ'nın eserlerini anlamak için bir ön hazırlık olarak ortaçağ İran şairlerini okudukları kesindir. Bu dini edebi çalışma için okunan kitaplar arasında, Mevlânâ'nın yazdıklarının şerh edildiği, Yusuf Sineçak'ınki gibi eserler de vardı. 15. yüzyılla 16. yüzyılın başlarında yaşamış şair Şahidî'nin kendi yaşamından izler taşıyan tasavvufi eserinin de kütüphanede yer aldığı bilinmektedir.[20] Ayrıca anlaşıldığına göre birçok Mevlevi dervişi, kendi tarikatlarından olmasa bile tasavvuf yolunda eser vermiş yazarlarla da ilgilenmişlerdir. Örneğin kütüphanede, 17. yüzyılda vaazlarıyla hayranlık uyandırdığı kadar tepki de çekmiş olan Niyazi-i Mısrî'nin bir eseri ya da Celvetiye dervişi İsmail Hakkı'nın ortaçağ mutasavvıflarından Ferideddin Attar'ın bir eserine yazdığı şerh gibi kitaplar da bulunmaktadır.[21]

Lâmi Çelebi (1472/73-1531/32), Osmanlı divan şairi. Birçok şiirinde övgüyle söz ettiği Bursa'da yaşamıştır. Câmî'nin yazdığı, İslam mutasavvıflarının yaşamöykülerini anlatan eseri Türkçeye çevirmiş ve buna Anadolu dervişlerinin yaşamöykülerini eklemiştir.
Kanuni Sultan Süleyman (1494-1566), Muhibbi mahlasıyla şiirler yazmıştır.
15, 16 ve 17 numaralı dipnotlardaki bilgilerin hemen tümü *EI²*'nin ilgili maddelerinden alınmıştır. Sadi için bkz. Rypka (1959), s. 241 vd; Kanuni için bkz. *İA*'nin ilgili maddesi.

18 Gölpınarlı (1953), s. 28-150'de en önemli Mevlevi yazarlara ilişkin genel bir bilgi bulunuyor.

19 Gölpınarlı (1953), s. 109-110.

20 *age*, s. 132 vd.

21 Bkz. *EI²*, "Niyazi-i Mısrî" ve "İsmail Hakkı" maddeleri (Franz Babinger ve Günay Kut). Niyazi-i Misrî (1617/18-1694), mutasavvıf ve şair. Mutasavvıf olarak övgüyle karşılanmış, ama Osmanlı yönetimi tarafından birçok kez Lîmni adasına sürülmüştür. İsmail Hakkı (1652-1725), mutasavvıf, din bilgini ve şair. Başka mutasavvıfların eserlerine yazdığı şerhlerde din ve dil konularını ele almıştır.

Buna karşılık koleksiyonda, Osmanlı yazarları arasında önemli bir yer tutan vakanüvislerin eserlerinden çok az örnek vardır. Ama yine de günümüz tarihçileri için bu kütüphane çok zengin bir kaynaktır. Örneğin birkaç yıl önce, tek nüshası bu kütüphanede bulunan bir kitap yayımlanmıştır. Bu, 13. yüzyılda Selçuklulara karşı yapılan Babai Ayaklanması'nda öldürülen Baba İlyas'ın menakıbnamesidir. Kitabın yazarı, Baba İlyas'ın torununun çocuğu olan Elvan Çelebi'dir.[22] Elvan Çelebi 14. yüzyılda yaşamıştır ve eseri Anadolu Türkçesiyle yazılmış, bugün için bilinen en eski metindir. Ayrıca Elvan Çelebi'nin bu manzum eseri bize, olayları çoğu zaman Selçuklu sultanlarının bakış açısından anlatan öbür vakanüvisleri denetleme olanağını da vermektedir.[23]

Başka birçok dergâhın kütüphanesi bugün yok olup gitmiştir. Ama elimizde Elmalı'daki Abdal Musa Bektaşi Zaviyesi'nin kitaplarını gösteren, 1826 yılından kalmış bir liste var.[24] Bu zaviye geçmişte Bektaşiliğin en önemli merkezlerinden biri idiyse de, yeri bugünün koşulları için bile ücra sayılabilir. Bu nedenle kütüphanesindeki 150 kadar yazmanın bir araya getirilmesi o dönem için büyük zaman ve emek harcanmasını gerektirmiş olmalıdır. Koleksiyonda en çok bulunan kitabın Kuran olduğu görülüyor. Bir de Kuran'ın nasıl doğru okunacağını gösteren bir kitap bulunuyor. O çevrede Arapça yabancı dil olarak ancak okulda öğrenildiği için, bu kitabın da özellikle çok sık kullanıldığı kuşkusuzdur. Kütüphanede Birgivi Mehmed Efendi'nin bir yapıtının da yer alması ilginçtir; çünkü şeriatın katı bir temsilcisi olan Birgivi'nin, dini yasaklara fazla uymadıkları düşünülen Bektaşi dervişlerine düşmanca duygular beslediği bilinir.[25] Kütüphanede Mevlânâ'nın eserlerinin birçok nüshası, ayrıca İslam ortaçağının başka mutasavvıflarının kitapları da vardı. Hâfiz ve Câmî gibi (bu sonuncusuna, çağdaşı olan Fatih Sultan Mehmed çok önem vermiştir) İran, Bakî ve Fuzulî gibi Osmanlı şairlerinin divanlarıyla Fars ve Osmanlı edebiyatları da temsil ediliyordu. 18. yüzyılda yaşamış Nabi'den de bir kitap bulunu-

22 Elvan Çelebi, yay. haz. Erünsal ve Ocak (1984).

23 *age*, s. XXXIV vd.

24 Faroqhi (1981b), s. 99 vd.

25 Birgivi Mehmed (yak. 1520-1573), Bayrami dervişi ve şeriat bilgini. Her türlü yeniliğe ve şeriattan sapmaya şiddetle karşı çıkmıştır. Bkz. *EI*², "Birgevî" maddesi (Kasım Kufrevî).

yordu.[26] "Hüsrev ve Şirin" ya da "Yusuf ile Züleyha" gibi romantik aşk hikâyelerinin bazısının birden çok nüshası vardı. Ama listede yazar adları belirtilmediği için bunların özgün Farsça metinler mi, yoksa Osmanlıca-Türkçe uyarlamalar mı olduğunu bilemiyoruz.[27]

Bu edebiyatı değerlendirebilmek için Farsçayı iyi anlamak gerekliydi. Dolayısıyla kütüphanede Farsça-Türkçe sözlükler ve dilbilgisi kitapları da bulunuyordu. Bunların dışında, Kuran öğreniminde yardımcı olarak Arapça dilbilgisi metinleri vardı. Şairlerin biyografileri ile ilgilenenler, bu konuda da kitap bulabilirlerdi. Başka bilim alanlarında, örneğin tıp konusunda kitap daha azdı. Dervişler, belki de pratik nedenlerden dolayı, ciddi biçimde hukuk kitapları da toplamışlardı. Hanefi şeriatıyla ilgili el kitaplarının yanında bir fetva mecmuasına, bir de padişah fermanları derlemesine yer verilmişti.[28] Anadolu velileriyle ilgili menakıbnameler arasında Bektaşiliğin kurucusu Hacı Bektaş'ınki de vardı. Ama bu tür eserlerin sayısı böyle büyük bir Bektaşi tekkesinde olması beklenenden daha azdı.[29] Mevlânâ Dergâhı'yla Abdal Musa Zaviyesi'nin kütüphanelerinin büyüklükleri farklı olmakla birlikte, içerdikleri kitaplar benzer nitelikteydi. Amaç sadece "popüler kültür" kapsamına giren menakıbnameler ve halk diliyle yazılmış dini şiir kitapları toplamak değil, yüksek Osmanlı kültürü açısından köklü bir edebiyat bilgisine temel hazırlamaktı. Bu nedenle, taşranın uzak köşelerinde olsalar bile, büyük dergâhların kütüphanelerini klasik edebi kültürün aracısı olarak değerlendirmek gerektir. Ayrıca bu nitelikleri, dergâhların asıl işlevlerini yitirmelerine yol açmış da değildir.

---

26 Bakî (1526-1600), Rumeli kazaskeri ve Osmanlı divan edebiyatının en önemli şairlerinden. Özellikle Kanuni'nin ölümü (1566) üzerine yazdığı mersiyesi ünlüdür. Fuzulî (yak. 1480-1556), Irak kökenli divan şairi. Döneminin devlet ricaliyle ilgili şiirleriyle ünlüdür. Tasavvufa bağlanmış, ama kendini tarikat ve mezhep çatışmalarından uzak tutmuştur. Bektaşilerin özellikle çok değer verdiği bir şairdir. *EI*²'deki ilgili madde ile krş.

27 İran edebiyatının en önemli temsilcilerinden biri olan şair Genceli Nizami'nin (1141 civarı-13. yüzyılın başı) Hüsrev ve Şirin hikâyesi üzerine yazdığı romantik mesnevi dünya edebiyatının doruklarından biri olarak kabul edilir. Câmî'nin de Yusuf ve Züleyha hikâyesi üzerine bir mesnevisi vardır. Her iki şairin *EI*²'deki yaşamöykülerini krş.

28 Yayımlanmış bir fetva mecmuası için bkz. Düzdağ (1972).

29 Faroqhi (1981b), s.100.

Dergâhlar, Menakıbnameler ve Kuruluş Menkıbeleri

Beri yandan gerek Konya Mevlânâ Dergâhı'nda, gerekse Abdal Musa Zaviyesi'nde çeşitli menakıbnameler de bulunmaktaydı; bu metinlerin dervişler tarafından yazıldığını ve istinsah edildiğini düşünmek gerekir. 19. yüzyılın sonlarında yaşanan bir olay bu konuya iyi bir örnek oluşturur. Yaşamına ilişkin hemen hiçbir şey bilinmeyen bir derviş 1895 yılında, Seyyid Ali (Kızıl Deli) Sultan'ın yaşamını anlatan bir eseri istinsah etmiş ve Hacıbektaş kasabasındaki Hacı Bektaş Dergâhı'nın kitaplığına bağışlamıştı.[30] Ama özgün metni yeterince "güzel" bulmamış ve zamanının edebi Osmanlıcasına uyarlamıştı. Elimizde aynı metnin daha az "edebi" başka bir nüshası da bulunduğu için, yazarın yaptığı "müdahale"leri açıkça görebilmekteyiz. Kısacası, bugün sahip olduğumuz menakıbnamelerin -ki bunların çoğu 19. yüzyıldan kalma yazmalardır- günümüze özgün biçimleriyle ulaşmadığını hesaba katmamız gerekiyor.[31] Bu menakıbnameler bir dil ya da edebiyat kaygısıyla değil -oysa konunun bu yanına ilgi duyan ulemadan ve devlet ricalinden pek çok kişi vardı-, dini amaçlarla istinsah edilmekteydi. Önem verilen şey, saygı beslenen bir velinin ya da tarikat kurucusunun yaşamına ilişkin bir belgeye sahip olmaktı. Ayrıca büyük dergâhları ziyaret edenler arasında her zaman "klasik" Osmanlı edebiyatını iyi bilen kişiler de bulunduğu için, seçkin dille yazılmış bir menakıbname kuşkusuz pratik açıdan da yararlı bir belgeydi.

Bir dergâhın "kendi" pîrinin menkıbesini nasıl oluşturduğuna örnek olarak burada Merzifonlu Pîrî Baba olayını daha yakından inceleyelim.[32] Merzifon daha 15. yüzyılın başlarında bile, Çelebi Mehmed'in büyük bir hamam yaptırmasından da anlaşılacağı gibi, çok önem verilen bir kentti. Pîrî Baba bir süre, o yıllarda henüz ayakta olan bu hamamın sıcaklığında barınmıştı. Asıl mesleği ayakkabıcılıktı, ama o mesleğini bırakmış, meczupluğu seçmişti. Kehanetlerde bulunuyor, erkek çocuk doğuracak gebe kadınları biliyordu. Kadınlara ayrılan günlerde de hamamda kalmayı sürdürdüğü için, menkıbeye göre dönemin padişahı,

---

30 Ben yararlandığım sırada bu yazma Ankara'da, Cebeci Semt Kütüphanesi'nde bulunuyordu.

31 Bu menakıbname için krş. Beldiceanu-Steinherr (1971).

32 Faroqhi (1981b), s. 100.

hakkında soruşturma açtırmıştı. Ama o -menkıbenin bir biçimine bakılırsa- gösterdiği kerametler ve söylediği kehanetlerle sonunda hükümdarı ikna etmişti. Menkıbenin bir biçimine göre de, Pîrî Baba hükümdarla karşılaşmasında ondan yüklü bir ihsan koparmış, dergâh bu parayla inşa edilmişti. Bir başka menkıbeye göreyse, Pîrî Baba veliler arasında çok görülen bir âdete uyarak padişahın ihsanını kabul etmemişti. Menkıbenin her iki biçiminde de dergâhın, Pîrî Baba'nın ölümünden sonra inşa edildiği geçmektedir. Ama bugün hâlâ ayakta olan dergâhın yerini ölümünden az önce Pîrî Baba'nın seçtiğinin ileri sürülmesi, onunla dergâhın kuruluşu arasında bir bağlantı oluşturmak isteğinin göstergesidir.

Böylece Pîrî Baba menkıbesi de kuruluş efsaneleri kapsamına girmektedir. Yaşamı boyunca gösterdiği kerametler, köy kökenli ayakkabıcının bütün kentte tanınan bir kişilik haline gelmesine yol açmıştır. Hemşerileri ona büyük saygı göstermişler, zaman zaman padişahları bile ağırlayan komşu Amasya kentiyle aralarındaki rekabette öne geçmek için onu kullanmışlardır.[33] Öyle ya, cahil bir meczup önce Amasya ulemasından birini, sonra da padişahı zor duruma sokmuştu. Ama yazık ki bu menkıbelerin ağızlarda ne zaman dolaşmaya başladığı belirlenemiyor. Menkıbelerde geçen olaylara bakılırsa Pîrî Baba 15. yüzyılın ortalarında ölmüş olmalı; ama bu tür metinlerindeki tarihi verilerin her zaman da güvenilir olmadığını deneyimlerimizle biliyoruz. Bununla birlikte, dergâhın 16. yüzyılın başlarında var olduğu, Pîrî Baba'nın ise o yıllarda artık hayatta bulunmadığı kesin.

Menkıbenin bugün bildiğimiz her iki biçimi de 17. yüzyıldan kalmadır; dolayısıyla dergâhın inşa edilmesiyle ilgili olarak adları geçen yöre eşrafının da aynı dönemde yaşamış insanlar olup olmadıklarını bilmek bize çok şey kazandırırdı. Pîrî Baba menkıbeleri içinde ilkini ve en ayrıntılısını Hoca İbrahim aktarmıştır. Menkıbenin ikinci, ama daha kısa bir biçimini de Evliya Çelebi anlatır. Büyük olasılıkla Evliya menkıbeyi 17. yüzyılın ortalarında gittiği Merzifon'da öğrenmiştir.[34] Ama yazık ki, bu menkıbeyi birisinden mi dinlediğini, yoksa mevcut bir yazma-

---

33 Şehzadelerin sancakbeyliği yaptığı kent Amasya için bkz. Kappert (1976).

34 Bu menkıbe basılı nüshanın 2. cildinde küçük bir yer kaplamaktaysa da (bkz. Evliya Çelebi 1896/97-1938) Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat Köşkü 304, varak 346-349'da geniş biçimde geçmektedir.

dan mı okuduğunu belirtmemiştir. Aslında, daha çok başkentteki bir okur kitlesini düşünerek yazan Evliya'nın gözünde, Pîrî Baba'nın kadınlar hamamında yaşaması türünden pitoresk öğeler, dergâhın kuruluş menkıbesi ya da yöre eşrafının bundaki rolü gibi şeylerden çok daha ilginçtir. Ayrıca Evliya, Pîrî Baba'yı Osmanlı zaferlerinin, özellikle de İstanbul'un fethinin müjdecisi olarak selamlamaktadır ki bu, menkıbenin "yerel" biçiminde çok geri planda kalan bir görüştür.

Pîrî Baba menkıbesi küçük kent esnaf çevresinin bir göstergesi olarak özellikle önem taşır. Oysa bu çevrenin düşünce biçimi konusunda doğrudan bilgi çok az metinde görülür. Orta Anadolu köylüleri ve göçerleri arasından çıkmış başka menkıbeler de vardır; ünlü Hacı Bektaş vilayetnamesi bunlardan biridir.[35] Dimetoka (bugün Yunanistan'da Didimoteihon) yakınlarında bir zaviye kurmuş olan Seyyid Ali (Kızıl Deli) Sultan'ın menkıbesinde de Türklerin Balkanlar'daki fetihleri anlatılır. Menkıbenin ilk biçiminin 15. yüzyılda ortaya çıktığı sanılmaktadır. Bu da bir kuruluş menkıbesidir. Menkıbenin çeşitli savaşlara katılan kahramanı daha sonra bir hücrede çileye çekilir. Zamanla bu hücre çevresinde bir zaviye oluşur ve 19. yüzyılın ortalarına kadar varlığını sürdürür.[36] Menkıbenin başında din uğruna savaşmanın haklılığını gösteren bir bölüm vardır: Kızıl Deli Sultan'a Balkanlar'ı fethetme görevini, o dönemde de saygın bir kişi olan Hacı Bektaş Veli verir. Menkıbenin yazılı biçimi sadece 19. yüzyıldan kalma yazmalarda yer almaktadır. Bu nedenle, metnin geçirmiş olabileceği değişiklikleri tam olarak saptayamadığımız gibi, içerdiği dini motiflerin ve Osmanlı padişahıyla ilgili yerlerin daha sonraki dönemlerde eklenip eklenmediğini de bilemiyoruz. Çünkü yapıtın esasını oluşturan bölümde, Kızıl Deli'nin en güçlü kuvvetli olduğu yıllarda kâfirlere karşı yapılan savaşlar ve kazanılan zaferler anlatılmakta, dini motifler ancak geri planda yer almaktadır. Bu menkıbenin, fütuhat döneminde ortaya çıkmış kahramanlık destanlarından birinin daha sonraki dönemlere ulaşmış bir biçimi olduğu düşünülebilir.[37]

Menkıbelerin birçoğu anonimdir; ya da Pîrî Baba menkıbesindeki Hoca İbrahim gibi metinde bir yazarın adı geçse de, o kişi üzerine da-

---

35 Gölpınarlı (1958).

36 Cebeci Semt Kütüphanesi'ndeki nüshada kuruluş menkıbesi s. 40 vd'de yer almaktadır.

37 Boratav (1973), s. 37 vd.

ha fazla bilgi bulunmaz. Ama bazen, menkıbeyi nakledenin, yüksek Osmanlıcayla yazan edebiyatçılar tarafından kabul görmüş bir yazar olduğu da düşünülebilir. Örneğin 15. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış bir şair ve yazar olan Uzun Firdevsi'nin, Hacı Bektaş menkıbesinin yazıya dökülmesinde önemli bir payı olduğu düşünülmektedir.[38] Bu metin Osmanlı vilayetnamelerinin en ünlülerinden biridir ve içerdiği, insanı bugün bile üstünde düşünmeye yönelten birçok hikâyeyle (ki bazılarının kaynağının daha eski Budacı örnekler olduğu düşünülebilir) konunun uzmanı olmayanlar için ilgi çekicidir.[39] Hacı Bektaş vilayetnamesinin son bölümlerinde yine önemli bir dergâhın kuruluş menkıbesi anlatılır. Bu dergâh, mimari niteliği ve sahip olduğu dini eşyanın zenginliği göz önünde tutulduğunda, kurulduğu orta halli Orta Anadolu köyünün (bugünkü Hacıbektaş kasabası) düzeyinin çok üstündedir.

Menkıbeye göre Hacı Bektaş'ın türbesini Yanko İbn Madyan adlı efsanevi mimar yapmıştı. O günlerde, fethedilişinin üzerinden henüz çok zaman geçmemiş olan İstanbul kentindeki büyük Bizans eserlerini aynı mimarın yaptığı söylenirdi. Evliya Çelebi de yazdıklarıyla bu efsanevi kişiliğin adını 17. yüzyıla taşımıştı.[40] Ayrıca Yanko'nun İslamiyeti seçtikten sonra mesleğini uzun yıllar başarıyla sürdürdüğü düşünülmekte, öldükten sonra da dergâhın girişine gömüldüğü sanılmaktadır. Yine de Yanko İbn Madyan 15. yüzyıl sonlarında İstanbul'la olan ilişkisi bağlamında, hiç de ilerde Evliya Çelebi'nin döneminde gösterildiği gibi "sade" bir efsane kişisi değildi. Örneğin Fatih'in İstanbul'u devletin yeni başkenti yapma kararının hatalı bulunarak eleştirildiği ve kimin anlattığı bilinmeyen, anonim hikâyelerde adı geçiyordu.[41] Bu karar ve ona bağlı olarak da Fatih'i Bizans imparatorlarının ardılı görme çabaları, "yayılmacılık girişimleri"nin karşıtları tarafından dünyanın sonunun yaklaştığının işareti olarak alınıyordu.[42] Belki Yanko'nun din değiştirerek Müslüman olması bile "yayılmacılık karşıtı" polemiklerin önünü almak için uydurulmuştu. Bu hikâye de, lanetli bir başkent kuran kâfir Yanko İbn Madyan'la ilgili mahşer efsaneleriyle aşağı yukarı

38 Gölpınarlı (1958), s. XXII-XXIII.
39 Kissling (1945-49).
40 Yerasimos (1990), s. 244.
41 *age*, s. 76, 128 vd.
42 *age*, s.77 vd., 182 vd., ayrıca krş. I. bölüm.s

aynı dönemde ortaya çıkmış olmalıdır. Hacı Bektaş menkıbesini (eğer doğruysa) nakleden Uzun Firdevsi, şiirleri pek fazla tutulmasa da, muhtemelen II. Bayezid'in sarayına yakındı.[43] Böylece Bektaşiliğin merkez dergâhının kuruluş menkıbesiyle Fatih'in oğlu ve ardılı arasında bir bağ kurulmaktadır. Son zamanlardaki araştırmacılar, hikâyenin bu bölümünün kesinlikle uydurma olmadığını kabul ediyorlar.[44] Sofuluğuyla tanınan II. Bayezid, bir bölümü ancak lafta Müslümanlaştırılmış göçebe ve yarı göçebe Anadolu halklarının hak dinine daha temelli yönlendirilmesi için Bektaşileri özellikle desteklemiş olmalıdır. Bektaşilerin zaman içerisinde, dine yöneltmeleri beklenen köylülerin bazı görüşlerini benimsemeleri ise, bu politikanın beklenmedik bir sonucuydu.

Kişisel Deneyimlerin Hikâye Edilmesi

Buraya kadar dervişlerin ve yakınlarının kendi şeyhlerini ve dergâhlarının kuruluşunu nasıl anlattıklarını inceledik. Ama tarikat çevrelerinde insanların kendi kişisel deneyimlerini dile getirmeleri başka yerlere göre daha kolaydı. Yakın zamana kadar, birinci tekil şahıs ağzından ("ben") anlatma biçiminin (ki buna otobiyografik öğeler de girer) 19. yüzyılın ikinci yarısından önce Osmanlı kültür çevresinde çok ender kullanıldığı düşünülüyordu.[45] Açıklaması da, 19. yüzyılın ortalarındaki değişimden önce Osmanlı kültüründe bireye yeterince değer verilmediği, dolayısıyla da yazarların bu anlatım tarzına yönelmediği ileri sürülerek yapılıyordu. Ama son yıllarda, içlerinde az ya da çok, birinci tekil şahıs ağzından anlatımın bulunduğu o kadar çok metin ortaya çıktı ki, bu yargının yeniden gözden geçirilmesi zorunlu hale geldi.[46] Avrupa'da Rönesans dönemindeki birinci tekil şahıs anlatımı konusunda yapılan yeni çalışmalar da, bugüne kadar kabul gören düşüncelerin değişmesi gerektiğini ortaya koyuyor. Kişisel deneyimlerini yazmaya değer bulabilmeleri için, insanların önce kendilerini birer birey olarak kabul etmelerinin gerektiği, bugün artık geçerli olmayan bir düşünce.[47] İnsanlar

---

43 Gölpınarlı (1958) s. XXII.

44 *age*, s. XXII, Mélikoff (1975).

45 Kafadar (1989), s. 124. Ayrıca krş. Zilfi (1977).

46 Bu yeni değerlendirmeyi Cemal Kafadar'a borçluyuz; bundan sonra gelen paragraflar onun yaptığı ön çalışmaya dayanmaktadır. Bkz. Kafadar (1989).

47 Kafadar (1989).

kendilerini çoğu kez toplumsal bir grubun üyesi olarak tanımlıyorlar ve böyle bir bakış açısına, belirgin bir bireysellik olmadan da yer var. Bir olayı "ben" diyerek hikâye edişin kuramsal olanaklarına dair görüşlerdeki bu değişiklik, galiba uzmanların bu tarzda yazılmış yeni metinler aramaya hız vermelerine yol açtı.

Birinci tekil şahıs olarak anlatan yazarlar bazen tarikat çevresi dışından da çıkardı. Örneğin savaş tutsağı olduğu sırada yaşadığı acı deneyimlerini kaleme almış olan Osman Ağa'nın, bilebildiğimiz kadar herhangi bir tarikat bağı yoktu (krş. 5. Bölüm).[48] Ama birinci tekil şahıs ağzından anlatılmış eserlerle tarikatlar çevresinde çok fazla karşılaşmamız, bu iki olgu arasında bağlantı olduğunu düşünmemize yol açıyor. Tasavvuf yolunun çeşitli aşamalarından geçerek ilerlemenin insanı kendi benliğine, kendi ruhunun derinliklerine yönelttiğini, kişinin bir şeyi kendi ağzından hikâye etmesinin de bunun doğal sonuçlarından biri sayılabileceğini unutmamak gerekir.

İstanbullu Bir Dervişin Günlüğü

Seyyid Hasan adlı bir Sünbüliye tarikatı dervişinin 1661-1665 yılları arasında düzenli tuttuğu günlük, birinci tekil kişi ağzından anlatımın tarikatlar çevresindeki dikkat çekici örneklerinden biridir.[49] Seyyid Hasan günlüğünde kendi adını belirtmemiştir, ama toplumsal çevresi ve özellikle öbür Sünbüli dervişleri üzerine o kadar çok şey anlatmıştır ki, araştırmacıların onun kimliğini saptaması zor olmamıştır. Seyyid Hasan günlüğünü tuttuğu sırada kırk yaşlarındadır, üstelik doğum gününü de belirtmiştir. O yıllarda belirli bir işi ya da bir memuriyeti de yoktur. Sadece kendi geliriyle yaşamaktadır, yani bugünkü deyimle "rantiye"dir. Seyyid Hasan ne yazık ki mali kaynakları üzerine pek söz etmemiştir. Daha sonra Ferruh Kethüda Tekkesi'ne şeyh olmuş, kısa bir süre sonra da günlük tutmayı bırakmıştır. Tarikatta fazla ilerlememiştir. Oysa bu tekkenin şeyhi olmak, Sünbüli tarikatının merkez tekkesi postnişini olmadan bir önceki basamak sayılmaktadır. Seyyid Hasan kendi içine dönük, alçakgönüllü yaşam tarzını ölümüne kadar sürdürmüş, ayrıca cuma günleri bir camide vaazlar vermiştir. 1688'de yetmişine ulaştığı sı-

48 Osman Ağa, yay. haz. ve çeviren R. Kreutel ve Otto Spies (1954).

49 Gökyay (1985), Kafadar (1989). Bu konuda anlatılanlar ayrıca günlüğün ilk cildine dayanmaktadır: Topkapı Sarayı Kütüphanesi (İstanbul), Hazine 1426.

rada İstanbul'da vebadan ölmüştür. Bildiğimiz kadarıyla Seyyid Hasan, o zamanın koşullarına göre uzun sayılacak yaşamı süresince hiç İstanbul dışına çıkmamıştır. Bu bakımdan da, bulunduğu makam açısından ulema hiyerarşisinin marjinal bir üyesi olmasına rağmen, kadılık ya da müderrislik yapan ve görev aldıkları yerlerle başkent arasında gidip gelen ulemadan ayrılır.

Seyyid Hasan günlüğünü tutmaya başladığı günlerde İstanbul'da ortalığı kırıp geçirmekte olan veba salgını karısının ölümüne de neden olmuştur. O ise bu felaketi son derece soğukkanlı karşılar, uzunca bir süredir evinden ayrı olduğunu, döndüğünde karısını ölmek üzere bulduğunu yazar.[50] Bütün ayrıntılarıyla cenazenin kaldırılışını, ölenin kefareti için nasıl sadaka verildiğini, nasıl helva pişirilip dağıtıldığını anlatır.[51] Bu olayı izleyen haftalarda günlüğün hemen her sayfasında bir ölüm olayı yer almaktadır; ölenler daha çok kadın ve çocuklardır. Seyyid Hasan cenaze törenlerine katılır ve tarikatının şeyhlerinden cenazeye gelenler oldukça bunu da belirtir. Bazen de dostlarıyla İstanbul çevresinde, özellikle de o zamanın sevilen sayfiye yeri Alibeyköyü'nde yaptıkları gezintileri anlatır. O dönemde Avrupa'da, en azından zenginler arasında görüldüğü gibi, veba salgını çıkınca insanların bulundukları yeri terk edip kaçmaları, Müslüman ülkelerde (tabii Osmanlılarda da) dini bakımdan kabul edilir bir şey değildir.[52] Soğukkanlılıkla aktardığı ölüm olayları ve cenaze törenleri Seyyid Hasan'ı hiç endişelendirmemiştir. Veba salgını konusunda belki başka düşünceleri de vardı, ama bunları günlüğüne geçirmemiştir.

Bu günlüğün en ilginç yanı, bize, İstanbul'un "üst orta tabakası"ndan birinin en önemli uğraşları konusunda bir fikir vermesidir. Çalışmasına gerek olmadığı için Seyyid Hasan gününü bir dükkânda ya da iş yerinde geçirmek yerine, keyifli sohbet toplantılarına katılabilmektedir. Dostlarıyla tekkede ya da oğlunun da katıldığı gezintilerde bir ara-

---

50 Kafadar (1989), s. 143.

51 Cenaze dolayısıyla dağıtılan helva konusunda ayrıca krş. Evliya Çelebi (1896/97-1938, c. 9, s. 590. Buradan anlaşıldığına göre, ölünün arkasından dağıtılan helvayı kabul etmek ahlaki bir görev kabul edilmektedir.

52 Hazine 1426, varak 24a vd, Kafadar (1989), s. 143 vd. Veba salgını sırasında insanların davranışları konusunda bkz. Panzac (1985), s. 280 vd.

53 Hazine 1426, varak 27b vd.

ya gelmektedir.[53] Geziler için dostlar birbirlerine at ödünç vermektedirler. Seyyid Hasan alınanların geri verildiğini de özenle kaydetmiştir.[54] Kentin, 17. yüzyılda birçok hanın inşa edildiği ticaret merkezinin, Seyyid Hasan'la arkadaşlarının öyle pek ilgisini çekmemiş olduğu görülüyor. Buna karşılık ev ziyaretleri çok sık yapılmaktadır. Seyyid Hasan'ın dostları da kuşkusuz onun gibi varlıklı olduklarından, selamlıklarında bir konuğun gece yatısına kalabileceği bir odaları muhtemelen vardı. Ayrıca Seyyid Hasan'ın akrabalarını ziyaret ettiğini de biliyoruz; örneğin bir gece annesinde kaldığını yazmaktadır. Bundan anlaşıldığına göre annesi Seyyid Hasan'la birlikte değil, kendi evinde ya da belki çocuklarından başka birinin yanında oturmaktadır. Günlüğünü başkalarının okuması için yazmadığından Seyyid Hasan ailenin kadınlarından söz etmekte bir sakınca görmemiş, kız kardeşleriyle görüşmelerini de anlatmıştır.[55]

Seyyid Hasan dini bir eğitim görmüştür; ne yazık ki gençliğinde bir medrese bitirip bitirmediğini açıklamıyor. Ama bu kuvvetle olasıdır, çünkü bir vaizin belirli din bilgilerine sahip olması gerekir; ancak bu bilgiler aile içinde ve tekkelerde de edinilmiş olabilir.[56] Seyyid Hasan'ın yazı yazmaya alışık olduğu anlaşılmaktadır; zaman zaman da Osmanlıca yazılmış dini eserlerden söz etmektedir.[57] Arapça bilgisinin ne düzeyde olduğunu bilmiyoruz. Ama Osmanlıcaya çevrilmiş dini eserleri okuyanlar onun gibi kişilerdir. Okuma alışkanlığının ölçüsü bakımından ise Seyyid Hasan'ı, örneğin gençliğinde bir Latin okulunda okumakla birlikte eğitimin inceliklerine fazla gömülmemiş aynı dönemin bir Fransız ileri geleniyle karşılaştırabiliriz.

Birinci Tekil Şahıs Anlatımı Kullanan Mutasavvıflar

Seyyid Hasan bir derviş olmasına karşın, günlüğünde kendi dini deneyimlerine hiç yer vermemiştir. Gerçi kendi tarikatının "sevgili ve saygıdeğer" olarak tanımladığı bir şeyhinden söz etmişse de, onun dini hiyerarşideki yerini belirtmemiştir.[58] Oysa Aziz Mahmud Hüdaî'nin, ün-

54 agb, varak 28a.
55 agb, varak 28a, 29b. Ayrıca bkz. Kafadar (1989).
56 Yaşamöyküsü için bkz. Gökyay (1985) ve Kafadar (1989).
57 Hazine 1426, varak 29b.
58 Krş. Hazine 1426, varak 24a.

lü mutasavvıf Şeyh Muhyiddin Üftade'nin müridi olduğu sırada, 1577/78 yılında Arapça tuttuğu günlüğünde durum tümüyle farklıdır.[59] Görünüşe göre bu eser, Seyyid Hasan'ınki gibi değil de, tarikat çevrelerinde okunmak üzere yazılmıştır; Üftade'nin, Celvetiye olarak bilinen yeni tarikatın silsilesinde olduğu da unutulmamalı. Bu durum, günlüğün pek çok yazma nüshasının bulunmasını da açıklar; ayrıca eser daha 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlıcaya da çevrilmiştir.[60] Bu esere gösterilen ilginin bir bölümü Üftade'nin yaşamı konusunda anlatılanlar ve keramet hikâyelerinden kaynaklanırsa da, bir bölümü de yazarı Mahmud Hüdaî'ye duyulan saygıdan ileri gelmektedir. Sultan I. Ahmed, Hüdaî'ye beslediği saygıyla, onun doğduğu yer olan Şerefli Koçhisar'ı bazı vergilerden muaf tutmuştur. Avrupalı diplomatların bile saraya bir konuyu kabul ettirebilmek için Hüdaî'nin aracılığına başvurdukları bilinmektedir.[61] Bu günlüğün değerini hiç kaybetmemesinin bir nedeni de, içinde pek çok rüyaya yer verilmiş olmasıdır. Tarikat çevrelerinde âdet olduğu üzere Hüdaî bu rüyaları şeyhine anlatmış, o da bunlardan öğrencisinin din yolundaki gelişmesini izlemiştir. Ama bu rüyalarla ilgilenmeyen ve kendileri için kitabın rüya dışındaki bölümlerini istinsah ettirenler de olmuştur.[62]

Her ne kadar çok okunmuşsa da, bu eserin aslında bir edebi kurmaca değil, gerçek bir günlük olduğu anlaşılmaktadır. Pek çok tarikat dervişi gibi Hüdaî de evlidir ve güncesine aile yaşamına ilişkin birçok bilgiye yer vermiştir. Örneğin şeyhi Üftade'ye, karısının doğum yapmak üzere olduğunu söylediğini, onun da hayır dua ettiğini anlatır. Aynı gün daha sonra bir kızı dünyaya gelince yeniden şeyhine gidip haber verdiğini, onun da bebeğin adını koyduğunu yazar. Bir buçuk yıl sonra küçük kızı ağır hastalanınca, şeyh nazara karşı bir muska verirse de, bir yararı olmaz.[63] Günlükte Şeyh Üftade'nin aile yaşamıyla ilgili bazı bilgilere de rastlanmaktadır.

Hüdaî, anlattıkları arasında cedlerini de saymakta, bunları Üftade'nin tasavvuftaki mürşidi Hızır'dan başlatıp, Üftade üzerinden ken-

---

59 Beldiceanu-Steinherr (1961).

60 *age*, s. 13 vd.

61 De Groot (1978), s. 61.

62 Beldiceanu-Steinherr (1961), s. 15.

63 *age*, s. 12.

dine kadar ulaştırmaktadır.[64] Büyük bir şeyhin müridi olan ve zamanla yine ünlü bir şeyh olan Hüdaî, kendisini de muhtemelen bir mürşit olarak görmektedir. Her iki şeyhin dini kişilikleri, Hüdaî'nin kişisel eserini bir tür din kitabı haline getirmiş olmalıdır.

Mevlevi dervişi ve şair Şahidî'nin, güzelliğiyle insanı büyüleyen yaşamöyküsü daha eski bir dönemden, olasılıkla 16. yüzyılın ilk yarısından kalmadır. Bu yaşamöyküsü Şahidî'nin, kendisini gerçekten derinden etkileyen, hayranı olduğu mürşidi Divane Mehmed Çelebi üzerine yazdığı bir risalede yer almaktadır.[65] Ama yazarın, Divane Mehmed Çelebi'nin çevresinde şarap, hatta esrar içildiğini hiç saklamadan belirtmesinden dolayı, Mevlevi tarikatının daha sonraki yöneticilerinin bu eseri ellerinden geldiğince saklı tuttukları anlaşılıyor. Bizim amacımız açısından Şahidî'nin, henüz derviş olmadığı kendi gençlik yılları üzerine anlattıkları daha önemlidir. Ailesi Muğlalı'dır, ama içe dönük bir taşra yaşamı sürdükleri söylenemez. Dedelerinden biri Balkanlar'daki savaşlara katılır, gayrimüslim bir kızı kaçırıp evlenir. Daha sonra bir süre, o dönemde henüz Osmanlıların elinde olmayan Mısır'da yaşar. Bu evlilikten dünyaya gelen oğullarından biri (ki ilerde Şahidî'nin babası olacaktır), çeşitli maceralar geçirdikten sonra Muğla'ya döner. Ama kısa bir süre sonra bir Halvetiye dervişine bağlanır, onun yol göstermesiyle öğrenimini tamamlamak üzere İran'a gider. Bu yolculuktan da Muğla'ya geri döner ve şeyhinin yerine geçer. Ama karısı Halvetiye tarikatından değildir, Mevlânâ'ya bağlıdır. Şahidî babasını küçük yaşta vebadan kaybeder; iki kız kardeşi ve ağabeyi de bir gece içerisinde aynı hastalıktan ölürler.

Şahidî annesinin, onu babasının dostlarından bir zanaatkârın yanına çırak verme isteğine nasıl karşı çıktığını uzun uzadıya anlatır. Genç adam çırak olmak yerine İstanbul'a gider ve bir medresede eğitim görür. Bu arada kendisinin ve medrese arkadaşlarının günlük yaşamlarını, yaşam dolu genç insanları birkaç gün, hatta birkaç saat içinde alıp gö-

64 *age*, s. 98.

65 Gölpınarlı (1953), s. 108 vd, 136 vd. Bu yaşamöyküsü Süleymaniye Kütüphanesi'nde Halet Ef. İlave No. 74'tedir; ama burada ele alınanların kaynağı Gölpınarlı'nın anlattıklarına dayanmaktadır. Şahidî ve Divane Mehmed Çelebi kuşkusuz, belirli bir olgunluk düzeyine ulaşanların "zahiri" dini kuralları dikkate almasının gerekmediği görüşündeki mutasavvıflardı. Bu görüşü paylaşan dervişler özellikle Bektaşiler arasında çoktu.

türen vebayı uzun uzun anlatır. Sonunda düş kırıklığı içinde, eğitimini tamamlamadan Muğla'ya geri döner. Eserinin bundan sonrasında kendine din konusunda yol gösterecek bir rehber arayışını hikâye eder, karşılaştığı çeşitli şeyhlerin zayıflıklarını sözünü esirgemeden sıralar. Görünürde dünyevi bir yaşam süren Melamîlere yakınlık duymaya başlar. Sonunda, Melamîliğe büyük bir eğilimi olan Mevlevi şeyhi Divane Mehmed Çelebi'yle tanışır. Şahidî'nin, burada sözünü ettiğimiz dışındaki bütün eserleri Mevleviler tarafından severek okunan, çok önemli bir yazar haline gelmesinde, bu tanışmanın büyük rolü olmuştur.

Şahidî kendi hikâyesini bir dini arayış hikâyesi olarak anlatmaktadır. Uzun süre doğru yolu aramış, sonunda şeyhinin yardımıyla bulmuştur. Herhalde Şahidî, yazdıklarının insanları tasavvufun heyecanlandırıcı ve esinlendirici yönüne çekeceğini ummuştu. Mevleviliğin ilk dönemlerinde bu nitelikler, din kurallarına uygun ve ölçülü davranmak gibi niteliklerin yanı sıra zaten vardı.[66] 17. yüzyılda din kurallarına aşırı bağlı Kadızadelilerden korkan Mevlevilerin ortadan kaldırmasına kadar, Şahidî'nin kitabı, onun bu umudunu belki de yerine getirmiştir.[67] Şahidî'nin yalnızca şeyhiyle karşılaşmasından söz etmeyip ailesini ve gençliğini de ayrıntılarıyla anlatmış olması da belirtilmeye değer. Şahidî'nin ısrarla doğru yolu arayışı, kişisel bir öyküyü yazarın gözünde olduğu kadar, tarikat çevresinden okurlar için de ilginç kılmış olmalıdır.

Evliya Çelebi: Dervişlerin Dünyasında Dolaşan Bir Seyyah

Seyyid Hasan'ın günlüğü, edebi bir endişe gözetmeden, tarih sırasıyla tutulmuş notlar biçimindedir; Hüdaî'nin anlattıklarına gelince, onda da içeriğin, yazar kadar okurlar açısından da daha önemli bulunduğu anlaşılıyor. Birinci tekil şahıs anlatımının kullanıldığı başka bir eserde, Evliya Çelebi'nin yine o dönemde yazılmış on ciltlik *Seyahatname*'sinde ise durum daha karmaşıktır. Elimizdeki yazma nüshalarının sayısının azlığına bakılırsa, dönemin okumuş yazmışlarının bu eserin edebi düzeyini öyle pek yüksek bulmadıkları düşünülebilir.[68] Buna kar-

66 Gölpınarlı (1953), s. 77 vd.
67 Zilfi (1986).
68 Kreutel (1971), s. 273 vd.

şılık Evliya'ya verilen değer 19. yüzyılın ortalarından beri durmadan artmıştır. Hâlâ hemen her yıl bu büyük *Seyahatname*'nin çeşitli bölümleri üzerine çalışmalar yayımlanmakta, bunların bazısında Evliya'nın edebi değeri övülmektedir. Onun bu eseri olmadan elinizdeki kitap da pek zor ortaya çıkardı.

Evliya'nın babası sarayda kuyumcubaşı, annesi Sadrazam Melek Ahmed Paşa'nın kız kardeşidir; paşa çıktığı yolculuklarda Evliya'yı yanına almış ve onu hep korumuştur.[69] Bu ilişkilerine karşın Evliya hiçbir zaman devlet hizmetinde çalışmayı düşünmemiştir. Sadece ara sıra, o zamana kadar görmediği yerlere gitme olanağı veren ufak tefek görevler çıkarsa bunları kabul etmiştir. İlk gezilerini Anadolu'da Karadeniz kıyıları boyunca yapmış, daha sonra Anadolu ve Suriye'nin her yerini dolaşmıştır. Bir süre, Osmanlı Devleti'ne bağlı olmakla birlikte toprakların oldukça bağımsız yöneten Bitlisli bir Kürt beyinin sarayında kalmıştır. Orada resmen beyin musahibi gibi kalmışsa da, aslında daha çok rehin tutulmuştur.[70] Evliya sonraları Balkanlar'ı da dolaşmış, Yunanistan, Sırbistan, Bosna ve Macaristan'ı uzun uzadıya anlatmış, ama başka herkesten çok daha iyi tanıdığı İstanbul'u tasvir ederken, onu bütün gördüğü yerlerin dışında tutmuştur.[71] Buna karşılık Osmanlı topraklarının dışına pek az çıkmıştır. O zamanlar İran'ın elinde bulunan Kafkasya ve Azerbaycan'a yapmış olduğu birkaç yolculuğu anlatmıştır. Ayrıca 1664'teki Uyvar seferinden sonra Avusturya'yla barış görüşmesi yapmaya giden elçi Kara Mehmed Paşa'nın maiyetinde bulunmuş (krş. 5. ve 7. bölümler), bu sayede Viyana'daki belediye, saray ve devlet arşivlerini de görmüştür.

Evliya kendi dönemindeki okumuş insanların günlük konuşma diliyle yazmış, Arapça ve Farsçadan türetilmiş, edebi Osmanlıca için olmazsa olmaz sözcükleri kullanmaktan kaçınmıştır. Bununla birlikte Arapçayı ve saray Osmanlıcasını çok iyi bilmektedir. Ayrıca bilmediği yabancı dillerden ve lehçelerden aldığı sözcükleri doğru yazmasından, kulağının da çok iyi olduğu anlaşılmaktadır. 1655'te Viyana'da kaldığı günlerde, bu kentte konuşulan diyalekti çok iyi kapmış ve yazılarında da doğru

69 *İA*, "Evliya Çelebi" maddesi (Cavit Baysun).

70 Dankoff (1990) bu konaklamayı anlatan yazıyı yayımlamış, İngilizceye çevirmiş ve yorumlamıştır.

71 Burada söz konusu *Seyahatname*'nin 1. cildidir: Evliya (1896/97-1938).

olarak vermiştir.[72] Dolayısıyla, saray Osmanlıcasıyla değil de düzgün bir günlük konuşma diliyle yazmış olmasının temelinde bilgi eksikliği değil, tam tersine bilinçli bir edebi seçim yatmaktadır. O zamanın seyahat edebiyatı geleneklerinden ayrılarak birinci tekil şahıs ağzından anlatmayı seçmesi de bu yenilikçi tavra uyar; oysa Evliya bu tür seyahatnameler yazanları, özellikle de 16. yüzyılda yaşamış Mehmed Âşık'ı kesinlikle okumuş ve ondan yararlanmıştır.[73] Ama başkalarından okuduklarını naklederken fazla titiz davranmaması, Evliya'nın kendini bir coğrafyacı olarak görmediğini gösterir. Kaynaklardan yararlanırken takındığı edebi özgürlük, onun bunlarla kendi arasına bir mesafe koyma isteği olarak değerlendirilebilir. Oysa İslam bilginleri, din ve hukuk dogmalarını hiç değiştirmeden sürdürmek üzere yetiştirildikleri için, başka metinlerden alıntı yaparken titiz davranmayı bir alışkanlık haline getirmişlerdir.[74] Buna karşılık Evliya'nın, kendi dönemindeki sözlü hikâye sanatını çok yakından tanıdığı anlaşılmaktadır; zaten *Seyahatname*'sinin birinci cildinde İstanbul'daki meddahları anlattığı bir bölüm vardır.[75] Ama bu, Evliya'nın "popüler" bir yazar olduğunu gösteren bir kanıt olarak kabul edilmemelidir. Aslında Osmanlılarda meddah, üst tabakanın eğlencelerinden biridir; hatta meddahların bazen saraya çağrıldığı bile bilinmektedir.[76]

Evliya dervişlere ve velilere karşı ayrı bir ilgi duymuşsa da, herhangi bir tarikata mensup olduğuna dair bir bilgi yoktur. O daha çok, seyahatlerinde konakladığı yerlerde gördüğü yatır ve türbelere saygı göstermiştir. Bu seçmeci davranışa Osmanlı üst tabakasından insanlar arasında çok rastlanır. Çeşitli yerlerdeki dergâhlarla ilgili bilgilerimizi, Evliya'nın ilgi alanlarının genişliğine borçluyuz. Örnek olarak (daha önce de kütüphanesindeki kitapların listesi nedeniyle sözünü ettiğimiz) Abdal Musa Zaviyesi'ni anlatmasını ele alalım. Evliya zaviyenin, kerpiçten bir duvarla kale gibi çevrili bir bağın ortasında yer aldığını yazıyor.[77] Tekkenin türbesi bir kubbeyle örtülmüş, bunun üstüne de ahşaptan ko-

72 Kreutel (1957), s. 199.
73 Taeschner (1923).
74 Hodgson (1973/74), c.1, s. 324 vd.
75 Köprülü (1966), s. 380 vd.
76 *age*, s. 380.
77 Evliya Çelebi (1896/97-1938), c. 9, s. 273.

nik bir külah yapılmıştır. Pîrin mezarının bulunduğu türbenin içi, belki de adakları yerine gelmiş insanların getirdiği hat levhalarıyla doludur. Herhalde tekkenin içinde de böyle birçok hat vardı. Evliya, İslam dünyasının her yerinden ziyarete gelenlerin, ayrılırken hatıra olarak tekkede sadaka tası, müzik âleti gibi şeyler bıraktıklarını anlatmaktadır. Evliya'nın kendisi de türbeyi ziyaretinin hatırası olarak bir beyit yazıp bırakmıştır. Ayrıca tekkedeki günlük yaşamın sürdürülmesi için kullanılan servis bölümleri ve bu arada özellikle (ocakta yanan ateşin zaviyenin kuruluşundan beri hiç söndürülmediği söylenen) mutfak, Evliya'yı çok etkileyen şeyler arasındadır.

Evliya tekkenin önündeki taş kaplı alanın, şeyhin bir kerametiyle oluştuğunu anlatır. Yani burada da karşımıza, kısaltılmış biçimde de olsa, bir kuruluş menkıbesi çıkmaktadır. Dervişlerin tekkenin girişindeki çamurdan yakınmaları üzerine şeyh onları toplayıp başlarına geçer ve hep birlikte dualar ederek, davul zurna çalarak yakınlardaki dağa çıkarlar. Kısa bir duadan sonra Abdal Musa dağdan "ahfadı adına" (burada kastedilenler Hz. Muhammed'in ailesidir) meydanın döşenmesi için gerekli taşları sağlamasını ister. Ama taşların her biri bir eşek ya da at büyüklüğünde olmalıdır.[78] Bunun üzerine yer şiddetle sarsılmaya ve dervişlerin duaları arasında havada taşlar uçuşmaya başlar. Ertesi sabah uyandıklarında, 3000 adım uzunluğundaki yolun taşlarla gayet düzgün döşenmiş olduğunu görürler. Taşların dizilişindeki düzeni hat sanatına benzeten Evliya da, tekkeye geliş gidişinde kuşkusuz bu kaldırımın insanlara büyük rahatlık sağladığına tanık olmuştur.

Evliya burada kendisini bir dergâh ve türbeyi ziyaret eden dindar bir insan olarak anlatmıştır. Yazılarının daha başka birçok yerinde de kendinden böyle söz ettiğine rastlanır. Tekke şeyhlerinden, şifa getirsin diye başındaki sarığı okuyup üflemelerini istediği görülür.[79] Ama Evliya'nın yapıtını bir tür "hac yolculuğu" tasviri olarak kabul etmek doğrusu fazlaca abartılı olur. Zaten, ekonomik olanakları yeterli olan her Müslümanın yerine getirmekle yükümlü olduğu asıl hac ziyaretini Evliya'nın ancak altmışından sonra yapmış olması da bunu göstermektedir.[80] Evliya ayrıca hacca gitmeye, rüyasında babasıyla hocasının ihmal-

78 *age*, c. 9, s. 275.

79 *age*, c. 2, yazma Topkapı Sarayı, Bağdat Köşkü 304, varak 27b-28a.

80 *EI*², "hadjdj" maddesi (A. J. Wensinck ve J. Jamier).

kârlığı nedeniyle onu uyarmalarından sonra karar verdiğini de anlatır.[81] Evliya'nın velilere ve türbelere duyduğu özel ilgi, ona da tekke kültürü yönünden bakılmasına yol açmıştır. Çünkü onun seyahat ettiği dünyanın, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun her köşesi, kentlerden kervan yollarına kadar şeyhlerin, velilerin türbeleriyle doludur ve Evliya anlattıklarının temelini, ziyaret ettiği tekkelerde dinlediği ya da okuduğu hikâyelerle oluşturmuştur. Ama bu yöntemi kullanan bir tek o değildir; Osmanlı edebiyatında hikâye etme sanatına el atanların pek çoğunun yaşamlarının şu ya da bu döneminde bir biçimde mutlaka bir tekkeyle ilişkileri olmuştur.[82] Evliya'nın kendi anlatımlarındaki temel motif, şifa bulmaz, tutkulu bir seyyah kişiliğine sahip olmasıdır. Ama onun seyahat ettiği dünyayı ağırlıklı olarak dervişlerin ve tekkelerin biçimlendirdiği de unutulmamalıdır.

Yazılarında Evliya'nın anlatıcı kişiliği çok belirgindir. Gerçi güzel bir binanın ya da tekkedeki bir törenin kendisinde uyandırdığı duygulardan pek seyrek söz eder; ama güzel yemekleri, tarihi kentleri, keyifli gezintileri, çekici kadınları ve yakışıklı erkekleri anlattığı yazıları, onun yaşamın güzelliklerinden mutluluk duyduğunu ve okuyucularını da bu mutluluğu kendisiyle paylaşmaya davet ettiğini gösterir. Bir türbeyi, artık neredeyse kalıplaşmış tasvirlerle anlatırken bile, bu sahneyi gözümüzde canlandıranın kendisi, yani Evliya Çelebi olduğunu bir an bile aklımızdan çıkarmamıza izin vermez. Bunu kâh, kaldığı yerlerden birinde, kendisini hep hatırlasınlar diye bir kitabe yazıp bıraktığını söyleyerek, kâh tasvir ettiği yerlerden birinde sürdürdüğü bir sohbeti naklederek gerçekleştirir. Birçok din adamından derinden etkilenmiş olmasına ve onların biçimlendirdiği bir dünyada yaşamasına karşın Evliya'nın kişiliğinin en önde gelen niteliği din değildir; o kendinin Osmanlı üst tabakasının bir mensubu, özellikle de bir seyyah olduğunu vurgular. Bu sonuncu kişiliğiyle ülkenin en uzak köşelerine bile gitmeyi ihmal etmemiş, gerçeğin yeterli olmadığı durumlarda işe hayal gücünü katmaktan da çekinmemiştir. Seyyid Hasan ve Aziz Mahmud Hüdaî ile karşılaştırıldığında Evliya, dinle olan bütün ilişkisine karşın, dünyevi kişiliğiyle öne çıkar.

---

81 Evliya Çelebi (1896/97-1938), c. 9, s. 3-4.

82 Köprülü (1966), s. 319-320.

Birinci Tekil Şahıs Anlatımı, Dervişler ve Gündelik Yaşamda Kendini İfade Etmek

Burada ele alıp incelediğimiz metinler, 16., 17. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı Müslüman üst ve orta tabakası arasında, yazdıkları günlük ya da yaşamöykülerinde kendilerini anlatanlara rastlandığını açıkça göstermektedir. Üstelik bu, yakın zamanlara kadar düşünüldüğü gibi öyle pek seyrek görülen bir durum da değildir. Ama yine de keşfedilmeyi bekleyen daha pek çok şey vardır; araştırmacılar bu edebiyat türünü ihmal ettikleri için, bilinen metinler hep tesadüflerle ele geçmiştir ve çoğunun kütüphane kataloglarındaki tanımları da yetersizdir.

Bu "kişisel" metinlerin yazarlarının, başkentin edebi ya da politik yaşamı içinde önde gelen kişiler olmadığını da belirtmek gerek. Osman Ağa gibi eski bir subay ve çevirmen, Seyyid Hasan gibi küçük bir tekke şeyhi, uzak bir taşra kentindeki bir Mevlevi dedesi, küçük rütbeli Mısırlı bir asker; bu kişilerin tümü de kendi kişisel yaşantılarını yazmaya değer bulmuşlardır. Evliya Çelebi de daha çok bu sınıflamaya girer.[83] Saray çevresine mensup akrabaları bulunmasına karşın, çağdaşları onu sıradan bir insan olarak görmüş olmalıdırlar. Zaten o da önemli bir devlet görevi üstlenmediği gibi, edebiyat alanında da ancak ölümünden yüz elli yıl sonra ün kazanmaya başlamıştır.

Bütün bunlar, yaklaşık 17. yüzyılın ikinci yarısında bir kültür değişiminin başladığını ortaya koymaktadır ve aynı değişim 18. yüzyılda edebiyatın bir alanında da görülecektir. İlk başlarda çok belirgin biçimde olmasa da, gündelik yaşam gittikçe önem kazanmaya, "sıradan" insanın yaşantısına ilgi duyulmaya başlanmıştır. Bu konuya daha 16. yüzyılda yönelmiş olan dergâhlar, "kişisel"e karşı duyulan ilginin iyice öne çıkmasına özellikle yardımcı olmuşlardır. Kütüphaneler kuran, dini metinlerin açıklanmasına bir esas getiren dervişler, böylece, kentlerdeki (hatta zaman zaman taşradaki) oldukça büyük bir kitlenin, dönemin "klasik" edebiyat bilgilerine sahip olabilmesine yol açmışlardır. Birçok insana, toplumun kabul edeceği bir tarzda yazılı olarak kendilerini ifade etmenin yolunu göstermişlerdir. Tarikatlarının kuruluş menkıbelerini nakletmeyi sürdürmeleri, dervişlerin (ve onlara bağlananların) kendi-

83 Kafadar (1989), birinci tekil şahıs ağzından yazan bütün bu yazarları ayrıntılarıyla tanıtmaktadır.

lerini, dindar bir yaşam sürmelerine olanak sağlayan bir topluluğun mensupları olarak görmeye başlamalarına yol açmıştır; bu öyle bir topluluktur ki, eski bir ayakkabıcı çırağı ulemadan birini mahçup edebilmektedir. Şeyhin karşısında zorunlu alçakgönüllülük göstermelerine karşın, yüksek düzeyde eğitim almış çevrelerden gelmeyen bazı insanların, tasavvuf yolunda ilerledikleri ölçüde kendi muhakeme güçlerine güvenleri artmaktadır. İlerde derviş olacak bir medrese mollasını ülkenin her yanında yollara düşüren de, Anadolu'nun en uzak köşelerindeki şeyhlerin arasındaki çekişmeyi bu çevrenin dışındakilerin gözünde ilgi çekici kılan da, doğru yolu arama, doğru şeyhi bulma isteğidir. Yazılı kültüre katkıları sınırlı kalmış olan kadınların deneyimleri bile, bu bağlam içinde değerlendirilmiştir. 17. yüzyılın özellikle ikinci yarısıyla birlikte kişilik bilincinin iyice güçlenmeye başlamasına yol açan tek etmen, kuşkusuz tarikat kültürü değildir. Ama bu kültürün önemini de küçümsememek gerekir.

ON BİRİNCİ BÖLÜM

YEME-İÇME VE DOST SOHBETLERİ

Sünnet düğünlerinde olduğu gibi Osmanlı sarayında yapılan diğer düğün ve eğlencelerde de büyük ziyafetler ön planda tutulurdu. Yemek gündelik bir etkinlik olduğu için, Osmanlı yemek kültürünü gündelik görüntüsü içinde daha yakından tanımakta fayda vardır. Ancak burada daha çok büyük topluluklara ya da en azından önemli bir konuğa verilen yemeklerden söz edilecektir. Ayrıca evlerde yenilen öğünler ve bir vakıf kuruluşu ya da bir tekkenin misafirhanesinde sunulan yemeklere de değinilebilir. 16., 17. ve 18. yüzyıllarda sadece konuklara verilen bir yemek kültüründen söz edebiliriz, çünkü elimizde, ancak bu kültürle ilgili yeterli bilgi vardır.

Yeme içme kültürü ele alınmak istendiğinde önce bu kültürün maddi temelinden yani eldeki yemek malzemelerinden söz etmek gerekir. Bunlar, söz konusu bölgenin tarım ürünlerinden ya da özellikle İstanbul'a, Mekke'ye ve Medine'ye gemi yoluyla gelen erzaktan oluşurdu. Ayrıca, Osmanlı kentlerinin farklı yiyecek zevkleri de önemliydi. Bunlardan hangileri önemli zamanlarda lüks yiyeceklerin yerini alırdı, hangileri gündelik kullanım içindi, hangileri de kıtlık zamanında acil ihtiyaç olarak kullanılırdı? Burada Osmanlı kentlerinin dışında kalan bir ortamda oluşmuş gelenekler önemli bir rol oynardı. 16. yüzyılda zeytinyağı Anadolu'da aydınlatmada kullanılır, yemeklerde ise pek görülmezdi. Yemek tereyağıyla pişerdi.[1] Önceleri yavaş yavaş, daha sonra ise temelden değişecek olan tereyağı alışkanlığı, bozkırlarda, büyükbaş hayvan yetiştiricilerinin bulunduğu yerlerde gelişmişti.

O zamanın insanlarının belirli gıda maddeleriyle ilgili toplumsal itibar anlayışları besinlerin üretilmesi ve dağıtılmasında önemli bir etken oluşturuyordu. Gıda malzemelerinden herhangi birine az ya da çok iti-

1 Bu bölüm için *EI*²'de zengin bilgiler veren "Matbakh" maddesi (Halil İnalcık) esas alınmıştır. Faroqhi (1988), s. 55.

bar edilmesi, yalnızca bunların alınışını değil, hazırlanışını da etkilerdi. Örneğin 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda etin sosyal itibarı yüksekti. Başkentteki birçok devlet görevlisinin makul fiyatla et satın alma isteği, piyasada kabul görmeyeceği için, devlet, fiyatların siyasi önlemlerle güvence altına alınması gerektiğini düşünüyordu.[2] Etin kuşbaşı kesilerek ve soslu veya sebzeli pişirilmesi alışkanlığı da etin az bulunması yüzünden ortaya çıkmış olmalıdır.

Diğer bir konu da, sofrada bir araya gelmekle ilgilidir. Kim kiminle yemek yiyor ve hangi şartlarda yemek toplantıları yapılıyordu? Burada özellikle kadınlarla erkekler arasındaki ayrım önemlidir. Bu bölümde vereceğimiz bilgiler daha çok erkeklerin katıldığı yemek toplantılarıyla ilgilidir. 18. yüzyılın başında, İngiliz büyükelçisinin hanımı sıfatıyla Edirne ve İstanbul'u ziyaret eden Lady Mary Montagu'nün yazdıkları çok değerlidir, çünkü sadrazamın eşi ve diğer yüksek rütbeli Osmanlı hanımları tarafından yemeğe davet edilmiş ve yazılarında kadınların yemek ortamlarından söz etmiştir.[3]

Nân-ı Aziz[4]

Ekmek, en azından Anadolu'da, neredeyse sadece buğdaydan yapılırdı, arpa ekmeği de büyük bir olasılıkla kıtlık zamanında tüketilirdi. Çavdar aslında pek bilinmeyen bir tahıl değildi, ancak o kadar az ekilirdi ki, ekmek pişirmek denince lafı pek geçmiyordu.[5] Evliya Çelebi, Diyarbakır çevresindeki dağlarda yaşayan Kürt köylülerin ekmeği kızıl darıdan yaptıklarını yazmıştır.[6] Buğdaydan yapılan ekmeklerin değişik çeşitleri bilinirdi. En çok sevilen beyaz ekmekti. Evliya Çelebi seyahatnamesinde Anadolu kentlerinin yöresel yemeklerini anlattığında beyaz ekmeğin birçok türünden de söz eder.[7] Fırını olmayan evlerde de yassı ekmek saçta pişirilirdi. Daha 15. yüzyılın başlarında, İspanya elçisi Ruy

2 Faroqhi (1984), s. 222.

3 Montagu, (der.) Jack ve Desai (1993)

4 Ekmeğin tanımı olarak "nân-ı aziz" kaynaklarda sık sık kullanılmıştır. 16. yüzyılda Akdeniz bölgesindeki beslenmede Osmanlı tahılının rolü için krş. Braudel (1966), c. 1, s. 517-547.

5 İslamoğlu ve Faroqhi (1979), s. 416.

6 Evliya Çelebi, (der.) Dankoff (1990), s. 144-145.

7 Krş. örneğin Evliya (1896/97-1938), 9. cilt, s. 97, s. 169, s. 359.

Gonzales de Clavijo Timur'un sarayına giderken Anadolu'da bu ekmeği tatmıştı.[8] Yakacağın az olduğu dönemlerde ekmeğin yenebilmesi için, önceden ekmekler pişirilir, kurutularak hazır edilir, yenmeden önce de ıslatılırdı. Ekmek hamurundan dörtgen veya ay şekiller yapılır, içlerine et ya da sebze konulurdu, sonra yağda kızartılır ya da fırında pişirilirdi. Buna 17. yüzyılda bugün de kullandığımız "börek" adı verildi.[9]

1640 tarihli bir İstanbul narh defterinde yalnızca bir ekmek çeşidinin adı geçmektedir, bu da muhtemelen "fodla" diye bilinen türdür.[10] 1720 tarihli sûrnamede yer alan bir minyatürde bu tür ekmek pişiren fırıncılar ve bir taş fırının çizimi vardır.[11] 1640 tarihli narh defterine göre, iki çeşit çörek satın alınırdı, biri "kaba çörek", diğeri de "yağlı çörek"ti. Ayrıca, üç çeşit simit bulunurdu, bunlardan biri sükkeri [tatlı] halka, ikincisi susamlı halka, sonuncusu da bugün Türkiye'de hâlâ çok yenen simitti. İki çeşit hazır börek satın alınırdı, ayrıca üçgen şeklinde hamurdan yapılan "tâbe kâhisi" vardı, ancak bugün bu çeşide pek rastlanmamaktadır. Bugün de tatil yerlerinde iştahla yenen, yağda kızartılmış yufkadan yapılan gözleme vardır. Gözleme adı, pişirilirken ortaya çıkan göze benzer baloncuklardan dolayı takılmıştır.[12] Narh defterinde bütün bu çeşitlerin yanı sıra lokmanın da adı geçmektedir. Günümüzde lokma denince akla şuruba batırılmış küçük toplar gelir, oysa Mevlevilerde lokma sebzeyle karıştırılmış bir çeşit pilavdır.[13] Narh defterinde hangisinin kastedildiğini kestirmek pek kolay değildir.

Kaba çörek hariç, diğer çeşitler sıradan ekmekten üç kat pahalıydı. Bu pahalı çeşitler büyük bir olasılıkla bayramlarda ve mesire yerlerinde yenirdi. 16. yüzyılın ortalarında Habsburg elçisi Busbecq, tuz, yoğurt, sarmısak ve ekmekle karnını doyurabilen Anadolu insanının tevazuunu övmüştür.[14] Tabii burada dikkate alınması gereken nokta Busbecq'in kendi halkına bu sözleriyle ders vermek istemesidir. Yeniçeriler çiftçiler-

8 Ruy Gonzalez de Clavijo, (çev.) Markham (yeni basım 1970), s. 68.

9 Gökyay (1985), s. 60.

10 Ekmek ve hamur işleri ile ilgili biraz farklı bir liste Kütükoğlu'nda (1978) vardır. Erken 16. yy. için krş. Barkan (1942b), s. 331. Burada yemek ve pişirme maliyeti ile ilgili bir hesap vardır.

11 Bu tür fırınlar daha büyük evlerde de bulunurdu.

12 Kütükoğlu (1983), s. 91

13 Algar (1992).

14 Busbeck, (çev.) Von den Steinen (1926), s. 58, s. 110.

den daha şanslıydı. 16. yüzyılın sonunda yeniçerilerin et ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlama bağlamak için özel bir vergi konulmuştu.[15]

Şehriye, Bulgur ve Pirinç

Ekmeğin yanında, bulgur ve darıdan yapılan bir çeşit lapa da bilinen bir gıdaydı; bugün bulgurun yerini alan birçok şehriye çeşidi 17. yüzyılda İstanbul'da bilinmezdi. Ancak 1640 tarihli narh defterinde iki çeşit şehriyeden söz edilmektedir: İstanbul ve Kahire çeşidi. İstanbul çeşidi "beyaz" ve "siyah" diye ayrılırdı.[16] Şehriye günümüzde olduğu gibi çorbalara da katılırdı. Büyük bir olasılıkla tel şehriye o zamanlar görece çok yeniydi, çünkü 16. yüzyılın tabhane ve tekkelerinin mutfak defterlerinde yalnızca bulgur çorbasına rastlıyoruz.[17] Bitlis'i anlatırken Evliya Çelebi, mantıya benzeyen "mahiçe" adlı bir salçalı hamur yemeğinden söz eder.[18]

Evliya Çelebi "herîse" denen bulgur lapasını Mekke civarında görmüştü. 1670'te burada pirinç hâlâ bulgurun yerini almamıştı. Seyyahımız herîsenin etkisini över, kâfirlerle savaşırken gazilerin bununla beslendiklerinden söz eder. Ayrıca kepçenin yanında diğer yemek pişirme gereçlerinin Peygamber zamanından kalma olduğunu iddia eder.[19] Diyarbakır ve Bitlis gibi başka yerlerde de "gendime aşı" veya "mastaba aşı" denen lapa yemekleri ortaya çıkmıştı.[20]

16. yüzyılda pirinç hâlâ bir lükstü, çünkü Boyabat, Tosya ve bugünkü Plovdiv çevresinde çok sınırlı üretim vardı. Hali vakti iyi olanlar pirinci biliyorlardı. Tabhane hesaplarında bu açıkça görülmektedir. Yaşam standardı mutlaka daha mütevazı olan zaviyelerde bile 16. yüzyılın ikinci yarısında pirinç tüketimine rastlanmaktadır. Diyarbakır'da karanfil ve tarçınla tatlandırılmış bir karpuzlu pirinç yemeği yenirdi.[21] Ayrıca bu değerli gıda çorba ve tatlılarda kullanılmak üzere sübye ha-

15 Ergenç (1975), s. 160-161.
16 Kütükoğlu (1983), s. 92.
17 Bkz. Faroqhi (1988) s. 53.
18 Evliya Çelebi, (der.) Dankoff (1990), s. 144-145.
19 Evliya Çelebi (1896/97-1938), 9. cilt, s. 777.
20 Evliya Çelebi, (der.) Van Bruinessen ve diğerleri (1983), s. 170-171, Evliya (der.) Dankoff (1990, s. 144-145.
21 Faroqhi (1988), s. 53-54; Evliya Çelebi (der.) Van Bruinessen ve diğerleri (1988), s. 178-179.

line getirilirdi. 17. yüzyılda, Nürnbergli savaş tutsağı Hans Wild'e Antalya'nın merhametli insanları hastalığı sırasında pirinç çorbası içirmişlerdi. 1640 tarihli İstanbul narh defterine göre kebapçılardaki nohutlu pirinç çorbasını içine limon sıkarak içmek olanaklıydı.[22] Evliya bundan bahsetmemiş olsa da, 17. yüzyılın ikinci yarısında Hicaz'da pirinç oldukça yaygınlaşmıştı, çünkü Hint hükümdarlarının büyük miktarlarda Mekke'ye gönderdikleri pirinç, sadaka olarak dağıtılırdı. Ya da pirinç satışından elde edilen kazanç yine sadaka olarak dağıtılırdı. 1670 civarında bu bölgede artık buğday tüketiminin yanında pirinç tüketimi de vardı.

Et ve Balık

Etten söz edildiğinde Anadolu'da ve İstanbul'da kastedilen kuzu ya da koyun etiydi. Ayrıca Evliya Çelebi'nin de belirttiği gibi Sakız adası lezzetli sığır eti ile ünlenmişti. Sığır eti özellikle pastırma olarak tüketilirdi. Pastırma 1640 tarihli İstanbul narh defterinde iki çeşit olarak görünür.[23] Tavuk eti anlaşılan çok az tüketilirdi ve oldukça da pahalıydı. Domuz eti Müslümanlar için hem haramdı, hem de bu etten iğrenilirdi. Bir Müslümanın kendisini "kâfirlerden" ayıran özelliği, domuz etini yememesiydi. Buna karşılık Hıristiyanların daha büyük kapalı topluluklar halinde yaşadıkları Balkanlar'da domuz yetiştirilmesi ve domuz etinin tüketilmesi yasak değildi. Hatta yetiştiriciler devlete vergi vermişlerdir.[24]

Köylerde kuşkusuz et yalnızca önemli zamanlarda yenirdi; örneğin düğünlerde, diğer eğlencelerde ya da bir hayvan yaralanıp öldürülmek zorunda kalındığında et yeme olanağı doğardı. Kentteki yoksullar et yeme olanağını çok daha az elde edebilmişlerdi. Ancak 1640 tarihli İstanbul narh defterinde daha sınırlı bir parayla da et yiyebilmenin mümkün olduğu görülmektedir: İnce ince dilimlenmiş pastırmanın yanında bir de koyun etinden yapılmış sucuk vardı, ayrıca kebapçılardan baş ve paça satın alınabilirdi.[25] Osmanlı yetkililerinin belirlediği üzere kırk büyük parça ciğer kavurma bir akçeye satılırdı. Bu fiyat 150 dirhem (462

22 Wild, (der.) Narciss ve Teply (1964), s. 246; Kütükoğlu (1983), s. 93.
23 Evliya Çelebi (1896/97-1938), 9. cilt, s. 126; Kütükoğlu (1983), s. 93-94.
24 McGowan (1969).
25 Kütükoğlu (1983), s. 91, s. 93.

gr) ekmek fiyatına eşitti.[26] Doğrusu İstanbul'daki ilişkiler anlaşılmazdı: Yüksek tabakadakilerin ve askerlerin ihtiyacını karşılamak için çok sayıda koyun kente getirilir, onların pek beğenmediği etler de büyük miktarlarda pazarda satılırdı.

Evliya'nın Osmanlı taşra kentleri betimlemelerinde özellikle sevilen et yemekleri üzerine genel bilgiler vardır, hatta seyyah bazen belirli yemeklerin tatlarının nasıl olması gerektiğini bile en ince ayrıntısına kadar anlatmıştır. Örneğin Kütahya usulü, mütevazı bir paça yemeğini anlatır ve görünüşünün berrak, tadının ilik gibi olduğunu söyler.[27] Birçok Batı Anadolu kentinde tandır kebapları da ortaya çıkmıştır. Ayrıca etli pide vardır.[28] Bitlis'te keklik kızartma, keklikli börek, keklik pilavı, yöresel yemeklerdi.[29] Ayrıca Evliya, Bitlis beyinin sarayında kalmıştı ve bu nedenle alışılagelmiş yiyeceklerden çok, ziyafet yemeklerini tanımış olmalıydı. Evliya'nın Edirne seyahatinde genellikle sarayda konaklamakla birlikte daha çok kentte dolaşmış olması, ancak bu yürüyüşleri sırasında hiçbir ünlü et yemeğinden söz etmemiş oluşu ilgi çekicidir.[30]

İstanbul'un koşulları özgündür, çünkü kentin özel bir balık tüketimi vardır. Belirli mevsimlerde balık, büyük sürüler halinde Boğaz'a akın eder. Karadeniz de aynı şekilde balık açısından zengin bir denizdir. Kentte, mercan, gümüş, lüfer, karagöz, kefal hep taze yenirdi.[31] Eğer mevsimiyse, 1640'larda İstanbul'da balığın tanesi 3-4 akçe olurdu. Ayrıca bazı balıklardan "pasdırma", bazılarından lakerda ve turşu yapılırdı. Bu balık zenginliği sayesinde İstanbul, gıda temininde iç kısımlardaki kentlere göre önemli bir avantaja sahipti.

Taze balık yeme olanağı bir başka bölgede, Trabzon'da da vardı. Evliya Çelebi, çoğunlukla Laz olan balık satıcılarının çığırtkanlıklarını bile kaydetmiştir.[32] Özellikle Karadeniz'de çok sık tutulan hamsiyi çağrıştıran folklor hareketlerini anlatmış, hamsiyi tüm hastalıklara iyi gelen

---

26 Dirhem hakkında krş. Hinz (1955), s. 5. Osmanlı ağırlık ölçüleri için bkz. İnalcık (1983).

27 Evliya Çelebi (1896/97-1938), 9. cilt, s. 25.

28 Örneğin, Evliya Çelebi (1896/97-1938), 9. cilt, s. 25.

29 Evliya Çelebi, (der.) Dankoff (1988), s. 144-145.

30 Kreiser (1975), s. 236 vd.

31 Kütükoğlu (1983), s. 94.

32 Evliya Çelebi (1896/97-1938), 2. cilt, s. 92.

bir ilaç olarak tanıtmıştır. Hamsi kafası közlemesinden çıkan dumanın evdeki böcekleri ve yılanları uzaklaştırdığı da söylenmektedir. Trabzonlular bu balıkla yapılan "kırk" çeşit yemekle övünürler. Hamsinin kızartılması, çorbada ve sosla kullanılması ya da böreklere iç olarak hazırlanması fazla bir şaşkınlık yaratmaz. Her ne kadar Evliya Çelebi hamsinin fazla kokmamasını övmüş olsa da, meşhur baklavanın hamsili olmasını tasavvur etmek doğrusu güçtür. Büyük bir olasılıkla hamsili baklava dedikleri yufkadan yapılmış, içi hamsi ile doldurulup baklava şeklinde kesilmiş bir börekti.

Evliya hamsiden çok etkilenmiş olmalı ki, hiçbir zaman yapmadığı bir şeyi yaparak bu balıkla ilgili bir yemek tarifini aktarmıştır.[33] Bunun için, tahminen bugün kullanılan teflon gibi yüksek ateşe dayanıklı ağır bir tavaya ihtiyaç vardır. Temizlenen hamsiler onar onar şişlere çekilir. Maydanoz, kereviz, soğan ve pırasa karıştırılır ve bu karışımın da içine karabiber ile tarçın katılır. Sonra tavaya, ilk sırası balıkla başlamak üzere üst üste sebze ve balıklar dizilir. Üzerine zeytinyağı dökülür ve tamamı hafif ateşte yaklaşık bir saat süreyle kızartılır. Seyyahın anlattığına göre bu yemek şenlik günlerinde hazırlanırdı.

Meyve ve Sebze

Anadolu kentlerindeki tekkelerin mutfak defterlerinde çorbalarda ve sebze yemeklerinde etin baharat gibi kullanıldığını görürüz.[34] Ekmek ve çorbadan ibaret olan yemek listesinde, iklimin yetiştirilmesine el verdiği yerlerde sebze ve meyve de yer alır, el vermediği bölgelerde de getirtilmeye çalışılırdı. 1876 yılında Arap Yarımadası'nda ikamet eden İngiliz yazar ve araştırmacı seyyah Charles Doughty, birçok Osmanlı hacısı ve askerinin bulunduğu Cidde'de Taif vahalarından gelen sebze ve meyvenin satıldığını anlatır.[35] Bu sebze ve meyveler, muhtemelen gayet meşakkatli bir yolculuk yapan develerle getirilirdi. Fiyat listelerinde adı geçen ıspanak, soğan, lahana, havuç, turp, marul, pırasa ve asma yaprağı çeşitleriyle kalitesi hakkında ayrıntılı bir bilgi yoktur. Evliya Çelebi Bitlis betimlemesinde cacıktan da söz eder.[36]

---

33 *age*, s. 93.
34 Faroqhi (1988), s. 67.
35 Doughty (yeni basım 1979), 2. cilt, s. 551.
36 Evliya Çelebi, (der.) Dankoff (1988), s. 144-145.

Meyvelerle ilgili, damak zevkini anlatan birçok edebi metin vardır. Fatih Sultan Mehmed'in oğullarından Şehzade Cem'in (1459-1495) bir tanıdığı, şehzadenin Avrupa'daki sürgünü sırasında da karpuz, üzüm, elma ve armudu çok severek yediğini anlatmıştır. Bir 17. yüzyıl coğrafya metni Malatya'da köylülerin kağıtlara çeşitli kelimeler ve atasözleri yazıp sonra tam olgunlaşmamış meyvelere yapıştırdıklarını belirtir. Kağıdın yapıştırıldığı yer yeşil veya sarı kalırken, meyvenin diğer yerleri olgunlaşarak esas rengini alırdı.[37] Köylülerin çoğunun okuma, yazma bilmediklerini düşünürsek böylesi meyve üretiminin ne kadar lüks sayılabileceği özellikle anlaşılır. Evliya Çelebi Anadolu kentlerinde yetişen önemli ürünleri betimlerken meyvelerden de hep söz etmiştir. Örneğin, Evliya Kütahya'da 24 çeşit armut yetiştiğini, yedi çeşit sulu kiraz ve üzüm olduğunu, ancak üzümün pek iyi olmadığını anlatır.[38] Ege sahillerinde turunçgilleri ve incir, badem ve nar gibi meyveleri övmüştür.[39]

Daha güneyde, sıcak ve nemli bir havası olan Adana'da da yetişen turunçgiller ve incirin yanı sıra şekerkamışını anlatmış, Diyarbakır karpuzunu abartılı sözlerle övmüştür.[40] Bitlis'i anlattığı bölümde on bir çeşit armuttan söz eder.[41] Edirne'yle ilgili olarak kırmızı şeftalileri ve bugün bile kentin çevresinde yetiştirilen çok çeşitli ayvaları anlatmıştır.[42]

Meyveleri öven sadece Evliya değildi: Veba salgını sırasında İstanbullu derviş Seyyid Hasan günlüğüne akrabalarının ve tanıdıklarının ölümlerini not ediyordu ama kendisine hediye edilen bir meyve sepetini anlatmak için bu işi yarım bırakmıştı.[43] Sepette iki armut ve iki üzüm çeşidi vardı; Seyyid Hasan meyvelerin anlatımında ayrıntıya girdiğinden verdiği bilgilerde bir dağınıklık görülür. Bu konuyla ilgili diğer bir belge de 18. yüzyılın başlarında, Osman Ağa'nın anılarıdır. Askeri seferler-

---

37 Caoursin, çev. Vatin (baskıda), s. 301. Nicolas Vatin büyük bir içtenlikle metnin bu bölümüne dikkatimi çekmiştir. Kâtip Çelebi (1732), s. 600.

38 Evliya Çelebi (1896/97-1938), 9. cilt, s. 25.

39 *age*, s. 97.

40 *age*, s. 338; Evliya Çelebi, (der.) Van Bruinessen ve diğerleri (1988), s. 178-179.

41 Evliya Çelebi, (der.) Dankoff (1990), s. 144-145.

42 Kreiser (1975), s. 236 vd; Wild (1964), s. 246-247'de ağır hastalığının iyileşmesinde Antalya'nın meyvelerinin kendisine ne kadar iyi geldiğini anlatır.

43 Seyyid Hasan, "Sohbetname", 1. cilt, Resim 25a

den birinde Ligova kentinde tesadüfen bir gün konaklandığını ve burada pazarda olgun kirazların uygun bir fiyatla satıldığını yazmış, pek de lezzetli olduklarını belirtmiştir.[44]

Tatlılar

Meyvelere verilen değer tatlılara düşkünlükle bağlantılı olmalıydı. Her ikisi de daha 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı mutfağının belirgin özellikleriydi. 16. yüzyıl vakıf defterlerinde büyük miktarda kuru üzüm ve kuşüzümü tüketildiği görülmektedir. Bunlar zamanın İngiltere'sinde de çok sevilirdi.[45] Tatlandırmada bal ve üzüm suyu da kullanılırdı. Şekerkamışı Mısır'dan ve Kıbrıs'tan az miktarda getirtilirdi ve bu nedenle büyük bir lükstü.[46] 1640 tarihli İstanbul narh defterinde dört şeker çeşidinin adı geçer: Sükker-i mükerrer, ham sükker, nebat sükkeri ve "beyaz, şehdâne ednâ [iyi kalite]" denen pazarda diğer şeker çeşitlerinin yanında az miktarda satışa sunulan bir çeşit.[47] Bunların dışında bir de baharatlanmış şekerler vardı. İstanbul'da Kapalıçarşı'da satılan bu şekerler darçın sükkeri, karanfil sükkeri, anison sükkeri, anber ve gül sükkeri idi. Bunların kristal şeker olmadığı düşünülebilir, muhtemelen günümüzdeki akide şekerine benziyorlardı. Bu bağlamda Sakız adasından esinlenerek sakız adı verilen ağaç reçinesinden yapılan bir çeşit şekerden de söz edilebilir. Sakız, devlet tekelindeydi ve 17. yüzyılda çoğu zaman valide sultanın geliri olarak gösterilirdi.[48] Evliya, devletten pek az miktarda da olsa gelir kaçıranın ölümle cezalandırıldığını ileri sürer.[49] 1640 tarihli narh defterinde üç çeşit sakıza rastlandığından, bugün hâlâ bildiğimiz sakız olarak varlığını sürdüren bu pek rağbet edilen damla sakızı herhalde pazarda da kolayca bulunabiliyordu.[50]

Şeker ve meyvelerden reçel yapılırdı. Bu reçeller Avrupa'da yapılan marmelatlardan katı olmamalarıyla ayrılırdı. Evliya Çelebi Bitlis beyinin

44 Osman Ağa, çev. Kreutel (1962), s. 21.

45 Faroqhi (1978), s. 60.

46 Jennings (1993), birçok yerde, Osmanlıların fethinden 1640'a dek Kıbrıs'taki şeker üretimi üzerine birçok belge gösterir.

47 Kütükoğlu (1983), s. 98.

48 Reindl-Kiel ve Kiel (1991).

49 Evliya Çelebi (1896/97-1938), 9. cilt, s. 114.

50 Kütükoğlu (1983), s. 99. Ayrıca Evliya sakızın yaygınlaşmış başka türlerinin de olduğunu ileri sürer; *age*, s. 126.

sarayında yalnızca limon, ravent ve armut reçelini değil, yabani havuç, frenk üzümü ve küçük hindistancevizi reçelini de tatmıştır.[51] Ayrıca ziyafetlerde meyve şuruplarının eksik olmaması gerekiyordu. Evliya Çelebi Bitlis'te nar, kayısı ve ravent şerbetiyle birlikte gelincik ve büyük olasılıkla baldıran şerbetiyle karşılaşmıştı.[52] Tatlılarla içeceklerin arasında hoşaflar vardı. Evliya hoşafları bazı kentlerin bir özelliği olarak nitelendirir. Tire'de vişne hoşafı bulunurdu ve durumları iyi olanlar bu hoşafı dondurmayla yerlerdi. Vişne dağlık yerlerde, örneğin Uludağ'dan ya da Keşiş dağından toplanır ve iyice korunarak mahzenlerde saklanırdı. Busbecq de kuru meyvelerden yapılmış hoşaflardan söz etmiştir: Ona göre Osmanlı sofraları şenlik ve ziyafetlerde özellikle tatlıyla donatılırdı.[53]

1720'deki sünnet düğününde, yemeklerin yanında tüm konuklara baklava sunulmuştu.[54] 17. yüzyılın ortalarında bu tatlı, ücra bir kent olan Bitlis'te de bulunmaya başlamıştı.[55] Ancak büyük bir olasılıkla bu tatlı, kentlilerin evlerinden çok bey sarayında tüketiliyordu. Fakat aynı tarihte baklavayı İstanbul'da herkes biliyordu. Her ne kadar bu tatlının 1640 tarihli narh defterinde adı geçmemekteyse de, baklavanın yapımında ve sunulmasında kullanılan malzemelerin adları belirtilmiştir.[56]

Daha önce birçok çeşidiyle tanıştığımız "tatlı" ekmeğin yanında Osmanlı İmparatorluğu'nun birçok kentinde özel helva çeşitleri vardı. Helva değişik malzemelerden üretilebilir ya da doğal bir ürün olabilirdi. Örneğin Diyarbakır'da belirli ağaçların yapraklarından yapılan kudret helvası yenirdi.[57] Edirne'de helvanın misk ile tatlandırıldığı sanılıyor; miskle karıştırılmış şeker İstanbul'da satılır ve belki yalnızca böyle bir tatlının yapımında kullanılırdı.[58] İstanbul narh defteri bir de "ak helva"dan söz eder. Bunun yapımı hakkında hiçbir bilgi yoktur. Bu ak helvanın çeşitleri vardı; biri ballı ve bademli, diğeri de susamlıydı. Ayrı-

51 Evliya Çelebi, (der.) Dankoff (1990), s. 118-119. Havuç şekerlemeleri bugün hâlâ İran'da hazırlanır; bu bilgi için Münih'ten Dr. Eberhard Krüger'e teşekkür ederim.

52 Evliya Çelebi, (der.) Dankoff (1990), s. 144-145.

53 Evliya Çelebi (1896/97-1938), 9. cilt, s. 169; Busbecq, (çev.) Von den Steinen (1926), s. 58.

54 MM 4729.

55 Evliya Çelebi, (der.) Dankoff (1990), s. 144-145.

56 Kütükoğlu (1983), s. 220, s. 316.

57 Evliya Çelebi, (der.) Van Bruinessen ve diğerleri (1988), s. 170-171.

58 Kreiser (1975), s. 237; Kütükoğlu (1983), s. 101.

ca ilginç isimleri olan iki çeşit helva daha vardır ama nasıl yapıldıklarını bilmiyoruz: Birinin adı "firenk helvası", diğerinin "sabunî helva"ydı, herhalde helvaya görüntüsünden dolayı bu ad verilmişti. Osmanlı bürokratları helvacı küreği gibi tatlı yapımında gerekli gereçleri unutmamış, her şeyin tam kaydedilmesine dikkat etmişlerdi.[59]

Helva, kentlilerin törensel yaşamlarında da önemli yer tutardı. Evliya Çelebi ölülerin ruhu için dağıtılan helvayı anlatmıştır.[60] Burada "helva sohbetleri" olarak bilinen sohbetler yapılırdı.[61] Bir ayinin daha sönük ve dünyevileştirilmiş bir biçimi olan bu sohbetler ilk olarak Mevlevi tarikatının kurucusu ve şair Mevlânâ Celaleddin'in yazılarında karşımıza çıkmıştır. Bu sohbetler 15 ve 16. yüzyılda lonca çevrelerinde yaygındı.

Bu sohbetlerin anlamı hakkında çeşitli söylentiler vardır. İlgili bilgileri 15. yüzyıl Osmanlı zanaatkâr çevresine ait bir metinden öğreniyoruz. Helva sohbeti üzerine ilk hikâye Adem ile Tanrının barışmasıyla ilintilidir. Adem'in cennetten kovulmasından sonra suçunu kabul etmesi ve Tanrının büyüklüğünü tanımasıyla barışma gerçekleşmiş olmalıydı. İkinci hikâye yine aynı metinde geçmekte ve hiçbir tutarsızlığa düşmeden ilkini tamamlamaktadır. Burada Hz. Muhammed'in ölümünden kısa bir süre önce aile üyeleri ve sahabesiyle bir helva töreni düzenlendiği anlatılır.

Üçüncü bir hikâye de diğer iki hikâyenin bulunduğu metinden çıkmış ve helva sohbetini Oniki İmam'dan biri olan Zeynel Abidin'in yaşamından bir olay ile bağlantılandırmıştır. İki zanaatkârın Zeynel Abidin'in hayatını kurtarması, zanaatkârlardan birinin küçük oğlunu kurban etmesiyle gerçekleşmişti. Daha sonra İmam'ın iki kurtarıcısı loncalarının şeyhliğine getirilmişlerdi. Bu hikâyeyi belgeleyen metne göre helva töreni loncaya kabul töreninin bir parçasıdır. Ayrıca ölünün ardından helva dağıtma geleneği muhtemelen İmam'ın kurtarılması için kurban edilen masum çocuğun anısıyla bağlantılıdır.

Erken Osmanlı dönemi zanaatkârları bu kabul törenini Fütüvvet teşkilatı içindeki loncalarda yaparlardı. Selçuklu sonrası, hatta erken Osmanlı döneminde birçok Anadolulu bu teşkilata üye olmuştur. Bu törende hazırlanan helvanın en basit şekli hurma ve sütten oluşurdu. Hel-

59 Kütükoğlu (1983) s. 310.

60 Evliya Çelebi (1896/97-1938), 9. cilt, s. 590.

61 Mélikoff (1964). Bundan sonraki paragraflar bu makaleye dayanmaktadır. Derviş çevrelerinde tatlılara duyulan ilgi için krş. Algar (1992).

va töreni hakkında bize bilgi sunan metinde adı geçen helvanın yapılış şekli daha karmaşıktır. Bu helvada hurmanın yanında bir de yağ ve üzüm şurubu kullanılmıştır. Zanaatkârın kurban edilen çocuğunun ruhuna hazırlanan helvanın yapılışı en karışığıdır. Bu helvanın yapımında hurmadan başka un, yağ, bal ve safran kullanıldığını görüyoruz. Anlaşılan hurma burada başrolü oynuyordu. Ancak Anadolu'da hurma yetişmediğinden bu tören ticaretin Mısır'a dek yayılmasıyla yalnızca belirli bir çevrede geliştirilip sürdürülebilmiştir.

Törensel anlamı olan başka bir tatlı da aşuredir. Bu tatlı günümüzde, kuru üzüm, kuşüzümü, badem, fındık, kuru fasulye, yarma ve antepfıstığı karışımından yapılır. Aşureye genellikle gül suyu dökülür ve nar taneleriyle süslenir.[62] Aşure 16. yüzyılda da yapılırdı ve büyük bir olasılıkla benzer bir karışımdı. Aşurenin tadı da pişirenin olanaklarına göre büyük değişiklik gösterirdi. Bu tatlının hazırlanmasında tabhanelerin ve dini vakıfların hesaplarında görülen kuru üzüm ve kuşüzümü önemli bir yer tutar. Aşure aslında Muharrem ayının onuncu gününde, peygamberin torunu Hüseyin'in Kerbela'daki anısına hazırlanır ve dağıtılır. Bu gelenek, inançlarında İmam Hüseyin'in önemli bir yeri olan Şiilere özgü değildi, Sünnilerce de benimsenmişti. Dini vakıflarda aşure büyük miktarda hazırlanır ve dağıtılırdı. Günümüzde birçok ev hanımı bu tatlıyı hazırladıklarında tatmaları için komşularına gönderir. Yeniçerilerin Hacı Bektaş Dergâhı'na, yani velilerinin dergâhına, büyük bir kazan bağışlamalarıyla ilgili bir rivayet vardır. Bu kazan yalnızca bayramlarda aşure hazırlanmasında kullanılmış olmalıydı.[63] Bir vakıf yoksullaştığında ve gıda dağıtımını kısıtlamak zorunda kaldığında, en azından aşure dağıtımının sürdürülmesine çalışılırdı.

İçecekler ve Süt Ürünleri

İyi yemeye ve içmeye değer verenler için öncelikle suyun kalitesi önemliydi. Özellikle 17. ve 18. yüzyılda ancak kısıtlı gıda maddesi dağıtabilen ya da dağıtmak isteyen vakıf sahipleri halka iyi içme suyu sağlarlardı. Bu amaçla ücretsiz su dağıtılan küçük, şık sebiller yaptırırlardı.[64] Evliya, Diyarbakır betimlemesinde o zamanlar kentin kuzeyindeki

62 Hikâyesi için krş. Algar (1992).

63 Faroqhi (1976); Algar (1992).

64 *EI*[2]'deki "İstanbul" maddesiyle (Halil Inalcık) krş.

inşaatlar yüzünden henüz kirletilmemiş olan Dicle nehrinin suyundan övgüyle söz eder.[65] Suyun gerek akarken gerekse donmuş halinin billursu berraklığı seyyah tarafından özellikle övgüye değer bulunmuştur. Ayrıca bu suyun sindirimi kolaylaştırıcı olduğu ve o zamanlar hâkim olan teorilere göre insanların hastalanmasına yol açan beden salgısı fazlalığının etkisini ortadan kaldırdığı öne sürülürdü. Bitlis beyinin sarayında içeceklere, padişahın sarayı hariç, hiçbir yerde görülmeyecek denli büyük bir rağbet vardı.

Daha önce değindiğimiz şerbetlerin yanında Evliya Çelebi çaydan söz etmiş ve böylece günümüzün bu ulusal içeceğinin Anadolu'daki tüketimiyle ilgili belki de en eski belgelerden birini aktarmıştır. Çay kesin olarak Çin'den Rusya yoluyla ya da Güneydoğu Asya ve Hicaz yoluyla gelirdi. Çayın yaygınlaşmasıyla birlikte büyük miktarda Çin porseleni de Osmanlı İmparatorluğu'na girmişti.[66] Ayrıca bir orkide türünün kökünden yapılan ve günümüzde hâlâ sevilen bir kış içeceği olan salep gibi, rezene çayı da bilinirdi. Ayrıca su, pirinç unu gibi koyulaştırıcı maddelerle çorbaya benzer bir kıvama getirilir ve sıcak olarak tüketilirdi. Süt de içilirdi; Evliya Diyarbakır'daki sütün kalitesini övmüş ve Bitlis beyinin sarayında konuklara süt ikram edildiğini kaydetmiştir.

Süt ürünlerinden, uzun süre dayandığı için uzak mesafelerden de getirilebilen tereyağı çok yaygındı; İstanbul'da kullanılan yağ genellikle Karadeniz'in batısından gelirdi. Bir mutfakta kullanılan yağ bütün yemeklerin tatlarını etkiler, buna rağmen şu ana dek tereyağıyla ilgili bir kayda rastlanmamıştır. Tereyağlı taze ekmekten söz eden bir kaynak şimdiye kadar çıkmamıştır. İstanbul içinde ve çevresinde kadınlar -kuşkusuz erkekler de- kaymağı çok severler, bu süt ürünü dükkânlarda satılırdı.[67] Peynir de görece az anlatılmıştır. Ancak Seyyid Hasan vebadan ölen eşini bir kez daha görmek için yola çıkmak zorunda kaldığında, ekmeğin içine konmuş bir parça kaşkaval peynirini yolda yemek üzere yanına aldığını kaydetmeyi ihmal etmemiştir.[68]

---

65 Evliya Çelebi, (der.) Van Bruinessen ve diğerleri (1988), s. 170.

66 Raby ve Yücel (1986) ile Raby (1986).

67 Braudel (1979), 1. cilt, s. 179 yağa ilişkin bu görüşü vurgular; Ahmed Refik (yeni basım 1988), s. 40.

68 Kafadar (1989), s. 143.

Mönülerin Hazırlanışı

Mönü hazırlanması ile ilgili bilgiler, tek tek yemeklere oranla çok daha kısıtlıdır, ancak sanatında usta bir 18. yüzyıl Fransız aşçısının dediği gibi, kötü hazırlanmış bir mönü yemeğin etkisini ortadan kaldırır.[69] Bu aşçının çağdaşı Lady Mary Montagu, bir dul padişah kadınının verdiği resmi ziyafette her yemeğin tek tek sofraya getirildiğini ve bir başka davette de çorbanın son yemek olarak verildiğini anlatır.[70] Kahvaltı ile ilgili bildiklerimizi Bitlis beyinin sarayına ziyareti sırasında her sabah kendisine tatlı bir çörekle birlikte çeşitli marmelat ve reçeller sunulmuş olan Evliya Çelebi'nin verdiği bir-iki bilgiye borçluyuz.[71] Kahvaltıda ne içildiğini Evliya anlatmaz, ancak Seyyid Hasan'ın günlüğünde sabahları kahve içildiği yazılıdır.[72] Kahve sadece aile ortamında içilmezdi, kimi zaman da evin selamlığında konuk ağırlamanın bir parçası olarak ikram edilirdi.

Mönüler hakkında en iyi bilgileri arkadaşlarıyla toplandıklarında neler yediklerini çoğu kez kaydetmiş olan Seyyid Hasan'ın günlüğünden öğreniyoruz. Bu "orta halli" çevrede, anlaşıldığı kadarıyla lezzetli ve çeşidi bol yemekler önemliydi. Örneğin büyük bir ziyafet söz konusu olmadığı halde bir akşam yemeği 17 çeşitten oluşabilirdi. Günlükte, bu akşam yemeğinde, etli bir tencere yemeğinin "tatlı", "ekşi" ve "normal" (yani özel bir katkısı bulunmayan) üç türü, soğan ve pazı dolmaları, pilav ve börek yendiği anlatılır. Ayrıca baklava, muhallebi ve iki çeşit hoşaf da vardı. Ardından günlükte açıkça belirtilmemesine karşın kahve ikram edilirdi.[73]

Bu örnekten ve Seyyid Hasan'ın günlüğünde geçen diğer mönülerden anlaşıldığına göre İstanbul'daki durumu iyi olan aileler gündelik yaşamlarında da genellikle güzel yemekler yiyorlardı. Yani bu tür yemekler bu çevrelerde yalnızca düğün ve dini bayramlarla sınırlı değildi. Bu kitapta mutfağa bu kadar geniş yer ayrılmasının nedenlerinden biri de budur.

---

69 Yeniden düzenleyen Rombauer ve Rombauer-Becker (yeni basım 1973), s. 18.
70 Montagu, (der.) Jack ve Desai (1993), s. 88, s. 116.
71 Evliya Çelebi, (der.) Dankoff (1990), s. 118-119.
72 Seyyid Hasan, "Sohbetname", 2. cilt, Resim 67b.
73 *age*, Resim 62b.

Kahve, Şarap ve Tütün

Cem Sultan afyonlu şarabın şarap olarak değerlendirilemeyeceği görüşündeydi, ancak tadını beğenmese de bu şarabı içerdi. Bitlis beyinin sarayında sıcak şarap ikram edilirdi. Şarabın içerdiği alkol, ısının etkisiyle ortadan kalktığından içilmesinde sakınca yoktu.[74] Evliya'nın sözünü ettiği şarap alışıldık bir tür değildi, seyyahımız muhtemelen bu şarabı gezisinde tanımıştı. Ayrıca Evliya İzmir'in "aslan sütü" denen şarabından söz eder. Özellikle de Sakız adasındaki bir manastırda sunulan ve sarhoş etmeyen bir şarabı anlatır, ancak adını belirtmez.[75] Evliya muhtemelen bu manastırda panayırla birlikte düzenlenen bir koruyucu aziz ayinine katılmış ya da en azından böyle bir ayin kendisine anlatılmıştır. O gün gayrimüslimler çok içki tüketirken, adada yaşayan az sayıdaki Müslüman da her an çıkabilecek bir çatışma için silahlanmıştı. Gayrimüslimlerin bile her zaman ve her yerde öyle açıkça içki içmelerine yasalar izin vermiyordu. 16. yüzyılın ortalarında Busbecq ve Dernschwam'ın yaşlanmakta olan Kanuni'yi (hd. 1520-1566) ziyaret ettikleri dönemde şarap yasağı daha da sertleşmiş, açık satışlar yasaklanmıştı. Elçilikler içki sağlamakta sık sık güçlük çekmişlerdi.[76] Osmanlı yönetimi yasağı kimi zaman sıkı kimi zaman da gevşek tutmuştu. 17. yüzyılda Kadızadeliler diye bilinen tutucular belli bir süre için yönetimde söz sahibi olduklarında, yasakları çok arttırmışlardı.

İlk olarak yaşamlarının önemli bir parçası şarap içmek olan Müslüman alt kültürlere şarap yasağı getirilmişti. Alt kültürlerin varlığı, hiç değilse yeni yasaklar konmadan önce, daha "mütevazı" kentlilerce bu kusurlu dünyanın acınacak bir yanı olarak kabul edilirdi. Burada özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısında sefer için toparlanmış leventlere değinebiliriz. Leventler beylerbeylerinin vergileri tahsil etmek için kullandığı silahlı gücü de oluşturuyordu.[77] Korsan gemilerindeki denizcilerin de çok içtiği kabul ediliyordu. 17. yüzyılda geçen bir korsan hikâyesinde bir paşanın en büyük oğlu korsanlara katılmış, babası da bunu ancak

74 Caoursin, çev. Vatin (baskıda), s. 301.

75 Evliya Çelebi (1896/97-1938), 9. cilt, s. 123; Evliya Çelebi (der.) Dankoff (1990), s. 144-145.

76 Busbecq, (der.) Von den Steinen (1926), s. 20, s. 27; Dernschwam (1923), s. 101-103.

77 Leventler için krş. Akdağ (1963), Cezar (1965), İnalcık (1980).

onun gibi bir sarhoşun yapabileceğini söylemişti.[78] İyiyi kötüyü ayırt etmesi gereken bir din adamının ya da üst düzey bir âlimin sıradan bir vatandaş gibi içmesi çok daha kötüydü.

Ayrıca bu bağlamda, tarikatlarda dolaysız yoldan Tanrıya ulaşabildiklerini düşünen ve bu nedenle şeriata ve yasaklarına bağlı olmadıklarına inanan dervişlerden de söz edilebilir. Aralarındaki en önemli grup, Bektaşilerdi. Çok sayıda Bektaşi fıkrası derlemesi vardır, ne yazık ki bunların ortaya çıkış tarihleri genellikle tespit edilememektedir; bu yüzden de bunları kültür tarihçilerinin kullanması oldukça güçtür.[79] Bu fıkralarda çoğunlukla çifte standartlı, kibirli bir âlim Bektaşi'yi kışkırtır, rakibinin yanında şarap ya da arağı övmesini ister.

Burada tasavvuftaki aşığı Tanrıya yönelten "ruhun sarhoşluğu" benzetmesi değil gerçek şarap kastedildiği, Abdal Musa Zaviyesi'nin 1826 yılında derlenen mal defterlerinde görülmektedir.[80] Dervişlerin Güneybatı Anadolu sahilinde içinde üzüm sıkmakta kullanılan mengeneler ve fıçılar bulunan şaraphaneleri vardı.

Kahve 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hem evlerde hem de kahvehanelerde içildi; 18. yüzyılın başlarında daha yaygınlaştı.[81] 1567 tarihli bir padişah fermanında Kahire'deki askerlerin nöbet başında bulunmadıklarından şikâyet edilir.[82] Bu askerlere ihtiyaç duyulduğunda, onları kahvehanelerden toplamak gerekirmiş. Kahve zevki, daha ortaçağda kahvesiyle ünlenmiş olan Yemen'den Mekke'ye, oradan da hacılarla Mısır'a gelen bir yenilikti. 1600'lerde Ankara'daki bir kadı sicilinde bir kahvehaneden söz edilmiştir. O zamanlar diğer kentlerde de kahve kavuran yerler vardı ve mukataa olarak verildiklerine göre büyük bir olasılıkla devlet tekeli altındaydı.[83] 16. yüzyılın sonlarına doğru bu içecek Avrupa'da hemen hemen bilinmezken, Anadolu'nun ücra köylerinde bile içiliyordu. Çorum'un bir köyünde küçük bir mukataa geliri olan bir kişi vergi toplama hakkını başkasına verip buradan elde ettiği parayla kahve alarak kâr edebileceğini düşünmüştü.[84]

---

78 Tietze (1942), s. 187-190.
79 Yıldırım (1976).
80 Faroqhi (1981), s. 56.
81 Kissling (1957), Anonim (1980), Hattox (1988), Desmet-Grégoire (1991).
82 Faroqhi (1986a), s. 91.
83 *age*, s. 89.
84 Faroqhi (1986b), s. 72; Istanbul için bkz. Mantran (1962), s. 209-210.

O dönemde Yemen hâlâ kahve üretilen tek bölgeydi. Kahireli tüccarlar kahve transit ticareti sayesinde 18. yüzyılın ortalarına kadar çok iyi para kazanmışlardı.[85] Önceleri ihracat Mısır'a, Anadolu'ya ve Rumeli'ye yapılırdı; ancak 17. yüzyılın ikinci yarısında Fransız ve Hollandalı tüccarlar kuru kahveyle ilgilenmeye başladılar. Hint dokumaları, boya, afyon ve kahve sayesinde Kahireli tüccarlar, 1600 yılından itibaren baharat ticaretinin Hollanda tekeline girmesine Venedikli meslektaşlarına göre çok daha rahat dayanabildiler.

Ancak 17. yüzyılda kahve tüketimi padişah emriyle sık sık yasaklandı, hatta bu yüzden kahvehaneler kapanmak zorunda kaldı.[86] Farklı fizyolojik etkilerine karşın kimi kadılar kahveyi şarapla kıyaslamışlardı. Zararının ispatlanamaz oluşu da kahvenin Hz. Muhammed ve ilk halifeler zamanında zararlı bir yenilik olarak değerlendirilmesi için yeterliydi. Kahvehanelerin hızla bir sohbet merkezi haline gelmesi ve bu sohbetlerin Osmanlı devlet memurlarınca pek kontrol edilememesi bir diğer yasaklama gerekçesi olarak göze çarpar. Kahve ithal eden büyük tüccarlar ticaretlerinin arada bir yasadışı ilan edilmesinden zarar etmişler, iç ve dış gümrük mültezimlerinin getirdiği kaçak kahveye de müşteriler yüksek fiyat ödemek zorunda kalmışlardı.

Öte yandan macun biçimindeki afyon tüketimine Osmanlı devleti belirli bir hoşgörüyle izin vermişti. Afyona olan eğilimi bilinmesine rağmen Özdemiroğlu Osman Paşa 1584 tarihinde sadrazamlığa atanmıştı.[87] Bazı Anadolu kentlerinde içine afyon ya da buna benzer maddeler konan "berş" satışı bir gelir kaynağıydı.[88] Evliya Çelebi Afyonkarahisar'da sadece esnafın değil, kadınların da afyon kullandıklarını şaşkınlıkla yazmıştır. Isparta ve Afyonkarahisar çevresinde haşhaş 16. yüzyılda üretilmeye başlanmıştı.[89] Evliya'nın anlattığına göre, kendileri gibi afyon içen karılarına katlanamadıkları için kahvehanelerde oturan esnaf, stoklarını civar bölgelerden temin ediyordu.

---

85 Raymond (1973-74), 1. cilt s. 131 vd.

86 Kissling (1957), s. 353-354.

87 Hammer (1834), 2. cilt, s. 503.

88 Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü, Ankara, Kuyudu Kadime 171, Resim 22b vd. Burada sözü edilen berş, lavdanom (afyon ruhu), haçiç otu ya da afyon şurubu olabilir.

89 Evliya Çelebi (1896/97-1938), 9. cilt, s. 33-34.

Ancak tütün kullananların derdi büyüktü, çünkü tütün Amerika'da yetişirdi, dolayısıyla hayli uzun bir yoldan geliyordu. Tütün Amerika'dan Osmanlı İmparatorluğu'na Avrupa üzerinden, ya İtalya'dan ya da Habsburg-Osmanlı sınırından getirilirdi. Macaristan'da savaşan yeniçeriler tütün kullanımının yayılmasında önemli bir rol oynamışlardı. Bu konudaki bilgileri, şarap ve kahve yasağı koyan Sultan IV. Murad'ın (hd. 1623-1637) 1640'da verdiği bir emirden öğreniyoruz. Bu metinde yeniçerilerin ve süvarilerin tütün içmeye alıştıkları yazılıdır. Ayrıca Beyşehir'in uzak ve küçük bir köyünde de yasak olmasına rağmen tütün üretildiğini öğreniyoruz; ancak sonraları bu konu araştırılacak ve sorumlular da cezalandırılacaktır.[90]

Sultan IV. Murad'ın 1640'ta ölümünden sonra, Kâtip Çelebi'nin (1609-1657) derlediği bir eserde IV. Murad'ın koyduğu yasakların ve verdiği cezaların tütünün yaygınlaşmasını pek engelleyemediği yazılıdır. Yazar, yasaklardan sonra gizli gizli tütün içildiğini gördüğünü belirtmiştir. Kâtip Çelebi'nin kendisi tütün kullanmazdı ve tütünü -birkaç tıbbi istisna dışında- genel olarak zararlı bulurdu; tütün içme yasağını kaldıran bir kadıya bunu yapmaması gerektiğini söylemişti. Burada pratik kaygılar ağır basar: Karşı durulamayan yasaklara duyulan nefretin önemli bir rolü vardır, ama tütünün dinen yasaklanması için mutlak zorlayıcı nedenlerin olmadığı düşüncesi de önemlidir. Böylesi kuşkulu bir durumda zayıflıklarıyla mücadele edilerek insanların günaha girmemelerini sağlamak gerekliydi.[91]

Ziyafetlerde Sohbet ve Ritüeller

Çoğunlukla saray çevrelerinde verilen ziyafetlerin anlatımlarına rastlıyoruz; diğer çevrelerde verilen yemekler hakkında bilgi ise pek azdır. Sadrazam eşinin davetlisi olan İngiliz elçisinin eşi Lady Mary Montagu davet sahibiyle yemekten önce sohbet ettiklerini söylemiştir.[92] Lady Mary Montagu o zamanlar yeterli Osmanlıca bilmediği için sohbet bir Rum kadın tercüman yardımıyla gerçekleşebilmiştir. Sadrazamın eşi Lady Mary Montagu'den tüm yemek çeşitlerinden tatmasını istemiştir. Bilgisi ve ufku geniş olan elçinin eşi bu davette yemek ve içeceklerle il-

90 Mühimme Defterleri 88, s. 81.

91 Kissling (1957) Kâtip Çelebi'nin savları ile ilgili genel bir bakış vermektedir.

92 Montagu, (der.) Jack ve Desai (1993), s. 87.

gili yeni tecrübeler edinmişti, ancak önüne getirilen her yemeği tadamadığı için üzüldüğünü yazmıştır. Ziyafetin sonunda kahve ikram edilmiş ve iki cariye Lady Mary Montagu'nün saçlarına, elbisesine ve mendiline koku sıkmıştır. Lady Mary Montagu, tercümanından bunun bir nezaket göstergesi olduğunu öğrenmiştir. Son olarak da sadrazamın eşi cariyelerin saz çalıp raks etmelerini emretmiştir. Daveti veren sadrazamın eşi gösteri pek güzel olmadığı için Lady Mary Montagu'den özür dilemiş, kendisinin dünyevi eğlencelerle pek ilgilenmemesi nedeniyle cariyelerini de eğitemediğini belirtmiştir.

Lady Mary Montagu ayrıca sadrazamın kâhyasının eşi tarafından da kahve içmeye davet edildiğini yazmıştır.[93] Davet sahibesi kendisini koltukta oturarak karşılamıştı, ayaklarının dibinde de kızları oturuyordu. Sonra ev sahibesi ayağa kalkmış, Lady Mary Montagu'ye saygı göstererek odanın en değerli köşesinde yer vermişti. Burada da "lavta" ve "gitar" eşliğinde dans edilmiş ve Lady Mary Montagu'nün gelmesinden hoşnut görünen bazı cariyeler de şarkı söylemişlerdi. Kahve ikramından önce odaya kokular serpilmişti, bu arada sürekli sohbet ediliyordu. Ayrılırken Lady Mary Montagu'ye, tercümana ve iki hizmetçisine şal hediye edilmişti; davetlinin seviyesine uygun olarak, şallar ince işlemelerle bezeliydi. Anlaşılan elçinin eşiyle kâhyanın hanımı iyi anlaşmışlardı; bu ziyafetin içten havasının yalnızca nezaket kurallarının yerine getirilmesinden kaynaklanmadığı pekâlâ düşünülebilir.

Lady Mary Montagu'nün anlattıklarından kendisine sunulan yemeklerin alışık olmadığı ve bilmediği türden olduğunu, ancak gösterilen nezakete ve iltifatlara alışık olduğunu anlıyoruz. Osmanlı İmparatorluğu'nda soy esasına dayanan bir aristokrasi bulunmadığından, 17. yüzyıl sonuna doğru, saraydaki asker ve sivil bürokratların, aynı zamanda yüksek konumdaki ulemanın bir *de facto* aristokrasi oluşturduğunu belirtmemiz gerekir.[94] Kendisi de bir İngiliz soylusu olan Lady Mary Montagu bu soylu erkek ve kadınların davranışlarını yalnızca anlaşılır değil aynı zamanda sevimli bulmuş, bu da anlatımına ayrı bir çekicilik kazandırmıştır.

---

93 *age*, s. 88.

94 Abou-El Haj (1991), s. 44 vd.

Kadınlar hemcinsleri olan arkadaşlarının ya da tanıdıklarının evlerinde yemek, müzik ve sohbet için toplanırlardı (krş. 6. Bölüm).[95] Kentli erkeklerin dışarıda görüşebilecekleri yerleri vardı. Evliya Çelebi Bursa'da 17. yüzyılın ortasında 75 kahvehane olduğunu yazmıştır. Buralarda hikâyeler anlatılır ve ilgi çekici gösteriler yapılırdı. Bu yüzden eğitimli ve zengin beyler de kahvehanelere gelirlerdi.[96] Evliya, Kurban Alisi Hamza'yı dönemin en iyi meddahı sayıyordu; başka bir meddah, Şerif Ali de Firdevsî'nin klasik Farsça destanıyla ünlenmişti. Ne yazık ki Şerif Ali'nin bu eseri özgün dilinde mi, yoksa Osmanlıcaya çevirerek mi anlattığını bilmiyoruz. O zamanlar Bursa'nın en muteber kahvehanesi olan Emir'de köçek oynatılırdı. Evliya Çelebi Bursa sakinlerinin boza ikram etmelerini görgü kurallarını iyi bilmelerinin bir işareti olarak anlatır.

Çeşitli dini inançlardan içki sevenlerin bir araya geldiği meyhanelerin var olup olmadığı, varsa ne yaygınlıkta olduğu sorusuna cevap vermek mümkün değildir. Kanuni Sultan Süleyman meyhaneleri kapattırmıştır, ancak ardıllarının yeniden açtırdığı sanılıyor.[97] IV. Murad içki içenlere ve meyhanelere şiddetle karşı çıkmasıyla tanınmıştır. Yine de onun döneminde meddahlar, meyhane tutkunu sultanın akşamları dışarı çıktığında karşılaştığı ve insanları komik cevaplarıyla kendi tarafına çekebilmesini bilen Bekrî Mustafa'nın hikâyelerini anlatıyorlardı. Evliya Çelebi, Bekrî ile aynı dönemde yaşamıştı. Eflak beyi Kantemiroğlu, Bekrî'nin fıkralarını 18. yüzyılda bir araya getirmiştir.[98] Bu fıkralarda tüm kentin tanıdığı bu sarhoşun, padişahı şarap içmeye nasıl alıştırdığı ve aslında ancak erdemli insanlara gösterilebilen teveccühün ona gösterildiği anlatılmaktadır.

İstanbul narh defterinden o dönemde başkentte hazır yemeklerin satıldığını öğreniyoruz. Esnaf alaylarında canlı olarak tasvir edilen sahneler de gösteriyor ki bu yemekler sadece alınıp sokakta yemek için değil, aynı zamanda evlerdeki büyük sofralarda da yenmek için hazırlanıyordu.[99] Et

---

95 Lady Mary Montagu ünlü bir betimlemesinde böyle bir ziyareti anlatır: Montagu, (der.) Jack ve Desai (1993), s. 58-60, Bunun için Melman'ın yorumlarıyla ile krş. (1992), s. 77-98.

96 Evliya Çelebi (1896/97-1938), 2. cilt, s. 26.

97 Busbecq, (der.) Von den Steinen (1926), s. 180-181.

98 Cantemir (1734), s. 249-250; Jacob (1904).

99 Kafadar (1989), s. 143'te iyi bir yaşam tarzına yönelik bir özdeyiş olarak "pazarda" hazırlanmış yiyeceklerden olabildiğince kaçınılması gerektiğini belirtir.

pişiren dükkânlar da vardı. Günümüzün kebapçıları o dönemde ortaya çıkmıştır. Ancak bu kebapçıların müşterileri orta halliydi, çünkü et satın alabilecek güçte olanlar evlerinde pişirirlerdi.

Bazı kebapçılar aynı zamanda dervişlerin buluşma yerleriydi. Mahmud Hüdaî'nin (1543/44-1628/29) günlüğünde, hocası Üftade'nin hocası olan Bursalı derviş Hızır'ın Boğdan kökenli olduğu ve bir devşirme hikâyesiyle bir anda imparatorluğun odak noktası haline geldiği yazılıdır. O zamanlar, yeniçeri eğitiminin bir parçası olarak bir çiftçi ailesinin yanında zorunlu çalışan Hızır'ın ayakları soğuktan donar; ustası ona "işe yaramaz yiyici" der ve kapının önüne koyar. Bunun üzerine devşirme Bursa'ya gelir ve bir kebapçının yanında çalışmaya başlar. Burada maddi durumunu düzeltir, hatta başka gençleri doyuracak düzeye gelir. Bir derviş ve ruhsal ilerlemenin kaynağı olarak Hızır'ın ününün, kebapçılıktaki ününe önemli bir katkısı olmuş olsa gerekir.[100]

Yemek Kültürü

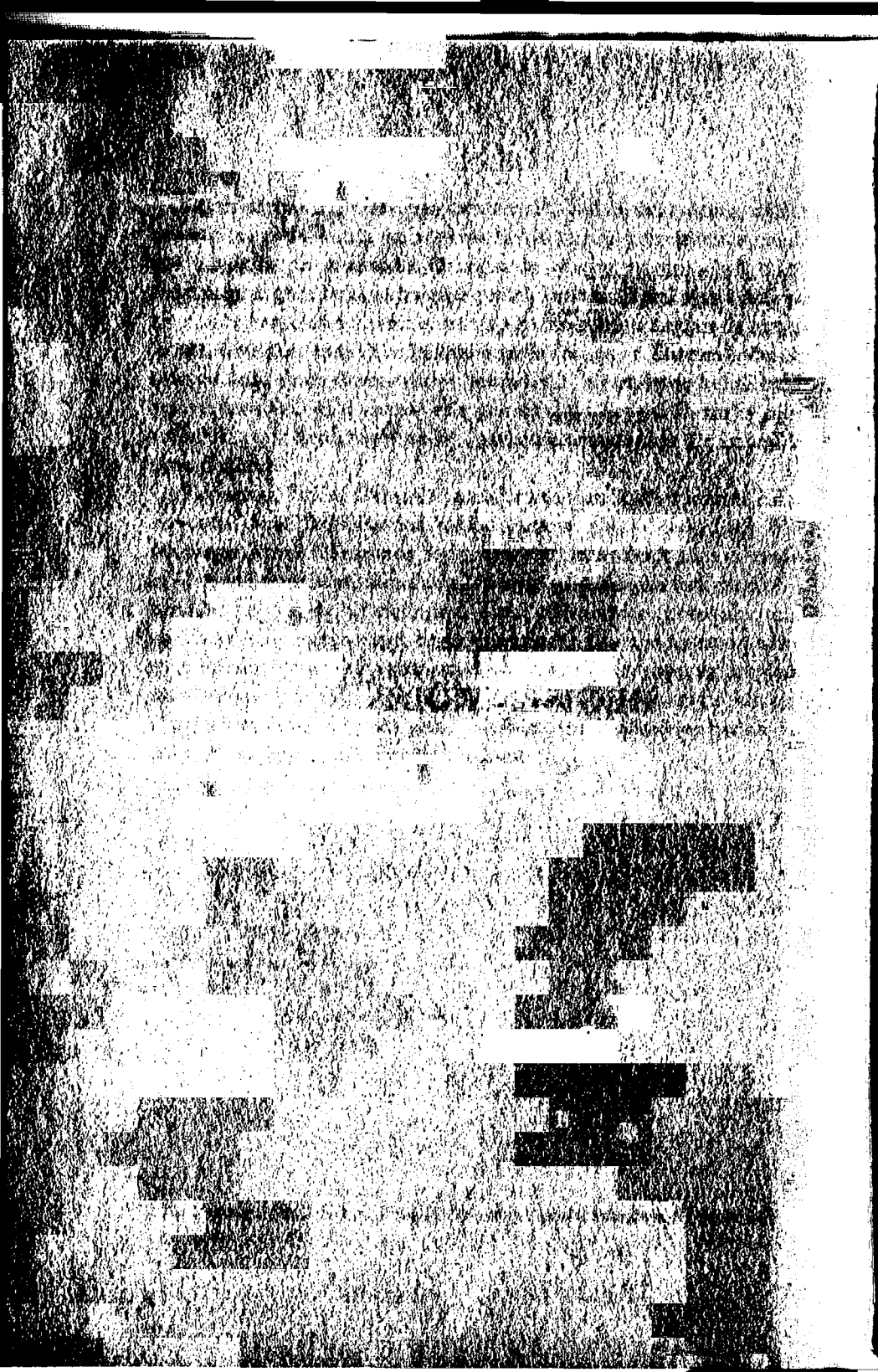
Osmanlı kentlisinin sanata açılışını anlatan bu kitapta yemek sanatına bu kadar geniş bir yer ayrılmış olması şaşırtıcı gelebilir. Ama buraya kadar öğrendiklerimize bir bakacak olursak, dost meclislerinin ve buna bağlı yemek sanatının sadece saray çevresinde değil, zengin kentlilerde de önemli bir yeri olduğunu görürüz. Ahbap toplantılarında kadınlar ve erkekler ayrı yerlerde ama aynı yemekleri yerlerdi. Konuklara en azından kahve ya da şerbet ikram edilirdi. "Yüksek" sanatların sıcak kabul gördüğü çevrelerdeki saygın hanımların, haremlerindeki cariyelerin saz ve hanendelik eğitimlerini denetlediğini görmüştük. İyi bir ziyafetten sonra müzikli eğlencelere geçilmesi, ziyafeti veren hanımın zevkini ve organizasyon yeteneğini misafirlerine gösterebilmesi için gerekliydi. Tabii aynı şey erkeklerin ziyafetlerinde de geçerlidir.[101] Bu tür ziyafetlerde konuklara verilen yemek, özenle hazırlanmış bir "toplu sanat" olayının odak noktasıydı. Bu yüzden müzik ve edebiyat gösterilerini bu ziyafetten ayırmak mümkün değildir. 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı ziyafetlerine katılmış olan birçok Avrupalı erkeğin bu noktalara Lady Mary Montagu kadar ilgi göstermemiş olmaları çok üzücüdür.

---

100 Beldiceanu-Steinherr (1956), s. 55-58.

101 16. yy'ın ikinci yarısındaki meclisler ve özellikleri ile ilgili krş. Fleischer (1986), s. 23.

III
DEĞİŞEN KÜLTÜR



ON İKİNCİ BÖLÜM

KRİZLER VE YENİ BAŞLANGIÇLAR (1770-1839)

İmparatorluğun birçok bölgesindeki halk için olduğu kadar Osmanlı üst sınıfı için de 18. yüzyılın son çeyreği, bir kâbus dönemiydi. Birincisi, Anadolu'da, Balkanlar'ın birçok yerinde, hatta Mısır'da uzun zamandır yaşanan ekonomik zenginlik 1760-1770 yıllarında sona ermişti. Bu durum, 18. yüzyılın başında, Venedikliler ve Habsburglularla yapılan uzun süreli savaşların 1718 yılında son bulmasıyla kendisini göstermeye başlamıştı. Gerçi eski araştırmacılar 18. yüzyılın bütününü gerek devletin gerekse Osmanlı toplumunun bir kriz dönemi olarak değerlendirmişlerdi, ancak bu değerlendirme ekonomik açıdan kesinlikle geçerli değildir. Çünkü birçok Anadolu kenti 17. yüzyıldaki ayaklanmalar sırasında uğramış olduğu zararları 18. yüzyılın ilk yarısında gidermişti.[1] Osmanlı ekonomisinin dokumacılık gibi bazı alanları 18. yüzyılın başından itibaren büyük bir gelişme göstermişti. Örneğin Tokat'ta pamuklu kumaş üreten bir imalathane kurulmuş, ancak eski Ankara tiftiği dokumaları da pazardan kalkmamıştı. Ege adalarından Sakız'da ipek kumaş üretiliyor, gerekli sermaye de denizcilikten sağlanan kazançtan geliyordu.[2]

Ancak konjonktürün ani değişimi çok dramatik oldu. Uzun bir barış döneminden sonra 1768'de Rusya'ya karşı girişilen yeni bir savaşın hazırlıklarının karşılanması ve savaşın kazanılması, ekonomik bir krizin ortasında çok zordu. 1774'teki Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan sonra İstanbul ilk Müslüman sığınmacı akınıyla karşılaştı. Bunlar Rusların Kırım'da gittikçe artan baskıları nedeniyle ülkelerini terk etmiş olan Tatarlardı.[3] Yitirilen savaş ve ekonomik kriz nedeniyle oluşan güvensizlik, uzun bir refah döneminin ardından çoğu insanın hiç beklemediği bir dizi gerileyişten daha büyüktü.

---

1 Burada söz konusu olan Urfa'daki ayaklanmadır; Suraiya Faroqhi'nin *EI*²'deki "al-Ruha" ("Osmanlı Dönemi ve Modern Çağ") maddesi ile krş.

2 Genç (1984); Stoianovich (1960).

3 Aksan (1995).

Krizin Nedenleri

Aslında 1760 yılından itibaren yaşanan zorluklar birçok etkenden kaynaklanıyordu. Önemli bir bölümü, Avrupa'da gelişmekte olan kapitalist sistemin Osmanlı ekonomisi üzerindeki dolaylı ya da dolaysız, ama güçlü baskısıyla ilintiliydi. Bu zamana dek Kahire'den Osmanlı kentlerine ve Avrupa'ya yapılan kahve ticareti önemini korumuştu. Ancak 18. yüzyılın ikinci yarısında Karayipler'de Afrikalı kölelerin yetiştirdiği *café des iles,* Kahire'deki Yemen kahvesiyle rekabet etmeye başlamıştı.[4] Yerli sanayi kapitalist rekabetin tüm ağırlığını asıl 1815'ten sonra hissetmiş olsa da, İngiltere'de başlayan sanayileşme 18. yüzyılın son çeyreğinde kendini belli etmişti. Küçük Yunan kasabası Ambelakia'daki kırmızı pamuk ipliği üretimi, makineleştirilmiş İngiliz dokuma fabrikalarından gelen büyük taleple en parlak dönemini yaşamıştı; ancak 1800 yılından itibaren iplik fabrikalarının makineleştirilmesiyle bu yarı fabrikasyon ürünün pazarı da birkaç yıl içerisinde ortadan kalktı.[5]

18. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu'nun önce II. Katarina'nın Rus ordusuna, ardından da devrim sonrası Napoléon Fransa'sına karşı giriştiği savaşların etkileri de önemliydi. Bu orduların donatımı, geliştirilen strateji ve taktiklerin uygulanması, Osmanlı Devleti'nin yalnızca belirli sektörlerden beslenen ekonomisinin gücünü aşıyordu. Bu durum birçok sanayi kuruluşunun verimliliğini zamanla azaltan vergi alımlarına yol açtı. Osmanlı yönetimi öteden beri zanaatkârlardan önemli askeri malzemelerin yapımını ve hizmet gücünü talep eder, bu zanaatkârlara ya hiç ödeme yapılmaz ya da piyasa değerinin çok altında para verilirdi.[6] Böylece devletin borçlanması önleniyordu, oysa Fransa Krallığı 1789'da bu nedenle çökmüştü. Öte yandan sanayi sektöründe sermaye birikimi bu yüzden neredeyse olanaksız hale gelmişti. Maliye için en kolay çözüm verimli işletmelere iyice yüklenmekti. Ancak bu işletmeler çoğunlukla savaş koşullarının aşırı yükünden dolayı piyasadan çekilirler ya da ürünlerini önemli oranda azaltmak zorunda kalırlardı. Daha çok 18. yüzyılın ikinci yarısındaki uzun süreli savaşların ardından Osmanlı sanayiinin birçok kolu bütünüyle durmuştu.[7]

---

4 Raymond (1973-74), c. 1, s. 155 vd.

5 Stoianovich (1960), s. 257.

6 Genç (1984) krş, s. 64-72.

7 *age.*

Gaziantep'in pamuklu dokuma ihracatının 1778-79'a dek yolunda gidip daha sonra krizden şiddetle etkilenmesi savaşın getirdiği zararlara iyi bir örnek olarak değerlendirilebilir. Halep'in yaşadığı ağır krize rağmen yüzyılın ilk yarısında kent çevresinde yeni girişimlerde bulunulmuştur: 17. yüzyıldan beri hem Batı Avrupa'da hem de Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli bir pazar payı elde etmiş olan pamuklu hint dokuması bu bölgede büyük bir başarıyla taklit edilerek üretilmişti.[8] Gaziantep'te yapılan taklit dokumalar günümüze dek örneklerinin korunduğu Marsilya'ya gönderilirdi. Krize neden olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun İran ile sık sık savaşa yol açan anlaşmazlıkları gösterilir. Suriye'de dokumacılara büyük zarar veren kötü hasat ve olağanüstü soğuk güçlükleri daha da artırmış ve bu güçlükler biraz olsun hafiflemeden, devrim dönemi sırasında (1792'den sonra) Fransa'da çıkan savaşlar ihracat olanağına son vermiştir.[9]

Dayanıklı Sektörler

1760'larda başlayan kriz dönemi sırasında, birçok ekonomi sektörü, hatta imalathane genel rahatsızlıktan pek az etkilenmişti. 18. yüzyılın altmış yıllık ilk dilimi ticaretin en parlak olduğu dönemdi. Bu dönemde birçok gayrimüslim Osmanlı, Avrupalı tüccarların simsarı ve aracısı konumundan çıkıp kendi hesabına çalışmaya başlamıştı. Viyana'da ve Habsburg İmparatorluğu'nun diğer kentlerinde Rum ve Sırp tüccarların aktif kolonileri vardı. Bunlar Habsburglu yöneticiler tarafından Ortodoks oluşları, özellikle de padişahın tebaası olmaları nedeniyle kuşkuyla karşılanmışlardı gerçi, ancak yine de önemli bir etkinlik göstermişlerdi.[10] O zamanlar Habsburgların elinde bulunan Trieste limanı çok daha iyi olanaklara sahipti. Viyana hükümeti Trieste'de deniz aşırı ticaretin canlanması için çaba gösteriyordu ve kuzey İtalya bölgesinin limanı olan Venedik o zamanlar gözden düşmüş olduğundan, canlanma gerçekten de olanaklı görünüyordu. Her ne kadar sonuç alamamış

8 Daniel Roche (1989), s. 126-127'de, Fransa kralı gibi İngiltere kralının da Hint dokumalarının ithalini yasakladığını, ancak bu yasağın pek nadiren uygulanabildiğini anlatır.

9 Fukosowa (1987), s. 133 vd.

10 Stoianovich (1960), s. 265-266; Sandgruber (1993), s. 675-676.

olsa da Habsburg yönetimi bazı tüccarları Trieste'den Çin'e gitme konusunda yüreklendirmişti.[11]

Rum gemi sahipleri ve kaptanlar için bu yeni limanın gayet elverişli bir gümrüğü vardı.[12] 1774 yılına kadar Osmanlılara ait olmayan gemilere kapalı olan Karadeniz'de Osmanlı tebaasındaki Rum gemiciler uzun süreden beri ayrıcalıklı bir konuma sahiptiler. Ancak Osmanlıların yenilgisiyle sonuçlanan 1768-74 savaşının ardından Karadeniz önce Rus gemilerine, sonra da diğer gemilere açılınca Rum gemiciler de Rus bandırası altında konumlarını korumayı bildiler. Odessa limanı, 1794 yılında çarlar tarafından tahıl ticareti için kurulmuştu.[13] Etkin bir cemaat oluşturan Rum tüccarlar kente yerleşmişti. 1821'deki Yunan Ayaklanması'nı düzenleyen Filiki Eterya adlı örgüt 1814 yılında Rus egemenliğindeki Kırım'da kurulmuştu.[14] Fransızların rekabet gücü, Yedi Yıl Savaşları (1756-63), Amerikan Bağımsızlık Savaşı (1774-83), ve özellikle Fransız Devrimi'yle birlikte Napoléon'un fetih politikası sonucu girişilen savaşlar (1792-1814) sırasında felce uğradığında, Rumların deniz ticareti en parlak dönemini yaşadı.[15] Bu savaşlar sırasında bazı Rum gemileri İngilizlerin hizmetinde korsanlık bile yapmıştır. Savaş kaynaklı bu ekonomik ilerlemeler, Yunanlı armatörlerin, yüzyılın sonunda Osmanlı ekonomisinin birçok sektörünü etkisi altına alan krizi nispeten zarar görmeden atlatmalarını sağlamıştır.

Osmanlı sanayii ve ticaretinin 1760'a kadar olan zenginliği 19. yüzyılda Balkanlar'da görülen ulusçu hareketlere de zemin hazırlamış, daha çok kentlerde biçimlenmiş farklı bir toplum oluşturmuştu. Bu süreci Bulgarlar iyi kullanmışlardı. 17. yüzyılda Rusçuk, Sofya ya da Vidin gibi kentlerdeki, çoğunluğu Osmanlı yönetim mekanizmasıyla ilintili az sayıda zengin insan, yoksul vatandaşlardan oluşan ve ekonomik açıdan daha az örgütlü bir kitleyle karşı karşıya gelmişti.[16] Durum, 18. yüzyılın akışı içerisinde bazı tüccarların, zenginlerden oluşan gruplara girmeye başlamasıyla değişikliğe uğradı. Bu topluluk 19. yüzyılda da farklı-

11 Dermigny (1964), c. 3, s. 249-250.
12 Paskaleva (1993), s. 1050.
13 Tsirpanlis (1993).
14 Shaw ve Shaw (1977), s. 17.
15 Panzac (1992); Tsirpanlis (1993).
16 Todorov (1980), s. 149 vd, 163-165.

laşmasını sürdürmüş ve din adamı olmayan ama eğitimli kişilerden küçük bir grup oluşmuştu.[17] Özellikle kumaş tüccarları zenginleşmişti. Bu tüccarlar yerel yünleri işleterek basit ve ucuz kumaş ürettirirlerdi, bunun yanında sık sık çevredeki çiftçileri özellikle kışın "ek" dokumacı olarak işe alırlar, onların mallarının Anadolu'nun her köşesine satışını düzenlerlerdi. Bugün hâlâ Balkan kentlerinde görülebilen zarif konaklar bu tüccarların en başarılı olanlarının zenginliğini yansıtmaktadır.[18] Bu tüccarlar ayrıca kilise ve okullara parasal yönden destek olmuşlar ve 1806'dan başlayarak Bulgarca kitaplar basan ilk matbaaların kurulmasını sağlamışlardı.[19] Onlar olmadan 19. yüzyılda Bulgaristan'daki "ulusal Rönesans" ortaya çıkmayabilirdi.

Yerinden Yönetim ve Yerel İktidar Sahipleri

16. yüzyılda ve 17. yüzyılın bir bölümünde Osmanlı devleti o zamanın teknik olanakları çerçevesinde doğrudan merkezden yönetilirdi. Fakat 17. yüzyıldan itibaren sürekli artan parasızlık, valilere yerel yönetim için kaynak aktarılamamasına yol açmıştı. Bunun üzerine valiler görevlerini yerine getirmelerini sağlayacak ekonomik kaynaklar için halktan vergi toplamak zorunda kaldılar. Çok sık değiştirildiklerinden, ayrıca yerlerinde genellikle pek bulunmadıklarından, valiler bölgeye vergi tahsildarları atarlardı. Bu tahsildarların elinde hatırı sayılır yetkiler vardı. Vergi yükümlülüğü altındaki bir vilayet sekenesinin götürü vergilerini, az ya da çok yasadışı kazanç olanaklarının ortaya çıktığı bazı köy ve mahallelerde bazı aileler kontrol altına almış ve nüfuz sahibi olmuşlardı. 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında, bu taşra ileri gelenlerinden bazıları büyük mülkler edinmişlerdi; ama bu mülkler, onların yaptırım güçlerinin mutlak önkoşulu değildi.

18. yüzyılda birçok bölge artık yalnızca görünüşte padişahın denetimi altındaydı. Bu bağlamda Tuzcuoğulları Karadeniz sahilinin doğusuna egemendi, Orta Anadolu'da esas güç Çapanoğullarının elindeydi, Ege sahilinde Karaosmanoğulları pamuk ve tahıl ihracatını denetliyordu. Balkan yarımadasında da böylesi iktidar sahipleri vardı, kimi zaman

17 Roth (1993), s. 20.
18 Todorov (1980), s. 217 vd.
19 Skowronski (1993), s. 137-139.

bir eyaletin bütününü denetimlerine almışlardı. Hatta 1808 yılında bu âyânın oluşturduğu bir koalisyon devlet yönetiminde resmen söz sahibi olmuş, bunun üzerine II. Mahmud (hd. 1808-1838) bu derebeylerini yıpratabilmek için uzun süren ama başarılı bir mücadele vermişti. Bu derebeylerinden sadece bazıları politikaya karışmadan, toprak sahipleri olarak varlıklarını sürdürebildiler. Bu yüzden günümüze ulaşan yapıların pek azı büyük toprak sahiplerine ait olup çoğunluğu daha az nüfuzlu yöre eşrafından kalmadır.[20]

Kültürel Çevrenin Etkileri: Vakıflar

Osmanlı kültür yaşamını oluşturan en önemli unsurlardan olan dini vakıflara bağlı çok sayıda cami, medrese, tekke ve kütüphane, ekonomik ve politik krizden zarar görmüştü. Aslında İslam hukuku vakıfların dokunulmazlığını sonsuza dek güvence altına almıştır. Fakat gerçekte işler çok farklı gelişmişti. 18. yüzyılda, sık sık, vakıflara devletin keyfi belirlediği çok az bir para bırakılmış, kalan ise savaş harcamalarına aktarılmıştı.[21] Gerçi vakıflar sahip oldukları dükkânların kiralarını yükselterek zararlarını gidermeye çalışmışlardı,[22] ancak bu, ekonomik krizden aynı şekilde zarar gören zanaatkârların tepkisine yol açtı. En azından İstanbul'da, zanaatkârlar mahkemeye başvurarak dükkânlarının, içindeki araç gereçle birlikte bir ustanın gereksinim duyduğu donatıma sahip mekânlar olarak kabul edilmesini ve sadece aynı loncanın üyesine satılabilmesine izin verilmesini sağladılar. Bu hukuksal gelişme kuşkusuz birçok ustanın yaşamını sürdürebilmesine olanak tanımıştı, ancak esnaf teşkilatı bu yüzden geçmişe oranla çok daha durağan bir dönem geçirmişti.

Böylece birçok vakıf gelir kaybını gideremeyecek ve hizmet gücünü koruyamayacak hale gelmişti. Hatta bazı vakıf binaları, onarımları için para bulunamadığından harabeye dönüp çökmüştü. Vakıf sahibi ailelerin üyeleri arasındaki yönetim ve denetleme görevleri konusundaki anlaşmazlıklar da cabasıydı. Vakıfların özel kişilerce kötüye kullanıldığı hakkında 20. yüzyılda çok şey yazılmıştır ve kuşkusuz durum gerçekten

---

20 Krş. İnalcık (1980), McGowan (1981); 1808 olayları için bkz. Lewis (1968), s. 75.
21 Cezar (1986), s. 100-104.
22 Akarlı (1986).

de böyleydi. Ancak Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyıldan başlayarak vakıfları işlevsiz kılmaya yönelik etkin bir çalışma yürüttüğünü de gözden kaçırmamak gerekir.[23]

Baniler: Padişah Ailesi ve Yüksek Dereceden Kullar

Ancak bu sorunlar 1770-1839 yılları arasında anıtsal yapıların inşasına engel olmadı. Bu dönemde padişahın aile üyeleri ve üst dereceli kulları geçmiştekilere göre daha küçük ve daha sade de olsalar cami ve kütüphaneler yaptırmışlardı. Özellikle başarılı örneklerde, yapıların ölçülü yüksekliği o yapılara özel bir narinlik ve zerafet katmıştır. III. Mustafa'nın (hd. 1757-1774) yaptırdığı, yanında kendi türbesi de olan Laleli Camii bunlardan biridir. Bu cami büyük, havadar bir teras üzerindedir, altında dükkânlar vardır. Dışarıdan bakılınca cami içeriden bakıldığından daha yüksek görünür; nedeni bir altyapı üzerinde kurulmasıdır. Ana kapıya geçiş geniş bir merdivenle sağlanmıştır. Ama teras, Divanyolu'na bir rampayla bağlıdır; bu sayede padişah terasa atıyla girebiliyordu. Padişah camideki hünkâr mahfiline özel bir girişi kullanarak doğrudan girerdi. Cami mahfillerinin yükseltilmesi, dönemin diğer selatin camilerinde, örneğin 1760'ta tamamlanmış olan Ayazma Camii'nde de görülür. Mimarlar genellikle bu yapılarda 1755'te tamamlanmış Nuruosmaniye Camii'nden esinlenmişlerdir. Nuruosmaniye İtalyan barok çizgilerinin açıkça benimsendiği ilk büyük selatin camidir.[24] Uzmanlarca her zaman iki kutupta ele alınmıştır: Bazılarınca, caminin yapı öğelerindeki dış etkiler, çoğu kez Avrupa kültürünün hiçbir eleştiriye tabi tutulmadan taklidi, bazen de yerel yapı geleneğine neredeyse bir ihanet olarak değerlendirilmiştir. Bazıları ise, caminin kimliği bilinmeyen mimarının ve banisi padişahların (I. Mahmud [hd. 1730-1754] ve III. Osman [hd. 1754-1757]) yeni çözümlere cesurca yaklaştıklarını ve ne kadar yaygın olursa olsun bir geleneğe sıkışıp kalmak istemediklerini belirtmişlerdir.[25] 18. yüzyılın sonlarındaki küçük ama göz alıcı camilerin özellikle iyi bir örneği, padişah kadınlarından Şebse-

23 Daha 17. yüzyılda, Koçi Bey vakıfların yayılması ve özel amaçlar için kullanılmasını eleştirmiştir: Barnes (1980), s. 134 vd.

24 Arel (1972) s. 59, 69.

25 Bu iki yönlü yaklaşım, 18. yüzyıl mimarisinin yeniden yorumlanışına önemli katkılarda bulunmuş olmasına karşın, Arel'in kitabında da (1972) kendisini gösterir.

fa Kadın'ın 1787'de yaptırdığı, süslemeleriyle dikkat çeken camidir. Daha geç bir dönemde (1822-1826) Nusretiye Camii, II. Mahmud'un (hd. 1808-1839) emriyle rokoko ve Fransız ampir stilinde çalışan bir mimar tarafından yapılmıştır.[26] Bu dönemde padişahlar ve hanedan kadınları tarafından yaptırılanların arasında, 16. yüzyıl mimari geleneğine en çok camilerin yapımında sıkı sıkıya bağlı kalınmıştır; hemen hemen tümü dörtgen planlı ve kubbelidir. O dönemde gelişen dekoratif merdivenler gibi rampa, pervaz ve portallerin süslenmesi de mimara fantazisini gösterme olanağını vermiştir. Yapı ustalarının Avrupa barok ve rokoko motiflerini iyi uyguladıkları bu mimarinin yanında, 16. ve 17. yüzyıllardaki klasik Osmanlı mimarisinden yoğun biçimde etkilenmiş başka bir yapı tarzı daha vardı. 1778 yılında büyük olasılıkla Mimar Mehmed Tahir Ağa tarafından yapılan Beylerbeyi Camii bu tarzın iyi bir örneğini oluşturur.[27]

18. yüzyılda sebiller özellikle rağbet gören bir hayrat türüydü. Bunlar parmaklıklı pencereleri olan küçük, kâgir yapılardı. İçlerinde büyük bir testiyle gelip geçene su dağıtan bir vakıf görevlisi otururdu. Böylesi hayratlar azdı, ancak rağbet görmelerinin tek nedeni seyreklikleri olmasa gerekti. Sebilleri yaptıranlar ve mimarlar, görenlerin alışkanlıklarını fazla zorlamayacak süsleme biçimlerini bu küçük binalarda deneme olanağı buluyorlardı. İstanbul'da çıkıntılı köşeleri, göbekli kafesleri ve dekoratif yüzey rölyefleriyle küçük, mücevher gibi sebiller yapılmıştı. Düz, özenle örülmüş bir duvardan farklı, dolayısıyla da etkileyiciydiler. Kahire'de bu sebiller çok daha zengin donatılırdı; çünkü üst katlarında çoğunlukla bir Kuran okulu olurdu. Giderek sebiller külliyelerin bir parçası olmaktan çıkıp kendi tarzları olan yapılar haline geldiler ve kent yaşamında büyük önem kazandılar.[28]

O dönemin yapı işlerinin önemli bir bölümünü sebiller gibi işlevli binalar ve saraylar oluşturuyordu. III. Selim (hd. 1789-1807) Üsküdar'da, bugün hâlâ kullanılan devasa Selimiye Kışlası'nı yaptırmıştı. Diğer askeri yapılar o dönemde Levend Çiftliği diye bilinen topraklar üzerinde kurulmuştu; o zamanlar kent dışında kalan bu bölge, bugün ar-

26 Goodwin (1971), s. 417.

27 *age.* s. 398-399.

28 Arel (1972) s. 70 vd; Behrens-Abouseif (1992).

tık Levent semtinin ortasındadır.[29] Kentin güneyinde, Küçükçekmece'de bir baruthane kurulmuş, devreye girebilmesi için bir havuza gerek duyulmuştu.[30] Yüzyılı aşkın bir süreyi kapsayan yapım çalışmalarının ardından 25 km'lik su şebekesinin döşenmesi 1839'da tamamlandı. Valide Bendi (1796) ve II. Mahmud Bendi'nin (1839) tamamlanması da bu döneme rastlar. İstanbul'un su sıkıntısının büyük bir kısmı, görkemli mimarisi olan bu bentler sayesinde giderilmişti.[31] Sultan II. Mehmed'den (hd. 1451-1481) itibaren özellikle Kanuni Sultan Süleyman döneminde, su ihtiyacını karşılamak için yapılan çalışmalar artmıştı. III. Selim ve II. Mahmud mali sıkıntı çekilen bir dönemde bile bu geleneği sürdürebildiler. Bu yapılardan bazılarının askeri kullanıma da olanak vermesi, ilgiyi kuşkusuz arttırmıştı.

Su şebekesi için inşa edilen yapılar kâgir oldukları için çoğu sağlam kalmıştır. Oysa yine bu dönemde Boğaziçi'nde yapılan padişah ve hanım sultan sarayları çoğunlukla sadece gravürlerde ya da edebi kaynaklarda görülebilir. Büyük bir bölümü ahşap olan bu binalar yangın ve yıkımlar yüzünden tarihe karışmışlardır.[32] Bu konuda elimizde, bir hanım sultan ile yaptırdığı inşaattan sorumlu mimar arasındaki ilişkilere dair ilginç mektuplar var.[33] Gerçi genellikle daha eski dönemlerde padişahın mimarına verdiği emirleri ya da mimarın emri verenin tutumuyla ilgili yorumlarını biliyoruz. Ancak bildiğim kadarıyla ilk doğrudan diyalog 18. yüzyılın sonlarına aittir.

Karlsruhe'de doğan ve daha sonra Fransa'da yaşayan Antoine Ignace Melling (1763-1831) 1785 yılında İstanbul'a geldiğinde, Almancanın yanında Fransızca ve İtalyancaya da hâkimdi; Osmanlıcayı ise İstanbul'da öğrenmesi gerekmişti. III. Selim'in kız kardeşi Hatice Sultan bu yabancıyla yazışmak istediğinden, olanaklar çerçevesinde Latin alfabesini öğrenmişti. Burada ilginç bir nokta var: Hanım Sultan ya da kâtibesi biraz öğrenci yazısına benzer bir yazıyla yazmış, ama tek güçlük çektiği yer seslerin Latin harflerine uyarlanması olmuştu. Buna

29 Shaw (1971), s. 128 vd.

30 Çeçen (1991), s. 117.

31 Müller-Wiener (1977), s. 514-519.

32 Artan, basım aşamasındaki kitabında, Boğaz kıyılarındaki alanların kullanımının tarihiyle ilgili derin gözlemlerde bulunur.

33 Anhegger (1991).

karşılık Melling'in düzgün yazısıyla kaleme alınmış mektuplar, onun özellikle Osmanlıca söz dizimi ve telaffuzunda büyük sorunlarla karşılaşmış olduğunu gösteriyor. Ayrıca ikisi de o dönemde Akdeniz bölgesinde hâlâ uluslararası dil olarak kabul edilen İtalyancayı da kullanmışlardı. Melling'in hanım sultana yazdığı mektuplarından biri İtalyancaydı; Hatice Sultan'ın mektuplarından en azından birinin tarihi İtalyanca atılmıştı. Ayrıca sistematik olmayan imlada Latince harflerin telaffuzunun bir bölümünün İtalyancada kullanıldığı görülür.[34]

III. Selim ve kızkardeşleri Beyhan Sultan'la Hatice Sultan sanata büyük ilgi göstermiştir: III. Selim yetenekli bir müzisyendi. Beyhan Sultan çağının en önemli şairi Şeyh Galip'in şiirlerini istinsah etmişti.[35] Hatice Sultan, Melling'i Boğaz'daki sahilsarayında bir köşkün yapımında görevlendirmişti. III. Selim'in kız kardeşini yabancı bir mimarı görevlendirmesi için yüreklendirdiği ve çalışmaları eğer beğenilmiş olsaydı Melling'in doğrudan padişahın emrine girebilecek olduğu sanılıyor.[36] Ancak bu noktaya asla ulaşılamadı, çünkü Melling gözden düşerek 1800'de Hatice Sultan'ın hizmetinden alındı, nedeni de bilinmiyor.

Mektuplar ve başka kaynaklardan, sonraları Avrupa'da gravür ve peyzaj ressamı olarak ünlenen Melling'in, Hatice Sultan için çeşitli çalışmalar yaptığını öğreniyoruz. Bir bahçe düzenlemesi yapmış ve Hatice Sultan'ın sahilsarayındaki bir köşkü Fransız neoklasik tarzda inşa etmiştir. Melling'in gravürlerinden birinde, yalının deniz tarafındaki ön cephesine rastlıyoruz. Görkemli duvarların inşaatı onun gözetiminde yapılmıştır. Ne yazık ki hepsi yayımlanmamış özgün mektuplardan birinde padişahın kız kardeşi için uzun süre bir türlü tamamlanamayan bir inci işlemeden, bir diğerinde de mücevherli bir süs eşyasından söz edilir.[37] Melling aslında bir *allround designer* [her işe koşan tasarımcı] rolü oynamıştır; Hatice Sultan mektuplarında ona sıradan bir hizmetkâr diye bakmış, o da bu rolü kabul etmiştir.

Hatice Sultan'ın Boğaz'daki sahilsarayı, büyüklüğü göz önüne alındığında bir ölçüde Boğaz'daki diğer yalılardan biri gibi görülebi-

---

34 *age*, s. 29-30.

35 Krş. Abdülbaki Gölpınarlı'nın *İA*'daki "Şeyh Galib" makalesi.

36 Perot (1991), s. 20

37 Anhegger (1991), s. 28.

lir.[38] Diğer tüm komşu yalılar gibi bu yalı da fazla yüksek değildi, ama yüksek gibi görünmesi optik öğeler kullanılarak sağlanmıştı. Melling'in Fransız-klasik tarzda yaptığı köşkün zemin katındaki niş bezemeleri de, sahilsarayın bir dizi renkli nişle süslenmiş diğer daireleriyle bağlantı sağlıyor olmalıydı. Buna rağmen, bu köşkün muhtemelen sıradışı bir görünümü vardı. Diğer dairelerin iki üst katı varken, köşk, oda tavanlarının daha yüksek olabilmesi için bir zemin kat ve bir de üst kattan oluşuyordu. Üst katta, Osmanlı evlerinde alışıldığı üzere eliböğründelerle değil klasik sütunlar üzerinde duran bir cumba vardı. Ancak dikkat çekici fark, çatıdaki üç hilalli oval bir arma ile bezeli klasik alınlıkta ortaya çıkıyordu. Ayrıca çatı, üzerine düzenli aralıklarla kül vazoları yerleştirilmiş parmaklıklarla kaplıydı. Ne yazık ki komşuların bu sıradışı yapı hakkında neler düşündüklerini bilemiyoruz; Melling'in gözden düşmesine herhangi bir çalışmasının neden olup olmadığını da mektuplardan öğrenemiyoruz.

Taşra Mimarisi

16. yüzyılda taşradaki anıtsal yapıların çoğu merkezi yönetimin o bölgede görevli memurları tarafından yaptırılırdı. Bu görevlilerden bazıları da devşirme olarak toplanıp başkente götürülmeden önce söz konusu yörede yaşamış olanlardı. Buna karşılık 18. yüzyılın ikinci yarısındaki birçok inşaat sahibi yaşamını taşrada sürdürmüş ve bulunduğu yere de kuşaklar boyunca köklü şekilde yerleşmiş kişilerdi.[39] Bu kişiler imar işleriyle yöresel konumlarının gücünü gösterirlerdi. Aile gücünü yitirdiğinde, çoğu kez yapılar bakımsızlıktan harap olmuş ya da yıkılmıştır.

Yerel iktidar sahipleri kimi zaman bir vakıf kurarak kentlilerce hatırlanmayı istemişlerdi. Bu amaçla Çapanoğulları ailesinin iki kuşağı kendi kurdukları Yozgat'ta ilgi çekici bir "çifte cami" yaptırmışlardır.[40] Caminin eski bölümü 1778 yılında Mustafa Bey tarafından yaptırılmış, oğlu Süleyman da 1795'te ikinci bir bölüm eklemiştir. Zamanın zevkine uygun olarak, yapının bütününe bakıldığında perspektif bir görünüm

38 Boschma ve Perot'da reprodüksiyon (1991), s. 26.

39 Veinstein (1976), Fransız kaynaklarına dayanarak Ege'deki Karaosmanoğlu hanedanının güç kullanımını oldukça iyi yansıtmıştır.

40 Goodwin (1971), s. 400-401.

yaratabilmek için orijinal açık son cemaat yeri iki bina arasındaki bağlantı bölümü olarak yeniden düzenlenmiştir.

Ancak bu yerel iktidar sahiplerinden kalan yapıların en ilginç olanları genellikle oturdukları evlerdir. Bu evlerin en görkemli örneği Doğu Beyazıt yakınındaki İshak Paşa Sarayı'dır.[41] Sarayda yerel paşa ailesinin üç kuşağının emeği vardır. 1784 yılından önce tamamlanmış olduğu varsayılır. Bu yapının ilgi çekici özelliği, böylesi iktidar sahiplerinde hep görüldüğü üzere İstanbul saraylarından değil, Selçuklu örneklerinden esinlenmiş oluşudur. Selçuklu mimarisinin en parlak dönemi o tarihten yaklaşık 500 yıl önceydi; dolayısıyla sarayın, taşranın ücra bir bölgesinde bu mimari tarzdan arta kalan bir yapı olmadığı, aksine bu tarzın seçiminin bilinçli bir karar olduğu akla geliyor. Ne yazık ki bu kararın nedenlerini açıklayan bir metinle şu ana dek karşılaşmadık.

Saraya bir taçkapıdan girilir, bu kapının bezeme motifleri, Selçuklu mimarisinin 18. yüzyıl tarzında yeniden yorumlanışıdır. Sarayın sahiplerinden biri ile eşinin türbesi 13. yüzyılın sonlarında ve 14. yüzyılda Moğolların Anadolu'yu istilaları sırasında yaptırdıkları mezarları andırır: Mezarlar türbenin içinde değil, altındaki mezarlık katındaydı. Bu arkaik özelliklere karşın dönemin konfor anlayışı da ihmal edilmemiştir; uzun ve soğuk kış göz önüne alınarak odaların çoğu pek büyük yapılmamış ve her birine de birer ocak konmuştur. Ancak bu ocaklar ısınmada yetersiz kaldığından, ayrıca duvarların içine yerleştirilen borularla merkezi bir kazandan binaya sıcak hava yayılması sağlanmıştır. Sınır bölgesindeki paşalar genellikle diledikleri gibi davranabilecek denli rahattılar. 1805 yılında Napoléon'un casusluk göreviyle İran şahına elçi olarak gönderdiği Pierre Amedée Jaubert de bu durumu fark etmişti. Jaubert henüz Osmanlı topraklarında iken Doğu Beyazıt Kalesi'ne hapsedilmiş, ancak kale komutanı ve komutanın ailesinden bir kadının yardımları sayesinde hayatta kalabilmişti.[42] Batı kentlerindeki yerel iktidar sahiplerinin yetkileri daha mütevazıydı, ama oturdukları yerler ayrıcalık-

41 *age.* s. 404-407.

42 Jaubert (1821), s. 44-74. Jaubert iç kalede tutuklanmış ve bu yüzden kalenin yakınlarındaki İshak Paşa Sarayı'nı görememiştir. Ancak Jaubert, sarayın bölgede kötü bir ününün olduğunu bunun da saray çevresinde yaşayan halkın saray masraflarını karşılamak zorunda bırakılmasından kaynaklandığını anlatır. Ailenin o dönemdeki ileri gelenleri 1805'te yeniden Doğu Beyazıt kalesine yerleşmişlerdir.

lı ve gösterişliydi. Yapılan son araştırmalar Batı Anadolu'da antikçağ ve Bizans döneminden beri süregelen kule evi tarzının, bizim incelediğimiz zaman diliminde bölgede yeniden canlandırıldığını göstermiştir.[43] Bu canlanışın nedeni, kaçak ya da terhis olmuş askerlerin savaş döneminde yarattığı asayişsizlikten kaynaklanan genel güvensiz ortamdı. Ancak kule evleri, bu evleri yaptıran ailelerin kudretini de simgeliyordu ve bu simge, görüntüsüyle kuşkusuz önce yöredeki çiftçi ve göçebelerin gözünü korkutmalıydı. Bu ayrıcalıklı evler, en azından dolaylı olarak, padişahın iktidarına karşı bir güç gösterisi olarak da algılanabilirdi. Gerçi taşralı iktidar sahipleri, âyân, çoğu kez bir gösteriye kalkıştıklarında aynı kaderi paylaşmış bir komşunun müdahalesiyle karşılaşırlardı, ancak genellikle bu komşu, uzak bölgelerdeki olaylara kendi askeriyle el koyamayan padişahın emriyle hareket ederdi.

Ege bölgesindeki, ayrıntılı bir incelemeye konu olmuş Arpaz Konağı'nda (bkz. Resim 9), doğrudan bir ilişkisi olmasa da, ortaçağ Avrupa'sının kalelerinde sık sık rastladığımız, bir ikili oluşturan kule ile ikamet yapısı beraberliğini görüyoruz.[44] Kulenin yanındaki ev iki katlıdır ve Osmanlı evlerinde alışıldığı üzere, oturma mekânı birinci kattadır; taraça da ev sakinlerine Ege'nin güzel manzarasını seyretme olanağı tanır. Bu bütünsel yapının kale benzeri karakteri bir dış duvarla daha da belirginleşmiştir. Kuşkusuz bu yapılar büyükçe bir ordu tarafından kuşatılmaya dayanabilecek donatımdan yoksundular; ancak kudret gösterisi bakımından amaçlarına tümüyle ulaşmışlardı.

Kentlerdeki eşraf evleri ise tahkim edilmiş değildi. Ege bölgesindeki Birgi kasabasında bugün hâlâ varlığını sürdüren Çakır Fahir Ağa'nın 18. yüzyılın sonlarından kalma konağı iyi bir örnek oluşturur. Yapı aşırı büyük değildir; Osmanlı eşrafı, aynı dönemdeki bir İngiliz ya da Fransız lordunun ikametgâhı büyüklüğünde ev yaptırmazlardı. Nedeni bu tür evlerin pek rahat ve samimi görünmemeleri olabilir.[45] Yaşama mekânı olarak düşünülmüş olan üst katta, hem sokağa hem bahçeye açılan pencereler, köşelerde açık bir cihannüma özelliği gösteren iki oda, aralarında da küçük bir oda vardır. Bunlardan biri yazlık olarak düşünülmüş, diğeriyse kışlık olarak kullanılmıştır. Bu gösterişli odalar oy-

43 Arel (1993).

44 *age.*

45 Eldem (t.y.), s. 71; Goodwin (1971), s. 435-437.

ma ahşap tavanlarla süslenmiştir; tavanların ortasında ahşap bir göbek vardır. Bezenmesinde genellikle büyük bir düşgücünün varlığını hissettiren böylesi tavanlar, 19. yüzyılın sonlarına dek varlıklı ailelerin evlerinde görülürdü. Osmanlı evlerinde yaşama mekânının önemli bir parçasını oluşturan sofa, bölgenin Akdeniz iklimine uygun olarak, bir eyvan ile bahçe tarafına açılırdı. Mutfak ve hizmetkâr odalarının bulunduğu alt kat da bahçeye açılırdı.

Bezeme

Çakır Ağa'nın evindeki nakışların önemli bir bölümü günümüze kadar ulaşmıştır. Bu nakışlar yapıyı gerek dışarıdan, gerekse içeriden aydınlık ve renkli gösterir. Dış duvarlar da soyut motiflerle süslenmiştir. Lale, karanfil ya da sümbül gibi vazoya konulmuş ya da bir fiyonkla bağlanmış çiçek demetleri de rağbet gören bir bezeme öğesiydi.[46] Bu tür gerçekçi tarzda çizilmiş çiçek düzenlemeleri, padişah sarayında ve büyük camilerde sık sık rastlanan 16. yüzyıl çini bezemelerinin tipik bir özelliğidir.[47] 18. yüzyılda meyve düzenlemeleri bu bezeme motiflerine eklenmiştir. Topkapı Sarayı harem dairesindeki, 18. yüzyılın başlarında, olanaklar el verdiğince Avrupa'daki yaşam biçiminden esinlenerek süslenmiş bir oda bu türün ilk örneklerindendir.[48] Bu bezeme tarzı zamanın çeşme bezemelerinde de sık sık kullanılmış olan mermer işçiliğine de yansımıştır.[49] Meyve ve çiçek kompozisyonlarına kadınların mezar taşlarında da rağbet edilirdi. Erkeklerin mezar taşlarında ise ulema sarıkları ya da derviş başlıkları gibi simgeler kullanılırdı. Bu bezemenin ilk örneklerinden biri İstanbullu Saliha Hatun'un (ö. 1739/40) mezar taşında bulunur. Mezar taşının ön tarafında kâseler içinde meyveler ve bir bölümü göz alıcı biçimde bezenmiş vazolara konmuş gül buketi kabartmaları görünür. Arka tarafındaysa meyve dolu bir armut ağacı vardır ve iki meyvesi aşağıya düşmüştür. Belki de bununla ölünün çocukları simgelenmek istenmiştir. 1812/13 tarihli bir mezar taşı daha alçak ve da-

46 Krş. Goodwin (1971), s. 435-437'deki fotoğraflar.

47 Örnek için bkz. Goodwin (1971), s. 267.

48 Renda (1989), s. 70-71.

49 Çeşmelerde su büyük bir hazneden akar, bu hazneye de su su şebekesinden gelir. Sebillerde ise su bardaklarla sunulduğundan böyle bir şebeke bağlantısına gerek yoktur.

ha kalın bir kabartmayla süslenmişti; ölen kişi burada gövdesine asma sarılmış bir selvi ağacı gibi düşünülmüştü. Şiirlerde pek narin bir güzellik övülürken selvi imgesi kullanılırdı; ancak selvi mezarlıklara da dikilirdi.[50] 18. yüzyıldan itibaren sosyal ve siyasi statülerini göstermek isteyen aileler bu tür mezar taşları yaptırmışlardır. Bu dönemden kalan mezar taşlarının sayısı daha eski dönemlere göre çok daha fazladır. Erkek mezar taşlarındaki işaretler doğrudan rütbeleri belirtir. Kadın mezar taşlarına da güzellik ve doğurganlıklarıyla ailenin oluşumuna dolaylı ancak önemli katkıda bulunduklarını belirten işaretler yerleştirilirdi.

18. yüzyılın ikinci yarısında bezemede çiçek ve meyve öğelerinin yanında manzara resimleri de yaygınlaşmıştır. Bu tür resme İstanbul'da padişah ve hanım sultanların saraylarında ilgi duyuluyordu, ancak büyük bir hızla taşraya da yayıldı.[51] Çakır Ağa Konağı'nın yazlık sofasında, bu tür evlerde kapı ve pencere hattını tavandan ayıran pervazda büyük bir İstanbul resmi vardır.[52] Bu motif, minyatür geleneğinden kaynaklanır, ancak buradaki temsili stilize resim birkaç metrelik bir alanı kaplamıştır. Resimde Sultan Ahmed Camii ve Ayasofya hemen göze çarpar; arka planda Kılıç Ali Paşa Camii ile Galata görünür, sağ tarafındaysa camileri ve bugün artık bulunmayan sarayı ile Üsküdar büyük bir yer tutar. Ancak resmin en önemli öğesini ön planda küçük bir ada görünen deniz oluşturur. Ressam adayı kıyıya çok yakın resmetmiş olmasına karşın, burasının Kız Kulesi olduğu son derece açıktır. Kız Kulesi'nin o dönemin İstanbul çizim ve anlatımlarında Osmanlı başkentinin simgesi olma özelliği diğer büyük anıtsal yapılara oranla çok daha fazladır. Ayrıca birçok yelkenli gemi resme canlılık kazandırır. Ancak ressam deniz ulaşımında en çok kullanılan kayıklara resimde yer vermemiştir; büyük bir olasılıkla kayıklardaki insanların görülebileceği kaygısı duyuluyordu. Çünkü 19. yüzyılın ikinci yarısına dek ev yaptıranlar ve nakkaşlar, insan ve hayvan tasvirlerinden kaçınmışlardır.[53] Bu kaygıyı daha az taşıyan ressamlar ise içinde insan görünmeksizin yol alan kayıklar çizmişlerdir.

Manzara resimleri dini çevrelerce de tamamen sakıncasız görülmüştü; çünkü bu süs dini yapılarda da kullanılmıştır. Özellikle taşrada,

50 Laqueur (1994), Resim 14.

51 Renda (1989), s. 73-74.

52 Resimler: Goodwin (1971), s. 433 ve Arık (1976), s. 87.

53 Renda (1989), s. 78-86; burada Osmanlı nakkaşlığının bir icmali yapılır.

manzara resimleriyle bezenmiş camiler vardı. Ancak İstanbul'daki camilerde böyle resimlerin az oluşu, manzara resimlerinin, belki de daha sonra nakışları onaranlar tarafından ortadan kaldırılmış olması ile açıklanabilir.[54] Cami süslemeleri arasında özellikle Mekke ve Medine resimleri göze çarpar. Bu resimlerde hacıların ziyaret ettiği bu kutsal kentlerdeki camilerin büyüklüğü vurgulanır. Böylece, minyatürcülükte yüzyıllar boyunca kullanılmış bir motif duvar resimlerine uyarlanmıştır.

Ressamlar bu resimlerde ışık oyunları deneyerek sabah ve akşam kızıllığında pembe ve açık sarı ışıltılar yayan gökyüzünü yansıtırlar. Işığın düşüşünü gösterebilmek için ağaçların tepeleri de sık sık gölgelendirilir. Bu öğeler de büyük olasılıkla Avrupa'daki özgün örneklerden esinlenilerek kullanılmıştır. Çok sayıda Avrupalının yaşadığı İstanbul'un Pera (Beyoğlu) ve Galata semtlerinde görülen resimlerin, ayrıca resimli örnek kitaplarının, gravürler ve suluboya çalışmalarının da ressamlar için örnek teşkil ettiği söylenebilir.[55] Bu manzara resimciliğinin Anadolu'ya ve Balkanlar'ın güneyine hızla yayılması gezgin sanatkârlara bağlanır; ancak şimdiye dek bu insanların yaşamı ve çalışmaları üzerine hiçbir bilgi elde edilememiştir.

Bazı durumlarda manzara resimleri rölyeflerde de kullanılmıştır.[56] Bu ilgi çekici bir yenilikti; çünkü kimi mezar taşı bezemeleri derinlemesine incelendiğinde, rölyeflerin o zamana dek çoğunlukla soyut örneklerle sınırlı kaldığı görülür. Rölyefler, İzmir'deki duvarları bu tür süslemeler için oldukça elverişli olan sebillere yapılırdı. En güzel örnekler, İzmir'deki kent manzaralarıyla bezenmiş olan, 1805 tarihli Çakaloğlu Hanı önündeki sebil ve yine 1813/14 tarihli Dönertaş olarak bilinen sebildir. İzmir Hisar Camii'nin minberini süsleyen hemen hemen aynı döneme ait bir rölyef özellikle ilgi çekicidir (bkz. Resim 10). Bu kez söz konusu olan alışagelindiği üzere hayali bir kentin çizimi ya da bir İstanbul motifi değil, bir İzmir kent manzarasıdır.[57] Muhtemelen 1776-1839 yılları arasında İzmir'de o dönemin bezeme resimlerinde kullanılan motifleri rölyeflere uyarlayan bir taşçı ustası okulu vardı. İz-

54 Arık'ın kitabından (1976) cami bezemesi örnekleri, s. 27-85; bunların büyük bir bölümü 19. yüzyıldan kalmadır.

55 Renda (1989), s. 79.

56 Arık (1976), s. 103-118; Arel (1986).

57 Arel (1989).

mir'in bir motif olarak kullanılması kuşkusuz bu aktif ticaret kenti sakinlerinin bir kent bilinci geliştirmiş olmasıyla ilintilidir.

Avrupa'ya Farklı Bir Bakış

O dönemin Osmanlı mimar, ressam ve taş ustaları ile Avrupalı meslektaşları arasında görüş ayrılıklarının olduğu birçok kez söylenmiştir. Pek seçkin olmayan Avrupalı sanatçıların da Osmanlı üst tabakasının hizmetine girdiği dönemler olmuştu. Yapılan araştırmalarda, Avrupa'ya duyulan yoğun ilgi, genellikle dönemin ekonomik ve siyasi krizlerinin elit tabakanın özsaygısını sarsmış olmasına bağlanmıştır. Araştırmalara göre, başarılı ülkelerin düzeyine ulaşmak için çözüm arayışına girildiğinden, Avrupa'nın askeri, teknik ve sonraları da bilimsel gelişmelerine ilgi gösterilmişti.[58] Her ne kadar gerçeği bütünüyle kapsamasa da bu açıklamada kuşkusuz doğru yanlar vardır. Alman tarihinden alınmış paralel bir örnek verelim: Almanların İkinci Dünya Savaşı'nda yenilgiye uğraması ve Nazi cinayetlerinin ortaya çıkarılması, düşünen insanlarda kuşkusuz derin kaygılar uyandırmıştır; bu kendi kültüründen uzaklaşma olgusu da Amerikan kültürüne özel bir ilginin duyulmasına yol açmıştır. Ancak bu yoğun ilginin edebiyat ve sinemada açık bir öykünmeyle kendisini gösterdiği ve yaratıcı gücün de özgürce kullanılmamış olduğu yargısına varmak anlamsız olur. Aynı şekilde, Avrupa'dan gelen bazı sanatçıların kendi kültürel değerlerini kozmopolit Osmanlı üst tabakasına aktarmasıyla özellikle sanata duyulan entelektüel merak hiç de küçümsenmemelidir. Burada birkaç örneğini incelemiş olduğumuz rokoko ve barok üsluplarının Osmanlılarda küçük değişikliklerle uygulanmasındaki güçlü yaratıcılık dikkat çekicidir.[59]

Eğitimli Osmanlılar o dönemdeki Avrupa yaşamıyla ilgili bilgileri sefaretnameler aracılığıyla öğrenebilmişlerdir. Önce Fransız, ardından da İsveç sarayını elçi olarak yakından görme olanağı bulan Yirmisekiz Mehmed Çelebi 1720'de bir sefaretname kaleme almıştır.[60] Bazı sefaretnameler başlı başına bir yapıt olarak yayımlanırdı; diğerleri ise, tümüyle ya da kısaltılmış bir şekilde, Osmanlı sarayının siparişiyle yazılan,

58 Lewis (1968), s. 41.

59 Krş. Cerasi (1986); o bu görüşü mimarların bakış açısından ele almıştır.

60 Göcek (1987) bu metinle ilgili bir tartışma başlatmıştır; Mehmed Efendi, derleyen Veinstein (1981), Fransızcaya bir çeviri.

kimi basılan, çoğu yazma olan vakayinamelere geçirilirdi. Daha sonraki dönemde de, 1757/58'de Viyana elçisi olan ve 1764/65'te Prusya'daki ilk büyükelçilik görevini yürüten Ahmed Resmî Efendi'nin yapıtları önemlidir. Ahmed Resmî, mimari yanı pek görkemli olan ancak, yaşam tarzı dikkate alındığında, henüz bir taşra kenti havasının egemen olduğu Berlin üzerine ölçülü bir ironik sefaretname kaleme almıştır. Sefaretnamede o ana dek hiçbir Müslümanla karşılaşmamış olan Berlinlilerin merakı, sık sık, önemle kaydedilir. Derkenarında da Prusya kralının diplomatik karşılama törenleri için harcanan paradan duyduğu rahatsızlık, yine alaylı bir dille anlatılmıştır.[61]

Zamanın Avrupa'sındaki iktidar ilişkilerinin iç yüzünü birçok büyük vezirden daha iyi bilen Ahmed Resmî Efendi, deneyimli bir diplomattır ama ilgisini görev alanıyla sınırlamamıştır.[62] Berlin'de yaşayan ve hem nadiren gelen misafirleri merak eden hem de kendi zenginliklerini göstermek isteyen Prusyalı derebeylerinden sık sık davetler almıştır. Ahmed Resmî, sefaretnamesinde her türlü porselen eşyayla tıka basa dolu odalarda bahçedeymişçesine eğlenen varlıklı Berlinlilerin porselen tutkusuna işaret eder.[63] Ayrıca egzotik çiçekler ekilmiş kış bahçelerinin görkemi de elçinin dikkatini çekmiştir. Bununla birlikte Ahmed Resmî, Saksonya'nın Dresden porseleninin ülkeye ithalini yasaklayan ve bir porselen fabrikası yaptıran kralın ticari önlemlerine değinmeyi de ihmal etmemiştir. Ahmed Resmî ülkenin zamanla ikinci bir Saksonya haline gelebileceğini belirtmiştir. Ancak vatandaşlar kralın koyduğu ithal yasağı yüzünden önce olağanüstü yüksek fiyatlar ödemek zorunda kalmışlardı.

Ahmed Resmî Efendi komedilere ve maskeli balolara da davet edilmiş, ancak bu baloları çoğunlukla rezillik olarak değerlendirmiştir.[64] 1791/92'de, III. Selim'in tahta çıkışını, Habsburg sarayına bildirmekle görevlendirilmiş olan Ebubekir Ratib Efendi'nin tiyatro izlenimleriyle ilgili bir raporu ise daha ilgi çekicidir.[65] Ebubekir Ratib Efendi o za-

---

61 Ahmed Resmî (1886), s. 45-47. Virginia Aksan'ın tarihçi ve diplomatlar üzerine yaptığı araştırmalar ilerki bölümlere ışık tutmuştur.

62 Ahmed Resmî'nin siyasi durumu değerlendirmesi için krş. Ahmed Resmî (1886), s. 39-40, 55.

63 *age*, s. 35-36.

64 *age*, s. 49-50.

65 Ebubekir Ratib için krş. Uçman (1989). Bu yazıda Ebubekir'in tiyatroyu anlattığı bölüm Latin harflerine çevrilmiştir (s. 158).

manlar Habsburgların elinde bulunan Temeşvar'da uzunca bir süre kalmış, bir de trajedi izleme olanağı bulmuştur. Ebubekir Ratib Efendi trajedi, komedi ve operadan oluşan üç tür tiyatro oyunundan söz eder. Bizim için önemli olan, onun hayal oyunlarının göstermeliklerindeki manzaraları andıran dekorları nedeniyle, operayı Osmanlı hayal oyunlarıyla karşılaştırmasıdır.[66]

Ebubekir Ratib Efendi, mimiklerin önemli bir yer tuttuğu Osmanlı meddahlarının gösterileriyle komedi arasında da bir benzerlik olduğunu fark etmiştir. Opera ve komedilerde mutlaka bulunması gereken bale gösterilerini çengilerin gösterileriyle karşılaştırmıştır; bu dans gösterileri Levnî'nin, 1720'deki sünnet törenini gösteren minyatürlerinde sık sık betimlenmiştir (bkz. Resim 11). Ebubekir Ratib Efendi, gösterilerin konusunu çoğunlukla eski zamanların aşk öykülerinin oluşturduğunu, ancak bunların da sık sık örtülü hiciv yoluyla geçmişteki kral, general ve seçkin kişilere gönderme yapmak için kullanıldığını belirtmiştir.

Elçiler, Avrupa üst tabakasının yaşantısını gözlemleyerek öğrenmişlerdir, ancak İngiltere'deki avam yaşantısı ile ilgili olarak da elimizde İsmail Beşe adlı eski bir yeniçerinin kaleme aldığı oldukça etkileyici bir anlatım var.[67] Osmanlı ordusundaki görevini gösteren "beşe" adını İsmail Beşe İngiltere'de "Bashaw" diye değiştirmiştir. İsmail Beşe'nin 1735 yılında varlıklı bir ailenin çocuğu olarak Edirne'de dünyaya geldiği sanılıyor. Kendi anlatımına göre, deniz ticaretiyle uğraşmak için Osmanlı yönetimindeki görevinden erkenden ayrılmıştı. Yine kendisi, İspanyollar tarafından tutsak edildiğini ve beş yıl boyunca köle olarak kadırgalarda ve çeşitli inşaat işlerinde çalıştırıldığını belirtir. Sonunda Portekiz üzerinden İngiltere'ye kaçmayı başarmıştı. Londra'da, deniz aşırı ticaretle uğraşan ve İngiliz tüccarlarla ilişkileri bulunan kardeşlerinden biriyle bağlantı kurmayı umuyordu. Ancak oraya ulaşamadan nerede ve nasıl biriktirdiği bilinmeyen tüm parası çalınmış ve böylece serseri bir hayat sürdürmek zorunda kalmıştı. Bu yokluklarla dolu hayat İngiltere'nin herhangi bir yerine yerleşmesine olanak tanımamış, bir İngiliz ile evlenmiş olması da ona kolaylık sağlamamıştı; çünkü evlendiği kadın da kendisi gibi yerleşik olmayan bir ortamdandı. Ishmael James Bashaw

66 Bu göstermelikleri krş. And (1975), s. 45.

67 İsmail Beşe/Ishmael James Bashaw hakkındaki bilgi için bu kişi üzerine bir kitap hazırlamış olan Aykut Kansu'ya teşekkür ediyorum.

adını aldıktan sonra, Piskopos Lincoln tarafından vaftiz edilmesi bile sorunlarının çözümüne yetmedi. 1797'de, oradan oraya dolaşan bir boyacı, şapkacı, ayakkabıcı ve demir işçisi olarak yaşadığı maceralarla ilgili, ilk bakışta romanvari kurmaca olarak algılanıp okunabilecek bir anlatı ortaya çıkmıştır. Ancak aile, mahkeme kararıyla çocuklarının adları ve doğum tarihlerini kilise kayıtlarına geçirtmiş, ayrıca hayırseverlerin yardımlarından yararlanmaya da hak kazanmıştır. Bu eski yeniçerinin sıradışı kaderinin değişmesi, büyük olasılıkla, birdenbire bir iş bulmasıyla açıklanabilir. Yaşamının belirli bir döneminde eski ülkesiyle tüm köprüleri kesinkes atmaya karar vermiş olan bu adamın hangi koşullarda yaşamöyküsünü yazdığı ve olası değişiklikleri yaptığı özellikle merak konusudur.

Fransız Devrimi'nin Etkileri

Ahmed Resmî, Ebubekir Ratib, hatta Ishmael J. Bashaw Avrupa'daki ilerlemeler ve endüstri devrimi gibi kısa ya da uzun soluklu süreçleri yaşamışlar, bu konular üzerinde de yıllar boyunca düşünmüşlerdir. En azından bizim bakış açımıza göre, Fransız Devrimi Avrupa tarihinin en önemli olaylarından birini oluşturur. Oysa, devlet borçlarının getirdiği baskının, soyluların vergiden muafiyetine gösterilen tepkilerin ya da zengin Fransız ekonomisinin aniden krize girişinin 1789 yılında İstanbul'da bilindiği söylenemez. Günümüz tarihçileri ise bu olayları devrimin önemli koşulları olarak değerlendirirler.[68] Bu noktada devrim Osmanlılar için beklenmedik biçimde gelişmiştir. Osmanlı devlet yöneticileri başlangıçta devrimi, kâfirlere ve özellikle de Fransa'ya özgü egzotik bir olay olarak görmüştür. Devrimin Osmanlı toplumunu doğrudan etkileyebileceği önceleri düşünülmemiştir. Ancak Osmanlı yönetici sınıfının o dönemde karşı karşıya olduğu ağır sorunların, Fransa'daki olaylar nedeniyle kısa zamanda daha da artabileceği anlaşılmıştır.

Henüz şehzadeyken genç XVI. Louis ile mektuplaşmış olan III. Selim 1789 Nisan'ında I. Abdülhamid'in (hd. 1774-1789) ardından tahta çıkmıştır. III. Selim askeri açıdan etkisi azalan yeniçerileri modern eğitimli bir orduyla değiştirmeyi tasarlıyordu; ancak bu girişimi onun

68 Fransız Devrimi ile ilgili tartışmalar kuşkusuz son bulmamıştır ve daha uzun bir süre de bu konu tartışılmaya devam edecektir. Tarih yazıcılığı ile ilgili daha yeni bir ekleme için krş. Hobsbawm (1990).

1807'de tahtını, birkaç ay sonra da yaşamını yitirmesiyle sonuçlanmıştır.[69] III. Selim'in tahta çıkışı Fransız Devrimi'nin başlangıcındaki *Etats-Généraux*'nun toplantıya çağrılması olayına (5 Mayıs 1789) rastlar. Kısa zamanda, İstanbul'daki Fransız devrim yandaşları ve karşıtları arasında çıkan tartışmalar Osmanlı devlet görevlilerinin dikkatini çekmiştir. Örneğin, XVI. Louis'nin 1792'de düşürülmesinin ardından Cumhuriyet yönetimi İstanbul'a özel bir elçi göndermiştir. Ancak önceleri kralın temsilcisi, yeni elçinin görevi devralmasına karşı çıkmıştır. İstanbul'da yaşayan Fransız cumhuriyetçileri mavi-beyaz-kırmızı, kralın yandaşları da beyaz kokartlar taşımaya başlayınca; bu "kokart savaşı" şaşırtıcı ve alaycı tepkilere de neden olmuştur. Ayrıca padişah yönetiminden bu nedenle çıkan tartışmaların çözümlenmesi istenmiştir.

Önceleri Osmanlı yetkilileri "kokart savaşı" ve benzeri anlaşmazlıklarda yansız kalmaya karar vermiş ve bunu Fransa'nın bir iç sorunu olarak değerlendirmişlerdir. Ancak Napoléon'un 1798 yılında Mısır'a saldırması ve üç yıl sonra ele geçirmesiyle bu düşünce değişmiştir. Robespierre'in düşürülmesinin ardından Fransa'da iktidara gelen Direktuar, tehlikeli gördüğü Napoléon'u bir süre için Fransa'dan uzaklaştırmak istemiş, Osmanlı İmparatorluğu ile Fransa arasındaki savaş 1798'den 1802'ye dek sürmüştü. Durum Osmanlı-Fransız ilişkilerinin uzun tarihinde yeni bir dönemdi ve kuşkusuz Osmanlı dış siyasetinden sorumlu olanların zorlu bir değerlendirme sürecine girmesine yol açmıştı.[70]

Bu sorunla karşılaşan yalnızca Osmanlılar değildi. Zira Fransız Devrimi ve Napoléon iktidarına karşı aldıkları tavır, 1800'lerde Avrupalı aydınların yaşam ve toplumla ilgili görüşlerini bütünüyle belirlemiştir. Ayrıca Goethe, Schiller ve Beethoven'ın da farklı tarihi dönemeçlerde bu konulara değinmiş olduklarını söyleyebiliriz.[71] İstanbul'daki bazı

69 Shaw (1971) bu karışıklıklara ayrıntılı bir açıklama getirmiştir.

70 *age*, s. 249-289.

71 Goethe, *Hermann ve Dorothea*'da Fransız Devrimi'nin gelişiminin kendisinde yarattığı hayal kırıklığını anlatmıştır; ancak 1792 yılında devrimi, çok daha yansız bir biçimde, bir dünya tarihi olayı olarak değerlendirmiştir. Schiller, Girondin'ler iktidardayken cumhuriyetin onursal vatandaşı ilan edilmiştir. Ancak ilerki gelişmeler onu da hayal kırıklığına uğratmıştır. Beethoven Üçüncü Senfoni'sini (Eroica) önce Napoléon'a adamış, ancak Napoléon kendisini imparator ilan edince bu ithafı geri almıştır.

gayrimüslim aydınlar için de durum pek farklı değildi; o dönemde İsveç'in Osmanlı nezdindeki elçisi olan Osmanlı Ermenisi Mouradjea d'Ohsson'un hikâyesi konuyu yakından incelemeye olanak verir.[72] Mouradjea d'Ohsson Katolik bir ailenin oğlu olarak Ignatius Muradcan Tosunyan adıyla 1740 yılında İstanbul'da doğmuştur. Babası uzun yıllar İsveç Elçiliği'nde mütercim olarak çalışmıştır; oğlu da aynı yolu izleyerek 1768 yılında İsveç Elçiliği'nin baş mütercimi olmuştur. Daha sonra İsveç aristokrasisine intisab edince Fransız çağrışımlı D'Ohsson adını almıştır. 1788'den itibaren bu adla Fransızca olarak yazdığı yedi ciltlik yapıtını yayımlamıştır. *Tableau général de l'Empire ottoman* günümüzde Osmanlı İmparatorluğu ile ilgilenen her tarihçinin çok iyi bildiği bir yapıttır.[73] Bu konuyla ilgili diğer birçok yazardan farklı olarak D'Ohsson yıllarca bu ülkede yaşamış ve Osmanlı devlet yönetiminin işleyiş mekanizmasını kendi deneyimleriyle öğrenmişti; ayrıca mesleği gereği Osmanlıca okuyup yazabiliyordu. Fransa'da iki kez basılmış olan yapıtı konuyla ilgili diğer kitaplarda pek az rastladığımız ilginç bir bakış açısı sunar: Anlatıcı, her ne kadar kökeninden büyük ölçüde uzaklaşmış olsa da, bir yandan bir Osmanlı azınlığının üyesi, diğer yandan yabancı bir diplomattır. Ayrıca Avrupa'daki entelektüel yaşamın merkezi olan Fransa ile güçlü bağları vardır. 1799 yılında Fransa'ya yerleşmiş ve 1807'de Paris yakınlarında ölmüştür.

Ancak Fransa'ya geçmeden önce İstanbul'da, Babıâli tarihinde ilk kez bir yabancı elçinin *persona non grata* ilan edilmesiyle sonuçlanan, büyük bir skandala neden olmuştur. Henüz 1793'te D'Ohsson Jakobenler'e duyduğu sempatiyle dikkatleri çekmişti. Kralın sadık elçisi Choiseul-Gouffier o dönemde İstanbul'u terk etmişti; Cumhuriyetin hizmetine girmiş olan eski Ste-Croix markisi Descorches, elçilikteki meslektaşlarının yoğun protestoları arasında elçinin halefi olarak göreve başlamıştı. Bu aşamada D'Ohsson bir aracı rolü oynayarak Osmanlı yetkilileri tarafından kuşkuyla karşılanan Cumhuriyetçi elçinin Babıâli'ye girişini kolaylaştırmıştır. Napoléon'un Mısır'a saldırmasının ardından Fransız Elçiliği'ne Osmanlı yetkililerce el konulmuş ve burada D'Ohsson'a Fransız

72 Bu bölüm siyasi arka planın yetkin bir anlatımını da içeren Beydilli'ye (1984) dayandırılmıştır. Ayrıca bkz. Lewis (1968), sayfa 53; Shaw (1971), sayfa 247.

73 D'Ohsson (1788-1824).

elçi tarafından düzenli ödemeler yapıldığını gösteren belgeler bulunmuştur. 1799 Nisan'ında İsveç hükümeti D'Ohsson'u görevden almıştır; ancak kendisinin İsveç'e gitmediği, aksine hemen Fransa'ya yerleşerek, burada yapıtının yayımlanmasıyla uğraştığı sanılıyor.

Bu olayın ardından Ancien Régime'in Avrupa'nın diğer ülkelerindeki yandaşlarına para yardımında bulunması epeyce yaygınlaşmış, bu ödemeyi kabul etmek artık onursuzluk olarak değerlendirilmemiştir. Ancak Fransız Devrimi ile birlikte politikanın ideolojik yapısının oluşturulması, bu konuyla ilgili görüşlerin değişmesine mutlak biçimde katkıda bulunmuştur. Ne yazık ki, şu ana dek, D'Ohsson'un kendisine yöneltilen suçlamalara değindiği bir metne rastlanmamıştır. Bu yüzden kendi yaklaşımını nasıl belirlediğini bilemiyoruz. Ancak belki de suskunluğu tavrını gayet iyi belirtiyordur...

Bir Dönemin "Rehabilitasyonu"

Gerek yeni gerekse hâlâ geçerliliğini koruyan eski araştırmalar, 1770-1830 arasındaki dönemin, burada yalnızca yüzeysel olarak değinebildiğimiz ekonomik ve siyasi bunalımlarla dolu olmasına rağmen bir sanatsal yaratıcılık ve entelektüel maceralar dönemi de olduğunu ortaya koyar. Osmanlı tarihinde sık sık yapıldığı üzere, uzun süreli siyasi istikrarı ve iktidarın güçlenmesini mutlak biçimde kültürel verimlilik dönemleriyle özdeşleştirmek her zaman gerçeği yansıtmaz. Ulusal devlet ve buna bağlı ulusal kültürün artık tarihsel gelişimin *non plus ultra*sı olarak geçerli olmadığı bu dönemde, 1800 yılındaki özel konjonktürden en azından kısa bir süre için kaynaklanan olanakları daha rahat değerlendirebiliriz. Canlılığını hep koruyan Osmanlı edebi ve mimari geleneğiyle Avrupalı sanatçılara duyulan ilgi arasındaki denge, eşsiz güzellikte yapıtların ortaya çıkmasını olanaklı kılmıştır.[74] Özellikle günümüzde postmodern sanat anlayışının kültürel alıntı olgusuna yaklaşımımızı değiştirmiş olması ve birbirinden farklı öğelerin bir bütünde birleşiminin yeniden sanatsal açıdan kabul gören bir tarz haline geldiğinin açıklanması, bu ilginç dönemin daha yakından incelenmesinin yolunu açabilecektir.[75]

---

74 Cerasi (1986), s. 9-10.

75 Holbrook (1992) bu yönde düşünmeye sevk eder.

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALAFRANGA, TOPLUM ELEŞTİRİSİ VE DOMATESLER
OSMANLI ÜST TABAKA KÜLTÜRÜNDE DEĞİŞİM (1840-1914)

Osmanlı tarihinin en iyi araştırıldığı dönem 19. yüzyıldır; bu, kültür tarihi alanı için de geçerlidir. İncelediğimiz zaman diliminde daha önceki yüzyıllarda da kabul gören bazı sanatlar, özellikle hayal oyunu ve tuluat özel bir önem kazanmıştır. Osmanlı eliti, bazen de bağımsız çalışan zanaatkârlar, roman ve fotoğrafçılık gibi yazınsal ve görsel ifadenin yeni biçimlerini ülkelerine yerleştirmeye ve kabul ettirmeye çalışmışlardır. Bu gelişmenin tüm ayrıntılarını bir bölümde vermek mümkün değil, bu yüzden bu kitabın ana bölümünde değindiğimiz alanlara ağırlık vereceğiz: kentlerin oluşumu ve mimarisi, gündelik yaşamda görsel ve yazınsal oluşumlar, yeme-içme sanatı. 19. yüzyıldaki yoğun değişimler bu sınırlı alanda ancak kısmen ele alınabilir. Yine de asıl sorun burada ortaya çıkmaktadır: Osmanlı yöneticileri aslında imparatorluğu ayakta tutabilmek için Avrupa'dan gelen kültürel yeniliklere izin verdiyse de, bu siyasi motif, birçok kadın ya da erkek yazar, fotoğrafçı, tiyatrocu veya eleştirmene sadece koşullu olarak hitap etmişti. Eleştirmenler, daha çok yeni bir mesleği bir yenilik ve macera heyecanıyla uygulama amacındaydılar ve yaşamdan da tat alıyorlardı. Kuşkusuz, ilk dönemlerdeki Osmanlı yeni-mutlakıyetçiliği gibi -yeni oluşmuş olsa da- kutsal geleneklere karşı yeterli saygıyı göstermedikleri için suçlanmışlardı. Ortaya çıkan çatışma ve anlaşmalar bu bölümde sık sık dile getirilecektir.

O vakitlerde "Avrupa'nın hasta adamı" olarak tanımlanan Osmanlı İmparatorluğu, Napoléon savaşlarının sona ermesiyle (1815) başlayan ve bir yüzyıl süren süreç içinde, hızla çöküş devresini yaşamaya başlamıştı. Habsburg İmparatorluğu gibi Osmanlı devleti de, Batı Avrupayı örnek alarak birer ulusal devlet kurmak isteyen bazı tâbi halkların seçkin kesimlerinin saldırısına uğradı; Avusturya-Macaristan gibi Osmanlı İmparator-

luğu da bugün artık bazı kesimlerde, özellikle Araplar arasında belli bir nostaljik anlam taşımaktadır.[1] Ayrıca Balkanlar'da Osmanlı-sonrası devletlerin oluşumu, büyük Avrupa devletlerinin kendilerine bağlı devletler yaratmak istemelerinden dolayı karmaşık bir süreç geçirmişti. Bu "düvel-i muazzama" önce İngiltere, Rusya ve Fransa'ydı; 19. yüzyılın sonuna doğru aralarına Alman İmparatorluğu ve Avusturya-Macaristan da katıldı.[2] Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarını kaybettiği her savaştan sonra, Avrupa'nın büyük devletleri arasında bölme planları yapılmıştı. Fakat bu planlar, büyük devletlerin birbirleriyle çekişmesi ve Osmanlı yönetiminin hâlâ önemli siyasi imkânlara sahip olması nedeniyle gerçekleşmemişti.

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu Avrupalı devletlerin hâkim olduğu dünya ekonomisine ekonomik açıdan her gün biraz daha bağımlı olmaya başlamıştı. Serbest ticaret sözleşmeleri ve kapitülasyonlar Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi sanayiini korumasını engellemişti. 1875'den sonra Osmanlı yönetimi borçlarını artık ödeyemeyince Avrupa denetimi güçlendirilmişti. Devlet ekonomisinin çöküşünün sebepleri arasında, ordunun ve ulaşımın modernleşmesi için yapılan harcamalar vardır, fakat uzun vadede bakıldığında, eşit olmayan antlaşmalar sonucu kaybedilen kaynaklar ve kazanç getiren bölgelerin özerk olmaları ön plana çıkmaktadır.[3]

Osmanlı seçkinleri, bazı Avrupalı devletlerle ittifaklar kurarak bu krizin etkilerine karşı koymaya çalışmış, duruma göre de ortaklarını değiştirmişlerdi. 19. yüzyılın başında İngiltere en güvenilir müttefikti, ama Yunan bağımsızlık savaşını desteklemesi, yeni bir müttefik arama ihtiyacını doğurmuştu. Genel olarak Rusya, Çarlık rejiminin Balkanlar'a ve Akdeniz'e yayılma politikası nedeniyle en tehlikeli düşmandı. Alman İmparatorluğu'nun kurulmasından sonra, Osmanlı devletinin daha önceleri Prusya ile yürüttüğü askeri ilişkiler daha da yakınlaştı. 19. yüzyılın sonuna doğru Alman şirketleri, Bağdat demiryolunun finansmanı gibi işlerde İngiliz ve Fransız şirketleriyle belirgin bir rekabete girmişti.[4] Bu durum, Jöntürk hükümetinin 1914 yılında Birinci Dünya Savaşı'na, neden İttifak Devletleri'nin karşısında ve Almanların tarafında katıldığını açıklamaktadır.

---

1 Bu dönemdeki siyasi olaylar için bkz. Shaw ve Shaw (1977) ve Castellan (1991).

2 Trumpener (1968), Ortaylı (1981).

3 Blaisdell, çev. Kuyucak ve Dalgıç (1979); Shaw ve Shaw (1977), s. 223.

4 Trumpener (1968), s. 5-7. Hilmar Kaiser bu konuda ayrıntılı bir çalışma yapmıştır.

Üst Tabaka Tecrübe Kazanıyor

Osmanlının Avrupa'yla ittifak girişimleri iç politikada da önemli olaylara sebep olmuştu. 1839'da Gülhane Hatt-ı Hümayunu ilan edildi. Bu fermanla Sultan Abdülmecid (hd. 1839-1861) din farkı gözetilmeden bütün Osmanlı tebaasının can, mal, ırz ve namusunun korunacağını beyan etti. Bu somut koşullar altında, her şeyden önce imparatorluk topraklarında şu ya da bu şekilde barış içinde birlikte yaşayan bütün dini toplulukların özel hak ve yükümlülükleri kalkıyordu.[5] Gayrimüslimlerin ödediği cizye de kaldırılmıştı. II. Mahmud'un kanlı bir çatışma sonucu imha ettiği yeniçerilerin (1826) yerine kurulan orduya gayrimüslimler de kabul edilmeye başlanmış, ayrıca, ilkede de olsa bürokraside yer alma hakkına sahip olmuşlardır.[6] Fakat birçok gayrimüslim askerlik görevini yapmamayı tercih etti. Kuşkusuz birçok Müslüman tebaa da askerlik yapmayı istemiyordu. Ancak, askere alınmama imkânı sadece gayrimüslimlere özel bir vergi karşılığında verilmişti. Osmanlı yönetiminin gayrimüslimlere bu hakkı sağlamış olmasının nedeni, örneğin Balkan Savaşı'nda Hıristiyanların sadakatine güvenememesiydi.

Osmanlı üst tabakası için Tanzimat, "kul" olmaktan kurtulma anlamını taşımaktaydı. Oysa daha önce II. Mahmud, merkezi yönetimi yeniden güçlendirerek tehlikeli bulduğu vali ve paşaları astırmış, mal ve mülklerine el koymuştu. Bilindiği gibi çok sayıda yeniçeriyi de öldürtmüştü. Ancak, Tanzimat'ın getirdiği yenilikler II. Mahmud'un yeni mutlakıyetçiliğini ortadan kaldırmamıştı. Tersine, II. Abdülhamid otuz yılı aşkın bir süre (1876-1909) imparatorluğu otokratik rejimle yönetmiş, üst tabakayı tutuklayarak, sürgüne göndererek ve rüşvet vererek boyun eğdirmek istedi. Gerçi 1884'te Meşrutiyet sadrazamı Midhat Paşa Taif'e sürgüne gönderidi ve öldürüldü. Ama siyasi hayatta seçkinlerin öldürülmesi yine de istisnai bir durumdu.[7]

1839'dan Abdülhamid'in 1876'da ilan edilen Meşrutiyet'i kaldırması ve dizginleri eline almasına kadar, Osmanlı devlet mekanizması

---

5 Davison (21973), s. 38 vd.

6 Findley (1989), s. 142-143.

7 Shaw ve Shaw (1977), s. 172 Abdülhamid'in saltanat dönemini "Tanzimat'ın Doruğu" olarak nitelendirir. Ama tarihçilerin çoğu için bu dönem Osmanlı meclisinin 1878'de lağvı ile bitmiştir. Midhat Paşa'mn ölümü konusunda bkz. *age*, s. 216.

padişah tarafından değil Fransızları örnek alan sadrazamlar tarafından epeyce otokratik tarzda yönetilmiştir. "Genç Osmanlı" yazar Namık Kemal (19. yüzyılda ortaya çıkan "genç Almanlar" ve diğer "genç" muhalefet hareketleri ile olan analojiye dikkat ediniz) yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla birlikte iç denetim mekanizmasının da ortadan kalktığını, yeni merkeziyetçi devlet yapısının da bu mekanizmanın yerini dolduramadığını belirtmiştir.[8]

Gerçekten de memnuniyetsizlik, askerlik görevi, kaybedilen savaşlar, yabancı devletlerin imparatorluğun iç işlerine karışması, imparatorluktan kopan bölgelerden gelen mülteciler, İstanbul'da seyrek de olsa "aşağıdakilerin" ayaklanmalarına yol açmıştı. Büyük ayaklanmalar arasında en bilinen örnek, 1908'de asker ve bürokratların baskısıyla 1876 Kanun-ı Esasisini yeniden yürürlüğe sokmak zorunda kalan Abdülhamid'in 1909'da iktidarı tekrar eline geçirmesini sağlayan isyandır. Bu ayaklanmanın amacı, kültürel açıdan yabancı diye bakılan bir bürokrasiye karşı padişahın gücünü devam ettirmek ve yazılı olmasa da hükümdar ile halk arasında kabul edilen "sosyal sözleşme"ye yeniden geçerlilik kazandırmaktı.[9] Bu tür ayaklanmaların seyrek olması, kuşkusuz önce, yeniçeriler ortadan kaldırılınca İstanbul'daki alt tabakanın güçsüz kalmış olmasıyla açıklanabilir.[10]

Alternatif bir yönetim tabakası oluşturabilecek nitelikte olan ulema bu konuda birlikte hareket edemiyordu. İlmiye hiyerarşisinin tepesindekiler belirgin bir aristokrasi oluşturmuşlardı, ama bu dönemde dini vakıfların *de facto* kamulaştırılmasıyla güçleri iyice sınırlanmıştı.[11] Zaten 18. yüzyıldan itibaren halkla pek ilişkileri kalmamıştı. Çoğu, merkezi yönetimdeki asker ve bürokratlar gibi, imparatorluğun çöküşünü ancak radikal bir değişimle engelleyebilecekleri görüşündeydiler. Ama bu görüş, ilmiye hiyerarşisinin alt tabakasından destek almıyordu.

Sultan Abdülhamid muhalefetin tarafsız kalmasını sağlamak için yeni-mutlakıyetçi rejimini dini bir söylemle meşrulaştırmıştı. Şer'i mahkemelerde 19. yüzyılın sonunda artık davalar devlet hukukuna göre karara bağlanmaya başladığından, ulemanın politikayı etkileyebilme

8 Mardin (1962), s. 216.
9 Mardin (1988).
10 Shaw ve Shaw (1977), s. 279 vd.
11 Barnes (1986), s. 127.

olasılığı zaten sınırlanmıştı. Öte yandan rejimin dini doğrultusu Abdülhamid'in teknik yeniliklere olan ilgisini, özellikle kendi iktidarının meşrulaştırılmasına yarayanları kısıtlamamıştı. Bu kategoriye özellikle tren yolları, telgraf hattı ve fotoğrafçılık giriyordu. Dindarlık ve teknik gelişmeye olan ilgiden oluşan bu kombinasyon, bugün bile birçok Türk muhafazakârının önemli bir özelliğidir. Abdülhamid'in bu kesimlerde popülaritesininin artması, büyük oranda bu kombinasyona bağlı olmuştur.[12]

Yabancı Bir Kültürün Benimsenmesi ve Osmanlı'nın Aydınlanma Çağı

Osmanlı üst tabakasının yaşamlarının birçok cephesinde Avrupai biçimleri aynen benimseme kararını alması, kaybedilen savaşların doğurduğu güvensizlik ortamıyla açıklanabilir.[13] Padişah ve aydınlar bu Avrupai biçimleri Osmanlı kültürüne katmakla, o dönemde gelişmede pay sahibi olmayı ve en azından imparatorluğun bir bölümünü kurtarmayı ümit ediyorlardı. Avrupa romanı, tiyatrosu veya yaşam tarzının aktarılmasıyla uğraşan yazar, gazeteci ve politikacılar da aynı düşüncedeydiler. Namık Kemal, en ünlü eserlerinden birinde genç bir kadının erkek kıyafetine bürünerek kuşatma altındaki Silistre'nin savunulmasında gösterdiği kahramanlığı övmüştü.[14]

Ancak siyasi elitin bu söylemini abartmamak gerekir. Genç züppeler ve gösterişli yaşam biçimleri üzerine yazılmış hicivlerin gösterdiği gibi, Avrupai biçimlerin denenmesi bazen sadece yüzeysel bir oyun haline gelebiliyordu.[15] Ama bu arada, bir kültürdeki değişikliklerin kabul edilmesinde yabancı kültürden alınanların yardımı olabileceğini söylememiz gerekir.[16] Bu kitapta ele aldığımız, 17. yüzyılın ikinci yarısından sonra oluşan "özel yaşam kültürü" ışığından bakıldığında, Osmanlı İmpa-

12 Shaw ve Shaw (1977), s. 221 vd.

13 Lewis (1968), s. 45.

14 And (1972), s. 102-103, 367. Ortaylı (1983) Osmanlı üst tabakasının karşılaştığı bu sorunu gayet iyi ortaya koyar. Ayrıca bkz. Neumann (1994).

15 Evin (1983), s. 85-87; Mardin (1974).

16 Örnek olarak 12. ve 13. yüzyıllar, 15.-16. yüzyıllar ve geç 18. yüzyıl ile erken 19. yüzyıllarda Avrupa "Rönesans"ı verilebilir. Bu rönesansta, Yunan-Roma sanat ve edebiyatı yeniden yorumlanarak kültürün değişiminde araç olarak kullanılmıştır.

ratorluğu'nun son dönemlerinde meydana gelen kültürel değişikliklerin özgün çıkış noktalarını, altını çizerek belirtmekte fayda vardır. 19. yüzyılda seçkin kültürde meydana gelen değişiklikleri, aydınlanmanın doğurduğu, ancak koşullar gereği sınırlı kalan sonuçlar olarak değerlendirmek hatalı olmaz.[17] Hatta ben, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılında kaybedilen savaşları, kültür değişiminin bir taraftan sebebi olarak, diğer taraftan da önemli bir engeli olarak değerlendiriyorum. Çünkü, bu savaşlar ve sonucunda Avrupa medyasında "hasta adam"ın açıkça aşağılanması, Avrupa kültürünü benimsemeye hazır kimi seçkinlerin canını sıkıyordu.[18]

Tanzimat dönemi ve Sultan II. Abdülhamid devri siyasetçi ve aydınları, yabancı bir kültüre teslim olarak halktan soyutlanmışlardı. Bu olgu günümüzde de göze çarpmaktadır. Bu soyutlanma mutlaklaştırılmaz, fakat üst tabakanın bazı kesimlerinin siyasi gruplarla ittifak kurmasını engellemiştir. Ulusallaşmanın ve daha sonra demokrasi idealinin ön planda olduğu bir dönemde özellikle yazarların soyutlanmış olması, büyük bir ahlaki kusur olarak değerlendiriliyordu. Birçok aydın yaşadıkları bu çelişkiyi eserlerinde konu olarak ele almıştır. Mimari, tiyatro ve edebiyatta sık sık ikili bir çabayla karşı karşıya geleceğiz: Bir taraftan mimarın veya yazarın getirdiği kültürel yeniliğe önem veriliyordu. Yeni araştırmaların ortaya çıkardığına göre özgünlük Avrupa'nın klasik ve romantik sanat geleneğinde olduğu kadar Osmanlıda da değerliydi. 18. yüzyılın sonunda, Avrupa sanat geleneğinin etkisinde kalmadan yazan Şeyh Galip, tasavvuf felsefesinin öğelerini kullanarak şiirde özgün, benzersiz bir dil kurmayı denemişti.[19]

Öte yandan, Şeyh Galib'den farklı olarak 19. yüzyıl aydınları edebiyatın sosyal ve aydınlatıcı işlevini ön plana çıkarmaya uğraşıyorlardı. Aydınlar başkentteki orta ve üst tabakanın mümkün olduğunca büyük bir bölümüne hitap edebilmek için, mevcut gelenekleri uyarlayıp baskın zevklerle uzlaştırmaya hazırlardı. Her şeyden önce roman veya tiyatro gibi yeni türleri kullanmaktaki amaç çoğu zaman edebiyat yapmak değil, çok eşliliğin kaldırılması veya her iki eşin de rızasıyla yapılan evlilik

17 Evin (1983), s. 9-21; Mastakova (1994).

18 Bu sorunsalı benimle tartıştığı için Huri İslamoğlu-İnan'a teşekkür ediyorum. Ayrıca bkz. Timur (1986).

19 Mardin (1974); Holbrook (1992).

gibi yeni konulara geçerlik kazandırmaktı. Ancak, didaktik öğelerin böyle taraflı vurgulanışı olumsuz sonuçlar doğurmuştur: Günümüzde, 19. yüzyılın ikinci yarısında yazılan romanların ve tiyatro eserlerinin çok azı okur ve seyircilere hitap edebilmektedir.[20]

Laikleşme Sorunları

19. yüzyılda Osmanlı padişahları ve siyasi elitin yaşam biçimini değiştirme çabaları, az ya da çok siyaseti dinden ayırma denemesiyle paralel gelişmiştir.[21] Bu dönemde hiçbir padişah ateist veya liberal düşünceli değildi. Yazar Beşir Fuad, yüzyılın sonuna doğru ateist olduğunu açıkladığı ve bu düşüncesini intihar ederek somutlaştırdığı için bugüne dek bazı çevrelerde göz ardı edilmiştir.[22] Dini olduğu gibi kabul etme ve tartışmaya kapalı görme eğilimi, 17. yüzyıldan beri, belki daha önce bile vardı. Bu eğilim, özellikle, medreselerde eğitim görmeyip çıraklıktan yetişmiş bürokratlar arasında yaygındı. Bu çevrelerde inanç sahibi olmanın olumsuz çağrışımları vardı. Örneğin, tarihçi, coğrafyacı ve bibliyografya yazarı Kâtip Çelebi (ö. 1657), "Kadızadeliler" diye bilinen ulema ile karşıtları olan dervişler arasında süregiden tartışmayı, bir cehalet ve kendini bilmezlik işareti diye nitelendirerek şiddetle eleştirmişti.[23]

Özellikle Sultan II. Mahmud tarafından hızlandırılan laikleşme eğilimi, aslında önemli nedenlere dayanmaktaydı. Asıl amaç, orduyu finanse edecek parayı bulmaktı; bu nedenle, 18. yüzyılda başlayan vakıfları devlet denetimi altına alma denemeleri artık yoğunlaştırılmıştı.[24] Nitekim 1826'dan sonra vakıflar özel bir nezarete bağlanarak kamulaştırılmıştı. Bu durum, o güne dek vakıf idaresinden önemli gelirleri olan ulema ve özellikle ileri gelenlerin siyasi nüfuzunun iyice azalmasına sebep oldu. Bir yandan medreseler devletin denetimine sokulurken, diğer yandan yeni kurulan teknik okulların yararına bu dini okullar bilinçli bir tavırla ihmal edildi. Bu nedenle entelektüel iddiası olan ulema başka

20 Evin (1983), s. 9-21, 127.

21 Bu sorunsal için bkz. Berkes (t.y., muhtemelen 1978).

22 Selahaddin Hilav'ın Beşir Fuad hakkındaki önsözünde (t.y.) s. 8.

23 İnalcık (1973), s. 185. Kâtip Çelebi de ulemadandı ama kendini dervişlere daha yakın hissediyordu.

24 Barnes (1986), s. 84, 118 vd.

eğitim alanları seçmek zorunda kaldı.[25] Günümüzde Türkiye'de dine ilgi duyan entelektüel sayısının az olmasında, II. Mahmud'un ve ardıllarının aldıkları bu kararın epeyce rolü vardır.[26]

İlk bakışta II. Abdülhamid döneminde bu gelişmenin durdurulduğunu düşünmek mümkün, çünkü bu dönemde hükümdarın dini meşruiyeti ön plandaydı. Osmanlı padişahının tüm Müslümanların halifesi olması, özellikle imparatorluk dışındaki, Avrupa'nın sömürgelerindeki Müslümanların gözünde vurgulanıyordu.[27] Hindistan'da Osmanlı padişahının bu imajı siyasi olarak da önem kazanmıştı; nitekim Osmanlı halifesine Hintli Müslümanların gösterdiği bu ilgi, Atatürk'ün 1924 yılında bu kurumu lağvetmesine yol açtı.[28] Öte yandan devlet kadrolarına teknik ve idari uzman hazırlayan din dışı okulların kurulması, Abdülhamid döneminde de devam etti. Özellikle askeri okullar, laikleşme sürecinde önemli bir işlev üstlendiler. Örneğin, ortaçağ arkeolojisinde öncü olan ve tarihi eserlerin korunması sağlayan Rifat Osman Bey (1874-1933), askeri doktordu; daha önce de kendisinden bahsettiğimiz Beşir Fuad ise edebiyata atılmadan önce subay olarak başarılı yıllar geçirmişti.[29]

Ancak sanat alanında olduğu gibi laikleşme sürecinde de gerginlikler yaşandı. Bir yandan sürekli artan sayıda entelektüel, cuma namazına gitmek veya oruç tutmak gibi dini görevlerden uzaklaşmaya başlamışlardı; diğer yandan ise dinin önemli bir rol aldığı kültür ortamlarında "halka yakın olmayı" istiyorlardı. Bu çatışma özellikle 1930-1970 yılları arasında yazılan romanlarda yansımıştır. Ancak doğuşu daha önceye dayanır; 19. yüzyılın sonlarındaki çelişkili ve çok sınırlı laikleşme çabalarının sonucunda ortaya çıkmıştır.[30]

Mimarlık ve Kent Planması

Avrupa motiflerinin sanata ve gündelik yaşama kısmen uyarlanması ve laikleşme çalışmalarından doğan gerginlikler, şehir planlamasına da

25 Chambers (1973).
26 İhsanoğlu (1987).
27 Deringil (1991).
28 Azmi Özcan bu konuda çalışıyor.
29 Rifat Osman (çev.) Ünver (1989); Okay (t.y.), s. 41 vd.
30 Nazım Hikmet'in (1902-1963) eserleri bu açıdan incelenebilir.

yansıdı.[31] Buna bağlı olarak yeni-mutlakıyetçiliğin izlerini taşıyan Osmanlı egemenlik ideolojisini binalarda, caddelerde ve meydanlarda görüntüleme çabası ortaya çıktı. Bu dönemin bazı istisnalar dışında üst tabaka üyeleri ile Sultan Abdülmecid, Abdülaziz ve II. Abdülhamid, özellikle başkentin yeni bir çehre kazanması gerektiği görüşünü savundular. Bu şekilde, en azından İstanbul'un ekonomik açıdan zengin bölgeleri "uygarlığın gelişmelerine" kavuşabilecekti. Aslında bu ifadenin vurgulamak istediği, Avrupa basınının iddiasının aksine Osmanlı devletinin eski, çökmekte olan bir imparatorluk olmadığı, hatta modern, dinamik bir devlete dönüştüğüydü. Kentsel örnek olarak, birçok Osmanlı bürokratının öğrencilik döneminde veya elçilikte çalışırken gördüğü Haussman dönemi Paris'i alınmaktaydı.

Eski İstanbul'un dar sokaklarını arabaların geçebilmesi için genişletmek bir yandan egemen ideolojinin başlıca motifiydi, diğer yandan da önemli bir ihtiyaca cevap veriyordu. Bu tür yolların yapımı, insanın kendini gösterebilmesini de sağlıyordu, çünkü özellikle kadınlar için arabaya binmek, yüksek statünün önemli bir göstergesiydi. İçindekiler görülmese de bir grup kadını taşıyan son derece gösterişli bir araba, Avrupalı fotoğrafçıların ve müşterilerinin en çok rağbet ettiği resimlerdi. 19. yüzyıl sonlarının sanatsal açıdan başarılı bir romanın adı da bu olguya dayanmaktaydı: *Araba Sevdası*.[32] Edebiyatçı olmasa da iyi bir aileden gelen İstanbullu bir bürokratın 1901-1909 yılları arasında yazmış olduğu günlükte, arabanın, üst sınıf İstanbulluların yaşamlarında ne kadar önemli olduğunu görmek mümkündür: Arabayı satmak zorunda kalmak sosyal konumun çöküşünün işaretiydi.[33] Diğer yandan Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişme döneminde altın çağını yaşayan, 1900'lerde de tekrar aynı niteliği kazanan başkent, daha çok arabaya ihtiyaç duyuyordu. Kentin değişik semtlerinde yaşayan İstanbullular bu trafiğe kızıyorlardı ama taşıtlar olmadan gıda, odun ve diğer tüketim mallarına başka yollardan ulaşmak neredeyse imkânsızdı.

Çok daha önemli bir konu yangınla mücadeleydi.[34] Anıtlar hariç ahşap evlerden oluşan İstanbul'daki en büyük tehlike yangındı. Yangın,

---

31 Bu bölüm Çelik'e (1986) dayandırılmaktadır.

32 Bkz. Evin (1983), s. 158-172; Moran (1991), s. 57-67.

33 Dumont (1986).

34 Denel (1982), s. 58 vd.

kent yaşamını tehdit eden en büyük unsurdu. Yangınlar evlerde yemek pişirirken, atölyelerde, bazen de kış aylarında odanın nemini alması için yakılan mangalın üzerine atılan tandır örtüsünün tutuşmasıyla meydana geliyordu. Artan nüfusla birlikte bu yangınlar çoğalmıştı; 1845'te çıkan Hocapaşa yangını bu eski semtin neredeyse tamamını yakmıştı.[35] Geçmiş dönemlerde yangınları söndürme görevini yeniçeriler üstlenmişti. 19. yüzyılda bu görevi, basit tekerleklerle hareket eden hortumlarla su püskürten tulumbacılar devraldı. Tulumbacıların kısa bir süre sonra çok sevilen bir komediye konu olmaları dolayısıyla, pek de etkili olmadıkları anlaşılmaktadır. Ancak İstanbul'un eski semtlerinin daracık çıkmaz sokaklarının, çoğu zaman tulumbacıların zamanında yangın yerine ulaşmasını imkansız kıldığını söylemek gerek.

Bu nedenle, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun seçkinleri yangına karşı önlem olarak çıkmaz sokakların ortadan kaldırılmasını ve caddelerin düzeltilmesini amaç edindiler. Aynı sebepten ahşap evlerin yapımı yasaklandı. Yangınların yayılmasını sadece kâgir binalar gerçek anlamda engelliyordu. Öte yandan maddi imkânı olmayanlar kâgir inşaat için gerekli malzemeleri alamıyorlardı, bu yüzden Osmanlı yönetimi kâgir bina yapımını sadece "değerli" caddelerde zorunlu tutmakla yetindi. Diğer sokaklarda ise evlerin arasına yangın duvarları yaptırttı. Ayrıca 19. yüzyılda çıkan yangınlar, caddelerin genişletilebilmesini sağladı. Bir bölgede ondan fazla ev yandıysa, 1882'de çıkartılan bir yasaya göre bu bölge yeniden parselleniyordu; mal sahipleri ise caddenin genişletilmesi için arsalarının bir bölümünden feragat etmek zorunda kalabiliyorlardı. Bu düzenleme 1841 yılında çıkartılan bir Fransız yasası örnek alınarak yapılmıştı. Bu arada belirtmek gerekir: Osmanlı yasaları aynı konudaki İtalya ve Prusya yasalarından daha eskidir.[36]

Kentin yenilenmesi için yapılan projeler, yeni bir yönetim yapısı gerektiriyordu. 19. yüzyıldan önce vilayetlerde zamanının çoğunu bugün belediyenin yapacağı işlerle uğraşarak harcayan kadıyı görüyoruz. İstanbul'da ise sadrazam başta olmak üzere şehir işlerinden sorumlu görevliler bu tür belediye işleriyle uğraşmıştı. Fakat bu işlerde uzman olan ve üst tabakadan kent sakinlerinin katılımını sağlayabilecek özel bir belediye meclisi yoktu. 1857 yılından sonra Osmanlı bürokrasisi bu tür

35 Atasoy (1989), s. 15-18'de İstanbul tulumbacılarını anlatır. Çelik (1986), s. 55.
36 Çelik (1986), s. 167-168.

meclisleri denemeye başladı.[37] Bu tarihlerde padişah ve nazırlar, Pera'da yaşayan Avrupalıların baskısını ciddiye almak zorunda kalarak, Altıncı Daire-i Belediye diye adlandırılan bölgede, yol yapımı ve ışıklandırma gibi modern şehir hizmetleri sunmaya başladılar. Gerekli finansmanın sağlanması amacıyla, zengin Avrupalılar belediye yönetimine alındı. Altıncı Daire'nin çalışmaları, 1857-1877 arasında gayet canlıydı; bu arada tabii ki üyelerin özel çıkarları ön planda tutulmuştu. 1870'de Altıncı Daire, İstanbul'da türünün ilk örneği olan kendi belediye binasına kavuşmuştu; bina bankaların bulunduğu bölgeye çok yakındı. Bugün hâlâ kalabalık Şişhane meydanının arka cephesine hâkimdir.[38]

Galata'daki bankalar bölgesinin imarında büyük banka sahiplerinin sözü büyük önem taşımaktaydı. Bir bankacı ailesi olan Kamondolar'a ait arşiv kısa süre önce incelenmiştir.[39] Kamondolar kuşaklar boyunca İstanbul'da yaşamış köklü bir Yahudi ailesiydi. Bankacı, sanat koleksiyoncusu, bilim ve sanatın koruyucusuydular. Aile 1869'da Paris'e yerleşmiş, ama uzun yıllar Galata'daki mülklerini ellerinde tutmuşlardır. Kamondolar büyük olasılıkla Paris'in finans çevresini örnek alarak Galata bölgesinde birçok iş hanı yaptırmışlardı. 19. yüzyıl sonu Levanten/eklektik tarzdaki Kamondo binaları ve diğer hanlar son döneme kadar pek ilgi çekmemiş, hatta bir çoğu yakılıp yıktırılmıştır. Lübnanlı Prens Said Naum Duhani'nin 1946'da yazdığı Pera-Galata'nın eski evleri hakkındaki Fransızca monografi yayımlandığında fazla ilgi çekmemişti. 1982'de yayımlanan Türkçe çevirisi ise büyük başarı kazanmış, Pera nostalji kültürünün oluşmasına büyük katkısı olmuştur.[40]

1900'lerde, zengin gayrimüslim Osmanlıların, gezmeye gelen Avrupalıların ve her geçen gün sayısı artan üst tabakadan Müslümanların buluştukları Grand Rue de Péra'ya (bugünkü İstiklal Caddesi) dükkânlar, tiyatrolar ve kafeler dizilmeye başlamıştı. Buraya gelen zengin Müslümanlar genelde erkeklerdi; öte yandan bazı tiyatrolarda, özellikle kadın izleyiciler için kafes arkasında localar yapılıyor ya da sadece kadınlar için gösteriler düzenleniyordu. Yine 19. yüzyılın sonlarında bu caddeye yer-

37 Ortaylı (1985); Çelik (1986), s. 45.

38 Çelik (1986) s. 46. 1865-1869 arasında başkentin sokak planlama çalışmaları Islahat-ı Turuk Komisyonu tarafından yapılıyordu, *age*, s. 63.

39 Seni (1994).

40 Duhani (1982).

leşen yabancı moda salonlarına uğramak da gündelik yaşamın bir parçası olmuştu.[41]

Bu dönemde zengin Müslüman aileler şehrin kuzey sınırında yeni oluşmakta olan Şişli'deki yeni apartman dairelerine taşınmaya başlamışlardı. 20. yüzyılın ortalarında ise, Şişli bir alışveriş merkezi olarak ün salacaktı. Bu taşınmaların en önemli nedeni, aydınlatılan caddeler ve alışveriş merkezleri gibi yeni sunulan hizmetlerdi. Hanımların yaşamlarında yeni bir hareket alanı açılmıştı, o dönemin Avrupa'sında olduğu gibi İstanbul'un yeni bölgeleri de özellikle hali vakti iyi olan hanımlara çekinmeden kendilerini toplum içinde gösterebilecekleri imkânlar sağlamıştı.[42] Yazları Adaların "modern" taze havası ve bazı Boğaz köyleri de benzer imkânlar sunuyordu.[43] 20. yüzyılda ise Beyoğlu ve daha sonraları Ankara pastaneleri ailelerin ve kadınların gidebileceği merkezlere dönüştü.

Taşra vilayetlerinde ise, çağın değişmesi gerektiğini gerçekten düşünen paşalar, en büyük inşaat projelerini Bursa'da gerçekleştirdiler. Örneğin 1863-64 ve 1879-82'de valilik yapan Ahmed Vefik Paşa (1823-1891), hâlâ Bursa'nın merkezini oluşturan çarşı yollarını yaptırmıştır.[44] Ahmed Vefik Paşa çalışmalarında diğer paşalara göre son derece titiz davranmıştı; oysa İstanbul'da Çemberlitaş'ta hâlâ görülebilen, bir cephesi vahşice kesilmiş bir hamam ve ortasından bölünen Ali Paşa Medresesi, Ahmed Vefik Paşa'dan birkaç yıl önce girişilen Divanyolu'nu genişletme çalışmalarının tatsız birer anısıdır. Ahmed Vefik Paşa ise yeni bir cadde açtırırken Bursa'daki Yürüyen Dede Türbesi'ni, kentin tarihi görünümünü bozmamak için başka bir yere taşıtmıştır. Hâlâ var olan bir tiyatro yaptırtmış, oyun çalışmalarını büyük bir ilgiyle izlemiştir. Molière'in birçok eserini bizzat çevirmiş, oynanmasını sağlamış, bir de büyük Osmanlıca sözlük hazırlamıştır. Ancak kentte birçok da düşman kazandığından, bu kültürel faaliyetler, sonunda onun Bursa'daki göre-

41 And (1972), s. 100. 1900 yılında bir Osmanlı hanımının sokağa çıkışı hakkında bkz. Dumont (1986).

42 19. yy. sonlarında Avrupa'nın büyük kentlerinde kadınların yürüyüşleri için bkz. Walkowitz (1992), s. 46-50.

43 Belge (1994), s. 255-260'de bu adaların güzel bir özetini verir.

44 Erder (1976), s. 239 vd; And (1972), s. 89'da Ahmed Vefik Paşa'nın Bursa halkını tiyatrosuna nasıl zorba yöntemlerle getirdiğini anlatır.

vinden geri çağrılmasına sebep olmuştur. İstanbul'da da, Bursa'nın gelirlerini devletin boşalan hazinesine vereceğine kültür ve mimari işlere ayırdığı için suçlanmıştır.

Bir yandan Avrupa'nın büyük kentlerinde diğer yandan Tunus gibi sömürge merkezlerinde inşa edilen yapılar aynı dönemin Osmanlı yapılarıyla karşılaştırıldığında, ilk göze çarpan Osmanlı yapılarının mütevazılığı olacaktır.[45] Sebebi, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde kaynakların sınırlı olmasıdır. Bu sınırlı para o dönemde İstanbul'da sayısı her gün artan Avrupalıların ve Osmanlı üst tabakasının oturdukları semtlere akıtılmıştı. Ama 19. yüzyılın ikinci yarısında çekilmiş fotoğraflarda görülebileceği gibi, siyasi baskı yapılamayan Altıncı Daire'nin sokaklarında bile, uzun süre pek az yenileme çalışması olmuştur.

Öte yandan, İstanbul'da, sömürge kentlerinde görülen, kentin bir bölümünün Avrupai tarzda, diğer bölümünün ise az çok ihmal edilmiş bir eski kent olması gibi bir zıtlık yoktur.[46] Oysa Ankara'da, eski ve yeni kent arasındaki zıtlık, tarihi semtlerdeki caddelerin yenilendiği ve modern binaların kurulduğu İstanbul'a göre daha çok göze batmıştır. Hatta 19. yüzyılın sonuna doğru, günümüzde okul, işyeri ve müze olarak kullanılan binalardan anlaşılacağı gibi Kapalıçarşı civarında üst tabakadan birçok aile yaşamıştı. Babıâli civarında, yeni kurulmakta olan gazete ve matbaalar bölgesi yer almaktaydı. Birbirinden bağımsız gerçekleştirilen ve İstanbul'un yenilenmesini amaçlayan bu inşaat projeleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemine egemen olan karmaşık durumu yansıtıyordu; imparatorluk maddi ve siyasi açıdan bağımlıydı, ama üst tabaka, mimari alandaki değişim çalışmalarının denetimini elinde tutuyordu.

Görsel Kültürde Yeni Biçimler: Fotoğrafçılık ve Müzeler

19. yüzyıldan önce saraya ya da belirli tarikatlara mensup olmayan kent sakinleri, insan ve hayvan tasvirlerini sadece şenlikler çerçevesinde görme olanağına sahip olmuşlardı.[47] Yüzyılın sonuna doğru fotoğraf

45 Çelik (1986), s. 153-163.

46 *age*, s. 49-81. Janet Abu-Lughod (1980) bu olgu için *urban apartheid* terimini bulmuştur.

47 Bu kesimlerde hat istifleriyle oluşan çeşitli hayvan tasvirleri revaçtaydı. Krş. Birge (yeni basım 1965), resim 5, 6, 8, 9. Ama bu sanatın elimizdeki örnekleri büyük ölçüde 19. yy'dan kalmadır.

ve karikatür, resmin hızla gündelik kültürün bir parçası olmasını sağlamıştır. Bu gelişme, kendini belli etmeden, ama son derece yoğun biçimde, laikleşme sürecini etkilemiştir. 1850'lerde Osmanlı İmparatorluğu'na giren fotoğraf sanatı, önceleri İstanbul'da yaşayan Avrupalıların (James Robertson, Guillaume Berggren) ve gayrimüslim azınlıkların, örneğin Basile Kargopoulos'un veya Abdullah Fréres adıyla çalışan Aliksan biraderlerin ilgisini çekmiştir. Bu fotoğrafçıların müşterilerinin büyük bir bölümü Avrupalıydı.[48] Müslümanlar arasında ise fotoğrafçılık önce askerler arasında yaygınlaşmış, böylece daha önce manzara resimlerinde yansıtılabilen askeri binalar kolayca kağıda geçirilebilmiştir.[49] Ayrıca, büyük Osmanlı kentlerinde yaşayan erkek ve kadınlar, herkesçe seyredilmediği için dini açıdan bir sorun teşkil etmeyen insan resmine ulaşma imkânını da elde etmişlerdir. Örneğin Abdülhamid'in kızlarından biri, babasının uygun damat adaylarının fotoğraflarını önüne koyduğunu ve evleneceği kişiyi bu fotoğraflardan seçtiğini anılarında anlatmıştı.[50]

Fotoğrafçının stüdyosunda toplum tarafından kabul gören kıyafetlerle ya da bayramlarda aile ortamında fotoğraflarını çektiren ilk Osmanlı erkek ve kadınlarının adlarını bilmiyoruz. Bu nedenle bu insanların hangi dine mensup olduklarını söylemek mümkün değildir.[51] 19. yüzyılın son yirmi yılında ise iş yerinde grup halinde ya da üst tabakadan Müslüman Osmanlı ailelerinde aile fotoğrafları çektirmek olağan hale gelmişti.[52] Bu tabakaya mensup hanımlar, özellikle de genç kuşaklar, örtünmeden ve Avrupa kıyafetleriyle poz veriyorlardı; hatta hanım sultanların da böyle fotoğrafları vardır. Bazı fotoğraflarda ise hanımlar piyano başında veya ellerinde kemanla görünmektedir.[53]

Sultan Abdülhamid kendini fotoğrafçıların hamisi ilan etmişti; hatta bu dönemde faal olan nerdeyse tüm stüdyo fotoğrafçılarına resmi bir unvan ihsan edilmişti. Tabii, taşradaki makam sahiplerinin fotoğraflarla denetlenebilmesinin bu konuda önemli bir rol oynadığı tartışılamaz.

---

48 Öztuncay (1992), Beaugé ve Çizgen (1993).

49 Beaugé ve Çizgen (1993), s. 222 vd.

50 *age*, s. 179.

51 *age*, s. 137 vd.

52 Duben ve Behar'da (1991) güzel örnekleri vardır.

53 Renda ve diğerleri (1993), s. 249.

Zira padişah fotoğraflara bakarak inşaat projelerinin kendisine bildirildiği şekilde yapıldığından emin olabiliyordu; o zamanki teknik, fotomontajla yanıltma imkânı vermiyordu. Ayrıca Abdülhamid'in hazırlattığı büyük albümler, Avrupa devletlerine ülkeyi tanıtma olanağını vermişti. Yüzyıl ortalarında, tarihi yapılar, pitoresk manzaralar, yolda çalışan zanaatkârlar, sokaktaki insanlar ve stüdyo portreleri üzerinde yoğunlaşan Avrupalıların tersine, Osmanlılar ülkede gerçekleşen yenilikleri fotoğraflara aktarmıştır.[54] Bu fotoğraflar bir yandan resmi şölenleri göstermekte, diğer yandan da hastane, tren istasyonu, hatta bir tütün fabrikasının içini yansıtmaktaydı. Bu fotoğraflar bir belge niteliğinde değildir, çünkü fotoğrafi çekilecek mekân özenle şekillendirilirdi. Hatta bazen insanlar, sosyal hiyerarşide sahip oldukları yere göre yerleştirilirdi. Bazen de bir üretim sürecinin çeşitli aşamaları dikkat çekici şekilde sunulmuş, ön plana çıkartılmıştı. Böylece 19. yüzyıl Osmanlı fotoğrafları, günümüzdeki Türk aydınlarının ilgisi bu fotoğrafların daha çok belgesel değeriyle sınırlı olsa bile, o dönemin siyasi ve sosyal ideolojisini anlamakta önemli birer kaynak oluşturur.

Fotoğrafçılık ve müzeler, izleyicilere çok kısa bir zaman içerisinde çok sayıda resmi bir arada görebilme imkânı sağladıkları için aynı cümleden sayılabilir. Gerçi birçok müze ancak Cumhuriyet döneminde kurulmuştur, ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında Topkapı Sarayı arazisi içinde kurulan Müze-i Hümayun, Osmanlı topraklarında bulunan arkeolojik eserleri önceleri sınırlı bir kitleye de olsa sunmuştur. Bu müze, oryantalist tarzdaki tarihi resimleri Paris'te değişik sergilerde birçok ödül alan Osman Hamdi'nin (1842-1910) çabalarıyla ortaya çıkmıştır. Osman Hamdi tiyatro oyunları da yazmıştı.[55]

Osman Hamdi 1881'de fazla zengin olmayan ve dağınık bir eski eser koleksiyonunu devralmıştır. O dönemin kavramlarıyla kazılar yaptırtmış, değerli arkeolojik eserlerin dışarıya kaçırılmasını önlemiştir. Gerçi çabalarında sınırlı bir başarı elde etmişti, ama yine de bu çabalar bugün bu çok ödüllü oryantalist ressamın sol liberallerin gözünde bir simge olmasının nedenini açıklar.[56] Ayrıca Osman Hamdi'nin Osmanlı

54 Beaugé ve Çizgen (1993), s. 200-201.

55 Krş. "Othman Hamdi" maddesi, *EI*^{2} (P. ve S. Soucek).

56 Rona (1993).

üst tabakasından kadınların portrelerini yapması da önemlidir; hatta resimlerinin büyük bir bölümüne kendi eşi modellik yapmıştır.

Tiyatro

19. yüzyıl İstanbul'unda üç tür tiyatro mevcuttu. Bu dönem, Karagöz ve ortaoyununun en yaygın olduğu dönemdi.[57] Bir de Avrupa tarzındaki tiyatro vardı. Pera'da özellikle Fransız ve İtalyan kumpanyalarının oynadığı oyunlara çoğunlukla yerleşik Levantenler (Osmanlı tabiriyle "tatlı su frenkleri") rağbet ediyordu. Sadece ikinci sınıf kumpanyaların temsilleri değil, aynı zamanda Sarah Bernhardt gibi ünlü oyuncular da izlenebiliyordu. Bu yabancı tiyatroların yanı sıra tabii Osmanlı tiyatroları da vardı; hem çeviri hem telif eserler sahneye koyarlardı. 1870-1880 arasında faaliyet gösteren Osmanlı Tiyatrosu bir repertuvar tiyatrosuydu ve Osmanlıca yazılmış oyunlar sunma tekelini elinde tutuyordu. Ancak 1884'te oynanan bir oyun, Sultan Abdülhamid'in hoşuna gitmeyince tiyatro binası bir gecede büyük olasılıkla sultanın emriyle yerle bir edildi ve tiyatro topluluğu dağıldı.[58]

Ermeni Güllü Agop'un (din değiştirdikten sonra Yakup Efendi ismini almıştır) kurduğu İstanbul'daki bu ilk büyük repertuvar tiyatrosunun neredeyse bütün oyuncuları da Ermeniydi. Türkler istisna oluştururdu. Anlatılanlara göre Schiller'in *Haydutlar* oyununun gösterimi sırasında ekipte yer alan iki Türk oyuncu, sarık sarmak istemişlerdi (oysa o dönemde İstanbul'da artık sarığa pek rastlanmıyordu). Kadın oyuncular ise istisnasız Ermeniydi (ilk Müslüman kadın oyuncu olarak bilinen Afife Jale'nin kariyeri 1920'li yıllarda başlamıştı). Bu yüzden oyuncuların diksiyonu sorun haline gelmişti, çünkü Ermeni oyuncular ((bazıları Ermenice eserlerde de oynuyordu) Türkçeyi kendi dillerinin şivesiyle konuşuyorlardı. Ayrıca yazı diline, örneğin Namık Kemal'in (1840-1888) veya Abdülhak Hamid'in (1852-1937) oyunlarında kullandıkları yazı diline çoğu zaman hâkim değillerdi; bu sorunu az eğitimli Müslüman oyuncular da yaşamışlar, aksaklıklar yanlış anlamalara yol açmıştı. Yeni repertuvar tiyatrosunu Karagöz ve ortaoyununun aksine düzgün bir dil ve terbiye okulu olarak gören Osmanlı aydınları, bu

57 And (1983), s. 118 vd.
58 And (1972), s. 217-218, 238-244.

tür aksaklıklara büyük tepki gösterdiler.[59] Güllü Agop, oyunları çeviren, düzelten, yazan ve oyunculara diksiyon dersi veren aydınlardan oluşan bir kurulu tiyatrosuna dahil ederek bu soruna bir çözüm bulmaya çalışmıştı.

Bu tiyatroda bazı oyuncular, örneğin trajedi oyuncusu Hraçya, büyük ün kazanmıştı. Ancak, yüzyılın sonundaki Ermeni ulusal hareketi, "Osmanlı kültürüyle kaynaşmış" olan bu oyuncuları zor durumda bırakmış, hatta birçok oyuncu Kafkasya'ya göç etmiştir.

Başka bir sorun ise uygun oyun seçiminin zorluğuydu. Viyana'daki Osmanlı elçiliğinde çalışan ve muhtemelen daha sonraki Sadrazam Ahmed Arifi Paşa ile aynı kişi olan Arifi Bey, 1877 yılından önce Avusturyalı bir gazeteciyle yaptığı bir röportajda bu konuyla ilgili sorunları açıklamıştı.[60] Osmanlı-Müslüman aile kutsal sayıldığı için aile ilişkilerini anlatan oyunlar eleştiriye sebep olur diye kabul edilemezdi. Siyasi oyunlar devlet çıkarı nedeniyle sahnelenemezdi; nitekim çok kısa bir süre önce Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre* oyunu isyana yol açtığı için sahneden kaldırılmıştı. (O vakitler çok sevilen tarihi oyunların siyasi içeriği olamazdı, aile içi entrikalar ise düşünülemezdi.) Geriye sadece çeviri metinler kalıyordu. Ancak bu oyunların konusu Osmanlı seyircisine yabancı kalıyor, ilgisini pek çekmiyordu. Sansür yoğunlaşınca yüzyılın başlarında artık pek yeni oyun yazılmaz oldu, tiyatrolar sadece çeviri oyunlarla yetinmek zorunda kaldı. 1908'de Kanun-ı Esasi'nin tekrar yürürlüğe girmesiyle özgün tiyatro eserlerine izin verildiğinde, ilk başlarda emprovize metinlerle uğraşılması gerekmişti.[61]

Osmanlı yazarları ve tiyatrocuları bu koşullarda sınırlarını genişletebilmek için büyük çaba harcamışlardı. Üzerinde en çok yoğunlaşılan konu o dönemdeki aile yaşamının eleştirisiydi. Şinasi'nin (1824-1871) *Şair Evlenmesi* adlı komedisi, ilk başarılı Osmanlı tiyatro oyunlarındandır; konusu, eşlerin birbirlerini görmeden evlenmeleridir.[62] Ancak komedi yazarı, kahramanın kadını görmeden nasıl aşık olduğunu açıklamakta güçlük çekmişti. Aşıklar birbirlerini nerede tanımış olabilirdi ki?

---

59 *age*, s. 116-135.
60 *age*, s. 104-105.
61 *age*, s. 253.
62 *age*, s. 322.

Bu sorunun en sevilen çözümü aşıkları uzaktan akraba yapmaktı, böylece çocukluklarında birlikte oynamış olabiliyorlardı. Siyaset ve yurtseverlik konularını işleyen dramlar da, yoğun sansüre rağmen yazılmıştı; kaybedilen savaşlar ve mülteci akınıyla ağırlaşan atmosferde bu tür konular büyük beğeni kazanıyordu. Bütün bunlara rağmen yadsıyamayacağımız bir şey var: Yüzyıl sonu Osmanlı kalem sahiplerinin düşlediği gibi, tiyatronun toplumda yenilik alıştırmalarının yapıldığı yer olabilmesi, genelde bir ütopya olarak kalmıştır.

Mektuplar ve Anılar

19. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan kültürel değişimle birlikte artık anlatı birinci tekil şahıs ağzından yapılıyordu. Yazarların mektuplaşmaya yönelmesindeki (Fazlı Necib ve Beşir Fuad [1852/53-1887] arasındaki mektuplaşmaya sık sık değineceğiz) asıl amaç, bu mektupların yayımlanmasıydı. Fakat özel mektupların sayısı da artmaktaydı: Örneğin ünlü tarihçi ve devlet adamı Ahmed Cevdet (1822-1895) karısının okuma yazma öğrenmesini istemişti, böylece sık sık seyahat etmesine rağmen üçüncü bir kişiyi araya koymadan hanımıyla mektuplaşma imkânına sahip oluyordu. Neyse ki bu mektupların bir kısmı korunabilmiştir.[63] Bunun dışında ünlü kişilerin terekelerinde, fotoğrafların yanı sıra aile yaşamlarındaki önemli olayların yazılı olduğu metinler vardır. Örneğin kısa bir süre önce, Osman Hamdi'nin babasının, 1841'de yaptığı evlilik ve bu evlilikten doğan beş çocuğu hakkında yazdıkları ortaya çıkmıştır.[64]

Anılara gelince, o dönemin Avrupa'sında da sık sık karşılaşıldığı gibi üst düzey siyasi belgeler bulmak mümkündür. 19. yüzyılın son dönemlerinde, birçok sadrazam anılarını yazıp bırakmıştır. En bilineni, öldürülen sadrazam Midhat Paşa'nın (1822-1884) oğlunun İngilizce yayımlattırdığı anılardır. Bu yayın, Sultan Abdülhamid'in emriyle Ahmed Cevdet'in başkanlığında kurulan komisyonun Midhat Paşa'ya karşı yü-

63 Kütükoğlu (1986), s. 202 ve ayrıca yazarla bu konuda yaptığım konuşmalar. Paşa, s. 210'daki mektupta karısına birden fazla evliliği tasvip etmediğine dair teminat verir: "...Ben evlenecek olduğum vakit başımdan bir nikâh geçmek niyetiyle evlendim ve Allahdan öyle istedim. Şimdiye kadar başka suret hatırıma gelmedi ve Allah göstermesün."

64 Koç (1993).

rüttüğü davada paşanın temize çıkmasını sağlayacaktı.[65] Ahmed Cevdet'in biyografisi de ailesinden biri, gazeteci-yazar olan kızı Fatma Aliye (1864-1936) tarafından hazırlanmıştır. Fatma Aliye, içinde büyüdüğü muhafazakâr ortama rağmen "yeni üslubun" etkili kadın aydınlarındandır.[66] Orta sınıftan bir bürokrat, aynı zamanda bir derviş olan Aşçı İbrahim Dede'nin anıları ise daha mütevazı bir ortamda önemli bir rol oynamıştır.[67] Ancak, burada sözü edilen eserlerin dışında da kuşkusuz bilmediğimiz pek çok belge vardır. Bir geç Osmanlı anı edebiyatı tarihinin eksikliğini duyuyoruz ve her zaman da duyacağız.

Kitaplar ve "Matbuat" Dünyası[68]

19. yüzyılın ikinci yarısında basılı kitapların sayısı çok artmıştı. II. Mahmud döneminden itibaren kurulmaya başlayan teknik okullar, kitaplarının bir bölümünü kendileri basıyordu. Özellikle Fransız *grandes écoles* örnek alınarak yaptırılan Mühendishane-i Hümayun yoğun basım çalışmaları yürütmüştür.[69] Ticari yayınevi kurucuları ise, kitap çıkarma sürecinde çeşitli işleri kendileri halletmek zorunda kalıyorlardı. İçlerinden biri uzun ve başarılı çalışmaları dolayısıyla ustalığı kabul edilen Ebuzziya Tevfik'ti.[70] Ebuzziya Tevfik yayınlarının yorumculuk ve editörlüğünü de yapıyordu. Ahmed Resmi Efendi'nin Berlin sefaretnamesini dipnotlarla derleyen kişi yine Ebuzziya Tevfik'tir.[71] Fakat Ebuzziya Tevfik uluslararası ününü yayınlarındaki yaratıcı grafik düzenle elde etmiştir; Leipzig'deki bir kitap basımcıları birliği, Ebuzziya Tevfik'in matbaacılığı hakkında devamlı bilgi vermişti.[72]

Gazeteci ve yazar Ahmed Midhat da kitaplarının yayımı ve basımıyla kendisi ilgilenmek zorunda kalmıştı. Üstelik çifte risk göze alıyordu: Bir yanda o dönemin edebiyat yazarlarının eserleriyle ilgilenen olup ol-

---

65 "Midhat Paşa" maddesi, *EI*^{2} (Roderic H. Davison).

66 Chambers (1973) geniş ölçüde bu kaynaktan yararlanıyor.

67 Findley (1989) bu metni verir.

68 Matbaacılık tarihini burada vermiyoruz. Bkz. "Matbuat" maddesi, *İA* (Vedat Günyol).

69 Strauss (1993).

70 Bulgaristan'da matbaacılık ve yayınevlerinin başlangıcını çok daha iyi bilen Eidam (1993) ile krş.

71 Ahmed Resmi (1303/1886).

72 Strauss (1992), s. 327.

mayacağı riski vardı. Diğer yanda tüm yazarların biraz da ortak derdi olan matbaa ve kağıdın finanse edilmesi sorunu vardı. Makina ve personel verimli kullanılmalıydı, nitekim Ahmed Midhat rakiplerinden Ebuzziya Tevfik'in çıkarttığı gazeteyi bir süre basmak zorunda kalmıştı.[73]

Sadece Ermenice değil, hatta özellikle Osmanlıca yazılı kitapları basan Ermeni matbaacılar da vardı. Agop Boyacıyan, vali, sözlük yazarı ve tiyatrocu Ahmed Vefik Paşa'yla çalışmış, 19. yüzyılın sonuna doğru, modern teknik donanımıyla ünlenmişti. 1890 yılında günümüzde de kullanılmakta olan James Redhouse'ın Osmanlıca-İngilizce sözlüğünün ilk basımını yaptı.[74] Arnavut kökenli yazar Şemseddin Sami'nin hâlâ kullanılan sözlüğünü Ermeni bir matbaacı, Kayseri kökenli Mihran Nakkaşiyan yayımlamıştır.[75]

Bu yayıncıların ve matbaa sahiplerinin en zor işi, kitapların müşterilere ulaştırılmasıydı. 1880'lerde bile paketlerin müşterilere ulaştırılması o kadar zaman alıyordu ki, abonelik sistemine geçmek mümkün değildi. Eleştirmen ve yazar Beşir Fuad, o dönemlerde çıkardığı edebi ve popüler bilim ağırlıklı dergisinin alıcı sayısının az olmasını, kahvehanelerde dergi bulundurulmasına bağlamıştı.[76] Dar bütçeli okurlar dergileri kahvede okuduklarından abone olmaya ihtiyaç duymuyorlardı. Yazar ve yayıncılar bir de sansürle uğraşmak zorundaydılar. Sansürcüler, hiç umulmadık kelimelerin arkasında "art niyet" arıyordu. Bu sorun, aralarında bir iki matbaacı ve yayıncı da bulunan muhbirler yüzünden iyice büyümüştü.[77] Bütün bu engeller yüzünden kitaplar az basılıyor, yayıncılar zarar ediyordu. Yayınevleri, özellikle sahibi İstanbul'dan sürgün edildiğinde, çok sık sahip değiştirmiş ya da kapatılmıştı; Ebuzziya Tevfik de bu sıkıntıyı çok çekmişti.

İstanbul seçkinleri kitapları birer koleksiyon objesi olarak görüyorlardı, bu yüzden hem kağıdı kaliteli olan hem de çok güzel tezhipli hat örneklerini içeren yazmaları tercih ederlerdi. Yazma eserler yüzyılın sonuna doğru İstanbul dışındaki bölgelerde çokça bulunurdu; dini men-

73 *age*, s. 314-315.
74 Redhouse (1921), Strauss (1992), s. 324.
75 Strauss (1992), s. 322.
76 Beşir Fuad (t.y.), s. 59-60.
77 Strauss (1992), s. 323.

kıbeler hâlâ elle yazılıyordu. Hatta 16. yüzyıl vergi kayıtlarının elle kopya edildiği bile olmuş, özellikle tarla uyuşmazlıklarında kılavuz olarak kullanılmıştır.

Seçkin Osmanlı erkeklerinin okuma alışkanlıklarını, sahip oldukları kitapların listesinden öğrenmek mümkündür. Bu listeler, sahiplerinin ölümünden sonra kitapların müzayedelerde satılmasını kolaylaştırma amacıyla hazırlanmıştır.[78] Bugüne kadar aralarında Ahmed Vefik Paşa'nın kitapları da bulunan aşağı yukarı otuz liste incelenmiştir. Ahmed Tevfik Paşa çok önemli bir kütüphaneye sahipti. Şeyhülislam Arif Hikmet Efendi (ö. 1859) Medine'de bir kütüphaneye 5000 kitap bağışlamıştı, ama İstanbul'daki evinde hâlâ çok değerli bir kitap koleksiyonu vardı. Böyle istisnaların dışında, iyi eğitimli ve makam sahibi bir Osmanlı'nın, yaşamı boyunca yüzlerce, hatta bine yakın kitabı olabiliyordu. En çok tercih edilen eserler Osmanlı tarihleri ve divanlardı. Arapça ve Farsça metinlerle de karşılaşılıyordu. Öte yandan Fransızca kitaplar fazla talep görmüyordu, ancak kendisini çok yönlü yetiştirmiş olan Sadrazam Ali Paşa'nın bu dilde aşağı yukarı kırk kitabı vardı. Maalesef aydınların kütüphaneleri hakkındaki bilgilerimiz çok az. Beşir Fuad ve gazeteci arkadaşı Fazlı Necib arasındaki mektuplaşmadan bu çevrelerde Fransızca eserlere ve özellikle konusu doğal bilimler olan popüler metinlere de ilgi duyulduğunu anlamak mümkündür.[79]

Bu dönemin çeviri faaliyetleri ile ilgili kapsamlı bilgi bulamıyoruz, bu nedenle burada sadece bir örnekle, Victor Hugo çevirileriyle yetinmek zorunda kalacağız.[80] Hugo, 19. yüzyılın son döneminde birçok Osmanlı edebiyatçısı tarafından takdir edilmiştir. Namık Kemal ve Samipaşazade Sezai (1860-1936) dahil birçok önemli yazar, Hugo'nun şiirlerini çevirmişti; hatta bazı metinler birkaç kez Osmanlıcaya çevrilmişti. Beşir Fuad, Hugo'nun ölümünden birkaç ay sonra, şairin "yeni üslup"taki ilk edebi biyografisini yazmıştır (1885). Ancak, Beşir Fuad, Hugo sevenlerden çok farklı bir edebiyat anlayışına sahipti. Romancıların hiç yanına yaklaşmadığı doğa bilimlerini de dikkate alıyor, bu sebeple Emile Zola'nın, Tanrıtanımazlığı ve "sanatkârane olmaması" yü-

---

78 Kut (1994).

79 Beşir Fuad (t.y.), çeşitli yerlerde.

80 Kerman (1978) bu konuda zengin malzemeye sahip bir çalışmadır.

zünden sadece Osmanlı edebiyatçıları tarafından değil Fransız okurlar tarafından da reddedilen naturalist romanlarını savunuyordu.[81]

19. yüzyıl sonlarında Osmanlı edebiyatçıları için Victor Hugo her şeyden önce şair olarak değer taşımaktaydı, oyunları ikincil kalırdı. Düzyazıları ise çok sınırlı bir ilgi uyandırmıştı; romanlarının uzunluğu, kuzey Fransa veya Normandiya adalarındaki yaşama ait ön bilgilerin gerekliliği, ilginin azalmasına sebep olmuştu. Öte yandan Fransızca ilk baskısının çıktığı yılda, 1862'de, Jean Valjean ve evlatlığı Cosette'in yaşamını anlatan romanının Osmanlıca çevirisi de yayımlanmıştı. Ancak bu daha çok "bir polis raporu üslubuyla" ele alınmış sınırlı bir özetti.

Hugo'nun şiirlerinin bu kadar sık Osmanlıcaya çevrilmesinin sebebi, o zamana kadar Osmanlı şiir geleneğinde hiç sözü edilmeyen konulara değinmesidir. Özellikle çocuklar bu konular arasındaydı; Hugo çocukları önce babanın sonra da büyükbabanın perspektifinden anlatmıştı. Hugo'nun siyasi şiirleriyle uğraşmak güçtü; özellikle de III. Napoleon olarak 1851'de Fransız tacını takan "Küçük Napoleon"a karşı yazdığı mücadele ve eleştiri şiirleriyle. Osmanlı yazarları, sansüre uğramamak için metinleri masumlaştırmaya çalışmışlardı. Fakat Samipaşazade Sezai, 1851 savaşında ölen bir çocuğun öyküsünü anlatan şiiri etkileyici bir dille çevirmiş ve taviz vermeyerek eseri sürgünde yayımlamıştı.[82]

İlk Romanlar

Samipaşazade Sezai sadece bir çevirmen olarak değil bir düzyazı ustası olarak da öne çıkmıştır. 1885'te yayımlanan *Sergüzeşt* adlı romanı, Osmanlı romanının başlangıç döneminin ikinci aşamasıdır.[83] Burada yazdıklarımız nihai olarak görülmemelidir, çünkü Osmanlı romanının başlangıç dönemiyle ilgili sürekli yeni bilgiler ortaya çıkmaktadır. On yıl önce, bir Osmanlıca sözlük bir de coğrafya isimleri sözlüğü yayımlamış olan Şemseddin Sami'nin romanı, ilk Osmanlı romanı olarak bilinmek-

81 Yazar Sezai, babasının adıyla, "Sami Paşazade" diye ünlenmişti. Soyadı kanununun 1930'larda çıkmasından sonra bile yazarlar sadece kendi adlarıyla tanınmaya devam ettiler (Yaşar Kemal, Nazım Hikmet vs). Ancak daha genç kuşaklar, 1960'lardan itibaren hem ad hem de soyadlarıyla ünlendiler. Beşir Fuad (t.y.) çeşitli yerlerde.

82 Kerman (1978), s. 351-352; Özön (2 1982), s. 122; Kerman (1978), s. 325-333.

83 Evin (1983), s. 146 vd.

teydi (yayın yılı 1872). Oysa şimdiki bilgilerimize göre Hıristiyan Osmanlılar yıllar önce bu yeni türü denemişlerdi. Evangelinos Misailidis ve Vartan Paşa'nın çalışmalarının uzun zaman bilinmemesi, Osmanlı edebiyat tarihçilerinin bu yazarların kullandıkları alfabeyi bilmemeleridir. Tabii ayrıca, daha sonraki dönemde ortaya çıkan ulus rekabetinden dolayı, asimile olmuş, "Osmanlılaşmış" azınlık üyelerinin, deyim yerindeyse, bir "çıkmaza" girdiklerini göz ardı etmemek gerekir.

Aynı zamanda matbaacı olan Evangelinos Misailidis'in yazdığı macera romanı Osmanlıcadır, ama Grek alfabesi kullanmıştır. Çünkü Misailidis bir Karamanlı, bir başka deyişle bir Türk Hıristiyan topluluğundandır. Bu topluluk, 1923'te Türkiye-Yunanistan arasında yapılan nüfus mübadelesine kadar Anadolu'da yaşamıştır.[84] Osmanlı devlet hizmetinde kariyer yapmış olan Vartan Paşa, 1851'de İstanbul'da zengin Ermeniler arasında sahnelenen Romeo ve Jülyet temalı bir oyun yayımlamıştı. Bu kesimlerde o zamanlar gündelik yaşamda Osmanlıca konuşulur, Ermenice ise edebiyat dili olarak kullanılırdı. Oyundaki aşıkların sonunu getiren aile çatışması Gregoryen Ermeni ve Katolik Ermeniler arasında geçiyordu. Sadece romanlarda değil, gerçek yaşamda da bazı ailelerin ve toplulukların din değiştirerek Katolikliği ve daha sonraları da Protestanlığı kabul etmeleri Ermeniler arasında çatışmalara yol açmıştı; Vartan Paşa'nın hikâyesi hoşgörüye ve anlayışa bir davetti.[85]

Şemseddin Sami'nin eseri *Taaşşuk-u Talat ve Fitnat*, toplum eleştirisi de taşıyan bir aşk trajedisidir. On sekizinde olan Talat, bir tütün tüccarının üvey kızı olan Fitnat'ı kafesin ardında görerek aşık olur ve duyguları karşılık görür. Fitnat'ın evden çıkmasına izin verilmemesi üzerine henüz sakalı çıkmamış olan bu genç adam sevgilisini yakından görebilmek için kız kılığına girer ve evi ziyarete gider. Tam evlenme planları yapılmak üzereyken Fitnat zengin bir adamla evlendirilir, bu adamın sonunda öz babası olduğu ortaya çıkacaktır. Aşıklar intihar eder, baba ise çıldırır.[86]

İsteği dışındaki evlilikten kurtulma şansı olmayan genç kadın motifi, romanda yan figürlerle de işlenir. O dönemin tiyatro eserlerinde olduğu gibi bu romanın anlatıcısı da, kadına özgür karar verebilme hak-

84 Misailidis, Anhegger ve Günyol'da (1986).

85 Vartan Paşa, Tietze'de (1991); Maştakova (1994).

86 Evin (1983), s. 55-64.

kı verilmeden mutluluğun olamayacağını belirtmiştir. İstek dışı birliktelik ile ilgili başka bir aşırı durum ise, kadın kahramanın bir köle olmasıdır. 19. yüzyılın son dönemlerinde özgürlük ve kararlılık konularıyla ilgilenen Osmanlı yazarları, bu motifi özellikle kullanmışlardır. Ayrıca kölenin (kadın) yeni alınması gibi, iki kahramanın nasıl tanıştıklarını açıklamaktaki rahatlık da bu motifin seçilmesinde rol oynamıştır. Bu sorun, Talat ve Fitnat'ın durumunda da gördüğümüz gibi, özgür doğan bir kız söz konusu olduğunda daha zor çözülüyordu. Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt* (1889) adlı romanında evin oğlu, satın alınıp eve getirilen güzel bir köleye aşık olur ve ailesinden onun azat edilmesini ister, böylece onunla evlenebilecektir. Yazar bu romanda genç kölenin oradan oraya satılmasını ve kaderinden kurtulma şansının olmadığını gösterir. Romanın sonunda, kız kaçmayı başarır ama sonra intihar eder, çünkü kendi ayakları üzerinde durabilmesine olanak verecek bir işi yoktur. Çaresizlikten böyle bir sona başvurur. Kendi ayakları üzerinde durabilmek, sadece köle kadınların değil, özgür kadınların da göğüs germesi gereken bir sorundu.[87]

Bu dönemde romanla uğraşan yazarların amacı "ne" anlatıldığı olmuştu, "nasıl" anlatıldığı değil. Samipaşazade Sezai kuşağı biçim tartışmalarını ancak ucundan yakalayabildiler. Daha önce, 17. yüzyıldan beri ve belki de daha önceleri, meddahların kullandığı eski Osmanlı anlatım biçimlerinde, anlatan olaya doğrudan müdahale ediyordu. Örneğin bir hikâyede bir paragraftan diğerine geçilirken anlatıcı şöyle diyebiliyordu: "Onlar (önceki bölümün esas kişileri) gidedursun, sevgili okura Anton Ağa'nın evini anlatalım."[88] Eski Fransız romanında da bilinen bu sanatsal özellik, okuru sadece eğlendirmeyi değil, aynı zamanda eğitmeyi de amaçlayan yazara büyük kolaylıklar tanıyordu. Böylece yazar, okura samimiyetle hitap etme ve mesajının önemli bölümlerini tekrar hatırlatma imkânını elde ediyordu.[89]

Öte yandan 19. yüzyılın son çeyreğinde romanla uğraşmak, dönemin Fransız anlatım sanatıyla da, özellikle Zola'nın hem eleştirilen hem de hayranlık uyandıran romanlarıyla hesaplaşmak anlamını taşımıştır. Bu romanlarda anlatıcı her şeyi bilir ancak kendini hissettirmez. Öykü-

87 Mardin (1974); Evin (1983), s. 157; Parlatır (1987).
88 Vartan Paşa, Tietze'de (1991), s. 6.
89 Evin (1983), 18-20, 32.

nün akışında yazarın hissedilmesi, onun beceriksizliğine bağlanırdı. Bunun ötesinde bu biçim, çevrenin ayrıntılı tasvirini ve baş kahramanların iç dünyalarının açıklanmasını gerektiriyordu. Ancak bu tasvirler, yazarların hâlâ didaktik bir tarz kullanmalarından dolayı Osmanlı romanlarında fazla görülmüyordu. Okuma alışkanlığı olan okur bu tasvirlerden hoşlanabilirdi, oysa pek okumayanlar bunları "can sıkıcı" bulacaklardı.[90] Eleştirmenler ve edebiyat bilimcileri, erken Osmanlı romancılarının, romanın konusunu ve diyaloğu tek taraflılığa yol açacak derecede vurguladıklarını, kişi ile yaşadığı dünyanın sanatsal tasvirini didaktik tarzın arkasına attıklarını ileri sürmüşlerdir. Bu durum ancak 1900'lerde değişmiştir.

Batı Uygarlığının Eleştirisi

Genç, çaresiz kızlar Osmanlı romanında neredeyse hep olumlu figürlerdir. Öte yandan bazı yazarlar, özellikle erotik istekleri olan ileri yaştaki kadınları bir tehdit olarak görmüşlerdir: Meddahların çok kullandığı lanetli "hançerli kadın", 19. yüzyılın romanlarında da entrikalar çevirmeye devam etmiştir.[91] Ancak, toplum ve gelenekler eleştirilirken karşı çıkılan, genelde erkeklerdir. Aşıkların mutluluğunu engellemeye çalışan anlayışsız, düşüncesiz muhafazakâr babalardan daha önce söz etmiştik. Avrupa kültüründen haberi olmayan, fakat parasını kahvelerde, tiyatrolarda ve Pera'nın meyhanelerinde harcayan züppe delikanlı, tiyatrodan sonra artık romanların da capcanlı ve renkli kahramanıydı.

Bu tipler muhakkak vardı. Fakat roman ve oyun yazarlarının onları çok kullanmalarının sebebi başkaydı.[92] Osmanlı İmparatorluğu'nun hem dıştan hem de içten tehdit altında olduğu bir dönemde, toplumu eleştiren ve Osmanlı kültürünün esaslı bir değişime ihtiyacı olduğunu

---

90 Emile Zola'nın romanlarında da kolaylıkla didaktik anlatıma kayabilecek bir mesaj vardır. Bu bölümlerde yazar, kalıtımın insanın kaderini etkilediğini anlatmak ister. Ama yazar, hikâyesindeki bu mesajın göze batmamasına ve didaktik olmamasına çalışmıştır.

91 Evin (1983), s. 33-35. Timur'a (1991, s. 33-37) göre, 1900'den önce Hüseyin Rahmi Gürpınar, erotik ilişkilerinde kendi hayallerini gerçekleştirmek isteyen kadınları savunuyordu.

92 Bu konuda bkz. Mardin (1974) ve ayrıca Timur (1991), s. 38.

ilan eden yazarlar, haklı olduklarını göstermek zorundaydılar. Bazı yazarlar Müslüman kadın ve erkeklerin ahlaki üstünlüğünü dile getirirken öte yandan her iki cinsiyetin de Avrupa eğitimi alması gerektiğini belirtmişlerdi. Bu nedenle iyi eğitimli olmakla birlikte dişiliğini kaybetmeyen kadın, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde ve özellikle Cumhuriyet dönemi Türk yazarları tarafından büyük bir özenle roman kahramanı olarak kullanılmıştır. Genç alafranga züppe, bu kadın figürünün zıddı olarak yansıtılmıştır. Züppenin gülünç halini -ve kötü sonunu- uzun uzun tasvir eden yazar, yenilikleri savunmasına rağmen hâlâ bir Osmanlı olduğunu ve hiçbir zaman "düşmanın saflarına geçmediğini" okurlarına açıklamak istemiştir.

Toplumsal Yaşam ve Yemek Kültüründe Değişimler

Osmanlı romanının da ortaya koyduğu gibi, 19. yüzyılın sonuna doğru birçok seçkin Osmanlı'nın gündelik yaşam kültürlerinde önemli değişiklikler oldu. Saray mensupları başta olmak üzere üst tabaka Fransa'dan mobilya ithal etmeye başlamışlardı; ama kısa bir süre sonra İstanbul'daki ustalar da sandalye, masa ve komodin imal etmeye başladılar. 19. yüzyılın ikinci yarısında, Müslüman üst sınıftan bir ev hanımının kocasıyla birlikte toplum yaşamına karıştığı pek görülmezdi. 1848'deki başarısız bir ihtilalden sonra Osmanlı İmparatorluğu'na sığınan Polonyalılar, teknik bilgilerinden dolayı kısa sürede yönetim mekanizmasında yer almışlar ve bazıları da Müslüman olmuşlardı, ama kadınları toplum yaşamından dışlamama alışkanlıklarını sürdürmüşlerdi.[93] Padişah sarayında da yüzyılın sonunda bu gelenek yer edinmeye başlamıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun son yılında, 1922'de, ressam olarak da ünlenen Halife Abdülmecid Efendi, verdiği ziyafete Osmanlı hanedanından hem kadın hem de erkekleri davet etmişti.

"Halk" kesimlerinin toplum yaşamındaki değişimin hızı hakkında elimizde henüz yeterli bilgi yok.[94] Ama bu değişimi yemek tarifleriyle takip edebiliyoruz. 1900'lerde kadın dergilerinin çoğalmasıyla, yemek yapmak yazılı kültürün konusu haline gelmişti; aslında yemek kitapları 1860'lardan itibaren çıkmaya başlamıştı. Bugün artık Türk mutfağının

---

93 Ortaylı (1983), s. 179.

94 Bkz. Dumont (1986).

vazgeçilmez parçaları olan sayısız sebze ve yemek, o dönemde yemek listelerine yeni yeni giriyordu. Bu yenilerin arasında, özellikle de Amerika kökenli domates vardı. Patatesin yaygınlaşması da bu döneme denk düşer. Ancak patates hiçbir zaman ekmek veya pilavın yerini almadı, hatta bugün bile patates kendi başına bir sebze olarak kabul edilir ve apayrı bir yemek türü oluşturur.[95]

Yemek lezzetinden söz edildiğinde Fransız mutfağı, özellikle de İtalyan mutfağı konumuzla bağlantılıdır. İtalya'da da çok sonraları ulusal yemek ilan edilen makarna, domates sosuyla birlikte Türk mutfağına girmiştir. Ama bu yemeğin Birinci Dünya Savaşı'ndan önce İstanbul'a Levantenler aracılığıyla gelip gelmediğinin araştırılması gerekmektedir. Pasta kelimesi de Türk mutfağına bu dönemlerde girmiştir. Ancak bu kelime örneğin İtalya'da olduğu gibi makarna değil, meyveli veya kremalı tatlı anlamında yerleşti. Çikolata veya Fransızların krem şokolasının Osmanlı kültürüne nasıl girdiği bildiğim kadarıyla henüz araştırılmadı. Çay ise ancak 1930'lardan sonra, Türkiye'de de üretilmeye başlayarak Türklerin ulusal içeceği oldu; Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında çay sadece egzotik bir bitki olarak kabul ediliyordu.

Türk mutfağıyla bugüne kadar sadece etnologlar veya aşçılar ilgilenmiştir; bu nedenle de tarihsel incelemeler henüz başlangıç safhasındadır. Ama sonuç olarak İstanbul üst ve orta tabakasının kültür ilişkileri, mutfak repertuvarında iz bırakmıştır. Hatta günümüzde, Avrupa mutfak kültürü de Osmanlı mutfağından bazı yemekleri listesine katmıştır: Yaprak dolması, özellikle de döner ve cacık.

Süreklilik ve Yeni Bir Başlangıç

Gülhane Hatt-ı Hümayunu (1839) ile Osmanlı İmparatorluğu'nun resmen dağılması (1923) arasındaki dönem, Cumhuriyet'in ön tarihi olarak da tanımlanabilecek bir geçiş dönemi sayılmaktadır. Cumhuriyet Türkiye'si, 19. yüzyılda Balkanlar'da kurulan devletler gibi bir ulus-devlet kabul edilmiş ve edilmektedir. Ancak Türk milliyetçiliği çok geç, 1908 yılından sonra oluşmaya başlamıştır. Bu nedenle bu kitapta "sanat ve milliyetçilik" konusuna değinilmemiştir. Gerçi 1908 ve 1914 yıl-

95 Fransız mutfağının Osmanlı kültürüne girişinin getirdiği kültürel sorunlar için krş. Mardin (1974), s. 430.

ları arasında milliyetçi düşünce akımları bazı yapıların planında önemli bir rol oynamıştır ve Ömer Seyfeddin (1884-1920) gibi yazarlar da bu bağlamda hikâyeler yazmıştır. Ancak günümüzde "milliyetçi" olarak değerlendireceğimiz metin ve resimler esas olarak Cumhuriyet dönemine aittir.[96]

Günümüzün Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları son Osmanlı döneminde ortaya çıkan sorunlarla hâlâ karşılaşmaktadır. Osmanlı yönetici tabakasının devamlılığının hâlâ önemli izleri vardır: Atatürk, 1915'te Çanakkale Savaşı'nda kendisini ispatlamış bir Osmanlı komutanıdır. 1908-1918 yılları arasında yönetimde olan Jöntürkler, özellikle Cumhuriyet'in ilk dönemindeki siyasi mekanizmanın saflarında yer alıyordu. Ne var ki bir yandan da imparatorluğun çöküşünden sonra rejimin en ünlü isimleri sürgün edilmiş, bazıları da Cumhuriyet'in ilk yıllarında öldürülmüştür.[97]

Kişilerdeki sürekliliğin kültür alanında da olup olmadığı araştırılmalıdır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu veya Mehmet Akif Ersoy gibi edebi şahsiyetler, son padişah döneminde adlarını duyurmuşlardır; ancak Cumhuriyet döneminde de, bazı sorunlara rağmen, çalışmalarına devam etmişlerdir. Türk tarihçileri ve özellikle halk, Osmanlı tarihinden söz ederken "bizim" tarihimiz der. Cumhuriyet tarihinin, Ankara'daki elit tabakanın kendini ihtilalci ve "taht deviren" ilan edip Osmanlı tarihini reddetmesiyle belirlenen "jakoben" dönemi kısa sürede sona ermiştir.[98]

Buna rağmen Osmanlı'nın son dönemindeki kültür yaşamını sadece "Cumhuriyete hazırlık" gibi değerlendirmemek gerekir. Sonuçta bir ulusal devletin, tarihi gelişmenin sonucu (*non plus ultra*) olup olmadığı kesinleşmiş değildir. Bizim için önemli olan, siyasi ve askeri krizlerin yoğun olduğu bir dönemde Osmanlı erkek, hatta kadınlarının, tiyatro, roman, yağlıboya resim ve fotoğrafçılık gibi yeni sanat biçimlerini öğrenmeye hazır olduklarını bilmemizdir. Osmanlı'nın son döneminde yaşayan birçok entelektüel, laik kültür deneyimlerinin sonucunda varo-

---

96 20. yüzyılın başlarında yapılan yeni-Osmanlı tarzındaki binaların ima ettiği milliyetçi ifade için krş. Yavuz (1981), s. 110 vd. Ömer Seyfeddin'in milliyetçi görüşleri için krş. Mardin (1974), s. 438.

97 Kemal Tahir'in *Kurt Kanunu* romanı (1969) bu yılların atmosferini yansıtır.

98 Berktay (1991), s. 106 vd.

luş ve vicdan sorunlarıyla karşı karşıya gelmişlerdi. Bu kısa bölümde, bazı tiyatro adamlarının resmi çevrelerce suçlanmalarına rağmen "kutsal" devlet ve toplum kurumlarını mizah yoluyla eleştirdiklerini ve bu yüzden de yerlerinden edildiklerini gördük. Samipaşazade Sezai'nin sürgününden ve Beşir Fuad'ın intiharından söz ettiğimiz gibi yüzyıl dönemecinde ortaya çıkan siyasi kavgalar nedeniyle sürgüne gönderilen Ermeni tiyatrocuların trajik sanat hayatlarını izledik. Müslümanların ve gayrimüslimlerin bu girişimleri bir gerçeği ortaya koymaktadır: 19. yüzyıl sonlarında gerçekleşen kültürel değişimleri sadece Avrupa devletlerini siyasi ve askeri alanda taklit etme çabasına bağlamak doğru olmaz.

Aslında bu kadın ve erkekler Avrupa kültürüne dayanarak kendi aydınlanma süreçlerini başlatma cesaretini göstermişlerdir. Burada, bu girişimlerin belirdiği siyasi ortamın nasıl iç gerginliklere ve aşılması güç sorunların ortaya çıkmasına yol açtığını gördük; dolayısıyla da sanatçılar ve eleştirmenler elde ettikleri sonuçtan çoğunlukla memnun kalmadılar. Ama bu sonuçlar o dönemde sanatçının ve onu seyrederek, okuyarak, dinleyerek izleyenlerin cesaretine, deneme hevesine, esnekliğine ve her şeyden önce oyun sevincine olan bakışımızı değiştirmemelidir.

ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SONUÇ

Kitabımızın sonuna geldik. Hassa Mimarları Ocağı'nda eğitim almış ya da almamış inşaat ustaları, yazarlar, şenliklerde nahılları boyayanlar, günlük yazarları, dervişler ve Osmanlı üst tabakasına mensup kadınların hepsi bu hikâyede rol oynadı. Bu insanların seçimi monografik ön çalışmaların varlığı sayesinde ya da kimi kaynaklara birinci elden ulaşabildiğimiz için mümkün olmuştu. Örnek olarak anı yazarı Temeşvarlı Osman Ağa'yı veya şeyhiyle mektuplaşan Üsküplü Asiye Hatun'u verebiliriz.[1] İkisi de saray ya da ulema kültürüyle yoğrulmamıştı, esinlerini alt tabakada sözlü olarak gelişen kültür ortamından da almış değillerdi; onlar okuma yazma bilen kentlilerdi. Son zamanlarda böyle kişilere duyulan ilgi arttığına göre, mutlaka, Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer bölgelerinde yaşamış benzer insanlar ve yazdıklarıyla da tanışacağız.

Vermek ve Almak

Osmanlı saray kültüründen gelen kişilerle de karşılaştık: Örneğin Mimar Sinan ve Mimar Mehmed Ağa veya tarihçi ve edebiyatçı Mustafa Âli, tabii bir de her yerde hazır ve nazır Evliya Çelebi.[2] Ancak biz burada bu kişilerin bir bütün olarak eserlerinden değil, bu kişilerin gündelik yaşam alışkanlıklarını ifade edişlerinden ya da sıradan çağdaşlarının faaliyetleri karşısındaki tutum ve hareket tarzlarından söz ettik. Osmanlı kentlilerinin kültürü, yüksek kültürün eserlerini öğrenip bilmeyi hiçbir şekilde dışlamıyordu. Mimar Sinan'ın ve Mimar Mehmed Ağa'nın camilerinde herkes ibadet edebiliyor, böylece camiye gitmek kadınların hayat tecrübelerinin bile bir parçası olabiliyordu. Mustafa Âli'nin (1541-1600) kitapları tarih ve siyaset yazarlarının çalışmalarına kuşaklar boyunca esin olmuş, Âli bu sayede, dolaylı da olsa, Osmanlı

1 Osman Ağa (1954 ve 1962), Kafadar (1992).

2 Kuran (1987), Ca'fer Efendi, yay. Crane (1987), Fleischer (1986), Evliya Çelebi (1896/97-1938).

bürokratları arasında geniş bir okur kitlesi edinmişti. Evliya Çelebi'nin seyahatnamesindeki hikâyeleri 19. yüzyıla kadar çok az insan okumuşsa da, bu hikâyeler kulaktan kulağa geniş kitlelere ulaşmıştı.

Osmanlı kentli kültürü, saray ortamıyla yakın ilişki içinde ve ulemanın düşünceleriyle amaçlarının etkisi altında gelişmiştir. Örneğin İstanbullu zanaatkârlar, bir sefer ya da sünnet düğünü sebebiyle padişahın emriyle düzenlenen alaylarda, bin bir zahmetle o canlı tabloları yaratabildiyseler, bu kişilerin sarayla hiçbir bağlantılarının olmadığı söylenemez. Bu alaylar hakkında "surname"ler yazılması bir gelenekti, en başarılıları padişaha sunulurdu; hatta iki surname saray sanatçıları tarafından zengin minyatürlerle bezenmişti.[3] Surnameleri yazan ve bezeyenlerin alayların planlanmasında da rol aldıklarını söylemek mümkündür. Bu durumda esnaf alayları, saray ile kent kültürünün bir araya geldiği bir noktada bulunmaktadır. 17. yüzyıldan itibaren de her gün daha çok zanaatkâr, yeniçeri ocaklarına alınmaya başlamıştı. Bu da muhtemelen İstanbul halkının saray kültürüyle ilişkisini artırmıştı, çünkü İstanbullu yeniçeriler padişahı ve sarayı yakından görebilme imkânına sahipti. Din konusuna gelince, hoca ve dervişler sadece dini bilgileri değil, dini tartışmaları da aktarıyorlardı. "Kadızadeliler" etrafında süregiden tartışmalar, başkent sakinlerine dinlerinin içeriği hakkında ayrıntılı bilgi veriyordu.[4] Bazen dervişler de meddahlar gibi yazılı kültürün sunduğu bilgileri hikâyelerinde aktarmışlardı.[5] Bu bilgiler sayesinde birçok meddah saray çevrelerinde de saygı görmüştü.

Çalışmamız saray ve ulemanın temsil ettiği Osmanlı yüksek kültürünün sadece "veren" olmadığını varsayıyor. Entelektüel ve siyasi elitin kültürü ile halkın sözlü kültürü arasında sürekli gelişen bir alışveriş vardı. Savımız ilk anda beylik gibi görünse de asla değildir. Ortaçağ Avrupa'sı tarihinde tersini iddia eden bir akımın ileri sürdüğüne göre, halkın okuma yazma bilmeyen büyük çoğunluğu kilise ve soyluların yüksek kültüründen etkilenmiş, ama genellikle pasif kalmıştı.[6] Bu, anonim halk ruhunun yaşam ve yaratıcılıkla ilgili romantik düşüncelerinin bir tepkisiyse, hatta haklı bir tavırdır. Ancak ortaçağ Avrupa'sında üst taba-

3 Atıl (1993), And (1982).
4 Zilfi (1986).
5 Köprülü (1966), s. 361-412.
6 Duby (1973), s. 299-308.

kaların okuma yazma bilmelerine rağmen, bu bilgilerini çok az kullandıklarına da dikkat çekmeliyiz. Bundan çıkan sonuç, ortaçağ ya da erken yeniçağ Avrupa'sındaki üst tabaka ile sözlü kültür arasındaki ilişkinin, 18. ya da 19. yüzyıla göre daha yoğun olduğudur.

Buna benzer bir durumu Osmanlı toplumu da yaşadı: Sıradan kentliler Arapça, Farsça ve Türkçe'nin karışımından oluşan bir kültür ve edebiyat dili olan Osmanlıcayı anlamakta güçlük çekiyordu. Birçok üst tabaka mensubu ise gündelik hayatlarında yoğun olarak sözlü kültürü kullanıyorlardı. Bunun iyi bir örneği İstanbullu derviş Seyyid Hasan'dır.[7] Seyyid Hasan'ın akıcı bir okuma yazması olmakla birlikte günlüğünde bahsettiği sosyal ilişkilerinin büyük oranda sözlü kültüre dayandığını görüyoruz. Daha üst düzey entelektüel alanda ise buna benzer bir örneği, bir yüksek Osmanlı bürokratı olan Mustafa Âli oluşturur.[8]

Mustafa Âli medrese eğitimi görmüş ve bir saray adamı olarak — genç yaşta Kanuni Sultan Süleyman'ın sarayında kendine bir hami aramıştı— Osmanlı yüksek kültürünün tam ortasında yer almıştı. Ama böyle biri bile, sıradan halkın kültürüne uzak kalmamıştır. Mustafa Âli tarikat şeyhleriyle yakın ilişki kurmuştu. Ancak, Âli'nin tanıştığı şeyhlerin tasavvufun entelektüel temsilcileri olarak değerlendirilmeleri mümkün değildir. Şeyhlere yakınlığı Âli'nin bu düşünce tarzının kimi temsilcilerine karşı eleştirel bir tutum takınmasını engellememiştir; hatta Sultan III. Murad'ın (hd 1575-1595) bu kuşku uyandıran şeyhlerden fazlaca etkilendiğini iddia etmiştir. Demek ki Mustafa Âli gibi Osmanlı yüksek kültürünün saygın bir temsilcisinin bile sözlü kent kültürüne yakın olduğunu söylemek mümkündür.

Sözlü ve yazılı kültür arasındaki alışverişi araştırıyoruz; ama bu kitapta sadece birkaç metnin çözümlemesiyle yetinmek zorunda kaldık. Bu metinler dini menkıbelerdir ve yazılma gayeleri belirli bir dergâhın doğuşunu açıklamaktır. Yazılı anlatılara geçen birer doğuş ya da ortaya çıkış hikâyesi haline gelmeden önce sözlü aktarılan bu kahramanlık ve kutsallık hikâyelerinde yapılan değişikliklerin izlerini bulmak da mümkündür. Karşılaştırma imkânını bize Evliya Çelebi'nin merakı ve ilgi alanının genişliği vermiştir; zira Evliya Çelebi, bağımsız birer yapıt ola-

7 Kafadar (1989).

8 Fleischer (1986), s. 111-296.

rak elimize geçen menkıbelerden bazılarının paralel anlatımlarını sağlamıştır. Saray eğitimi alan Evliya Çelebi'nin bize sunduğu metnin sözlü anlatımın prototipi olduğu tabii ki söylenemez. Döneminin ünlü meddahlarını iyi tanıyan Evliya, bu sanatın birçok temsilcisinin ismini aktaran tek kaynaktır. Fakat seyahatnamesi sözlü değil yazılı kültürün kapsamındadır. Denebilir ki Evliya'nın amacı, "kültür coğrafyası" ile ilgili bilgileri, düşgücünden çıkmış hikâyelerle birleştirerek okurlarını eğlendirmek ve eğitmekti.[9] Bununla birlikte evliya menkıbelerinin değişik bir versiyonunu sunması büyük bir nimettir. Çünkü elimizde birden fazla versiyon olup karşılaştırma olanağını bulduğumuz takdirde özgün sözlü anlatıya epeyce yaklaşabiliriz.

Bir Kentin Özelliği

Evliyaların türbeleri ve zaviyeleri çok değerli bir miras sayılırdı. Belirli bir dergâhın derviş ve muhipleri de evliyalarla özdeşleştirildiğinde bu dergâhın bulunduğu kent kısa yoldan ün kazanıyordu. Evliya Çelebi'nin eserinde yer alan Merzifonlu Pîrî Baba bu kentin simgesi olmuş, bu kente farklı bir özellik kazandırmıştır. Örneğin bazı metinlerde Merzifon dendiğinde Pîrî Baba'nın kenti, Konya dendiğinde Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin veya Şerefli Koçhisar dendiğinde Aziz Mahmud Hüdaî'nin kenti akla gelecektir.

Yerel özellikler gündelik yaşam bağlamında da bir kenti diğer kentlerden ayırt etmeye yarıyordu. Dokumalar veya deri, yemek çeşitleri ve içecekler bu özelliklerden bazılarıydı. Bu arada belli bir yöreye özgü bir özellik başka bir yerde de taklit edilebiliyordu. Ayrıca pamuk ipliğinin ya da yünlü kumaşın adını aldığı kentte değil de çevre bölgelerde üretilmesi ikincil önemdeydi. Bursalı ipekçiler, Ankaralı tiftik dokumacıları ve Kayserili dericilerin sanatsal yetileri, yaşadıkları kentlere bir çehre kazandırmıştı. Bunu 17. yüzyıl coğrafya kitaplarında ve Evliya Çelebi'nin yazdıklarında görebiliyoruz.[10] 19. yüzyıl öncesinde Osmanlı kentlerinin sadece birbirinden kopuk mahallelerden, iddiasız evlerden, dini kurumlardan ve loncalardan oluştuğunu düşünmek yanlış olur. Yazılı ve resimli belgeler, Osmanlı kentlilerinin ayrı bir kent hukuku ve

9 Haarmann (1976).

10 Evliya Çelebi (1896/97-1938), çeşitli yerlerde.

kent yönetimi olmadığı halde yaşadıkları kente özellikle bağlı olduklarını göstermektedir.[11]

Ayrıca, sadece Osmanlı üst tabakası tarafından kurulmuşsa da, camiler, kapalı çarşılar, medreseler ve anıtsal yapılar, her bir Osmanlı kentine diğerlerinden farklı bir kimlik kazandırmıştır. Evliya'ya göre bir kent öncelikle kale, kâgir camiler, medreseler, mahkeme binaları ve bu gibi binaların bileşimiydi. Osmanlı kentlerinin çoğu bir padişah, padişah ailesinin üyeleri veya saray mensupları tarafından kurulan bir vakıf etrafında oluşuyor, bu da kent bilincinin gelişmesinde önemli bir rol oynuyordu. Osmanlı idari uygulamalarına göre gayet düzgün tutulan vakıf defterlerindeki listeler, kent olgusunu anıtsal binalardan oluşan bir bütün olarak görme eğilimini güçlendirmiştir. Bu listeler defterdarlık arşivinde saklanıyordu, Osmanlı tebaası defterlere ulaşamazdı. Ama kitap yazan Osmanlıların büyük bir bölümü devlet görevlisiydi veya vakıf çevresine mensuptu; bu nedenle Evliya Çelebi gibi yazarlar, dolaylı ya da dolaysız olarak, bu defterlerdeki betimlemeleri muhtemelen görmüşlerdi.

Osmanlı kentleri içinde en çok başkent İstanbul ön plana çıkartılıyordu. 16. yüzyıldan itibaren bu kente hayran kalanlar sadece Avrupalı ressamlar değildi, Matrakçı Nasuh (ö. tahminen 1564) gibi Osmanlı ressamları da İstanbul'u resimlerine konu etmişlerdir.[12] Evliya Çelebi, on ciltlik seyahatnamesinin bir cildini tamamen İstanbul'a ayırarak kentin pek çok bölgesini betimlemiştir; örneğin, Teodosios surunu, Yedikule'nin dışındaki mahalleyi, Eyüp Sultan türbesinin etrafında oluşan dini merkezi, limanıyla birlikte Galata'yı ve Boğaz köylerini anlatmıştır. Evliya Çelebi sadece yapıları anlatmakla kalmamıştır. Bir şekilde elde etmeyi başardığı surnamelerden yararlanarak İstanbul'da yaşayan erkek nüfusun genel bir manzarasını çizmeye çalışmıştır.[13] Evliya'nın oluşturduğu listeler, alaylarda padişahın önünden geçen İstanbul erkek nüfusunu kapsıyordu: Vezirden gece bekçisine, yüksek düzeydeki din adamlarından, Galata meyhanecisine kadar değişik kişilerden söz etmiştir. Anlaşılan Evliya Çelebi için bu bütünlüğü yansıtmak çalışmasının asıl

11 Marcus (1989), Yusuf al-Halabî'nin 18. yüzyıl Halep kroniğini ayrıntılı olarak kullanmıştır. Bu kronik yerel yurtseverlik hakkında güzel bir belgedir.

12 Nasuhü's-Silâhî, der. Yurdaydın (1976), III. 8B ve 9A; Evliya (1896/97-1938), c. 1.

13 Evliya (1896/97-1938), c. 1., s. 484 vd.

hedefiydi ve seyahatnamesinin birinci cildi, Matrakçı Nasuh'un İstanbul panoramasının karşılığı olarak görülebilir.

Bina yaptıranların ve mimarların gözünde eşsiz değerde bir kent olan İstanbul'un özellikleri arasında insan ve kültür çeşitliliğinin yanı sıra deniz de küçümsenmeyecek bir paya sahipti. Deniz manzarasının bir binanın sahip olabileceği en önemli özelliklerden biri olduğuna dair elimizde kanıtlar bulunmaktadır. Fatih Sultan Mehmed'in Saraybumu'nda yaptırdığı sarayın Boğaz'a ve Marmara'ya bakan bir balkonu vardı. 16. yüzyılda ise padişahlar deniz kenarına küçük, zarif köşkler yaptırıyorlardı; Vezir Şemsi Ahmed Paşa da Mimar Sinan'a deniz kenarına çok yakın bir külliye yaptırmıştı. Ancak, deniz manzaralı bina yapımının altın çağı 18. yüzyıldır. Boğaz sahilleri yalılarla dolmuştu; padişah denizde gezerken ricalin mal varlığı hakkında kendisine bilgi verilebilmesi için bu yalıların düzgün sicillerini de tutturmuştu.[14] Boğaz yalıları ve deniz, İstanbul'un iki denizin birleşme noktasındaki özel konumunun, Osmanlı üst tabakasını da bu özellikten mümkün olduğunca faydalanmaya teşvik ettiğini belgelemektedir.

İstanbul'un yanı sıra imparatorluğun Halep, Şam ve Kahire gibi kentlerinin de özel bir "itibar"ı vardı. Bu itibar özellikle Kahire ve Şam'da eğitim veren ulemanın itibarından kaynaklanmaktaydı, ama düzenlenen şenliklerin ışıltısının da bu şöhrette katkısı vardı. Özellikle Kahire ve çevresi, her yıl Nil nehrinin taşmasıyla birlikte, hac kervanların gidiş dönüşü ve Tantalı Ahmed gibi azizleri anma günlerinde debdebeli şenliklerin merkezi olmuştur. Evliya Çelebi ve çağdaşı Fransız Jean Thévenot bu kentte düzenlenen şenlikleri anlatmakla bitirememişlerdir.[15]

Gayrimüslimler

Kitabımız, imparatorluğun Osmanlıca-Türkçe konuşan bölgelerindeki Müslüman kent halkı üzerinde yoğunlaşıyor. Fakat bu bölgelerin kentlerinde başka dinlerden olan ve kendi kent kültürü varyasyonlarını oluşturan etnik ve dini cemaatler vardı. Osmanlı İmparatorluğu'nun

14 Osmanlı devlet bütçesindeki açığın had safhada olduğu 18. yy sonları ve 19. yy başlarında bir mülkün kayıtlara girilmesi, mülke el koymanın ilk adımı anlamına gelir.

15 Gran (1979), s. 35-91; Thévenot, der. Yérasimos (1980), s. 237-248; Evliya Çelebi (1896/97-1938), c. 10, s. 315, 393 ve çeşitli sayfalar).

çözülüş ve kopuş sürecinin 18. yüzyılda başlamasına rağmen, bu cemaatlerin büyük bir bölümü 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar kendilerini Osmanlı olarak tanımlamışlardır. Gerçi istisnalar yok değildi: Dimitri Kantemiroğlu'nun yeni ve artık Osmanlı olmayan bir kimliğe, başka bir deyişle Boğdan-Rus prensi kimliğine bürünme çabasını görmüştük. Çift kültürlü bu yazarın kimlik değiştirme süreci sancısız geçmemişti; Kantemiroğlu yıllar sonra da Osmanlı kültürüne özlem duymaya devam etmişti.[16]

Kendilerine yeni bir kimlik arayan diğer gayrimüslimler arasında Lübnanlı Maruniler, Suriyeli Hıristiyanlar ve ayrı bir Katolik cemaati oluşturmak için Vatikan nezdinde teşebbüste bulunan Ermeniler yer alıyordu. 19. yüzyıl sonlarında ise Amerikalı misyonerler Osmanlı Hıristiyanlara yeni bir seçenek sundu: Protestanlık. Mezhep değiştirenler ticarette çok başarılı oluyorlardı; 18. yüzyılın ikinci yarısında mezhep değiştiren Suriyeliler Mısır ticaretinde önemli bir yer edinmişlerdi.[17] Bir yandan Avrupa'yla ilişkileri, diğer yandan da azınlıklar arasında sık rastlanan sosyal dayanışma sayesinde başarı kazanıyorlardı. Ancak Osmanlı kültüründen Avrupa kültürüne doğru bu ideolojik yönelim, çelişkilerini de beraberinde getirmişti. Örneğin Vartan Paşa, romanında bir aşk ilişkisini anlatırken Gregoryen ve Katolik Ermeniler arasındaki çelişkinin olumlu sonuca bağlanamayacağını çok iyi biliyordu.[18]

Yaratıcılık ve Dünyaya Açık Olmak

Araştırmamız bugüne kadar ihmal edilmiş bir zaman dilimini ele alıyor: Bu çalışma sırasında, 17. ve 18. yüzyılların kültürel açıdan, geçmişte kabul edildiğinden daha önemli olduğu ortaya çıkmıştır. Literatürde, çoğunlukla, birkaç nitelikli sanat eseri çıksa da bu dönemin bir sanatsal durgunluk dönemi olduğu, siyasi iktidarın çöküşüne paralel olarak sanatsal alanda da çöküşün başladığı kabul edilir. Ama araştırmamızın sonucunda pek çok açıdan yaratıcı ve yenilikler getiren bir sürecin yaşandığı ortaya çıktı. Örneğin bu dönemde "bu hakir" veya başka bir deyişle "ben" olarak yani birinci tekil şahıs olarak anlatım çoğalmaya başla-

16 İnalcık'ın Kantemir'e giriş yazısı, der. Dutu ve Cernovodeanu (1973), s. 9. Christoph Neumann'a, bu sorunsalı benimle tartıştığı için teşekkür ederim.

17 Marcus (1989), s. 47, Raymond (1973-74), c. 2, s. 483.

18 Vartan Paşa, der. Tietze (1991).

mıştı. Bu bağlamda, öncelikle Evliya Çelebi'nin seyahatnamesini ve çeşitli günlük ve otobiyografi yazarlarının çalışmalarını sayabiliriz.[19] Ama 17. yüzyıl aynı zamanda bir grup kozmopolit İstanbullu entelektüelin ortaya çıktığı dönemdir; bu grup bir yandan coğrafya üzerinde düşünüyordu, diğer yandan da değişik kültürel bağlamlardaki güzellik olgusu üzerine tartışmaya açıktı. Ancak bu grup çok küçüktü ve tam tersi bir ideolojiye sahip olan Kadızadelilerin nüfuzu daha fazlaydı. Unutmamalıyız ki, bir çağın dinamizmini anlayabilmek için o çağın çelişkilerini dikkate almak gerekir. 19. ve 20. yüzyıllar söz konusu olunca bundan kimse şüphe etmez, ama daha eski dönemleri ancak bütün çelişki ve gerilimleri hesaba katarak tatmin edici bir şekilde anlatabiliriz.

17. yüzyıl Osmanlı kültürünün yaratıcı yönleri neden bunca zaman gölgede kalmıştır? Bu soruya verilebilecek cevabın anahtarı, belki de, Osmanlı kültür tarihinin öncülerinden Franz Taeschner'in bir sözüdür. Taeschner'e göre Osmanlı coğrafya bilgisi daha gelişmesinin başlangıcında Avrupa'nın etkisi altında kalmış, dolayısıyla "özgünlüğü"nden ödün vermişti.[20] Bu sav başka alanlara da genişletilebilir. Ayrıca birçok insan için inandırıcı olmuştur ve olmaktadır; çünkü Avrupa'nın "sanatçı ve bilimadamının özgünlüğü" hakkındaki düşünceleri, Türk milliyetçilerinin düşünceleriyle bu savda çakışmaktadır. Dünyanın hemen hemen tüm milliyetçilerinin yaptıkları gibi Türk milliyetçileri ulusal geleneklerinin özgünlüğünü vurgulayıp "kökü dışarıda" olan her şeyi reddetme eğilimindeydiler. Oysa kitabımız Taescher'in sözlerinin neredeyse tersine çevrilebildiğini göstermek için kaleme alınmıştır: Yabancı bir kültürle kaynaşma macerası kendi içinde yaratıcı bir süreçtir. Ve bu maceraya atılma cesaretinde bulunanlara, bugüne kadar gösterilen anlayıştan daha fazlasını göstermek gerekmektedir.

18. yüzyıl ve 19. yüzyılda yaşamış birçok Osmanlı aydını, siyasi ve askeri inisiyatifi tekrar ele geçirebilmek için kâfirlerden öğrenilecek çok şey olduğu savıyla, Avrupa ile yoğun kültür ilişkileri kurulması gerektiğini savunuyordu.[21] Ancak şimdiye kadar yapılan incelemelerde işin bu yönüne tek taraflı bakılmış, dolayısıyla kültür alışverişinin bu pratik yanları aşırı vurgulanmıştır. Bu çalışmada, pek de zarif olmayan bir dille sa-

19 Kafadar (1989).

20 Taeschner (1923), s. 32.

21 Lewis (2. baskı 1968), s. 60, 83-89.

nat ve kültürün "kullanılması" diye nitelendirebileceğimiz olgunun, işin sadece bir yönü olduğunu göstermeye çalıştık. Muhakkak ki bazı Osmanlı aydın ve yazarları, pratik amaçların ötesinde bir merak göstermiş, denemelere girişmekten hoşlanmıştır. Evliya Çelebi'nin, Aziz Stefan Katedrali'ne ve org müziğine duyduğu ilgiyi Eski Ahit'teki Davud Peygamber'e kadar inerek açıklamaya çalışması, bu tutumun hoş ancak pek dikkate alınmamış bir örneğidir.

"Demir Perde"lerden Nasıl Geçilir?

17. ve 18. yüzyıl Osmanlı yazarlarının kendi kültürlerine komşu olan kültürlere duydukları ilgiye pek dikkat çekilmemesinin başka nedenleri de vardır. Bazı Avrupa ve Türk tarihçileri, 18. yüzyılın son yıllarında Avrupa ve Osmanlı dünyası arasında bir çeşit "demir perde" olduğunu ileri sürmüşlerdir.[22] Osmanlılarda hakim olan düşünceye göre doğru dinden olanlar aynı zamanda kültürel üstünlüğe de sahip oluyorlardı; kâfirlere ve onların bilim ve sanatına yaklaşmak gereksiz, hatta zararlıydı. Bir Müslüman Osmanlı bir kâfirle tanıştığında, hatta arkadaşlık kurduğunda, bu gayrimüslim arkadaşına Müslümanlığı kabul etmesi için baskı yapmalıydı. Hiç şüphesiz birçok kişi bu düşünceyi olduğu gibi kabul etmişti. Ancak bu kitapta bu düşünce tarzına tereddütle bakan insanlara da rastladık. Daha ılımlı davrananların mutlaka seçkinlerden olması gerekmiyordu: Hacca gitmeden önce ya da dönüşünde, kölesini -memleketine ve eski dinine döneceğini bile bile- azat eden kişinin insani ilişki anlayışı, resmi çevrelerin benimsediği anlayıştan farklıydı. Konuyu biraz geliştirirsek, diyebiliriz ki hayatının bir dönüm noktasındaki bu adam, kölesini muhtemelen dini görevini yerine getirmek niyetiyle azat etmişti. Bu özgürlüğü nasıl kullanacağını azat edilenin kendisi bilirdi, bu onun sorumluluğuydu.[23]

Muhakkak ki bu görüş azınlıkta kalıyordu. Ancak önemli olan, Osmanlı kültürünü yekpare bir kültür olarak görmemektir. Tüccar, balıkçı, denizci ve tabii ki askerler, Osmanlı toplumunun alt katmanlarında yer alıyorlardı. Osmanlı sınırlarını aşıp uzun yıllar dönmemeleri epeyce alışıldık bir durumdu ve bu ayrılıklar zaman zaman ilginç görüş açıları

22 Lewis (1982), s. 39.

23 Bennassar ve Bennassar (1989), s. 455.

yaratıyordu. Örneğin Osman Ağa Avusturya'daki tutsaklığından sonra kaleme aldığı kitabının hiçbir satırında savaşın kendisinin kötü bir şey olduğunu açık açık yazmamıştı; ama savaşın sebep olduğu sefaleti ve yıkımı anlatırken savaş olgusunu yüceltmediğini anlamamak mümkün değildir.[24]

Uzun lafın kısası, Osmanlı ülkesinde yaşayan kimi gruplar, çoğunluğun içinde yaşadığı kültürün sınırlarını aşmasını bilmişlerdir. Bu açıdan "demir perde" simgesi öğretici olabilir. Bilindiği gibi 1948-89 yılları arasında Orta Avrupa'yı ikiye ayıran ve yaşamın her bir alanında etkisini gösteren sansür önlemlerinden ve gezi yasaklarından, aynı zamanda da telörgü, hatta beton bloklarından oluşan sınırlara tanık olduk. Oysa "Soğuk Savaş"ın doruk noktasına ulaştığı ve görece kısa olan belirli dönemleri hesaba katmazsak pek çok kültür alışverişi demirperdenin varlığına rağmen kesilmemiştir. Özellikle roman ve filmler pek çok engellemelere rağmen sınırın her iki yanında okur ve seyirci bulabilmiştir.

Ancak, resmi olmayan kültür alışverişlerinin meydana gelebilmesi için bir ön koşul vardır: Sınırın her iki yanında ilişkileri geliştirecek olan sanatçı, yazar, hatta sıradan insanların belirli ortak yanları bulunmalıdır. Oysa Osmanlı-Avrupa kültür ilişkileri söz konusu olunca ilk olarak göze çarpan ortak yanlar değil, ayrılıklardır. Bu ayrılıkların en önemlisi dindir. Dinden kaynaklanan ayrılık hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar için tayin edici olmuştur.[25] Ayrıca Avrupalı eğitim görmüş kişilerin açısından bakılırsa, 16. yüzyıldan itibaren buna bir de Rönesans ve Hümanizma akımlarının beraberinde getirdiği eskiçağ merakını katmak gerekir. 18. yüzyıl ortalarında İstanbul'a gelen, kültürlü ve güzel Latincesiyle hâlâ ünlü olan elçi Ogier Ghiselin de Busbecq Osmanlı elitinin hâlâ her yerde varolan eskiçağ kalıntılarına karşı görece kayıtsızlıklarını yadırgamış ve ayıplamıştır. İster dini ister laik kültür alanında olsun, Osmanlı eliti ile Avrupa'daki karşıtları arasında oldukça kesin bir sınır çizgisi göze çarpmaktadır.

Kültür alanındaki farkların yanı sıra, iktisadi yaşam ve maddi kültür açısından Osmanlı dünyası ile Avrupa arasında pek çok yan bulunmaktadır. Bu bağlamda Fernand Braudel'in 16. yüzyıl için geliştirdiği "Ak-

---

24 Osman Ağa, der. Kreutel ve Spies (1962), s. 34, 37 ve diğer sayfalar.

25 Bennassar ve Bennassar (1989), siyasi elitten olmayan kişilerin gündelik yaşamının nasıl dinsel farklılıkların etkisi altında kaldığını ayrıntılarıyla göstermektedir.

deniz Birliği" kavramını hatırlatmakta yarar vardır. Gerçi "kültür" olgusunun bazen aşırı derecede vurgulandığı günümüzde Braudel'in bu yaklaşımı "modası geçmiş" gibi görünebilir.[26] Ancak ortak iktisadi ve teknolojik koşullar özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda ve özellikle dar gelirli insanlar arasında bazı ortak davranışlara zemin hazırlamıştır.[27] Hasadın iyi veya kötü olması, soğuk mevsimde yolların kapanması, salgın hastalıklar gibi olgular değişik kültürlerde değişik bir şekilde yorumlanmış olabilir (bu fark özellikle salgın hastalıklara karşı takınılan tutumlarda göze çarpmaktadır).[28] Ancak, mekân ve zamanın zorlamasından doğan paralellikler de eksik değildir. Tarlaların verimini sağlamak için dini simgeleri köyün arazisinde gezdirmek (bkz. s. 198) hem Trakya hem de Avrupa köylüsünün başvurduğu bir yöntem olmuştur. Osmanlı kaynaklarına antropolojik bir bakış getiren çalışmaların sayısı henüz pek az olduğundan bu kitapta kültür alanındaki karşılaştırmalara ancak arada bir yer verilebilmiştir. Yine de çalışma hipotezi olarak şunu ileri sürebiliriz: özellikle 18. yüzyıla kadarki dönemlerde Osmanlıların ve Avrupalıların gündelik yaşam kültüründeki paralellikler söz konusu yıllar bizzat yaşamış insanların tahminlerinden çok daha önemli olmuştur.

Evlerde Özel Yaşam Kültürü

Dış dünyaya duydukları ilgi kadar kendi "özel" yaşamlarının belli yönleri de Osmanlı kentlileri için önem taşımıştır. Edebiyat alanında saptadığımız "özel yaşam kültürü"nün evlerin döşenmesinde bile paraleli vardı. Osmanlı evleri 16. yüzyılın "klasik" döneminde görece küçüktü ve kolay inşa edilebilir cinstendi. Ayrı ayrı ya da bağdadi tarzda kullanılan ahşap ve kerpiç tuğla gibi dayanıksız malzeme Osmanlı kent evlerinde daha çok görülür, erken yeniçağ Avrupa evlerinde ise daha az rastlanırdı. 19. yüzyıla kadar Osmanlı evlerinde bugünkü anlamda mobilya diye niteleyebileceğimiz çok az eşya vardı: birkaç sandık ve kutu, üstüne kap kacak ya da sini koymak için tahtadan veya deriden bir yer sofrası altlığı, duvarda da üzerine lamba veya kitap konulan işlemeli raflar. 18. yüzyılda, örneğin hali vakti yerinde Bursalı ailelerin evlerinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun erken dönemlerine göre daha çok halı, ki-

26 Hess (1978).

27 Bkz. Febvre (1977).

28 Panzac (1985), s. 279-311; Kafadar (1989).

lim, minder ve yastık bulunuyordu. Zira 18. yüzyılın başlarında Osmanlı dokumacılığında yeni bir atılım gerçekleşmiş,[29] ancak dokumaların sadece küçük bir bölümünün ihraç edilebilmesi nedeniyle zengin aileler, giysiler için ve ev eşyasında kullanmak üzere büyük miktarda kumaş alabilir hale gelmişlerdi. 18. yüzyılda Bursa'da, sadece saraylarda alıcı bulabilen ağır diba kumaşların artık üretilmediğine dair bir çalışma hipotezi öne sürülebilir. Dokumacılar ve tüccarlar, kentli bir alıcı grubuna yönelik daha mütevazı kumaşlar üretip satmaya başlamış olabilirler. Eğer bu hipotez doğruysa, demek ki sık sık sözünü ettiğimiz "özel yaşam kültürü," sadece edebiyatta rastlanan bir olgu değildir.

Kadınların Rolü

Bütün bu gelişmeleri kentli ailelerdeki kadınların rolünden ayırmak mümkün değildir. Araştırmalar, Batı ve Orta Anadolu kentlerinde en azından 17. yüzyıldan itibaren, tek eşliliğin kural olduğunu ortaya çıkarıyor. 19. yüzyıl sonlarından 1940'a kadar İstanbul'da yaşayan aileler üzerine bir araştırmanın sahipleri de aynı sonuçlara varmışlardır.[30] Bir erkek karısıyla anlaşamadığı zaman onu boşayabiliyordu, ama bu dönemde iki kadınla evli erkekler istisnaydı. Saraylılar ve bazı ulema ise bu kuralın dışındaydı.[31] 18. yüzyılın başlarında birçok İstanbullu hanımın kocalarını tek eşliliğe zorlamaya çabaladıklarını görmüştük. Oysa işler hep böyle yürümüyordu: Osmanlı İmparatorluğu'nun 15. yüzyıldaki yükselme devrinde, köle sayısının yüksek olduğu Bursa gibi metropollerde küçümsenmeyecek sayıda erkek cariyeleriyle evlenmiş, veya bir cariyeyle birlikteliğinden çocuğu olmuştu.[32] Bir başka deyişle dönemin özgür doğmuş kadınları, kocalarının birlikte oldukları cariyelerle ve bu kadınların çocukları, cariyelerin çocuklarıyla rekabet etmek zorunda kalmışlardı.

---

29 Bursa'nın 15. ve 18. yüzyıl ait tereke kayıtlarının (Milli Kütüphane, Ankara) incelenmesi sonucu ortaya çıkan ilk izlenim.

30 Ankara'daki veraset kayıtlarına göre 17. yüzyılda bir erkeğin öldüğünde ardında birden fazla dul bıraktığı örnekler nadirdir. Ancak bu temayla ilgili sistemli bir çalışma henüz yoktur.

31 Duben ve Behar (1991), s. 148 vd.

32 Bu veriler Bursa'nın 892-94/1487-89 yıllarına ait tereke kayıtlarından elde edilmiştir.

18. yüzyılın başlarında ise geçmişteki böyle olayları bilen kadın hemen hemen kalmamıştı. Zira köle sayısı azalmıştı ve fiyatları çok yüksekti; artık ancak çok zengin birkaç ailenin evinde köle veya cariye vardı. Ayrıca kölelik konusundaki anlayışın değişmiş olabileceği de düşünülebilir. Eğer Namık Kemal gibi romantik yazarlar 19. yüzyıl ortalarında özgür irade olmadan aşkın da olamayacağını vurgulamışlarsa, bunu durduk yerde hayal etmemişlerdi. Yazarlar, hiç olmazsa bazı okuyucularının beklentilerini kendi kurmaca dünyalarında belgeliyorlardı.

Özel Yaşam Kültürü ve Romanın Başlangıcı

"Küçük çevreler"deki kültürel faaliyetlerin dışına çıkıldığında, önümüze ister istemez Osmanlı egemen elitinden olmayan ve kararları sadece kendi hayatlarını etkileyen kadın ve erkekler çıkar. Seyyid Hasan'ın, bir akrabasının ölümünden duyduğu kederi anlatırken bile peynirin tadını ve meyvelerin güzelliğini kayda değer bulduğunu görmüştük.[33] Asiye Hatun'un, şeyhine yazdığı mektuplarla belgelediği gibi, manevi dünya hakkında kendi kişisel düşüncelerini oluşturduğunu saptamıştık. Bu yüzden vicdan azabı çektiyse de, kendisi için son derece önemli olan bir karar alıp şeyhini değiştirmişti.[34]

Böyle hikâyeler önemlidir, çünkü meddahların anlattığı hikâyelerle birlikte geç 19. yüzyıl romanı için birer kaynak oluştururlar. Aralarında, kendi özel yaşamlarından kesitler anlatan kişilerin olmasını artık garipsemeyen beyler ve hanımlar yeni romana da böyle bir açıdan bakmış olabilirler. Ayrıca meddah hikâyelerinden bildikleri karikatürleştirilmiş sahneleri, kapı komşularında gözlemledikleri kişisel özellikler ve zayıflıklarla birleştirebiliyorlardı. Örneğin Vartan Paşa'nın romanında baş kahramanın bir dükkândaki alışverişi anlatılır. Kahramanımız bir yandan da şapkacı kıza kur yapmaya çalıştığından ne istediğini bir türlü anlatamaz. Durmadan kendini göstermeye çabalar. Bu arada, şapkacı kızın sorularıyla kahramanın cevapları arasındaki çelişki gayet eğlenceli bir sahne yaratır.[35]

Edebiyat tarihçileri, minyatür tarzı stilize şablonlar yaratmak yerine insan karakterini anlatabilmenin, ilk Osmanlı roman yazarı kuşağı için

33 Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Hazine 1426, c. 25a.

34 Kafadar (1992), s. 174.

35 Vartan Paşa, derleyen Tietze (1991), s. 2.

ne kadar zor olduğunu tekrar tekrar vurgulamışlardır.[36] Gerçi 1900'lerde bazı romancılar inandırıcı karakterler yaratmayı başarmışlardı; üstelik bu başarı sadece Emile Zola, Alphonse Daudet ya da Guy de Maupassant gibi yazarların etkisine de bağlanamaz. Bu etki tabii ki önemliydi, özellikle de edebiyat tekniği açısından. Ancak Ahmed Midhat Efendi (1844-1912) gibi "yeni üslup"taki erken Osmanlı yazarlarının romanı neden okuru etkileyebilecek bir araç gibi görüp didaktik mesajlarını iletmek için kullanmak istediklerini düşünmemiz gerekir. Bu dönemin bazı okurları özel yaşam kültürünü dile getirmeyi başarmış olmasaydılar, henüz yeni ortaya çıkan roman türünde ısrar etmek pek anlamlı olamazdı.

İlk Osmanlı yazarlarının, bu yeni türün okur üzerindeki etkisini gözlerinde büyütmüş olduklarını itiraf etsek de, romanın okur kitlesini genişleteceği varsayımının doğru çıktığını kabul etmeliyiz. Daha önceleri siyaset dünyasından uzak tutulan ve bu yüzden de siyasi-ahlaki risaleler ve ciltler tutan anıtsal tarihler gibi eski edebiyat türlerine çok az ilgi gösterebilen yüksek tabakaya mensup kadınlar, roman okurlarının büyük bir bölümünü oluşturmaya başlamışlardı. Böylece, 17. yüzyıl sonlarından itibaren özel yaşamdaki kültür öğelerinin gittikçe artması romanın bir anlatı türü olarak çabucak yerleşmesini hazırladı.

Bir Sorun: İnsan ve Hayvan Tasvirleri

Bu çalışmada, Tanzimat döneminde Osmanlı toplumunda görülen kültürel değişimlerin sadece dış dünyanın etkisine bağlanamayacağını göstermeye çalıştık. Tam tersine Tanzimat sonrası kültürel değişimin yerli kaynaklarının da varolduğunu tahmin edebiliriz. Bu bağlamda 19. yüzyılda güçlükle karşılaşmadan hızla yayılan resim sanatına daha yakından bakalım. Daha eski çağlarda da dinin insan ve hayvan resmi yapma yasağını aşan istisnalar olmuştu mutlaka. Örneğin Selçuklu döneminde bugün Konya Müzesi'nde sergilenen hayvan motifleri, hatta insan başlı hayvan figürleri yapılmıştı. Ayrıca 13. yüzyıldan itibaren kimi zaman insan tasvirleriyle bezeli çiniler yapılmıştı. 15. yüzyıl mezar taşlarındaki koç motifi de dikkat çekmektedir.[37] Osmanlı saray kültüründe de sul-

36 Evin (1983), s. 129.

37 Bkz. *EI*²'deki "Akhlat" maddesi (Franz Taeschner). Hans-Peter Laqueur'a bu önerisi için teşekkür ederim.

tanların zevkine göre az ya da çok insan tasviri vardı. İslamiyetin erken döneminde, Emevilerden beri, hükümdarlar, sıradan faniler için geçerli olan şarap ve tasvir yasağını açıkça ihlal ederek ayrıcalıklı olduklarını kanıtlamaya çalışmışlardı.[38] Fatih Sultan Mehmed bu ayrıcalığını bol bol kullanmış, hatta ressam Gentile Bellini'ye kendi portresini yaptırmıştı.[39] Özellikle yaşlılığında şeriata uygun yaşamayı her şeyden üstün tutan Kanuni Sultan Süleyman bile saraydaki kabul törenlerini ve askeri seferleri kalıcı kılmak için minyatürler ısmarlamıştı; bugün bu eserler Topkapı Sarayı'ndadır. 17. yüzyılda padişah ve saray mensupları tasvir sanatıyla daha az ilgilenmişe benziyorlar. Ancak bu dönemin bazı yapıtları sonradan yok olmuş da olabilir. Oysa Lale Devri'nde (1718-1730) ve hemen sonraki yıllarda saray için çalışan iki önemli minyatür ustası vardı: Levni ve Abdullah Buhari.

18. yüzyıl minyatürleri, ev yaşantısı temalarına daha çok ilgi duyulduğunu gösterir. Oysa 16. yüzyılda kent panoramaları ve şenlikler eksik olmamışsa da padişahın sefer ve zaferleri daha çok ilgi çekiyordu. Ayrıca klasik yazarların eserleri ve Hazreti Muhammed'in hayatı da minyatür ısmarlayanların sevdiği konulardı. 18. yüzyılda eskiden olduğu gibi büyük şenlikler tasvir edilirdi. Levni ve okulu bu eğlencelerin "gece" görüntülerini, özellikle havai fişek gösterilerini tasvir etme cesaretini göstermişlerdi.[40] Aslında amacımız açısından genç kadın ve erkekleri gösteren albüm yaprakları daha ilginçtir; örneğin Levni ve arkadaşları hamam sahneleri vesilesiyle yarı çıplak bedenleri resmetmeyi denemişlerdir. Anlaşılan bu ressamlar ve onlara sipariş verenler artık sarayın pırıltısını ve orduların zaferlerini resme değer tek konu olarak görmüyorlardı. Çoğunlukla saraydan olan bu küçük resim severler çevresinde, artık insanların tek başına resimleri çok sevilen bir konuydu, ama bu sanat formu saklı kalmaya mahkûmdu.[41]

Saraya özgü bu resim sanatı "sıradan" Osmanlı kentlisinin gözünden çoğunlukla uzak kaldı. Bu nedenle bu sanatı sadece tarihsel bir kaynak olarak kullandık, bu eserlerin üretildiği koşullara fazla değinmedik. Ancak, alaylarda arabaları süsleyen şekerden yapılmış hayvan ve insan

38 Grabar (1973).

39 Necipoğlu (1991), s. 14.

40 And (1982), III. 48-52.

41 Renda ve diğerleri (1989), s. 63-68.

heykelleri ya da büyük şenliklerde seyredilebilen havai fişek gösterileri gibi tasvirlere gelince durum değişiktir. Bunlar da padişahın emriyle, ama saray dışındaki halk için yaratılıyordu. Bugüne kadar bu objelerin tasvir yasağına girip girmediği sorununu inceleyen, o dönemden kalma bir metin bulunamadı. Alaylarda sergilenen insan ve hayvan tasvirlerinin putperestlik gibi bir tehlikeye pek yol açamayacağı gibi, kullanılan geçici malzemelerin, bu tasvirlerin kuşkulu durumunu bir şekilde hafiflettiği düşünülebilir. Bunun yanı sıra gündelik yaşama hâkim olan kuralların şenlikler sırasında ihlal edildiğini düşünmek de mümkündür. Böylece padişahın ayrıcalıkları, kısa bir süre için de olsa, kentlilerin büyük çoğunluğuna da verilmiş oluyordu.

Fotoğrafçılık da Osmanlıların kent yaşantısına bir kudret işareti olarak girmiştir. Bu seferki amaç diğer zamanda sadece saraylıların görebildiği insan ve hayvan tasvirlerini bir şenlik çerçevesinde halkın da görmesini sağlamak değildi. Aksine, hedef hükümdarı Osmanlı bürokratlarına ve halka mümkün olduğunca sürekli göstermekti. Fotoğrafın Osmanlı yaşamına girişinin ilk örneği, dönem padişahlarının 19. yüzyıl ortalarında makam odalarında giderek çoğalan portreleridir.[42] Demek ki, 19. yüzyılın yeni mutlakıyetçi yönetim şeklinde, padişahın saray duvarlarının ardındaki gizli, görünmeyen gücü, imparatorluğu yönlendirmeye yetmiyor, padişahın mevcudiyetini görünür kılması gerekiyordu.

Tanzimat dönemi Osmanlı seçkinlerinin kendilerini artık padişahın kulu olarak algılamamaları sonucu, bu tür egemenlik işaretleri artık mutlaka padişaha özgü olarak da görülmüyordu. Paşalar ve askerler de rütbeleriyle, en ince ayrıntısına kadar özen gösterilen üniformaları ve pozlarıyla fotoğraflarda görünmeye başlamışlardı.[43] Ayrıca fotoğraf, Osmanlı yüksek tabakasının etkisiyle çabucak özel yaşam kültürünün bir parçası oldu. 20. yüzyılın başında Osmanlı eliti, fotoğrafları bir aile hatırası ya da kartvizit olarak çoktandır kullanıyordu.[44] Bu fotoğraflarda gururla küçük çocuklarını gösteren babalar, genç çiftler ve kayınvalide dahil üç kuşak aileler poz veriyorlardı. Hatta Osman Hamdi hayranlıkla ve hafif gülümseyerek baktığı zarif gelininin yanında bir fotoğ-

42 Beaugé ve Çizgen (1993), s. 176.

43 *age*, s. 181.

44 *age*, s. 180.

raf çektirmişti. Yani fotoğraf, ev içi yaşamın ve aile çevresinin belgelenmesinde bir araç olarak işlev görüyordu. Şenliklerde tasvir sanatının çoktandır belirli bir rol oynuyor olması, fotoğrafların bu kadar hızlı kabul görmesini kolaylaştırmış olabilir.

Bireyselliğin Olmadığı Bir Çağda Bireyler

Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili şimdiye kadarki tarih araştırmalarının -birkaç istisna hariç- dayandığı varsayımları şöyle anlatabiliriz: Devlet yapısı, aile, mahalle ve din kurumları insanları öylesine derinden etkiliyordu ki, kendi inisiyatiflerini kullanamıyor ya da bir maceraya atılamıyorlardı. Özellikle genç insanlar üzerindeki katı sosyal kontrol mekanizması, müşterek vergi ve kimin işlediği bulunamayan suçların sorumluluğu, köyden kente göçte yaşanan zorluklar, vb kendi inisiyatifini kullanmak isteyenler ve kendi başına bir işe kalkışanların işini hiç kuşkusuz kolaylaştırmıyordu. Avrupa ve Kuzey Amerika ile ilgili araştırmalar, bu toplumlarda da benzer risklerin ve sınırlamaların yaşandığını göstermiştir. Ancak tüm bunlar, bazı insanların kendi kararlarını gerçekleştirmelerini ve kaleme almalarını engelleyememiştir. Bu dönemde Avrupalıların yazdığı otobiyografilerle ilgilenen tarihçiler, bu kadın ya da erkek yazarların sadece aile ve komşuluk ilişkileri gevşediği için kendileri hakkında yazma fırsatı bulamadığı görüşündedirler. Başka bir deyişle, bu kişiler, böyle ilişkiler üzerinde daha çok düşünmeye başladıkları için ve ait oldukları grubun bir üyesi olduklarının bilincine vardıkları için yazmışlardır.[45] Osmanlı bağlamında da muhtemelen benzer bir süreçten geçilmiştir. Osmanlı tüccar, denizci ve dervişlerin de -gerek erkek gerekse kadın- toplumla ilişkilerini kesmeden bir bilinç geliştirdikleri ve tamamen kişisel olan tecrübelerini kaydetmeye değer gördükleri tespit edilmiştir. Örneğin Osman Ağa ve yoldaşlarının, savaş sırasında ve tehdit altında bile özellikle belirttikleri kiraz tadı böyle bir tecrübedir.[46]

1550-1780 arasında Osmanlı kültürü, iki temel motifin karşılıklı etkileşimine dayanarak betimlenebilir. Bir yandan günümüz sanat tarihçilerini çok ilgilendiren hükümdarlık simgeleriyle karşılaşmaktayız.[47]

---

45 Kafadar (1989), s. 135.

46 Osman Ağa, der. Kreutel ve Spies (1962), s. 21.

47 Özellikle Gülru Necipoğlu Kafadar'ın eseriyle krş.

Diğer yandan ise günlükleri ve kısa anı yazıları sayesinde dile gelmiş bazı insanların yaşamlarına karşı merakın arttığını görüyoruz. Uzun vadede bu iki temaya dair kaynaklar, Osmanlıların özel yaşamlarını hikâye edebilmemize olanak veriyor. Oysa on, on beş yıl önce böyle bir çalışmanın yapılabileceği düşünülemezdi. Araştırmalarının ana teması özel yaşamın tarihi olan Avrupa yeniçağı tarihçileri, oluşmakta olan mutlakıyetçi devletin halkın kamusal olmayan hayatını nasıl biçimlendirdiğini araştırmıştır.[48] Böylece Avrupa'da mutlakıyetçi devletlerde prens ile mütevazı bir evin efendisi -ki o da eş, çocuklar ve hizmetkârların hükümdarıdır- arasındaki analoji üzerine birçok şey yazılmıştır.[49] Özellikle 18. yüzyılda ve 19. yüzyıl başlarında, Osmanlı çevrelerinde de benzer sorunlar ortaya çıkar. 18. yüzyılda üst tabakanın yaşam biçiminde ve sanat alanında büyük değişimlerin yaşanmasına rağmen kadınların ev dışı etkinliklere katılma girişiminin neden daha da kısıtlanmaya çalışıldığı, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur.[50] Kadınları toplumdan uzaklaştırma çabalarının ne kadar başarılı olduğu, bu niyetin ardındaki çıkarların ne olduğu ve padişahların hangi güdülerle bu çabaları desteklediği bugüne kadar tam anlamıyla açıklanamamıştır. Ancak şöyle düşünülebilir: O dönemde üst tabakadan bazı kadınların ve özellikle Osmanlı hanedanı kadınlarının elde ettiği güç, böyle tepkilere yol açmış olabilir. Egemen tabakaya mensup kadınların bu gücü, sanat eseri sipariş etmelerinde de kendini göstermiştir. Öyle görülüyor ki sosyal tarihçiler daha uzun süre, bir yandan hükümdar ve aile reisleri, diğer yandan aile reisleri ile ev halkı arasındaki ilişkiyi araştıracaklar. Ancak artık 18. yüzyılda sanatçılara ve yazarlara sipariş verenler sadece padişah ve saray değildi. Bu nedenle de sanat ve edebiyat tarihi Osmanlı halkının özel yaşamındaki gelişmelere yönelmek zorundadır.

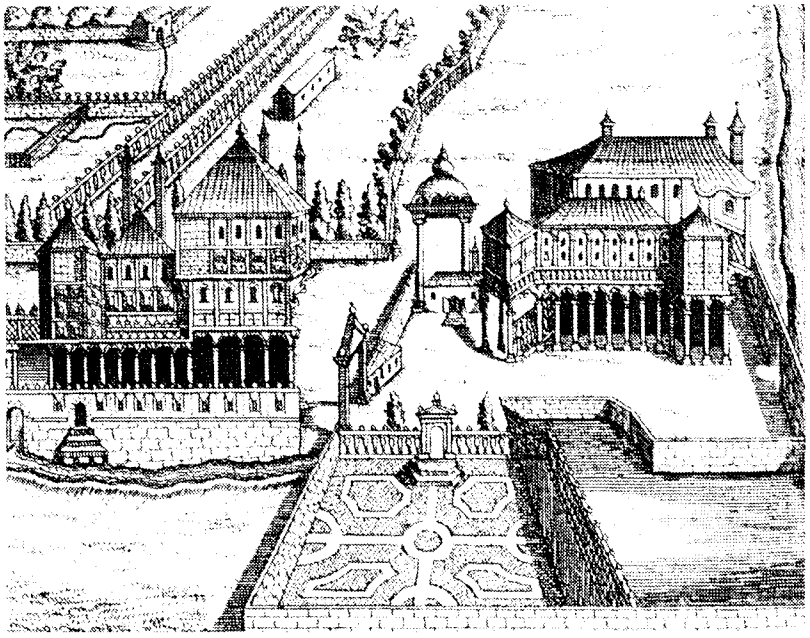
---

48 Chartier (1989).

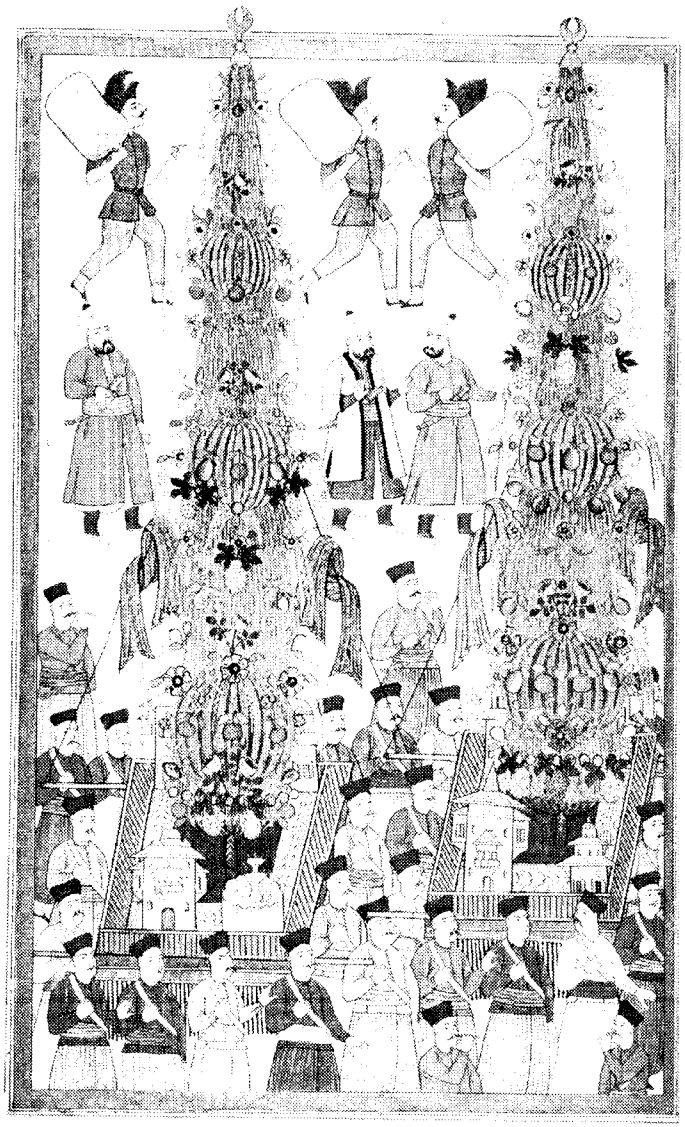
49 Wunder (1992), s. 261 vd.

50 Bu konuyla ilgili krş. Artan'ın çalışmaları.

RESİMLER



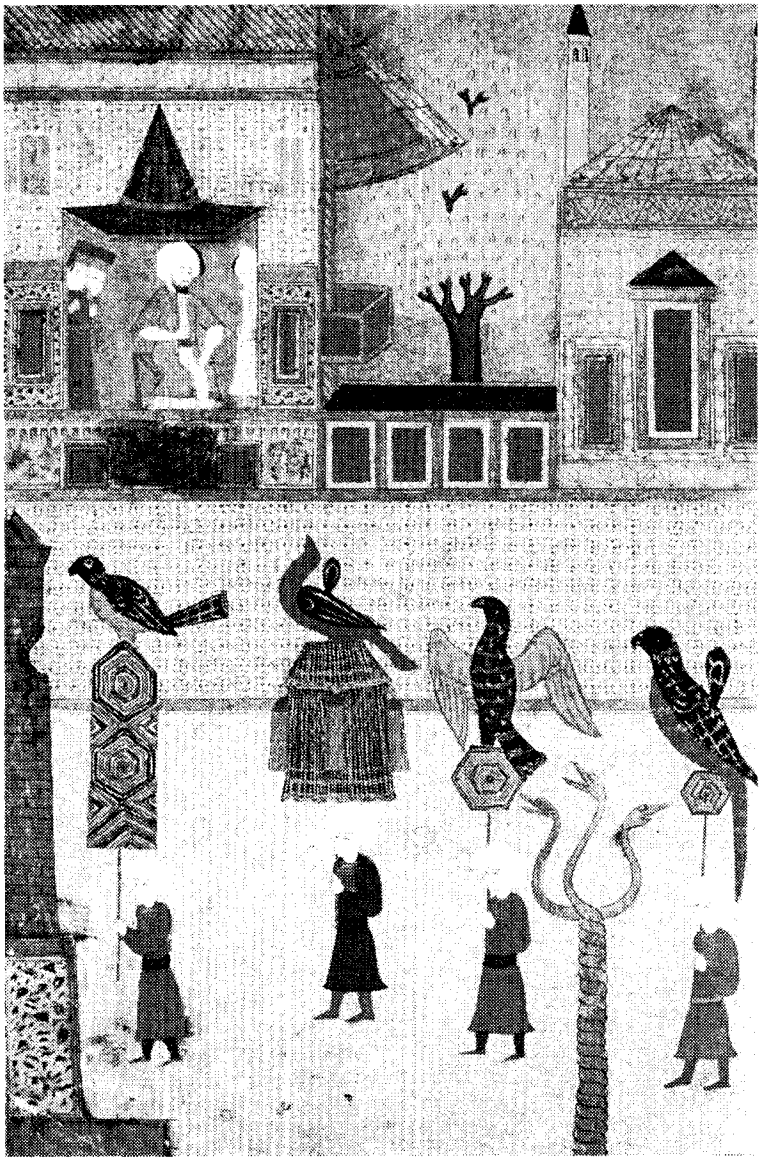
Resim 1. Kantemiroğlu'nun (Dimitrie Cantemir) sarayı. Sarayın iki bölümden oluşması dikkati çekiyor. Belki de Osmanlı saray ve konaklarında olduğu gibi bu sarayın da bir bölümü selamlık, öbür bölümü harem olarak düşünülmüştür. Ön planda görülen çiçek tarhlarına geçit veren bahçe kapısının Avrupa klasisizmine özgü motifler içermesine karşılık yapılar genelde Osmanlı özellikleri taşımaktadır.
Kaynak: Demetrius Cantemir, The History of the Growth and Decay of the Othman Empire, Londra: Huart, 1734.



Resim 2. Vehbi, Surname, İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi. Minyatürlerini Levni'nin yaptığı, 1720'deki sünnet düğünü kutlamalarını gösteren surnameden mimari öğeler ve çiçeklerle süslenmiş iki nahıl.



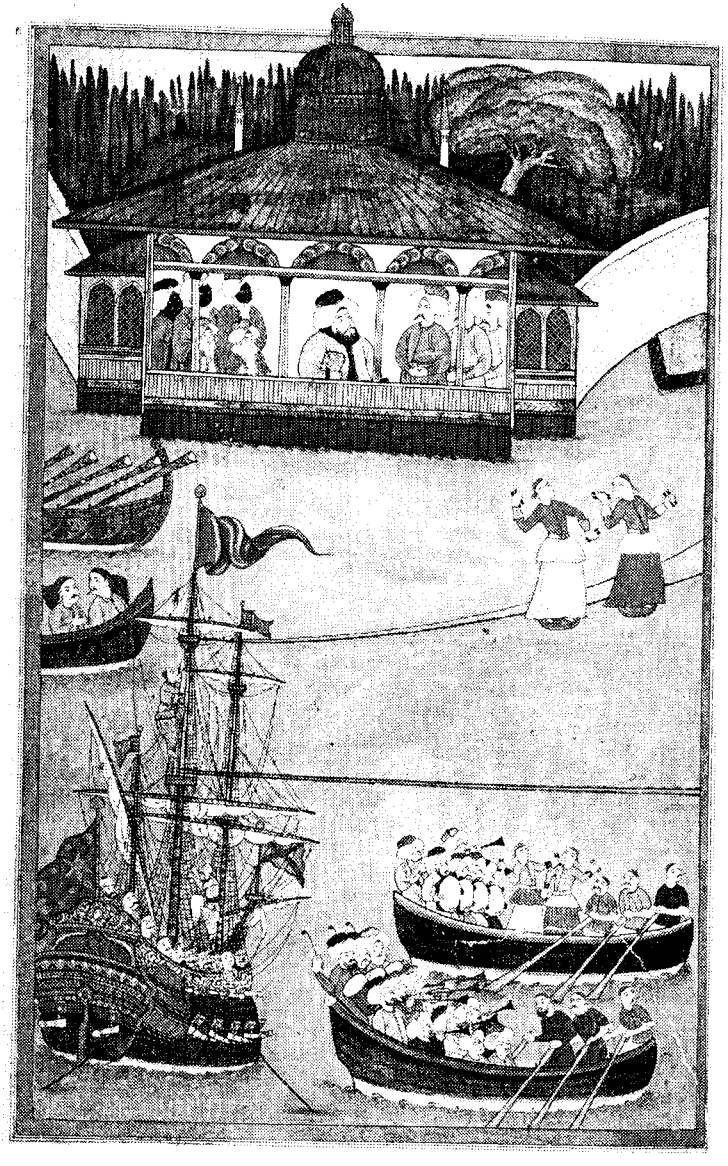
Resim 3. Bir surnamedeki esnaf alayında şekerden yapılmış hayvan tasvirleri.



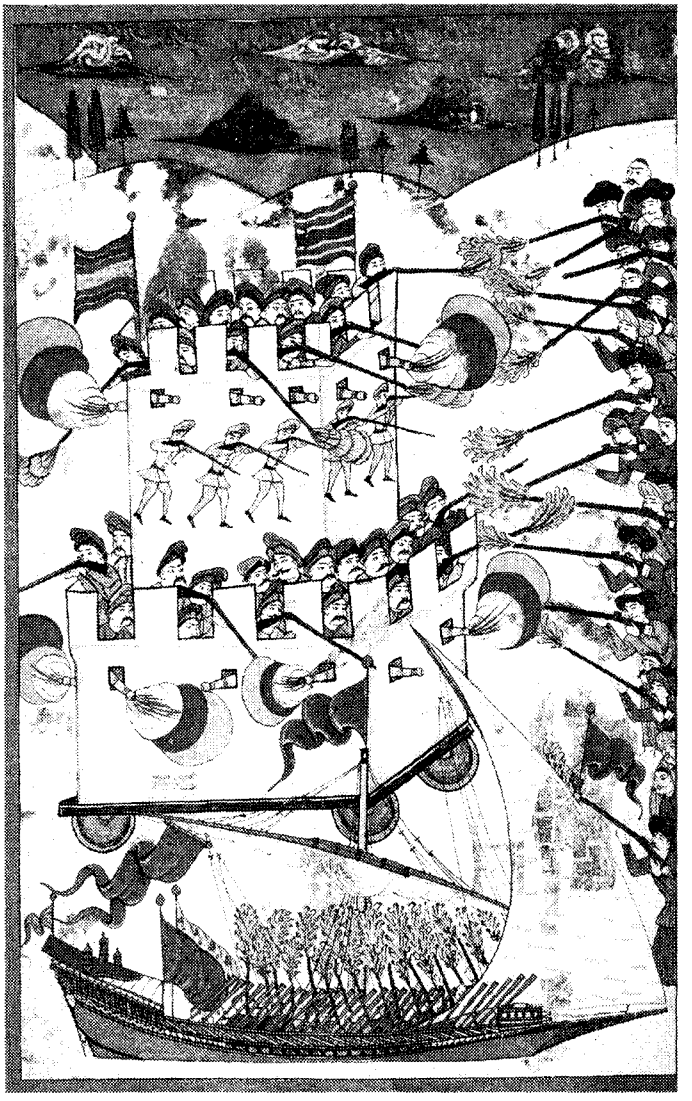
Resim 4. 1585 tarihli surnamede Atmeydanı'nda padişahın önünden geçen kuş tahnit(
leri. Ön planda burmalı sütun görülüyor (İstanbul, Topkapı Sarayı Kütüphanesi).



Resim 5. Levni'nin minyatüründe ön planda iki başlı, dev boyutlu bir kukla ve arkadaki tahtırevanda asılı kuzu postları dikkati çekiyor.



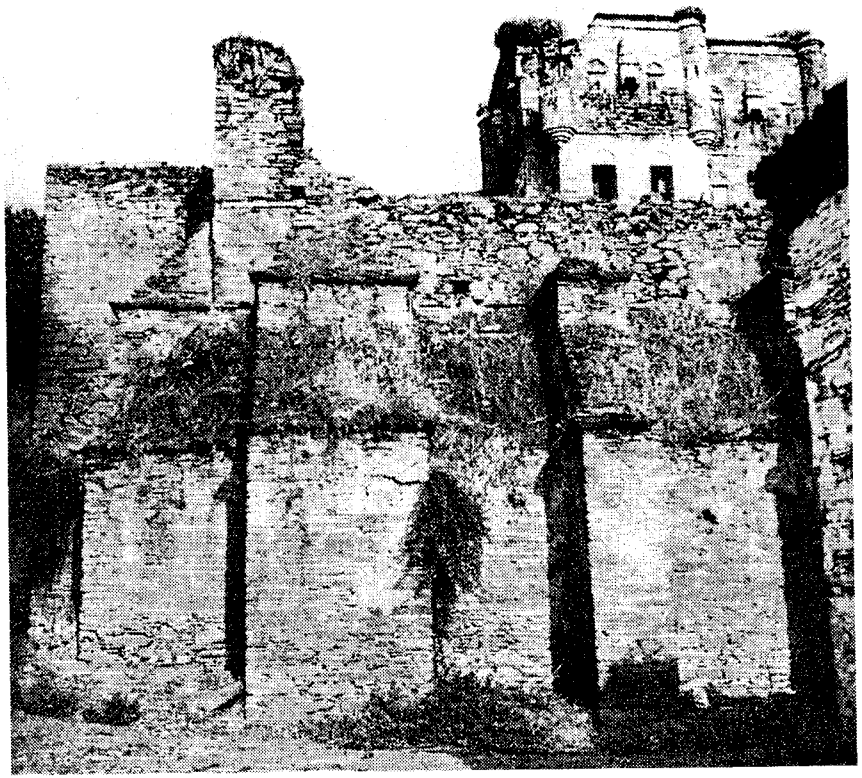
Resim 6. 1720 şenliğinde Aynalıkavak Sarayı'ndan Haliç'te düzenlenen cambaz gösterisini izleyen III. Ahmed. Vehbi'nin Surname'sinden Levni'nin minyatürü.



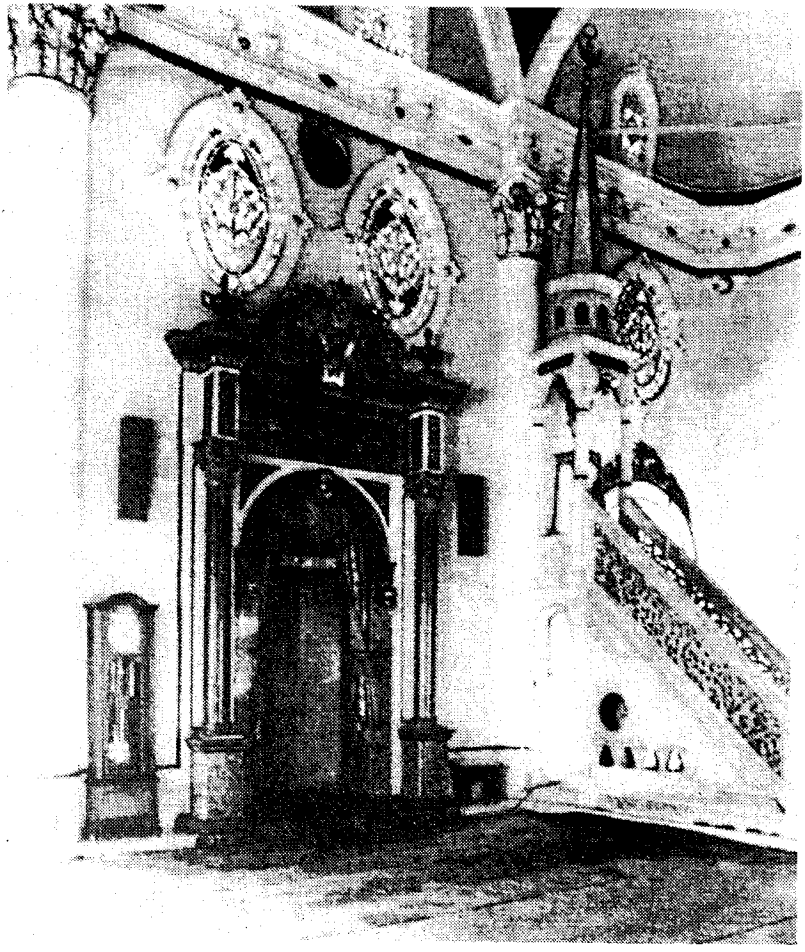
Resim 7. Levni'nin minyatürü. Bir çarpışma sahnesi. Tekerlekler üstünde çekilen bir kale maketi. Askerler, barut dumanları arasında saldıran düşmana karşı kaleyi savunuyor. Burcun üstündeki silahlı asker resimleri ve alttaki ağaçlarla süslenmiş kadırga maketi ilgi çekici. Aynı kitaptaki başka bir minyatürde kaleyi bir filin çektiği görülüyor.



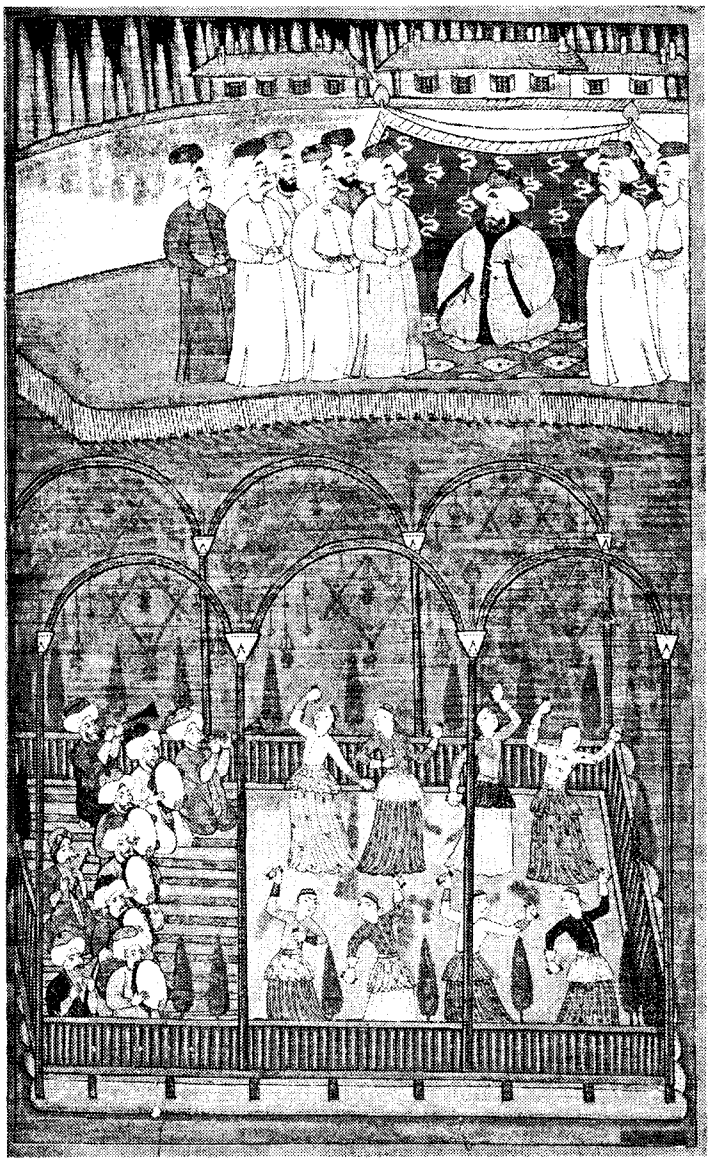
Resim 8. Minyatürlerini Levni'nin yaptığı surnameden (Topkapı Sarayı Kütüphanesi, İstanbul). Geceleyin deniz kenarında havai fişek gösterisi. Ön planda bir fişek ustası var.



Resim 9. Arpaz, Beyler Konağı: Kule 1830'larda elden geçmiştir.



Resim 10. İzmir'in eski kesimindeki Hisar Camii diye de bilinen Yakub Bey Camii. 1592'de yapılan cami 18. ve 19. yüzyılda değişikliğe uğramıştır. Camiin doğuya bakan bölümünde bu dönemden kalma minberde birçok camiin göründüğü bir manzara rölyefi vardır. Muhtemelen bu bir İzmir manzarasıdır.
Fotoğraf: Prof. Ayda Arel, İstanbul.



Resim 11. 18. yüzyıl minyatüründe sal üstünde dans eden köçekler ve onları izleyenler. Ebubekir Ratib Efendi bu gösterilerle 18. yüzyılda Avrupa'daki operayı karşılaştırmıştır.

KAYNAKÇA

Abdel Nour, Antoine. 1982. *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane, XVI-XVIII siécle*, Beyrut: Université Libanaise und Librairie Orientale.

Abou-El-Haj, Rifa'at. 1982. "The Social Uses of the Past: Recent Arap Historiography of Ottoman Rule," *International Journal of Middle East Studies*, 14, s. 185-201.

——— 1984. *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*, İstanbul, Leiden: Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut.

——— 1991. *Formation of the Ottoman State, The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Albany NY: SUNY Press.

Abu-Lughod, Janet. 1980. *Rabat, Urban Apartheid in Marocco*, Princeton N. J.: Princeton University Press.

Adanır, Fikret. 1982. "Haiduckentum und osmanische Herrschaft. Sozialgeschichtliche Aspekte der Diskussion um das Frühneuzeitliche Räuberunwesen in Südosteuropa," *Südost-Forschungen*, 41, s. 43-116.

Adıvar, Abdülhak Adnan. 1943. *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Maarif Vekilliği.

Ahmed Refik. 1932. *Onaltıncı Asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik, Onaltıncı Asırda Türkiye'de Rafizîlik ve Bektaşîliğe Dair Hazine-i Evrak Vesikalarını Havidir*, İstanbul: Muallim Ahmet Halit.

——— 1977. *Türk Mimarları, Hazine-i Evrak Vesikalarına Göre*, İstanbul: Sander.

——— 1988 (yeni basım). *Onuncu Asrı-ı Hicrîde İstanbul Hayatı*, 1495-1591, İstanbul: Enderun Kitapevi.

Ahmed Resmî. 1303-1886. *Sefaretname*, İstanbul: Kitabhane-yi Ebuzziya.

Akarlı, Engin. 1985/1986. "*Gedik*: Implements, Mastership, Shop Usufruct and Monopoly among İstanbul Artisans, 1750-1850," *Wissenschaftskolleg-Jahrbuch*, s. 223-232.

Akdağ, Mustafa. 1963. *Celalî Isyanları, 1550-1603*, Ankara: AÜ Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi.

Akın, Günkut. 1993. "Tanzimat ve bir Aydınlanma Simgesi," *Osman Hamdi Bey ve Dönemi, 17-18 Aralık 1992*, İstanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayınları, s. 123-133.

Aksan, Virginia. 1995. *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi 1700-1783*, Leiden: E. J. Brill.

Aktepe, Münir. 1958a. "İstanbul Nüfus Meselesine Dair Bazı Vesikalar." *Tarih Dergisi*, IX, 13, s. 1-30.

——— 1958b. *Patrona İsyanı, 1730*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Aktüre, Sevgi. 1978. *19. Yüzyıl Sonunda Anadolu Kenti, Mekansal Yapı Çözümlemesi*, Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi.

Alexander, John. 1985. "Law of the Conqueror (the Ottoman State) and Law of the Conquered (the Orthodox Church): the Case of Marriage and Divorce," *XVI Congrés International des Sciences Historiques, Rapports*, 2 cilt, Stuttgart: Comité International des Sciences Historiques, c. 1, s. 369-371.

Alexandrescu-Dersca, Marie-Mathilde. 1977 (yeni basım). *La campagne de Timur en Anatolie*, Londra: Variorum.

Algar, Ayla. 1992. "Food in the Life of the Tekke," *The Dervish Lodge, Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, Raymond Lifehez (ed), Berkeley: University of California Press, s. 296-306.

Allen, Terry. 1993. *Imagining Paradise in Islamic Art*, elektron. yay., Sebastopol, CA: Solipsist Press.

And, Metin. 1959. *Kırk Gün Kırk Gece. Eski Donanma ve Şenliklerde Seyirlik Oyunları*, İstanbul: Taç Yayınları.

——— 1972. *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu, 1839-1908*, Ankara: Türkiye İş Bankası.

——— 1975. *Karagöz, Turkish Shadow Theatre*, Ankara: Dost Yayınları.

——— 1982. *Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

——— 1983. *Türk Tiyatrosunun Evreleri*, Ankara: Turhan Kitabevi.

Anhegger, Robert. 1991. "Melling et la Sultane Hadidgé," Cornelis Boschma, Jacques Perot (ed), *Antoine-Ignace Melling (1763-1831), artiste-voyageur*, Paris: Editions Paris-Musées, s. 28-31.

Anonim. 1980. *Le café en Méditerranée, histoire, anthropologie, économie, XVII-XX siécle*, Aix-en-Provence: Institut de Recherches méditerranéennes.

Arel, Ayda. 1968. "Menteşe Beyliği Devrinde Peçin Şehri," *Anadolu Sanatı Araştırmaları*, I, s. 69-98.

——— 1975. *18. Yüzyılda İstanbul Mimarisinde Batılaşma Süreci*, İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi.

——— 1982. *Osmanlı Konut Geleneğinde Tarihsel Sorunlar*, İzmir: Ege Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi.

——— 1986. "*Image architecturale et image urbaine dans une série de basreliefs ottomans de la region égéenne*," *Turcica*, s. 83-117.
——— 1993. "Gothic Towers and Baroque Mihrabs: The Post-classical Architecture of Aegean Anatolia in the Eighteenth and Nineteenth Centuries," *Muqarnas*, X, *Essays in Honor of Oleg Grabar*, s. 212-218.
Arık, Rüçhan. 1976. *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, Ankara: Türkiye İş Bankası.
Artan, Tülay. 1988. "Architecture as a Theatre of Life: Profile of the Eighteenth-Century Bosphorus", yayımlanmamış doktora tezi, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge MA.
——— 1992. "Topkapı Sarayı Arşivindeki Bir Grup Mimari Çizimin Düşündürdükleri," *Topkapı Sarayı Müzesi, Yıllık*, 5, s. 7-55.
——— 1993. "From Charismatic Leadership to Collective Rule, Introducing Materials on the Wealth and Power of Ottoman Princesses in the Eighteenth Century," *Toplum ve Ekonomi*, 4, s. 53-94
——— (hazırlanıyor) "Early 20th Century Maps and 18th-19th Century Court Records: Sources for a Combined Reconstruction of Urban Continuity on the Bosporus".
Assmann, Aleida und Jan - Hardmeimer, Christof (ed) 1993. *Schrift und Gedächtnis, Archäologie der literarischen Kommumunikation I*, Münih: Wilhelm Fink Verlag.
Aşıkpaşazade. 1959. *Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte, Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreiches nach der Chronik "Denkwürdigkeiten und Zeitläufte des Hauses 'Osman' vom Derwisch Ahmed..."*, çev. Richard Kreutel. Viyana, Graz, Köln: Styria.
Atasoy, Nurhan - Raby, Julian. 1989. *Iznik, the Pottery of Ottoman Turkey*, Londra: Alexandria Press.
Atıl, Esin. 1969. "Surname-i Vehbi: An Eighteenth-Century Ottoman Book of Festivals", yayımlanmamış doktora tezi, University Microfilms.
——— 1987. *The Age of Sultan Süleyman the Magnificent*, Washington DC, New York: National Gallery of Art, Harry N Abrams Inc.
——— 1993. "The Story of an Eighteenth-Century Ottoman Festival," *Muqarnas*, 10, *Essays in Honor of Oleg Grabar*, s. 181-200.
Augustinus, Aurelius. 1985. *Die Bekenntnisse*, Münih: dtv.
Aymard, Maurice. 1989. "Friends and Neighbours," *The History of Private Life*, c. III, *Passions of the Renaissance*, çev. Arthur Goldhammer, Cambridge MA: Belknap Press ve Harvard University Press, s. 447-492.
Ayverdi, Ekrem Hakkı. 1958. *Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, Şehrin İskanı ve Nüfusu*, Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü.

Babinger, Franz. 1962a. "Mehmeds II. Heirat mit Sitt-Chatun, 1449," *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, Münih: Südosteuropa Verlagsgesellschaft, c. 1, s. 335-369.

——— 1962b. "Beiträge zur Geschichte der Malqoc-Oghlus," *Aufsätze und Abhandlungen zur Geshichte Südosteuropas und der Levante*, München: Südosteuropa Verlagsgesellschaft, c. I, s. 355-369.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis ve diğ. 1991. *Anatolia Moderna/ Yeni Anadolu*, İstanbul, Paris: Institut Français d'études anatoliennes ve Librairie d'Amérique et d'Orient.

Baer, Gabriel. 1983. "Women and Waqf: An Analysis of the Istanbul Tahrîr of 1546," *Asian and African Studies*, 17, s. 9-27.

Bağış, Ali İhsan. 1983. *Osmanlı Ticaretinde Gayri Müslimler, Kapitülasyonlar, Beratlı Tüccarlar ve Hayriye Tüccarları*, 1950-1839, Ankara: Turhan Kitapevi.

Barbir, Karl. 1979/80. "From Pasha to Efendi: The Assimilation of Ottomans into Damascene Society 1516-1783," *International Journal of Turkish Studies*, 1, 1, s. 68-83.

Barkan, Ömer Lütfi. 1942a. Osmanlı İmparatorluğunda bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler," *Vakıflar Dergisi*, 11, s. 279-386.

——— 1942b. "Bazı Büyük Şehirlerde Eşya ve Yiyecek Fiyatlarının Tesbit ve Teftişi Hususlarını Tanzim Eden Kanunlar," *Tarih Vesikaları*, 1, 5, s. 326-340; 11, 7, s. 15-40; 11, 9, s. 168-177.

——— 1949/50, 1951/52, 1953/54. "Osmanlı İmparatorluğunda bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, XI, 1-4, s. 524-569; XIII, 1-4, s. 56-78; XV, 1-4, s. 209-237.

——— 1951. "Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi," *Türkiyat Mecmuası*, X, s. 1-26.

——— 1963. "Şehirlerin Teşekkül ve İnkişafi Tarihi Bakımından: Osmanlı İmparatorluğunda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 23, 1-2, s. 239-296.

——— 1966. "Edirne Askeri Kassam'ına Ait Tereke Defterleri, 1545-1659," *Belgeler*, 111, 5-6, s. 1-479.

——— 1942-1970. *Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı*, 2 c., Ankara: Türk Tarih Kurumu.

——— 1975a. "'Feodal' Düzen ve Osmanlı Tımarı," *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler/Tartışmalar...* Osman Okyar ve Ünal Nalbantoğlu (ed), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, s. 1-32.

——— 1975b. "The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East," *International Journal of Middle East Studies*, 6, s. 3-28.

——— 1979. "İstanbul Saraylarına ait Muhasebe Defterleri," *Belgeler* IX., 13, s. 1-380.

——— 1980 (yeni basım). "Türk Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller: İmparatorluk Devrinde Toprak Mülk ve Vakıflarının Hususiyeti, 1," *Türkiye'de Toprak Meselesi, Toplu Eserler*, Abidin Nesimi, Mustafa Şahin, Abdullah Özkan (ed), İstanbul: Gözlem Yayınları, s. 249-280 (a).

Barkan, Ömer Lütfi ve Ayverdi, Ekrem. 1970. *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri, 953 (1546) Tarihli*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

Barkan, Ömer Lütfi ve Meriçli, Enver, 1988. *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri* 1, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.

Barnes, John Robert. 1980. "Evkaf-ı Humayun; Vakıf Administration under the Ottoman Ministry for Imperial Religious Foundations 1839 to 1875", yayımlanmamış doktora tezi, University of California, Los Angeles.

——— 1986. *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, Leiden: E. J. Brill.

Batàri, Ferenc. 1980. "Turkish Rugs in Hungary," *Halı*, 3, 2, s. 82-90.

Bates, Ülkü. 1978. "Women as Patrons of Architecture in Turkey," *Women in the Muslim World*, Beck und Nikki Keddie (ed), Harvard: Harvard University Press, s. 245-260.

Bayburtoğlu, M. Zafer, 1973. "Kahraman Maraş'ta bir Grup Dulkadiroğlu Yapısı," *Vakıflar Dergisi*, X, s. 234-250.

Bayly, Christopher A., 1989. *Imperial Meridian, the British Empire and the World, 1780-1830*, Londra, New York: Longman.

Beaugé, Gilbert ve Çizgen, Engin. t.y. yak. 1993. *Images d'empire, Aux origines de la photographie en Turquie, Türkiye'de Fotoğrafin Öncüleri*, İstanbul: Institut d'Etudes Françaises d'İstanbul.

Behar, Cem. 1990. *Ali Ufkî ve Mezmurlar*, İstanbul: Pan Yayıncılık.

Behrens-Abouseif, Doris. 1989. *Islamic Architecture in Cairo -An Introduction*, Leiden: E. J. Brill.

——— 1992. The 'Abd al-Rahmân Katkhudâ Style in 18th Century Cairo," *Annales Islamologiques*, 26, s. 117-126.

——— 1994. *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule, Institutions, Waqf and Architecture in Cairo*, Leiden: E. J. Brill.

Beldiceanu-Steinherr, Iréne. 1961. *Scheich Üftâde, der Begründer des Gelvetijje Ordens*, Münih: kendi yayını.

——— 1971. "La Vita de Seyyid Ali Sultan et la conquéte de la thrace par les Turcs," *Proceedings of the Twenty-Seventh Internationl Congress of Orientalists*, Ann Arbor, Michigan, 13-19th August 1967, Wiesbaden, s. 275-276.

——— 1991. "Les Bektasî à la lumiére des recensements ottomans, XV-XVI siécles," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 81, s. 21-73.

Belge, Murat. 1994. *İstanbul Gezi Rehberi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Bellan, Lucien-Louis. 1932. *Chach Abbas I, Sa vie, son histoire*, Paris: Paul Geuthner.

Bennassar, Bartholomé ve Bennassar, Lucile. 1989. *Les chrétiens d'Allah*, Paris: Perrin.

Berkes, Niyazi. 1962. "İlk Türk Matbaası Kurucusunun Dinî ve Fikrî Kimliği," *Belleten*, XXVI, 104, s. 715-737.

——— t.y. yak. 1978. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.

Berkey, Jonathan. 1991. "Women and Islamic Education in the Mamluk Period," *Women in Middle East History*, haz. Nikki Keddie ve Beth Baron (ed), New Haven: Yale Universtiy Press, s. 143-160.

Berktay, Halil. 1991. "Der Aufstieg und die gegenwärtige Krise der nationalistischen Geschichtsschreibung in der Türkei," *Periplus*, 1, s. 102-125.

——— 1992. "The Search for the Peasant in Western and Turkish History/Historiography," *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, Halil Berktay ve Suraiya Faroqhi (ed), Londra: Frank Cass, s. 109-184.

Beşir, Fuad. t.y. *İlk Türk Materyalisti Beşir Fuad'ın Mektupları*, Selâhattin Hilav (Giriş), C. Parkan Özturan (ed), İstanbul: ARBA Yayınları.

Beydilli, Kemal. 1984. "Ignatius Mouradgea D'Ohsson, Muradcan Tosunyan," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 34, s. 247-314.

Birge, John Kingsley. 1965 (yeni basım). *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra: Luzac.

Blaisdell, Donald. 1979. *Osmanlı İmparatorluğunda Avrupa Malî Denetimi "Düyunuumumiye"*, çev. H. A. Kuyucak ve Ali İhsan Dalgıç, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.

Bode, Wilhelm von ve Kühnel, Ernst. 1984. *Antique Rugs From the Near East*, çev. Charles Grant Ellis, Londra: Bell and Hyman Ltd.

Bombaci, Alessio. 1968. *Histoire de la littérature turque*, çev. Iréne Mélikoff, Paris: C. Klincksieck.

Boratav, Pertev Naili. 1973. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Boratav, Pertev Naili ve Gölpınarlı Abdülbaki. 1943. *Pir Sultan Abdal*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.

Braude, Benjamin. 1982. "Foundation Myths of the Millet System," *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Benjamin Braude ve Bernard Lewis (ed), 2 c., New York, Londra: Holmes & Meier, c. 1, s. 69-88.

Braudel, Fernand. 1966. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2 c., Paris: Armand Colin.

——— 1979. *Civilization matérielle, économie et capitalisme*, 3 c., Paris: Armand Colin.

Brummett, Palmira. 1991. "Competition and Coincidence: Venetian Trading Interests and Ottoman Expansion in the Early Sixteenth Century Levant," *New Perspectives on Turkey*, 5-6, s. 29-52.

Burton, Richard. 1964 (yeni basım). *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, 2 c. New York: Dover Publications.

Busbecq, Ogier Ghiselin von, 1926. *Vier Briefe aus der Türkei*, Wolfram von den Steinen (ed. ve yorum), Erlangen: Verlag der Philosophischen Akademie.

Cacaoğlu Nur el-Din. 1959. *Kırşehir Emiri Caca oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi*, Ahmet Temir (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

[Ca'fer Efendi], Howard Crane (ed). 1987. *Risâle-i Mi'mâriye, an Early-seventeenth-century Ottoman Treatise on Architecture*, Leiden: E. J. Brill.

Cahen, Claude. 1969. "Baba Ishaq, Baba İlyas, Hadjdji Bektash et quelques autres," *Turcia*, 1, s. 53-64.

Cantemir, Demetrius. 1734. *The History of the Growth and Decay of the Ottoman Empire*, çev. N. Tindal, Londra: John James & Paul Knapton.

——— 1743. *Histoire de l'Empire Ottoman ou se voyent les causes de son aggrandissement et de sa décadence*, çev. M. de Joncquiéres, 4 c., Paris: Huart.

——— 1973. *Dimitrie Cantemir, Historian of South East European and Oriental Civilizations, Extracts from "The History of the Ottoman Empire"*, Alexandru Dutu ve Paul Cernovodeanu (ed), Halil İnalcık (Önsöz), Bükreş: Association Internationale d'Etudes du Sud-Est Européen.

Caoursin, Guillaume. (hazırlanıyor) "De casu regis Zizimi," *Sultan Djem, Un*

prince ottoman d'aprés deux sources contemporaines: Vaki'ât-ı Sultân Cem, OEuvres de Guillaume Caoursin, çev. Nicolas Vatin, Ankara: Tarih Kurumu.

Castan, Nicole. 1989. "The Public and the Private," *History of Private Life*, C. III, Philippe Ariés ve Roger Chartier (ed), çev. Arthur Goldhammer, Cambridge MA: Belknap, s. 403-446.

Castellan, Georges. 1991. *Histoire des Balkans, XIV-XX siécle*, Paris: Fayard.

Cerasi, Maurice. 1986. *La città del Levante, Civiltà urbana e architettura sotto gli Ottomani nei secoli XVIII-XIX*, Milano: Jaca Book.

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

Cezar, Yavuz. 1986. *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, XVII. yy'dan Tanzimat'a Mali Tarih*, İstanbul: Alan Yayıncılık.

Chambers, Richard. 1973. "The Education of a Nineteenth-century Ottoman *Âlim*, Ahmed Cevdet Paşa," *International Journal of Middle East Studies*, 4, s. 440-464.

Chartier, Roger. 1982. *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris: Seuil.

——— 1989. *A History of Private Life*, c. 3, *Passions of the Renaisance*, çev. Arthur Goldhammer, Cambridge MA, Londra: The Belknap Press of Harvard University Press.

Cirkovic, Sima. 1986. "Die östlichen Teile Jugoslawiens 1350-1650," *Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, Wolfram Fischer ve Hermann Kellenbenz (ed), Stuttgart: Klett Cotta, c. 3, s. 1149-1187.

Clogg, Richard. 1982. "The Greek Millet in the Ottoman Empire," *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Benjamin Braude ve Bernard Lewis (ed), 2 c., New York, Londra: Holmes & Meier, c. 1, s. 185-208.

Cvetkova, Bistra. 1963. "Sur certaines réformes du régime foncier au temps de Mehmet II," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, VI, s. 104-120.

Çağatay, Neşet. 1971. "Osmanlı İmparatorluğunda Rıba-Faiz Konusu, Para Vakıfları ve Bankacılık", *Vakıflar Dergisi*, IX, s. 39-57.

Çeçen, Kâzım. 1991. *İstanbul'un Vakıf Sularından Halkalı Suları*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi ve İSKİ.

Çelik, Zeynep. 1986. *The Remaking of İstanbul, Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, Seattle, Londra: University of Washington Press [Türkçe basım: *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul*. İstanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 1996].

Çizakça, Murat. 1985. "Incorporation of the Middle East into the European World Economy," *Review*, VIII, 3, s. 353-378.

——— 1987 (yeni basım). "Price History and the Bursa Silk Industry: A Study in Ottoman Industrial Decline, 1150-1650," *The Ottoman Empire and the World Economy*, Huri İslamoğlu-İnan (ed), Cambridge, Paris: Cambridge University Press ve Maison des Sciences de l'Homme, s. 247-261.

——— (hazırlanıyor) "A Comparative History of Business and Finance: Islamic World and the West, from the Seventh Century to the Present".

Çulpan, Cevdet. 1975. *Türk Taş Köprüleri, Ortaçağdan Osmanlı Devri Sonuna Kadar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Dall'Oglio Marino. 1978. "Transylvanian Rugs - Some Considerations and Opinions", *Halı*, 1, 3, s. 274-277.

Dalsar, Fahri. 1960. *Türk Sanayi ve Ticaret Tarihinde Bursa'da İpekçilik*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.

Danişmend, İsmail Hami. 1971. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 5 c., İstanbul: Türkiye Yayınevi.

Davison, Roderic H. 1973. *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, New York: Gordian Press.

Defoe, Daniel. 1975. *Robinson Crusoe*, Münih, Zürich: Winkler Verlag.

Delumeau, Jean. 1967, 1973. *La civilization de la Renaisance*, Paris: Arthaud.

——— 1973. *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris: PUF.

——— 1975. *Rome au XVI siécle*, Paris: Hachette.

——— 1977. *Catholicism between Luther and Voltaire: a New View of the Counter-Reformation*, John Bossy (Giriş), Londra, Philadelphia: Burns & Oates, Westminster Press.

Denel, Serim. 1982. *Batılılaşma Sürecinde İstanbul'da Tasarım ve Dış Mekanlarda Değişim ve Nedenleri*, Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi.

Denny, Walter B. 1970. "A Sixteenth-Century Architectural Plan of İstanbul," *Ars Orientalis*, 8, s. 49-63.

Derin, Fahri. 1959. "Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin Nesebi Hakkında bir Risale," *Tarih Dergisi*, X, 14, s. 97-103.

Deringil, Selim. 1991. "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II, 1876-1909", *International Journal of Middle East Studies*, 23, 3, s. 345-359.

Dermigny, Louis. 1964. *La Chine et l'Occident, Le commerce à Canton au XVIII siécle 1719-1833*, 3 c., Paris: S.E.V.P.E.N.

Dernschwam, Hans. 1923. *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553-55)*, Fugger-Archiv'deki aslından haz. Franz Babinger, Mü-

nih, Leipzig: Duncker und Humblot.

Desmet-Grégoire, Helène. 1991. *Contribution au thème du et des cafés dans les Sociétés Proche-Orient, Cahiers de l'IREMAM*, Aix, Marseille: Centre National de la Recherche Scientifique.

Dilger, Konrad. 1967. *Untersuchungen zur Geschichte des osmanischen Hofzeremoniells im 15. und 16. Jahrhundert*, Münih: Dr. Dr. Rudolf Trofenik.

Doughty, Charles M. 1979 (yeni basım). *Travels in Arabia Deserta*, T. E. Lawrence (Giriş), New York: Dover Publications.

Duben, Alan ve Behar, Cem. 1991. *Istanbul Households, Marriage, Family and Fertility 1880-1940*, Cambridge: Cambridge University Press.

Duby, Georges. 1973. *Hommes et structures du Moyen âge*, Paris, Den Haag: Mouton.

Duby, Georges ve Balard, Michel (ed) 1991. *L'histoire médiévale en France, bilan et perpectives*, Paris: Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur und Editions du Seuil.

Duhani, Said Naum. 1982. *Eski İnsanlar, Eski Evler, XIX. Yüzyılda Beyoğlu'nun Sosyal Topografisi*, çev. Cemal Süreya, İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu.

Dumont, Paul. 1986. "Said Bey. The Everyday Life of an Istanbul Townsman at the Beginning of the XXth Century," *Osmanistische Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, Hans Georg Majer (ed), Wiesbaden: Otto Harrasowitz, s. 1-16.

Düzdağ, M. Ertuğrul. 1972. *Şeyhülislam Ebusuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul: Enderun.

Eflakî, Ahmet. 1973. *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Hürriyet Yayınları.

Eickhoff, Ekkehard, 21992. *Venedig, Wien und die Osmanen, Umbruch in Südosteuropa 1645-1700*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Eidam, Liliana. 1993. "Der Weg zum Professionalismus: Bulgarische Populara-utoren 1878-1944", *Südosteuropäische Popularliteratur im 19. und 20. Jahrhundert*, Klaus Roth (ed), Münchner Vereinigung für Volkskunde und Südosteuropa Gesellschaft, s. 97-110.

Eldem, Sedad Hakkı. 1977. *Sa'dabad*, İstanbul.

——— t.y. *Türk Evi Plan Tipleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Mimarlık Fakültesi.

Elvan Çelebi. 1984. *Menakıbu'l-kudsiyye fi menasıbi'l-ünsiyye, Baba İlyas-ı Horasânî ve sülâlesinin menkabevî tarihi*, İsmail Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak (ed), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Ennen, Edith. 1991. *Frauen im Mittelalter*, Münih: C. H. Beck.
Erder, Leila. 1975. "The Measurement of Preindustrial Population Changes: The Ottoman Empire from the 15th to the 16th Century," *Middle Eastern Studies*, XI. 3, s. 284-301.
——— 1976. "The Making of Industrial Bursa: Economic Activity and Population in a Turkish City 1835-1975", yayımlanmamış doktora tezi, Princeton University.
Erdmann, Kurt. 1961. *Das anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts*, Berlin: Mann.
——— 1962. *Europa und der Orientteppich*, Berlin, Mainz: Florian Kupferberg.
Ergenç, Özer, 1975. "1600-1615 Yılları Arasında Ankara İktisadi Tarihine Ait Araştırmalar," *Türkiye Iktisat Tarihi Semineri, Metinler-Tartışmalar...* içinde, Osman Okyar ve Ünal Nalbantoğlu (ed), Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
Erim, Neşe, 1991. "Trade, Traders and the State in Eighteenth Century Erzurum," *New Perspectives on Turkey*, 5-6, s. 123-150.
Erlande-Brandenburg, Alain. 1980. *La Cathédrale*, Paris: Fayard.
Erünsal, İsmail E. 1977-79. "Türk Edebiyatı Tarihine Kaynak Olarak Arşivlerin Değeri", *Türkiyat Mecmuası*, XIX, s. 213-222.
Evin, Ahmet Ö. 1983. *Origins and Development of the Turkish Novel*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
Evliya Çelebi. 1896/97-1938. *Seyahatname*, İstanbul: İkdam.
——— 1957. *Im Reiche des Goldenen Apfels, Des türkischen Weltenbummlers Evliya Çelebi denkwürdige Reise das Giaurenland und in die Stadt und Festung Wien anno 1665*, çev. ve açık. Richard F. Kreutel, Graz: Verlag Styria.
[Evliya Çelebi] 1987. *Im Reiche des Goldenen Apfels* ..., çev. ve açık. Richard F. Kreutel, çoğaltan Erich Prokosch ve Karl Teply, Graz, Wien, Köln: Styria.
Evliya Çelebi. 1988. *Evliya Çelebi in Diyarbekir*, çev. ve ed. Van Bruinessen ve diğ., Leiden: E. J. Brill.
Evliya Çelebi. 1990. *Evliya Çelebi in Bitlis, The Relevant Sections of the Sayahatname*, çev. açık. giriş ve ed. Robert Dankoff, Leiden: E. J. Brill.
[Evliya Çelebi], 1991. *The Intimate Life of an Ottoman Statesman, Melek Ahmed Paşa, 1588-1662 as Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels*, çev. ve Giriş Robert Dankoff ve Rhoads Murphey, Albany, NY: SUNY Press.
Eyice, Semavi. 1962/63. "İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai bir Müessesesi, Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 23, 1-2, s. 3-80

Farge, Arlette. 1992. *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIIIe Siécle*, Paris: Seuil.

Faroqhi, Suraiya. 1971. "Der Aufstand des Yahya ibn Yahya al-Suwaydi," *Der Islam*, 47, s. 67-92.

——— 1976. "The *Tekke* of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Avtivities," *International Journal of Middle East Studies, 7, s. 28-69.*

——— 1978. "The Early History of the Balkan Fairs," *Südost-Forschungen*, XXXVII, s. 50-68.

——— 1979. "The Life Story of an Urban Saint in the Ottoman Empire," *Tarih Dergisi*, XXXII, s. 655-678, 1009-1018.

——— 1980. "Textile Production in Rumeli and the Arab Provinces: Geographical Distribution and Internal Trade, 1560-1650," *Osmanlı Araştırmaları*, 1, s. 61-83.

——— 1981a. "Seyyid Gazi Revisited: The Foundation as Seen through Sixteenth and Seventeenth-Century Documents," *Turcica*, XIII. s. 90-122.

——— 1981b. *Der Bektaschi-Orden in Anatolien, vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826*, Wien: Verlag des Instituts für Orientalistik.

——— 1984a. *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia, Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting*, Cambridge: Cambridge University Press [Türkçe basım: *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, İstanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 1994 (2.b)].

——— 1984b. "Mohair Manufacture and Mohair Workshops in Seventeenth Century Ankara," *Istanbul Üniversitesi Iktisat Fakültesi Mecmuası*, 41, 1-4, *Ord. Prof Ömer Lütfi Barkan'a Armağan*, s. 211-236.

——— 1985/86. "Stadt-Landbeziehungen und die regionale Organisation im osmanischen Anatolien des 16.-17. Jarhrlunderts," *Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients*, Berlin: Edition Parabolis, s. 137-163.

——— 1986a. "Coffee and Spices: Official Ottoman Reactions to Venetian-Egyptian Trade in the Later Sixteenth Century," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 76, s. 87-93.

——— 1986b. "Town Officials, *timar*-holders and Taxation: The Late Sixteenth Century Crisis as Seen from Çorum," *Turcica*, XVIII, s. 53-82.

——— 1987. *Men of Modest Substance, House Owners and House Property in Seventeenth-century Ankara and Kayseri*, Cambridge: Cambridge University Press.

——— 1988. "Agricultural Crisis and the Art of Flute-Playing: The Worldly Affairs of the Mevlevi Dervishes (1595-1652)," *Turcica*, XX, s. 43-70.

——— 1990. *Herrscher über Mekka, die Geschichte der Pilgerfahrt*, Münih, Zürich: Artemis [Türkçe basım: *Hacılar ve Sultanlar*, İstanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 1995].

——— 1991. "Black Slaves and Freedmen Celebrating (Aydın, 1576)," *Turcica, XXI-XXIII, s. 205-215.*

——— 1992a. "Political Activity among Ottoman Taxpayers and the Problem of Sultanic Legitimation, 1570-1650," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XXXV, s. 1-39.

——— 1992b. "Red Sea Trade and Communications as Observed by Evliya Çelebi, 1671-72," *New Perspectives on Turkey*, 5-6 s. 87-106.

——— 1994. "The Life and Death of Outlaws in Çorum," *Armağan Festschrift Andreas Tietze*, Ingeborg Baldauf ve Suraiya Faroqhi (ed), Prag: Orientalisches Institut der Karls-Üniversität.

Febvre, Lucien. 1977. *Life in Renaissance France*, çev. Marian Rothstein, Cambridge MA: Harvard University Press.

Fekete, Lajos. 1960. "Das Heim eines türkischen herrn in der Provinz im XVI Jahrhundert," *Studia Historica Acedemiae Scientiarum Hungaricae*, 29, 5, s. 69-93.

[Feyzullah Efendi] Ahmed Türek ve Çetin Derin (çev.) 1969/70. "Feyzullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi," *Tarih Dergisi*, 23, s. 205-218; 24, s. 69-93

Findley, Carter V. 1980. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, the Sublime Porte 1789-1922*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

——— 1989. *Ottoman Civil Officialdom, A Social History*, Princeton, NJ: Princeton University Press [Türkçe Basım: *Kalemiyeden Mülkiyeye, Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, İstanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 1996].

Finkel, Caroline. 1988. *The Administration of Warfare: the Ottoman Military Campaigns in Hungary, 1593-1606*, 2 c., Viyana: VWGÖ.

Fleischer, Cornell H. 1986. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire, the Historian Mustafa Âlî, 1541-1600*, Princeton: University Press [Türkçe basım: *Mustafa Âlî, Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, İstanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 1996].

——— 1990. "From Şehzade Korkud to Mustafa Âlî: Cultural Origins of the Ottoman Nasîhatname," *Congress on the Economic and Social History of Turkey*, Heath Lowry ve Ralph Hattox (ed), İstanbul: İSİS Press, s. 67-78.

——— 1992. "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman," *Soliman le Magnifique et son temps, Actes du Col-*

loque de Paris, Galeries Nationales du Grand Palais, 7-10 mars 1990, Paris: La Documentation Française, s. 159-178.

Flemming, Barbara. 1987. "Sahib-kıran und Mahdi: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Süleymans," *Between the Danube and the Caucasus*, György Kara (ed), Budapest: Verlag der Akademie der Wissenschaften, s. 43-62.

Foss, Clive. 1979. *Ephesus after Antiquity: A late Antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge: Cambridge University Press.

Fukasawa, Katsumi. 1987. *Toilerie et commerce du Levant, d'Alep à Marseille*, Paris: Editions du CNRS.

Gaube, Heinz ve Wirth, Eugen. 1984. *Aleppo, Historische und geographische Beiträge zur baulichen Gestaltung, zur sozialen Organisation und zur wirtschaftlichen Dynamik einer vorderasiatishen Fernhandelsmetropole*, 2 c., Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert.

Gdoura, Wahid, 1985. *Le début de L'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie: Evolution de l'environnement culturel, 1706-1787*, Tunis: Institut Supérieur de Documentation.

Genç, Mehmed. 1984. "Osmanlı Ekonomisi ve Savaş," *Yapıt*, 49, 4, s. 52-61; 50, 5, s. 86-93.

Gerber, Haim. 1980, "Social and Economic Positon of Women in an Ottoman City, Bursa 1600-1700," *International Journal of Middle East Studies*, 12, s. 231-244.

——— 1988. *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700*, Jerusalem: The Hebrew University.

Gibb, E. J. W. 1900-05. Edward G. Browne (ed), *A History of Ottoman Poetry*, 4 c., Londra: Luzav & Co.

Ginzburg, Carlo, 1982. *The Cheese and the Worms, the Cosmos of a Sixteenth-century Miller*, çev. John ve Anne Tedeschi, Harmondsworth: Penguin Books.

Gombrich, Ernst H. 1984. *Aby Warburg, eine intellektuelle Biographie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Gonzalez de Clavijo, Ruy. 1970 (yeni basım). *Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the Court of Timur in Samarcand, AD 1403-1406* ..., çev. ve notlar Clements R. Markham, New York: Franklin.

Goodwin, Godfrey. 1971. *A History of Ottoman Architecture*, Londra: Thames and Hudson.

Goubert, Pierre. 1966. *Louis XIV et vingt millions de Français*, Paris: Fayard.

Göçek, Fatma Müge. 1987. *East Encounters West, France and the Ottoman*

Empire in the Eighteenth Century, Oxford, New York: Oxford University Press.

Gökyay, Orhan Şaik. 1985. "Sohbetname," *Tarih ve Toplum*, 3, s. 128-136.

——— 1986. "Bir Saltanat Düğünü," *Topkapı Sarayı Yıllığı*, 1, s. 21-56.

Gölpınarlı, Abdülbaki. 1931. *Melamîlik ve Melamîler*, İstanbul: Devlet Matbaası.

——— 1953. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, Istanbul: Inkilap Kitabevi.

——— (ed) 1958. *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme*, Istanbul: Inkilap Kitabevi.

——— 1959. *Mevlâna Celâleddin, Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, Istanbul: Inkilap.

——— 1963. *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul: Remzi.

——— 1967. *Mevlana Müzesi Yazmalar Kataloğu*, 3 c., Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

——— 1973. *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

——— ve Boratav, Pertev Naili. 1991 (yeni basım). *Pir Sultan Abdal*, İstanbul: Der Yayınları.

Grabar, Oleg. 1973. *The Formation of Islamic Art*, New Haven, Londra: Yale University Press.

Gran, Peter. 1970. *Islamic Roots of Capitalism, Egypt, 1760-1840*, Austin, London: University of Texas Press.

Grisworld, William. 1983. *The Great Anatolian Rebellion 1000-1020/1591-1611*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

de Groot, Alexander H. 1978. *The Ottoman Empire and the Dutch Republic, A History of the Earliest Diplomatic Relations 1610-1630*, Leiden, Istanbul: Nederlands Instituut voor het Nabije Ooten.

Groß, Erich. 1927. *Das Vilayet-name des Hağği Bektasch, Ein türkisches Derwisch-Evangelium*, Leipzig: Mayer und Müller.

Güçer, Lütfi. 1964. *XVI-XVII Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.

Haarmann, Ulrich. 1976. "Evliya Çelebis Bericht über die Altertümer von Gize," *Turcica*, VIII., 1, s. 157-230.

Hafiz Hüseyin Ayvansarayî. 1864-65. *Hadikatü'l-cevami*, İstanbul: Matbaa-yı Amire.

Hammer, Joseph von. 1834. *Geshichte des Osmanischen Reiches, Größtenteils aus bisher unbenützten Handshriften und Archiven*, 4 c., Pesth: C. A. Hartleben.

Hanna, Nelly. 1991. *Habiter au Caire, La maison moyenne et ses habitants aux XVIIe et aux XVIIIe siécles*, Kairo: Institut français d'Archéologie Orientale du Caire.

Hasluck, E W. 1929. *Christianity and Islam under the Sultans*, Margaret Hasluck (ed), Oxford.

Hattox, Ralph. 1988. *Coffee and Coffeehouses, The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Seattle, Londra: Washington University Press.

Helmecke, Gisela. 1993. "Die Stickereien," *Reich an Samt und Seide, Osmanische Gewebe und Stickereien*, Christian Erber (ed), Bremen: Edition Temmen, s. 25-33.

Hess, Andrew. 1978. *The Forgotten Frontier, A History of the Sixteenth Century Ibero-African Frontier*, Chicago, Londra: University of Chicago Press.

Hinz, Walther. 1955. "Islamische Maße und Gewichte umgerechnet ins metrische System," *Handbuch der Orientalistik*, Berthold Spuler (ed), c. 1, 1, Leiden: E. J. Brill.

Hobsbawm, E. J. 1990 *Echoes of the Marseillaise, Two Centuries Look Back on the French Revolution*, Londra, New York: Verso Books.

Hodgson, Marshall G. S. 1974. *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, Chicago, Londra: Chicago University Press.

Holbrook, Victoria Rowe. 1992. "Originality and Ottoman Poetics: In the Wilderness of the New," *Journal of the American Oriental Society*, 112, 3, s. 440-454.

Hugo, Victor. 1972 (yeni basım). *Notre Dame de Paris*, Giriş yazısı Jean Maurel, Paris: Librairie Générale.

Hüttl, Ludwig. 1976. *Max Emanuel, Der Blaue Kurfüst 1679-1726, Eine Politische Biographie*, Münih: Süddeutscher Verlag.

Ibn Battuta. 1854. *Voyages d'Ibn Batoutah*, çev. ve ed. C. Défrémery ve B. R. Sanguinetti, 4 c., Paris: Librairie Impériale.

Issawi, Charles. 1980. *The Economic History of Turkey 1800-1914*, Chicago: Chicago University Press.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. 1987. "Some Critical Notes on the Introduction of Modern Sciences to the Ottoman State and the Relation between Science and Religion up to the End of the Nineteenth Century," *Comité International d'Etudes pré-ottomanes et Ottomanes, VI Symposium, Cambridge 1st-2th July 1984*, Jean Louis Bacqué-Grammont ve Emeri van Donzel (ed), Istanbul, Paris, Leiden: The Divit Press, s. 235-252.

İmamoğlu, Vacit. 1992. *Geleneksel Kayseri Evleri*,, Ankara: Halkbank.

İnalcık, Halil. 1948. "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü, 1569," *Belleten* XII, s. 349-402.

——— 1953. "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğuna: XV. Asırda Hıristiyan Sipahiler ve Menşeleri," *Fuad Köprülü Armağan/Mélanges Fuad Köprülü*, Istanbul: AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, s. 207-248.

——— 1954a. *Hicri 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

——— 1954b. "Ottoman Methods of Conquest," *Studia Islamica*, III, s. 103-129.

——— 1965. "Adâletnâmeler," *Belgeler*, II, 3-4, s. 42-149.

——— 1969. "Capital Formation in the Ottoman Empire," *The Journal of Economic History*, XIX, s. 97-140.

——— 1970. "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City," *Dumbarton Oaks Papers*, 23, s. 213-249.

——— 1973. *The Ottoman Empire, the Classical Age. 1300-1600*, Londra: Weidenfeld & Nicholson.

——— 1974. "The Socio-Political Effects of the Diffusion of Fire-Arms in the Middle East," *War, Technology and Society in the Middle East*, Bela Kiraly, Londra: Oxford University Press. s. 195-217.

——— 1979/80. "Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve Ingiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü," *ODTÜ Gelişme Dergisi*, özel sayı, *Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar*, II, s. 1-66.

——— 1980. "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700," *Archivum Ottomanicum*, VI, s. 283-337.

——— 1983. "Introduction to Ottoman Metrology," *Turcica*, XV, s. 311-348.

——— 1985 (yeni basım). "The Emergence of Big Farms, *Çiftliks*: State, Landlords and Tenants," *Studies in Ottoman Social and Economic History*, Londra: Variorum, No. VIII.

——— 1993. "Dervish and Sultan: Analysis of the Otman Baba Vilayetnamesi," *Manifestations of Sainthood in Islam*, Grace Martin Smith ve Carl W. Ernst (ed), Istanbul: İSİS, s. 209-224.

——— 1994. "How to read "Ashık Pasha-Zâde's history" *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Colin Heywood ve Colin Imber (ed), Istanbul İSİS Press, s. 139-156.

İslamoğlu, Huri ve Faroqhi, Suraiya. 1979. "Crop Patterns and Agricultural Production Trends in Sixteenth Century Anatolia," *Review*, II, 3, s. 401-436.

İslamoğlu-İnan, Huri. 1987. "Introduction: Oriental Despotism in World System Perspective," *The Ottoman State and the World Economy*, Huri İslamoğlu-İnan (ed), Cambridge ve Paris: Cambridge University Press ve Maison des sciences de l'Homme, s. 1-26.

İz, Fahir ve Kut, Günay. 1985. "XV. Yüzyılda Nazım," *Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türk Klâsikleri, Tarih-Antoloji-Ansiklopedi*, İstanbul: Ötüken ve Söğüt, c. 2, s. 109-260.

Jacob, Georg. 1904. "Traditionen über Bekri Mustafa Aga," *Revue orientale* s. 1-7.

Jansky, Herbert. 1964. "Zeitgeschichtliches in den Liedern des Bektaşî-Dichters Pir Sultan Abdal," *Der Islam*, 39. 130-142.

Jaubert, Pierre Amedée. 1821. *Voyage en Armenie et en Perse dans les années 1805 et 1806*, Paris: Pélicier und Nepveu.

Jennings, Ronald C. 1973. "Loan and Credit in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XVI, II-III, s. 165-216.

——— 1975. "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records - The Sharia Court of Anatolian Kayseri," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XVIII. 1. s. 53-114.

——— 1993. *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York: New York University Press.

Kafadar, Cemal. 1986. "A Death in Venice, 1575: Anatolian Muslim Merchants Trading in the Serenissima," *Journal of Turkish Studies*, 10, *Raiyyet Rüsumu, Essays presented to Halil İnalcık on his Seventieth Birthday by his Colleagues and Students*. s. 191-218.

——— 1989. "Self and Others: The Diary of a Dervish in seventeenth-century Istanbul and First-person Narratives in Ottoman Literature," *Studia Islamica*, LXIX, s. 121-150.

——— 1992. "Müteredditi Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri 1641-43," *Topkapı Sarayı Yıllığı*, 5, s. 168-222.

——— (hazırlanıyor) "At the Edge of the World of Islam: The Construction of the Ottoman State."

Kahane, Henry; Kahane, Renée; Tietze, Andreas. 1958. *The Lingua Franca in the Levant, Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin*, Urbana: University of Illinois Press.

Kappert, Petra. 1976. *Die Osmanischen Prinzen und ihre Residenz Amasya im 15. und 16. Jahrhundert*, Istanbul: Nederlands Historisch-Archeologisch Intituut.

Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends, Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period*, 1200-1550, Salt Lake City: University of Utah Press.

Kâtib Çelebi. 1145/1732. *Cihân-numâ*, Istanbul: İbrahim Müteferrika.

Kechagioglou, Giorgos. 1993. "Neugriechische belletristische Volkbücher, Vorüberlegungen zu bibliographischen sowie literatur- und gattungsgeschichtlichen Fragen," *Südosteuropäische Popularliteratur im 19. und 20. Jahrhundert*, Klaus Roth (ed), Münchner Vereinigung für Volkskunde und Südosteuropa-Gesellschaft, s. 55-66.

Kemal Tahir. 1969. *Kurt Kanunu*, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Kerman, Zeynep. 1978. *1862-1910 Yılları Arasında Victor Hugo'dan Türkçeye Yapılan Tercümeler Üzerinde bir Araştırma*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi.

Kévonian, Kéram. 1975. "Marchands arméniens au XVIIe siécle. A Propos d'un livre arménien publié à Amsterdam en 1699," *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, XVI, s. 199-244.

Khachikian, Levon, 1967. "Le registre d'un marchand arménien en Perse, en Inde et au Tibet," *Annales, Economies Sociétés Civilizations*, 22, s. 231-278.

Kiel, Machiel. 1985. *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period, A Sketch of the Economic, Juridical and Artistic Preconditions of Bulgarian Post-Byzantine Art and its Place in the Development of the Art of the Christian Balkans, 1360/70-1700*, Assen, Maastricht: Van Gorcum.

——— 1990. *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans*, Londra: Variorum.

King, Donald. 1983. "The Carpets in the Exhibition," *The Eastern Carpet in the Western World, from the 15th to the 17th Century*, Donald King ve David Sylvester (ed), Londra: Arts Council of Great Britain, s. 24-32.

Kissling, Hans-Joachim. 1945-49. "Eine bektasitishe Version der Legende von den zwei Erzsündern," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 99, s. 181-201.*

——— 1953. "Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens," *Zeitzchrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 103, s. 233-289.*

——— 1957. "Zur Geschichte der Rausch-und Genussgifte im Osmanischen Reiche," *Südost-Forschungen*, XVI, s. 342-356.

Koç, Havva. 1993. "Bir Belge Işığında İbrahim Edhem Paşa ve Ailesi Hakkında Hatırlamalar," *Osman Hamdi Bey ve Dönemi, 17-18 Aralık 1992*, Zeynep Rona (ed), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 27-40.

Koçu, Reşat Ekrem. 1969. *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara: Sümerbank.

Kohler, Georg ve Villion-Lechner, Alice. 1988. *Die Schöne Kunst der Verschwendung, Fest und Feuerwerk in der europäischen Geschichte*, Zürich, Münih: Artemis.

Konyalı, İbrahim Hakkı. 1964. *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, Konya: Yeni Kitap Basımevi.

Köprülü, M. Fuad. 1935. *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, Ortaçağ ve Yeniçağ Türklerinin Halk Kültürü Üzerine Coğrafya, Etnoğrafya, Etnoloji, Tarih ve Edebiyat Lugatı*, No: 1 Aba-Abdal Musa, İstanbul.

——— 1966. *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Köprülüzade Mehmed Fuad. 1929. *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul: İstanbul Darülfünunu Türkiyat Enstitüsü.

Krautel, Richard. 1971. "Neues zur Evliyâ-Çelebi-Forschung," *Der Islam*, 48, s. 269-279.

Kreiser, Klaus. 1975. *Edirne im 17. Jahrhundert nach Evliyâ Çelebi, Ein Beitrag zur kenntnis der Osmanischen stadt*, Freiburg i. Br.: Klaus Schwarz Verlag.

——— 1978. "'...dan die Türckhen leiden khain Menschen Pildnuss' über die Praxis des 'Bilderverbots' bei den Osmanen," *Fifth Internationl Congress of Turkish Art*, G. Fehér (ed), Budapeşte: Verlag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, s. 549-556.

——— 1979. "Über den Kernraum des Osmanischen Reichs," *Die Türkei in Europa* ..., Klaus-Detlev Grothusen (ed), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. s. 53-63.

——— 1986. "Icareteyn: Zur 'Doppelten Miete' im Osmanischen Stiftungswesen," *Journal of Turkish Studies*, 10, *Raiyyet Rüsûmu, Essays presented to Halil İnalcık on his Seventieth Birthday by his Colleagues and Students*, s. 219-226.

Kunt, Metin. 1974. "Ethnic-regional (cins) Solidarity in the Seventeenth Century Ottoman Establishment," *International Journal for Middle East Studies*, V, s. 2133-239.

——— 1981. *Bir Osmanlı Valisinin Gelir-Gideri Diyarbekir, 1670-71*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Kuran, Aptullah. 1987. *Sinan, the Grand Old Master of Ottoman Architecture*, Washington, Istanbul: Institute of Turkish Studies ve Ada Press.

Kut, Turgut. 1944. "Terekelerde Çıkan Kitapların Matbu Satış Defterleri," *Müteferrika* 2, s. 3-24.

Küçükömer, İdris. 1969. *Düzenin Yabancılaşması Batılaşma*, İstanbul: Ant.

Kütükoğlu, Mübahat. 1978. "1009/1600 Tarihli Narh Defterine Göre İstanbul'da Çeşitli Eşya ve Hizmet Fiatları," *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 9, s. 1-86.

——— 1983. *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, İstanbul: Enderun Kitapevi.

——— 1986. "Cevdet Paşa ve Aile İçi Münasebetleri," *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, Mübahat Kütükoğlu (ed), İstanbul: I.Ü. Edebiyat Fakültesi. s. 199-222.

Labib, Subhi Y. *Handelsgeschichte Agyptens im Spätmittelalter, 1171-1517*, Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftgeschichte, 46, Wiesbaden: Franz Steiner GmbH, 1965.

Lane, Frederick. 1968. "The Mediterranean Spice Trade: Further Evidence of its Revival in the Sixteenth Century," *Crisis and Change in the Venetian Economy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Brian Pullan (ed), Londra: Methuen, s. 47-58.

Lapidus, Ira. 1969. "Muslim Cities and Islamic Societies," *Middle Eastern Cities*, Ira Lapidus (ed), Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Laqueur, Hans-Peter. 1993. *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul*, Tübingen: Ernst Wasmuth Verlag.

Le Roy Ladurie, Emmanuel. 1975. *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris: Gallimard.

——— 1977. "Les Masses profondes: la paysannerie," *Histoire économique et sociale de la France*, c. 1, 2, s. 483-865.

Lerner, Daniel. 1958. *The Passing of Traditional Society, Glencoe Ill: The Free Press.*

Lewis, Bernard. 1968. *The Emergence of Modern Turkey*, Londra: Oxford University Press.

——— 1982. *The Muslim Discovery of Europe*, New York, Londra: Norton.

Lindner, Rudi. 1983. *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington/Indiana: Indiana University.

Lowry, Heath. 1980. "Changes in Fifteenth-Century Ottoman Peasant Taxation: the Case Study of Radilofo, Radolibos," *Continuity and Change in Late Bayzantine and Early Ottoman Society*, Anthony Bryer ve Heath Lowry (ed), Birmingham, Washington: The University of Birmingham ve Dumbarton Oaks, s. 23-38.

Mackenzie, Mollie. 1992. *Turkish Athens, The Forgotten Centuries 1456-1832*, Reading: Ithaca Press.

Majer, Hans Georg. 1990. "Zur Ikonographie der osmanischen Sultane," *Das Bildnis in der kunst des Orients*, Martin Kraatz ve diğ. (ed), Stuttgart: Franz Steiner.

——— 1992. "The Harem of Mustafa II, 1695-1703," *Osmanlı Araştırmaları*, XII, s. 431-444.

Mandaville, Jon E. 1979. "Usurious Piety: The Cash waqf Controversy in the Ottoman Empire," *International Journal of Middle East Studies*, X, 3, s. 289-308.

Mantran, Robert. 1962. *Istanbul dans la seconde moitié du dix-septiéme siécle, Essai d'histoire institutionelle, économique et sociale*, Istanbul, Paris: Institut Français d'Archéologie d'Istanbul ve Andrien Maisonneuve.

Marcus, Abraham. 1989. *The Middle East on the Eve of Modernity, Aleppo in the Eighteenth Century*, New York: Columbia-University Press.

Mardin, Şerif. 1962. *The Genesis of Young Ottoman Thought, a Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton: Princeton University Press.

——— 1974. "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century," *Turkey, Geographic and Social Perspectives*, Peter Benedict, Erol Tümertekin ve Fatma Mansur (ed), Leiden: E. J. Brill, s. 403-446.

——— 1983. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim.

——— 1988. "Freedom in a Ottoman Perspective," *State, Democracy and the Military, Turkey in the 1980s*, Metin Heper ve Ahmet Evin (ed), Berlin, New York: Walter de Gruyter, s. 23-36.

Masters, Bruce. 1988. *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East, Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600-1750*, New York: New York University Press.

Maury, Bernard; Raymond, André; Revault, Jacques; Zakarya, Mona. 1983. *Palais et maisons du Caire*, c. 2, *Epoque ottomane, XVIe-XVIIIe siécles*, Paris: Editions du CRNS.

McGowan, Bruce. 1969. "Food Supply and Taxation on the Middle Danube, 1568-1579," *Archivum Ottomanicum*, 1, s. 139-196.

——— 1981. *Economic Life in Ottoman Europe, Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600-1800*, Cambridge, Paris: Cambridge Press ve Maison des Sciences de l'Homme.

McNeill, Wiliam H. 1974. *Venice, the Hinge of Europe 1081-1797*, Chicago, Londra: Chicago University Press.

Mehmed Efendi. 1981. *Le paradis des infidéles, Un ambassadeur ottoman en France sous la Régence*, Paris: François Maspéro/La Découverte.

Mélikoff, Iréne. 1975. "Le probléme *kızılbaş*," *Turcica*, VI. s. 49-67.

Melman, Billie. 1992. *Women's Orients, English Women and the Middle East, 1718-1918, Sexuality, Religion and Work*, Londra: Macmillan.

Mikes, Kelemen. 1978. *Briefe aus der Türkei*, çev. ve ed. Gyula Zathureczky, Sybille Baronin Manteuffel-Szöege, Thomas von Boyay, Antal Szerb, Graz, Wien, Köln: Styria.

Miller, Barnette. 1970 (yeni basım). *Beyond the Sublime Porte: The Grand Seraglio of Stambul*, Halide Edip'in önsözüyle, New York: AMS.

Mills, John. 1978. "Two Aspects of the Small Pattern Holbein Carpets," *Halı*, 1, 4, s. 324-329.

——— 1983. "The Coming of the Carpet to the West," *The Eastern Carpet in the Western World, from the 15th to the 17th Century*, Donald King ve David Sylvester (ed), Londra: Arts Council of Great Britain, s. 11-23.

Misailidis, Evangelinos. 1986. *Seyreyle Dünyayı Temaşa-i Dünya ve Cefakâr-u Cefakeş*, Robert Anhegger ve Vedat Günyol (ed), İstanbul: Cem Yayınevi.

Montagu, Lady Mary Wortley. 1993. *Turkish Embassy Letters*, M. Jack ve A. Desai (ed), Londra: William Pickering & Chattko.

Montesqieu, Charles-Louis de. 1986. *Perserbriefe*, Frankfurt a. M.: Insel.

Moran, Berna. 1991. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, c. 1, *Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Muchembled, Robert. 1978. *Culture Populaire et culture des élites dans la France moderne, XVé-XVIIIé siécles*, Paris: Flammarion.

Mughul, Yakub, 1965. "Portekizlilerle Kızıldeniz'de Mücadele ve Hicaz'da Osmanlı Hakimiyetinin Yerleşmesi Hakkında Bir Vesika ...," *Belgeler*, II, 3-4 s. 37-47.

Murphey, Rhoads, 1988. "Provisioning Istanbul: The State and Subsistence in the Early Modern Middle East," *Food and Foodways*, 2, s. 217-263.

Museum für Kunsthandwerk, Frankfurt/Main. 1985. *Türkische Kunts und kultur aus osmanischer Zeit*, 2 c., Recklinghausen: Aurel Bongeris.

Mustafa Âlî. 1978-1982. *Mustafa Âlî's Counsel for Sultans of 1581*, çevrimyazı ve ed. Andreas Tietze, 2 c., Viyana: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Müller-Wiener, Wolfgang. 1977. *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Byzantion-Konstantinupolis-İstanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen: Ernst Wasmuth.

Nasuhü's-silâhî (Matrakçı). 1976. *Beyân-i Menâzil-İ Sefer-i 'Irâkeyn-i Sultân Sulcymân Hân*, Hüseyin G. Yurdaydın (ed), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Nayır, Zeynep, 1975. *Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmed Külliyesi ve Sonrası, 1609-1690*, İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi.

Necipoğlu-Kafadar, Gülru. 1986a. "Plans and Models in 15th and 16th Century Ottoman Architectural Practice," *Journal of the Society of Architectural Historians*, XLX, 3, s. 224-243.

——— 1986b. "The Süleymaniye Complex in İstanbul: An Interpretation," *Mukarnas*, 3, s. 92-117.

——— 1991. *Architecture, Ceremonial and Power, The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge MA: The Architectural History Foundation ve MIT Press.

——— 1992. "The Life of an Imperial Monument: Hagia Sophia after Byzantium," *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, Robert Mark ve Ahmet S. Çakmak (ed), Cambridge: Cambridge University Press. s. 195-225.

Neumann, Christoph, 1994. *Das indirekte Argument, Ein Plädoyer für die Tanzimât vermittels der Historie, Die geschichtliche Bedeutung von Ahmed Cevdet Paşas Ta'rih*, Münster, Hamburg: Lit Verlag.

Ocak, A. Yaşar, 1989. *La révolte de Baba Resul au la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siécle*, Ankara: Conseil Supréme d'Atatürk pour Culture, Langue et Histoire.

——— 1991. "Les réactions socio-religieuses contre l'idéologie officielle ottomane et la question de *zendeqa ve ilhâd* (hérésie et athéisme) au XVIe siécle," *Turcica*, XXI-XXIII, s. 71-82.

D'Ohsson, Mouradjea. 1788-1824. *Tableau général de l'Empire Ottoman*, 7 c., Paris: L'Imprimerie de Monsieur ve Firmin Didot.

Okay, M. Orhan. t.y. *Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Orhonlu, Cengiz. 1967. *Osmanlı İmparatorluğunda Derbent Teşkilatı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

——— 1974. *Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti, Habeş Eyaleti*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

——— 1984a (yeni basım). "İstanbul'da Kayıkçılık ve Kayık İşletmeciliği," *Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım*, Salih Özbaran (ed), İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, s. 83-103.

——— 1984b (yeni basım). "Şehir Mimarları" s. 83-103.

Ortaylı, İlber, 1981, *İkinci Abdülhamit Döneminde Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*, Ankara: AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi.

——— 1983. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Hil Yayını.

——— 1985. *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*, İstanbul: Hil Yayını.

Osman Ağa. 1954. *Leben und Abenteuer des Dolmestschers Osman Aga, Eine türkische Autobiographie aus der Zeit der grossen Kriege gegen Österreich*, Richard Kreutel ve Otto Spies (çev. ve ed.), Bonn: Orientalisches Seminar der Universität Bonn.

[Osman Ağa]. 1962. *Der Gefangene der Giauren, Die abenteuerlichen Schicksale des 'Osman Ağa aus Temeschwar, von ihm sebst erzählt*, Richard F. Kreutel ve Otto Spies (çev. ve giriş), Graz, Wien, Köln: Verlag Styria.

Öney, Gönül. 1971. *Ankara'da Türk Devri Yapıları, Turkish Period Buildings in Ankara*, Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Özdeğer, Hüseyin. 1988. *1463-1640 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.

Özergin, M. Kemal. 1965. "Anadolu'da Selçuklu Kervansarayları," *Tarih Dergisi*, XV, 20, s. 141-170.

Özön, Mustafa Nihat. 1985. *Türkçede Roman*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Öztuncay, Bahattin. 1992. *James Robertson, Pioneer of Photography in the Ottoman Empire*, İstanbul: Eren.

Panzac, Daniel. 1985. *La peste dans l'Empire Ottoman, 1700-1850*, Louvain: Editions peeters.

——— 1992. "International and Domestic Maritime Trade in the Ottoman Empire during the 18th Century," *International Journal of Middle East Studies*, 24, s. 189-206.

Parlatır, İsmail. 1987. *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Patlagean, Evelyne. 1977. *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siécles*, Paris, Den Haag: Mouton.

Peirce, Leslie. 1988. "Shifting Boundaries: Images of Ottoman Royal Women in the 16th and 17th Centuries," *Critical Matrix*, 4, 1, s. 43-81.

——— 1993. *The Imperial Harem, Women and Sovereignty in the Ottaman Empire*, New York, Oxford University Press [Türkçe basım: *Harem-i Hümayun*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996].

Petry, Carl. 1981. *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press.

Piri Reis. 1935. *Kitabı Bahriye*, Haydar Alpaget ve Fevzi Kurtoğlu (ed), İstanbul: Türk Tarih Kurumu.

Planhol, Xavier de. 1958. *De la plaine Pamphylienne aux lacs pisidieus, nomadisme et vie paysanne*, Paris: Institut Français d'Archéologie d'Istanbul ve Andrien Maisonneuve.

——— 1968. *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris: Flammarion.

Popovic, Xavier de. 1968. "Représentation du passé et transmission de l'identité chez les musulmans du Balkans," *Les Balkans à l'époque ottomane, Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, Daniel Panzac (ed), Aix-en-Provence: Editions Edisud, 66, s. 139-144.

Quataert, Donald. 1983. *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman empire, 1881-1908*, New York: New York University Press.

——— 1986. "Machine Breaking and the Changing Carpet Industry of Western Anatolia, 1860-1908," *Journal of Social History*, 19, 3, s. 473-489.

Raby, Julian. 1982. *Venice, Dürer and the Oriental Mode*, Londra: Islamic Art Publications, Sotheby.

——— 1983. "Mehmed the Coqueror's Greek Scriptorium," *Dumbarton Oaks Papers*, 37, s. 15-34.

——— 1986. "The Porcelain Trade Routes," *Chinese Ceramics in the Topkapı Saray Museum, Istanbul, Complete Catalogue, I Yuan and Ming Dynasty Celadon Wares*, Regina Krahl ve John Ayer (ed), Londra: Sotheby's Publications, s. 55-64.

Raby, Julian ve Yücel, Ünsal. 1986. "Chinese Porcelain at the Ottoman Court," *Chinese Ceramics in the Topkapı Saray Museum, Istanbul, Complete Catalogue, I Yuan and Ming Dynasty Celadon Wares*, Regina Krahl ve John Ayer (ed), Londra: Sotheby's Publications, s. 27-54.

Raymond, André. 1973-74. *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siécle*, 2 c., Damaskus: Institut Français de Damas.

——— 1979. "La conquéte ottomane et le dévéloppement des grandes villes arabes. Le cas du Caire, de Damas et d'Alep," *Rue de l'Occident musulman et de la méditerranée*, 1, s. 115-134.

——— 1984. *The Great Arab Cities in the 16th-18th centuries, an Introduction*, New York, Londra: New York University Press.

——— 1985. *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Paris: Sindbad [Türkçe basım: *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, İstanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 1995].

Redhouse, James W. 1921 (yeni basım). *A Turkish and English Lexicon*, Istanbul: American Board Mission ve H. Matteosian.

Reid. Anthony. 1969. "Sixteenth Century Turkish Influence in Western Indonesia," *Journal of Southeast Asian History*, X, 3, s. 395-414.

Reindl-Kiel, Hedda. (hazırlanıyor) "A Woman *Tımar*-Holder in Ankara Province during the Second Half of the 16th Century," *Journal of the Economic and Social History of the Orient.*

Reindl-Kiel, Hedda ve Kiel, Machiel. 1991. "Kaugummi für den Sultan, Ein Beitrag zur Wirtschaftgeschichte der Insel Chios im 17. Jahrhundert," *Osmanlı Araştırmaları*, XI, s. 181-205.

Renda, Günsel. 1989. "Die tarditionelle türkische Malerei und das Einsetzen der westlichen Einflüsse," *Geshichte der türkischen Malerei*, Istanbul: Palasar SA, s. 15-86.

——— ve diğ. 1993. *Çağlarboyu Anadolu'da Kadın, Anadolu Kadınının 9000 Yılı*, Ankara: TC Kültür Bakanlığı.

Reyhanlı, Tülay. 1983. *İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat, 1582-1599*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Rıfat Osman. 1989 (yeni basım). *Edirne Sarayı*, Süheyl Ünver (ed), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Roche, Daniel. 1989. *La culture des apparences, l'histoire du vétement, XVIIe et XVIIIe siécles*, Paris: Fayard.

Rodinson, Maxime. 1987. *Europe and the Mystique of Islam*, çev. Roger Veinus, Seattle, Londra: University of Washington Press.

Rogers, Michael. 1982. "The State and the Arts in Ottoman Turkey," *International Journal of Middle East Studies*, 14, s. 71-86, 283-313.

Rombauer, Irma S. ve Rombauer-Becker, Marion. 1973 (yeni basım). *The Joy of Cooking*, New York: The New American Library.

Rona, Zeynep (ed). 1993. *Osman Hamdi Bey ve Dönemi, Sempozyum 17-18 Aralık 1922*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Roth, Klaus. 1993. "Populare Lesestoffe in Südosteuropa," *Südosteuropäische Populariiteratur im 19. und 20. Jahrhundert*, Klaus Roth (ed), Münih: Münchner Vereinigung für Volkskunde, Südosteuropa-Gesellschaft, s. 11-32.

Runciman, Steven. 1968. *The Great Church in Captivity, A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge: Cambridge University Press.

Saatçı, Suphi. 1990. "Tezkiret-ül Bünyan'ın Topkapı Sarayı Revan Kitaplığındaki Yazma Nüshası," *Topkapı Sarayı Yıllığı*, 4, s. 55-102.

Sack, Dorothée. 1989. *Damaskus, Entwicklung und Struktur einer orientalisch-islamischen Stadt*, Mainz/Rhein: Verlag Philipp von Zabern.

Sahillioğlu, Halil. 1975. "Bursa Kadı Sicillerinde İç ve Dış Ödemeler Aracı Olarak 'Kitabü'l-Kadı' ve 'Süfteceler'," *Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler-Tartışmalar ...*, Osman Okyar ve Ünal Nalbantoğlu (ed), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, s. 103-144.

——— 1985. "Slaves in the Social and Economic Life of Bursa in the late 15th and early 16th Centuries," *Turcica*, XVIII. s. 43-112.

Sai Çelebi. 1988. *Tezkiretü'l Bünyan*, Sadık Erdem (ed), İstanbul: Binbirdirek Yayını.

Said, Edward. 1978. *Orientalism*, New York: Random House.

Sallmann, Jean-Michel. 1986. *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts, la quéte du surnaturel à Naples au XVIe siécle*, Paris: Aubier.

Sandgruber, Roman. 1993. "Österreichs 1650-1850," *Handbuch der europäishen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, c. 4, *Europäishe Wirtshafts-und Sozialgeschichte von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, Ilja Mieck (ed), Stuttgart: Klett Cotta, s. 619-687.

Schacht, Joseph. 1982 (yeni basım). *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Oxford University-Clarendon Press.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. 1984. *Kritische Gesamtausgabe*, 1. b., c. 2, *Schriften aus der Berliner zeit 1796-1799*, Günter Meckenstock (ed), Berlin, New York: De Gruyter.

Scholem, Gershom. 1973. *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah, 1626-1676*, çev. R. J. Zwi Werblowsky, Princeton: Princeton University Press.

Schwarz, Hans-Günther. 1990. *Der orientalische Teppich in der westlichen Literatur, Asthetik und Kunst*, Münih: Iudicium Verlag.

Schwarz, Klaus. 1970. *Osmanische Sultansurkunden des Sinai Klosters in türkischer Sprache*, Freiburg i. Br.: Klaus Schwarz Verlag.

Schweigger, Salomon. 1986. *Zum Hofe des türkischen Sultans*, Heidi Stein (ed), Leipzig: FA Brockhaus.

Sella, Domenico. 1968. "Crisis and Transformation in Venetian Trade," *Crisis and Change in the Venetian Economy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Brian Pullan (ed), Londra: Methuen, s. 88-105.

Seng, Yvonne. 1991. "The Üsküdar Estates *(tereke)* as Records of Daily Life in an Ottoman Town 1521-24", basılmamış doktora tezi, University of Chicago.

Seni, Nora. 1994. "The Camondos and their Imprint on 19th Century Istanbul," *International Journal of Middle East Studies*, 26, s. 663-675.

Seyyid Hasan. "Sohbetname", Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Hazine 1426, c. 1, Hazine 1418.

Shaw, Stanford J. 1977. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, c. 2, ve Ezel Kural Shaw, *Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sınır, Ferruh. 1949. *Sultan Dağlarından Sakarya'ya, Akşehir, Eşme ve Turgut Ovalariyle Yukarı Sakarya'dan iki Vadi Boyu ve Akşehir*, Ankara: Ulus Basımevi.

Sievernich, Gereon (ed). 1989. *Europa und der Orient: 800-1900*, Berlin, Gütersloh, Münih: Berliner Festspiele und Bertelsmann.

Sirman, Ayşe Nüket. 1988. "Peasants and Family Farms: the Position of Households in Cotton Production in a Village of Western Turkey", basılmamış doktora tezi, University College, Londra.

Skowronski, Monika. 1993. "Die Distribution bulgarischer Volksbücher im 19. und 20. Jahrhundert (bis 1944)," *Südosteuropäische Popularliteratur im 19. und 20. Jahrhundert*, Klaus Roth (ed), Münih: Münchner Vereinigung für Volkskunde, Südosteuropa-Gesellschaft, s. 137-158.

Smith, Grace M. 1983. "Food Practices at the "Kadirihane" Dergah in Istanbul," *Journal of Turkish Studies*, 7, s. 403-406.

Soboul, Albert, 1970. *La civilisation et la révolution française*, I, *La crise de l'Ancien Régime*, Paris: Arthaud.

Sohrweide, Hanna. 1965. "Der Sieg der Safawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert," *Der Islam*, 41, s. 95-223.

Soysal, İsmail. 1964. *Fransız İhtilâli ve Türk-Fransız Diplomasi Münasebetleri, 1789-1802*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Steensgaard, Niels. 1974. *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century, The East India Companies and the Decline of the Caravan Trade*, Chicago: University of Chicago Press.

Stoianovich, Traian. 1960. "The Conquering Balkan Orthodox Merchant," *The Journal of Economic History*, XX, s. 234-313.

Strauss, Johann. 1992. "Zum Istanbuler Buchwesen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts," *Osmanlı Araştırmaları*, XII, s. 307-338.

——— 1993. "İstanbul'da Kitap Yayını ve Basımevleri," *Müteferrika*, 1, s. 5-18.

Symposium. 1974. *L'époque phanariote, 21-25 Octobre 1970. A la Mémoire de Cleobule Tsourkas*, Selanik: Institute for Balkan Studies.

Şamic, Jasna. 1986. *Divan de Ka'imî, Vie et oeuvre d'un Poéte bosniaque du XVIIe siécle*, Paris: Institut Français d'Etudes Anatoliennes ve Editions Recherche sur les Civilizations.

Taeschner, Franz. 1923. "Die geographische Literatur der Osmanen," *Zeitchrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 2, 1, s. 31-56.

——— 1968. "Kırşehir, ein altes Kulturzentrum aus spät- und nachseldschukischer Zeit," *Necati Lugal Armağanı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, s. 577-592.

Tanyu, Hikmet. 1967. *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Taşköprüzâde. 1927. *Eş-şaqa'iq en-nomânijje von Taşköprüzâde, enthaltend die Biographien der türkischen und im osmanischen Reiche wirkenden Gelehrten, Derwish-Scheih's und Arzte von der Regierung Sultan 'Otmân's bis zu der sülaimâns des Grossen*, çev. O. Rescher, Istanbul: Phoenix.

Tezcan, Hülya; Delibaş, Selmi; Rogers, John Michael. 1980. *Topkapı Sarayı*

Museum, Textilien, çev. Karin Hein, Herrsching/Ammersee: Schuler Verlagsgesellschaft.

Theunissen, Hans; Abelmann, Annelies; Meulenkamp, Wim. 1989. *Topkapı en Turkomanie, Turks-Nederlandse ontmoetingen sinds 1600 in samemverking met Museum voor Volkenkunde, Rotterdam, Museum Het Princessehof, Leuwarden*, Amsterdam: De Batafsche Leeuw.

Thévenot, Jean. 1980 (kısaltılmış yeni basım). *Voyage du Levant*, Stéphane Yérasimos (ed. ve giriş), Paris: Maspéro.

Thieck, Jean-Pierre. 1985. "Décentralization otomane et affirmation urbaine à Alep à la fin du XVIIIéme siécle," *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, Beyrut: Centre d'Etudes et de Recherches sur le Moyen Orient Contemporain, s. 117-168.

Thomas, Lewis. 1972. *A Study of Naima*, Norman Itzkowitz (ed), New York: New York University Press.

Thompson, E. P. 1971. "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century," *Past and Present*, 50, s. 76-136.

Tietze, Andreas. 1942. "Die Geschichte vom Kerkermeister-Kapitän, Ein türkischer Seeräuberroman aus dem 17. Jahrhundert," *Acta Orientalia*, 19, s. 152-210.

——— 1992. "Mustafa Âlî on Luxury and the Status Symbols of Ottoman Gentlemen," *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli: Istituto Universitario Orientali, s. 577-590.

Tilly, Charles. 1985. "War Making and State Making as Organized Crime," *Bringing the State Back in*, Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer ve Theda Skocpol (ed), Cambridge: Cambridge University Press, s. 169-191.

Timur, Taner. 1986. *Osmanlı Kimliği*, İstanbul: Hil Yayın.

——— 1991. *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, İstanbul: AFA Yayınları.

Todorov, Nikolay. 1967/68. "19.cu Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Esnaf Teşkilatında Bazı Karakter Değişmeleri," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 27, 1-2, s. 1-36.

——— 1980. *La ville balkanique aux XVe-XIXe siécles, Développement socio-économique et démographique*, Bükreş: AIESEE.

P[itton] de Tournefort, Joseph. 1982. *Voyage d'un botaniste*, 2 c., Stéphane Yérasimos (ed), Paris: François Maspéro, La Découverte.

Trimingham, Spencer. 1971. *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Londra: Oxford University Press.

Trumpener, Ulrich. 1968. *Germany and the Ottoman Empire 1914-1918*, Princeton NJ: Princeton University Press.

Tsirpanlis, Zacharias. 1993. "Der griechische Raum 1650-1850," *Handbuch der Europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, c. 4, Wolfram Fischer ve Ilya Mieck (ed), s. 1060-1070.*

Turan, Şerafettin. 1963. "Osmanlı Teşkilatında Hassa Mimarları," *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 1, 1, s. 157-202.

——— 1990. *Türk Kültür Tarihi, Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrenselliğe*, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Uçman, Abdullah. 1989. "Ebubekir Ratip Efendi'nin Nemçe Seyahatnamesi," *Tarih ve Toplum*, 69, s. 155-160.

Uluçay, Çağatay. 1950. *Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları*, İstanbul: Tarih Dünyası Mecmuası Yayınları.

——— 1956. *Harem'den Mektuplar*, İstanbul: Vakıt Matbaası.

——— 1980. *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

——— 1985 (yeni basım). *Harem II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ursinus, Michael. 1989. "Klassisches Altertum und europäisches Mittelalter im Urteil spätosmanischer Geschichtsschreiber," *Zeitschrift für Türkeistudien*, 2, 2, s. 69-78.

Uzluk, Feridun Nafiz. 1958. *Fatih Devrinde Karaman Eyaleti Vakıfları Fihristi, Tapu ve Kadastro Umum Müdürlüğü Arşivindeki Deftere Göre*, Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. 1945. *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

——— 1965. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

——— 1972. *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, Ankara: Türk Türih Kurumu.

Ülgener, Sabri. 1981. *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul: DER Yayınları.

Vartan Paşa. 1991. *Akabi Hikâyesi, İlk Türkçe Roman (1851)*, Andreas Tietze (ed), İstanbul: Eren.

Veinstein, Gilles. 1976. "'Ayân' de la région d'Izmir et commerce du Levant (Deuxiéme Moitié du XVIIIe)," *Etudes balkaniques*, XII, 3, s. 71-83.

——— 1983. "L'hivernage en campagne, talon d'Achille du systéme militaire ottoman classique, à propos des sipâhi de Roumélie en 1559-1560," *Studia Islamica*, LVIII, s. 109-143.

Vesela-Pranosilova, Zdenka. 1978/79. "Sur l'activité du monastére de Ste-Cathérine de Sinai en Bosnie," *Prilozi za Orientalnu Filologiju*, XXVIII-XXIX, s. 257-267.

Vovelle, Michel. 1982. *Idéologies et mentalités*, Paris: Francois Maspéro.

Vryonis, Spiros. 1971. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization From the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Walkowitz, Judith R. 1992. *City of Dreadful Delight, Narratives of Sexual Danger in Late Victorian London*, Chicago, Londra: Chicago University Press.

Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World System, Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, New York, San Francisco, London: Academic Press.

Wallerstein, Immanuel; Decdeli, Hale; Kasaba, Reşat. 1987. "The Incorporation of the Ottoman Empire into the World Economy," *The Ottoman Empire and the World Economy*, Huri İslamoğlu-İnan (ed), Cambridge, Paris: Cambridge University Press ve Maison des Sciences de l'Homme, s. 88-100.

Wild, Johann. 1964. *Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen Anno 1604*, Georg A. Narciss ve Karl Teply (ed), Stuttgart: Steingrüben Verlag.

Wirth, Eugen. 1974-75. "Der Orientteppich und Europa. Ein Beitrag zu den vielfältigen Aspekten west-östlicher Kulturkontakte und Wirtschaftsbeziehungen," *Mitteilungen der Fränkischen Geographischen Gesellschaft*, 21-22, s. 291-400.

——— 1986. "Aleppo im 19. Jahrhundert - ein Beispiel für die Stabilität und Dynamik spätosmanischer Wirtschaft," *Osmanische Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, In memoriam Vanco Boskov*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, s. 186-205.

Wunder, Heide. 1992. *Er ist die Sonn, sie ist der Mond. Frauen in der Frühen Neuzeit*, Münih: C. H. Beck.

Yates, Frances A. 1985 (yeni basım). *Astraea, The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, London: Routledge and Kegan Paul.

Yavuz, Hulusi. 1984. *Kabe ve Haremeyn için Yemen'de Osmanlı Hakimiyeti, 1517-1571*, İstanbul: kendi yayını.

Yavuz, Yıldırım. 1981. *Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi*, Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi.

Ydema, Onno. 1990, yeni basım 1991. *Carpets and their Datings in Netherlandisch Paintings 1540-1700*, Wappingers Falls NY: Antique Collector Club.

Yérasimos, Stephane. 1990. *La Fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, Istanbul, Paris: Institut français d'études anatoliennes ve Librairie d'Amérique et d'Orient.

Yıldırım, Dursun. 1976. *Türk Edebiyatında Bektaşi Tipine Bağlı Fıkralar, İnceleme-Metin*, Ankara: Kültür Bakanlığı.

Zilfi, Madeline. 1977. "The Diary of a Müderris: A New Source for Ottoman Biography," *Journal of Turkish Studies*, 1, s. 157-173.

——— 1986. "Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul," *The Journal of Near Eastern Studies*, 45, 4, s. 251-269.

——— 1988. *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age, 1600-1800*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica.