

Zemir

#05
HAZİRAN 2023

EDEBİYAT DİL VE KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI LITERATURE LANGUAGE AND CULTURAL STUDIES

ISSN: 2757-7473
e-ISSN: 2980-1001
www.zemindergi.com

Genel Yayın Yönetmeni • Editor-in-Chief
Hatice Aynur

Genel Yayın Yönetmeni Yardımcıları • Deputy Editors-in-Chief
Halil İskender (Kırklareli Üniversitesi)
Abdullah Uğur (Marmara Üniversitesi)
Esra Nur Akbulak (Samsun Üniversitesi)

Yayın Kurulu • Editorial Board
Oscar Aguirre-Mandujano (University of Pennsylvania)
Olcaz Akyıldız (Boğaziçi Üniversitesi)
Fatih Altuğ (Boğaziçi Üniversitesi)
Edith Gülçin Ambros (University of Vienna)
Helga Anetshofer (The University of Chicago)
Didem Ardalı-Büyükarman (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Ayşe Başaran (Marmara Üniversitesi)
Evrin Binbaş (University of Bonn)
Ferenc Csirkes (The University of Birmingham)
Christiane Czygan (Orient Institut Istanbul)
Özen Nergis S. Dolcerocca (University of Bologna)
Kerima Filan (University of Sarajevo)
Aslıhan Gürbüz (McGill University)
Didem Havlioğlu (Duke University)
Tooru Hayasi (Open University of Japan)
Hakan T. Karateke (The University of Chicago)
Sooyoung Kim (Koç Üniversitesi)
Magda Makhlouf (Ain Shams University, Cairo)
Zeynep Oktay (Boğaziçi Üniversitesi)
Ertuğrul Ökten (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Müge Özoğlu (Utrecht University)
Ali Emre Özyıldırım (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Benedek Péri (Eötvös Loránd University, Budapest)
Gisela Procházka-Eisl (University of Vienna)
Irvin Cemil Schick (Boston, ABD)
Kamil Stachowski (Jagiellonian University, Krakow)
A. Tunç Şen (Columbia University)
Yoichi Takamatsu (Tokyo University of Foreign Studies)
M. Fatih Uslu (Koç Üniversitesi)
Taiki Yoshimura (Nagasaki University)

Alan Editörleri • Field Editors

Dilbilimi • Linguistics:
Tacettin Turgay (Kırklareli Üniversitesi)

Modern Edebiyat • Modern Literature:
Esra Dicle (Boğaziçi Üniversitesi)

Modern Öncesi Edebiyat • Pre-modern Literature:
Fatma M. Şen (Yalova Üniversitesi)

Osmanlı Kitap Tarihi • Ottoman Book History:
Nazlı Vatansever (University of Vienna)

Kitabiyat • Book Reviews:
İpek Hüner (Boğaziçi Üniversitesi)

Araştırma Notları • Research Notes:
Abdullah Uğur (Marmara Üniversitesi)

Belgeler • Documents:
İsa Uğurlu (Sabancı Üniversitesi)

İngilizce • English:
Monica Kâtiboğlu (İstanbul Bilgi Üniversitesi)

Üretim Editörü • Production Editor
Mustafa Sökmen (Dergâh Yayınları)

Yayıncı • Publisher
Dergâh Yayınları adına/on behalf of Dergâh Publishing
Asım Onur Erverdi

Danışma Kurulu • Advisory Committee
Yavuz Akpınar (İzmir, Türkiye)
Hülya Argunşah (Erciyes Üniversitesi)
Yalçın Armağan (Mimar Sinan G. S. Üniversitesi)
Tülay Artan (Sabancı Üniversitesi)
Sabahattin Çağın (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Şerife Çağın (Ege Üniversitesi)
Müjgân Çakır (Mimar Sinan G. S. Üniversitesi)
Tülün Değirmenci-Tural (Hacettepe Üniversitesi)
Bahar Dervişcemaloğlu (Ege Üniversitesi)
Filiz Dıçiroğlu (Marmara Üniversitesi)
Harika Durgun (Celal Bayar Üniversitesi)
İnci Enginün (İstanbul, Türkiye)
Bilge Ercilasun (Hacettepe Üniversitesi)
Ersen Ersoy (Dumlupınar Üniversitesi)
Fazıl Gökçek (Ege Üniversitesi)
Mücahit Kaçar (İstanbul Üniversitesi)
Cemal Kafadar (Harvard University, Boston)
Nicole S. Kaçan (Marmara Üniversitesi)
İsmail Kara (İstanbul, Türkiye)
Zeynep Kerman (İstanbul, Türkiye)
Hanife Koncu (Mimar Sinan G. S. Üniversitesi)
Sabri Koz (İstanbul, Türkiye)
Fatma S. Kutlar (Hacettepe Üniversitesi)
Özlem Nemutlu (Celal Bayar Üniversitesi)
Veysel Öztürk (Boğaziçi Üniversitesi)
Tatjana Paic-Vukić (The Croatian Academy of Sciences and Arts, Zagreb)
Ersu Pekin (İstanbul, Türkiye)
Charles Reiss (Concordia University, Montreal)
Alev Sınar-Uğurlu (Uludağ Üniversitesi)
Wolfgang Schweickard (Saarland University)
Bahadır Süreli (Doğuş Üniversitesi)
Gülşah Taşkın (Boğaziçi Üniversitesi)
Nuran Tezcan (Kapadokya Üniversitesi)
Fikret Turan (İstanbul Üniversitesi)
Abdullah Uçman (İstanbul, Türkiye)
Zeynep Uysal (Boğaziçi Üniversitesi)
Sadık Yazar (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Tasarım • Design

Ayşe Nurgül Kabasakal • K. Yusuf Ünal • E. Gökçe Aksoy

Baskı • Printing

Ana Basın Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş./Sertifika No: 52729

İletişim • Contact

Mimar Sinan Mah. Selamiali Efendi Cad.

No: 13/A 34672 Üsküdar/İstanbul
+90 (216) 391 63 91-93 • editor@zemindergi.com

Zemin: Edebiyat Dil ve Kültür Araştırmaları dergisi, yılda iki sayı yayımlanan (haziran, aralık) uluslararası hakemli bir dergidir. *Zemin*, 2010-2020 yılları arasında 22 sayı *Yeni Türk Edebiyatı* (ISSN: 1309-565X) adıyla yayımlanmıştır.

Zemin: Literature Language and Cultural Studies journal is an international, peer-reviewed journal that is published semi-annually (June, December). *Zemin* published 22 issues between 2010 and 2020 under the name *Yeni Türk Edebiyatı - Modern Turkish Literature* (ISSN: 1309-565X).

Dizinler • Indexes

ULAKBİM TR Dizin, MLA International Bibliography, ProQuest (Clarivate), EBSCO, Erih Plus, EuroPub, Linguistic Bibliography (Brill), DRJI, ESJL, CiteFactor, Index Copernicus, ROAD, İSAM.

İÇİNDEKİLER

MAKALELER / RESEARCH ARTICLES

6 • KERİMA FİLAN

Forms of Greeting: Cases of English Travelers in the Ottoman Bosnia
Selamlaşma Kalıpları: Osmanlı Bosna'sında İngiliz Seyyahlardan Örnekler

24 • AHMED NURİ

The Tragic as an Ironic (Im)possibility in Orhan Pamuk's *Cevdet Bey ve Oğulları*
Orhan Pamuk'un *Cevdet Bey ve Oğulları*'nda İronik Bir İmkân(sızlık) Olarak Trajik Olan

50 • ELİF SEZER-AYDINLI - İRVİN CEMİL SCHICK

Osmanlı İstanbul'unda Sese Dönüşen Kitaplar
Books Transformed into Sound in Ottoman Istanbul

112 • NURAN TEZCAN

Evliyâ Çelebi'nin Bir "Günah Çıkarma" Kurmacası: Er Dede Sultan Türbesi
Er Dede's Shrine: A Fictional Confession of Evliyâ Çelebi

132 • İSA UĞURLU - NİMET İPEK

Söğüt Çelebi Mehmed Camii Kütüphanesi: Banisi, Kuruluşu ve Dönemi İçin Anlamı
Söğüt Çelebi Mehmed Mosque Library: Its Founder, Foundation, and Significance for the Period

160 • BAHADIR YOLCU

The Composite Sufi Front vis-à-vis the Puritanical Kadızadeli Movement in the Early Modern Ottoman Empire
Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Püriten Kadızadeli Hareketi'ne Karşı Muhtelit Sufi Cephesi

KİTABIYAT / BOOK REVIEWS

180 • N. İPEK HÜNER

Evlîya Çelebi in the Borderlands: New Insights and Novel Approaches to the Seyahatname: Western Balkans and Iran Sections

186 • ALKAN ÖZDEMİR

Erkan İrmak. *Kayıp Destan'ın İzinde: Nâzım Hikmet, İdeoloji ve Yeniden Yazmak*

192 • ELİF SEZER-AYDINLI

Osmanlı Kitap Koleksiyonerleri ve Koleksiyonları: İtibar ve İhtiras

BELGELER / DOCUMENTS

202 • ABDULLAH UÇMAN

Veliahd Abdülmecid Efendi-Rıza Tevfik İlişkisine Dair Birkaç Mektup

214 • BAHADIR YOLCU

Bir Ben-Anlatısının Arkeolojisi: Yenikapı Mevlevîhânesi Postnişîni Osmân Selâhaddîn Dede'nin Sultan II. Abdülhamîd'den *'Afv-ı Hümâyûn* Niyaz Eden Mektubu

227 • Etik İlkeler ve Yayın İlkeleri

232 • Kaynak Gösterme İlkeleri

Makaleler

Forms of Greeting: Cases of English Travelers in Ottoman Bosnia

Selamlaşma Kalıpları: Osmanlı Bosna'sında İngiliz Seyyahlardan Örnekler

KERİMA FİLAN

University of Sarajevo.

(kerima.filan@ff.unsa.ba), ORCID: 0000-0001-6315-5868.

Geliş Tarihi: 02.10.2022. Kabul Tarihi: 22.05.2023.

“ ” Filan, Kerima. “Forms of Greeting: Cases of English Travelers in Ottoman Bosnia.” *Zemin*, s. 5 (2023): 6-23.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8028712>.

Abstract: Some English travelers who journeyed to the Ottoman Empire from the 16th to the 19th century also visited Bosnia and Herzegovina. They wrote in their travelogues about the events and impressions of the geographical area. Sections of those travelogues were published in Omer Hadžiselimović's book *At the Gates of the East: British Travel Writers on Bosnia and Herzegovina from the Sixteenth to the Twentieth Centuries* (2001). The same book had been published earlier, in Serbo-Croatian (*Na vratima Istoka: engleski putnici o Bosni i Hercegovini od 16. do 20. vijeka*, 1989). In their travelogues, the authors would sporadically write in the source language the forms of greetings used in the area of Bosnia and Herzegovina at that time. This paper presents sequences of the travelogues containing the forms of greetings. It considers the social situations in which certain forms of greetings were used in the area they would visit, all in the original linguistic form. The author's position as a foreigner is also considered with respect to the entire situation. Speech act theory is used as the framework for the analysis.

Keywords: Foreigner in a social contact, act of greeting, sociolinguistic competence, cultural context.

Özet: On altıncı ve on dokuzuncu yüzyıllar arasında Osmanlı İmparatorluğu'nda seyahat eden bazı İngiliz seyyahlar, Bosna-Hersek'i de ziyaret etmişlerdir. Bu coğrafyada gözlemledikleri olay ve durumları, edindikleri izlenimleri kendi seyahatnamelerinde kaleme almışlardır. Seyahatnamelerinin Bosna-Hersek'e dair kısımları Omer Hadžiselimović'in *At the Gates of the East: British Travel Writers on Bosnia and Herzegovina from the Sixteenth to the Twentieth Centuries* (2001) başlıklı kitabında yayımlanmıştır. Aynı kitap daha önce Sırp-Hırvat dilinde hazırlanıp okurlara sunulmuştur (*Na vratima Istoka: engleski putnici o Bosni i Hercegovini od 16. do 20. vijek*, 1989). Yazarlar, seyahatnamelerinin bazı kısımlarında o dönemde Bosna-Hersek'te kullanılan selamlaşma kalıplarını özgün şekilleriyle kayda geçirmişlerdir. Bu makalede, seyahatnamelerin bu tür selamlaşma formüllerinin yer aldığı kısımları ele alınmaktadır. Yazarların, ziyaret edilen bölgeye ait selamlaşma sözlerinin özgün dilsel şekilleriyle kayda geçirdikleri metin parçalarında hangi sosyal durumlar söz konusu olduğu incelenmektedir. Seyyahların kendilerinin ise, ilgili sosyal durumların karşısında yabancı olmaları özelliği dikkate alınmaktadır. Selamlaşma formülleri söz eylemi kuramı çerçevesinde incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal temasta yabancı, selamlaşma eylemi, toplumbilimsel yerlilik, kültürel bağlam.

Ömer Hadžiselimović's book *At the Gates of the East: British Travel Writers on Bosnia and Herzegovina from the Sixteenth to the Twentieth Centuries* (2001) contains sections of travelogues of the English travelers who journeyed the Ottoman Empire from the 16th to the 20th centuries, describing their impression of Bosnia and Herzegovina. Those writings contain certain elements of the local language. This paper focuses on forms of greetings which contain the communicational characteristic separating them from other lexical elements of the local language.¹

The initial question for this discussion concerns social occasions for certain forms of greetings written down by the travel writers in the visited areas at that time. What was the position of the travel writer with respect to a particular social situation? Was the travel writer included in the social contact in which the form of greeting occurred, i.e., what effect did the act of greeting have on the foreign travel writers compelling them to write them down in the "foreign," original form in their English texts? These questions lead us to speech act theory which we take as the framework for this paper.

J. L. Austin, a philosopher of language and developer of speech act theory, described greetings as speech acts linked to social behavior.² Greetings exist in all known cultures and the very act of greeting occurs on certain occasions. Hence, any polite communication begins with a greeting.³ Greetings, as social rituals expressing politeness, contain a usual form depending on the social context in which they occur. The choice of the linguistic form of a greeting depends on the relationship between interlocutors. Hence, the form of greeting is also a

¹ Goranka Blagus Bartolec analyses forms of greetings as language stereotypes that are specific in comparison to other lexical groups in their communicative function in her paper "Pozdravi kao leksikografske jedinice" [Greetings as Lexicographical Units] *Rasprave instituta za jezik i jezikoslovje* 38, no. 1 (2012): 19-36.

² Cf. Shoshana Felman, *Skandal tijela u govoru: Don Juan s Austinom, ili zavođenje na dva jezika*, trans. Gordana Popović (Zagreb: Naklada MD, 1993), 16.

³ Because they are used "in a polite behaviour, i.e., in the rules of polite behaviour," pragmatics, which analyses the communicative aspect of language, categorizes greetings as culturological pragmemes. See Neda Pintarić, *Pragmemi u komunikaciji* (Zagreb: Zavod za lingvistiku Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 2002), 121. Pragmemes are "the smallest units of a pragmatic description that can be expressed by lexemes in a language." Pintarić, *Pragmemi u komunikaciji*, 38.

social category: it should be appropriate to the interlocutors in social as well as the situational context.

Using these guidelines on forms of greeting as a social act and as a greeting as a linguistic form in which the act is realized, this paper will analyze sections of travelogues that contain greetings of a local culture. Diversity of the situations described in certain sequences of the travelogues,⁴ some of which are narrative, some descriptive, have initiated the analysis of a relatively small number of examples.

Greetings in the Travel Writer's Narrative

Examples of greetings in the narrative sequences of the travelogues indicate the act of greeting that is realized on the occasion of a meeting between the travel writer and other people in a public space. In those sequences, the greeting is implicitly or explicitly present in the dialogical form, which confirms that the greeting "is a phenomenon occurring between two sides that can see one another."⁵

Case 1

James Henry Skene (d. 1886), an English diplomat whose biography is relatively unknown, visited Bosnia and Herzegovina in 1851.⁶ Describing his journey through Žepče, a small town, Skene described a sequence that we call a meeting, to use R. Barthes' terminology:⁷

We met a Moslem Falstaff on horseback at the head of a motley band of retainers, whom he evidently felt proud of marching through Zepshe, whatever he might have done had it been Coventry. We saluted each other in passing, and a short colloquy between our respective followers, let each know who the other was, thus giving us

⁴ Travelogues are characterized by the combination of narration (the narrative description of the journey and the events that unfold) and description (in which the travel writer writes about their perceptions of people, time or space). Bernisa Puriš, "Stilistika bosanskohercegovačkog putopisa XX vijeka" (PhD diss. University of Sarajevo, 2013), 170.

⁵ Dele Femi Akindele, "Lumela/Lumela: A Socio-Pragmatic Analysis of Sesotho Greetings," *Nordic Journal of Afrikan Studies* 16, no. 1 (2007): 3.

⁶ James Henry Skene was a British consul in Aleppo, Syria. He anonymously published a book entitled *The Frontier Lands of the Christian and the Turk*. Cf. Hadžiselimović, *At the Gates of the East*, 40.

⁷ Cf. Puriš, "Stilistika bosanskohercegovačkog putopisa," 172.

the occasion for another reciprocal selam, and the exchange of a few words. The stout gentleman was the Divan Effendi⁸ of Haireddin Pasha,⁹ the governor-general of Bosnia (...) And as we parted, with a third selam (109-110).¹⁰

The note suggests that this was an accidental meeting of two groups of people who were not familiar. The act of greeting by a suitable verb form *pozdravismo jedan drugoga u prolazu* (*we saluted each other in passing*) is a “micro-sequence,” part of a wider sequence of the meeting. The act of meeting performed confirms that a certain relation exists between the interlocutors: the social role of a traveler. Because of that relation, they show consideration and “consideration is an act of politeness.”¹¹ Politeness in stereotypical occasions indicates a form of solidarity between the participants. In the described meeting, the greeting confirms mutual inclination between the people who met on the way.¹² The greeting in this example contains the usually ascribed characteristics, which is a significant aspect of interaction between human beings, i.e., according to Schottman, “a reassuring confirmation of human sociability and social order.”¹³

The following micro-sequence indicates that the act of greeting initiated a conversation:

(a short colloquy between our respective followers, let each know who the other was, thus giving us the occasion for another reciprocal selam and the exchange of a few words).

8 A vizier's official and personal secretary or scribe, responsible for his correspondence.

9 Hairredin-pasha was a Bosnian *vالي* in 1850-51.

This note should be amended by a more precise date. Hayrettin Paša was the governor of Bosnia from 16 November 1850 to 8 March 1852. Salih Sidki Hadžihuseinović Muvekit, *Povijest Bosne*, trans. Abdulah Polimac et al. (Sarajevo: El-Kalem, 1999), 2:1045-1049.

10 The bracketed numbers next to the citations indicate pages where the text cited can be found in Hadžiselimović's book *At the Gates of the East: British Travel Writers on Bosnia and Herzegovina from the Sixteenth to the Twentieth Centuries*.

11 Danijela Marot, “Uljudnost u verbalnoj i neverbalnoj komunikaciji,” *Fluminensia* 17, no. 1 (2005): 54.

12 Maja Bratanić emphasizes that “behind every greeting hides solidarity with another human being.” Maja Bratanić, “Bok, gospođo profesor. (O nesigurnosti uporabi pozdravnih formula u suvremenom hrvatskom jeziku),” *Teorija i mogućnosti primjene pragmalingvistike*, ed. Lada Badurina et al. (Zagreb-Rijeka: Hrvatsko društvo za primijenjenu lingvistiku, 1999), 104.

13 Wendy Schottman, “The Daily Ritual of Greeting among the Baatombu of Benin,” *Anthropological Linguistics* 37, no. 4 (1995): 489.

The greeting in this unexpected encounter is an exchange between persons who are not acquaintances, which “guarantees a safe passage” for communication;¹⁴ the communication developed between the members of their entourage. On this occasion, the greeting is shown, as Schottman remarks, as “the essential oil of encounters of all types.”¹⁵

The expression *selam*¹⁶ indicates a greeting that originates from Arabic, and its full form is *es’selamu alejkum* or *selamun alejkum*.¹⁷ By this form of greeting used when encountering¹⁸ someone, one expresses a wish for the other side to be protected from accidents and unpleasantries of all kinds. The *selam* is mentioned in Islamic sources,¹⁹ hence, this greeting has a religious character for Muslims. The manner of sending and receiving the *selam*²⁰ greeting is prescribed in Islamic culture. In relation to the topic of this paper, it is necessary to emphasize that in Ottoman culture, there was a code of greeting passengers upon encounters, regardless of the level of acquaintance.²¹ Hence, that greeting serves as a confirmation of the presence of mutual perception among persons who share a relationship of some kind. It can be concluded that such a form of Ottoman politeness was applied in the first act of greeting between a foreign traveler and the Ottoman officer (*we greeted each other as we went by*). The note from the travelogue does not indicate whether or not the form of greeting was uttered in its entirety, since the response of the individual who had received the greeting should be *alejkumu’s-selam*. From the perspective of the English traveler, the

14 Erving Goffman, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, (New York: Basic Books, 1971), 79. Cf. Isa Yusuf Chamo, “Pragmatic Differences in Greetings: A Comparative Study of Hausa and English,” *BAJOLIN* 1, no. 2 (2015): 259.

15 Schottman, “The Daily Ritual of Greeting,” 489.

16 The word *selam*, as it appears in the dictionary, means “to be protected from a disease, both physical and psychological, from a lack and inaptness.”

17 According to the examples of greetings in the *Travelogue* by Evliya Çelebi, Y. Kartallıoğlu established that the form *es’selamu alejkum* was a more prevalent form to *selamun alejkum*. V. Yavuz Kartallıoğlu, “Evliya Çelebi Nasıl Selamlaşır,” *Türk Dili* 69, no. 821 (2020): 72.

18 Mehmet Efendioğlu, “Selâm,” *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2009), 36:342.

19 For more on the topic, see Efendioğlu, “Selâm,” 36:342-43.

20 For more on this, see Efendioğlu, “Selâm,” 36:342-43. Also see Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB, 1971), 3:151.

21 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 3:151.

greeting itself does not contain a religious connotation and his identity as such is not confirmed; however, the identity of the interlocutor is confirmed and is described as “another Muslim Falstaff.”²² The foreign passenger, by participating in the act of greeting by *selam*, presents his presence in the culture and suggests his adaptability to the surrounding. To a foreign passenger, the very essence of *selam* (the aspect of greeting) dominates over the religious semantics of the greeting.

The *selam* establishes a “shared point”²³ between two groups of passengers who engage in brief communication. Mutual understanding of the identity and the social rank between the foreign passenger and the Ottoman officer decreases the social distance between them, opening an opportunity to greet the person – *thus giving us the occasion for another reciprocal selam*; the divan-effendi greeted the foreign guest in his country while the foreign passenger greeted the officer of the state he visited. Hence, in this sequence of the meeting, the greeting that preceded their dialogue (they exchanged a few words after the greeting) is characterized as a preliminary greeting²⁴ or phatic communication.²⁵

The last micro-sequence reveals that the English passenger and the Ottoman officer closed their dialogue by uttering *selam* before they parted.²⁶ The travel

22 An interesting example indicates that *selam* as a greeting is a confirmation of the Muslim identity: in the Arabic world there is a custom to use the abbreviated form *we'ialeikum* (to you too) to respond to a greeting by a non-Muslim – *as-salâmu alaykum* (regardless of whether they use it due to a lack of understanding of the cultural context or not). Ferguson, “The structure and use of politeness formulas,” 145.

23 Cf. Boris Uspenski, *Ego loquens: Jezik i komunikacioni prostor*, trans. Radmila Mečanin (Novi Sad: Akademska knjiga, 2012), 38.

24 We borrow the term “preliminary greeting” from Akindele, “Lumela/Lumela: A Socio-Pragmatic Analysis,” 12. Akindele writes of the use of the preliminary greeting in some cultures at the beginning of communication. In the example analysed here, the first greeting assumes the preliminary character additionally.

25 We use phatic communication as a term introduced by Bronislaw Malinowski and later adopted by many linguists. It marks communication used to establish atmosphere or in order to maintain social contact, but not to exchange information or ideas. David Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 6th ed. (Malden-Oxford-Carlton: Blackwell, 2008), 360.

26 This correlates with the semantic and the pragmatic aspect of this greeting, applicable at that time. By this we mean that, in the Islamic world, the greeting *es'selamu alejkum*, i.e. *selam alejkum*, together with the response *alejkumu's-selam* was used both when meeting someone and upon leaving (see more on the topic in: Efendioğlu, “Selâm,” 36:342).

writer noted that the greeting at the end was the third *selam* (*and as we parted, with a third selam*), which confirms that the first form of greeting, which we called preliminary, was also *selam*.

Case 2

James Henry Skene recorded the *selam* greeting in another narrative sequence of his travelogue, this time in its full linguistic form.

When he travelled from the south towards the BiH interior, en route from Bijeljina to Tuzla, Skane stopped at an inn for a night:

On entering the khan; I saw a grave young Turk lying smoking near a fire in the centre of a large stable, and he was alone, for the khandji and his assistants had gone to get in our horses. "Selamun aleikum!" said I. "Aleikum selam!" replied the grave young Turk (102).

This encounter meets the preliminary conditions for the speech act of greeting: the participants had *just* met; the greeting indicates mutual perception and a polite recognition of persons who are not acquaintances but meet in the same public space.²⁷ The foreign passenger J. H. Skene initiates the greeting. By using the form of greeting *selamun aleikum*,²⁸ just as was the case in the aforementioned situation, he presents his adaptability to the culture of the area he visits, since he sees before him a "grave young Turk." The other participant in this speech act replies with the expected form of the greeting. By uttering *aleikum selam* he shows that he has *understood* that he was greeted.²⁹ The "shared point" is established and communication is expected to ensue after the greeting. For, "when two people exchange greetings, they affirm to have established a relation; two people who greet one another expect an interaction, at least for some time."³⁰ However, no communication ensued on this occasion, as Skene writes:

27 John R. Searle, *Govorni činovi: Ogled iz filozofije jezika*, trans. Mirjana Đukić (Beograd: Nolit, 1991), 124.

28 Forms of greeting are presented in the form in which they were written in the travelogue notes.

29 Cf. Searle, *Govorni činovi*, 100-104.

30 Anupam Das and Susan C. Herring, "Greetings and Interpersonal Closeness: The Case of Bengalis on Orkut," *Language & Communication*, vol. 47 (2016): 3.

I had the best of all reasons for not keeping up the conversation, as my acquirements in Turkish were still somewhat circumscribed. But I was astonished at his not saying more. I afterwards learnt, however, that he had the self-same reason that I had for not speaking Turkish; but we might have exchanged our ideas with facility either in German or French had not each taken the other for an Osmanli, for he was a Magyar officer of Omer Pasha's army (103).

The act of greeting on this occasion is the “shared point,” established by the rules of politeness. The exchange of greetings has “a reassuring confirmation of human sociability and social order” (Schottman), but it did not initiate communication; rather, it became a point that brought to prominence the social distance between the interlocutors of the speech act. Being strangers in the same place is what they have in common.

The greeting as a routine structure of little variety is acquired as a suitable message in a situation, rather than an expression with a referential message.³¹ Thus, the English passenger, as the initiator of the greeting, knew to use the greeting *selamun aleikum*. Also, the second participant of the speech act was able to respond to the greeting in a suitable way. However, that knowledge was insufficient to achieve a “common context.” In this situation, the language used had proved as an element distancing the persons in a social contact.³² The lack of a common language, or more precisely, the participants' awareness of the lack of a common language prevented further communication. That idea resulted from one's own modelling of the speech situation,³³ and the modelling is related to one's own (cultural) identity and cultural context in which the speech situation unfolds. To the foreign passenger it seemed obvious that he was facing “the grave young Turk.” The response he received solidified his opinion and he estimated that he was unable to communicate. On the other hand, the receiver of the greeting “imagined the situation which justified” the used form of greeting (*selamun aleikum*),³⁴ hence he did not even initiate communication.

31 Charles A. Ferguson, “The structure and use of politeness formulas,” *Language in Society* 5, no. 2 (1976): 150.

32 In this case, the role of the language is shown in reverse in relation to the common situations in which language unifies participants in communication because it is their common language. See Uspenski, *Ego loquens*, 105.

33 Cf. Uspenski, *Ego loquens*, 108-112 and further 117-120.

34 The addressee lacks the information about the situation, and he is trying to reconstruct it to his own ability, more or less arbitrarily see Uspenski, *Ego loquens*, 116.

The form of greeting in this case suggested the conditions of further communication, i.e., it had imposed the language of communication. It performed the phatic function of language by establishing a communicative signal between participants of this speech act, but at the same time, it marked the end of communication. What happened in the previously described meeting did not happen here. In this instance, two participants did not meet by mediation of a third entity – they did not learn about their ethnic affiliation, which could serve as a precondition for communication (*but we might have exchanged our ideas with facility either in German or French had not each taken the other for an Osmanli*).

Case 3

The greeting *selam* is also mentioned in Harry Craufurid Thomas's (1856-1940) travelogue.³⁵ He was in Bosnia in 1896 and visited Bjelašnica, a mountain near Sarajevo. He described meeting a group of peasants:

These peasants [on the mountain of Bjelašnica] were greatly interested in my camera, the object of which they understood perfectly, and amused themselves by looking at different objects in the finder (374).

In this section of the text, the travel writer explains the identity of the group he met by stating they were villagers. The note clearly indicates that there was communication between him, a foreign traveler, and a group of local villagers, although it remains unknown how the meeting occurred, what had established communication, and how it unfolded. In that sense, it is necessary to emphasize that the majority of English passengers who wrote the travelogues analyzed in this paper occasionally mention their entourage, as was the case in the first example analyzed. The entourage helps a foreigner to manage the local area. An interpreter is also occasionally mentioned in the travelogues. For that reason, we can assume that Thomson was accompanied by an entourage during his visit to the Bjelašnica mountain. In any case, he did establish a form of communication with the local villagers and greeted them with *selam* upon leaving:

When we went our respective ways I said salaam, the Mahommedan salutation, thinking they were Turks. But they replied "Not salaam – sbogom – God be with you – we are not Turks but Serbs" (374).

³⁵ Harry Craufurid Thomson published a book entitled *The Outgoing Turk: Impressions of a Journey Through the Western Balkans* (London, 1897). Cf. Hadžiselimović, *At the Gates of the East*, 93.

Regarding this section of the text, it is necessary to point out the significance of the expression *Turks*. That expression is used for Muslims of the area, not ethnic Turks. Namely, in the mid 19th century, the term *Turk* was used synonymously with the term *Muslim*. “It wasn’t unusual for a Serbian or Croatian Christian to call the Bosnian Muslim a Turk, although they shared the same ethnic background, language and literature with Christians.”³⁶ As we can see, Thomson recorded that manner of naming the Bosnian Muslims, and he also provided an explanation:

I should explain here that the word Turk as used in Bosnia is altogether misleading. It does not mean a Turk but a Mahomedan, for of real Turks – Osmanlis – there are scarcely any. These Mahomedans are mostly descended from the old Bosnian nobles. [...] The Bosnian Mahomedans do not talk Turkish, and most of them do not even understand it (374-5).

In modelling the communication with the villagers on the Bjelašnica mountain, the foreign traveler, as he said, thought that he was talking to Muslims in an autochthonous village. That is why he greeted them by *selam*. The foreign traveler knew that the greeting confirmed the religious Muslim identity, calling it the *Mahomedan salutation*. By uttering *selam*, he believed to be affirming the religious identity of his interlocutors.³⁷ The act of greeting contains the foreigner’s intention to express a pleasant feeling about meeting with them and he also minimized the natural cultural distance. However, the reality was different.

Thomson’s interlocutors were not Muslim, hence their response to his greeting was *not salam*. Literature has already expressed that the precise content of the greeting is culture-specific, hence “a foreigner may face difficulties when using the suitable form of greeting.”³⁸

Although unable to accept the used linguistic form as a greeting, for it marks, in the social reality, the Muslim religious identity, Thomson’s interlocutors did accept the sense of a greeting, i.e., his intention to decrease distance between

36 Kemal Karpat, “Građanska prava muslimana Balkana,” *Muslimani Balkana: “Istočno pitanje” u XX. vijeku*, ed. Fikret Karčić (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2014), 88.

37 Esther Goody found three general functions of a greeting and ritual forms in general, one of them is the affirmation of identity and the rank of the interlocutor. Cf. Ferguson, “The structure and use of politeness formulas,” 140.

38 For example, Chamo, “Pragmatic Differences in Greetings,” 259.

them. They presented their identity to the foreigner by stating that they were Serbs (*we are not Turks but Serbs*). They used the mark of their national identity, which also implies their religious identity; Serbs are Orthodox Christians. Furthermore, the villagers suggested to the foreign passenger other linguistic expressions as forms of greeting. Those are *zbogom* (which the foreigner perceived as *sbogom*) and *Bog bio s tobom*, which belong to the local linguistic corpus. Those religious forms of greeting in the given social reality are used by Christians.³⁹

As the very text indicates, through the act of greeting, the foreign passenger learnt more about his interlocutors at the very end than he did from the duration of the meeting. "Greeting as the speech act reveals more cultural, historical and personal data about the person who utters it, or about the nation who use that particular greeting forms than other speech acts."⁴⁰

In conclusion, the examples of greetings in the above-analyzed examples reveal the extent to which foreign travelers perceived the unknown persons that they met in the area.⁴¹ They would assign Islam as the religion of those people, which indicates the impression they had about the given geographical area. One should assume that the foreigners, during the limited time of their stay, were not able to meet all the social specificities at the given area. The greeting *selam* implicitly tells something about the foreigners who used it: they politely adjusted to the social and cultural norms of the area. As far as the social contact marked by that greeting is concerned, we can say that communication was still able to develop after the initial meeting. These examples of short-term accidental meetings, because of their very nature, show what is necessary to know about the other side in order to use an adequate form of greeting and in order for that greeting to become "means for soon-to-be interlocutors to move from physical co-presence into social co-presence."⁴²

³⁹ *Zbogom* is a greeting upon leaving and parting ways. It is always used in the case when the person will not be seen for a long time or forever. This greeting is not common with Muslims in Bosnia and Herzegovina.

⁴⁰ Duranti, "Universal and Culture – Specific Properties of Greetings," *Journal of Linguistic Anthropology* 7, no. 1 (1997): 73-75.

⁴¹ Cf. Duranti, "Universal and Culture," 1997.

⁴² Danielle Pillet-Shore (2008). Cf. Jenny Nilsson et al., "What is in a greeting? The social meaning of greetings in Sweden-Swedish and Finland-Swedish service encounters," *Journal of Pragmatics* 168 (2020): 2.

Greetings in the Travel Writer's Description

In the descriptive sequences, forms of greetings in the local language contribute to the travelogue's factography. Their function is not that of a greeting exchange; rather, they document a micro-sequence of the travel writer's description of the visited area. Forms of greeting are here part of a linguistic shaping of the descriptive sequences in which travel writers speak of the selected details which they had noticed in the area. Such forms indicate the speech act of greeting, which initiates social interaction, even if that interaction was in a specific form.

Case 4

In his travelogue in 1850, Edmund Spenser⁴³ described some general living conditions in the Balkans of the time, some aggravating circumstances he had encountered during his travel, as well as beauties of nature. Spenser states that a traveler cannot expect to meet a diversity of people on a daily basis, but also that a traveler would be treated kindly and hospitably. He warns against the bandits in the mountains and continues:

He must, however, throw aside all reserve, abandon all the exclusive prejudices and distinctions of civilized life, for among these democrats of the mountain⁴⁴ and the secluded valley, every man is equal, whether Frank traveller, pandour,⁴⁵ or Kiraidji,⁴⁶ swine-herd or agriculturist, merchant or caravan driver. If you sit down to enjoy the noon-day meal, it is more probable that the Haiduc or the Ouskok, the shepherd or the Kiraidji⁴⁷ will sit down by your side, and exclaiming: "Fala Bogu dobro!" or

⁴³ Captain Edmund Spenser published the book *Travels in European Turkey in 1850*. He visited the Balkans twice, including the area of Bosnia and Herzegovina, in 1847 and in 1850. Cf. Hadžiselimović, *At the Gates of the East*.

⁴⁴ The writer here means the people who live as outlaws (our comment).

⁴⁵ *Pandur* is the term for a guard, an armed guard in a town or a village. The word itself, as well as the manner of keeping guard, came to this area with the Austro-Hungarian administration (our comment).

⁴⁶ (Ar. Tur.) Carrier.

⁴⁷ *Hajduks* were bandits based in mountains and forests. They were highwaymen. In epic poetry, they were presented as fighters against Turks, as well as robbers who would attack and steal from the local people.

Uskoks were organized groups that consisted mostly of Catholics, who fled the areas that fell under Ottoman rule. Uskoks were mainly based in Dalmatia from where they would group to rob the land ruled by Ottomans. Austria also protected them when they would, as pirates, rob Venetian ships.

"Dobro jutro gospodin"⁴⁸ help himself to your dinner, as unceremoniously as if you had invited him (100).

This description indicates that the travel writer's perception of those people who "sit down by your side and help himself to your dinner as unceremoniously as if you had invited him" leaves the framework of social and cultural norms he holds "civilized." In this described behavior, perceived as undesirable by the culture of the traveler, greetings appear; here, it is an act of drawing attention to oneself in order to establish contact with the other person.⁴⁹ The example shows one of two unacquainted persons that participate in the accidental encounter: the sender of the greeting is the one who wants contact and, as seen from the text, the one who desires to reach a specific goal.⁵⁰ Such behavior, together with the greeting as a signal that introduces an interpersonal relationship, "reflects some rules established in the way of life of those people."⁵¹

Case 5

The following example is different from the previous examples in that it concerns a non-verbal greeting, but an inscription in a public place. William Miller (1864-1945) wrote the following:

On a fountain at which our two horses, Pram and Miško, wished to drink, the inscription, "Kako ti si?"⁵² ("How art thou?")⁵³ greeted us, and reminded us that it is the fashion in the vernacular to address everybody in the second person singular (90).

The inscription that read *Kako ti si?* was placed on a public fountain in the Han Pale village near Sarajevo, and the passenger stopped there for a break en route to eastern Bosnia. The reason this inscription, whose correct form is *Kako si ti?* is analyzed here is because William Miller understood it as a greeting.

In the common usage, the form "Kako si (ti)?" usually follows a greeting. It is not considered a "pure" form of greeting and is ascribed a phatic function;

48 (Bosnian/Serbo-Croatian) "Well, thank God" and "Good morning, sir."

49 Cf. Pintarić, *Pragmemi u komunikaciji*, 122.

50 Cf. Ferguson, "The structure and use of politeness formulas," 140.

51 Ferguson, "The structure and use of politeness formulas," 150.

52 Or, rather "Kako si ti?" A note contained in Hadžiselimović's *At the Gates of the East*, 90.

53 As can be seen, the editor provides the meaning of the greeting *Kako si?* in brackets in the text, as well as a note at the end of the chapter that emphasizes the more frequent form of this greeting.

a courteous reply to the question is expected, but not containing the interlocutor's real state of affairs. The usage in the appropriate situation, but without the meaning entailed by constituents of this interrogative sentence is what gives it the formulaic character. If not preceded by the "pure" form of a greeting, then the interrogative assumes the function of a greeting.⁵⁴

According to William Miller's notes, the form *Kako si?* was written without any additional text, hence, it is understood as a greeting, just as he had perceived it. Public writings and announcements, both verbal and non-verbal, are a form of public communication, which is why they are studied in sociolinguistics.⁵⁵ An individual communicates with his unseen author through public writing. The content of the writing of which Miller writes is considered good behavior. It reflects the culture of a "vivid interest" between the author of the writing and the absent "speaker" and many other individuals who would find themselves there. The greeting here is shown as a phenomenon which entails that the observable writing does not require the participants to see one another.

Conclusion

This paper was motivated by the frequency of the expressions of greeting in the local language, as they appeared to the English travel writers who visited Bosnia and Herzegovina in the 19th century. The goal was to analyze the function of the greetings contained in the English text. The attention was drawn to the social event in which the local greeting was used, as well as towards the position of the travel writer in relation to the social event.

The analysis showed that the narrative sequences of travelogues describe accidental meetings between passengers and unknown individuals in public space. The Arabic greeting *selam* was used on such occasions, an expression characteristic of the Islamic culture. Regardless of whether the *selam* was used by the foreign

⁵⁴ In the Bosnian language, such a function of this interrogative developed in the 1990s. Namely, certain social structures abandoned the use of the greetings "dobro jutro" [good morning], "dobar dan" [good day], "dobro večer" [good evening], since they saw them as symbols of the socialist period. Hence, the greeting "dobar dan," which was frequently followed by "Kako ste?" [plural form] or "Kako si?" [singular form] has been abandoned in favor of the latter part of the greeting, assuming thus the function of the entire greeting.

⁵⁵ Neda Pintarić, "Javni natpisi i javne obavijesti kao sociokulturne i pragmatičke jedinice," *Sociolingvistyka*, no. 28 (2014): 67-92.

traveler as the sender or the receiver of the message, at the beginning or at the end of the meeting, the foreign passenger thus showed readiness to adjust to the area he visited, greeting the people in accordance with their culture. The examples showed that meeting the people one comes into contact with is important for further communication. The examples we analyzed showed instances of meeting the ethnic identity and social rank. Since *selam* is a greeting characteristic of not only the Islamic culture, but also the Muslim religious identity, it came to light that the foreign passenger should have become acquainted with the religious identity of the people he had met. Absence of such knowledge lead to a situation in which the foreign passenger used a Muslim greeting to address the persons who were not representatives of that culture.

The descriptive sequences of travelogues contain greetings in the local language. Here they function as documentarian expressions. In one example, the travel writer noted that the people who lived as outcasts in the forests and mountains of the Balkans, in certain situations, would greet an unknown person in their territory. Not much can be said about that phenomenon on the basis of a single example, but it is interesting to emphasize that our example shows a one-sided initiative by which a speaker wishes to achieve a certain goal.

In the second example, the greeting appears in writing above a public fountain. That is a polite non-verbal address by an invisible, absent speaker, aimed to achieve a shared point of all individuals, passengers and passers-by who read it and accept it as a greeting.

The examples analyzed in this paper are brought together by the conclusion that greetings are a universal sociolinguistic phenomenon, while forms of sending, receiving and, in general, forms of exchange are variable.

Bibliography

- Akindele, Dele Femi. "Lumela/Lumela: A Socio-Pragmatic Analysis of Sesotho Greetings." *Nordic Journal of Afrikan Studies* 16, no. 1 (2007): 1-17.
- Blagus Bartolec, Goranka. "Pozdravi kao leksikografske jedinice." *Rasprave Instituta za jezik i jezikoslovlje* 38, no. 1 (2012): 19-36.
- Bratanić, Maja. "Bok, gospodo profesor. (O nesigurnosti u porabi pozdravnih formula u suvremenom hrvatskom jeziku)." *Teorija i mogućnosti primjene pragmalingvistike*, edited by Lada Badurina, Nada Ivanetić, Boris Pritchard and Diana Stolac, 103-114. Zagreb-Rijeka: Hrvatsko društvo za primijenjenu lingvistiku, 1999.

- Chamo, Isa Yusuf. "Pragmatic Differences in Greetings: A Comparative Study of Hausa and English." *BAJOLIN* 1, no. 2 (2015): 258-274.
- Crystal, David. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. 6th ed. Malden-Oxford-Carlton: Blackwell, 2008.
- Das, Anupam and Susan C. Herring. "Greetings and Interpersonal Closeness: The Case of Bengalis on Orkut." *Language & Communication*, no. 47 (2016): 53-65.
- Duranti, Alessandro. "Universal and Culture – Specific Properties of Greetings." *Journal of Linguistic Anthropology* 7, no. 1 (1997): 63-97.
- Efendioglu, Mehmet. "Selâm." *TDVİA*. vol. 36. İstanbul: TDV, 2009.
- Felman, Shoshana, *Skandal tijela u govoru: Don Juan s Austinom ili zavođenje na dva jezika*. Translated by Gordana Popović. Zagreb: Naklada MD, 1993.
- Ferguson, Charles A. "The structure and use of politeness formulas." *Language in Society* 5, no. 2 (1976): 137-151.
- Goffman, Erving. *Relations in Public: microstudies of the Public Order*. New York: Basic Books, 1971.
- Hadžiselimović, Omer. *Na vratima Istoka: engleski putnici o Bosni i Hercegovini od 16. do 20. vijeka*. Translated by Zulejha Riđanović. Sarajevo: Veselin Masleša, 1989.
- _____. *At the Gates of the East: British Travel Writers on Bosnia and Herzegovina from the Sixteenth to the Twentieth Centuries*. New York: East European Monographs, Boulder Distributed by Columbia University Press, 2001.
- Karpat, Kemal. "Građanska prava muslimana Balkana." *Muslimani Balkana: "Istočno pitanje" u XX. vijeku*, edited by Fikret Karčić, 83-104. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2014.
- Kartallioğlu, Yavuz. "Evliya Çelebi Nasıl Selamlaşırđı." *Türk Dili* 69, no. 821 (2020): 68-81.
- Laver, John. "Linguistics routines and politeness in greeting and parting." *Rasmus Rask Studies in Pragmatic Linguistics*, vol. 2, *Conversational Routines*, edited by Florian Coulmas, 289-304. The Hague: De Gruyter Mouton, 1981.
- Marot, Danijela. "Uljudnost u verbalnoj i neverbalnoj komunikaciji." *Fluminensia* 17, no. 1 (2005): 53-70.
- Muvekit, Salih Sidki Hadžihuseinović. *Povijest Bosne*. vol. 2. Translated by Abdulah Polimac, Lamija Hadžiosmanović, Fehim Nametak and Salih Trako. Sarajevo: El-Kalem, 1999.
- Nilsson Jenny at al. "What is in a greeting? The social meaning of greetings in Sweden-Swedish and Finland-Swedish service encounters." *Journal of Pragmatics*, no. 168 (2020): 1-15.
- Peternai, Kristina. *Učinci književnosti*. Zagreb: Disput, 2005.

- Pintarić, Neda. *Pragmemi u komunikaciji*. Zagreb: Zavod za lingvistiku Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 2002.
- . “Javni natpisi i javne obavijesti kao sociokulturne i pragmatičke jedinice.” *Socjolingwistyka*, no. 28 (2014): 67-92.
- Pakalın, Mehmed Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. vol. 3. İstanbul: MEB, 1971.
- Puriš, Bernisa, “Stilistika bosanskohercegovačkog putopisa XX vijeka.” PhD diss. Univerzitet u Sarajevu, 2013.
- Schottman, Wendy. “The Daily Ritual of Greeting among the Baatombu of Benin.” *Anthropological Linguistics* 37, no. 4 (1995): 487-523.
- Searle, John R. *Govorni činovi: Ogled iz filozofije jezika*. Translated by Mirjana Đukić. Beograd: Nolit, 1991.
- Topaloğlu, Bekir. “Selâm.” *TDVİA*. vol. 36. İstanbul: TDV, 2009.
- Uspenski, Boris. *Ego loquens: Jezik i komunikacioni prostor*. Translated by Radmila Mečanin. Novi Sad: Akademska knjiga, 2012.

The Tragic as an Ironic (Im)possibility in Orhan Pamuk’s *Cevdet Bey ve Oğulları*

Orhan Pamuk’un *Cevdet Bey ve Oğulları*’nda İronik Bir
İmkân(sızlık) Olarak Trajik Olan

AHMED NURİ

University of Amsterdam.

(a.n.ahmed3@uva.nl), ORCID: 0000-0001-8684-1078.

Geliş Tarihi: 09.10.2022. Kabul Tarihi: 23.05.2023.

“ ” Nuri, Ahmed. “The Tragic as an Ironic (Im)possibility in Orhan Pamuk’s *Cevdet Bey ve Oğulları*.” *Zemin*, s. 5 (2023): 24-49.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8028762>.

Abstract: This article examines how the tragic is configured and later ironically subverted in Orhan Pamuk's first novel *Cevdet Bey ve Oğulları*. By focusing particularly on how one of the main protagonists Refik's story is narrated, this article analyzes the relationship between his existential crisis, his quest for meaning, his failure, and the configuration of the tragic in the novel. The analysis of the novel concentrates on the existential and ideological aspects of Refik's crisis and how this crisis is ironically connected to Turkish modernity. This article first analyzes why and how Refik's existential angst and his sense of failure are represented as inevitable, both of which are linked to Turkey's secular nationalist modernization. Second, it scrutinizes how irony is mockingly used in this representation and how this use negates the tragic in Refik's story, which is closely related to the socio-historical context of Westernizing Turkey in the 1930s.

Keywords: The tragic, Orhan Pamuk, Turkish literature, Turkish modernity, irony.

Özet: Bu makale, Orhan Pamuk'un ilk romanı *Cevdet Bey ve Oğulları*'nda trajik olanın nasıl kurgulandığını ve sonrasında bunun ironik bir biçimde nasıl tersyüz edildiğini incelemektedir. Bu minvalde, bu makale romanın ana karakterlerden Refik'in hikâyesine odaklanarak, Refik'in varoluşsal krizi, anlam arayışı ve başarısızlık hissiyatıyla trajik olanın kurgulanması arasındaki ilişkiyi analiz etmektedir. Romanın analizi, Refik'in krizinin varoluşsal ve ideolojik yönlerine ve bu krizin Türk modernitesiyle ironik olarak nasıl ilişkilendirildiğine yoğunlaşmaktadır. Makalede, öncelikle, Türkiye'nin laik milliyetçi modernleşmesiyle ilişkilendirilen Refik'in varoluşsal krizinin ve başarısızlık duygusunun nasıl ve neden kaçınılmaz olarak temsil edildiği incelenmektedir. İkinci olarak, 1930'ların Batılılaşan Türkiye'sinin sosyo-tarihsel bağlamıyla ele alınan Refik'in hikâyesinde, ironinin nasıl alaycı bir düzlemde kullanıldığı ve bu kullanımın trajik olanı nasıl hükümsüz kıldığı irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Trajik olan, Orhan Pamuk, Türk edebiyatı, Türk modernitesi, ironi.

Orhan Pamuk's debut novel, *Cevdet Bey ve Oğulları* (*Cevdet Bey and His Sons*, 1982), is seemingly a nineteenth-century realist novel that resembles the conventional *Bildungsroman* due to its theme, content, and form, to a large extent. This novel narrates the story of three generations of a bourgeois Turkish family from 1905 to 1970, and includes several key features of the *Bildungsroman*, such as the search for the characters' self-actualizations, the theme of personal (de)growth, and conflictual relations with society.¹ However, it is hard to classify the novel under this genre as the idea of the characters' "education" and the epistemology of this idea itself are repetitively undermined in the novel, especially when considering the socio-historical context of Turkey's modernization, insomuch as narrated in the novel.²

While *Cevdet Bey ve Oğulları* recounts the experiences of the members of an upper-class family in Turkey, it renders a socio-cultural and even ideological panorama of Turkey's modernization through a wide range of characters, capturing the first seven decades of the twentieth century. In this sense, the novel contains the representations of different socio-cultural agents and mentalities that played varying roles in the making of modern Turkey, which is depicted from the perspective of the late 1970s. The plot construction of the novel corresponds to Peter Brooks' argument that a "narrative fiction of the realist type uses and represents itself in metonymy, the selected parts that we must construct sequentially into a whole."³ Within the panoramic representation of

1 For such key features of the *Bildungsroman*, see Joseph R. Slaughter, "Bildungsroman/Küntslerroman," in *The Encyclopedia of the Novel*, ed. Peter Melville Morgan (West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2010), 94-95.

2 *Bildungsroman* as either a subgenre derived from the tradition of the European novel or a loose narrative template should not be taken for granted in the case of the Turkish novel, despite some common traits and narrative patterns. For a notable analysis of the novel based on intention and the continuity of Pamuk's noveldom, see Erol Köroğlu, "Başlangıç: *Cevdet Bey ve Oğulları*'nda Niyet ve Yöntem," in *Orhan Pamuk'un Edebi Dünyası*, ed. Nüket Esen and Engin Kılıç (Istanbul: YKY, 2008), 79-124. For the influence of Thomas Mann's *Buddenbrooks* on this novel, see Orhan Pamuk, "SONSÖZ, Ülke, Aile Roman," in *Cevdet Bey ve Oğulları*, 6th ed. (Istanbul: YKY, 2018), 580 and F. Işıl Britten, "The Anxiety of Writing the First Novel: Houses as Symbols in *Cevdet Bey ve Oğulları* and *Buddenbrooks*: *Verfall Einer Familie*," *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 8, no. 15 (2018): 90-102.

3 Peter Brooks, *Realist Vision* (New Haven, CT: Yale University Press, 2005), 16.

Turkish society and some of its actors, the novel covers existentialist questions and variations of the quest for meaning in life. The novel narrates the struggles of several protagonists and their failed attempts to self-actualize themselves in the modes that accentuate the tensions between the characters' worldviews, socio-economic or cultural realities of Turkey at a given period, and the external narrator,⁴ who tells the story in the third person.

The different aspects of these tensions and the characters' existential crises are diversely narrated within three distinct plot structures, that is, three main parts of the novel, entitled Foreword, Part Two, and Afterword. Each chapter covers the story of a new generation of an upper-class family in Istanbul and, in as Jale Parla highlights, a crucial period of Turkey's history.⁵ Foreword narrates a day of Cevdet Bey in July 1905, giving every fine detail about this one day involving a dense amount of information and numerous events. It recounts the successful story of Cevdet's quest for meaning and survival in the changing values of the late Ottoman period, portraying his experience of modernity as individuation and pragmatic Westernization. Chapter Two depicts unevenly combined stories of three close friends, Refik, Ömer, and Muhittin, from 1936 to 1939. Afterword narrates a day of young Ahmet, Refik's son (and Cevdet's grandson) and his aesthetic-oriented vision of life in Istanbul in 1970, which resembles the first part in regards to its narrative structure and length.⁶

Among these chapters, Chapter Two forms the backbone of the novel in terms of the narrative logic, plot construction, length, naming of the chapters, scope of events, and number of characters. Despite the parallel stories of the three protagonists, this long middle chapter foregrounds Refik's story, telling his pursuit of meaning in life and his existential struggle through his idealism. Refik's idealism is indeed directly associated with Turkey's socio-cultural con-

4 Through the article, I use the terminology of narratology offered by Mieke Bal. "External narrator" refers to the (unnamed) narrator who is outside of the events and plot of the novel. See Mieke Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, 3rd ed. (Toronto: Toronto University Press, 2009), 21-23.

5 Jale Parla, "Orhan Pamuk'ta Yazıyla Kefaret," in *Orhan Pamuk'ta Yazıyla Kefaret* (Istanbul: YKY, 2018), 11.

6 Foreword consists of twelve subsections on seventy-three pages whereas Afterword is composed of ten subsections on seventy-five pages. The length of Chapter Two is four-hundred twenty pages.

ditions in the 1930s and the prevalent mindset (i.e., the Republican ideology) at a time that relies on the idea of progress and Westernization, especially when considering the secular, nationalist modernization of the country. Accordingly, Refik is depicted as an upper-class, well-educated, urban, young, and confused man in the 1930s who struggles to find harmony between his inner self and the external world under the circumstances of the time.

This article explores how the tragic⁷ is configured in Refik's story, focusing mainly on his existential crisis, and his way of dealing with it, which is intertwined with Turkey's modernization project, and his failure, which is depicted as inherently inevitable. The tragic in Refik's story primarily lies in his existential crisis, presented as an inevitable condition in the plot. As the story proceeds, the narrative discourse of the novel highlights how he is also doomed to repeated failure because his idealism that relies on a social-engineering approach that does not correspond with the reality, that is, the socio-economic and cultural conditions of 1930s Turkey.

By considering Refik's existential struggle, the reasoning for his crisis and its inevitability, and his failure, which is mocked by the narrator, I first examine to what extent and how the tragic idea is configured in the novel and then scrutinize the relationship between Refik's way of coping with his crisis and the tragic as it is constructed in the novel. With this aim, I analyze why and how Refik's quest for meaning in his life is directly associated with Turkey's modernization in the novel and later how the tragic in his story is negated by the ironic and subversive approach of the external narrator who determines how Refik's story is narrated.

The Tragic as a Concept and its Use

Despite all the various (and varying) meanings, theoretical definitions, and philosophical dimensions, the importance of the tragic is that it simply raises a question about what it is to be a human in this world, particularly in times of crisis, conflict, and ambiguity. In the case of the novel analyzed here, this question is more specific and asks what it is to be a modern, urban, slightly intellectual Turkish individual in 1930s Istanbul, when considering the new, nationalist ethos of the period in which Turkey was being "Westernized" through a wide range of reforms. The

7 I use "the tragic," "tragic idea," and "the idea of the tragic" interchangeably in this article to avoid repetition.

idea of the tragic then pertains to the matter of existence⁸ and reflects how people respond to this matter in their own particular circumstances. By discussing the tragic in Pamuk's novel, I pay particular attention to the relation of Refik's existential struggle and his idealism to the context of Turkey's modernization in the 1930s.

Accordingly, I discuss the narrative logic of Refik's story and how this logic bears on the articulation of the tragic in the novel in detail. Later, I examine several binary oppositions (e.g., light-darkness, East-West, rational-idiot) and metaphors (e.g., railway, light) that associate Refik's existential struggle, his attempts to deal with it, and his failure with some aspects of Turkish modernity. Each binary opposition or metaphor involves a double meaning that playfully conveys an ideological or orientalist discourse in Refik's story and "the plotment"⁹ of the novel in general. The double function of the oppositions and metaphors regulated by the external narrator simultaneously undermine Refik's Occidentalist mindset and the top-down ideology of the reformist elites who made modern Turkey, implementing radical reforms from the 1920s onwards. Thus, I examine how Refik's idealism, which resembles the same mindset of the country's ruling elites, and his eventual failure are ironically negated towards the end of the novel, including the mocking irony.

Before commencing with an analysis of the novel, I want to define the tragic as a concept and explain how I use it in my analysis. As is known, the genealogy of the tragic lies in the ancient Greek tragedies that narrate the fall of men or women due to an unavoidable conflict of values. However, the notion of the tragic has undergone significant changes in terms of its meaning, function, and philosophical aspects since the Greek tragedies. Numerous and diverse theories and definitions of the tragic emerged after Aristoteles' famous *Poetics*. Accordingly, the use and representation of the tragic in fiction are quite complex and diverse, especially in modern literature. Furthermore, the idea of the tragic derived from Greek tragedy has been a prominent subject of Western philosophy, particularly in the German philosophical tradition since the eighteenth century.¹⁰ It is, then, important to make a distinction, for as Murray

⁸ Richard B. Sewall, *The Vision of Tragedy* (New Haven, CT: Yale University Press, 1980), 4.

⁹ Regarding the notion of plotment in this sense, see Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 3:100, 152, 185.

¹⁰ For further details about tragedy and the tragic, see Aristotle, *Poetics*, trans. Kenneth A. Telford (Chicago: Henry Regnery, 1970); Clifford Leech, *Tragedy* (London: Methuen, 1969), 22-23;

Krieger put, “‘tragedy’ refers to an object’s literary form, ‘the tragic vision’ to a subject’s psychology, his view, and version of reality.”¹¹

Despite the diversity of such definitions and theories, I do not aim to impose a certain theory of the tragic in my analysis of the novel. I use the tragic particularly to refer to an inevitable and necessarily elusive condition that leads to an inner crisis, utter confusion, and conflict of values in different conditions. The state of crisis and the conflict of values may also turn into either a short or long process in which the protagonist strives for a resolution, involving, alienation, confusion, suffering, self-confrontation, moment(s) of recognition, and even failure, which itself ranges from suicide and death to moral decline, economic collapse, or the loss of prestige and status. The two key points in the configuration of the tragic are indeed the *inevitability* of the protagonist’s existential struggle and the complex interplay between individual agency, fate, chance, contingency, and external dynamics, all of which form this inevitability. By taking these points into account, I apply the tragic as a framework to grasp the reasoning in Refik’s existential crisis, vacillation, failure, and the complexity of different factors in this process, which is predicated on the context of 1930s Turkey.

Another significant aspect of the tragic is that it enables us to (re-)think individual agency and its limits as the tension between the agency of the individual and external factor(s) beyond his control generates a conflict, forming the sources of the tragic. In contemporary literature, this conflict predominantly relies on the “secular perspective”¹² rather than on the idea of God, fate, and anything transcendently elusive or sublime. The external factors from such a secular perspective vary, and they can be a morally ambiguous, a contingency, an ideological structure, or “something humanly engineered and happening in a world in which something could and should be done, for instance, about sexual inequality, racism, and so on.”¹³ Whether

Andrew Bennett and Nicolas Royle, “The Tragic,” in *An Introduction to Literature, Criticism, and Theory*, 5th ed. (New York: Routledge, 2016), 124–25; Richard H. Palmer, *Tragedy and The Tragic: An Analytical Guide* (Westport, CT, Greenwood Press, 1992), 5; and William Storm, *After Dionysus: A Theory of the Tragic* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998), 33.

¹¹ Murray Krieger, *The Tragic Vision: The Confrontation of Extremity* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1973), 2–3.

¹² Bennett and Royle, “Tragic,” 125.

¹³ Bennett and Royle, “Tragic,” 125. See also Michel Maffesoli, “The Return of the Tragic in Postmodern Society,” trans. Rita Felski et al., *New Literary History* 35, no. 1 (Winter 2004): 133–49.

secular or divine, the tragic in fiction “suggests that not everything is knowable by humans, nor can everything be controlled by humans.”¹⁴ Accordingly, the tragic and its features do not necessarily lie in the Aristotelian understanding of tragedy in modern literature, though its importance and elements do not need to be refused or dismissed. The principle to define the tragic, then, is, as Krieger highlights, “by moving from formalistic aesthetics to what [he] would term ‘thematics’.”¹⁵ I will analyze Refik’s crisis and its existential, ethical and socio-cultural implications in *Cevdet Bey ve Oğulları* in this respect.

From Boredom to the Quest for Meaning as a Crisis

Each part of the novel primarily recounts the story of a young protagonist seeking a purpose and meaning in life in different periods in Turkey. This theme variously poses the question of “What is to be done in life?” to which each protagonist responds according to specific conditions, and therefore, differently. The restlessness of the protagonists covers the content of their stories and the plot of the novel. Refik’s quest for inner harmony also dominates his story.¹⁶ In different chapters of the novel, the word *tasarı*, which denotes “plan” or “project” in English, is repeatedly mentioned not only in a semantic sense but also as a manifestation of each character’s worldview, referring to a vision of life and ideals, including moral motivation. In other words, the gap between Refik’s pursuit of meaning in life and his struggle to reach his ideal version designates the content of his story and its narrative logic. In Part Two, the trajectory of the narrative therefore shifts from Cevdet’s story of success as a self-made man in the previous part to the story of Refik’s crisis and failed idealism.

Part Two recounts the stories of Refik, Ömer, and Muhittin in late 1930s Turkey. These three young men are close friends, engineers who had graduated from the same university. Each character typically presents a young hero who has an ideal and strong desire in life. This part depicts each character’s experience of Turkish modernity and how their experiences are shaped by the combination

14 Nancy Rabinowitz, *Greek Tragedy* (Malden, MA: Blackwell, 2008), 6-7.

15 Krieger, *Tragic Vision*, 2.

16 The quest for self is a common theme in Pamuk’s other novels. See Parla, “Yazıyla Kefaret,” 31. See also Jale Parla, *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım*, 3rd ed. (Istanbul: İletişim, 2015), 130.

of the socio-cultural development and the radical Westernizing reforms in Turkey at that time, as well as alienation and disillusionment. These three friends meet up in March 1936. Ömer is just back from London after his education and intends to be a “conqueror,” as he explains. Muhittin wants to be a great poet before he becomes thirty years old. Otherwise, he claims that he will commit suicide. Refik is married to Perihan and owns a share of his Cevdet’s business and works at his company.¹⁷

In Chapter Six of Part Two, entitled “What is to be done?” Cevdet Bey (Refik’s father) advises these three young men, underlining the importance of family and work as the two most significant things in life.¹⁸ Compared to Ömer and Muhittin, Refik is portrayed as the least ambitious character. Devoid of a certain purpose in his life, he seems pleased by his untroubled, luxurious upper-class life at the outset of the story. Refik only contents himself with daily activities, his marriage, and work: that is, boredom, mundaneness, and meaninglessness of his life, as the narrator implies. While Refik’s friends are ambitious and self-confident in regards to their goals and ideals, Refik is depicted as an ordinary, friendly, and cheerful young man. However, a pivotal moment in Refik’s story comes when his father Cevdet dies unexpectedly.¹⁹

The loss of his father sparks the beginning of Refik’s sense of unease and existential angst. No literal or figurative authority remains that Refik must obey henceforth. In his famous study *Reading for the Plot*, Peter Brooks argues the “situation that the novel often ensures by making the son an orphan, or by killing off or otherwise occulting the biological father before the text brings to maturity its dominant alternatives.”²⁰ These three fatherless young protagonists are also in a similar situation, without guidance or experience at the threshold of their personal, spiritual, intellectual, and moral formation. A short while after his father dies, Refik’s inner crisis surfaces with “a strong sense of

17 Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 121-23.

18 Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 128.

19 Ömer and Muhittin’s fathers also die when they were younger. The protagonist’s loss of a biological father is indeed a striking leitmotif since the emergence of the Turkish novel. For the discussion on fatherlessness in the early Turkish novel, see Robert Finn, *The Early Turkish Novels: 1872-1900* (Istanbul: Isis Press, 1984), 86.

20 Peter Brooks, *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), 63.

purpose" and a "chronic alienation," and he even "struggl[es] to find one" in his everyday bourgeois life, indicating what Stephen Kern defines as the major symptomatic aspects of the modernist novel.²¹ In other words, Refik struggles to find a purpose in his Western-oriented bourgeois lifestyle and therefore begins a search for meaning, raising the question of the urban individual's conception of modern life and his life in 1930s Istanbul.

The story of Refik is told in the third person, as most of the narrative except for three chapters. The unknown, external narrator sometimes—but explicitly—reflects Refik's thoughts and feelings by presenting his unease and its psychological manifestations in the plot. For instance, the scene that depicts Refik walking under the rain shows both Refik's displeasure with his life and his suppressed anger about it: "While he is running, he is also getting angry. *He confines himself to daily life. Everything was due to that.* He does not want something unexpected, an unforeseeable nuisance to overturn the order of his life, and he is avoiding the rain."²² The narrator here describes Refik's actions and views from a certain distance. However, the two italicized sentences are Refik's inner voice, explaining the reason for his unease to himself in a reproachful tone. The narrator here focalizes Refik's consciousness and thus binds the narratorial voice to his mind, conveying his thoughts as his stream of consciousness. In this way, Refik's angst appears for the first time, and he begins to recognize his existential crisis, although, remains unnamed.

The mundaneness and boredom of Refik's life and his increasing awareness of this fact gradually become evident. In one scene, Refik's wife Perihan complains that he seems to have lost the balance of his previously steady mood. Unexpectedly, Refik yells at her: "I want other things to happen in my life!"²³ With this aggressive reaction, the external narrator focalizes Refik's mind once again and shows his way of thinking about his angst at the moment of this yet unnamed but increasing crisis:

21 Stephen Kern, *The Modernist Novel: A Critical Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 31-32.

22 Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 139. All the translations of quotations in the novel from Turkish into English are mine. The italics are also mine unless otherwise stated.

23 Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 205.

Refik began to think: “I just ran away from the office. The weather is too hot. I understand that I need to do something, but I can’t find what it is. The following can be done: first, a program and reading regularly for a long time; second, attempting to write something; third, selling my share in the company to Osman [his older brother] and starting to work as an engineer by leaving this home; and fourth, going on a trip to Europe. But I cannot do the last one, because I have a newborn child. The fifth is then to go on a trip alone. I need to find an excuse for that.”²⁴

Refik’s quest for a purpose in his life is explicit here, but the purpose itself remains absent. The tagged speech presents Refik’s inner confrontation and the apparent recognition of his inner crisis, which derives from the monotony and boredom of life and his angst, the cause of which is as yet unidentified. The mundaneness of his daily life is exemplified in a similar scene in which Perihan and Refik ask each other what they have done during that day. This scene illustrates Refik’s alienation from his bourgeois life and its values and saliently highlights his boredom and displeasure. A need for a purpose in life turns into a growing existential crisis.

The Deficient Reasoning for the Existential Crisis

However, Refik’s inner crisis does not lead to a tragic predicament immediately, for his unease is not connected to a specific conflict between different positive or negative values yet. Refik has not yet reached an unavoidable point of choosing between two or more important things in his life that the fiction would offer soon. By paying attention to the existentialist perspective of the tragic, for Richard H. Palmer “the ambiguity of the tragic response” bears on “the inherently ambiguous human position in an uncertain universe.”²⁵ Although Refik’s angst can be considered ontological in this sense, the tragic in his story begins with the moment he recognizes in the subsequent pages that there is no balance between the social world and himself. This troublesome awareness generates the source of his existential struggle. However, there is no tenable necessity in the novel which shows Refik feeling detached from the external world, especially considering his upper-class status.

It is then possible to argue that Refik’s existential angst derives from the human condition and the complexity of existence —the state of being in the

²⁴ Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 206.

²⁵ Palmer, *Tragedy*, 68.

world, in a sense. Refik's struggle for inner harmony may imply both the tragic sense of life intrinsically and the difference between the two generations in the Turkey of that era. While the former raises the question of what it is to be an urban, Republican, Western-oriented (privileged) citizen and a restless young man in the 1930s, the latter indicates the changing worldviews and approaches to new life in a Westernizing Turkey.

Refik and his father Cevdet possess two completely different visions of life, conveying distinct "projects"—ideals and desires regarding the Western-oriented lifestyle that have been emerging since the late Ottoman period due to the intricate process of Westernization, secularization, and nationalization. Unlike his father, Refik lacks a specific purpose in his life through which he can find meaning and thus a path to happiness or self-fulfillment. The spark for Refik's inner crisis lies in his boredom and a need to find a "project" that transcends his current state, as the novel narrates it. He already owns a trading company (together with his brother) and has a happy family with a newborn child. However, he does not content himself with the mundaneness of daily life and individual happiness in the luxury conditions of an upper-class lifestyle. His dissatisfaction with his life culminates in him ignoring his family and his high social status, unlike the logic of his father's successful self-actualization, which is affirmatively depicted in the first part of the novel. A successful business and a European-style family are indeed two primary aspects of Cevdet's life and his vision of being modern, with individuation and Westernization corresponding to the subjects of occupation and family.

From this aspect, Refik's quest for meaning and self-fulfillment as a story of an upper-class, married young man departs from the final point of Cevdet's primary ideal. In other words, Refik values his family, social status, and other manifestations of his upper-class urban lifestyle less than his father did. Refik's unease reveals his inability to fit into bourgeois family values. The narrative logic of the conventional *Bildungsroman* is then reversed, and Refik's story lies in a "distorted plot of [his] alienation"²⁶ as a confused young man who pursues meaning in life by leaving home. Thus, the novel underscores a strong link between Refik's existential crisis and the impossibility of the idea of self-fulfillment in the Turkish context.

26 Slaughter, "Bildungsroman/Künstlerroman," 94.

Indeed, Refik rejects his father's way of being a modern man in the socio-cultural conditions of 1930s Turkey, the heyday of the Kemalist modernization project. "The modern, goal-oriented project of individual *Bildung* and social development" in many novels, as Rita Felski points out, "is giving way to a renewed tragic consciousness, embodied in an ethics and aesthetics of the moment, a fascination with extremity and excess, and a surrendering of the self to impersonal forces."²⁷ Although Felski's view can be considered a generalization, Refik's existential struggle involves a similar tragic vision and a conflict between himself and the external world because high social status, a well-respected occupation, and a bourgeois family do not suffice to give him happiness and self-fulfillment. The discourse of the novel thus dismisses the idea of *Bildung* to be associated with Turkish modernity.²⁸ That is to say, from then on, Refik is doomed to failure. This inevitability forms the tragic in his story. The significant question here is why the novel then presents Refik as doomed to fail and how the reasoning for this inevitability is connected to his views about Turkey's modernization.

Toying with Binary Oppositions

Indeed, Refik's existential angst, rooted in boredom with life and a need for a purpose, is not the explicit reason for the tragic in his story, but they are presented as its necessary conditions. In his discussion with Perihan, Refik suddenly decides to leave home and go to Kemah, a remote town in Eastern Turkey, where his friend, Ömer, works as an engineer. A happily married, Western-oriented, upper-class, urban, and confused man leaves home on a soul-searching journey to cope with his existential struggle. Refik's arrival and prolonged stay in Kemah configure the tragic as he discovers the reason for his sense of alienation and even its inevitability with the help of Herr Rudolf, who works there. The tragic becomes apparent in this phase of Refik's story through metaphors and binary oppositions employed in the novel. These devices reveal why Refik's crisis emerged and how it is linked intimately with Turkey's modernization in the 1930s.

²⁷ Rita Felski, "Introduction," *New Literary History* 35, no. 1 (2004): xv.

²⁸ Indeed, there is no point to hunt for the idea of *Bildung* as in the European narrative tradition in the novel; however, Refik's story is directly related to "the failing of the *Bildung* ideal." See Gregory Castle, "Destinies of *Bildung*: Belatedness and the Modernist Novel," in *A History of the Modernist Novel*, ed. Gregory Castle (New York: Cambridge University Press, 2015), 495.

These binary oppositions (e.g., light-darkness, East-West, and rational-irrational) and metaphors (e.g., railway, light) play significant roles in how Refik's existential struggle is represented in relation to Turkey's modernization of the 1930s from the perspective of the late 1970s. In other words, the novel offers its own perception and interpretation of Turkish modernity at that time. All the metaphors and antagonisms gain double meanings in playful ways. For instance, the first metaphor, "*hayatın raydan çıkması*" is used in the novel many times, denoting in English that "one's life derails." This phrase, first and foremost, refers to Refik's loss of inner harmony and that of control over his life. It also implies the sudden act of leaving home due to his unease and displeasure and thus underlines the overturning of his given roles and manners: fatherhood, membership in an upper-class family, and arguably a strong sense of masculinity.

This metaphor produces its self-referentiality. However, as Mieke Bal argues, as soon as there is a metaphor in a text, there is always a particular view covertly represented about the subject.²⁹ The railway metaphor validates this argument as it involves several embedded discourses in the novel by conveying oblique references to Turkey's modernization and history. While Refik's disharmony is expressed through derailment, the word "railway" is used to recall the Republican discourse of progress and national unity in the making of modern Turkey. Refik's life "derails" figuratively because he loses his inner harmony and steady mood. He goes to the provincial town of Kemah by rail to stay with Ömer, who is working on a tunnel for a new railway project. Toying with the word "railway" may seem to be banal in a sense, but this word is loaded with the legacy of both Republican modernity and the Turkish novel.³⁰

²⁹ Mieke Bal, "The Point of Narratology," *Poetics Today* 11, no. 4 (Winter 1990): 739.

³⁰ The railway is a nineteenth-century phenomenon that refers to development related to modernization, communication, the changing conception of time and space, and the unity of the nation. The railway is also a common leitmotiv in nineteenth-century literature. "Knotting the country with the iron webs" is popular rhetoric of the 1930s that emphasizes rapid modernization, socio-economic development, and the unity of the nation; it is a part of the tenth year of the Turkish Republic anthem. For the psychoanalytical reading of the railway combined with the colonialist discourse in Orhan Pamuk's three novels, see Beril Işık, *Aydınlıktan Karanlığa İktidar: Orhan Pamuk Romanlarında Demiryolu* (İstanbul: İletişim, 2012). Nazım Hikmet Ran's epic poem-novel *Memleketimden İnsan Manzaraları* (*Human Landscapes from My Country*) (1938) also uses the railway as "a metaphor of this modernity" where imperialism, war, and the interior worlds

The word railway also depicts another antagonism, that of the light-darkness, which forges the source of Refik's existential crisis and even the inevitability of impending failure. It is worth remembering here that the first title of the novel was *Aydınlık ve Karanlık* (Light and Darkness).³¹ This metaphor, like others, is not only a rhetorical device but also a "conceptual"³² instrument that carries a certain worldview manifested in and through language, even forming the texture of the novel as a whole. The word "light" is repetitively used as a leitmotif and symbol, and the multiple uses generate the light-darkness antagonism from the outset of the novel. Unlike Ömer and Muhittin's ambitious ideals, Refik's crisis arises out of the inevitability that has no conceivable explanation at the beginning of the story. At this juncture, Herr Rudolph plays a crucial role, using these metaphors and antagonisms to give the reason for Refik's existential struggle and its insoluble paradox through his orientalist discourse.

The Idea of Inevitability as an Orientalist Justification

Rudolph, a German engineer, has been in Turkey for more than a decade and has worked on different railway projects. He knows the dynamics of Westernizing Turkey well and can also speak Turkish. When Refik meets him in Kemah, they become good friends. Rudolph seems to be a kind of mentor for Refik, conveying a "paternity"³³ authority due to his wisdom and intellect, and with slightly authoritative attitude. In their conversations, Rudolph clearly states his dislike of "the East," as he cannot accustom himself to Turkey and its mentality. He explains his displeasure with the primary conditions of Turkey by quoting a poem from the German poet Hölderlin, which describes the eye-brightening light of the East under which people live as slaves.³⁴ Rudolph's speeches vividly

of ordinary people" interpenetrate. See Duygu Köksal, "Domesticating the Avant-garde in a Nationalist Era: Aesthetic Modernism in 1930s Turkey," *New Perspectives on Turkey* 50 (2015): 50.

31 Pamuk changed this name to the recent one at the late stage of its publication. For the analysis of the color imagery in the novel based on the light-darkness duality, see Parla, "Orhan Pamuk'ta Yazıyla Kefaret," 69-87.

32 Georg Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 160.

33 Brooks, *Reading for the Plot*, 62-67. Paternity is "a dominant issue" and "a principal" in nineteenth- and twentieth-century novels, reflecting "authority, legitimacy, the conflict of generations, and transmissions of wisdom." See Brooks, *Reading for the Plot*, 63.

34 Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 264.

convey the idea of the East-West divide in the narrative and even regenerate this divide from a Euro-centric perspective as he repeatedly defines East as "the place of darkness and slavery" and where the "human being is not free, [and] their souls are captive."³⁵ In his Orientalist perspective, darkness refers to the East as spatial imagery and an epistemological concept, but there is no certain meaning or physical border of the East in his conception.

The East in Rudolph's discourses then signifies a non-Western epistemology and its manifestations, such as faith, allegiance, communality, and lack of criticism, rather than a geopolitical or conceptual aspect. Rudolph's words, then, give an arbitrary, ambiguous, and limitless definition of the East. In this definition, Rudolph claims that Refik's mindset cannot adapt to the current socio-cultural conditions of Turkey and the dominant mentality of this backward country. Thus, the strong discrepancy between Refik's vision of life and his community in Turkey accounts for his existential angst:

You have the devil inside you once as *the light of reason* reflects upon your soul and thus you are a stranger. You will remain a stranger, whatever you do. There is an incompatibility between your soul and the world in which you live. I know it; I see it explicitly. You will either change the world or stay outside it.³⁶

According to Rudolph, there is a direct connection between Refik's unease and his conception of the external world. What is striking here is the presentation of "the light of reason" as evil, which leads to Refik's existential struggle and his continuing quest for a purpose to overcome his crisis. More importantly, the symbolic meaning of the devil justifies why Refik's existential struggle is inevitable, involving the process of his confusion and suffering, thereby configuring the tragic in the novel. *Reason* here implies the combination of Western rationalism and the progressivist mindset, and it becomes evil, an awareness that Refik finds seductive. This seduction then causes his unease, intellectual confusion, and growing alienation as the plot progresses. In other words, the evil that Rudolph refers to derives from the ideas of rationalism and progress.

Accordingly, the novel designates the relationship between Refik's existential crisis, its inevitability, and his agency. In the configuration of the tragic idea,

35 Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 311.

36 Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 264.

Rowan Williams argues, “[t]he modern subject does not identify with an external imperative,” “but with an individual and internal set of requirements.”³⁷ Indeed, the imperative in Refik’s crisis lies in how he perceives and experiences the social world, that is, the rationalist, progressivist vision of 1930s Republican ideology. Rudolph’s words, however, not only justify the inescapability of Refik’s crisis and its teleology in the setting of Turkey but also convey an explicit Orientalist discourse by using the light-darkness dichotomy as the essence of the tragic as configured in the novel. Rudolph’s words constitute “an unavoidable collision of ethical forces or a conflict between freedom and necessity”³⁸ with which Refik has to deal. This dichotomy corresponds to the East-West divide and generates other binary oppositions employed in the novel: rational-idiot, modern-backward, Enlightened Europe-the dark East, and developed-underdeveloped.

Refik’s response to Rudolph’s views about the Orientalist construction of the East is, indeed, affirmative due to either his silence or unprotesting manners. Refik even writes in his diary that he learns more about rationalism, which reflects his naivety, confusion, and struggle through his voice in the first person.³⁹ These diary notes reveal the shifts in his mood to the reader by serving as self-confessions, indicating his self-awareness of his fallacies. For instance, Refik asks himself why he cannot encounter “the soul of light” in his mindset or in Turkish writers, but rather only in Voltaire, Stendhal, and Rousseau instead.⁴⁰ His explicit references to the Enlightenment and European literature also display his affirmation of Rudolph’s orientalist discourse. Refik’s question here pertains to the narrative structure of the novel and aims at “unmask[ing] the reformist ideal of the enlightened to be a myth. The unmasking has necessitated ontological as well as political interrogations of the symbol of light,” as observed by Jale Parla in other Turkish novels, too.⁴¹

37 Rowan Williams, *The Tragic Imagination* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 63.

38 Blair Hoxby, *What was Tragedy: Theory and the Early Modern Canon* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 3.

39 Three chapters consist of Refik’s diary notes written in three different periods between September 1937 and December 1939. It is only Refik that has a direct voice, which also highlights his significance in the novel.

40 Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 26.

41 Jale Parla, “Dark Knowledge Befits the Color: Turkish Novelists Interrogate the Ideology of Light,” *New Perspectives on Turkey*, no. 41 (2009): 40.

The Inescapability of Failure

Having been influenced by Rudolph, Refik finds purpose during his stay in Kemah: to write a report on the development of rural areas in Turkey. Refik aims to emancipate the villages from "backwardness" and modernize them through this report, which itself is based on other books and ready-made opinions. Refik's first visible initiative, then, reflects his interest in socio-economic issues, on the one hand, and his naive dedication to Turkey's socio-economic modernization, on the other hand. Searching for ways to modernize the country is represented as the antidote to Refik's existential crisis in the novel. In this sense, Refik embodies a typical Western-oriented, republican, urban, and intellectual figure who intends to make society more "developed" with a socially engineered, top-down mindset and a strong romantic ideal.

At this point, Refik's primary representation in the novel shifts from being a member of the upper class and a father of a family to a dedicated intellectual who wants to contribute to the socio-economic progress of his country.⁴² Refik's existential quest for meaning and self-fulfillment is bound to Turkey's modernization explicitly. In other words, his self-actualization, or at least his way of coping with his existential crisis, entails a society-oriented ideal that substantially involves the motive of intellectual responsibility. The narrative discourse in the novel constructs this project as the essence of the tragic through Rudolph's orientalist view. As a textual strategy, this way of representation precedes the flaw inherent in Refik's actions while designating the inevitability of his failure due to his free but simply bad, unrealistic choices. Gabriela Basterra asserts that "tragic destiny or objective necessity derives its appearance of inevitability from the tension between essentiality and artificiality that structures it."⁴³ Justifying the inevitability of Refik's unease enables the narrator to emphasize the inescapability of failure.

42 For the shift from the representation of the intellectual to that of the urban individual, see Burcu Alkan, *Promethean Encounters: Representation of the Intellectual in the Modern Turkish Novel of the 1970s* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018), 4-7. Refik's stay in Kemah resembles the canonical novel Yakup Kadri Karaosmanoğlu's *Yaban (Stranger)* (1932) as its protagonist also leaves Istanbul and goes to a rustic village in Anatolia. His other novel *Ankara* (1934), which depicts people who believe in Kemalist modernity in the 1920s and 1930s, is mentioned a couple of times concerning Refik's idealism in *Cevdet Bey ve Oğulları*.

43 Gabriela Basterra, *Seductions of Fate: Tragic Subjectivity, Ethics, Politics* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004), 2.

pability of the ethos of the early Republican years and, more importantly, to mock the content of this inevitability and Refik's actions.

Why Refik fails to be a tragic character is then related to the paradox of a double task. As Todd Kontje points out, the protagonist in many novels "engages in the double task of self-integration and integration into society. Under ideal conditions, the first implies the second: the mature hero becomes a useful and satisfied citizen" in this narrative logic.⁴⁴ However, Refik's story involves neither "self-integration" nor "integration into society" in the novel. Although Refik is detached from rural society and has no knowledge of it, he wants to save villages from so-called backwardness, revealing that he is symbolically blind to the reality and the socio-economic and cultural conditions of his country. This blindness becomes the reason for the futility of his first attempt at escaping from his angst which reveals the artificiality and pure idiocy of his idealism. This blindness leads to Refik unavoidably coming up with a flawed "solution" not only once but twice.⁴⁵

Refik's first attempt to modernize the country results in disappointment and a recognition that his idea about writing and publishing such a report is unreasonable. He goes to Ankara, presents his report to some politicians, and meets some high-level bureaucrats, but he cannot find what he expects in the intricate bureaucracy and single-party politics of the time. In another chapter, the novel recounts Refik in Istanbul, living with his family after his stay in Kemah and Ankara. However, his unease maintains despite his attempts to persuade himself otherwise. After a while, Refik comes up with a new idea: to establish a publishing company that introduces well-translated classics of Western literature to Turkish readers at affordable prices. The trajectory of his ideal to modernize society shifts from socio-economic development to cultural enlightenment, implicitly evoking the cultural politics and mindset of Republican modernity in the 1930s and even 1940s, particularly the translation policy of the Western classics as a state-initiated program.

⁴⁴ Todd Kontje, *Private Lives in the Public Sphere: The German Bildungsroman as Metafiction* (Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1992), 12.

⁴⁵ For a sociological reading of Refik concerning Turkish modernization, see İlhan Tekeli, "Cevdet Bey'in Oğlu Refik'te Kadroculuğun Üretilmeyişi Üzerine," in *Orhan Pamuk'u Anlamak*, ed. Engin Kılıç (Istanbul: İletişim, 2000), 45-59.

Refik's second attempt becomes his second error; it is the same approach but with a different method. In other words, Refik's blindness to the reality of Turkey continues, and he fails once again. In this sense, neither Refik's disillusionment with his experiences nor his lapsing devotion to Republican modernity helps him gain self-recognition, or, at least, knowledge of life. That is to say, his altruism brings nothing to either himself or to the development of Turkey. At this point, how and by whom Refik's story is narrated becomes prominent. The function of the external narrator is determinative and relies on what Monika Fludernik calls the "authorial novel," which "allows for a variety of different modes: serious and facetious, flamboyant and ironic, realistic and metafictional. Its flexibility includes the easy combination of irony and sympathy, intrusive (if not obtrusive) narratorial meddling with the story as well as restrained covert telling."⁴⁶ The external narrator is not the only one but the most powerful authority that recounts Refik's story and his crisis as inevitable, and this authority stops at the edge of his conflict of values. The existentialist dimension of the tragic in Refik's story thus fades away as the novel crushes the idea that "the Existentialist hero is doomed to failure, but it is this fact of failure that justifies his struggle."⁴⁷ The inevitability of Refik's failure is, then, associated with the inescapability of his inner crisis, which derives from the Western-oriented mindset that Rudolph had promoted.

From Blind Will to Pure Idiocy

The external narrator recounts Refik's struggles with his existential angst and the contrast between his will and the reality of Turkey more from an ironic perspective rather than from a tragic mode. As a result, the mode of narration dismisses the process of suffering and its self-transformative power and also annihilates Refik's idealism, which is based on the Republican discourse of modernization and the idea of sacrifice as a virtue. Refik's second flawed action costs more than the first, however. His idea to start a publishing company results in a real failure as the company goes bankrupt—that is, a socio-economic

46 Monika Fludernik, *An Introduction to Narratology*, trans. Patricia Häusler-Greenfield and Monika Fludernik (London: Routledge, 2009), 129.

47 Charles I. Glicksberg, *The Tragic Vision in the Twentieth Century Literature* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1963), 108.

failure. His wife, Perihan, also divorces him in 1955 because of his passivism and inertia, suggesting once again a weak masculinity and lack of potency.⁴⁸ Refik lives alone for almost ten years until he dies from cancer in 1965.⁴⁹ His idea of progress and society-oriented dedication led to Refik's failure. Refik's blindness to the reality of Turkey, in which lies his downfall, is narrated with various degrees of irony and hints of mockery at his idealism.

Irony in the novel functions to show the moments of Refik's self-revelation and simultaneously undermine the dramatic layer of the tragic in his story. Frances E. Bolen argues that "[t]he blindness, which makes the most tragic of irony possible, is the hero's blindness to the truth of himself,"⁵⁰ as in many tragic conflicts. At this juncture, Refik's blindness is narrated through different levels of irony both in the plot and narrative discourse. For instance, Refik acknowledges that his first attempt—to improve the socio-economic condition of the villages—is foolish and unrealistic. Refik's diary, which reflects his voice in the first person, reinforces this acknowledgment and represents his attitude as one of idiocy and futility; Refik writes that he feels like "a pure-minded fool."⁵¹ Although the moment of his revelation is realistic and conceivable in the story, how Refik's paradoxical state is told conveys a self-critical tone with an explicit degree of irony conveyed by the external narrator.

In another scene, Refik goes inside the tunnel under construction in Kemah and looks at the workers on the last day of the railway project. The narrator focalizes him and describes the scene: "While looking at the trackmen, he self-mockingly smiled and remembered that he was grouching 'I have lost the track of my life' once upon a time and he went back."⁵² Refik's epiphany here involves a self-referential irony of his existential crisis in retrospect and is yet another playful reference to the railway metaphor. This "self-mocking" irony undermines his quest for meaning

48 Several examples problematize Refik's masculinity. The most striking examples are Muhittin's advice to Refik to focus on his wife and a young engineer in Kemah mocks his stay there instead of being with his wife.

49 Ahmet's conversations with his girlfriend provide brief information about the main characters and their statements after 1939. See Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 509.

50 Frances E. Bolen, *Irony and Self-Knowledge in the Creation of Tragedy* (Salzburg: Salzburg University, 1973), 7.

51 Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 285-87.

52 Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 324.

and purpose as told by the external narrator, but it is presented as if it is Refik's perspective. Although this scene seems to illustrate Refik's self-awareness, it still conveys a negative and self-deprecating sign from the edge of irony.

Thus, the dynamics of Refik's crisis are undermined through several ironic instances as a textual strategy. His quest for meaning, derived from the question of existence, turns into a motif in the narrative and contains strong irony and implicit criticism of the Republican ideology and its mindset, rather than the emotional or psychological depictions of either ontological or epistemological crisis in detail.⁵³ At this point, the tragic dimension of Refik's story loses the sense of seriousness of an existential crisis and suffering. In other words, the different uses of irony prevail over the aspects that configure the tragic in his story. Additionally, as the first publication of *Cevdet Bey ve Oğulları* was in 1982, the novel looks back critically on Turkish modernity and its social-engineering programs and associated implicit socio-political and cultural references. It is therefore possible to argue that Turkey's modernization project had failed in the narrative discourse of the novel. By considering the aftermath of the coup in 1980, one can also note that this view of failure underscored in the novel reflects the varying perception of Turkish modernity from the 1980s onwards.

Many different ironic instances in Part Two reinforce the negative dimension of Refik's blind will as naivete, instead of presenting it as confusion, vulnerability, or suffering. In this way, the tragic in Refik's story is linked to his blindness, failure, and idiocy, placing explicit distance between the protagonist and the reader. This link also adds a new dimension to the idiocy-cleverness dichotomy already employed in the first part of the novel. This antagonism bears on the other binary oppositions (light-darkness, East-West), and all these antagonisms constitute the socio-cultural and ideological layers of Refik's crisis. Like his revolutionary uncle, Nusret, depicted in Foreword, a confused, young Refik is represented as an unrealistic and romantic "idiot" who seeks "the light of reason."⁵⁴ On the other

53 In Pamuk's novels, "the discourse of being in-between" is not "an indication of the identity crisis." See Zafer Doğan, *Orhan Pamuk Edebiyatında Tarih ve Kimlik Söylemi* (Istanbul: İthaki, 2014), 52.

54 Refik's naive idealism resembles his uncle Nusret's romantic revolutionary idealism, and it re-establishes the "Reasonable People and Idiots" duality in Refik's story, which is the name of a section in the first part. For instance, even Ömer's fiancé Nazlı in the plot recognizes that Refik is detached from the reality of life. See Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 349.

hand, the “clever” people are implicitly Cevdet Bey and Refik’s brother Osman, who only think of their private interests: that is, those who do not wrestle with the “darkness” of the East and the question of existence.

The narrative discourse of the novel therefore invalidates not only Refik’s potential self-fulfillment, which entails a devotion to Turkey’s progressive modernization, but also the values of his idealism in repeating his naivete and idiocy. “Tragedy is always about a kind of folly [...]; it is not, however, the folly of the fool,” as Robert Bechtold Heilman argues, “but the representative foolishness of—an intelligent man, or the stupidity of a too intelligent man.”⁵⁵ Refik is portrayed as a fool because of his blind will and through the ironic ways of this depiction. Thus, the novel “satirize[s] the superficial rhetoric of Turkish modernization,”⁵⁶ to a great extent. The content of Refik’s crisis and its inevitability is then attenuated due to the subversive function of irony and the role of the external narrator.

In the scene where three friends gather in Refik’s house in 1939, they confront themselves while criticizing each other’s ideals and current positions. None of them reaches their desires and ideals, and Ömer’s question typifies their failures and disappointments: “What have we done? Nothing!”⁵⁷ Not only the story of Refik but also that of his friends culminate in complete failure, bleak despair, and disillusionment. But the novel neither features the process of the suffering of these protagonists nor contains a particular self-transformation or self-knowledge in their cases. There is a striking deviation from narrating Refik’s existential struggle associated with Turkish modernity, and this deviation underscores “a radical difference between deliverance achieved within the tragic and the deliverance from the tragic,” as Karl Jaspers carefully distinguished them.⁵⁸ The novel’s discourse explicitly shifts gear to the latter. This shift from the tragic to a more ironic and even parodic mode arguably reflects the change in the perception of Turkish modernity and its representation.

While the last part of the novel depicts a day in the life of Refik’s son in 1970, it raises the same question of “what is to be done?” in life but dismisses

55 Robert Bechtold Heilman, *Tragedy and Melodrama: Versions of Experience* (Seattle: University of Washington Press, 1968), 16.

56 Parla, “Dark Knowledge,” 29.

57 Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 468.

58 Karl Jaspers, *Tragedy is not Enough*, trans. Harald A. T. Reiche et al. (Boston: The Beacon Press, 1952), 76.

the paradox with which Refik grappled. Ahmet's conversations with his leftist friend and girlfriend reject the legacy of his father Refik's idea of socio-economic and cultural modernization in the 1930s, the revolutionary, leftist discourse of the 1970s, and socio-political engagement itself. In this way, Refik's crisis and its tragic articulation are disapproved by a member of the latest generation of the family in the 1970s. Instead, Ahmet seeks meaning in life within and through art as a young artist. When he finds his father Refik's diary, Ahmet ridicules Refik's existence and even mocks his naïve idealism and devotion to Turkey's modernization project.⁵⁹ Ahmet mocks the previous generations and their approaches to being. He attempts neither to succeed in business like his grandfather Cevdet nor to modernize Turkey with socio-economic and cultural projects like his father, whom he cruelly evaluates as a "third-world intellectual" and "a Robinson who seeks the salvation of the country in his room."⁶⁰

Refik's story thus embodies the inevitable fall of the Western-oriented urban protagonist and his vain attempts for self-fulfillment in relation to Turkish modernization. The tragic and its reasoning in Refik's story become the determinant features of the plot construction of Part Two, along with the concurrent stories of Ömer and Muhittin, which also depict two different variations of downfall. The tragic dimensions of their downfalls, however, are weakened due to the various uses of irony and the narrator's biased position. From this aspect, the novel does not seem to present a tragic condition as a whole but uses the inevitability, lack of agency, and a sense of failure, all of which add an orientalist justification for Refik's existential crisis, while simultaneously mocking this crisis and vacillation.

Conclusion

In sum, the ideological and teleological aspects of Refik's crisis and its tragic dimension are dismissed as a textual strategy. This dismissive approach is related to the period in which the novel was written, for the narrative itself critically reconstructs the socio-cultural discourses about Turkish modernity in retrospect. In this retrospective representation, the novel recounts Refik's inevitable crisis

⁵⁹ Muhittin also belittles him, saying that his approach exemplifies a typical Turkish intellectual who is aimless, unprincipled, flaccid, and most importantly, purposeless, and detached from reality. See Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 435.

⁶⁰ Ahmet imagined that his father Refik meets Jean-Paul Sartre in Paris. Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*, 560.

from the perspective of the late 1970s. Although Refik's story contains the tragic dimension of human existence and links it with Turkish modernity, his crisis is represented in an ironic mode and even a slightly parodic mode. The pitying sense of Refik's confusion, pathetic failure, and suffering is depicted ironically, even as foolishness or pure idiocy. His existential crisis and its direct link with Turkish modernity in the novel are thus, to a great extent, instrumentalized to negate society-oriented idealism, its rhetoric, and its heroic attitude, leaving no space for reconciliation, contemplation, and redemption, only disdain.

Bibliography

- Aristotle, *Poetics*. Translated by Kenneth A. Telford. Chicago: Henry Regnery, 1970.
- Alkan, Burcu. *Promethean Encounters: Representation of the Intellectual in the Modern Turkish Novel of the 1970s*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018.
- Bal, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. 3rd ed. Toronto: Toronto University Press, 2009.
- _____. "The Point of Narratology." *Poetics Today* 11, no. 4 (Winter: 1990): 727-753.
- Basterra, Gabriela. *Seductions of Fate: Tragic Subjectivity, Ethics, Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Bennett, Andrew and Nicolas Royle. "The Tragic." In *An Introduction to Literature, Criticism, and Theory*. 5th ed. New York: Routledge, 2016.
- Bolen, Frances E. *Irony and Self-Knowledge in the Creation of Tragedy*. Salzburg: Salzburg University, 1973.
- Britten, F. Işıl. "The Anxiety of Writing the First Novel: Houses as Symbols in *Cevdet Bey ve Oğulları* and *Buddenbrooks: Verfall Einer Familie*." *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 8, no. 15 (2018): 90-102.
- Brooks, Peter. *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- _____. *Realist Vision*. New Haven, CT: Yale University Press, 2005.
- Castle, Gregory. "Destinies of Bildung: Belatedness and the Modernist Novel." In *A History of the Modernist Novel*, edited by Gregory Castle, 483-508. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Doğan, Zafer. *Orhan Pamuk Edebiyatında Tarih ve Kimlik Söylemi*. İstanbul: İthaki, 2014.
- Felski, Rita. "Introduction." *New Literary History* 35, no. 1 (2004): v-xx.
- Finn, Robert. *The Early Turkish Novels 1872-1900*. İstanbul: Isis Press, 1984.
- Fludernik, Monica. *An Introduction to Narratology*. Translated by Patricia Häusler-Greenfield and Monika Fludernik. London: Routledge, 2009.
- Glicksberg, Charles I. *The Tragic Vision in the Twentieth Century Literature*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1963.
- Heilman, Robert Bechtold. *Tragedy and Melodrama: Versions of Experience*. Seattle: University of Washington Press, 1968.

- Hoxby, Blair. *What was Tragedy: Theory and the Early Modern Canon*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Işık, Beril. *Aydınlıktan Karanlığa İktidar: Orhan Pamuk Romanlarında Demiryolu*. İstanbul: İletişim, 2012.
- Jaspers, Karl. *Tragedy is not Enough*. Translated by Harald A. T. Reiche, H. T. Moore, and Karl W. Deutsch. Boston: The Beacon Press, 1952.
- Kern, Stephen. *The Modernist Novel: A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Kontje, Todd. *Private Lives in the Public Sphere: The German Bildungsroman as Metafiction*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1992.
- Köksal, Duygu. "Domesticating the Avant-garde in a Nationalist Era: Aesthetic Modernism in 1930s Turkey." *New Perspectives on Turkey*, no. 50 (2015): 29-53.
- Köroğlu, Erol. "Başlangıç: Cevdet Bey ve Oğulları'nda Niyet ve Yöntem." In *Orhan Pamuk'un Edebi Dünyası*, edited by Nüket Esen and Engin Kılıç, 79-124. İstanbul: YKY, 2018.
- Krieger, Murray. *The Tragic Vision The Confrontation of Extremity*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1973.
- Lakoff, Georg and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Leech, Clifford. *Tragedy*. London: Methuen & Co, 1969.
- Maffesoli, Michel. "The Return of the Tragic in Postmodern Society." Translated by Rita Felski, Allan Megill, and Marilyn Gaddis Rose. *New Literary History* 35, no. 1 (Winter 2004): 133-149.
- Palmer, Richard H. *Tragedy and The Tragic: An Analytical Guide*. Westport, CT: Greenwood Press, 1992.
- Pamuk, Orhan. *Cevdet Bey ve Oğulları*. 6th ed. İstanbul: YKY, 2018.
- _____. "SONSÖZ Ülke, Aile Roman." In *Cevdet Bey ve Oğulları*, 575-580. 6th ed. İstanbul: YKY, 2018.
- Parla, Jale. "Dark Knowledge Befits the Color: Turkish Novelists Interrogate the Ideology of Light." *New Perspectives on Turkey* 41 (2009): 9-42.
- _____. "Orhan Pamuk'a Yazıyla Kefaret." In *Orhan Pamuk'a Yazıyla Kefaret*. İstanbul: YKY, 2018.
- _____. *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım*. 3rd ed. İstanbul: İletişim, 2015.
- Rabinowitz, Nancy. *Greek Tragedy*. Malden, MA: Blackwell, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*. Vol. 3. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Sewall, Richard B. *The Vision of Tragedy*. New Haven, CT: Yale University Press, 1980.
- Slaughter, Joseph R. "Bildungsroman/Künstslerroman." In *The Encyclopedia of the Novel*, edited by Peter Melville Morgan, 93-97. West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2010.
- Storm, William. *After Dionysus: A Theory of the Tragic*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.
- Tekeli, İlhan. "Cevdet Bey'in Oğlu Refik'te Kadroculuğun Üretilemeşi Üzerine." In *Orhan Pamuk'u Anlamak*, edited by Engin Kılıç, 45-59. İstanbul: İletişim, 2000.
- Williams, Rowan. *The Tragic Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Osmanlı İstanbul’unda Sese Dönüşen Kitaplar

Books Transformed into Sound in Ottoman Istanbul

ELİF SEZER-AYDINLI - İRVİN CEMİL SCHICK

İstanbul, Türkiye.

(sezere189@gmail.com), ORCID: 0000-0001-5207-3218.

EHESS, Paris.

(irvin@schick-isvan.com), ORCID: 0000-0002-3712-4176.

Geliş Tarihi: 27.10.2022. Kabul Tarihi: 26.04.2023.

“ ” Sezer-Aydınlı, Elif ve İrvin Cemil Schick. “Osmanlı İstanbul’unda Sese Dönüşen Kitaplar.” *Zemin*, s. 5 (2023): 50-111.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8028846>.

Özet: Tarihin akışına düz bir çizgi gözüyle bakan evrimci/gelişmeci yaklaşıma göre, varoluşunun belirli bir aşamasına varmış olan her toplumda sözlü kültür giderek tümüyle yerini yazılı kültüre bırakır. Oysa yazılı kültürün ortaya çıkmasından sonra da sözlü kültür türlü şekillerde varlığını sürdürdüğü gibi, yazılı kültür de sözlü kültüre ilginç biçimlerde nüfuz etmiştir. Bu makalede bilhassa on yedinci yüzyıl ve sonrası Osmanlı İstanbul'u ekseninde sözlü/yazılı kültür ilişkisi incelenmekte, özgül olarak da yazılı metinlerin çeşitli ortamlarda cereyan etmiş olan kamusal sesli okumaları ele alınmaktadır. Şehrin ses havzasında önemli yer teşkil eden bu okumalar, zuhur ettikleri ortamlar ve amaçları bakımından dinî törenler, ilim ve edebiyat meclisleri, eğlence mekânları gibi gruplara ayrılabilir. İlk grupta *Kur'an* tilâveti, *Mevlid-i Şerif* kıraati yahut zikir ve vird gibi tarikat ehlinin grup halinde yaptığı metin seslendirmeleri; ikincisinde edebî meclislerdeki şiir sunumları ve metin tartışmaları; üçüncüsünde ise kahvehanelerden konaklara, devlet dairelerinden bekâr odalarına kadar türlü mekânlarda hikâye, masal ve destan gibi popüler eserlerin hâzırûna okunması söz konusudur. Bu makalede Şer'î mahkeme sicillerinden şuarâ tezkirelerine, yabancı gezginlerin anılarından haşiyeye notlarına farklı kaynaklar ışığında Osmanlı İstanbul'unda kamusal okuma pratikleri tartışılmakta, hangi tür yazılı kaynakların seslendirildiği, okuma meclislerinin nitelikleri, seslendirici ve dinleyici arasındaki etkileşimin okumayı nasıl performansa dönüştürdüğü gibi sorulara cevap aranmakta, bu şekilde şimdiye kadar müstakil bir mesele olarak ele alınmamış olan İstanbul'daki metinsel performansların şehrin işitsel kimliğini oluşturan çok önemli bir öge olduğu ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yazılı kültür, sözlü kültür, kamusal okumalar, edebî meclisler, dinî ritüeller.

Abstract: At a certain stage of every society's existence, according to an evolutionary/linear view of history, oral culture is gradually and definitively replaced by written culture. Yet, not only does oral culture persist in various forms after the emergence of written culture, but written culture permeates oral culture in myriad interesting ways. This article discusses the relationship between oral and written cultures by focusing on Ottoman Istanbul during and after the seventeenth century and, more specifically, on public readings of written texts in a variety of social contexts. Such readings and recitations held an important place in the city's aural landscape and can roughly be subdivided into several groups according to their locations and functions: religious rituals, scholarly and literary salons, and places of entertainment. The first group includes *Qur'an* recitations, public readings of Süleyman Çelebi's *Mevlid*, and sufi ceremonies centered on *dhikr* and *wird*; the second group includes poetry readings and textual criticism in poetic salons; and the third includes public readings of stories, tales, and heroic epics in various locations, from coffeehouses to mansions, from government offices to bachelors' apartments. Based upon diverse sources such as religious court records, biographical dictionaries of poets, European visitors' travelogues, and marginal manuscript annotations, this article discusses public reading practices in Ottoman Istanbul while it seeks answers to such questions as what kinds of written sources were read aloud, what characterized gatherings where such public readings were held, and in what ways the relationship between reader and auditor transformed readings into performances. Textual performances in Istanbul, a subject hitherto not addressed in its own right, are thus shown to be a highly important element in the constitution of the city's sonic identity.

Keywords: Written culture, oral culture, public readings, literary salons, religious rituals.

Her ne meclisde ki dil kıssa-i zülfin okısa
Leylî mecnûn oluban cân vire hengâmesine
Sa'yî¹

Otuz ilâ elli bin yıllık geçmiş olduğu tahmin edilen insanlık tarihinin sadece son altı bin yılında yazının kullanıldığı bilinmektedir.² Üstelik yazı bütün toplumlarda aynı zamanda belirmemiş, bazı toplumlar önce, bazıları ise çok sonra söz ve düşüncelerini yazıya geçirmeyi öğrenmiştir. Bu gerçeğe tarihselci bir yaklaşımla eğilmenin sonucu olarak da geçmişte yazı ile “medenileşme” arasında bir koşutluk olduğu savlanmış, her toplumun zaman içinde sözlü kültürden yazılı kültüre kat’i bir geçiş yaptığı—yahut yapacağı—ileri sürülmüştür. Ancak gerek tarihî gerekse etnografik veriler bu iddiayı doğrulamamakta, sözlü ile yazılı kültürlerin çoğu kez yan yana, iç içe var olabildiğini göstermektedir.³

Bilimle teknolojinin hayli ilerlemiş olduğu günümüzde bile bilgi aktarımı sıklıkla yazılıdan ziyade sözlü olabilmekte, sözlülük en azından yazılı kültürü destekleyici, bazen de başlı başına merkezî bir rol oynamaktadır. Buna akıntıya kürek çeken bir “anakronik kalıntı” gözüyle bakmak yanlış olur; çağdaş toplumlarda bir yazı patlaması olduğu elbette doğruysa da sözlü iletişim modern hayatın birçok alanında önemini sürdürmektedir. Öte yandan Walter J. Ong’un (1912-2003) tabiriyle “birincil sözlülüğün (*primary orality*)”⁴ hâkim olduğu toplumlar bir yana bırakılırsa, sözlü kültürün yazılı kültürden daha ağır bastığı toplumlarda da böyle bir iç içeliğin çeşitli biçimlerde tezahür ettiği görülmektedir.

Örneğin Osmanlı toplumu bağlamında *Kur’ân* tilâveti, *Mevlid-i Şerif* kıraati, zikir, bahr, hizb, vird gibi tarikat ehlinin kolektif metin seslendirmeleri,

1 Zikreden Sehî Beg, *Heşt Bihîşt*, haz. Halûk İpekten, Günay Kut ve Mustafa İsen (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 105. Beytin izahı için bkz. dpt. 58.

2 Walter J. Ong, *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word* (London and New York: Routledge, 1988 [1982]), 2.

3 Örneğin bkz. *Literacy in Traditional Societies*, ed. Jack Goody (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 4-5. Antik Yunan ve Roma’dan on dokuzuncu yüzyıla kadar okumanın Batı dünyasındaki seyrine dair ayrıca bkz. *Histoire de la Lecture dans le Monde Occidental*, eds. Guglielmo Cavallo and Roger Chartier (Paris: Éditions du Seuil, 1997).

4 “Birincil sözlülük” ile Ong yazıya hiç aşına olmayan, münhasıran sözlü kültüre sahip toplumları kastetmektedir. Bkz. Ong, *Orality and Literacy*, 6.



1: Ahmediyye (Bedeviyye) tarikati hizbini okuması için dervişe Â'îŷe Mâ'ide Zekiye bint Osmân Paŷa'ya Ebu'r-Rizâ dergâhı postniŷini ŷeyh Seyyid ŷemseddin Muhammed Siddikî tarafından verilmiŷ olan 21 C[emâziyülâhır] 1305 (5 Mart 1888) tarihli kirâat icâzetinin unvan ve izin sayfaları. Özel koleksiyon.

ilim ve edebiyat meclislerinde bilgi alıŷveriŷi ve ŷiir okumaları, kahvehanelerden konaklara, devlet dairelerinden bekâr odalarına kadar türlü yerlerde cereyan eden meddah gösterileri ve kamusal okumalar sözlü olmakla birlikte sıklıkla yazılı metinler üzerine bina edilmiŷ performanslardır ve bu gibi durumlarda yazılı metinler sese dönüŷmüŷ, konuŷturulan kitaplar ŷehrin iŷitsel dokusuna eklenmiŷtir. Hatta böyle kamusal sesli okumalar sıklıkla kurumsal bir hüviyet kazanmıŷtır; örneğin ŷekil 1'de Ahmediyye (Bedeviyye) Tarikati hizbini okuması için dervişe Â'îŷe Mâ'ide Zekiye bint Osmân Paŷa'ya verilmiŷ olan 1888 tarihli kirâat icâzetinin unvan ve izin sayfaları görölmektedir.

Bu makalede Osmanlı İstanbul'unun Türkoŷon Müslüman unsuru ekseninde sözlü/yazılı iliŷkisi incelenmekte, özgöl olarak da yazılı metinlerin dinî törenler, ŷiir meclisleri ve eğlence mekânları gibi çeŷitli ortamlarda vuku bulmuŷ olan

kamusal sesli okumalarından şair tezkireleri, kadı sicilleri, seyahatnameler ve el yazmalarındaki okur notları gibi kaynaklar ışığında söz edilmektedir. Ancak Osmanlı İstanbul'unun –bütün özgüllüğüne rağmen– birkaç yüzyıllık geçmişi olan derinlikli bir kültürel zincirin bir halkası olması, konunun Bağdat yahut Kahire gibi zincirin diğer halkaları bağlamında da ele alınmasını gerektirmektedir. Bu nedenle İstanbul'un yanı sıra İstanbul dışına da yeri geldiğinde değinilmektedir.

Sözlü Kültür, Yazılı Kültür ve Sese Dönüşen Kitaplar

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş konusu, yirminci yüzyıl başlarından itibaren çeşitli araştırmacılar tarafından farklı toplumlar özelinde işlenmiştir. Örneğin Milman Parry (1902-1935), Albert B. Lord (1912-1991) ve Eric A. Havelock (1903-1988) Eski Yunan toplumunda yazılı kültürün doğuşu, gelişmesi ve sonraki toplumlara tevarüs etmesine ilişkin çığır açıcı eserler bırakmıştır.⁵ Bunların yanı sıra –yahut belki bunlara dayanarak demek daha doğru olabilir– konuya kuramsal düzeyde yaklaşanlar da olmuştur ki bunların başında Walter Ong gelir. Önemli ölçüde Havelock'un çalışmalarından esinlenen Ong, ilk defa 1982'de yayımlanan *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word* adlı ünlü kitabında bilginin dile tâbi olduğu ve dilin iletiği mecranın düşüncüyü belirlediği önermelerinden hareketle işitselden görsele bir geçiş gerçekleştirmiş olan yazının insanların düşünce yapısını nasıl temel bir biçimde etkilediğine odaklanmıştır.⁶

5 Bkz. Milman Perry, *The Making of Homeric Verse: the Collected Papers of Milman Parry* (Oxford: Clarendon Press, 1971); Robert Kanigel, *Hearing Homer's Song: the Brief Life and Big Idea of Milman Parry* (New York: Alfred A. Knopf, 2021); Albert B. Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960); Albert B. Lord, *Epic Singers and Oral Tradition* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991); Eric A. Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963); Eric A. Havelock, *Prologue to Greek Literacy* (Cincinnati, OH: University of Cincinnati Press, 1971); Eric A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981); Eric A. Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* (New Haven, CT: Yale University Press, 1986). Havelock'un bazı görüşlerinin herkesçe kabul edilmediğini belirtmekte yarar var. Perry ve Lord'un çalışmalarından esinlenmiş, Arapça şiirde sözlülük hakkında bir inceleme için bkz. Michael Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: its Character and Implications* (Columbus, OH: Ohio State University Press, 1978).

6 Ong, *Orality and Literacy*, özellikle 78-116. Ayrıca bkz. Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); Jack Goody, *The Logic of Writing and*

Ancak Ong'un farz ettiği, tarihsel süreçte önce gelen "yazıya hiç aşına olmayan toplum" (yani *primary orality*, "birincil sözlülük") fikrinin İslâm bağlamında ne kadar anlamlı olduğu tartışmalıdır, zira başka çalışmalarda da değinildiği üzere bir düşünsel sistem ve din olarak İslâm'da yazı ve yazılı metin kavramları merkezî bir yer tutar.⁷ Birey olarak bir Müslüman okur-yazar olmayabilir, ama İslâmî dünya görüşünü yazısız düşünmek mümkün değildir –ki ilk yaratılanın kalem, ilk vahiy edilen kelimenin "oku," Peygamber'in sözünün sahil olduğu birincil delilinin ise bir kitap olduğunu öğreten bir dinde yazının ve yazılı metnin önemli rol oynamış olması doğaldır.⁸ Diğer bir deyişle İslâm dininin hâkim olduğu bir toplum tanımı icabı en başından yazıya, yahut hiç olmazsa yazı kavramına aşınadır.

Öte yandan İslâm'ın ilk günden itibaren yazıya atfettiği kuramsal merkezîlik hayata ancak tedricen geçirilebilmiş, *Kur'ân*'ın kendisi Peygamber'in vefatından yirmi, yirmi beş yıl, hadisler ise (bazı muhaddislerin itirazları sürerken) bir, iki asır kadar sonra nihai yazılı hâllerini alabilmiştir.⁹ Hatta âyetler nüzü'l sırasına göre incelendiğinde, bir bütün olarak vahiyden önceleri "k-r-a" = okumak"

the Organization of Society (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Jack Goody, *The Interface Between the Written and the Oral* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Ruth Finnegan, *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication* (Oxford: Basil Blackwell, 1988).

7 Örneğin bkz. İrvin Cemil Schick, "Text," *Key Themes for the Study of Islam*, ed. Jamal J. Elias (Oxford: Oneworld Publications, 2010), 321-335, 420-422.

8 "Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir. Ona 'Yaz!' emrini verdi. 'Ey Rabbim neyi yazayım' dedi. 'Kıyamet kopuncaya kadar [olacak] herşeyin kaderini yaz!' buyurdu." (Rivâyet 'Übâde ibnu's-Sâmit'tendir; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Kitâbü's-Sünnet 4700, Tirmizî, *Câmi'*, Kitâbü tefsiri'l-Kur'ân 3319.) "Oku! Rabb'inin adıyla, ki yaratandır. İnsanı bir alaktan yarattı. Oku! Ve Rabb'in en büyük kerem sahibidir, ki kalemle öğretilir. İnsana bilmediklerini öğretti." (*Kur'ân-ı Kerîm*, el-Alak 96:1-5.) "Dediler ki: 'Ona Rabb'inden âyetler [işâretler] indirilseydi ya?' De ki: 'Âyetler yalnızca Allah katındadır. Ben ise, ancak apaçık bir uyarıcıyım.' Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmiyor mu? Şüphesiz, bunda imân eden bir kavim için gerçekten bir rahmet ve bir hatırlatıcı vardır." (*Kur'ân-ı Kerîm*, el-Ankebût 29:50-51.) "Ehl-i Kitab'dan inkâr edenler ve müşrikler, kendilerine apaçık işaretler gelinceye kadar yollarından dönecek değillerdi, Allah'tan gönderilmiş bir elçi, ki tertemiz sahifeleri okumaktadır [ve] içlerinde dosdoğru yazılı hükümler vardır." (*Kur'ân-ı Kerîm*, el-Beyyine 98:1-3.)

9 *Kur'ân-ı Kerîm*'in "mushaflaşması" süreci hakkında bkz. François Déroche, "The Invention of a Sacred Book," *Scripts and Scripture: Writing and Religion in Arabia circa 500-700 CE*, eds. Fred M. Donner Rebecca and Hasselbach-Andee (Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2022), 175-184.

kökünden türetilmiş olan “*kur’ân*” kelimesiyle söz edilirken, giderek “*k-t-b* = yazmak” kökünden türetilmiş olan “*kitāb*” kelimesinin tercih edilmiş olması dikkate değer.¹⁰ Bununla beraber bu kelime kullanıldığında bile iki kavramın devam eden birlikteliği göze çarpmaktadır; örneğin bir âyette şöyle buyuruluyor: “Kendilerine okunmakta olan kitab’ı (*el-kitābe yutlā ‘aleyhim*) sana indirmemiz onlara yetmiyor mu? Şüphesiz, bunda imân eden bir kavim için gerçekten bir rahmet ve bir hatırlatıcı vardır.”¹¹ Burada “okudukları” yerine “kendilerine okunmakta olan” denmesi, yazılı metnin müminlere sesli olarak iletildiğini gösteriyor. Gerçekten de William Graham, *Kur’ân* için “okunan kitap” yerine “söylenen kitap” (*spoken book*) dediğinde çok isabet etmiştir. Hat sanatına İslâm toplumlarında verilen değer, *Kur’ân-ı Kerîm* denilen fizikî kitabın, yani *Mushaf-ı Şerîf*’in, özenle muhafaza edilecek kıymetli bir nesne olarak görüldüğünü teyid ediyor elbette; ancak inananların büyük çoğunluğu için *Kur’ân* her zaman seslendirilen bir metin olmuştur ve olmaya devam etmektedir.¹²

Nitekim, *Kur’ân*’ın *el-ahrufü’s-seb’a* (yedi harf, yani lehçe yahut lûgat) denilen farklı biçimlerde okunmasının ve *kurâ’t-ı seb’a* yahut *kurâ’t-ı aşere* (yedi yahut on okuma) denilen farklı biçimlerde seslendirilmesinin âlimlerce, bizzat Peygamber’den rivâyet edilen hadîslerle câiz kılınmış olmasının, bir kitap olarak *Kur’ân*’ın başlağıç-taki ve devam eden sesliliğinin en bariz kanıtları olduğunu hatırlatmakta yarar var.¹³ Anlatıldığına göre yedi kıraat imamından Ebû ‘Amr ibnü’l-‘Alâ’ (ö. 771), devrinin büyük âlimlerinden el-A‘meş adıyla bilinen Ebû Muhammed Süleymân’dan (ö. 765) daha fazla sarf (gramer) bildiğini, bütün bildiklerini eğer kâğıda dökülecek olsaydı el-A‘meş’in o kâğıtları kaldıramayacağını söylemiş;¹⁴ ki bu da İslâm’ın ilk

10 Tilman Nagel, “Vom ‘Qur’ân’ zur ‘Schrift’: Bells Hypothese aus religionsgeschichtlicher Sicht,” *Der Islam* 60 (1983): 143-165.

11 *Kur’ân-ı Kerîm*, el-‘Ankebût 29:51. Ayrıca bkz. el-Bakara 2:129, 151; el-Cum’a 62:2.

12 William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 79-109.

13 Örneğin bkz. Shady Hekmat Nasser, *The Transmission of the Variant Readings of the Qur’ân: the Problem of Tawâtur and the Emergence of Shawâhdh* (Leiden ve Boston: Brill, 2013); Shady Hekmat Nasser, *The Second Canonization of the Qur’ân (324/936): Ibn Mujâhid and the Founding of the Seven Readings* (Leiden ve Boston: Brill, 2021). Nasser hâlen farklı okumaların topluca bulunabileceği yararlı bir web sitesi hazırlamaktadır: erquran.org (erişim 26 Mayıs 2022).

14 İbn Hallikân’dan aktaran George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 100.

devrinde hafızanın ve sözlü bilginin süren önemini, akılda tutulan bilginin yazılı bilgidene ne kadar fazla olabildiğini göstermektedir.

Bu bağlamda Rudolf Sellheim (1928-2013) gibi bazı Şarkiyatçıların erken dönem İslâm toplumunda kültürün ağırlıklı olarak sözlü, Fuad Sezgin (1924-2018) ve takipçilerinin ise en başından itibaren yazılı olduğu iddialarına karşı Gregor Schöler'in öne sürdüğü "İslâm'ın ilk dört yüzyılında Arap-İslâmî bilimlerin aktarılmasının özgülüğü, sözlü/yazılı ikiliği şemasına göre kavranamaz" görüşü tarihî gerçeklere daha uygun görünmektedir. Schöler'e göre yazılı metin derken akla sadece tamamlanıp yayımlanmış kitaplar gelmemelidir, zira bir yandan andıçlar, çalışma notları, defter ve mecmualar, öğrenci/dinleyici kayıtları ve müsveddeler (Yun. *hypomnēmata*), diğer yandan ise tamamlanmış, temize çekilmiş, "yayımlanmış" metinler (Yun. *synggrammata*) hep sözlü/yazılı ikiliğini karmaşıklaştıran, aralarındaki sınırı zorlayan nesnelere.¹⁵

Nitekim yazılı metinler bazen sözlü sunumların kayda geçirilmiş hâli olabildiği gibi, sözlü sunumlar da sıklıkla yazılı metinlerin yorumlanmasından ve/veya performansından (icra edilmesinden) oluşabilmiştir.¹⁶ Örneğin Oğlanlar Şeyhi İbrâhîm Efendi'nin (1591/92-1655) ünlü *Sohbetnâme*'si aslında müridlerinden Sun'ullâh Gaybî (ö. 1665) tarafından, şeyhin sözleri derlenerek yazılmıştır.¹⁷

¹⁵ Gregor Schöler, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam," *Der Islam* 62 (1985): 201-230; Gregor Schöler, "Schreiben und Veröffentlichung: Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten," *Der Islam* 69 (1992): 28-29; Gregor Schöler (Schöler imlâsıyla), *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam* (Paris: Presses universitaires de France, 2002), 9, 57. Schöler bu yazılarında Aloys Sprenger'a gönderme yapmaktadır: "Hafıza tazelemeye yardımcı olacak notlar, ders notlarının kaydedildiği defterler ve yayımlanmış kitaplar arasında fark gözetmemiz gerekmektedir." (A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammedi: Nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*, c. 3 [Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung (G. Parthey), 1861-1865], XCIII.) Schöler'in konuya ilişkin makalelerinin İngilizce çevirileri şu kitapta toplanmıştır: Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, trans. Uwe Vagelpohl, ed., James E. Montgomery (Londra ve New York: Routledge, 2006). Aksi belirtilmedikçe çeviriler yazarlara aittir.

¹⁶ Hatta bazı müellifler eserlerini doğrudan yazıya geçireceklerine müstensihlere dikte etmeyi/yüksek sesle söyleyerek yazdırmayı tercih ederdi; bkz. Jean-Charles Ducène, "Le copiste et la dictée dans le monde arabe médiéval," *La plume et le calame: Entre Orient et Occident, les métiers de l'écrit à la marge*, eds. Isabelle Bretthauer, Anna Caiozzo, and François Rivière (Valenciennes: Presses universitaires de Valenciennes, 2020), 65-77.

¹⁷ Nihat Azamat, "İbrâhîm Efendi, Olanlar Şeyhi," *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2000), 21:299.

Gerçekten de Ortaçağ Arap-İslâm kültür havzasında bilgi alışverişinin birincil merkezi edebî meclislerdi:

Abbâsî toplumunun ve edebiyatının şekillenmesindeki temel mekanizmalardan biri edebî toplantılar yahut meclislerdi. Bu *mücâlesât* insanların yeni muhit ve usûllerde kültürel bilgileri tevârüs etmesini, ödünç almasını, uyarlamasını ve paylaşmasını mümkün kılardı. Meclisleri en yakından ilgilendiren konular özgül olarak Arapça dilindeydi. Belirli edebî fikirler Yunan, Süryânî, Hint ya da Ermeni kökenli de olsalar son kertede Arapça tertib edilip sesli okudukları takdirde *ulûm-ı ‘Arabiyye* sayılırdı.¹⁸

Şiirler de şairleri tarafından kalem-kâğıtla yazıldıklarında, hatta bir araya getirilip “dîvân” adıyla kitaplaştırıldıklarında değil, ancak edebî meclislere sözlü olarak sunulduklarında “yayımlanmış” olurdu.¹⁹ On sekizinci yüzyıl Osmanlı toplumunda durumun hâlâ böyle olduğu bilinmektedir.²⁰

Seslendirilen Dinî Metinler

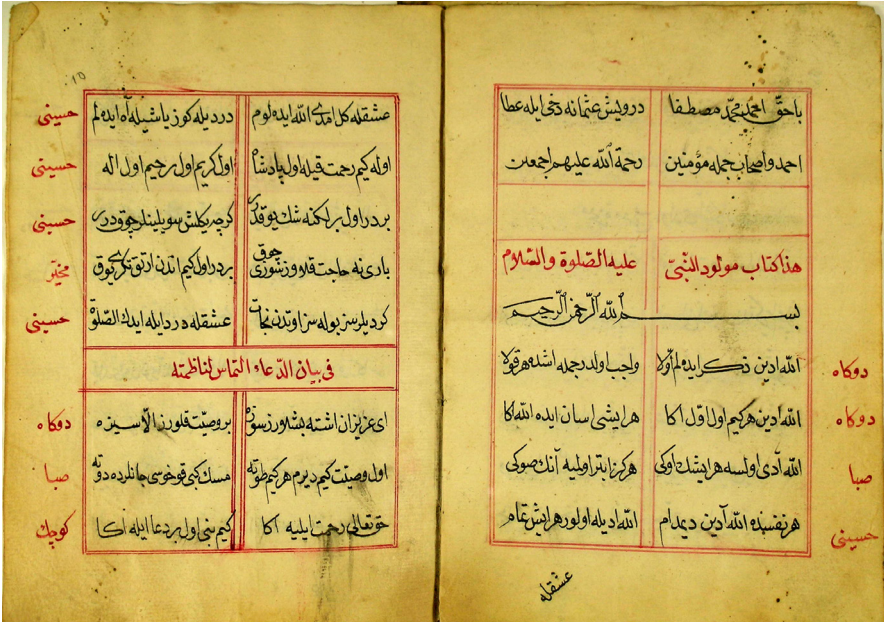
Başta *Kur’ân-ı Kerîm* olmak üzere bazı dinî metinler –sözgelimi Süleymân Çelebi’nin (1346/51-1422) *Vesîletü’n-Necât*’ı (yahut daha yaygın adıyla *Mevlid*)– erken devirlerden itibaren bayramlarda, kandillerde, doğum, ölüm, evlenme, sünnet gibi özel günlerde cemaat huzurunda, Şekil 2’de görüldüğü gibi belirli makamlarda sesli olarak okunagelmış, yazılı ile sözlü arasındaki girift devamlılığı pekiştirmiştir.²¹ Çeşitli kütüphanelere dağılmış 19 makam kayıtlı *Mevlid* nüs-

18 Samer M. Ali, *Arabic Literary Salons in the Islamic Middle Ages: Poetry, Public Performance, and the Presentation of the Past* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010), 13-14. Burada “yazılıp sesli okunmak”la karşılanmış olan kelimeler İngilizce metinde “*composition and recitation*” şeklinde geçiyor; Türkçede “okumak” fiilinin hem “*recitation*” hem de “*reading*” kelimelerini karşılaması burada olduğu gibi konuya ilişkin birçok çeviride sorun yaratıyor. Örneğin vahyin ilk kelimesi olan “*ikrâ*” da Türkçede “oku” kelimesiyle karşılanırken İngilizce meallerin kimisinde “*read*,” kimisinde ise “*recite*” şeklinde çevrilmiştir. Bazı durumlarda “*recite*” kelimesi “sesli okuma” ile karşılanabilir.

19 Schöler, “Schreiben und Veröffentlichung,” 7.

20 Helen Pfeifer, *Empire of Salons: Conquest and Community in Early Modern Ottoman Lands* (Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press, 2022), 169.

21 *Mevlid* tilâveti ve bunun Osmanlı toplumunun Hıristiyan tebası ile muhtemel ilişkisi hakkında bkz. Yorgo Dedes, “Süleyman Çelebi’s *Mevlid*: Text, Performance and Muslim-Christian Dialogue,” *Şinasi Tekin’in Anısına: Uygurlardan Osmanlıya*, ed. Günay Kut ve Fatma Büyükkaracı (İstanbul: Simurg, 2005), özellikle 310-316; *Mevlid*’in geç dönem Osmanlı sarayında kiraati hakkında bkz. Erman Harun Karaduman, “The Royal Mawlid Ceremonies in the Ottoman Empire (1789-1908)” (Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2016), özellikle 37-46.



2: Bir güfte mecmuasında, Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât*'ının birkaç beytinin okunacağı makamların adları haşiyelerde verilmiş: Dügâh, sabâ, hüseynî, muhayyer. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai Efendi 1286, yk. 9b-10a.

hasımını inceleyen Selman Benlioğlu'nun bulguları bu bağlamda dikkat çekicidir. Tetkik ettiği nüshalardaki beyitlerin ortalama yüzde 68,1'inde makam kaydı olduğunu, bunların "nağmeyi hatırlamaya ya da tatbik edilecek melodik seyre yön vermeye imkân" sağlaması bakımından söz konusu yazmaların "nota ile güfte arası bir yerde" durduğunu belirten Benlioğlu, bölüm başlarındaki makam adlarında benzerlikler bulunmakla birlikte diğer yerlerde önemli farklar olması, ayrıca metinle makam adları arasında kalem ve mürekkep farklılıkları bulunması nedeniyle hiç olmazsa bazı makam kayıtlarının muhtemelen sonradan ve hatta zaman içinde eklemelerle iliştirilmiş olabileceğini söylemektedir. Bu ise *Mevlid*'in seslendirilmesinin toplumsal üretimine dair bir fikir veriyor bize.²²

22 Selman Benlioğlu, "Mevlid Nasıl Okunurdu? Yazma Nüshalardaki Makam Kayıtları Üzerine bir Değerlendirme," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26, s. 1 (2022): 198-199. Ayrıca bkz. Selman Benlioğlu, "Mevlid'in Sahnede İcrâsı için bir Model Önerisi," Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Araştırma Vakfı'nın düzenlediği İslam ve Sanat Sempozyumu'nda sunulmuş tebliğ (Antalya, 7-9 Kasım 2014).

Örneğin Âşık Çelebi'ye (1520-1572) göre bu eser “her yıl memâlik-i İslâmiyye’de niçe niçe bin bin meclisde kırâ’at olunur ve ol mecâlisde olan merâtib çend ü çûndan efvân ve devâ’ir-i a’dâd u ta’dâddan bîrûn enfûsün enfâsı ‘adedince du‘âlar kılınur.”²³ Evliyâ Çelebi’nin (1611-1682) “Âl-i Osmân diyârında ve gayrı diyâr-ı İslâmlarda tilâvet olunan *Mevlûd-i Şerif* kitâbın bu Süleymân Efendi te’lîf etmiştir” derken “okumak” yerine “tilâvet etmek” fiilini kullanmış olması, eserin çoğunlukla izleyiciler önünde yüksek sesle okunduğunu göstermektedir.²⁴ Bolu şehri bağlamında ise Evliyâ Çelebi “ulemâsı çokdur ve *Muhammediyye* kitâbı tilâvet ederler” derken, Yazıcıoğlu Mehmed Efendi’nin (ö. 1451) meşhur eserinin keza dinleyicilere yüksek sesle okunduğunu belirtmiş olmaktadır.²⁵ Osmanlı ses havzasının diğer bir değişmezi de Muhammedü’l-Cezûlî’nin (1404-1465) *Delâ’ilü’l-Hayrât*’ıydı.²⁶ Osmanlı toplumunun fikir hayatında bu gibi kamusal okumaların önemi hususunda Abdullah Uğur’un *Mevlid*, *Muhammediyye* ve *Envârü’l-Âşıkîn* okumalarının İbn Arabî düşüncesinin Osmanlı toplumunda tanınmasındaki rolüne dair çalışması ufuk açıcudur.²⁷ Bu üç eserin kamusal okumalarından söz eden arşiv belgelerinden örnekler veren Uğur, ayrıca E.J.W. Gibb’in şu satırlarına dikkat çekiyor:

Mütedeyyin zihniyetli yaşlı kadınlar sıklıkla *Muhammediyye*’nin okunması için meclisler düzenler. Böyle zamanlarda aralarından nisbeten varlıklı birinin evinde toplanırlar. Abdest aldıktan sonra, namaz vakitlerinde mutad olduğu vechile başlarına birer beyaz

23 Âşık Çelebi, *Meşâ’irü’ş-Şu’arâ*, haz. Filiz Kılıç (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010), 1:186.

24 Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini*, haz. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı (İstanbul: YKY, 1999), 2:35. Daha genelde Evliya Çelebi’nin değindiği bu gibi metinler konusunda bkz. Hakan Karateke, “*Seyahatname*’deki Popüler Dinî Kitaplar,” *Evliya Çelebi Seyahatnamesi’nin Yazılı Kaynakları*, ed. Hakan Karateke ve Hatice Aynur (Ankara: TTK, 2012), 200-239.

25 *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2:90. Ayrıca bkz. Tobias Heinzelmann, *Populäre religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich: Eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcıoğlu* (İstanbul: Orient Institut ve Würzburg: Ergon Verlag, 2015), 316-320.

26 Sabiha Göloğlu, “In Writing and in Sound: the *Dalâ’il al-Khayrât* in the Late Ottoman Empire,” *Journal of Islamic Manuscripts* 12 (2021): 432-474.

27 Abdullah Uğur, “Ekberî Düşüncenin Yaygınlaşmasında bir Araç olarak Edebiyat: *Mevlid*, *Muhammediyye* ve *Envârü’l-Âşıkîn*,” *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR, 2018), 85-91.

bez sararlar. Bir iki dua ederler, bunlar tamamlanınca hepsi yerlerine oturur ve en bilgili olanları *Muhammediyye*'yi açarak içinden uzun yahut kısa bir bölümü ezgili bir şekilde okur. Bu icraat defalarca tekrarlanır, tâ bütün şiirin okunması tamamlanana kadar. O zaman da, eğer topluluk isterse, sürece tekrar başından başlanır. Bu takva sahibesi kadınların her duydukları yahut okudukları şeyi anlamaması, mutmainliklerinden hiçbir şey eksiltmez.²⁸

Görüldüğü gibi İslâm'da yazının merkezî öneminden söz etmek, sözlülük boyutunu azımsamak anlamına gelmiyor. Yukarıda belirtildiği üzere ilk vahiyden itibaren yazılı kayıtlarla insan hafızası el ele gitmiş, bu birliktelik günümüze kadar devam etmiştir. Schöler'in dediği gibi,

Dikkatle bakıldığında sözlü ve yazılı iletimlerin birbirini dışladığı değil tamamladığı görülür. Dolayısıyla İslâm'ın erken dönemlerinde iletimin sözlü mü yazılı mı olduğu sorunu kolayca tanım üzerine bir tartışmaya dönüştürülebilir. Şurası kesindir ki destanlarını ve türkülerini [...] ileten ümmî âşıkların teşkil ettiği bir sözlü gelenek bahis konusu değildir. Ve keza yazılı gelenek de tamamlanmış kitapların kelimesi kelimesine istinsah edilmesinden ve üretilmesinden ibaret sanılmamalıdır.²⁹

Bu durumda Ong'un "birincil sözlülük" kavramından ziyade "ikincil sözlülük (*secondary orality*)" kavramının İslâmî toplumları daha doğru nitelediği söylenebilir, tanımının biraz genişletilmesi şartıyla. *Orality and Literacy*'de Ong şöyle demektedir:

Yazı yahut baskıya dair hiçbir bilgisi olmayan bir toplumun sözlülüğüne "birincil sözlülük" dediğimi daha önce belirtmiştim. "Birincil" olması, yeni bir sözlülük biçiminin telefon, radyo, televizyon ve -varoluşlarıyla işlevsellikleri yazıyla baskıya dayanan diğer elektronik cihazların idame ettirdiği günümüz ileri teknoloji kültürünün "ikincil sözlülüğüne" kıyasladır. Bugün dar anlamıyla birincil sözlülük neredeyse mevcut değildir, çünkü artık her toplum yazının farkındadır ve etkilerini tecrübe etmiştir.³⁰

Ong'un bu satırlardaki teknoloji vurgusu biraz yersizdir aslında, çünkü örneğin bir camide hatim indirilmesi yahut bir konakta şiir okunması, teknolojiye dayanmazsa da pek âlâ birer "ikincil sözlülük" örneğidir. O hâlde ikincil sözlülük kavramı daha basitçe "yazılı metinlerle ilintili sözlü aktarımlar" şeklinde tanımlandı-

28 E[lia] J[ohn] W[ilkinson] Gibb, *A History of Ottoman Poetry* (London: Luzac & Co., 1900-1909), 1:405 dpt. 1.

29 Schöler, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung," 224.

30 Ong, *Orality and Literacy*, 11.

ğı takdirde tam da bu makalenin konusu olan “sesli okumalar” a denk düşmektedir.

Osmanlı İstanbul’undaki “yazılı metinlere dayanan sözlü aktarımlar” hakkında neler söylenebilir? Sesli okunan dinî metinler tahmin edileceği gibi şehrin işitsel topoğrafyasının en belirgin öğelerindendi ve bunların başında hiç şüphesiz metni muhtelif hadîslerde verilmiş olan ezan³¹ sesinin günde beş vakit yüzlerce minareden yankılanması gelirdi. Herkesin kolunda yahut cebinde saat bulunmadığı bir devirde ezan yalnız namaz vakitlerini hatırlatmakla kalmaz, günün zaman dilimlerine bölünmesine ve insanların onlara göre hayatlarını tanzim etmesine de yarardı. Namaz vakitlerini tayin edenler muvakkitlerdi belki, ama bu bilginin halka intikal etmesi müezzinlerin sesiyle olurdu. Örneğin İstanbul Şer’iyye Mahkemesi’nde verilen 11 Safer 1221 (30 Nisan 1806) tarihli bir hükmünde, at hammallarıyla merkepçilerin “ikinci ezanından sonra” çalışmamaları emredilmişti.³² Namaz saatlerine ve dolayısıyla ezan okunmasına dayanan “alaturka saat,” hayatın birçok veçhesini düzenlerdi Osmanlı başkentinde.

31 Bkz. Müslim, *Sahîh*, Kitâbu’s-salât 379, 385; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Kitâbu’s-salât 499-504, 507; İbn Mâce, *Sünen*, Kitâbü’l-ezân ve’s-sünne fihâ 706, 708, 709; Nesâ’î, *Sünen*, Kitâbü’l-ezân 629, 631-633, 633; Tirmizî, *Câmi’*, Kitâbu’s-salât 198.

32 “İstanbul kadısı fazîletlü efendi ve ‘izzetlü yeniçeri ağası: Âsitâne-i ‘âliyye ve tevâbi’i iskelelerinde olan at hammalları tâ’ifesi i’ mâl eyledikleri bârgîrleri eyyâm-ı cum’ada işletmeyüp meks ü ârâm ve sâ’ir eyyâmında dahı vakt-i ‘asrda ezân-ı şerîf kırâ’at olunduktan-sonra terk-i istihdâm olunmak mu’tâd olup ve bâ-husûs nakl-i ahmâl ‘akabinde bârgîrlere rükûbdan men’ için semerleri üzerlerine çatal timur vaz’ olunmak üzre mukaddemâ fermân-ı ‘âlî-sâdr ve cümleye tenbîh-i ekîd olunup men’ ü zecr olunmuş-iken ‘ahd-i karîbden berü içlerinden ba’zıları hilâf-ı emr-i ‘âlî ve mugâyir-i kadîm semer timurlarını ihrâc ve ‘âriyetî timur i’ mâl eyleyüp ahmâlini iskeleden mahallerine nakl eyledikden sonra ‘âriyetî timurî ihrâc ve üzerine süvâr ve yollarda ricâl ve nisâ ve sibyan makûlelerine ve ihtiyâr âdenlere bakmayup sür’at ile sevk ve tesyîr eylediklerinden râst geldikleri çirkâb ve çamurları ‘ibâdullâhın üzerlerine neşr iderek libâslarını telvîs ve nicelerinin dahı üzerlerine uğratup ızrâr eyledikleri ihbâr ve tahkîk olunmağla imdi fimâ-ba’d ber-vech-i mu’tâd at hammalları tâ’ifesi Sarây-ı Hümâyûn’dan mâ’adâ mahallere eyyâm-ı cum’ada bârgîrleri ve kereste ve tuğla ve kiremit ahmâlini nakl iden merkebciler dahı merkepleri ile ahmâl ve eskâl naklinden men’ ve eyyâm-ı sâ’irede dahı ezân-ı şerîf-i salât-ı [‘asr] okunduktan sonra bârgîrlerin ve merkeplerin istihdâm eylemeyüp istirahat ve ârâm için âhûr ve hânlarına nakl ve rabt ve bârgîrleri üzerlerinde olan çatal timurları ‘âriyetî olmayup yerlü timur olarak yedeklerine alup seyr-i vasat ile sevk ve tesyîr eylemelerini kethudâları ma’rifetleriyle cümlesine ba’de’t-tenbîh hilâfına hareket idenleri ahz ve te’dîb için huzûrumuza ihzâr eylemelerini kal’a kapularında ve dâhilinde kolluk bekleyen çorbacılar ve kol çukadârlarına tenbîh ve tefhîme mübâderet eylesiz deyü buyuruldu.” (İstanbul Şer’iyye Mahkemesi Sicil no. 97, İstanbul Müftülüğü Şer’iyye Sicilleri Arşivi, yk. 54b).

Üstelik müezzinlerin görevi ezan okumakla da bitmiyordu; çeşitli vakfiyelerden öğrenildiği üzere şehrin dört bir yanında imamlar, müezzinler ve sesleri güzel diğer ehl-i vukuf, sevâbı vakıf sahibine yahut vakıf sahibinin tayin ettiği kimselere hibe ve hediye edilmek üzere *Kur'ân* tilâvet ederdi. Örneğin Rumeli Sadareti Şer'iyye Mahkemesi sicilinde yer alan evâ'il-i Zilka'de 1002 (19-28 Temmuz 1594) tarihli bir kayıтта, bir hayli varlık biriktirmiş olduğu anlaşılan "Tobhâne-i Âmire müstahfızlarından Midillilü 'Alî Re'îs ibn-i 'Abdülkâdir"ın kurduğu vakıf ayrıntılı olarak tanımlanmakta ve şu şartları içermektedir:

[...] ve câmi'-i mezkûrda her kim imâm olursa hitâbeti dahi ana meşrûta olup cihet-i imâmet yevmü üç akçe ve vazife-i hitâbet yevmü iki akçe ola ve imâm olan kimesne erkân-ı salavâtı 'âlim ve tilâvet-i *Kur'ân*-ı 'azîme kâdir salâh ve diyânet ile mütehallî 'ibâdete müdâvim ve hıdmetinde kâ'im ola ve her yevm-i cum'a'da kabl-i salavâtı'l-cum'a yevmü bir akçe ile bir devr-hânlık imâma meşrûta ola ve yine imâm-ı mezbûr her gün huzûrunda üç kerre sûre-i Fâtîha ve tokuz kerre sûre-i İhlâs tilâvet idüp ve Habîb-i Ekrem sallâllâhu 'aleyhi ve sellem hazretine otuz kerre salavât idüp bu cümlelerin sevâbını el-Hâcc İbrâhîm ve Gaybî Re'îs ve Kara Receb rûhlarına ihdâ' idüp mukâbelesinde yevmü üç akçe virile ve yine imâm-ı mezbûr her gün câmi'-i merkûmda vaz' itdiğüm eczâ'-i şerîfeden vakt-i subhda rızâen lillâhi te'âlâ ve haseneten li-rûhi'r-Resûli'l-mu'allâ bir cüz'-i şerîf tilâvet idüp ol mukâbelede yevmü iki akçe virile ve yine imâm-ı merkûm her gün ba'de salavâtı's-subh bir kerre sûre-i Yâ-sîn tilâvet idüp ve ba'de salavâtı'z-zuhr vâkıf ve evlâdı ervâhiyyün Sûre-i Tebâreke tilâvet idüp ve ba'de salavâtı'l-'asr bir kerre Sûre-i 'Amme tilâvet idüp ve ba'de salavâtı'l-'işâ' yine Sûre-i Tebâreke kırâ'at idüp mukâbelesinde yevmü üç akçeye mutasarıf ola [...]³³

Vakfiye bu minval üzere devam etmekte, belirli ücretler karşılığında muhtelif kişilerce muhtelif zamanlarda okunacak metinler tek tek sıralanmaktadır.

Midillili Ali Reis'in vakfiyesindeki şartların benzerleri kadı sicillerinde defaatle tekerrür ettiği gibi farklı ölçeklerde paşaların, padişahların ve hanım sultanların vakfiyelerinde de göze çarpıyor. Örneğin Nina Ergin Macaraig'in çalışmaları, Osmanlılarda ibadetin işitsel boyutuna verilen öneme olduğu kadar bu boyutun cami kitabelerinin oluşturduğu görsel boyutla nasıl ilişkilendirildiğine

33 Rumeli Sadareti Şer'iyye Mahkemesi Sicil no. 21, İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, yk. 46a-47a ve devamı. 1594 tarihli bu kayıтта anılan rakamlarla karşılaştırmak açısından, 1596'da İstanbul'da bir vasıfsız inşaat işçisinin ortalama yevmiesinin 12,2 akçe, bir vasıflı inşaat işçisinin ise 22,8 akçe olduğunu belirtelim. Şevket Pamuk, *İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler: 1469-1998* (Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 2000), 70.

de dikkat çekmiş; Mimar Sinan'ın tasarladığı camilerin akustiğine, onları birer çalgıya çevirecek kadar önem verdiğini, bânî ve bâniyelerin de vakfiyelerinde koş-tukları şartlar sayesinde bu çalgıları *Kur'an* tilâvetiyle tınlattıklarını belirtmiştir.³⁴

Gençlik yıllarının milliyetçi romantizmiyle Yahya Kemal şöyle yazmış 1922'nin işgal altındaki İstanbul'unda: "Bu devletin iki mânevî temeli vardır: Fâtih'in Ayasofya minâresinden okuttuğu ezan ki hâlâ okunuyor; Selim'in Hırka-i Saâdet önünde okuttuğu *Kur'an* ki hâlâ okunuyor!"³⁵ Nesnel olarak ele alındıklarında bu sözlerin anlamlı olup olmadığı elbette tartışılabilir; ama şehirdeki muhtelif seslere verilen çeşitli manalar açısından bakıldığında, ezan ve *Kur'an* okumalarının İstanbul'un yalnız ses örgüsüne değil, anlam dünyasına, mâneviyat ve ideolojisine de katkılarını çıkarsamak mümkündür.

Camiler gibi tekkelerden de haftanın belirli günlerinde zikir, bahr, hizb, vird gibi dinî metinlerin sesi yükselirdi. Gelibolulu Mustafâ Âlî (d. 1600), "niçe hirz ü hizbi bir uğurdan okumağla nefse zafer bulmak beş on kılıcı ele alup düşmene musallat olmak gibidür" demiştir böyle toplu okumalar hakkında.³⁶ Amerika Birleşik Devletleri'nin İstanbul sefâretinde kâtip ve tercüman olarak çalışan John P. Brown, *The Dervishes, or Oriental Spiritualism* (1868) adlı kitabında haftanın hangi günlerinde hangi tekkede âyin yapıldığını ayrıntılı olarak kaydetmiş. Örneğin "zikr-i cehrî" denilen yüksek sesle zikir yapan Kâdirî tekkelerinden,

34 Nina Ergin (Macaraig), "The Soundscape of Sixteenth-Century Istanbul Mosques: Architecture and Qur'an Recital," *Journal of the Society of Architectural Historians* 67 (2008): 204-221; Nina Ergin (Macaraig), "Multi-Sensorial Messages of the Divine and the Personal: Qur'an Inscriptions and Recitation in Sixteenth-Century Ottoman Mosques in Istanbul," *Calligraphy and Architecture in the Muslim World*, eds. Mohammad Gharipour and İrvin Cemil Schick (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), 105-118; Nina Ergin (Macaraig), "Mekân/Yazı/Ses: Osmanlı'da Kadınların Cami Hamiliğine İlişkin bir İnceleme," *Mekânlar/Zamanlar/İnsanlar: Hamilik ve Mimarlık Tarihi*, ed. Ceren Katipoğlu, Ezgi Yavuz, Baharak Tabibi (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, 2016), 1-23; Nina Ergin (Macaraig), "A Sound Status among the Ottoman Elite: Architectural Patrons of Sixteenth-Century Istanbul Mosques and their Recitation Programs," *Music, Sound and Architecture*, eds. Michael Frishkopf, and Federico Spinetti (Austin, TX: University of Texas Press, 2018), 37-58. Ayrıca bkz. Gül Kale, "Harmonious Relationships: Sounds and Stones in Ottoman Architecture in the Making," *Architectural Histories* 10, no. 1 (2022): 1-35.

35 Yahyâ Kemal [Beyatlı], "Ezan ve Kur'an," *Tevhîd-i Efkâr*, 30 Mart 1922; yeniden basımı: *Azîz İstanbul* (İstanbul: Devlet Kitapları, 1969), 125.

36 Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî Kavâ'id-i'l-Mecâlis*, haz. Mehmet Şeker (Ankara: TTK, 1997), 319 (çeviriyazıda ufak değişikliklerle).



3: "el-Ezher Camii'nde ders." Wilhelm Gentz'in bir resminden gravür. G[eorg] Ebers, *Egypt: Descriptive, Historical, and Picturesque*, çev. Clara Bell (Londra v.s.: Cassell & Co. Ltd., 1885), 2:68.

Serez-Ayvânî, Elif ve İrvin Cemil Schick, "Osmanlı İsrâhâl'ında Sese Dönüştürme Kırkları", *Zemin*, s. 5 (2023), 50-111.

cuma günü Yahyâ Efendi, Hekimoğlu Ali Paşa, Fevzî Paşa, [Büyük?] Piyâle Paşa, Resmî Efendi, [Aynî?] Ali Baba, Turabî ve Kürkçü'de, cumartesi günü Paşmakçı'da [Paşmak-ı Şerîf?], pazar günü Yarımca Baba, Şeyh Mehmed Haffaf, Gavsî[-zâde?] Efendi, Hamdi Efendi, Haydar Dede, Halim Gülüm Dede, Cedid Hacı Dede, Abdüsselâm, Taşçı ve Şeyh Halil Efendi'de metin seslendirildiği anlaşılıyor.³⁷

Camilerde duyulan sesler *Kur'ân* tilâvetinden ibaret değildi doğal olarak. İbâdethâne oldukları kadar eğitim kurumu işlevi de gördüklerinden dersler yalnız medreselerde değil camilerde de verilirdi. Örneğin Şekil 3'te Kahire'de, el-Ezher Camii'nde ders verilmesi temsil edilmektedir. Böyle halka açık derslere

³⁷ John P. Brown, *The Dervishes, or Oriental Spiritualism* (London: Trübner and Co., 1868), 316-329.

ilk başta “ders-i âm” denmiş, zamanla bu terim ders verenler için kullanılmaya başlanmıştır, örneğin “Fâtih Camii dersiâmılarından filân efendi” gibi. Terimin ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle birlikte arşiv belgelerinden on altıncı yüzyılda tedavülde olduğu anlaşılıyor.³⁸ Öte yandan tekâbül ettiği kavramın, yani camide ders okutulmasının, Peygamber döneminde başladığı açıktır. Bayard Dodge bu kavramı “*mosque-college*” ile karşılamakta, İslâm’ın erken devirlerinde ders öğretenlere görevlerine göre *kârî* yahut *kurrâ*’ (okuyucu), *kâss* yahut *kassâs* (kıssa anlatıcı), *râvî* (rivâyet edici) gibi adlar verildiğini belirtmektedir, ki hepsinin sözlü aktarımla ilgili olduğu âşikârdır.³⁹

Dersiâmı yalnız camilerde değil, dârülkurrâlarda, dârülhadîslerde, kütüphanelerde ve medreselerde de öğretim verirdi. Örneğin 1869 yılında 6000’e yakın öğrencinin devam ettiği İstanbul’daki 166 medreseden 80’inde toplam 180 dersiâmın ders verdiği, bunlardan 36’sının 16 Fâtih medresesinde, 14’ünün 7 Süleymânîye medresesinde, 14’ünün Abdülhamîd medresesinde, 10’ünün Ayasofya medresesinde, geri kalanının da muhtelif başka medreselerde görevli olduğu bilinmektedir.⁴⁰

Pedagoji konusundaki *Ta’lîmü’l-Müte’allim fi Tarîki’t-Te’allüm* adlı meşhur risâlenin yazarı olan Burhânüddîn ez-Zernûcî (ö. 1223), öğrenmek isteyen kişinin her an yanında hokka taşınmasını öğütleyip bilgiyi “insanın dudaklarının arasından çıkan şey” olarak tanımladıktan sonra Hilâl bin Yesâr’dan –sahîh hadîs derlemelerinde yer almayan– şu rivâyeti aktarmaktadır:

Peygamber’in ashâbına bazı hikmetli sözler söylediğini gördüm ve kendisine dedim ki: “Yâ Resûlallâh, onlara söylediğini benim için tekrarla.” Peygamber cevaben “Yanında mürekkep var mı?” diye sordu. Ben “Yok” dedim. O da dedi ki: “Yâ Hilâl, mürekkepten hiç ayrı düşme, çünkü hem bizâtîhi iyi bir şeydir hem de Kıyâmet gününe kadar ona sahip olanlara iyilik getirir.”⁴¹

38 Mehmet İpşirli, “Dersiâm,” *TDVİA* (İstanbul: TDV, 1994), 9:185.

39 Bayard Dodge, *Muslim Education in Medieval Times* (Washington, DC: The Middle East Institute, 1962), 1-3, 24-29. Ayrıca bkz. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 10-29.

40 Mübahat S. Kütükoğlu, “1869’da Faal İstanbul Medreseleri,” *Tarih Enstitüsü Dergisi* 7-8 (1976-1977): 278-295. Dersiâmıların tarihçesine ilişkin kaynaklar ve geniş bilgi için bkz. Murat Akgündüz, *Osmanlı Dersiâmı* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2010).

41 az-Zarnûjî, *Ta’lîm al-Muta’allim - Tarîq at-Ta’allum: Instruction of the Student: the Method of Learning*, trans. G[ustav] E[dmund] Grunebaum and Theodora M. Abel (New York: The Iranian Institute and School of Asiatic Studies, King’s Crown Press, 1947), 62.

Bu rivâyet uydurulmuş da olsa belli bir zihniyeti yansıtmaması bakımından önemlidir ve hem sözlü iletime hem de sözlü olarak aktarılanın mutlaka yazıyla kaydedilmesine verilen değeri göstermektedir.

Osmanlı toplumunda da eğitim, sözlülüğün yazılı kültürün yanibaşındaki devamlılığının önemli bir boyutuydu. Gerçi bu bir bakıma çağdaş toplumlardan çok da farklı değildir, çünkü bugün de yalnız ilk ve orta öğretimde değil, yükseköğretimde de talebenin kitap okumasıyla yetinilmez, hocanın verdiği ders gerek okunan kitapların açınlanması, gerekse kitaplarda geçmeyen bilgilerin tamamlanması açılarından öğrenim sürecinin olmazsa olmaz bir boyutudur. Fakat İslâm toplumlarında öğretimde sözlülük sadece pratik değil, ideolojik/felsefi temelli bir tercihtir de, ki Seyyid Hossein Nasr bunu *Kur'ân-ı Kerîm*'in sözlü olarak vahiy edilmesi ve ilk zamanlarda çoğunlukla sahabenin hâfızasında tutularak sözlü olarak aktarılmasına bağlamaktadır. Sözlü ve yazılı kültürlerin birlikteliğini, birbirini tamamladığını vurgulayan Nasr, üstad ile talebe arasındaki ilişkinin vazgeçilmez nitelikte olduğunu, bunun müfredâtın tesbit edilmesinde olduğu kadar görülen öğrenimin silsile yoluyla meşrulaştırılmasında da rol oynadığını belirtmekte, şöyle demektedir:

[Ü]stadlar tedrisatın en başında iyi bir öğrencinin sadece Arapça yahut Farsça metnin siyah harflerini değil, sayfanın beyaz kısımlarını da okumayı öğrenmeleri gerektiğini söylerdi. [...] Ancak bu "yazılmamış" metnin okunması öğrencinin şahsî arzu ve heveslerine göre değil, üstadın belleğinde mahfuz bulunan ve geriye doğru, nesilden nesile geçerek eserin yazarına, ondan da söz konusu düşünsel mektebin kurucularına ve belli başlı simalarına giden sözlü geleneğe göre olmalıydı.⁴²

Nasr, İran'da bir hocanın "*huzûr*"unda bulunmuş, doğrudan doğruya ondan sözlü olarak ders almış birine "*üstâd-dîde*" yani "üstad görmüş" dendiğini de belirtmiş,⁴³ ki buradaki "görmüş" kelimesinin "dinlemek" fiilinin mecazı olduğu âşikârdır. Yani hocanın sesini dinlemektir önemli olan. Nitekim hepsi de *s-m-*' (dinlemek) kökünden türetilmiş kelimeler söz konusudur burada: bir metnin sesli olarak sunulmasına *semâ'* (dinleti), metni sunana *müsmi'* (dinlenen),

42 Seyyed Hossein Nasr, "Oral Transmission and the Book in Islamic Education: the Spoken and the Written Word," *Journal of Islamic Studies* 3, no. 1 (1992): 1-2; aynı makalenin farklı bir baskısı için bkz. *The Book in the Islamic World: the Written Word and Communication in the Middle East*, ed. George N. Atiyeh (Albany, NY: State University of New York Press, 1995), 57-70.

43 Nasr, "Oral Transmission and the Book in Islamic Education," 9.



4: Ebû Zeyd'in Basra'daki bir kütüphanede yüksek sesle kitap okuması. el-Harîrî'nin (1054–1122) *Makâmât*'ından bir minyatür. İstinsah eden ve resimleyen Yahyâ ibn Mahmûd el-Vâsîti, 1237. Bibliothèque nationale de France, Arabe 5847, yk. 5b.

sunuşu dinlemiş olana *sâmi'* (dinleyen), sunuşun yazıyla kayda geçirilmesine *tesmî'* (dinleme), böylece kaydedilmiş olan metne *mesmû'* (dinlenmiş), dinleyene verilen diplomaya ise *icâzetü's-semâ'* (dinleti icâzeti) denmiştir.⁴⁴ Bu durumda İslâm kültüründe *Kur'ân'*ı baştan sona ezberlemiş olan hâfızlara, Peygamber hadîslerinin sahîh olup olmadığının ölçütü olan isnad zincirlerine, kimin kimden ders dinlediğini gösteren ilmî şecerelere büyük önem verilmesinin nedeni açıktır.

O hâlde yazılı metin öğrenim sürecinin merkezindeydi gerçi,⁴⁵ ama o metnin "tüketilmesi" öğrenci tarafından bugünkü anlamda, yani sessizce okunmasıyla değil, seslendirilip dinlenmesiyle gerçekleşirdi. Üstad kitabını sıklıkla yazılı bir nüshadan yahut hâfızasından öğrenciye *imlâ'* (dikte) eder, öğrenci ise kitabı okumaktan ziyâde hocasından dinler (*semi'a min*) veyahut yazılmış olan metni hocasına sesli olarak okurdu (*kara'a 'alâ*).⁴⁶ Örneğin Şekil 4'te Ebû Muhammed Kâsım el-Harîrî'nin (1054-1122) *Makâmât*'ının, 1237 tarihli nüshasındaki bir minyatürde, Basra'daki bir kütüphanede yüksek sesle kitap okunması tasvir edilmektedir. On dördüncü yüzyılda yaşamış olan Muhammed bin 'Abdirrahmân el-'Osmânî, *Îzâhü't-Ta'rif bi-Ba'zı Fazâ'ili'l-'İlmi'-Ş-Şerîf* adlı risâlesinde şöyle diyordu:

44 Adam Gacek, *The Arabic Manuscript Tradition: a Glossary of Technical Terms and Bibliography* (Leiden, Boston ve Köln: Brill, 2001), 71; Adam Gacek, *Arabic Manuscripts: a Vademecum for Readers* (Leiden ve Boston: Brill, 2012), 52-55. Böyle icâzetler için bkz. Georges Vajda, *La transmission du savoir en Islam (VIIe-XVIIIe siècles)* (London: Variorum Reprints, 1983); Vajda'nın *l'Arabisant, Arabica* ve *Journal Asiatique* gibi yayınlarda çıkmış olan konuya ilişkin birçok makalesi bu kitapta toplanmıştır. Ayrıca bkz. Pierre A. MacKay, "Certificates of Transmission on a Manuscript of the *Maqâmât* of Ḥarîrî (MS. Cairo, Adab 105)," *Transactions of the American Philosophical Society* new series 61, no. 4 (1971): 3-81; Tilman Seidensticker, "Audience Certificates in Arabic Manuscripts: the Genre and a Case Study," *Manuscript Cultures* 8 (2015): 75-91. On altıncı yüzyılda bir Osmanlı âlimine verilmiş olan 18 sayfalık ayrıntılı bir kıraat icâzeti hakkında bkz. Pfeifer, *Empire of Salons*, 181-183. Süreç hakkında bkz. J[ohannes] Pedersen, *Den Arabiske Bog* (Kopenhagen: Fischers Forlag, 1946), 17-30; İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne* (İstanbul: Timaş, 2018), 52-87.

45 Fr[anz] Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship* (Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1947), 6-18.

46 Jonathan Porter Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: a Social History of Islamic Education* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), 24. Ayrıca bkz. Vajda, "De la transmission orale du savoir dans l'İslam traditionnel," *La transmission du savoir en Islam*, 1-9.

Kendisi kitapları âlim bir şeyhe okumadan, yalnız başına okuyarak bilgi edinmiş birinin öğrencisi olmamalıdır. Sadece kitaplardan bilgi edinmek *tashîf* [yanlış okumak], *galat* [hata etmek] ve *tahrîfe* [değiştirmek, bozmak] yol açar. İlmi insanların ağzından edinmeyen, cesareti hayatında hiç savaş görmeden öğrenene benzer.⁴⁷

Tashîf gibi “*sahîfe*” ile aynı kökten gelen “*sahafî*” kelimesiyle bilgisini bir hocadan değil sadece kitaplardan edinenlerin, aynı şekilde “*mushafî*” kelimesiyle tilâveti bir kârîden değil sadece *Kur’ân* metninden öğrenenlerin kastedilmesi ve bu kelimelerin taşıdığı olumsuz çağrışımlar, münhasıran kitâbî bilgi konusunda duyulan ikircikliliği göstermektedir.⁴⁸ Konrad Hirschler’in dediği gibi ister yazılı olsunlar ister ezberlenmiş, metinlere “gizil (*latent*)” gözüyle bakılır, *kara’a* terimiyle metni “etkinleştiren (*activate*)” sessiz yahut sesli okuma kastedilirdi. İslâm kültür tarihinde dinleti yoluyla tasdik edilmiş (*validate*) olmayan metinlere duyulan itimatsızlık birçok kaynakta görülmektedir.⁴⁹

Tahmin edileceği gibi sesli bilgi alışverişinde hâfızanın rolü büyüktür; dolayısıyla, hatırlamayı kolaylaştırmak amacıyla yüzyıllar boyunca “*elfiyye*” yahut “*urcûze*” gibi adlar taşıyan birçok didaktik kitap manzum olarak hazırlanmıştır. Bir örnek vermek gerekirse, Osmanlı şairi Sümbül-zâde Vehbî’nin (ö. 1809) *Tuhfe-i Vehbî* adlı Arapça-Osmanlıca sözlüğü, *Nuhbe-i Vehbî* adlı Farsça-Osmanlıca sözlüğü ve *Lutfiyye* adlı nasihatnâmesi hep manzumdur ve kolayca akılda tutulacak şekilde kaleme alınmıştır. Manzum edebiyatın merkezinin ise edebî meclisler olduğu bilinmektedir. Örneğin Şekil 5’te görülen, *Tercüme-i Sevâkıb-ı Menâkıb*’ın 1590 civarına tarihlenen bir yazmasındaki minyatürde, Hüsâmeddîn Çelebi’nin rüyasında Hz. Muhammed’in, Mevlânâ Celâleddîn’in *Mesnevi*’sini bir mecliste sesli olarak okuduğunu görmesi tasvir edilmektedir.

47 Aktaran Berkey, *The Transmission of Knowledge*, 26.

48 Shawkat M. Toorawa, *Ibn Abi Tâhir Tayfûr and Arabic Writerly Culture: a Ninth-Century Bookman in Baghdad* (London and New York: Routledge Curzon, 2005), 22-23. Ayrıca bkz. Franz Rosenthal, “Of Making Many Books There Is No End’: The Classical Muslim View,” *The Book in the Islamic World: the Written Word and Communication in the Middle East*, ed. George N. Atiyeh (Albany, NY: State University of New York Press, 1995), 33-55; Michael M.J. Fischer, and Mehdi Abedi, *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition* (Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1990), 95-149. Ancak bu son kaynağın ihtiyatle okunması gerektiği belirtilmelidir.

49 Konrad Hirschler, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: a Social and Cultural History of Reading Practices* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 14, 16.



5: Hüsâmeddîn Çelebi'nin rüyasında Hz Muhammed'in, Mevlânâ Celâleddîn'in *Mesnevî'sini* okuduğunu görmesi. *Tercüme-i Sevâkıb-ı Menâkıb*, Bağdat, 1590 civarı. The Morgan Library and Museum, M. 466, yk. 156a.

Seslendirilen Şiirler

İslâm âleminde meclis kültürünün, Peygamber'in sahâbe ile sık sık grup hâlinde oturup dinî ve toplumsal konular hakkında sohbet etmesinden geldiği söylenir. Nitekim *sohbet*, *sâhib*, *sahâbe*, *ashâb*, *musâhib* kelimeleri hep aynı kökten türetilmiştir. İlmî, tasavvufî, edebî meclislerde Ortaçağ'dan bu yana bazı farklılıklar görülmekle birlikte hatırı sayılır bir devamlılık olduğu da açıktır.

George Makdisi, dokuzuncu yüzyıl ortalarında Bağdat'ta beliren yeni meclisleri seleflerinden ayıran özelliklerden söz ederken devletten ve ileri gelenlerden bağımsız olarak evlerde, bahçelerde, dükkânlarda toplandıklarını belirtmektedir.⁵⁰ Saray himayesine değil katılımcıların sosyal ağlarına dayanan ve o ağların gelişip zenginleşmesine katkıda bulunabilen bu meclislerin nisbeten dostane, eşitlikçi, şakacı bir ortam sağladığı, kesin bir protokole tâbi olan saray meclislerinden ayrıldıkları anlaşılıyor.⁵¹ Gerçekten de Osmanlı şair tezkireleri ve benzeri kaynaklarda böyle bir rahatlığın ve teklifsizliğin hâkim olduğu edebî meclislerden söz edildiğine sıklıkla rastlanıyor; bununla beraber Batı dünyasındaki *salon*'larda olduğu gibi İslâm âlemindeki bazı meclislerde de sıkı âdab kuralları gözetilirdi. Örneğin edebî meclislerde sohbet esnasında şair ve yazarların eserlerinden bölümler okuması olağandı ve gerek eser sahiplerinin gerekse eserlerin kültür ehli arasında tanınması –hiç olmazsa ilk başlarda– büyük ölçüde bu yoldan olurdu; Âlî, eser okunduğunda uyulması gereken kaidelerden söz ederken bu tür toplu okumaların varlığına da işaret etmiş olmaktadır:

Bir mü'ellif-i fâzıl musannifâtından bir fasl okurken ve bir şâ'ir-i kâmil eş'âr ü kasâ'i-dinden bir manzûme inşâd kılurken fülân mahalli ne hoşça olmuş dimek veyâhud ikinci beyti ile üçüncüsü veya matla' latîf olmuş diyü pesend itmek sâ'ir yerleri pesendide değıldür dimekdür ve senün tahrîrün hem-vâr olmayup ebyât-ı nazmun şütür-gürbedür edâsım söylemekdür bu takdîrce medh irâdesin kılup söylediği sözler ile ol sâhib-i eseri zemm itmiş olur bir iki beytini beğenüp sâ'irini beğenmemesi min vechin tahakkuk bulur pes merd-i 'ârif [ü] 'âkile vâcib olan bu makûle sözleri söylememek rençiş-i hâtıra bâdî olan kelimâtı edâ eylememekdür ve ekâbir-i şu'arâdan biri ve mefâhir-i bülegânun bir sâhib-i me'seri kendü varidâtından rubâ'î ve gazel ve kıt'a ve mesnevî ve tahmîs ve kasîde okurken âferîn dimek veyâhud hoşça dimişsüz diyü tahsîn eylemek

⁵⁰ George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, with Special Reference to Scholasticism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), 60-64.

⁵¹ Ali, *Arabic Literary Salons*, 15-16.

kat'î edebden hâric sözlerdür farazâ ki dehân-ı cevâhir-feşânımı sille ile urup gark-ı hûn itmekle berâberdür.⁵²

Helen Pfeifer'ın dikkat çektiği üzere Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü's-Şu'arâ*'sını süsleyen minyatürlerde edebî meclislere katılanların birçoğunun elinde kitap yahut defter bulunması da bu tür toplantılarda kitap seslendirmenin yahut sesli aktarımları kayda geçirmenin önemine tanıklık etmektedir. İster tamamlanmış ister hazırlanma aşamasında olsunlar, kitapların kaderi sıklıkla meclislerde yazılır ve –daha önce belirtildiği üzere– bugünkü gibi matbaada gerçekleşen seri imâlât kitap üretiminden önceki devirlerde metinler mecliste sunulduklarında “yayımlanmış” olurdu.⁵³

Gerçekten de Âşık Çelebi meclislerde seslendirilen metinlere dair hayli ipucu vermektedir. Örneğin afyon etkisiyle her gün “bir alay sâde ebyât ve nâ-merbût bî-muhassal kelimât” yazdığını söylediği, Gubârî lakabıyla maruf Kireççi-zâde Mahmûd Çelebi'nin bir eseri için “merhûm Ahmed Paşa'nun Burusa'da medfûn Hâzret-i Emîr Sultân Efendi hakkında didüğü kasîdesine nazîresidür *ki bir meclisde dimişdür*”; Fikrî lakabıyla maruf Mâşî-zâde Dervîş Çelebi için “ru'ûs-i mesâ'il-i kelâmı bahr-i remelde üç yüz beytle tertîb itmişdür mevâlî-i 'izâmün *her birinün meclisinde okıdub* tahsîn ü tergîb itmişdür”; İran'dan gelmiş olan, Hâfız lakabıyla maruf bir şairden söz ederken “cümleden Kâdirî Efendi ki sâhib-i 'ayâr-ı mi'yâr-ı şu'arâ ve mu'ayyin-i mekâdir-i fuzalâdur, *bir meclislerinde bu iki matla'ın okıyup* medh ü senâ itdüklerinde fakîr bi'z-zât hâzır idüm”; Taşlıçalı Dukaginzâde Yahyâ için “yine 'ulemâ vü fuzalâ hâzır ve Hayâlî dahı ol meclisde ser-halka-i kalenderân gibi dâ'ire-i sohbetde bile dâ'ir idi Yahyâ Beg yayabaşı bôrk ü otağasıyla girüp monlâ merhûm nâmına bir kasîde virüp okıdı [...] *erbâb-ı meclis olan fuzalâ* husûsan hazret-i monlâ-yı

52 Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis*, 319 (çeviriyazıda ufak değişikliklerle). Yakın dostlardan oluşan meclislerde “edebî terk edilmesi edeptendir” görüşü hakkında bkz. Ali, *Arabic Literary Salons*, 16-17. Sohbet âdâbı hakkında ayrıca bkz. Pfeifer, *Empire of Salons*, 133-165; Dominic P[arviz] Bradshaw, “Palaces, Pavilions and Pleasure-Gardens: the Context and Setting of the Medieval *Majlis*,” *Middle Eastern Literatures* 6 (2003): 199-223.

53 Pfeifer, *Empire of Salons*, 169. Meclislerde kitap okumaları hakkında bkz. a.g.e., 168-176. Meclislerin kültür üretim odakları olması hakkında bkz. Didem Havlioğlu, *Mihri Hatun: Performance, Gender Bending, and Subversion in Ottoman Intellectual History* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2017), 57-71.

merhûm pesend idüp *tekrâr okıdı*” demektedir.⁵⁴ Bu örneklerin hepsinde şiiir-lerin şairler tarafından meclislerde okunması ve dinleyicilerin iltifatına mazhar olması söz konusudur.

Benzer kayıtlar başka şair tezkirelerinde de mevcuttur. Örneğin Bağdatlı Ahdî (ö. 1593-94), *Gülşen-i Şu'arâ* adlı eserinde şair Fünûnî hakkında “Fünûn-ı şî'r ü inşâyı gereği gibi hıfz idüp edâ ile meclis-be-meclis okıyup sohbet-ârâ ve ol bâbda hezârân fenle kıssa-hân-ı bî-hemtâ idi”⁵⁵ demektedir. Kınalı-zâde Hasan Çelebi (ö. 1604) ise *Tezkiretü's-Şu'arâ* adlı eserinde bazı eğlenceli hikâyeler anlatmaktadır –örneğin Kemâl Paşa-zâde'nin meclisinde Câ'ferî'nin Zâtî'ye ait bir beyti kendine mal ederek okuyup ev sahibi tarafından suçüstü yakalanması gibi. Kâdirî ile Lâmi'î'nin Arapça şiirin mi, yoksa Farsça şiirin mi üstün olduğu konusundaki kavgasını ise şöyle betimlemiştir:

Hattâ hidmet-i hazret-i vâlid rivâyet iderlerdi ki bir def'a Burusaya varup ol zemânda 'âlem-i ma'ârifün hûrşîd- i sâti'-i huçeste-tâli'i [hazret]-i Mevlânâ Lâmi'î mezbûri bir gice ziyâfet idüp bisât-ı ma'ârif ve simât-ı letâ'if döşenüp esnâ-yı mükâleme vü musâhabetde Lâmi'î Çelebi eş'âr-ı Fârisî'de olan ma'ânî-i garîbe ve nikât-ı 'acîbe nazm-ı 'Arabî'de yokdur pes bu cihetden şî'r-i Fârisî râcîh idüğü zâhir ü vâzihdür diyü da'vâ itdükde Mevlânâ-yı mezbûr inkâr idüp şî'r-i 'Arabî ercah u efsahdur diyü da'vâ idüp huzzâr-ı meclis inkâr idüp bahs u gavgâ intihâ bulmayıcak isbât-ı müdde'â için siz bildüğünüz ma'ânî vü nikât-ı Fârisiyye'yi okun ben dahı eş'âr-ı 'Arabîyye'de nazîrin bulmazsam mülzem olayın diyüp ehl-i meclis eş'âr-ı Fârisiyye'den bildükleri ma'ânî vü ebyâtı okuduklarınca Mevlânâ-yı mesfûr 'ale'l-fevr nazîrin okuyup da'vâsını şühûd-ı 'udûl ile isbât ider idi. Hatta Lâmi'î insâf idüp bu 'ilm ü hıfza/ilm-i hıfz mı? hâlâ müftî-i 'asr olan kıdve-i dehr Kemâl Paşazâde kâdir degül idüğünde reyb ü gümân yokdur diyü mezbûri istihsân iderdi.⁵⁶

İstanbul'un bir şiir meclisinde Bâkî'nin şiirlerini okumasını temsil eden, Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü's-Şu'arâ*'sının 1600 civarına tarihlenen bir nüshasındaki minyatür Şekil 6'da görülmektedir. Elinizdeki makalenin başındaki, ilk Osmanlı şair tezkiresi olan Sehî Beg'in (ö. 1548) *Heşt Bihîşt*'inde iktibas edilen Sa'yî'nin

54 Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 3:1620 ve 1215; 2:603 ve 675-676, a.b.ç.

55 Bağdatlı Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ: Metin*, haz. Süleyman Solmaz (Denizli: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009), 253.

56 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ: Tenkitli Metin*, haz. Aysun Sungurhan-Eyduran (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009), 1:253 ve 2:193.



6: İstanbul'un bir şiir meclisinde şair Bâkî. Âşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, İstanbul, 1600 civarı. Millet Kütüphanesi, Ali Emîri, T. 772, yk. 79b, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın izniyle yayımlanmaktadır.

bir gazelindeki bol sanatlı beyit ise, meclislerde hikâye okunması konusunu mecâzen pek güzel örnekliyor.⁵⁷

Yeri geldiğinde edebî meclisler hakkında özgül ve somut bilgiler içeren şair tezkireleri, padişah saraylarıyla devlet adamlarının konaklarından alelâde meskenlere, dükkân ve meyhânelere kadar kitapların seslendirildiği türlü mekânlara dair fikir vermektedir. Örneğin:

İstanbul'da XV. ve XVI. yüzyıllarda [...] şair toplantıları yapılan, kabiliyet sahiplerini cezbederek bir edebî muhit meydana getiren belli başlı saray ve konak sahipleri, Fatih Sultan Mehmet'in sadrazamı Mahmut Paşa, Sultan Bayezid devrinin tanınmış kazaskeri Müeyyed-zade Abdurrahman Efendi, yine aynı devrin nişancı Tacî-zade Cafer Çelebi, Kanuni Sultan Süleyman'ın sadrazamları Pir Mehmet Paşa, İbrahim Paşa, bu devrin zengin ve cömert şahsiyeti defterdar İskender Çelebi, Şeyhülislam Kemalpaşa-zade, devrin kazaskerlerinden Kadir Efendi, sadrazam Rüstem Paşa, Kaptan-ı derya Seydi Ali Reis, Koca Nişancı Celâl-zade Mustafa Çelebi'dir. Bunlardan başka birçok devlet büyüğü şâirlere yakınlık göstermiş, onları himayelerine almışlardır.⁵⁸

Böylelerin yanı sıra mütevazı mekânlarda da şairler edebî meclislerde bir araya gelir, eserlerini birbirlerine okurdu. Örneğin Âşık Çelebi, Necâtî Bey (ö. 1509) hakkında “Şeyh Vefâ meydânının altında kabri olan zâviye kurbında bir ev idinüp ekser-i evkâtın Mü'eyyed-zâde mülâzemetine hasr idüp bakıyye-i 'ömrin vakf-ı ülfet-i yârân-ı safâ ve sarf-ı sohbet-i ashâb-ı vefâ eyler,”⁵⁹ Hayâtî

57 “Hangi mecliste gönül senin zülfünün hikâyesini okusa, Leylâ o meclis için çıldırıp can verir.” Burada “kıssa-i zülf” (yani saçın hikâyesi) ile Leylâ arasındaki anlamsal çağrışımlar kullanılıyor: Saçın, uzunluğu açısından bir kıssaya (yani uzun uzun okunan bir hikâyeye) ve rengi açısından (Leylâ kelimesindeki “leyl” ile gece ve saçın siyah rengi arasındaki paralellik nedeniyle) geceye benzetilmesi divan şiirinde klişeleşmiş teşbihlerdendir. Yani sevgilinin siyah saçının hikâyesi bir kıssa kadar uzun ve etkileyicidir, Leylâ da gece renkli bu saçın hikâyesini duyunca (kıskançlığından veya hasedinden?) âdeta çıldırıp can veriyor. Öte yandan Leylâ'nın da aslında bir kıssa kahramanı olması bu çağrışım ilişkilerini tamamlıyor: Leylâ için kendi kıssası dururken meclislerde sevgilinin saçının hikâyesinin anlatılması da bir çıldırma ve can verme sebebi oluyor. Tabii mecnûn olup çıldırmak deyim olarak mecâzî anlamda bir şeyin çok hoş gitmesi olarak da anlamlıdır ve dolayısıyla burada kinayeli bir anlatım da mevcuttur. Bu geniş izahat için Ali Emre Özyıldırım'a müteşekkirimiz.

58 Halîk İpekten, *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler* (İstanbul: MEB, 1996), 135; şairlerin toplandığı muhtelif mekânlar hakkında bkz. 229-251.

59 Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 2:853.

Mehmed Çelebi⁶⁰ hakkında ise "İstanbul'da niçe zemân hâssa harc-ı 'âmîr ve evkâf-ı 'amâ'ir kâtibi olup Sultân Selîm hammâmı kurbında bir latîf ü nâzûk hâne peydâ itdiler, hânelerin mecma'-ı şu'ar vü zurefâ itdiler"⁶¹ derken özel evlerdeki şiir meclislerine, Zâtî (1471-1546) hakkında,

Tenhâ evde otursa kimesne mürâca'at itmezdi, dükkân ana sermâye ve reml âlet-i hengâme idi. Reml bahânesiyle şu'arâ ayağına varurlar, didükleri eş'ârı gösterürler, her şâ'ir mâ-melek ü maktûrın getirüp öninde der-miyân iderdi, ol içinde yakası açılmaduk sözleri giribânma koyup hâlede mâh gibi pinhân iderdi.⁶²

derken ise dükkânlardakilere işaret ediyordu. Bu bağlamda Zâtî'nin kulağının ağır duymasına karşın şiir meclislerinden vazgeçmediği dikkate değer. Bâkî ve Taşlıcalı Yahyâ Bey'in Zâtî'nin önceleri Bayazid Camii'nin avlusundaki derme çatma kulübesinde, sonraları da İbrahim Paşa Hamamı'nın yanındaki reml dükkânında yetiştikleri de bilinmektedir.⁶³

Edebî ve ilmî meclis kültürü on dokuzuncu yüzyılda sürdürülmüş, kitaplar seslendirilmeye devam etmiştir:

Bazı vezirlerle zenginlerin konakları da mühim birer tahsil yeri sayılır. Birçok edipler, şairler ve mütefekkirler –her ne maksatla olursa olsun– bir vezirin konağına devam ile orada yer, içer, yatar, kalkar; toplantılara, ziyafetlere iştirak eder; bu suretle hem o veziri hem de konağında toplananları ilminden, tecrübesinden istifade ettirirdi. Bu türlü kimselere haneğî derler ve "... Paşa'nın haneğîsi" denildi mi içtimaî ve ilmî mevkii ve derecesi anlaşılırdı.⁶⁴

İstanbul'un dört bir yanında, başta İsmâîl Ferruh (ö. 1840) ve Şânî-zâde Mehmed Atâullâh (ö. 1826) Efendiler olmak üzere Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyyesi mensuplarının, Mustafâ Reşîd (1800-1858), Yûsuf Kâmil (1808-1976), Ahmed

⁶⁰ Hayâtî'nin ölüm tarihi Âşık Çelebi'de ve Hasan Çelebi'de geçmiyor. *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*'nde (İnz. Haluk İpekten ve öte. [Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988], 197) 1060/1640-41 olarak verilmişse de 1586'da tamamlanan *Hasan Çelebi Tezkiresi*, 1:312'de vefat etmiş görüldüğüne göre bu tarih doğru olamaz.

⁶¹ Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 2:637.

⁶² Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 3:1578; ayrıca bkz. Sooyong Kim, *The Last of an Age: the Making and Unmaking of a Sixteenth-Century Ottoman Poet* (London and New York: Routledge, 2018), 39.

⁶³ Fahîr İz, "Dhātî," *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. Peri J. Bearman v.d. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/*-SIM_1817 (erişim 6 Mayıs 2023).

⁶⁴ Osman [Nuri] Ergin, *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye, ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1977), 1:376.



7: "Mahalle kahvesinde ne diyorlar? İmam efendi: Gazeteler ateş püskürüyor. Meb'uslarla muharrirler birbirlerine girdiler. Okuyayım da dinleyin! Mahalleli: Onu geç imam efendi, şu ekmek işi için ne yazıyorlar, onu oku da anlayalım bakalım, bizim derdimizle uğraşan var mı?" *Karagöz*, sene 17, no. 1708 (28 Zilhicce 1342 / 30 Temmuz 1340 [1924]).

Cevdet (1822-1895), Mustafâ Fâzıl (1828-1875), Ahmet Vefik (1828-1891) ve Mehmed Tâhir Münîf (1830-1910) Paşalar gibi devlet adamları ve siyasetçilerin, Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey (1786-1859) ve Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullâh Mollâ (1769-1828) gibi âlimlerin, başta Leskofçalı Gâlib (1828-1867) ve Hersekli Ârif Hikmet (1839-1903) Beyler olmak üzere Encümen-i Şu'arâ mensuplarının, Fehîm Süleymân Efendi (1788-1846), Abdurrahmân Sâmî (1795-1878) ve Abdüllatîf Subhî (1818-1886) Paşalar, Recâizâde Mahmûd Ekrem Bey (1843-1914) ve Nigâr Hanım (1856-1918) gibi edebiyatçıların konak ve yalıları ilim ve şiir meclislerine ev sahipliği yapmış, Osmanlı kültür hayatına olduğu kadar şehrin işitsel dokusuna da önemli katkılarda bulunmuştur.⁶⁵ Bu meclislerin bazılarında

⁶⁵ Mustafa Ülger, "19. Yüzyıl Osmanlı Fikir Hayatında Konakların Yeri," *Fırat Üniversitesi İlahiyat*

katılmış olan bir yazarın dediği gibi, "o konaklara devâm itmek ve huzzâr arasında cereyân iden muhâverâta şâhid olmak ancak bir nazîrine Paris'de, Kartiye Lâten'de [Quartier Latin] tesâdüf idilen konferanslar bezm-i ünsâ ünsünde nasîb olabilen lezâ'iz ve huzûz-ı rûhâniyyeyi ifâza eyler idi."⁶⁶

Osmanlı edebî meclisleri Cumhuriyet dönemine taşınmış ve yirminci yüzyıl sonlarına kadar devam etmiş, İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın Beyazıt'ta "Dârü'l-kemâl" diye bilinegelen baba yâdigârı konağında, Münevver Ayaşlı'nın Beylerbeyi'ndeki yalısında musıkı ve görsel sanatlarla birlikte edebiyat erbâbı da toplanarak mensur ve manzum eserlerini seslendirmiştir. Halide Nusret Zorlutuna, İffet Halim Oruz'un Erenköy'deki köşkünde yaşanan "şiiir dolu mehtap sefaları" hakkında şöyle diyordu 1973'te:

Herkes gibi konuşmazdık ki... Hep şiiir söyledik. En çok da rahmetli Faruk Nafiz [Çamlıbel] söyledi; kendinden ve başkalarından. Her buluşmamızda mutlaka yepyeni şiiirler bulunurdu O'nda. Ne de candan okurdu.⁶⁷

Eğlence Meclislerinde Sese Dönüşen Kitaplar

Osmanlı İstanbul'unda kitapların seslendirilmesi kuşkusuz sadece dinî törenlerle, şiiir meclisleriyle sınırlı değildi. Evlerde, kahvehânelerde, meydanlarda, birkaç kişinin bir araya gelip gazetelerden, kitaplardan, hikâyelerden "kâm almak" istediği herhangi bir mekânda sese dönüşebilen metinler, şehrin ses havzasının renkli unsurlarından birini teşkil etmekteydi. Örneğin Şekil 7'de, *Karagöz* dergisinin 1924 tarihli bir sayısında yayımlanan bir karikatürde, bir mahalle kahvehanesindeki sesli gazete okuması etrafında siyasî eleştiri dillendirilmektedir.

Sarayda Has Oda'da padişaha seslendirilen bir hikâyeye kitabı, havassa ait bir işret meclisinde okunan divanlar, bir ozanın elinde sazıyla şiiir söylerken faydalandığı bir cönk, meddahların kuşaklarında taşıdığı hikâyeye ve fıkralarla dolu mecmualar veya kış gecelerinde kahvehânelerdekilere eğlendirmek için kaleme alınmış Arap, Fars ve Türk kahramanların cilt cilt hikâyeleri şehrin sonik kim-

Fakültesi Dergisi 13, s. 1 (2008): 197-206; Şemsettin Şeker, *Ders ile Sohbet Arasında: On Dokuzuncu Asır İstanbul'nda İlim, Kültür ve Sanat Meclisleri* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013).

⁶⁶ Abdurrahman 'Âdil [Eren], "'Yeni 'Osmânlılar: Târîhi ve İnkılâbât-ı Fikriyye Münâkaşaları," *Hâdisât-ı Hukûkiyye ve Târîhiyye: Târîhî, 'Adlî, İktisâdî Mecmû'adır*, s. 3 (15 Mayıs 1341 [1925]): 13.

⁶⁷ Halide Nusret Zorlutuna, "İki Büyük Şair," *Hisar*, s. 120 (Aralık 1973): 8. Bu kaynağa dikkatimizi çeken Zeynep Tek'e minnettarız.

liğinde yankı buluyordu.⁶⁸ Örneğin 1604-1607 arasında Venedik elçisi olarak İstanbul'da bulunan Ottaviano Bon şöyle demektedir:

Türkler arasında okuma yazma bilen çok bilge addedilir ve cahil halk öylelerine başkalarından çok fazla itibar eder; öyle ki marifetli birinde hoşlarına gideceğini bildiği bir kitap olsa [...] derhal onu herhangi bir kahvehâneye götürür ve orada kalabalığın ortasına oturarak okumağa başlar, onlar da her söylediğini dikkate alırlar; böylece bir yahut iki saat geçirdikten sonra bahşişlerini toplar, ki genellikle kitabın fiyatından fazla gelir; çünkü o denli basittirler ve birinin kısaa anlatmasından o kadar hoşlanırlar.⁶⁹

Bugün arşiv ve kütüphanelerde bulunan birçok elyazmasında metnin üslûbu, seslendirilmek için yazılmış olduklarını ele veriyor.⁷⁰

Yukarıda belirtildiği üzere modern öncesi hiçbir kültürde metinler, salt yazılı mecrada üretilip tüketilmemiştir. Anadolu coğrafyasındaki okuma pratiklerinin tarihine bakılırsa Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı hâkimiyetindeki geç Orta Çağ döneminde yazılı ve sözlü arasındaki geçişkenlik, hem sözlü metinlerin yazıya geçirilmesi hem de yazılı metinlerin seslendirilmesi şeklinde tezahür etmiştir. *Muhammediyye*, *Siyer-i Nebî*, *Evlîyânâme* gibi yukarıda tartışılan metinlerin dışında çoğu zaman aralarında net ayrım yapılamayan manzum ve mensur kronikler, kahramanlık hikâyeleri/epikler ve gazavatnâmeler on üçüncü yüzyıl

68 Saray mensupları ve seçkinler arasında düzenlenen iştret meclisleri ve bu meclislerde kitapların rolü için bkz. Halil İnalçık, *Has-bağçede 'Ays u Tarab: Nedimler, Şairler, Mutribler* (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2018). Meddahların kitap kullanımıyla ilgili olarak bkz. Özdemir Nutku, *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri* (Ankara: TTK, 1997).

69 "And among the *Turks*, he that can but read, and write, is held a very learned man, and esteemed far above others, by the common ignorant people; insomuch that when a craft fellow hath got a book, which he knows will please their humours [. . .] he forthwith gets him with his book to some *Cahve* house, or other, where there is always great resort, and there, being set down in the middle of them, he falls to reading, the people evermore giving credit to whatsoever he says; and so having spent an hour, or two, he takes their benevolences, which is usually more than the price of his book comes to; such is their simplicity, and such is their delight in hearing a man read fables." Ottaviano Bon, *The Sultan's Seraglio: An Intimate Portrait of Life at the Ottoman Court*, From the Seventeenth-Century Edition of John Withers, introduced and annotated by Godfrey Goodwin (London: Saqi Books, 1996), 143-144. Aslen Bon (1552-1623) tarafından İtalyanca yazılmış olmakla beraber bu kitap ilk defa 1653'te, sadece Withers'in adıyla ve İngilizce olarak yayımlanmıştır.

70 Örneğin bkz. Dana Sajdi, *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013), 113, 208-209.

gibi erken dönemlerden itibaren yazıya geçirilmiş, ancak sözlü/şifâhî ortamdan beslenmeye ve seslendirilerek okunmaya devam etmiştir. Böylece metinler, bir anlamda işitsel nitelikler kazanmış ve birer hatırlatıcı ve performans nesnesi olarak kullanılmışlardır.

Battalnâme, *Dânişmendnâme*, *Hamzanâme*, *Fîrûzşahnâme* gibi türler üzerinden performansa ait kanıtların izini, bazı metinsel ya da metindışı (*paratextual*) işaretlerden sürmek mümkündür. Bu işaretlerin izini sürmek gerek sonraki dönemler gerekse İstanbul merkezli okuma pratiklerini anlamak için de faydalı olacaktır. Öncelikle, metinleri derleyen/yazan kişilerin adı çoğunlukla belirtilmez, onun yerine hikâyelerin yıllar içinde birçok anlatıcı tarafından oluştuğunu imâ edecek şekilde “râviyân-ı ahbâr ve nâkilân-ı âsâr ve muhaddisân-ı rûzigâr öyle rivâyet ve hikâyet ederler ki” şeklinde bir kalıpla başlar.⁷¹ Hikâyenin bölümleri ve alt başlıkları, hikâyelerin okunma/seslendirilme ortamlarına atıfla “meclis” olarak adlandırılır. Hikâyeler “biz geldik bu yana Rûmîler kıssasına” gibi dinleyiciyi yönlendiren anlatıcı sesiyle kesintiye uğrar. Dinleyicinin beklentileri gözetilerek hikâyelerde diyalog ve savaş sahnelerine bolca yer verilir ve bunlar ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Tüm bu özellikler, sözlü ve yazılı arasındaki dirsek temasından kaynaklı, hem metinlerin sözlü hikâye anlatıcılığından derlenmesiyle ilgilidir, hem de metinlerin mecliste seslendirileceği bilinciyle yazıldıklarına delâlettir.⁷²

71 Sözlü anlatıcının yazılı metin oluşmasındaki anahtar rolü hakkında bkz. Brigitte Foulon, “Le passage de l’écrit à l’oral: Le grand transmetteur (*râwiya*), un maillon essentiel entre oralité et mise à l’écrit de la littérature arabe: Analyse de la figure de Ḥammād al-râwiya dans le *Kitāb al-Ağānī* (*Livre des Chansons*) d’Abū l-Farağ al-Işfahānī.” *La plume et le calame: Entre Orient et Occident, les métiers de l’écrit à la marge*, eds. Isabelle Bretthauer, Anna Caiozzo, and François Rivière (Valenciennes: Presses universitaires de Valenciennes, 2020), 27-46.

72 İslâmî edebî metinlerdeki sözlü performans özelliklerine değinen bazı çalışmalar için bkz. Yorgo Dedes, *Battalname: Introduction, English Translation, Turkish Transcription, Commentary and Facsimile* (Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1996); Thomas Herzog, *Geschichte und Imaginaire: Entstehung, Überlieferung und Bedeutung der Sirat Baibars in ihrem sozio-politischen Kontext* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007); Arzu Öztürkmen, “Orality and Performance in Late Medieval Turkish Texts: Epic Tales, Hagiographies, and Chronicles,” *Text and Performance Quarterly* 29, no. 4 (2009): 327-345; Elif Sezer, *The Oral and the Written in Ottoman Literature: the Reader Notes on the Story of Firuzşâh* (İstanbul: Libra Kitap, 2015); Zeynep Aydoğan, “Oral Performance and Text: Narrators, Authors, and Editors in the Anatolian Turkish Warrior Epics,” *The Written and the Spoken in Central Asia / Mündlichkeit und Schriftlichkeit in Zentralasien: Festschrift for Ingeborg Baldauf*, ed. Redkollegiia (Potsdam: Edition Tethys, 2021), 405-422.

Diğer bir şekilsel özellik olarak destan, kronik ve hatta ilmî ya da pratik amaçlarla kaleme alınmış metinlerde ritim, aliterasyon ve manzûma sıklıkla başvurulması gösterilebilir. Zira ses ile hâfıza arasında kuşkusuz güçlü bir bağ vardır.

Peki metinlerin sese dönüşmesinin arkasında yatan psikolojik ve toplumsal nedenler nelerdi? Yakın geçmişe kadar kitap okumak bugün olduğu gibi bireysel bir fiil değildi⁷³ ve bunun önemli bir nedeni şüphesiz o devirde kitap edinmenin malî külfetiydi. Alberto Manguel'in dediği gibi,

[M]atbaanın icadına kadar okuryazarlık yaygın değildi ve kitaplar zenginlerin özel mülkünden, bir avuç okurun ayrıcalığından ibaret kaldı. [...] Belirli bir kitabı yahut yazarı tanımak isteyenlerin söz konusu metni sesli okunurken dinlemeleri ihtimali, değerli cildini kendi ellerinde tutmaları ihtimalinden fazlaydı.⁷⁴

Birçok kültürde kitapların bir dinleyici kitlesinin önünde sesli olarak okunması toplumsal bir fenomendir. Roger Chartier'nin erken modern Avrupa üzerinden iddia ettiği gibi “tek başına ve sessizce yapılmadığı sürece okumanın kendisi sosyal bir bağ yaratır, insanları bir kitabın etrafında toplar ve muhabbete dayalı sosyal ilişkiler kurulmasını teşvik eder.”⁷⁵ Sigurður Gylfi Magnússon ve Davið Ólafsson, matbaa çağında dahi sözlü kültüre dayalı sagaların topluca okunmasının İzlanda'da sosyal bağları güçlendirdiğini gözlemlemiştir.⁷⁶ Tülün Değirmenci ise daha sonra ayrıntılı olarak tartışılacak olan on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl İstanbul'unda yazılmış ve okunmuş olan kahramanlık hikâyelerinin birbirlerini “ahbâb,” “yârân,” “ehibbân” olarak tanımlayan okurları arasında bir cemiyet oluşturma gücüne sahip olduğunu öne sürmüştür.⁷⁷ Münif Fehim Özarman'ın (1899-1983) böyle bir cemiyeti kahvehanede meddahı dinlerken tasvir ettiği resim Şekil 8'de görülmektedir.

73 Bu konuda bkz. Alberto Manguel, *A History of Reading* (London: HarperCollins Publishers, 1996), 41-53.

74 Manguel, *A History of Reading*, 116.

75 Roger Chartier, “Leisure and Sociability: Reading Aloud in Early Modern Europe,” *Urban Life in the Renaissance*, eds. Susan Zimmerman and Ronald F.E. Weissman (Newark, DE: University of Delaware Press; London: Associated University Press, 1989), 111.

76 Sigurður Gylfi Magnússon and Davið Ólafsson, *Minor Knowledge and Microhistory: Manuscript Culture in the Nineteenth Century* (New York and London: Routledge, 2017).

77 Tülün Değirmenci, “Bir Kitabı Kaç Kişi Okur? Osmanlı'da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine Bazı Gözlemler,” *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 13 (2011): 7-43.



8: Münif Fehim Özarman, “Meddah ‘Aşkî ba’demâ pazar irtesi pençşembe gicelerine mahsûs olmak üzere haftada iki gece icrâ-yı hüner ideceği muhterem müşterilerimize i’lân olunur.” Münif Fehim [Özarman] ve Ercüment Ekrem [Tâlû], *Dünden Hatıralar* ([İstanbul]: 7 Gün Neşriyatı, [1940 civarı]), sayfalar numaralanmamış.

Toplu kıraat meclislerini salt okuryazarlık oranının düşük olmasıyla açıklamak sığ ve anakronik bir yaklaşım olacaktır. Zira sarayda ve yüksek eğitim görmüş ulemâ-üdebâ çevrelerinde dahi şiirlerin ve hikâyelerin sesli okunduğu, padişahların huzurunda okunmak üzere hikâyeler ısmarlandığı bilinmektedir. Öte yandan, her ne kadar pratik nedenlerle bu bölümün altbaşlığında “eğlence meclisi” tabiri kullanılmış ise de bu meclislerin sadece hoşça vakit geçirmek amacıyla kurulduğu düşünülmemelidir. Benzer edebî zevklere, benzer tarih ve kimlik algılarına ve kahramanlık anlayışına sahip insanların bir arada dinlediği metinler onları sadece bir dinleyici grubu olmaktan çıkarıp bir cemiyete dönüştürmektedir.⁷⁸ Örneğin, Orta Çağ Anadolu coğrafyasında uç beyliklerinde

⁷⁸ Bu bağlamda “yorumlama cemaati” kavramı yararlıdır; bkz. Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980).

okunan/dinlenen hikâyelerin gazâ fikrini güçlendirmedeki payı büyüktür. Bunun farkında olan dinî ve siyasî otoritelerin sözlü ortamdaki derlenerek yazıya geçirilmelerini emretmeleri, söz konusu hikâyelerin toplumsal hâfıza ve ideoloji oluşturmada ne kadar etkin olduklarını göstermektedir. Sözelimi farklı siyasî konjonktürlerinden ötürü Rûm Selçukluları sultanlarından I. Alâeddîn Keykubâd (salt. 1220-1237) *Battalnâme* gibi erken dönem menkıbevî gâzî kültürüne dair hikâyelerin yazımını desteklerken torunu II. İzzeddîn Keykâvûs (salt. 1246-1262), çağının Anadolu gerçeklerine bağları daha sıkı olan *Dânişmendnâme*'nin yazımını desteklemiştir.⁷⁹

Siyasî ve dinî yetkelerin yanı sıra okur/dinleyici kitlelerinin tarihî, ahlâkî ve toplumsal normlarını –yani toplumsal hâfızayı– oluşturmada ve yansıtmada da hikâyelerin ve kitap seslendirmenin rolü büyüktür. Özellikle esnaf ve mutasavvıf grupları tarafından ahîlik üzerinden içselleştirilen bir toplumsal olgu olarak fütüvvetin aktarılmasında Arap-Fars-Türk kültürel coğrafyasından devşirilen hikâyeler ve toplu kıraat ortamları önemli bir rol üstlenmiştir.⁸⁰ Mesleklerin normatif kuralları hakkında elkitabı olarak düşünebileceğimiz fütüvvetnâmelerin bazılarında hikâye anlatıcılığının esaslarına dair kuralların da verilmesi, bu role atfedilen önemi göstermektedir. Örneğin *Fütüvvetnâme-i Sultânî*'nin İranlı yazarı Hüseyin Vâ'iz-i Kâşifî (ö. 1504/5), kıssahânları en onurlu zanaatkâr gruplarından biri olarak zikretmiş ve hikâye anlatıcılığının normlarını sekiz maddede sıralamıştır: (1) Anlatıcı acemi ise bir usta ile anlatacağı hikâyeyi çalışmış olmalı, usta ise önceden prova yaparak hazırlanmalı; (2) Hikâyeyi belâgatlı ve heyecan verici bir şekilde anlatmalı, can sıkılamamalı; (3) Nabza göre şerbet vermeli, hikâyeyi dinleyicilere göre anlatmalı; (4) Anlatıyı sıkıcı olmayacak miktarda manzûmelerle süslemeli; (5) İmkânsız, inanılmaz şeyler anlatarak gülünç duruma düşmemeli; (6) Kinayeli yahut taşlamalı sözlerle dinleyicilerin antipatisini kazanmamaya özen göstermeli; (7) Kabaca para talep ederek dinleyicileri taciz etmemeli; (8)

⁷⁹ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1996), 66.

⁸⁰ Bkz. Zeynep Aydoğan, "Changing Perceptions along the Frontiers: The Moving Frontier with Rum in Late Medieval Anatolian Frontier Narratives," *Living in the Ottoman Realm: Empire and Identity, 13th to 20th Centuries*, eds. Christine Isom-Verhaaren and Kent F. Schull (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016), 29-41; Buket Kitapçı Bayrı, *Warriors, Martyrs, and Dervishes: Moving Frontiers, Shifting Identities in the Land of Rome: 13th-15th Centuries* (Leiden and Boston: Brill, 2020).

Anlatı fazla kısa veya fazla uzun olmamalı, kararında kalmalı.⁸¹

Toplu kıraat meclislerinde seslendirilen metinler, medreselerde okutulan kitaplardan cönklerle, divan ŷiirinden ŷehir kroniklerine kadar tür bakımından büyük bir çeŷitlilik arz eder.⁸² On beŷinci yüzyılda yazılan *Âŷıkpaŷazâde Tarihi*'ni genel "Menâkıb-ı Âl-i Osmân" türü içerisinde değerlendiren Halil İnalçık (1916-2016), bu tarz tarihsel anlatıların askerî kuŷatmalar esnasında, bozahanelerde ve diğer buluşma mekânlarında sesli okunmak üzere yazıldığını belirtmiŷtir.⁸³ On yedinci yüzyılda eski bir yeniçeri, halk ŷairi ve muhtemelen meddah olan Tuği'nin kroniğini metinsel özelliklerine ve üzerindeki okuyucu notlarını bakarak yeniçeri ortalarında okunmak üzere yazıldığını söyleyebiliriz.⁸⁴ Bir baŷka örnek ise minyatürlü bir gazânâme olan Tulû'nin *Paŷanâme*'sidir. Tülün Değirmenci bu gazânâmenin sesli okumaya uygun hâle getirmek için yazarı tarafından yeniden yazıldığını belirtmektedir.⁸⁵ Baŷka bir yeniden yazım örneği ise on dördüncü yüzyıl ŷairlerinden Yûsuf-ı Meddâh'ın *Varka ve Gülŷâh* isimli meŷhur mesnevisidir. Zehra Öztürk, bu mesneviye ait üç yazma nüshanın arasında büyük farklar olduğunu çünkü hem anlatıcı hem yazar olan meddahların kendi yazdıkları hikâyeleri bile farklı biçimlerde anlatabildiklerini söyler ki metin seslendirmenin "doğaçlama"ya (*improvisation*) dayanan bir süreç olduğu makalenin devamında tekrar tartıŷılacaktır.⁸⁶

81 Hüseyin Vâ'iz-i Kâŷifî'nin *Fütüvvetnâme-i Sultânî*'sinden aktaranlar Mahmoud Omidsalar ve Teresa Omidsalar, "Narrating Epics in Iran," *Traditional Storytelling in Iran: an International Sourcebook*, ed. Margaret Read MacDonald (Chicago and London: Fitzroy Dearborn, 1999), 335; ayrıca bkz. Nutku, *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*, 9.

82 Kıraat meclislerinde seslendirilen halk kitabı türleri için bkz. Zehra Öztürk, "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları," *Türkiye Araŷtırmaları Literatür Dergisi* 9 (2007): 438.

83 Halil İnalçık, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600* (London: Phoenix, 1994), 143. Ayrıca bkz. İnalçık, "Aŷıkpaŷazade Tarihi Nasıl Okunmalı?" *Söğü'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartıŷmalar*, ed. Oktay Özel ve Mehmet Öz (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 119-145.

84 Gabriel Piterberg, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play* (California: University of California Press, 2003), 74-77. Üzerindeki okur notları için bkz. Fahir İz, "Eski Düzyazımın Geliŷimi: XVII. Yüzyılda Halk Dili ile Yazılmış bir Tarih Kitabı Hüseyin Tuği Vak'a-i Sultan Osman Han," *Türk Dili Araŷtırmaları Yıllığı Belleten* 15 (1967): 119-164.

85 Tülün Değirmenci, "Sözleri Dinlensin, Tasviri İzlensin: Tulû'nin Paŷaname'si ve 17. Yüzyıldan Eŷkiya Hikâyeleri," *Kebikeç* 33 (2012): 141-144.

86 Öztürk, "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları," 401-445.

Yeni Okuryazarlık ve Metin Seslendirme

Osmanlı kültüründe metin ile okurları/dinleyicileri arasındaki ilişki on yedinci yüzyıldan sonra hatırı sayılır bir dönüşüme uğramıştır. Yukarıda bahsedildiği gibi, yüksek ulema ve üdeba dışı kitlelerin gerek metinlerin yazarı gerekse muhatabı olarak yazınsal dünya ile ilişkileri her zaman var olmuştur. Ancak billhassa on sekizinci yüzyıldan itibaren Kahire, Halep, Şam ve İstanbul gibi büyük şehirlerde asker, esnaf, öğrenci gibi farklı sosyal sınıflardan insanlar artan bir ivmeyle yazınsal dünyadaki görünürlüklerini arttırmışlardır. On sekizinci yüzyıl Kahire'si üzerinden gözlemler yapan Nelly Hanna, bu dönemde kitlelerin kitap talebinde ve üretiminde yaşanan patlamayı eğitim sistemindeki dönüşüm, görece yaşanan ekonomik refah, yüzyıl başında vergilerin azalması ve Avrupa kâğıdının ucuzlaması, kütüphaneler aracılığıyla kitaba erişimin kolaylaşması ve sözlü hikâyelerin yazılı dünyaya nüfuzu gibi sebeplerle açıklamıştır.⁸⁷ Dana Sajdi ise on sekizinci yüzyılda yaşamış olan bir berberin Şam tarihi yazmasından yola çıkarak sözlü kültür içerisinde yetişmiş ancak bir şekilde metinlerle de haşır neşir olmuş ulema-dışı yazarların artık istisna teşkil etmediği yeni bir okuryazarlık tipini “*nouveau literacy*” (yeni [yetme] okur yazarlık) deyimiiyle öne sürmüştür.⁸⁸ Payitaht İstanbul'da da bu dönemde okuryazarlığın benzer aşamalardan geçtiğini söylemek mümkündür. Eğitim sistemindeki dönüşüm, medrese ve vakıf kütüphânelerindeki artış, mimari ve sanat himayesinin dönüşümü, edebî türlerin çeşitlenmesi, mesire, Boğaz ve Ramazan eğlencelerinin orta sınıfın görünürlüğünü arttırması, tüketim alışkanlıklarındaki değişimler, kahvehâne ve diğer kamusal mekânların yaygınlaşması, halk tarafından sevilen hikâyelerin yazıya geçirilmesindeki artış ve daha birçok süreç insanların metinle olan ilişkisini dönüştürmüştür.⁸⁹ Toplumsal, edebî ve mekânsal dönüşümlerin

87 Nelly Hanna, *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century* (New York: Syracuse University Press, 2003).

88 Sajdi, *The Barber of Damascus*. Sajdi'nin Ibn Budayr ve onun gibi tarihçiler çevresinde metinsel sözcüğü (*textual orality*) tartıştığı makalesi için bkz. “Orality, Authority and History,” *By the Pen and What They Write*, eds. Sheila Blair and Jonathan Bloom (New Haven, CT: Yale University Press, 2017), 206-223.

89 Bahsi geçen meselelerle ilgili bazı temel çalışmalar için bkz. Shirine Hamadeh, *The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century* (Seattle, WA: University of Washington Press, 2007); *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: an Introduction*, ed. Donald Quataert (Albany, NY: State University of New York, 2000); Kate Fleet and Ebru Boyar, *A*

sonucu olarak on yedinci yüzyıl sonrası Osmanlı dünyasında, Hirschler'in Ortaçağ Arap dünyası bağlamında öne sürdüğü gibi "metinlerin popülerleşmesi (*popularisation*)" ile "toplumun metinselleşmesi (*textualisation*)" arasında paralel bir gelişim yaşanmıştır.⁹⁰ Bu gelişmeye dair ipuçlarını dönemin terekeleri, yazma kitaplar ve görgü tanıklarının yazdıklarından sürmek mümkündür.

Öncelikle, klâsik hikâyelerin seslendirilmek suretiyle kaydedilerek yazılmış kısa ve basit dilli versiyonları anlamına gelen, İngilizce *chapbook*, Fransızca *bibliothèque bleue*, Almanca *Völketsbuch* ve Arapça *kütüb sıfırâ* diye adlandırılan kitapların sayısında bir artış görülmektedir. On yedinci yüzyılda Edirne'de Ahmed Efendi ve İstanbul'da Ahmed Hoca isimli sahhafların terekelerinde *Hamzanâme*, *Süleymânâme*, *Ebûmüslimnâme* gibi dinî-hamâsî hikâyeye türlerine ait yüzlerce cilt kitap kaydı bulunmaktadır.⁹¹ Örneğin Ahmed Hoca'nın terekesinde 184 cilt *Hamzanâme*, 45 cilt *Süleymânâme* ve 33 cilt *Ebû Müslim* hikâyesi bulunmaktadır.⁹² Meredith Quinn, "ucuza okumalar (*cheap readings*)" olarak nitelendirdiği bu türlere ait aynı terekede çok sayıda kitap bulunmasını özellikle Ramazan ve kış gecelerinde artan taleple açıklamaktadır.⁹³ Gerçekten de on yedinci yüzyılda İstanbul'da bulunan Fransız seyyah Antoine Galland (1646-1715), güncesinde şöyle demektedir:

Türklerin sahip olduğu masal ve kıssaların sayısı şaşırtıcıdır. Romanlarımızın uzunluğuna hayret edilir, oysa ki bizinkiler sadece on yahut on iki cilt gelir. Türklerin ise *İskender-nâme*'leri yüz yirmi cilttir; elli, altmış ciltlik başka romanları da vardır. Bedesten'de bazı kitapçılar bulunur ki tek işleri bu kitapları dört-beş akçeye kiralamaktır. Gecelerin uzun olduğu kış aylarında pek çok müşterileri olur, çünkü Türkler o zamanlarda bununla vakit geçirirler, toplanıp çok düşkün oldukları bu kıssaların okunmasını dinlerler.⁹⁴

Social History of Ottoman Istanbul (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); İsmail Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik* (İstanbul: Timaş, 2020); *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar*, ed. Ahmet Yaşar (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018).

⁹⁰ Hirschler, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands*.

⁹¹ Meredith Quinn, "Books and their Readers in Seventeenth-Century İstanbul," (PhD diss. Harvard University, 2016), 133.

⁹² İsmail Erünsal, *Osmanlılarda Kitap Ticareti: Sahaflar ve Kitapçılar* (İstanbul: Timaş, 2021), 97.

⁹³ Meredith Quinn, "On Yedinci Yüzyıl İstanbul'da Ucuza Okumalar," *Eski Metinlere Yeni Bağ-lamlar: Osmanlı Edebiyatı Çalışmalarında Yeni Yönelimler*, haz. Hatice Aynur ve öte. (İstanbul: Klasik, 2015), 146-169.

⁹⁴ "C'est une chose estonnante que la grande quantité de contes et de fables que les Turcs ont. On s'estonne de la longueur de nos romans, qui ont jusques à dix ou douze tomes. Les Turcs ont



9: Thomas Allom, "Meddah yahut Doğulu hikâye anlatıcı." Thomas Allom ve Robert Walsh, *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor Illustrated* (Londra ve Paris: Fisher, Son, & Co., [1840 civarı]), 2:71 karşısında.

Çoğunluğunu kahramanlık hikâyelerinin oluşturduğu ve yeni okuryazarlık dünyasına hitap eden bu metinler etrafında oluşan temel okuma pratiği seslendirilmedi. Daha önce bahsedildiği üzere, metin seslendirme pratiğinin izlerini önceki yüzyıllarda da sürmek mümkündür; ancak on yedinci yüzyıl sonrasında gerek icracı gerek performansın gerçekleştiği ortam ve atmosfer gerekse de dinleyici kitleleri içinde önemli dönüşümler yaşanmıştır. İlk olarak metinleri seslendiren kişilere baktığımızda, bunların önceleri "kıssahân," sonraları ise "meddah" olarak adlandırılan, bazen metinlerin yazarı da olabilen kısmen ya da tam profesyonel kişiler olduğunu görürüz.⁹⁵ Şekil 9'da Thomas Allom'un (1804-1872) bir çiziminden Joseph John Jenkins'in hazırladığı bir gravürde İstanbul'daki bir meddah gösterisi görülmektedir.

Evliya Çelebi (1611-1682), on yedinci yüzyılda "ellerinde çevgânları, bellerinde mecmû'aları ile fesâhat-ı belâgat üzre kıssa-hânlık" eden bir meddah tâifesinden bahseder.⁹⁶ Yirminci yüzyıla kadar kahvehânelerde, dükkânlarda "mastaba" ismi verilen bir yükselti üzerine oturarak hikâyeler anlatan meddahlara rastlanırdı.⁹⁷ On sekizinci yüzyıl ile beraber ise, her ne kadar meddahlık geleneği devam etmişse de kitap kültürünün genişlemesiyle birlikte kaynaklarda meddah ismine daha az rastlanır olmuştur, zira artık metin "profesyonel" olmayan, mecliste okuma-yazması olan herhangi biri tarafından "icra edilebilir" olmuştur.⁹⁸ Değirmenci'ye göre "XVII. yüzyıldan itibaren albüm resimlerinde ellerinde

des romans d'Alexandre de cent vingt volumes; ils en ont d'autres de cinquante, de soixante, etc. Il y a, dans le Bezestein, certains libraires qui ne font autre trafic que de prester ces livres à lire pour quatre ou cinq aspres, et surtout ils ont grande foule, pendant l'hyver, que les nuits sont longues, parce que c'est là l'occupation que les Turcs prennent en ce temps là, de s'assembler pour entendre lire ces fables pour lesquelles ils ont un penchant tout à fait grand." Antoine Galland, *Journal d'Antoine Galland pendant son Séjour à Constantinople: 1672-1673* (Paris: Ernest Leroux, 1881), 1:242.

⁹⁵ Meddahlar ve meddahlık geleneğiyle ilgili tarihçe ve kapsamlı tartışma için bkz. Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* (Ankara, TTK, 1966), 361-412; Nutku, *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*; Metin And, "Storytelling as Performance," *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, eds. Arzu Öztürkmen and Evelyn Birge Vitz (Turnhout: Brepols, 2014), 5-18.

⁹⁶ Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: YKY, 1995), 1:225.

⁹⁷ Ralph Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East* (Seattle, WA and London: University of Washington Press, 1985), 105.

⁹⁸ Meddah isimlerine daha az rastlandığını söyleyen Fuad Köprülü'dür; bkz. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, 399-400.

kitapları ya da cönkleri ile betimlenen iyi giyimli genç tasvirlerinin daha fazla karşımıza çıkmaya başlaması ise İstanbul'da yaygınlaşan kitap kültürünün resim sanatındaki tezahürleri olmalıdır.”⁹⁹ Bu değişimin arkasında yatan temel nedenlerden bir diğeri de kahvehanelerin yaygınlaşmasıdır. Ortaoyunu ve Karagöz gibi meddahların kahvehânedede anlattığı hikâyeler de şehir yaşamından kesitler sunan daha gerçekçi ve kısa hikâyeleri de kapsamaya başlamıştır.¹⁰⁰

Meddahların hikâyelerini sadece hafızadan değil bazen de hatırlatıcı metinler (*prompt-texts*) kullanarak anlattığı bilinmektedir. Örneğin on sekizinci yüzyıla ait *Mecmû'a-ı Fevâ'id* isimli bir yazma, anlatılacak hikâyelerin kısa özetlerini içererek bir meddahın *aide-mémoire*'ı olarak işlev görmüştür.¹⁰¹ Bu durum, İran'da *nakkâl* adı verilen *Şehnâme* anlatıcılarının performanslarında “hatırlatıcı” metin olarak kullandıkları *tûmâr*'ları hatırlatmaktadır.¹⁰² Bunlar, hikâyelerin özetlerini içerir ve *nakkâl*'ların sözlü ve yarı-doğaçlama performanslarının temelini oluşturur.¹⁰³ İlhan Başgöz, yirminci yüzyılda dahi metin seslendirmenin dinleyici kitlesine göre değişen performatif özellikler sergilediğini şöyle gözlemlemiştir:

Bir elyazmasının seslendirildiği durumlarda bile dinleyicinin okunan metin üzerinde etkisi olabilir. 1967 yılında Irak'ın Kerkük şehrinde, oranın yerlisi olan Abdüssamed'den meşhur Arap destanı *Antername*'nin nadir bir yazmasından birkaç sayfa okumasını rica ettim. Ses kaydı alırken fark ettim ki Abdüssamed metinde gördüğünü

99 Tülün Değirmenci, “Söz bir Nesnedir ki Zâil Olmaz: Osmanlı İstanbul'unda Hamzanâme Geleneğine Göre Kamusal Okuma (Hikâye-Resim-Kitap),” *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, haz. Hatice Aynur (İstanbul: İBB, 2015), 7:635.

100 Dedes, *Battalname*, notlar, 59.

101 Anonim, *Mecmû'a-ı Fevâ'id*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi-TY 6758. Ayrıca bkz. Metin And, *Geleneksel Türk Tiyatrosu: Kukla, Karagöz, Ortaoyunu* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969), 74-76. Bu yazmanın varlığından ve üzerine yazılanlardan bizi haberdar eden ve bu konuda bir çalışma hazırlamakta olan Mustafa Altuğ Yayla'ya teşekkür ederiz.

102 Bu konuda bkz. Kumiko Yamamoto, “Naqqâli: Professional Iranian Storytelling,” *History of Persian Literature XVIII: Oral Literature of Iranian Languages*, eds. Philip G. Kreyenbroek and Ulrich Marzolph (London and New York: I.B. Tauris, 2010), 240-257; Ulrich Marzolph, “Professional Storytelling (*naqqâli*) in Qajâr Iran,” *Orality and Textuality in the Iranian World: Patterns of Interaction across the Centuries*, ed. Julia Rubanovich (Leiden and Boston: Brill, 2015), 271-285.

103 *Tûmâr* aynı zamanda *kitâbça* (kitapçe) adıyla bilinir; bkz. Olga Davidson, *Poet and Hero in the Persian Book of Kings* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994), 57, zikreden Dedes, *Battalname*, notlar, 71. Ayrıca bkz. Galland, *Journal d'Antoine Galland*, 1:268.

aynen okumak yerine başından itibaren onu biraz değiştirerek okudu. Bu değişimin nedenini sorduğumda “arkadaşlarımız ve öğrencileriniz için uygun bir giriş olmazdı” dedi.¹⁰⁴

Bu örneklerle dayanarak söylenebilir ki anlatıcının elinde metin bulunduğu durumlarda bile dinleyici kitlesine göre yapılan değişiklikler, kısaltmalar, uzatmalar bu seslendirmeyi doğaçlama unsurları içeren bir performansa dönüştürür. Matbaanın yaygınlık ve üstünlük kazandığı on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl İstanbul’unda dahi popüler karakterdeki metinlerin elle çoğaltılmaya devam edilmesi bu performanslara dolayısıyla *prompt-texts*’lere duyulan ilgi ve ihtiyacın bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Zira on dokuzuncu yüzyıl matbaa çağında yazma eser kültürünün devam ettiği diğer kültürlerle bakıldığında da bu metinlerin ilim değil eğlence odaklı meclisler için üretildiği görülmektedir.¹⁰⁵

Sese Dönüşen bir Külliyat: Hamza ve Ebû Müslim Hikâyeleri

Doğaçlama, doğrudan metne dayansa da, ekseriyetle on dokuzuncu yüzyıl İstanbul kahvehânelerinde seslendirilen Arap-Fars menşeli kahramanlık hikâyelerinin performansında da etkili olmuştur. Bu hikâyelere ait yazmaların kenarlarına alınmış binlerce toplu kıraat notundan bazılarında seslendirmenin –bazen fazlasıyla ayrıntılı olarak– ne kadar sürede gerçekleştiğine dair kayıtlar alınmıştır. Örneğin bir *Hamzanâme* cildinde eserin “1858/9 yılında, Receb-i Şerîf’in yirmi beşinci Pazar ertesi günü, Mehmet Bey’in devlethânesinde, bir nigârın aşkıyla Şevki Efendi tarafından 3 saat 9 dakikada okunduğu” not edilmiştir.¹⁰⁶ Bir diğer örnekte, 81 varaktan oluşan bir *Ebû Müslim* yazması bir okuyucu tarafından 5 saatte okunurken bir diğeri tarafından sadece yarım saatte okunmuştur.¹⁰⁷ Okuma süresindeki bu farkın okuma hızından kaynaklanamayacak kadar büyük olduğu göz önünde bulundurulursa, aynı metnin ancak farklı okurlar tarafından farklı şekillerde icra edilmesiyle yahut doğaçlama ile izah edilebilir.

Bugün yazma eser kütüphânelerinde Mustafa Nihat Özön’ün (1896-1980) “halk arasında yazılışından okunan eserler” şeklinde tanımladığı, çoğunu Hamza

¹⁰⁴ İlhan Başgöz, *Hikâye: Turkish Folk Romance as Performance Art* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008), 157.

¹⁰⁵ Bkz. Magnússon and Ólafsson, *Minor Knowledge and Microhistory*.

¹⁰⁶ *Hamza-nâme*, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, Yazmalar 906, yk. 1a.

¹⁰⁷ *Dâstân-ı Ebû Müslim*, Ankara Millî Kütüphane-Yazmalar 8504/16, yk. 39b ve 42a.

حمزه نامه و غزنامه و بو بیوف و مشهور اولان افسانه کاذه به بنلا اولن در حق تعالی قور رسوم
 بوماده اولور مشهوره و تحقیقی ناقابل مشکلاتی معدود در زیر احمزه نامه و بیوف کتب استکرا
 صحاحندره کتور بیوف بعضی مکرده اولور کور بیلان جلد اولونیش قدر اولور کمن اولور قرق
 جلد حمزه نامه و اولور جو روایت اولور بو جلد لری اولوب یان سفده طاقک قره حافظه م غاب
 منصفه جلد لری حکایه بیوفی حفظ اید قوه لره مداح صورته سوبیوب و کلاندره اقمه دو شیر و کفر
 بکفر اندر ایتی کوچی یوق کسه لری بیلا اولور بقلم شوکره نامه نه ایتمیش جو و کجه بلاش عقلا در بی
 برکه و کلمه نه اولوب بیوفی کلوب ترک ایدر و ایتمیش جمعیت اولو طاق اوزره مشهور و کلمه
 حمزه نامه تک اصلنه بولوب بیلان اولونیش قدر جلد اول و اخر یوق و سبب تالیفی و توفی وزمان
 تالیفی نامعلوم بر طاقم افسانه کاذه اولوب سبک و چهاره سنده نطق اولونیش توفی اختراع
 معانی به قادر و اداره بحث و کلامه مقصد بر اوم ایتمیش سبب تالیفنده ایتم صورت بویع خاطر
 اولور برر ارباب جمله تشبیح ایچون اولوق بریده فردوسی طوسی به بیلانده فله تک ایچون
 اختراع ایتمیش اولوق صورته برر بوید اولور تشبیح ارباب حرب و ضرب ایچون بر جلد منقح حکایات
 و اف و فردوسی به نظره ایتمیش شهنشاه قدر بر کتاب باقی کاغذ ایکن بر طاقم اولوب بوید اولون
 بیش جلد بیلان به یازمه بیوفی محتاج اولوش بیله عم حاصل بوغوره نامه تک زمان تالیفی و توفی
 دنه صلیحت ایچون باقیقی نامعلوم و تحقیقی اینه سنده دک کسه صف ذهن ایچوب و کلاندره
 عقلا بر طاقم بیلان و برک کجوب اصلی ارادند لری اولوب اولور اولمه قوم ملغانک افسانه
 صکره و قوه لره سولوز اولور

10: Süleymân Faik Efendi'nin Mecmû'a'sında Hamzanâme ve 'Aternâme gibi hikâyelerle ilgili bölüm. İÜNEK-TY 3472, yk. 93b.

ve Ebû Müslim hikâyelerinin teşkil ettiği yüzlerce yazma kitap bulunmaktadır.¹⁰⁸ Bu hikâyelerin on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl İstanbul'unda ne kadar popüler olduğu dönem entelektüellerinin küçümseyici yazılarından da anlaşıl-
 maktadır. Örneğin Süleyman Faik (ö. 1837), meşhur Mecmû'a'sında "evveli yok
 âhiri yok Hamzanâme ve 'Aternâme gibi sahhâflardan kirâlanarak kahvehânelerde

108 Mustafa Nihat Özön, *Türkçede Roman* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 104-111. Bu yaz-
 maların özellikle İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Fatih Millet Yazma Eserler
 Kütüphanesi, Ankara Milli Kütüphane, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, Erzurum
 Üniversitesi Atatürk Kütüphanesi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesinde bu-
 lunduğu saptanmıştır. Ancak yurtdışı ve yurtiçi daha fazla kütüphanenin taranması gerekmektedir.

okunan hikâyelere mübtelâ olanları Allâh kurtarsın" demektedir.¹⁰⁹ (Şekil 10) Yine on sekizinci yüzyılda yazılmış olan anonim *Risâle-i Garîbe* yazarı da "hazret-i Kur'an'ı ve risâleyi ve sâ'ir *Tevârîh-i Taberî* okumayup *Şâhnâme* ve *Hamzanâme* okıyan kezzâblar" diyerek bir yandan okur/dinleyici kitlesini aşağılarken diğer yandan döneminde bu hikâyelere olan ilgiyi göstermektedir.¹¹⁰ Bu yazmaların ne kadar popüler olduğunu ve elden ele gezmekten nasıl yıprandıklarını okurlarının da sıkça şikâyet ettiği kopmuş, karalanmış, yapıştırılmış, eskimiş, yenilenmiş ciltlerinden ve sayfalarından da anlamak mümkündür.

Çoğunlukla yazarı/müstensihi belli olmayan, sahaflardan kiralanarak okunduğu anlaşılan, en çok kahvehânelerde ama hanlarda, devlet dairelerinde, sokaklarda, hapishânelerde, konaklarda, saraylarda (Saray-ı Hümayûn, Galata, Yıldız) ve birçok mekânda bir grup dinleyiciye okunmuş ve üzerlerine binlerce bireysel ya da toplu okumaya dair not alınmış bu külliyat daha en baştan seslendirilmek üzere yazılmış izlenimi vermektedir.¹¹¹ Eserlerin çoğunlukla seslendirilmek üzere yazılmış olduğu bazı metinsel ve metindışı özelliklerinden anlaşılmaktadır. Örneğin hikâyelerin akışı "bu taraftan," "ez in cânib," "şimdi geldük Mihrî Hatun," "hikâyemizi bir de buradan dinleyin" gibi meddah geleceğinden bilinen ifadelerle yönlendirilir ve bu ifadeler metin üzerinde seslendirmeyi kolaylaştıracak şekilde kırmızı, mavi gibi farklı renklerde yazılır. Ayrıca yazmaların boyutları taşımaya kolaylaştıracak şekilde küçüktür ve çoğunlukla okunaklı iri bir nesih hattıyla yazılmışlardır. Maddî ya da prestij değere sahip nesnelere olmaktan hayli uzak, doğrudan pratik amaca yönelik olarak çoğu zaman düzgün bir başlıktan bile yoksun, minyatür, serlevha, cetvel ve saire içermezler.

¹⁰⁹ *Mecmû'a*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi-TY 3472, yk. 93b. Buna mukabil böyle masal derlemelerinin toplu kültürel miras öğeleri addedilmesi gerektiği konusunda bkz. Daphné Rabeuf, "L'écrit comme trace d'un patrimoine oral commun: l'exemple d'un recueil de contes arabes anonymes des XIII^e/XIV^e siècles," *La plume et le calame: Entre Orient et Occident, les métiers de l'écrit à la marge*, eds. Isabelle Bretthauer, Anna Caiozzo, François Rivière (Valenciennes: Presses universitaires de Valenciennes, 2020), 47-64.

¹¹⁰ *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe*, haz. Hayati Develi (İstanbul: Kitabevi, 1998), 32.

¹¹¹ Bu külliyatın toplumsal bellek, kodikolojik özellikler, toplumsal profiller, okuma mekânları ve performans özellikleri gibi mevzular etrafında ele alındığı bir kaynak için bkz. Elif Sezer-Aydınlı, "A Manuscript Community in Ottoman Istanbul (18th-19th Centuries): Heroic Stories, Social Profiles, and Reading Space" (PhD diss. Freie Universität Berlin, 2022).

Buna ilâveten metinler sebeb-i telif, Besmele, Hamdele, Salvele gibi yazma eser kültüründen alınılmış bölümler içermeyip, Şekil 11’de görüldüğü gibi, doğrudan Orta Çağ Anadolu’sundan beri bu tarz metinlerde görülen “râviyân-ı ahbâr ve nâkılân-ı âsâr şöyle rivâyet iderler ki” cinsinden anonim bir ifadeyle başlar.

Bu kitaplar etrafında oluşan temel okuma pratiğinin seslendirme ve dinleme eksenli olduğunun en büyük kanıtı ise tabii ki kitabın kim tarafından, nerede, nasıl ve ne zaman seslendirildiğine dair yazmalar üzerindeki kayıtlardır. İncelenen yaklaşık iki yüz yazma eser üzerinde toplamda beş-altı bin not bulunmakta, bu notların hemen hemen yarısını “toplulu kıraat notları” diye nitelendirebilecek olan bu notlar teşkil etmektedir.¹¹²

Söz konusu kıraat notlarından hareketle on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl İstanbul’unda popüler metinlerin seslendirilmesine dair birçok ipucu elde edilebiliyor. Öncelikle seslendirenlerin kimliğine bakılırsa, yukarıda tartışıldığı üzere metin seslendirmenin profesyonel kıssahân ve meddahlarla kısıtlı kalmayıp tüm halka yayıldığı görülür. Bu kişilerin ünvanları efendi, ağa, hoca, beşe, çavuş, molla, hacı, seyyid, hafız gibi geniş bir yelpazede seyrederken İstanbullu olanların yanı sıra Tokat, Divriği, Kangırı (Çankırı) gibi Anadolu şehirlerinden çok sayıda göçmen de bulunmaktadır. Meslekî olarak ise saray tablakârlarından kayıkçılara ve hamallara kadar her çeşit esnaf kolundan öğrencilere ve fabrika işçilerine kadar birçok meslekten kişinin bu metinleri seslendirebildiğine şahit olunuyor. Buna binaen, birkaç yazmada adı geçen Yağlıkçı Selim Ağa ya da “meşhûr hikâye ve tevârîhçilerden” diye tanımlanan Tatar Şaban Efendi gibi bazı simalar ön plana çıkarsa da en azından bu külliyyât üzerinden hikâye anlatıcılığında/seslendiriciliğinde bir nevi “demokratikleşme” süreci yaşandığı söylenebilir.¹¹³

112 Okurlar tarafından yazılan notların diğer yarısı ise şiirlerden ilân-ı aşklara, siyasî görüşlerden hikâyeye ilgili tepkilere ve okurlar arası atışmalara kadar çok çeşitli içerik ve saikler ile yazılmıştır. Okur notları dışında kitabı kiraya veren sahaflar ve müstensihlere ait az sayıda ketebe ve temellük kaydına da rastlanmaktadır.

113 Beş-altı notta ismi tespit edilen Yağlıkçı Selim Ağa’nın on sekizinci yüzyıl sonunda Aksaray, Kabataş ve Beşiktaş semtlerinde sık sık bu hikâyeleri icra ettiği anlaşılıyor. Ayrıca bir okur da Yağlıkçı Selim Ağa ile ilgili şöyle demektedir: “Ne ‘aceb bu cildi Yağlıkçı Selim kırâ’at eylemiş [...] Bu pûzeveng ne kadar kitâb varsa kırâ’at etmişdir.” (*Hikâye-i Fîrûzşâh*, Ankara Millî Kütüphane-Yazmalar 1285/1, yk. 8b.) Tatar Şabân Efendi ile ilgili not ise şu şekildedir: “Bu kitâb İstanbul’da Mahmûd Paşa Câmî’-i Şerîf havlusında Kürd Habîb Ağanın kahvesinde Soğukçeşme Rüşdiyyesinden bâ-şehâdetnâme neş’et eden meşhûr hikâye ve tevârîhçilerden Tatar Şa’bân Efendi



11: *Zemcînâme* hikâyesinin 24. cildine ait tipik bir ünvan sayfası. Başlık, metinden ayrılmayacak şekilde aynı mürekkeple ve aynı boyutta yazılmıştır. Yüzü karalanmış ayrıntılı bir okur çiziminden ve (yan sayfada) bir yeniçeri ortasına ait nişandan başka süsleme yoktur. Metin, “râviyân-ı ahbâr ve nâkilân-ı âsâr ve muhaddisân-ı rûziğâr öyle nakl-i rivâyet ve bu tarz üzere hikâyet ider ki” şeklinde başlamaktadır. *Ebû Müslim Hikâyesi*, Fatih Millet Kütüphanesi, Ali Emiri-Roman 38, yk. 1b-2a, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın izniyle yayımlanmaktadır.

Toplu kıraat notlarından metin seslendirmenin bazen belli bir ücret karşılığında da yapıldığı anlaşılıyor. Örneğin 25 Aralık 1866 tarihinde Eğrikapı'daki Kapıcı Ahmed Ağa'nın kahvesinde seslendirilen *Ebû Müslim*'in dördüncü cildi için “dinlemeğe yiğirmi pâre alınmıştır.”¹¹⁴ 18 Mart 1883'te farklı türlere ait birkaç cildi bir arada seslendiren İsmail Efendi, “*Hamzanâme*'nin iki cildini otuz pâreye ve *Şahnâme*'nin *Ebâ Müslim* Hazretleri ile berâber iki cildi yiğirmi pâreye kırâ'at

ikinci def'a olarak kırâ'at eylemiştir ve dinleyen yârân safâyâb olmuştur geçen sene 4 Kânûn-ı Evvel 1316 bu sene 5 Kânûn-ı Evvel 1317.” (*Hamzanâme*, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi-Yazmalar 151, yk. 1a.)

114 *Dâstân-ı Ebâ Müslim*, Ankara Millî Kütüphane, Yazmalar 8504/4, yk. 2a. 1866'da İstanbul'da bir vasıfsız inşaat işçisinin ortalama yevmiyesi 865,6 akçe (288,5 para), bir vasıflı inşaat işçisinininkinin ise 1551,6 akçe (517,2 para) idi. Pamuk, *İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler*, 73.



12: Ebû Müslim hikâyesine ait bir yazmada okur ve okuma notlarıyla dolu tipik bir son sayfa. *Dâstân-ı Ebâ Müslim*, Ankara Millî Kütüphane, Yazmalar 8504/3, yk. 40b-41a.

itmişdir.”¹¹⁵ Kahve ve kahvehanelerle ilgili kitabında Ralph Hattox kahvehane sahipleri ve dinleyenler için toplu kıraat meclislerine katılmanın bütçeye uygun bir eğlence olduğunu, metni seslendirene isteğe bağlı olarak birkaç akçe verildiğini, çoğu zaman da sadece kahvesinin ısmarlandığını belirtmektedir.¹¹⁶ İncelenen yazmalar üzerinde ucuz bir eğlence olarak kahvehâne sahiplerinin muhtemelen müşteri çekmek amacıyla bu metinleri bazen kendilerinin okuduklarına da şahit olunuyor. Örneğin aynı zamanda arabacı hattı sahibi olan Tokatlı Ebyârzâde Rızâ Efendi, *Atmeydanı*’nda Arabacı Han’daki kendi kahvehanesinde *Ebû Müslim*’in birçok cildini seslendirmiştir. Hikâyelerin bazen de kahvecilerin oğulları yahut damatları tarafından seslendirilmesi de bu eğlencenin müşteri çekme saikiyle yapıldığına işaret olabilir.

115 *Dâstân-ı Ebâ Müslim*, Ankara Millî Kütüphane-Yazmalar 8504/4, yk. 25b. 1882’de İstanbul’da bir vasıfsız inşaat işçisinin ortalama yevmiyesi 914,4 akçe (304,8 para), bir vasıflı inşaat işçisininkinin ise 2085,4 akçe (695,1 para) idi. Pamuk, *İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler*, 73.

116 Hattox, *Coffee and Coffeehouses*, 104-105.

Onlarca cilt hâlinde yazılmış olan bu hikâyelerle ilgili genel kamu, özellikle Ramazan aylarında ya da bir kış ayı boyunca her gece bir cilt olacak şekilde okundukları yönündedir. Ancak (bir örneği Şekil 12'de görülen) notlarla dolu sayfalarla hareketle ciltlerin aynı mekânda ve dinleyici kitlesi ile beraber bazen bu sırayla baştan sona (evvelden nihâyetine) kadar bazen ciltlerin münferit olarak ya da daha önce örneği verildiği gibi farklı türlere ait ciltlerin tek oturumda okunabildiği anlaşılıyor. Örneğin otuz sekiz ciltten oluşan bir *Ebû Müslim* serisinin tamamı, 1883/1884 senesinde kayıkçılar kethüdası Ahmed Ağa'nın kahvehanesinde okunmuştur.¹¹⁷ Rüşdi Bey de 38. cildin üzerinde bulunan nota bakılırsa 1897 senesinde aynı seriyi Katib Müslihüddin Mahallesindeki bekçi Mustafâ Ağa'nın kahvesinde evvelden nihâyetine kadar kıraat etmiştir.¹¹⁸ Bugünkü *bestseller* kitapları hatırlatacak şekilde sevilen ciltlerin birçok defa okuduğu durumlara da rastlanır. Örneğin Edhem Efendi, bir *Ebû Müslim* cildini Tophâne-i Âmire'de ikinci defa, Halil Efendi ise *Ebû Müslim*'in başka bir cildini üçüncü defa olarak kıraat etmiştir.¹¹⁹ Bunun dışında aynı seriye ait ciltler aynı kişi tarafından ve aynı dinleyiciler önünde sırayla değil karışık olarak da okunabilmiştir. Yukarıda bahsi geçen Ebyârzâde Rızâ Efendi'nin kendi kahvehanesindeki performanslarına bakıldığında, 1 Ocak 1898 tarihinde 14. cildi, aynı senenin 9 Ocak'ında ise 11. cildi okuduğu; ya da 11 Şubat'ta 22. cildi, ertesini gece ise 33. cildi okuduğunu görüyoruz. Bunlar dışında aynı oturumda birkaç kişinin "ma'an" ve "müştereken" aynı cildi okuduğu durumlar da vardır. Örneğin Hâfız Efendi ile Tefvîk Efendi, *Ebû Müslim*'in 4. cildini 24 Ağustos 1847 tarihinde "müştereken" kıraat etmiştir; ya da Abdi Efendi ile Emîn Efendi ise *Ebû Müslim*'in 11. cildini 18 Ocak 1846 tarihinde "ma'an" kıraat etmişlerdir.¹²⁰

Toplu kıraat meclislerindeki atmosfer ve dinleyicilere gelince, notlarda "ah-bâb", "ehibbâ", "yârân" olarak tanımlanan dinleyici kitlesinin genel tepkisi "azîm safâyâb oldular" ve nadiren de olsa "mahzûn oldular" ya da "şâd u handân oldular" şeklinde ifade edilir.¹²¹ Ancak bazı dinleyici grupların "cümle refikler", "şâkirdler",

¹¹⁷ *Dâstân-ı Ebâ Müslim*, Ankara Millî Kütüphane-Yazmalar 8503/33, yk. 4a.

¹¹⁸ *Dâstân-ı Ebâ Müslim*, Ankara Millî Kütüphane, Yazmalar 8503/33, yk. 8b.

¹¹⁹ *Dâstân-ı Ebâ Müslim*, Ankara Millî Kütüphane, Yazmalar 8504/30, yk. 45b ve Yazmalar 8504/28, yk. 41a.

¹²⁰ *Dâstân-ı Ebâ Müslim*, Ankara Millî Kütüphane-Yazmalar 8505/4, yk. 28a ve Yazmalar 8504/9, yk. 70a.

¹²¹ "Hazret-i Hamza radiyallâhu 'anh-ı bâ-safânın on üçüncü cildini 'Âşık Nişancı Mehmed Paşa Câmi'-i Şerîfi mü'ezzini ve Sultân Ahmed Câmi'-i Şerîfi [...] İbrâhîm Efendi'nin hânesinde Yor-

“me’mûrlar”, “tüccâr ağaları”, “odacı arkadaşlar”, “şehremânet çavuşları”, “sarây-ı cedîde tablakâr ağaları” ya da “mahalleliler” gibi mesleklere ve birbirleri arasındaki ilişkiye ithafen tanımlanandığı da gözlemlenmektedir. Eğer dinleyiciler arasında öne çıkan, başkaları tarafından da tanınabilecek isimler varsa bunların ismi ayrıca verilebilmektedir. Örneğin Balat’ta Sâdık Ağazâde Emîn Ağa’nın konağında *Mısır Vâlisî Koca Ca’fer Paşa*’nın hikâyesini dinleyenler arasında Gürcizâde Şeyh Hasan Efendi, Kapıcılar Kethüdâsı Seyyid Ömer Ağa ve Seyyid Nûrî Efendi’nin isimleri zikredilmiştir.¹²² Kişi sayısı olarak bir meclis 3-4 kişiden oluşabildiği gibi inanması güç olsa da şu notta tahminen 300-400 kişiden bahsedilmektedir:

Kapan-ı Dakik kurbunda Garîbler Mahallesinde Hacı Ahmed Efendi’nin oğlu ‘İzzet Efendi yine mahalle-i mezbûrda kâ’in kebîr dükkânda ahâlî-i mahalle ve cümle ahbâb ve sâ’ir mahalden tahmînen üç yüz dört yüz kişi muvâcehesinde esnâ-yı fasîh ve vakt-i şitâ’dan korkarak mûmâileyh ‘İzzet Efendi işbu kitâbî bir sa’atde kırâ’at etmişdir ve cümle ehîbbâ hayrân olmuşlardır 14 Safer 1264.¹²³

Kıraat meclislerindeki genel havaya dair yine toplu kıraat notlarından ve dönemin bilhassa kahvehanelere yönelik yazılan seyyah yazılarından bazı ipuçları elde etmek mümkündür. Şekil 13’te bir örneği görülen bu gibi meclislerde metinlere eşlik eden kahve, çubuk ve sohbetle birlikte eğlenme ve keyif yapma amaçları ön plandadır. Örneğin Ignatius Mouradgea d’Ohsson (1740-1807) İstanbul kahvehânelerini anlatırken şöyle demektedir:

Şehirlerde başıboş insanlar saatlerini bu kahvelerde dumanlanarak, dama ve satranç oynayarak, günün haberleri hakkında konuşarak geçirirler. Bu kahveler hikâyecilerin ve canbazların, özellikle kış vakti, ulusal lisâna has olan o zarafet ve enerjisiyle kıssalar ve hikâyeler anlatarak yeteneklerini gösterdikleri yerlerdir. Genellikle aşk yahut kahramanlık hikâyelerini severler ve bunları, Doğu’nun en ünlü yazarlarından seçtikleri manzûmelerle, hikmetli sözlerle güzelleştirirler.¹²⁴

gancı ‘Abdî Ağa kırâ’at etmişdir ve cemî’ ahbâb şâd u handân olmuşdur ammâ her ne kadar şâd olursa da seksen ikinci kâğıdında biraz mahzûn olduk.” *Hamzanâme*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi-TY 1096, yk. 2a.

122 *Mısır Vâlisî Koca Ca’fer Paşa Hikâyesi*, SK-Hacı Mahmud 6264, zahriye.

123 *Hamzanâme*, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi-Yazmalar 910, yk. 1a.

124 “Dans les villes, les gens oisifs y passent des heures entières, fumant, jouant aux dames et aux échecs, et s’entretenant des nouvelles du temps. C’est-là que les romanciers et les jongleurs déploient leurs talents, sur-tout en hiver, en racontant des fables et des historiettes, avec cette grace et cette énergie qui sont propres à la langue nationale. Ils s’en tiennent ordinairement à des contes



13: On yedinci yüzyılı İstanbul'unda bir kahvehane temsili. Bir yandan hikâyeler okunurken diğer yandan müzik çalındığı, raks edildiği, oyun oynandığı ve kahve içildiği görülüyor. Chester Beatty Library T 439.9. © The Trustees of the Chester Beatty Library, Dublin.

Cyrus Adler ve Allan Ramsay ise on dokuzuncu yüzyıl İstanbul kahvehaneleriyle ilgili gözlemlerini aktarırken bağdaş kurmuş sarıklı Türklerin nargile ve çubuk tütürüp kahvelerini yudumlarken Arap ve Fars edebiyatından uyarlanmış hikâyeler dinlediklerini söylerler.¹²⁵

Her ne kadar bu hikâyeler genellikle keyifli bir ortamda seslendirilmişse de bazen dinleyicilerin kahramanlar arasındaki husumetleri fazlasıyla ciddiye aldığı, ortamın gerildiği durumların yaşandığı da bilinmektedir. On altıncı yüzyılda İstanbul'u betimleyen Latîfi'nin aktardığına göre ise 1516 yılında Hayâlî Ahmed Çelebi'nin Bursa'da bir kahvehanede katıldığı kıraat meclisinde Bedî karakterini tutanlar ile Kâsım'ı tutanlar arasında kavga çıkmış, Ahmed Çelebi gözlerindeki malûliyet ile dalga geçen Saçakçızâde'yi hemen orada öldürüvermiştir.¹²⁶ Bu anekdotlar ve meclise katılanların aldığı notlar sayesinde okuyucu, eğlence meclislerinde okunan kitapların sesini ve buna eşlik eden kahve hüpürdetmelerini, nargile fokurtularını, kahramanlara edilen dua ve düşmana edilen beddualarla beraber dinleyiciler arasındaki sohbet ve kavga seslerini de duyar gibi olur.¹²⁷

Sonuç

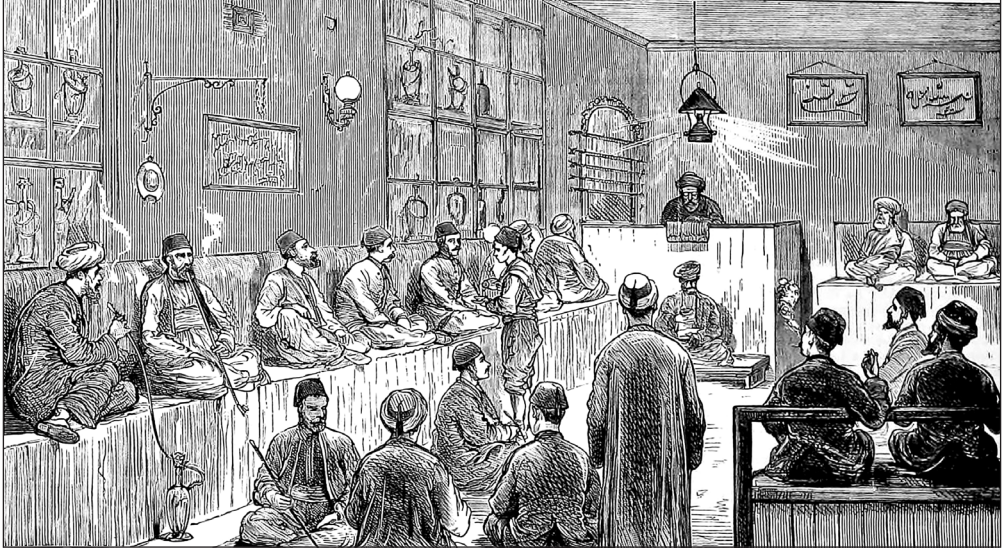
Geçmişte okuma fiili bugün olduğu gibi tek başına ve sessiz olarak değil, sıklıkla kamusal okuma biçiminde gerçekleştirilirdi. Örneğin Şekil 14'te, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında İstanbul Suriçi'ndeki bir kahvehanede gece sesli gazete okunması tasvir edilmektedir. Sadece kitapların pahalı ve/veya okuryazarlık oranının düşük olmasıyla izahı yetersiz kalan bu durumda metinlerin camilerde, tekkelerde, konaklarda ve kahvehanelerde, izleyenlerin de katılımıyla toplu hâlde seslendirilmesi sayesinde okuma kamusal bir nitelik kazanmıştır. Dinî törenlerin, ilmî ve edebî meclislerin, eğlence mekânlarının sahne olduğu bu kamusal okumalar bir yandan muhtelif zümrelerin ibadet, kültür alışverişi, dayanışma ve eğlence gibi ihtiyaçlarını karşılarken diğer yandan da şehrin işitsel dokusunu şekillendirmiştir.

amoureux ou à des faits héroïques qu'ils embellissent avec art par des vers, des apothegmes et des sentences puisés dans les auteurs les plus célèbres de l'Orient." [Ignatius Mouradgea] d'Ohsson, *Tableau General de l'Empire Othoman*, c. 4/1 (Paris: Imprimerie de Monsieur, 1788-1824), 82.

125 Cyrus Adler and Allan Ramsay, *Told in the Coffee House: Turkish Tales* (New York: The Macmillan Company, 1898), 5-6.

126 Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, 382-383; ayrıca bkz. Lâtifi, *Evsâf-ı İstanbul*, haz. Nermin Suner (Pekin) (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1977), 51.

127 Dinleyici tepkileri hakkında ayrıca bkz. Değirmenci, "Bir Kitabı Kaç Kişi Okur?", 25-27.



14: "On dokuzuncu yüzyıl sonlarında İstanbul Suriçi'ndeki bir kahvehanede gece sesli gazete okunması." *The Graphic* 16, no. 416 (17 Kasım 1877): 1.

Batı Avrupa'da on altıncı ilâ on sekizinci yüzyıllar arasında gerçekleşmiş olan "okumanın özelleştirilmesi" süreci, Chartier'nin belirttiği üzere insanların daha hızlı okumasını ve okuduklarını daha hızlı içselleştirmesini mümkün kılmış, erken modern dönemin en önemli kültürel gelişmelerinden biri olmuştur.¹²⁸ Bununla beraber kamusal okuma pratiğinin gerilemesiyle toplumsal planda bazı kayıplar verildiği, bireyleşme ve atomlaşmanın okumayı da etki alanına alması sonucunda bazı önemli toplumsal iltisak yollarının tıklandığını göz önünde bulundurmak lâzımdır.

Princeton Üniversitesi'nde 1986'da düzenlenen Kânûnî Sultan Süleyman Konferansı esnasında bir akşam katılımcılar toplanmış, sohbet ediyordu. Bazı misafirler Orhan Şâik Gökyay'dan (1902-1994) şiir okumasını talep etti. Hâzırûn ısrarcı olunca rahmetli kabul etti, cebinden küçük, pırtıl bir defter çıkardı. Sevdiği şiirleri Osmanlı elifbasıyla kaydettiği, belli ki her zaman yanında taşıdığı bir şiir mecmuasıydı bu. Elyazısının kötülüğüne dair, "Çok eskiden yazdığım bazı şiir-

128 Bkz. Roger Chartier, "Les pratiques de l'écrit," *Histoire de la vie privée, c. 3: De la Renaissance aux Lumières*, eds. Philippe Ariès and Georges Duby (Paris: Éditions du Seuil, 1986), 113-161, özellikle 126-128; Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime* (Paris: Éditions du Seuil, 1987), 165-221.

leri artık ben bile okuyamıyorum, ancak Halil çözebilir onları” diye espri yaptı, bir koltukta oturan Halil İnalçık’ı işaret ederek. Sonra da Princeton kasabasının sessizliğinde şiir okumaya başladı, uzun süre ciddiyetle dinledi odadaki kalabalık.¹²⁹

Dünyanın bir ucunda yirminci yüzyılın sonlarına doğru vukubulan bu hâdise aslında eski bir İslâmî geleneğin kalıntısı, yitip giden yankılanmasıydı. Toplantı tarz-ı kadim bir şiir meclisine dönüşmüştü birden, bir elyazısı şiir mecmuası ve Orhan Şâik Bey’in sesinin işbirliğiyle. Günümüzde tek tük yayınevleri yazarlarını davet edip bir iki sayfa okutturuyor elbette, ama onun dışında pek kalmadı böyle sesli şiir okumaları.

Yine de kitap seslendirmenin sadece erken devirlerin edimi olduğu sanılmamalıdır. Kahvehanelere hâlâ “kıraathane” denmesi anakronik bir geçmiş zaman bakiyesidir şüphesiz, fakat radyo, televizyon, internet ve benzeri elektronik ortamların yanı sıra sesli kitap kayıtları gibi farklı mecralarda metinlere ses verilmeye bugün de devam edilmektedir. Ne var ki bu yayım ve kayıtların, hoparlörlerden yükselen teypte kaydedilmiş ezan sesleri ve sabırsız İstanbul şoförlerinin kornalarıyla boy ölçüşmesi mümkün değildir; şehrin işitsel topoğrafyası geri dönülemez bir biçimde değişmiştir artık.

Sonuç olarak bu makale özellikle Batılı teorisyenler tarafından çokça tartışılmış, büyük ölçüde de aşılmış olan bir meseleyi –sözlü ve yazılı olanın iç içeliği, geçişkenliği– henüz yeterince tartışılmamış olan Osmanlı İstanbul’undaki kitap seslendirme pratikleri üzerinden tartışmıştır. Gerek diğer İslam coğrafyalarındaki okuma meclisleriyle, gerekse İstanbul’a seyahat eden Avrupalıların anlatılarıyla ve görsellerle desteklediğimiz gözlemlerimizi özellikle on yedinci yüzyıl ve sonrasında dönüştüren okuryazarlık, kitap üretimi ve tüketimi, metinsel performansta tercih edilen metinler ve okumanın farklı sosyallikleri gibi çerçevelerde sunmaya çalıştık. Ulaştığımız sonuç, bu dönemde Osmanlı İstanbul’unda ister dinî ister eğlence meclislerinde, belli bir topluluk karşısında kitap seslendirmenin hâlâ temel pratiklerden biri olduğu ve şehrin işitsel kültürü içerisinde kitapların çok

¹²⁹ Ancak şifâhî kaynak gösterebiliyoruz bu olay için: Birimizin kişisel tanıklığı. Burada kayda geçmesi için Orhan Şaik Bey’in şiir okumasının yarattığı atmosferle ilgili dolaşımında olan bir anekdotu, dinleyiciler arasında olan Ekmeleddin İhsanoğlu’ndan, 2 Haziran 2023 tarihinde teyit ederek burada aktarmak istiyoruz. 1986 yılında Macaristan’ın Peç şehrinde gerçekleşen CIEPO toplantısı sonrası katılımcıların Kanuni Türbesi ziyareti sırasında Orhan Şaik Gökyay, Bâki’nin Kanuni mersiyesini haziruna ezberinden okur, herkesin tüyleri diken diken olur.

önemli bir yer tuttuğu yönündedir. Bu çalışmanın kullanılan kaynak çeşitliliği, "ses"i odak noktasına koyması ve son yüzyıllardaki Osmanlı sözlü-yazılı kültürünü tartışması bakımından "yazma eser çalışmaları," "kitap tarihi ve okuma kültürü," "sosyal tarih ve şehir çalışmaları" gibi alanları besleyeceğini umuyoruz.

Kaynaklar

Yazma Kaynaklar

- Dâstân-ı Ebâ Müslim*. Ankara Millî Kütüphane-Yazmalar 8503/33; Yazmalar 8504/4; Yazmalar 8504/9; Yazmalar 8504/16; Yazmalar 8504/28; Yazmalar 8504/30; Yazmalar 8505/4
- Hamza-nâme*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi-TY 1096; Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, Yazmalar 151; 906; 910.
- Hikâye-i Fîrûzşâh*. Ankara Millî Kütüphane-Yazmalar 1285/1.
- İstanbul Şer'iyye Mahkemesi Sicil no. 97*. İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi.
- Mecmû'a*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi-TY 3472.
- Mecmû'a-ı Fevâ'id*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi-TY 6758.
- Mısır Vâlîsi Koca Ca'fer Paşa Hikâyesi*. SK-Hacı Mahmud 6264.
- Rumeli Sadareti Şer'iyye Mahkemesi Sicil no. 21*. İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi.

Birincil Kaynaklar

- Kur'ân-ı Kerîm*.
- Ebû Dâvûd. *Sünen*.
- İbn Mâce. *Sünen*.
- Müslim. *Sahîh*.
- Nesâ'î. *Sünen*.
- Tirmizî. *Câmi'*.
- Ahdî, Bağdatlı. *Gülşen-i Şu'arâ: Metin*, hazırlayan Süleyman Solmaz. Denizli: [y.y.], 2009.
- Âlî, Gelibolulu Mustafa. *Mevâ'idü'n-Nefâis fî Kavâ'idü'l-Mecâlis*. hazırlayan Mehmet Şeker. Ankara: TTK, 1997.
- Âşık Çelebi. *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, hazırlayan Filiz Kılıç. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.
- Battalname*, tıpkıbasımı hazırlayanlar ve önsöz Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin, çeviriyazı, İngilizce çeviri ve notlar Yorgos Dedes. Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1996.
- [Beyatlı], Yahyâ Kemal. "Ezan ve Kur'an." *Tevhîd-i Efkâr* (30 Mart 1922); yeniden basımı: *Azîz İstanbul*, 123-125. İstanbul: Devlet Kitapları, 1969.
- Bon, Ottaviano. *The Sultan's Seraglio: An Intimate Portrait of Life at the Ottoman Court*, trans. John Withers, introduced and annotated by Godfrey Goodwin. London: Saqi Books, 1996.
- Develi, Hayati, haz. XVIII. *Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe*. İstanbul: Kitabevi, 1998.

- Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zilli. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu - Dizini*. Cilt 1, hazırlayan Orhan Şaik Gökyay, cilt 2, hazırlayanlar Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı. İstanbul: YKY, 1999.
- [Galland, Antoine]. *Journal d'Antoine Galland pendant son Séjour à Constantinople (1672- 1673)*. Paris: Ernest Leroux, 1881.
- Hasan Çelebi, Kınalızâde. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ: Tenkitli Metin*, hazırlayan Aysun Sungurhan- Ey-duran. Ankara: Y.y., 2009.
- Lâtîfî. *Evsâf-ı İstanbul*, hazırlayan Nermin Suner (Pekin). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1977.
- d'Ohsson, [Ignatius Mouradgea]. *Tableau General de l'Empire Othoman*. Paris: Imprimerie de Monsieur, 1788-1824.
- Sehî Beg. *Heşt Bihîşt*, hazırlayanlar Halûk İpekten, Günay Kut ve Mustafa İsen. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017.
- az-Zarnüjî. *Ta'lim al-Muta'allim - Tariq at-Ta'allum: Instruction of the Student: the Method of Learning*. Çevirenler G[ustav] E[dmund] Grunebaum ve Theodora M. Abel. New York: The Iranian Institute and School of Asiatic Studies, King's Crown Press, 1947.

İkincil Kaynaklar

- Adler, Cyrus and Allan Ramsay. *Told in the Coffee House: Turkish Tales*. New York: The Macmillan Company, 1898.
- Akgündüz, Murat. *Osmanlı Dersiâmları*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2010.
- Ali, Samer M. *Arabic Literary Salons in the Islamic Middle Ages: Poetry, Public Performance, and the Presentation of the Past*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010.
- And, Metin. *Geleneksel Türk Tiyatrosu: Kukla, Karagöz, Ortaoyunu*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969.
- _____. "Storytelling as Performance." *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, edited by Arzu Öztürkmen and Evelyn Birge Vitz, 5-18. Turnhout: Brepols, 2014.
- Aydoğan, Zeynep. "Changing Perceptions along the Frontiers: The Moving Frontier with Rum in Late Medieval Anatolian Frontier Narratives." *Living in the Ottoman Realm: Empire and Identity, 13th to 20th Centuries*, edited by Christine Isom-Verhaaren and Kent F. Schull, 29-41. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016.
- _____. "Oral performance and Text: Narrators, Authors, and Editors in the Anatolian Turkish Warrior Epics." *The Written and the Spoken in Central Asia / Mündlichkeit und Schriftlichkeit in Zentralasien: Festschrift für Ingeborg Baldauf*, edited by Redkollegiia, 405-422. Potsdam: Edition Tethys, 2021.
- Azamat, Nihat. "İbrâhim Efendi, Olanlar Şeyhi." *İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 21, 298-300. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Başgöz, İlhan. *Hikâye: Turkish Folk Romance as Performance Art*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008.

- Benlioğlu, Selman. "Mevlid Nasıl Okunurdu? Yazma Nüshalardaki Makam Kayıtları Üzerine bir Değerlendirme." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26, 1 (2022): 191-211.
- _____. "Mevlid'in Sahnede İcrâsı için bir Model Önerisi." *İslam ve Sanat Sempozyumu'nda sunulmuş tebliğ*. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Araştırma Vakfı, Antalya, 7-9 Kasım 2014.
- Berkey, Jonathan Porter. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: a Social History of Islamic Education*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- Bradshaw, Dominic P[arviz]. "Palaces, Pavilions and Pleasure-Gardens: the Context and Setting of the Medieval *Majlis*." *Middle Eastern Literatures* 6 (2003): 199-223.
- Brown, John P. *The Dervishes, or Oriental Spiritualism*. London: Trübner and Co., 1868.
- Histoire de la Lecture dans le Monde Occidental*. Edited by Cavallo, Guglielmo and Roger Chartier. Paris: Éditions du Seuil, 1997.
- Chartier, Roger. "Les pratiques de l'écrit." *Histoire de la vie privée*. Vol. 3: *De la Renaissance aux Lumières*, edited by Philippe Ariès and Georges Duby, 113-161. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- _____. *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*. Paris: Seuil, 1987.
- _____. "Leisure and Sociability: Reading Aloud in Early Modern Europe." *Urban Life in the Renaissance*, edited by Susan Zimmerman and Ronald F.E. Weissman, 103-120. Newark, DE: University of Delaware Press; London: Associated University Press, 1989.
- Dedes, Yorgo. "Süleyman Çelebi's Mevlid: Text, Performance and Muslim-Christian Dialogue." *Şinasi Tekin'in Anısına: Uygurlardan Osmanlıya*, derleyenler Günay Kut ve Fatma Büyükkarcı, 305-349. İstanbul: Simurg, 2005.
- Değirmenci, Tülün. "Bir Kitabı Kaç Kişi Okur? Osmanlı'da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine Bazı Gözlemler." *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 13 (2011): 7-43.
- _____. "Sözleri Dinlensin, Tasviri İzlensin: Tului'nin Paşanâme'si ve 17. Yüzyıldan Eşkîya Hikayeleri." *Kebikeç* 33 (2012): 141-144.
- _____. "Söz bir Nesnedir ki Zâil Olmaz: Osmanlı İstanbul'unda Hamzanâme Geleneğine Göre Kamusal Okuma (Hikâye-Resim-Kitap)." *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, Cilt 7, derleyen Hatice Aynur, 634-649. İstanbul: İBB Kültür A.Ş., 2015.
- Déroche, François. "The Invention of a Sacred Book." *Scripts and Scripture: Writing and Religion in Arabia circa 500-700 CE*, edited by Fred M. Donner and Rebecca Hasselbach-Andee, 175-184. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2022.
- Dodge, Bayard. *Muslim Education in Medieval Times*. Washington, DC: The Middle East Institute, 1962.
- Ducène, Jean-Charles. "Le copiste et la dictée dans le monde arabe médiéval." *La plume et le Calame: Entre Orient et Occident, les Métiers de l'Écrit à la Marge*, edited by Isabelle Brett-hauer, Anna Caiozzo, and François Rivière, 65-77. Valenciennes: Presses universitaires de Valenciennes, 2020.
- [Eren], 'Abdurrahman 'Âdil. "'Yeni 'Osmanlılar' Târîhi ve İnkılâbât-ı Fikriyye Münâkaşaları." *Hâdisât-ı Hukûkiyye ve Târîhiyye: Târîhî, 'Adlî, İktisâdî Mecmû'adur*, 3 (15 Mayıs 1341 [1925]): 9-16.

- Ergin [Macaraig], Nina. "The Soundscape of Sixteenth-Century Istanbul Mosques: Architecture and Qur'an Recital." *Journal of the Society of Architectural Historians* 67 (2008): 204-221.
- _____. "Multi-Sensorial Messages of the Divine and the Personal: Qur'an Inscriptions and Recitation in Sixteenth-Century Ottoman Mosques in Istanbul." *Calligraphy and Architecture in the Muslim World*, edited by Mohammad Gharipour and İrvin Cemil Schick, 105-118. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013; Türkçe çevirisi: "İlahi ve Şahsinin İşitsel ve Görsel İletileri: İstanbul'daki 16. Yüzyıl Osmanlı Camilerinde Dinî Kitabeler ve Tilavet." *İslâm Dünyasında Hat ve Mimari*. Çeviren Ayşen Anadol, 155-176. İstanbul: alBaraka, 2022.
- _____. "Mekân/Yazı/Ses: Osmanlı'da Kadınların Cami Hamiliğine İlişkin bir İnceleme." *Mekânlar/Zamanlar/İnsanlar: Hamilik ve Mimarlık Tarihi*, derleyenler Ceren Katipoğlu, Ezgi Yavuz ve Baharak Tabibi, 1-23. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, 2016.
- _____. "A Sound Status among the Ottoman Elite: Architectural Patrons of Sixteenth-Century Istanbul Mosques and their Recitation Programs." *Music, Sound and Architecture*, edited by Michael Frishkopf and Federico Spinetti, 37-58. Austin, TX: University of Texas Press, 2018.
- Ergin, Osman [Nuri]. *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye, ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla: Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1977.
- Erünsal, İsmail E. *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*. İstanbul: Timaş, 2018.
- _____. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*. İstanbul: Timaş, 2020.
- _____. *Osmanlılarda Kitap Ticareti: Sahaflar ve Kitapçılar*. İstanbul: Timaş, 2021.
- Finnegan, Ruth. *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- Fischer, Michael M.J. and Mehdi Abedi. *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1990.
- Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Fleet, Kate ve Ebru Boyar. *A Social History of Ottoman Istanbul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Foulon, Brigitte, "Le passage de l'écrit à l'oral: Le grand transmetteur (*rāwīya*), un maillon essentiel entre oralité et mise à l'écrit de la littérature arabe: Analyse de la figure de Ḥammād al-rāwīya dans le *Kitāb al-Ağānī* (*Livre des Chansons*) d'Abū l-Farağ al-Işfahānī." *La plume et le Calame: Entre Orient et Occident, les Métiers de l'Écrit à la Marge*, edited by Isabelle Bretthauer, Anna Caiozzo, and François Rivière (Valenciennes: Presses universitaires de Valenciennes, 2020), 27-46.
- Gacek, Adam. *The Arabic Manuscript Tradition: a Glossary of Technical Terms and Bibliography*. Leiden, Boston and Köln: Brill, 2001.
- _____. *Arabic Manuscripts: a Vademecum for Readers*. Leiden and Boston: Brill, 2012.
- Gibb, E[lias] J[ohn] W[ilkinson]. *A History of Ottoman Poetry* (London: Luzac & Co., 1900-1909).

- Goody, Jack. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- _____. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- _____. *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____. ed. *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Göloğlu, Sabilha. "In Writing and in Sound: the *Dalâ'il al-Khayrât* in the Late Ottoman Empire." *Journal of Islamic Manuscripts* 12, no. 2 (2021): 432-474.
- Graham, William A. *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Hamadeh, Shirine. *The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century*. Seattle, WA: University of Washington Press, 2007.
- Hanna, Nelly. *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century*. New York: Syracuse University Press, 2003.
- Hattox, Ralph. *Coffee and Coffeehouses: the Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle, WA and London: University of Washington Press, 1985.
- Havelock, Eric A. *Preface to Plato*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.
- _____. *Prologue to Greek Literacy*. Cincinnati, OH: University of Cincinnati Press, 1971.
- _____. *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- _____. *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven, CT: Yale University Press, 1986.
- Havlioglu, Didem. *Mihri Hatun: Performance, Gender Bending, and Subversion in Ottoman Intellectual History*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2017.
- Heinzelmann, Tobias. *Populäre religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich: Eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcioglu*. İstanbul: Orient Institut ve Würzburg: Ergon Verlag, 2015.
- Herzog, Thomas. *Geschichte und Imaginaire: Entstehung, Überlieferung und Bedeutung der Sirat Baibars in ihrem sozio-politischen Kontext*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007.
- Hirschler, Konrad. *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: a Social and Cultural History of Reading Practices*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- İnalçık, Halil. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*. London: Phoenix, 1994.
- _____. "Aşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?" *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, derleyenler Oktay Özel ve Mehmet Öz, 119-145. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- İnalçık, Halil. *Has-bağçede 'Ays u Tarab: Nedimler, Şairler, Mutribler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2018.
- İpekten, Halûk. *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1996.
- İpşirli, Mehmet. "Dersîâm." *TDVİA. c. 9*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- İz, Fahir. "Eski Düzyazımın Gelişimi: XVII. Yüzyılda Halk Dili ile Yazılmış bir Tarih Kitabı Hüseyin Tuği Vak'a-i Sultan Osman Han." *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 15 (1967): 119-164.

- İz, Fahîr. "Dihâti." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by Peri J. Bearman et al. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/*-SIM_1817 (erişim 6 Mayıs 2023).
- Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1996; Türkçe çevirisi: *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Çeviren Ceren Çıkm. İstanbul: Metis, 2010.
- Kale, Gül. "Harmonious Relationships: Sounds and Stones in Ottoman Architecture in the Making." *Architectural Histories* 10, no. 1 (2022): 1-35.
- Kanigel, Robert. *Hearing Homer's Song: the Brief Life and Big Idea of Milman Parry*. New York: Alfred A. Knopf, 2021.
- Karaduman, Erman Harun. "The Royal Mawlid Ceremonies in the Ottoman Empire (1789-1908)." Yüksek Lisans Tezi. Bilkent Üniversitesi, 2016.
- Karateke, Hakan. "Seyahatname'deki Popüler Dinî Kitaplar." *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları*, derleyenler Hakan Karateke ve Hatice Aynur, 200-239. Ankara: TTK, 2012.
- Kim, Sooyong. *The Last of an Age: the Making and Unmaking of a Sixteenth-Century Ottoman Poet*. London and New York: Routledge, 2018.
- Kitapçı Bayrı, Buket. *Warriors, Martyrs, and Dervishes: Moving Frontiers, Shifting Identities in the Land of Rome (13th-15th Centuries)*. Leiden and Boston: Brill, 2020.
- Köprülü, Fuad. *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1966.
- Kütükoğlu, Mübahat S. "1869'da Faal İstanbul Medreseleri." *Tarih Enstitüsü Dergisi* 7-8 (1976-1977): 277-392.
- Lord, Albert B. *The Singer of Tales*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
- . *Epic Singers and Oral Tradition*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
- MacKay, Pierre A. "Certificates of Transmission on a Manuscript of the *Maqāmāt* of Ḥarīrī (MS. Cairo, Adab 105)." *Transactions of the American Philosophical Society* n.s. 61, no. 4 (1971): 3-81.
- Magnússon, Sigurður Gylfi ve Davið Ólafsson. *Minor Knowledge and Microhistory: Manuscript Culture in the Nineteenth Century*. New York and London: Routledge, 2017.
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- . *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, with Special Reference to Scholasticism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990; Türkçe çevirisi: *İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*. Çeviren Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik, 2009.
- Manguel, Alberto. *A History of Reading*. London: Harper Collins Publishers, 1996; Türkçe çevirisi: *Okumanın Tarihi*. Çeviren Füsün Elioğlu. İstanbul: YKY, 2010.
- Marzolph, Ulrich. "Professional Storytelling (*naqqālī*) in Qājār Iran." *Orality and Textuality in the Iranian World: Patterns of Interaction across the Centuries*, edited by Julia Rubanovich, 271-285. Leiden and Boston: Brill, 2015.
- Nagel, Tilman. "Vom 'Qur'an' zur 'Schrift': Bells Hypothese aus religionsgeschichtlicher Sicht." *Der Islam* 60, no. 1 (1983): 143-165.

- Nasr, Seyyed Hossein. "Oral Transmission and the Book in Islamic Education: the Spoken and the Written Word." *Journal of Islamic Studies* 3, no. 1 (1992): 1-14; *The Book in the Islamic World: the Written Word and Communication in the Middle East*, derleyen George N. Atiyeh, 57-70. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.
- Nasser, Shady Hekmat. *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ân: the Problem of Tawâtur and the Emergence of Shawâdhidh*. Leiden and Boston: Brill, 2013.
- _____. *The Second Canonization of the Qur'ân (324/936): Ibn Mujâhid and the Founding of the Seven Readings*. Leiden and Boston: Brill, 2021.
- Nutku, Özdemir. *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Omidşalar, Mahmoud and Teresa Omidşalar. "Narrating Epics in Iran." *Traditional Storytelling in Iran: an International Sourcebook*, edited by Margaret Read MacDonald, 326-340. Chicago and London: Fitzroy Dearborn, 1999.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*. London and New York: Routledge, 1988; ilk baskısı 1982); Türkçe çevirisi: *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözlün Teknolojileşmesi*. Çeviren Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis, 2014.
- Özön, Mustafa Nihat. *Türkçede Roman*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Öztürk, Zehra. "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9 (2007): 401-446.
- Öztürkmen, Arzu. "Orality and Performance in Late Medieval Turkish Texts: Epic Tales, Hagiographies, and Chronicles." *Text and Performance Quarterly* 29, no. 4 (2009): 327-345.
- Pamuk, Şevket. *İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler, 1469-1998*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 2000.
- Pedersen, J[ohannes]. *Den Arabiske Bog*. Kopenhag: Fischers Forlag, 1946; Türkçe çevirisi: *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*. Çeviren Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik, 2012.
- Perry, Milman. *The Making of Homeric Verse: the Collected Papers of Milman Parry*. Edited by Adam Perry. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Pfeifer, Helen. *Empire of Salons: Conquest and Community in Early Modern Ottoman Lands*. Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press, 2022.
- Piterberg, Gabriel. *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*. California: University of California Press, 2003.
- Quataert, Donald. *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: an Introduction*. Albany, NY: State University of New York, 2000.
- Quinn, Meredith. "On Yedinci Yüzyıl İstanbul'da Ucuza Okumalar." *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları X: Eski Metinlere Yeni Bağlamlar: Osmanlı Edebiyatı Çalışmalarında Yeni Yönelimler*, derleyenler Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru ve Ali Emre Özyıldırım, 146-169. İstanbul: Klasik, 2015.
- _____. "Books and their Readers in Seventeenth-Century İstanbul." PhD diss. Harvard University, 2016.

- Rabeuf, Daphné. "L'écrit comme trace d'un patrimoine oral commun: l'exemple d'un recueil de contes arabes anonymes des XIII^e/XIV^e siècles." *La Plume et le Calame: Entre Orient et Occident, les Métiers de l'Écrit à la Marge*, edited by Isabelle Bretthauer, Anna Caiozzo, and François Rivière, 47-64. Valenciennes: Presses universitaires de Valenciennes, 2020.
- Rosenthal, Fr[anz]. *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*. Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1947.
- _____. "Of Making Many Books There Is No End': The Classical Muslim View." *The Book in the Islamic World: the Written Word and Communication in the Middle East*, edited by George N. Atiyeh, 33-55. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.
- Sajdi, Dana. *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2013.
- _____. "Orality, Authority and History." *By the Pen and What They Write*, edited by Sheila Blair and Jonathan Bloom, 206-223. New Haven, CT: Yale University Press, 2017.
- Schick, İrvin Cemil. "Text." *Key Themes for the Study of Islam*, edited by Jamal J. Elias, 321-335, 420-422. Oxford: Oneworld Publications, 2010; Türkçe çevirisi: "İslâm ve Metin." *Bedeni, Toplumı, Kâinâtı Yazmak: İslâm, Cinsiyet ve Kültür Üzerine*, hazırlayan ve çeviren Pelin Tünaydın, 9-25. İstanbul: İletişim, 2011.
- Schöler, Gregor. "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam." *Der Islam* 62 (1985): 201-230.
- _____. "Schreiben und Veröffentlichen: Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten." *Der Islam* 69 (1992): 28-29.
- _____. [Schoeler imlâsıyla]. *Écrire et transmettre dans les débuts de l' Islam*. Paris: Presses universitaires de France, 2002; Türkçe çevirisi: *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivayet*. Çeviren Güllü Yıldız. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.
- _____. [Schoeler imlâsıyla]. *The Oral and the Written in Early Islam*. Çeviren Uwe Vagelpohl, hazırlayan James E. Montgomery. London and New York: Routledge, 2006.
- Seidensticker, Tilman. "Audience Certificates in Arabic Manuscripts: the Genre and a Case Study." *Manuscript Cultures* 8 (2015): 75-91.
- Sezer[-Aydınlı], Elif. *The Oral and the Written in Ottoman Literature: the Reader Notes on the Story of Firuzşâh*. İstanbul: Libra Kitap, 2015.
- _____. "A Manuscript Community in Ottoman Istanbul (18th-19th Centuries): Heroic Stories, Social Profiles, and Reading Space." PhD diss. Freie Universität Berlin, 2022.
- Sprenger, A[loys]. *Das Leben und die Lehre des Moḥammad: Nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*. Berlin: Nicolaische Verlangsbuchhandlung (G. Parthey), 1861-1865.
- Şeker, Şemsettin. *Ders ile Sohbet Arasında: On Dokuzuncu Asır İstanbulu'nda İlim, Kültür ve Sanat Medisleri*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Hazırlayanlar Haluk İpekten, Mustafa İsen, Recep Toparlı, Naci Okçu, Turgut Karabey. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.
- Toorawa, Shawkat M. *Ibn Abî Ṭāhir Ṭayfūr and Arabic Writerly Culture: a Ninth-Century Bookman in Baghdad*. London and New York: RoutledgeCurzon, 2005.

- Uğur, Abdullah. "Ekberî Düşüncenin Yaygınlaşmasında bir Araç olarak Edebiyat: *Mevlid, Muhammediye ve Envârü'l-âşıkîn*," *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, derleyenler Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı, 83-102. İstanbul: İSAR, 2018.
- Ülger, Mustafa. "19. Yüzyıl Osmanlı Fikir Hayatında Konakların Yeri." *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, no. 1 (2008): 197-206.
- Vajda, Georges. *La Transmission du Savoir en Islam (VIIe-XVIIIe siècles)*. London: Variorum Reprints, 1983.
- Yamamoto, Kumiko. "Naqqâli: Professional Iranian Storytelling." *History of Persian Literature, Vol. XVIII: Oral Literature of Iranian Languages*, edited by Philip G. Kreyenbroek and Ulrich Marzolph, 240-257. London and New York: I.B. Tauris, 2010.
- Yaşar, Ahmet, ed. *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018.
- Zorlutuna, Halide Nusret. "İki Büyük Şair." *Hisar* 120 (Aralık 1973): 8-9.
- Zwettler, Michael. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: its Character and Implications*. Columbus, OH: Ohio State University Press, 1978.

Evliyâ Çelebi'nin Bir "Günah Çıkarma" Kurmacası: Er Dede Sultan Türbesi

Er Dede's Shrine: A Fictional Confession of Evliyâ Çelebi

NURAN TEZCAN

Kapadokya Üniversitesi.

(nurantezcan@gmail.com), ORCID: 0000-0002-8371-6586.

Geliş Tarihi: 12.04.2023. Kabul Tarihi: 25.05.2023.

“ ” Tezcan, Nuran. "Evliyâ Çelebi'nin Bir 'Günah Çıkarma' Kurmacası: Er Dede Sultan Türbesi." *Zemin*, s. 5 (2023): 112-131.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8033421>.

Özet: Evliyâ Çelebi, Ankara monografisini "evsâf" anlatımının gereği olarak sadece Ankara türbelerini anlatmakla yetinmeyip ünlü "Er Dede Sultan Rüyası" ile bitirir. Bu ilginç rüyada yer alan "Er Dede Sultan" birçok okuyucunun dikkatini çekmiş, başta Ahmet Hamdi Tanpınar olmak üzere şehrin tarihî dokusunda Er Dede Sultan Türbesi aranmıştır. Ancak günümüzde de türbenin yerinin tespit edilmesine dair görüşler farklılık arz etmektedir. Bu yazıda Evliyâ'nın Er Dede Sultan rüyasının gerçek-kurmaca arası yapısı irdelenerek *Seyâhatnâme*'ye inanmakla inanmamak arasında kalan günümüz uzmanlarına ve okuyucularına onun sıra dışı anlatımını somutlaştırmak, anlattığı gerçeklerle vermek istediği mesajları nasıl içiçeştirdiği gösterilmek istenmiştir. *Seyâhatnâme*'nin sadece gezip görülen yerlerin anlatıldığı soğuk bir vesika olmanın ötesindeki boyutu, en çok ilgi duyulan anlatılardan biri olan *Er Dede Sultan Rüyası* ile ele alınmıştır. Rüyanın kurmaca yapısı dönemin tarihî olgu ve belgelerin ışığında, Evliyâ'nın içinde bulunduğu seyahat koşulları irdelenerek, Evliyâ'nın neden, niçin ve nasıl böyle bir rüya kurgulandığı sorgulanmıştır. Evliyâ'nın tarihî gerçekliğin içinden siyasi ilişkilerle insani zaafı harmanlayıp aynı zamanda "adab" zihniyet ve estetiği içinde okuyucularına da "nasihat" verme amacı ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Evliyâ Çelebi, Ankara ziyareti, "Paşalar İsyanı", Hacı Bayrâm-ı Veli, Er Dede Sultan ve türbesi, rüya, kurmaca, nasihat.

Abstract: Er Dede Sultan, who was narrated through a dream account in the last section of the monograph on Ankara in Evliyâ Çelebi's *Seyâhatnâme*, has captured the attention of readers, including Ahmed Hamdi Tanpınar. Although there have been attempts to find Er Dede Sultan's shrine in the historical parts of the city, it could not be located or was mistakenly assumed to be discovered. This article, by looking into an intermediary structure of the dream account between fact and fiction, aims to lay out the unusual narrative strategy and show how narrated facts and conveyed messages are intertwined, which oftentimes present challenges for today's scholars and readers to believe in what is narrated in the text. This far-reaching aspect of *Seyâhatname*, which goes beyond being a dry travelogue, is well illustrated in the dream account of Er Dede Sultan, one of the most striking narratives in *Seyâhatname*. In light of contemporary historical events and documents and the circumstances of Evliyâ's travels, this article examines the fictional structure of the dream account in order to address why and how such a dream account was narrated. It demonstrates that Evliyâ, who shed light on the sacred landscape of the city with this dream account, blended political liaisons with human frailties by fashioning this narrative from within the historical reality and through an "adab" mentality and aesthetics that conveyed a message to the readers.

Keywords: Evliyâ Çelebi, Ankara travel, revolt of the paşas, Hacı Bayrâm-ı Veli, Er Dede Sultan, The Shrine of Er Dede Sultan, dream accounts, fiction, message, historical realities.

Evliyâ Çelebi'nin (ö. 1687'den sonra) Ankara seyahati, on yedinci yüzyıl Osmanlı tarihinde "Paşalar İsyanı" olarak bilinen isyan hareketi devam ederken yaptığı bir seyahattir. Onu Ankara'yı gezip görmeye yönelten olay, on yedinci yüzyıl Osmanlı tarihinin önemli bir isyan hareketi olan, Varvar Alî Paşa (ö. 1648) ile İpşir Mustafa Paşa'nın (ö. 1655) başlattığı, Kars'ta bulunan Defterdârzâde Mehmed Paşa'nın da katıldığı isyan hareketidir. O sırada Defterdârzâde Mehmed Paşa'nın musahibi ve ulağı olan Evliyâ Çelebi'nin bu olayın bir parçası olarak yolunun Ankara'ya düşmesi bir tesadüf olmayıp Ankara Kalesi'nin on yedinci yüzyılda isyancıların ve Celâlîlerin hedefinde bir kale olmasındandır. Ve Ankara monografisi, Na'îmâ'nın (ö. 1716), 1700-1704 yıllarında yazdığı tarihinin 1641-1649 dönemini kapsayan IV. cildinde birebir izlerini bulduğumuz tarihî gerçeklikten soyutlanamaz.¹

Defterdârzâde Mehmed Paşa'nın 1646 yılında Erzurum'a tayin edilmesi üzerine Evliyâ Çelebi onun musahibi olarak Erzurum'a gider. Bir süre sonra Mehmed Paşa'yı öldürtmek isteyen Sadrazam Hezârpâre Ahmed Paşa² (ö. 1648), onu Kars'a tayin eder ve bunun üzerine Mehmed Paşa isyan eder (1647). O sırada aynı şekilde devlete isyan etmiş olan Sivas valisi Varvar Alî Paşa ile haberleşip iş birliği yapmaya karar verir. Defterdârzâde'nin ulağı olarak isyancı Varvar Alî Paşa ve İpşir Paşa arasında mektupçuluk yapan Evliyâ Çelebi, kendisini bu isyan hareketinin içinde bulur. Defterdârzâde Mehmed Paşa ve adamlarına yol gösterme göreviyle Ankara'ya doğru yola çıkar. Kış koşullarında zorlu bir yolculukla (Kızılırmak'tan geçerek Nenekler, Balıkhisar Köyü üzerinden) 1648'in Nevruz günlerinde Çubuk Ovası'na ulaşır. Kızılırmak'ı geçerken yollarını kaybedip ayrılmış olduğu Mehmed Paşa ve adamları ile tekrar burada karşılaşırlar. On yedinci yüzyılda eşkıya saldırılarının hedefinde olan Ankara ahali "devlete isyan etmiş" olan paşa ve adamlarının şehre girmesine izin vermezler. Ancak paşanın

1 *Târih-i Na'îmâ*, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: TTK, 2014), 4:1113-14; 1131-33.

2 "Zîrâ Sâlih Paşa, bizüm paşanın pederi Mustafâ Paşa'nın gulâm-ı hâssalarından idi kim mahsûsan Paşa efendimize eyâlet-i Erzurûm'ı anlar ihsân etdi. Ve Hezârpâre Ahmed Paşa, Kara Mustafâ Paşa'nın baş tezkireciliğinden berü bizim Defterdârzâde efendimizin adüvv-i cânı [can düşmanı] idi." Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini*, haz. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağılı (İstanbul: YKY, 1999), 2:185 (Metin içinde cilt ve sayfa numaraları gösterilerek yapılan alıntılar *Seyâhatnâme*'nin bu neşrine aittir).

daha önce yaptığı iyilikleri karşılığında üç gün kalmalarına izin verilir. Bunun üzerine "top atışları"yla şehre girerler. Evliyâ Çelebi o sırada Ankara kadısı olan Kederzâde'nin³ konağına yerleşir ve hemen şehri gezmeye çıkar. Şehir gezisinin başlangıç noktası Hacı Bayrâm-ı Velî Tekkesi'dir. Oradan Ankara Kalesi'ne çıkar ve *Seyâhatnâme*'nin "evsâf" yapısı içinde şehri anlatır. Evliyâ'nın Ankara anlatısı boyunca Hacı Bayrâm'a (ö. 1430) bir leitmotif gibi tekrar tekrar yer verdiği görülür. Tekkesini ziyaret eder, bizzat sohbet ettiği tekke şeyhini, çok sayıda olan müritlerini, dervişlerini ululayarak anlatır, Hacı Bayram Camii hakkında bilgi verir. Hacı Bayrâm'ın türbesini ziyaret eder ve ona yüklediği *kutb-ı muhteşem*, *rûkn-i muhterem*, *âbid-i yegâne*, *nâsîh-ı halâyık*, *kıdve-i ricâl*, *nokta-i kemâl* gibi sıfatlar dikkat çeker (2:228). Hatta Ankara'nın o dönemde dünya çapındaki ticaret metayı olan keçilerinin tüyünün yumuşaklığını onun kerametine bağlar (2:226).

Evliyâ Rüyasında Er Dede Sultanı Görüyor

Ankara "evsâf"ını "devlete sadakatlı" bir seyyah ile "devlete isyan etmiş" (patronu) paşa arasında kalan çaresiz Evliyâ, bu ikilemini âdeta günah çıkarırcasına "Er Dede Sultanı rüyasında görme" kurmacası ile bitirir (2:226-28):

Evliyâ, günün sonunda Hacı Bayram Tekkesi ziyaretinin etkisinde kalarak onun için hatm-i şerîfe başlar:

Ve mine'r-rü'yâ-yı sâliha: Hakîr Evliyâ ol gün ki Kal'a-i Engürü'ye dâhil olup ibtidâ âsitâne-i Hacı Bayrâm-ı Velî'ye varup ziyâretiyle müşerref olup bir hatm-i şerîfe şürû' edüp konağımıza gelüp ba'de'l-ışâ [yatsıdan sonra] evrâd [u] erkânımız [dualarımızı] edâ edüp du'â-i istihâre [işin akıbetini anlama amacıyla rüyaya yatma] ile hâb-âlûd olup [uykuya dalıp] menâmında [rüyamda] görürüm kim...

O gece rüyasında Hacı Bayrâm'ın "mürşid"i olan Er Dede Sultan'ı görür:

Bir orta boylu, sarı sakallı aselî [bal rengi] hırka-i peşmîne [yün hırka] giymiş, başında aselî külâh-ı veledî üzre on iki dolama destâr-ı Muhammedî sarmış gelüp eydür: "Bak a oğlum! Lâyık mıdur kim benim tilmîzüm [yetiştirmem] olan Kösec Bayrâm-ı Velî'ye giderken beni basup geçesin, anı ziyâret edüp bir hatme mübâşeret idesün [hatim duasına başlayasın], bana bir Fâtîha tilâvet edüp [okuyup] geçmeyesün, lâyük müdur?" (2:226).

3 Evliyâ'nın 1648 yılında ziyareti sırasında Ankara kadısının Kederzâde (Kederoğlu) olduğu kaynaklarla doğrulanmaktadır. Evliyâ Çelebi'nin Ankara monografisi üzerine bkz. Nuran Tezcan "Tarihin Işığında Evliyâ Çelebi'nin Ankarası," *Seyyahın Kitabı: Evliyâ Çelebi Üzerine Makaleler* (İstanbul: YKY, 2019), 207-254.

Evliyâ şaşkınlık içinde ona kim olduğunu sorar: “Hakîr eyitdüm: Sultânım cenâb-ı şerîfiniz kimdür? Ben sizi bilmem ve kande [nerede] sâkin olursun?” der. Rüyadaki kişi sitemle hatırlatır:

Anlar eyitdi: “Âlem-i fetâliğinde [gençliğinde] Güleşçiler Tekyesi’nde ve Sultân Murâd huzûrunda pehlivânlara du’acılık ederken “Engürü’de Er yatır, Rûm’da Sarı Saltık, demez miydün. İşte Engürü’de Er Sultân benim” (2:227).

Evliyâ’nın Hafızasındaki Güreş Duası

Evliyâ, burada geçmişe dönüşle gençliğinde IV. Murâd’ın (salt. 1623-1640) mu-sahibi olduğu sırada IV. Murâd’la Melek Ahmed Paşa’nın (ö. 1662) güreşmelerini anlatırken onlar güreşe başlamadan önce “güreş ritüeli” olan duayı okuduğunu hatırlar. *Seyâhatnâme*’nin 1. cildinde (71b) anlattığı bu olayda okuduğu duada “Engürü’de Er yatır” geçmektedir:

Allâh Allâh Hâce-i ‘Azîm Seyyid-i Kâ’inât ve Mefhar-i Mevcûdât ber-kemâl-i cemâl Muhammed Mustafâ-râ salâvât. Engürü’de Er yatır, Rûm’da Muhammed Buhârî Sarı Saltık tan [şalvar, don]⁴ geyer ve tummân [şalvar]⁵ çeker. Pîrimiz Hazret-i Mahmûd Pîr-yâr-ı Velî aşkına dest-ber-dest [ele ele] kafâ-ber-kafâ [kafa kafaya] sîne-ber-sîne [göğüs göğü-se] Mahabbet-i Alî, şîr-i Yezdân-ı Velî ‘aşkına Allâh onara” deyü du’â ederdüm (1:119).

Evliyâ, Ankara yolculuğundan kısa bir süre önce Defterdârzâde Mehmed Paşa’nın da bulunduğu Mingrelistan zaferini kutlama yağmasına katılmıştır (1647) ve Seydî Ahmed Paşa çoşup Bâkî Paşa ile güreşe tutuşur. Seydî Paşa, Evliyâ’dan “Bizi salavâtla” diyerek dua etmesini ister.⁶ Evliyâ da hemen dua eder:

4 Bkz. Robert Dankoff, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü* (İstanbul: YKY, 2013), 223.

5 Dankoff, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*, 233.

6 “İşbu sene bin elli altı ve elli yedi senesinin içinde...” (1647) Seydî Ahmed Paşa ve diğer paşalar Mikrislistân yağmasında gösterdikleri “yüz aklıklarından” dolayı bir kutlama gecesi düzenlerler. Mikrislistân seferine katılmış olan Evliyâ Çelebi ve Mehmed Paşa da bu kutlamaya katılırlar. Seydî Ahmed Paşa ve Bâkî Paşa keyiflenip güreş yapmak isterler: “Seydî Ahmed Paşa ile Bâkî Paşa esnâ-yı kelâmda azğuşup bu kadar huzzâr-ı meclis var iken ta’âmı bırakup yaka yakaya gelüp, ‘Kalk Evliyâ! Biz iki paşa güleş ederiz. Bizi salâvâtla. Aç karnına bir eyi güreş edüp sonra ta’âm yiyelim’ deyince hemen hakîr nola deyüp ‘Şast ber-kabza, çekilmiş yay oku gibi hâzırım’ deyüp sofrâ başından ayak üzre kalkup ‘Allâh, Allâh! Hâce-i âlem, Seyyid-i Kâ’inât ve Mefhar-i Mevcûdât ber-cemâl-i kemâl Muhammed Mustafâ-râ salâvât. Engürü’de Er yatır, Rûm’da, Sarı Saltık tan giyer ve tumman çeker. Pîrimiz Hazret-i Mahmûd, pîr-i yâr-ı velî aşkına iki vezirdür. İkisünün dahi dutduğun Allâh öger, dîn [u] imân ile gide’ deyüp bu iki zôr-âver ve vezîr-i dilâvereyn-i

Allâh, Allâh! Hâce-i âlem, Seyyid-i Kâ'inât ve Mefhar-i Mevcûdât ber-cemâl-i kemâl Muhammed Mustafâ-râ salâvât. Engürü'de Er yatır, Rûm'da, Sarı Saltık'tan giyer ve tumman çeker. Pîrimüz Hazret-i Mahmûd, Pîr-i yâr-ı Velî aşkına iki vezîrdür. İkininün dahi dutduğun Allâh öger, dîn [u] imân ile gide (2:185).

Hafızasındaki güreş duasını, Ankara'ya gelmeden kısa bir süre önce bu olayla tazelemiş olan Evliyâ, rüya kurmacasında onu "Er Sultan" olarak zikreder. Ve rüyadaki kişi sözlerine devam eder: "Aşağı Tahte'l-kal'a kurbunda Odunbâzâ-rında bir kesîf [basık] kubbe içinde kaldum. Anda gelüp beni ziyâret edüp bir Fâtihâ'yla şâd eyle" (2:227).

Evliyâ'nın Bulunduğu Koşullarda Manevi Güce İhtiyacı Vardır

Evliyâ'nın güreş gibi zor bir sporda üstünlük için "manevi gücüne" sığımlan "Er"den/"Er Dede Sultan"dan şimdi kendisi için "manevi güce" ihtiyacı vardır. Kaleyi gezip, kalenin yakınındaki At Pazar'ından Uzun Çarşı'ya (Çıkrıkçılar) geçip Tahtelkale'deki çarşıya (Ulus Hali'nin bulunduğu bölge) indiğini bildiren Evliyâ, bu Türkmen şehirde bulunan pek çok tarihî ve manevi şahsiyetin türbeleriyle karşılaşmıştır.⁷ Hacı Bayrâm ve onun mürşidi olduğunu söylediği Er Dede, şimdi bulunduğu koşullarda en çok ihtiyaç duyduğu manevi güçtür. Rüyadaki kişi ona ihtiyacı olan sözü söyler:

"Sen dahi dünyâda ve âhiretde şâd [u] ber-murâd olasın. Sabâh namâzından sonra sana bir âdem göndereyim, hemân bana benzer, anun ile el ele verüp bu şehri içre refât ederek [yürüyerek] bana gelüp ziyâret eyle. Selâmün aleyküm" deyüp gâ'ib oldu (2:227).

Hemen uykudan uyanan Evliyâ'nın aklı karışmıştır. Abdest alıp sabah namazı kılmaya hazırlanırken paşanın askerlerinden biri gelip onu sabah kahvaltısına davet eder, fakat iştahı kaçmıştır, oruçlu olduğunu söyler:

Hemân hâbdan bî-dâr olup [uykudan uyanıp] pâk âbdest alup vakt-i sabâha muntazır durup ba'de's-salâti'l-fecr [sabah namazından sonra], paşadan bir mehter-i enderûn [hizmetli] gelüp "Buyurun tahta'l-fitûra" [kahvaltıya] dedi. "Hayır oğlum! Bu gün sâ'imim [oruçluyum]" deyü mehteri savdım (2:227).

servereyn-i hünervereyn-i vâli-i mihtereynler birbirleriyle kuç kuçağ olup keşân-ber-keşân yaka çâk rûyları otâğ içre hâk yaka yakaya olup pehlivân-âsâ küşte-gîrlük edüp..." (2:185).

7 Ankara'da, bildiği gibi, eski bir Selçuklu ve Türkmen şehri olmasının yanı sıra eski bir "âhîlik" geleneğiyle ticaret şehri olduğu için kale ile Tahte'l-kale arasında kalan bölgede pek çok tarihî ve dinî şahsiyete ait türbeler bulunmaktadır.

Tam o sırada karşısına “rüyasında gördüğü adam” çıkagelir ve “Er Dede Sultan rüyamda beni size gönderdi” der:

Hemân amı gördüm, ahşam vâkı’ında gördüğüm kimesne çıkageldi. Selâm verüp “Evliyâ Çelebi, siz misiz? Buyurun, Er Dede Sultân vâkı’amızda [rüyamızda] bizi size gönderdi. Ziyâretine gidelüm” dedi. Ammâ sözü gûyâ yer altında zîr-i zemînden [yer altından] çıkar. Hakkâ yüzü münevver ve sözü şîrîn mü’essir [tatlı ve etkileyici] (2:227).

Rüya ile Gerçeklik Arasındaki “Mucize”

Evliyâ, burada her ne kadar “rüyadan uyanma” olarak anlatıyorsa da, karşısına gelen bu kişiyle kurduğu gerçeküstü ilişki bundan sonra olanların “rüyada” mı, yoksa “gerçekte” mi yaşandığı noktasında kesin olmayan bir izlenim vermektedir. Çünkü gelen adam “Er Dede’nin onu Evliyâ’ya gönderdiğini” söylüyor. Burada iç içe geçmiş rüya kurgusu ile Er Dede’nin mucizevi gücü pekişir. Böylece Evliyâ’nın da tam istediği, ihtiyaç duyduğu “manevi güce ulaşma isteği”nin gerçekleşme yolu bu “mucizevi olgu” ile açılır! Birlikte çıkarlar:

Hemân ferâcem giyüp Bismillâh ile kapudan taşra çıkup piyâdece giderken ilerü şehri içre on bir mahalde medfûn [defn edilmiş] kibâr-ı evliyâullâhları ism [ü] resimleriyle [isim ve âlâmetleriyle] söyleyüp ziyâret etdirüp ba’zısına “bizim çerâğımızdur” [yetiştirmemiz] der, ba’zısına “Azîzim Hâmid Efendi halifesidir” deyü elüme yapışup ziyâret ziyâret gezdiklerimiz de inşâallâhu Te’âlâ tahrîr olunur (2:227).

Burada geçen *ilerü şehri içre* ifadesi, Ankara Kalesi ile aşağı yüzde bulunan Tahtelkale - Suluhan çevresinin şehrin dokusunda bir türbeler bölgesi olduğu düşünüldüğünde “şehrin merkez bölgesi” anlamına gelir –daha sonra *derûn-ı Engürü* ifadesini kullanır– ve Ankara’nın tarihî Türkmen şehri olarak pek çok “yatır” (türbe) bulunan bölgesidir. Bu bölgeyi çok iyi gözlemlemiş olan Evliyâ, “evsâf” yöntemi gereği bunları yazacağını bilinçaltında planlamıştır.

Rüyadan uyandıktan sonra “gerçek” olarak anlattığı bu “birlikte yürüyüş” birden rüya ile gerçek arası bir kurguya dönüşür: “Hemân kim elime yapıştı, elinde aslâ kemiği yok idi. Ne cânibe eğsem hamîr gibi eğilirdi” (2:227).

Evliyâ, manevi bir kişiliğe/güce dokunmanın verdiği “uhrevi hazzı” tuttuğu elin “yumuşaklık”ında somutlaştırır. Onun elini tutan, yani ona “el veren” bu mucizevi “el” tam o sırada Odun Pazarı’nda bir türbe gösterip kaybolur:

Hemân elin elümden çeküp sağ eliyle bir ziyâret gösterdi ve yine elüme yapışdı. Ba’zı âhirete müte’allık [ilişkin] kelimâtlar ederek Odunbâzârı nâm bir mahalle vardıkda meydânun cânib-i garbîsinde bir kubbe-i sağîr [küçük kubbe] nümâyân olup [görü-

nüp] "İşte Er Sultân kubbesi şudur" deyü sağ eliyle gösterüp hakîr dahi ol tarafa nazar edince bir dahi yanına bakdum, ol kimesne gâ'ib olmuş. "Bre meded ben anun elin elümden koyurmasam gerek idüm" (2:227).

Er Dede'nin gönderdiği bu "mübarek adam" Evliyâ'ya Ankara ziyaret-gâhlarını, türbelerini tek tek gezdirip tanıtırken Odun Pazarı'nda Er Dede'nin türbesini gösterdiği sırada kaybolur, Evliyâ da onun gösterdiği yere bakayım derken "adam" elini bırakmıştır. Evliyâ, o anda bu mübarek eli bıraktığı için büyük bir pişmanlık duyar! Sabahın bu erken saatinde "şaşkın" bir şekilde nereye gideceğini bilmeksizin Ankara'nın ortasında kalakalır:

"Bre meded hâlüm neye müncer olur [sonu ne olur]" deyü cânib-i erba'aya [dört tarafa] vakt-i sheherde serâsîme [sersem] olup gezerdüm. Hemân ol şahsı gâ'ib ettiğim bir şâh-râh-ı azîm [büyük bir ana cadde] idi. Önümde ve ardumda görünmeyüp gâ'ib olmuşdu.

Evliyâ Er Dede Türbesinde

Adamın bu "esrarengiz" kaybolmasıyla anlatı yeni bir gerçekliğe döner: Evliyâ, şaşırılmış bir hâlde etrafına bakınırken, keçe kaplı bir kapı görür. İçeri girer ve yeni bir şaşkınlığa düşer: Bir bozahane! O zamanın meyhanesi olan bozahanenin içinde paşanın adamları ve daha başkaları oturmuş kimi bağlama, kimi tambura çalıp kendinden geçmiş bir hâlde eğleniyorlar.⁸ O sırada içlerinden bir tanesi "Evliyâ Çelebi, gel bir bozacığımızı iç" deyince, "Eyvah beni tanıdılar, bozahaneye girdiğimi gördüler" deyip utancından yerin dibine geçer:

İmdi şu keçe kaplı küçük kapudan içeri girmiş ola, deyü hemân kapuyu açup içeri girdüm. Meğer ne gördüm, bozahâne imiş. Bu kadar paşalı ve bu kadar harbende [seyis] ve harkeşân ve kimi çöğür ve kimi tambura çalup bir hây-hûy kim ta'bir ü tav-sîf olunmaz. Hemân biri "Evliyâ Çelebi! Gel bir bozacığımızı iç" dedi. "Hay benüm bozahâneye girdiğim gördüler" deyü hicâbumdan [utancımından] yire geçdüm (2:227).

İsyancı paşayla birlikte olmaktan devlete karşı suçluluk duyan (!?) Evliyâ, şimdi bir de içki gibi bir günahla karşı karşıya kalmıştır. Kendini dışarı atıp birden karşısına çıkan türbeye girer; işte bu Er Dede Sultan Türbesi'dir: "Hemân taşra çıkup [dışarı çıkıp] doğru Er Sultân kubbesine varup bâbın açup içeri girdikde..."

8 On altıncı yüzyılda canlı bir ticaret şehri olan Ankara'da pek çok kalvehane ve bozahanelerin olduğu bilinmektedir. Bkz. Özer Ergenç, "16. Yüzyıl Ankara'sı: Ekonomik, Sosyal Yapı ve Kentsel Özellikler," *Tarih İçinde Ankara: Eylül 1981 Seminer Bildirileri*, haz. Erdal Yavuz ve Ümit Nevzat Üğürel (Anlara: ODTÜ, 1984), 49-60.

bilinçaltındaki suçluluk duygusundan onu kurtaracak olan bir “türbe”ye yani “Er Dede Sultan” Türbesi’ne kendisini atar; böylece günahlarından, suçluluk duygularından kurtulacağı bir mekâna ulaşmıştır. Ve eşiğine günahkâr yüzünü sürüp ağlayarak rüyasına girip bir *mürşid-i kâmil* göndereceğini bildirip gerçekten de gönderen Er Dede’ye teşekkür eder:

“Esselâmü aleyküm yâ pîr-i azîz” deyü bükâ ederek [ağlayarak] atebe-i süffisine [eşiğinin en aşağı basamağına] bu âsî yüzüm [âsî olan günahkâr yüzümü] rûmâlîde kılıp [sürüp] eyitdüm [dedim] “Ey Sultânım! Vâkı’ama [rüyama] girüp sana bir mürşid-i kâmil vesîle [vasıta] gönderirüm dedin, ahde vefâ edüp [sözünde durup] gönderdin. Henüz irşâd olmadan [doğru yolu bulamadan] elümden aldın. Kapuna yüz süregelüp ziyâret etdüm” (2:227).

Beni Koru Ey Er Sultan!

Evlîyâ, Er Dede’nin türbesinde günahlarının af olması için yalvarır: “Habîb-i Hudâ aşkına beni dünyâ ve âhiretde mahrûm koma” (2:227).

Günahlarımı bir “hatim” indirerek telafî edeceğini bildirip hatm-i şerîfe başlar: “Allâh ile ahdüm olsun, rûh-ı şerîfiniçün bir hatm-i şerîf tilâvet ideyüm’ deyüp bir hatm-i şerîfe başlayup” (2:227). “Beni koru Ey Er Sultan” diye yalvarır: “Kabr-i şerîfinün sandûkası olan yeşil sûf [yün dokuma] ile mestûr [örtülü] zarfinun [sandukanın] altına girüp ‘Himâye yâ Er Sultân, himâye’ deyüp girdüm” (2:227).

Tam o sırada içi geçip sandukanın yeşil örtüsü altında uyuyakalır. Sırılsıklam ter içinde kalmıştır: “Ol sâ’at hâb-âlûd olup [uyku basıp] eyle gark-ı arak olmuşum kim [terlemişim ki] esbâblarumdan taşra ter çıkup [ter elbisemin üstüne çıkmış]” (2:227).

Rüya İçinde Rüya mı?

Ve tekrar “rüya” görür ve yine Er Dede Sultan’ı görür. İlk rüyasındaki Er Dede Sultan ile şimdi gördüğü rüyasındaki Er Dede Sultan’ın aynı görünüşte olduğunu, yani her ikisinin de aynı Er Dede olduğunu “teşhis” etmiştir (!): “Mukaddemâ yine vâkı’amda gördüğüm gibi Er Sultân’ı evvelki eşkâliyle görüp selâm verdi” (2:227).

“Beni kapından boş gönderme!”

Rüyanın içinde Er Dede’ye, ona gönderdiği adam vasıtasıyla kapısına geldiğini bildirerek yardımını esirgememesi için yalvarır; “beni kapından boş gönderme” yani “beni koru” der: “ve aleyk alup eyitdüm [selamına selam verip dedim]: ‘Sultânım! Bana vesîle gönderdiğün âdemi yitirüp bî-vesîle kalıp kapuna geldüm. Beni telhî-dest koma’ [beni eli boş döndürme!] dedüm” (2:227).

Er Dede Sultan Ona Duymak İstediklerini Söyler

Evliyâ, Er Dede Sultan'dan duymak istediklerini ona söyler: "Hemân eyitdiler: Sen hâfiz-ı Kur'ân olduğundan⁹ ve muhibb-i evliyâ olup kibâr-ı evliyâullâhın âsitânelerine [tekkelerine] yüz sürdüğünden mahrûm kalmazsın. Biz sana muhabbetimizden vâkı'ana girüp sana vesîle göndeririz" (2:227). "Kuran okuduğun, hafız olduğun için ve türbe ziyaretlerinde bulunduğun için sen bizim koruma gücümüzden mahrum kalmazsın. Zaten biz seni sevdiğimiz için sana vesile gönderdik" der ve ekler "Ashında elinden tutup 'gel' dediğim sabah gelen bendim!": "Anun eline yapışup bre gel dediğim sabahısı yine ben varup eline yapışdum" (2:227).

"Seni doğru yola götürecek olan 'mürşid' benim. Kaygılanma, sonunda selamete çıkacaksın, doğru yoldasın" der: "Seni tarîk-ı hakka götürür mürşid-i kâmilinüm, elem çekme âkîbet yolun selâmetle sırât-ı müstakîmdür" (2:227).

Er Dede, sözlerine "Ama bu yordakçılarla gezerken fakirlere ve zayıflara merhamet et, onları bu yordakçılardan korumaya çalış" diyerek devam eder: "Anmâ sen de bu 'avânlar [yardakçılar] ile gezerken istikâmet edüp [doğru yolda olup] fukarâ ve zu'afâyâ merhamet üzre olup 'avânlardan halâs etmeğe sa'y eyle [çalış]" (2:227). "Ve paşana söyle benim Engürüciğime kapanıp Celâlî olup buradaki Allâh yolunda olan kullara eziyet etmesin" der: "ve paşana söyle benüm himâyemde olan Engürüciğümde kapanıp Celâlî olup civârümde olan ibâdu'llâhları müte'ezzî etmesin" (2:227).

Evliyâ'nın "İyi İnsan"ı

Böylece Evliyâ, devlete isyan etmiş bir paşayla Ankara'da bulunmaktan dolayı duyduğu huzursuzluğunu açığa vurur. Er Dede Türbesi'nde bunun iç hesaplaşmasını yapar, "kendisinin seyyah olduğunu", dolayısıyla "masum olduğunu", bu suçta ortak olmadığını vazifesi gereği bulunduğunu vurgulamak ister; ve Er Dede'nin ağzından "ve Allâh sana seyahatini selametle tamamlamak nasip etsin ve son nefesinde seni imandan ayırmasın, Hz. Muhammed'in şefaatinin nasip etsin" diyerek "seyyahlık" vazifesini kutsar:

ve sana Cenâb-ı Bârî seyahat-i tâm, âhir nefesde îmân verüp şefâ'at-i Resûlullâh'ı nasîb edüp sıhhat-i bedenle cihâmı geşt ü güzâr etdükçe azıcık ta'âm ye ve azıcık söyle ve az uyu ve ilme çok amel eyle [sağlıkla dünyayı gezip azıcık yemek ye, az konuş, az uyu ve ilme çok çalış!] (2:227).

⁹ İyi bir medrese eğitimi almış olan Evliyâ Çelebi, aynı zamanda hafızdır ve hocalarından biri saray imamı Evliyâ Mehmed Efendi'dir (1:118).

Bu son cümlesinde “doğru yol”u bulmak için lazım olanın “amel” yani “davranış terbiyesi” olduğunun altını çizen Evliyâ, bu görüşünü ayetle pekiştirir. Fâtır Suresi (35) 10. ayete gönderme yapar: “netîce râh-ı hakkı bulmağa lâzım olan ameldür kim Cenâb-ı Bârî Kur’ân-ı Azîm’inde [“Güzel kelimeler ancak ona yükselir. Onu da iyi amel yükseltir”] buyurmuşdur” (2:227).

Böylece “iyi insan”ın davranış ölçütlerini Er Dede’nin ağzından söyletir: Bedensel isteklerinde ölçülü, beşerî davranışlarında çalışkan ve bilgili ol!

“İyi insan” olma ölçütüne “ana-baba kıymeti bilmek ve mübarek insanları dua ile yâd etmek” ölçütünü de ekler: “Bu nasihatlarımı tut ve hukûk-ı vâlideyni ve bizi hayr du’âdan unutmama, pîrlere ri’âyet eyle. Yürü Allâh için râst getirüp âkıbetin hayr ola” (2:227).

Kendi Parodisi

Er Dede’nin ağzından bunları da söyledikten sonra rüya ile gerçeklik arasındaki kurmacasında yeniden gerçeğe döner:

Evliyâ, tam Er Dede Sultan’la ruh birliği içinde kendinden geçmiş bir hâlde Fâtiha okuyup dua ederken (!) türbenin kapısında bir gürültü kopar. Türbeye yeni ziyaretçiler gelmiştir. Ziyaretçilerin paldır küldür girişi ile bu “uhrevi ortam”dan uyanan Evliyâ, kendini yeniden gerçek dünyada bulur. Gelenler yüksek sesle “Bu türbenin türbedârı yok mu?” diye sorarlar: “Bu niyyete el-Fâtiha deyüp Fâtiha-i şerîfi tilâvet edüp dest-bûs ederken türbe-i pür-envâr kapusundan bir kütürdü kopup ‘Ya bu türbenin türbedârı yok a!’” (2:227).

Evliyâ, sırlıklam terlemiş olarak uykudan uyanıp sandukanın örtüsünün altından çıkar: “hâbdan bîdâr olup [uyanıp] Er Sultân’ın sandûkası sûfu altından çıkup mest [u] medhûş sır sıklam tere gark olmuşum.” Onu gören ziyaretçiler “Türbedâr siz misiniz” diye sorarlar: “Meğer türbe-i şerîfe vâfir zâ’irler gelüp ‘Siz türbedâr mısınız’ dediler” (2:227).

Evliyâ şaşkınlıkla ne diyeceğini bilemez ve kendisiyle dalga geçer, “Bir de türbe hizmetlisi oldum!” der: “Belî bu âsitânenün huddâmı olduk deyü...” (2:227).

Paşanın da Aynı Rüyaı Görmesi

Kurmacasında kendisiyle alay ederek bir kez daha gerçekliğe dönen Evliyâ, Er Dede ile yaptığı konuşmadan çok duygulanmış olarak ağlamaklı bir hâlde türbeden çıkıp konağa döner, gördüğü rüyayı paşaya anlatır: “Hakîr vedâ’-ı Fâtiha’yı tilâvet edüp yine bâb-ı sa’âdetin sedd edüp [kapatıp] bükâ-âlûd olarak [ağlamaklı hâlde] konağuma gidüp dosdoğru bu vâkı’ayı [rüyayı] paşaya dedüm” (2:227).

Paşa rüyayı duyunca büyük bir şaşkınlık içinde "Esağfirullâh!" der; çünkü paşa da aynı rüyayı görmüştür! Ve rüyaları birbirine uyuştur: "Meğer paşa dahi benüm gördüğüm Er Sultân vâki'asın gördüğün hakîre nakl edüp vâki'alarımız vâki' olup mutâbık geldi" (2:228).

Paşa bunun üzerine artık Celâlî olup Ankara Kalesi'ni ele geçirmenin mümkün olmayacağını anlar. Derhâl askerlere dağıtılan silahları toplatır:

"Tiz bölükbaşılara ve sekbân ve sarıca askerlerine verilen cebehâne tüfenkleri ve silâh-larun getirsinler. Bize kal'a-i Engürü'ye kapanup Celâlî olmak şimden gerü harâmdur" deyü cümle silâhları askerî tâ'ifelerinden alup âsûde-hâl oldu (2:228).

"İsyancı Paşa" ve "Masum Evliyâ"

Rüyaların "aynı" olması ile Er Dede'nin "mucizevi uyarısı" tecelli etmiştir. Er Dede türbesinde günah çıkarmış olan "masum" (!) Evliyâ, sanki "paşanın zihninde Ankara Kalesi'ne kapanıp Celâlî olmak gibi hafif bir niyeti" olduğunu "tam o anda!" öğrenmiş gibi itiraf eder: "Meğer paşanın dimâğında Engürü'de kapanup Celâlî olmak râyihacığ'ı var imiş" (2:228).

Ankara'dan Kaçış

Paşanın Ankara'yı derhâl terk etme kararı karşısında Evliyâ, acele ile *evsâf* usulünce şehrin türbelerinin ziyaretine çıkar.

Önce Hacı Bayrâm-ı Velî ve ondan sonra da *eş-Şeyh Hazret-i Er Sultân*'ı ziyaret eder ve "rüyasında gördüğünü" zikretmeyi ihmal etmez. Er Sultan'ı "sâhib-i da'vetül-müstecâbe, matla'-ı envâru'l-kerâme, mazhar-ı envaru't-târîka, kâşif-i esrârü'l-hakîka, ber-tâlibân-ı târîk-ı ikân ve sârbân-ı rahîk-ı irfân" sıfatlarıyla yüceltir:

İsm-i şerîfleri Mahmûd'dur. Yine derûn-ı Ankara'da rahm-ı mâderden [ana rahminden] müştakk olmuşdur [doğmuştur]. Târîk-i Kâdirî'de Şeyh Hâmid hazretlerinin şeyhlerindendir.¹⁰ Niçe bin keşf [u] kerâmetleri âşkâre olup hamd-i Hudâ bu hakîre dahi ziyâreti müyesser olup vâki'amızda görüp dâr-ı bâkîde iken irşâdlarıyla behre-mend olduk. Rahmetullâhi aleyh. Derûn-ı Engürü'de Ağaçbâzârı'nda bir kubbe-i müfid [ü] muhtasarda âsûdedürler. Ziyâretgâh-ı hâs [u] âmdur.¹¹ Kuddise sırruhu (2:228).

10 Şeyh Hamîd, Hacı Bayrâm'ın şeyhi olan Kayserili Şeyh Hamîdüddîn-i Velî olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla Evliyâ böylece Er Dede'yi Şeyh Hamîd'in şeyhlerinden olarak gösteriyor olmalıdır.

11 Galantî'nin *Ankara Tarihi*'nde "Ankara'nın Meşhur Adamları" bölümünde Ankara'nın dinî ve kültür tarihine mâl olmuş ünlülerin adlarını ve hayatları hakkında kısa bilgiler verilir. Bunlar ara-

sında Şeyh Hazret-i Er Sultan'a da yer verilmiştir. Ancak buradaki tüm bilgiler Evliyâ Çelebi'nin verdiklerinden ibarettir ve kaynak olarak sadece Evliyâ Çelebi gösterilmiştir: Avram Galanti, *Ankara Tarihi* (İstanbul: Tan Matbaası, 1950), 105. Bugün Ankara'da Ulus-Susam Sokak'ta bulunan Hallaç Mahmûd Camii'ndeki Hallaç Mahmûd Türbesi de tamamen Evliyâ'nın rüyasına dayandırılarak Er Dede Türbesi olduğu bildirilmektedir. Bkz. "Er Dede Sultan (Hallaç Mahmut Türbesi) Ankara-Altındağ-Hallaç Mahmud Camii," [Kaynak: Abdülkerim Erdoğan, *Manevi Mimarlarıyla Ankara* (Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi, 2007)], <https://www.evliyalar.net/er-dede-sultan-hallac-mahmut-turbesi> (erişim: 23 Mayıs 2023). Evliyâ'nın Er Dede'nin adını Mahmûd olarak vermesi onun Hacı Bayrâm'ın hocalarından biri olarak kabul edilmesinin de sebebidir.

Evliyâ Çelebi'nin Er Dede Sultan'ını arayanlardan biri de Ahmet Hamdi Tanpınar'dır. Tanpınar, *Beş Şehir*'deki (1946) Ankara anlatısında şehri Evliyâ Çelebi'nin Ankara anlatımına bağlı kalarak gezdiğini bildirir. Ve Evliyâ'nın Ankara'yı anlatırken "asıl orkestrasyonu" yattığı yerin adı bile unutulmuş bir Türk Evliyâsında yarattığı vurgulayarak bu etki ile o da Ankara'da Er Dede Sultan Türbesi'ni arar: "...Verdiği izahlara göre tasavvuf tarihinde mühim yeri olması lâzım gelen bu Erdede Sultan'ı bu sefer Ankara'da epeyce aradım. Bu vesileyle bilmediğim birçok şeyi öğrendiğim hâlde, onu bir türlü bulamadım. Yalnız bu işlerle yakından ilgili bir Ankaralıdan Kuşbaba diye anılan bir eski yatırım bu Erdede Sultan olması ihtimali bulunduğunu ve mezarımın da şimdiki Hal civarında yeni yapılan mektebin altında kaldığını öğrendim. Seyahatlerine doğruluğundan şüphe ettirecek derecede latif ve mizahî bir rüya ile başlayan Evliyâ Çelebi'nin rüyalarına ne kadar inanabiliriz? Bunu pek bilmem. Zaten ben Evliyâ Çelebi'yi tenkit etmek için değil, ona inanmak için okurum. Ve bu yüzden de daima kârlı çıkarım." Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 23.

Ankara ve çevresindeki adak yerleri üzerine önemli bir çalışma yapmış olan Hikmet Tanyu ise bugün artık kalmamış olan türbenin Tahtakale'deki Hal ile Keresteciler çarşısı arasında bulunan Kurtbaba türbesi olduğunu, halkın adak amacıyla çok rağbet ettiği bu türbenin Ankara'nın ikinci büyük yangınında yandığını bildirir: "Otuz yıl kadar önce eski Tahtakale denilen semtin, Keresteciler yakınında Kurtbaba türbesi vardı. Yakınlarda yıkıtılan İnkılâp (Devrim) ilkokulu ile Hal binası arasına, yola veya yolla bina arasındaki bir yere raslıyan bu türbe Ankara'nın büyük yangınlarından ikincisi olan Tahtakale yangınında yanmıştır. Üstü kapalı idi. İçeri girilip namaz kılınır idi. Huysuz bağırıp çağırın, söz dinlemeyen (aksi) çocukları oraya götürerek türbeye kapatırlardı. Beş dakika bıraktıktan sonra çıkarırlardı. Mum adanır, mum dikilirdi. Bez, iplik bağlayanlar da olurdu. Bu türbedeki zâtın adı Kuşbaba değil, Kurtbaba idi. Halk böyle bilirdi. (...) Yukarıda bahsettiğimiz ve büyük bir yangınla ortadan kalkan Tahtakale semtinde Tahtakale Hamamı (şimdiki hal binası çevresinde, Odun pazarı veya sonraları Keresteciler denilen mahalde bulunan türbe, o çevrenin en meşhuru idi. Bunun Er Sultan'a ait olması muhtemeldir. O yangından kurtulamamıştır." Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1967), 54-55. Tanyu, ayrıca, Tanpınar'ın "Kuşbaba" dediği yatırım "Kurtbaba" olduğunu da belirtir (54-55).

Kaleyi gezen, Atpazarı kapısından çıkıp, Uzunçarşı'dan (Çıkırıçılar Yokuşu) Tahtelkale'ye gelen Evliyâ, Ankara'nın ticaret merkezi olan bu bölgelerini gözlemlemiş ve muhtemelen o bölgede bulunan Ankara'nın ünlü türbelerini görmüş ya da haberdar olmuştur. On yedinci yüzyılda önemli bir ticaret şehri olan Ankara'nın Yukarı Yüz diye adlandırılan kale çevresindeki Atpazarı, Koyunpazarı, Samanpazarı gibi ticaret mekânlarından sonra Aşağı Yüz diye adlandırılan Tahtelkale çevresi 2. bir önemli çarşı merkezidir.¹² Evliyâ'nın *Derûn-ı Engürü*'de Ağaçbâzârı'nda dediği yer Tahtelkale bölgesinde yakın geçmişe kadar Keresteciler diye bilinen Ankara'nın "odunpazarı"dır.¹³

Gerçeklikle rüyanın iç içe geçtiği bu kurmacadan çıkan sonuç şöyle özetlenebilir:

1. Geldiği gün şehri gezip akşamına Er Dede'yi rüyasında gördüğünü söyleyen Evliyâ, türbe ziyaretlerinin sonunda Ankara'da "birkaç gün" kaldığını bildirir. Bu "birkaç gün kalma" ifadesiyle bir yandan şehirde isyancı paşa ile bulunmaktan dolayı huzursuzluğunu, ama aynı zamanda nice *ulemâ*, *sulehâ* ve *evliyâ* türbesi olan bu şehri "layıkıyla" gezemediğini bildirmek ister: "Bu ziyâretlerden mâ'adâ şehri Engürü'nün enderûn [u] bîrûnundan niçe bin musannifin ve mü'ellifinden ulemâ ve sulehâlar ve kibâr-ı kümmelîn [kamillerin uluları] evliyâlar medfûndur. Ammâ bir kaç gün müsâfir olmamız sebebiyle bu kadarca tahrîr olundu. Rahmetullâhi aleyhim ecma'în" (2:228).
2. Evliyâ türbe ziyaretlerinden sonra Ankara'yı terk etmek üzere acele ile eşyalarını şehrin o sıradaki kadısı olan ve konağında kaldığı Kerderzâde'ye bırakır, tam o sırada (sabah namazıdır!) şehirde bir gürültü (*velvele*, *gulgule*, *feryâd u feza*) koptuğunu ve halkın bir kısmının "cürmü yokdur" bir kısmının da "Varvar'la birlik olmuş Celâlîlerdir" diye

¹² Bkz. Mehmet Tunçer, *Ankara (Angora) Şehri Merkez Gelişimi: 14.-20. yy.* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001); Mehmet Tunçer, "Angora (Ankara) Tarihsel Kent Merkezi Gelişim Süreci ve Suluhan Çevresi Tahtakale Çarşısı," *Tarihte Ankara Uluslararası Sempozyumu: Bildiriler*, haz. Yılmaz Kurt ve Ertan Ünlü (Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF, 2012), 2:685-722; Ömer Demirel, "Osmanlı Uzun Çarşılarına Örnekler: Ankara-Sivas Uzun Çarşıları," *Tarihte Ankara Uluslararası Sempozyumu: Bildiriler*, haz. Yılmaz Kurt ve Ertan Ünlü (Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF, 2012), 1:377-393.

¹³ Bkz. Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak*, 55.

bağırıldığını duyar: “Bre nedir aslı, derken hemân bu kadar âdem ayağa kalkıp ‘Biz paşadan hoşnuduz, cürmü yokdur’ derler. Bir fırkası dahi ‘Emîr pâdişâhındur. Varvar ile birlik olmuş Celâlîler’dür, tevâbî’leri harâmîlerdür.” Ve Evliyâ, saray tarafından paşanın katline ferman geldiğini anlar: “Meğer paşanın katline hatt-ı şerîf ile hünkâr kapucu-başlılarından Mustafâ Ağa kırk kapucuyla gelüp cümle kal’a kapularun sedd edüp nefîr-i âm dellâlların nidâsın etdirür” (2:228).

3. Oysa paşa gecedan kaçmıştır: Evliyâ, Er Dede türbesinden konağa dönüp paşayla karşılaşp aynı rüyayı gördüklerini anladıktan sonra paşanın askerlerini topladığını; yani paşanın Ankara’dan ani kaçış kararını “aynı rüyayı” görmelerinin “mucizevi gücü”ne bağlasa da (“meğer paşa dahi Er Sultan vâkıasının görüp hakire nakl edüp vâkî’alarımız vâkî’ olup mutâbık geldi” 2:228); aslında paşa, “kendî” gördüğü rüya üzerine “daha gecedan aceleyle *sarrac* ile kıyafet değiştirip” kaçmıştır. Evliyâ, anlatısının devamında bunun “tedbirli” paşanın isabetli bir âdeti olduğunu bildirir: “Hikmet-i Hudâ, paşa ol gice bir muhavvif ve muhâtara vâkî’a görüp bir *sarrac* ile tebdîl-i câme olup birer esb-i tâzîye süvâr olup Seydî Battâl Gâzî pederi Hüseyin Gâzî ziyâretine kal’a kapusu açılınca tebdîl-i kıyâfet giderler. Ekseriyyâ mu’tâdı bu idi” (2:228).
4. Ve paşa şehri terk ettikten sonra kendisini yakalamaya geldiklerini haber aldığından bir daha Ankara’ya uğramadan Erkeksu’ya geçer. “Bu kadar halk kapucubaşıyla paşanın sarâyın basup bulamadılar. Şehrün enderûn [u] bîrûnunu ol kadar teccüss etdiler kim mümkün olup nâm [u] nişânından haberdâr olamadılar. Bu haberi paşa istimâ’ edüp gayrı şehri Engürü’ye dâhil olmayup şehrin şimâli tarafında Erkeksu nâm mahalle varup bir re’âyâ ile Kethüdâ Alî Ağa’ya bir kâğıd gönderüp bayrak askerlerin istemiş” (2:229).
5. Paşanın arkasından şehirde bütün olup bitenleri duyan, aynı zamanda paşanın kaçtığından haberdar olan Evliyâ, paşanın yanında bulunanların da canının tehlikede olduğunu duymuş olur: “Vây ol paşalının hâline kim bu sâ’atden gayrı bulunurlarsa mâlları garet olunup kendileri katl olunmasına fermân-ı şehriyârî sâdir olmuşdur’ deyü cümle paşalıyı mübâşirler ile nefy-i beled etdiler. Paşalının dahi cân-ı azîzine minnet kim minâreli şehre girmeyeler” (2:229). Yani öldürölmelerine ferman

çıkmiş olan paşalılar "minareli şehre girmemek"le kendilerini kurtarmış olurlar. Burada "minareli şehir" nitelemesi ile Müslümanların meskûn olduğu/çoğunlukta olduğu yerleşim yeri kastedilmektedir. Dolayısıyla paşanın adamları minareli bir şehre girmedikleri sürece emniyetler, anlamı çıkmaktadır. Nitekim paşa ve adamları kaçtığı Erkeksu (Mürted) Ankara'nın kuzey batısında bulunan bir Ermeni köyüdür. Ve Evliyâ, bundan sonra Erkeksu'daki Ermenilerin yaşam tarzlarını büyük bir ilgi ve keyifle gözlemleyerek anlatır.

6. Paşa, Engürü'yü "ele geçiremeden" Ankara'dan kaçır. Böylece Evliyâ, bu gerçeğin rüyasını görmüş olur.
7. Evliyâ, Ankara'ya isyancı paşa ile geldiğini bildiği hâlde, bu gerçeği ancak Ankara'yı gezdiği günün akşamında "gördüğü rüya" üzerine paşanın gerçekten "Ankara Kalesi'ne Celâlî olmak için" geldiğini anlamış gibi anlatır, böylece devlete karşı işlenen suça ortak olmadığını göstermek ister.
8. Evliyâ Çelebi'nin, anne tarafından akrabası¹⁴ olan Defterdârzâde Mehmed Paşa'ya büyük bir sadakati ve minnettarlığı vardır.¹⁵ Dolayısıyla akrabalık ve velinimeti olarak bağlı ve müteşekkir olduğu "paşa" ile "kul"u olduğu devlet arasında sıkışan Evliyâ'nın tek çıkışı masum "seyyah"lıktır! "Devlete isyan etmeyen", ama "paşa"sına da "nankörlük" yapmak istemeyen bir "seyyah"!
9. Evliyâ, Er Dede Sultan'ın ağzından "seyyahlığını" kutsar. Böylece kendisini temize çıkaran Evliyâ, isyancı paşalara vazife gereği hizmet ettiğinin altını çizer, dolayısıyla devlete "karşı" olmadığını, devletin düzenine sadık bir kul kişiliği ile paşaların hizmetkârı ve "salt" seyyah olarak toplumsal işlevini yerine getirdiğinin altını çizer.

14 "Vâlidesi, efendimiz Melek Ahmed Paşa'nın akrabâlarından olmağıla bu hakîrin dahi vâlide-i müşfikamız ile hâlîte-duhterleri idi. Mehmed Paşa efendimizle üns [ü] ülfetimiz ol cihetdendir" (2:189).

15 1647'de Mikrîlistân Seferi sonrası katıldığı paşaların yağma kutlamasından sonra bu seferi gerçekleştiren paşaların karakterlerini anlatarak "devlet adamlığı" profillerini çizer. Bunlar arasında Defterdârzâde Mehmed Paşa'yı velinimeti olarak onun paşalık başarılarını, gücünü, acımasızlığını, korkusuzluğunu, zenginliğini, iyiliklerini, cömertliğini büyük bir hayranlık, övgü ve takdirle anlatır (2:189-193).

10. Ankara'da "dilek" amacıyla halk tarafından çok ziyaret edilen Kurt-baba Türbesi, Evliya'ya metaforik olarak "Er Dede Sultan" rüyasını kurgulama olanağı verir.
11. Er Dede Sultan'ın gerçekten güreş gibi bir sporda güç veren manevi gücünü kendi "çıkma"nda yaşayarak ispat etmiş olur!
12. Rüya gücüyle patronu yani velinimetini olan paşasını Ankara'da *âsî* olmaktan kurtarır!
13. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Celâlî saldırılarının hedefi olduğunu bildiği Ankara'yı Celâlîlerden korumuş olur. Nitekim şehir *evsâf* anlatısını bilinçli olarak "şehrin Osmanlı'nın elinde kalması" için dua ederek bitirir:

Lâkin sahrâlarında kurâları [köyleri] ma'mûr ve cümle ahâlîsi ankâ [zengin tüccar] ve mesrûr [mutlu] buk'aları [binaları] hûb [güzel] ve halkı garîb-dost [misafirperver] ve mahbûb u mergûb [hoşa giden] kurâlarında [köylerinde] mezra'aları [çayırıları] vâfir [bol] ve hayrât [u] berekâtları [hayratları] mütekâsir [sayısız] ve ni'metleri firâvân [bol] ve uyûn-ı enhârları [akarsuları] cârî ve revân [akmakta] bir belde-i ma'mûr [u] âbâdân [bakımlı] kim kal'ası ve şehri lâ-nazîrdür [benzersizdir]]. Allâhu Te'âlâ inkirâzu'd-devrân dest-i Âl-i Osmân'da mü'ebbed ide [Dünya durdukça Allâh Osmanlı'nın elinde daim etsin]. Âmin, yâ Müste'ân (2:226).

Neden Hacı Bayrâm'ın Mürşidi Olan Er Dede Sultan ve Tarihi Gerçeklik?

Evliyâ, Ankara anlatımında Hacı Bayrâm-ı Velî ziyaretine büyük önem vermiştir. Şehirdeki ilk ziyaret noktası doğal olarak Hacı Bayrâm'ın türbesi ve camiidir; *evsâf* boyunca da onun manevi gücünü vurgulayan ifadelerle bir leitmotif gibi kullanmıştır. Ankara'dan ayrılırken de türbe ziyaretlerinin başında Hacı Bayrâm-ı Velî Türbesi gelir (2:228). Ancak Evliyâ, türbesinin tasvirinden çok onun manevi gücünü öne çıkarır. Bu da Hacı Bayrâm'ın Osmanlı'ya sadakatinden kaynaklanmaktadır. Nitekim tarihini boş bıraktığı bir tarihte Hacı Bayrâm'ın, "seyahat edip" Yıldırım'ın (salt. 1389-1403) yaptırdığını söylediği içi *pür-nûr* Eski Cami'nin içinde duran *kürsî-yi muhtereme* çıkıp vaaz verdiğini söyler.¹⁶ Burada Ev-

¹⁶ "Hattâ seyâhatle sene (---) târîhinde Sultân Yıldırım Hân-ı Gâzî'ye gelüp teberrüken binâ etdüğü ma'bed-i kadîm Eski Câmi'de kürsîye çıkup va'z [u] nasihat etdikleri kürsileri hâlâ Eski Câmi'-i pür-nûr içinde durur bir kürsî-i muhteremdür. Niçe kerre bu kürsî-i münîf üzre ba'zı meşâyih fudulluk edüp teberrüken va'z u nasihate çıkup nutka kadir olmayup hasr olup nüzûl etmişlerdür. Zirâ ol seccade üzre celse-i hafife etmeğe müsta'id şeyh gelmemişdür, değıl

liyâ bu bilgileri karıştırmıştır. Bahsettiği Eski Cami, Edirne'dedir ve Yıldırım'dan sonra yapılmıştır. Tarihten bilindiği üzere Hacı Bayrâm'ı Edirne'ye davet eden Yıldırım Bayezid değil, II. Murâd'dır (salt. 1421-1444, 1444-1451). II. Murâd (Şeyh Bedreddin İşyanı'ndan sonra) Hacı Bayrâm'ı Edirne'ye getirtmiş, Eski Cami'de ona vaaz verdirtmiştir.¹⁷ Bu vaaz ile onun ilim ve irfan derecesini görmüş ve takdir etmiştir. Onu ululayıp saygı göstermiş, böylece Türkmen yani *etrâk* Ankara ahalisini kendisine bağlamış, devlete sadakatini sağlamıştır.¹⁸ Evliyâ'nın tarihten bildiği ya da Hacı Bayrâm'ın Ankara'daki müritleri arasında belki de hâlâ anlatılan (?) bu bilginin etkisi ile tarihî bilgileri karıştırırsa da "[Edirne Eski Cami'deki] kürsiye çıkıp Hacı Bayrâm-ı Velî gibi konuşacak değerinde bir kimse olmadığı"nu vurgulayarak Hacı Bayrâm'ın ne kadar "engin bilgi sahibi ulu bir şahsiyet" olduğunu bilinçli olarak vurgulamak istemiştir.

kim bî-bâk u bî-pervâ va'z u nasihat ide. Bayrâm-ı Velî böyle bir ulu sultândır. Ba'dehû Yıldırım Hân asrında dâr-ı bâkiye irtihâl edüp derûn-ı hisâr-ı Engürü'de tekye-i pür-envârında bir müzeyyen ve mükellef ve mükemmel kubbe-i pür-envâr içinde medfûn oldukları ..." (2:228). 17 Evliyâ, Ankara "evsâf"ında 1402 Ankara Savaşı'ndan hiç söz etmez. Yıldırım'ın Timur karşındaki yenilgisinden 2. cildin başında yer alan Bursa "evsâf"ında söz eder (2:27). Burada yine yanlış olarak "Devlet-i Yıldırım Hân'daki ulemâ ve sulehâ ve kibâr-ı evliyâlar" arasında Hacı Bayrâm'ı zikreder: "**el-Mevlâ eş-Şeyh Şehâbeddîn-i Sivasî**: Yıldırım Hân ulemâsıdır. Nice yüz cild kütüb-i mu'teberelerinden gayrı bir tefsîr-i şerîf te'lif etmişdür kim gûyâ Tefsîr-i Cerîrî'dür. Kendileri Ayasuluk'da medfûnlardur. Ve **Mevlânâ Kutbeddîn-i İznîkî**: Timur ile çok mücâdele edüp ilzâm etmişdür [susturmuştur]. İznîk'de medfûndur. Ve **eş-Şeyh Hacı Bayrâm-ı Velî**: Nehr-i Kara-Çubuk kenarında Sol nâm bir karyede vücûda gelmişdür. Ser-çeşme-i Bayrâmî'dür. Yıldırım Hân'da Engürü kal'ası içinde âsitâne-i azîminde medfûndur. Ve Şeyh Hâmîd hazretlerinden me'zûndur" (2:28).

18 1402 Ankara Savaşı'ndan sonra Osmanlı'nın elinden çıkan şehirleri geri alan II. Murâd daha tahta çıktığı yıl 1421'de Ankara'yı kendine bağlar. Kısa bir süre önce yaşanan Şeyh Bedreddin ayaklanması dolayısıyla II. Murâd Ankara'da geniş mürit çevresi olan Hacı Bayrâm-ı Velî'yi Edirne'ye davet eder. Onun sadakatini görüp geri gönderir. On beşinci yüzyılın önde gelen yazarları, Hacı Bayrâm'ın halifelerinden Yazıcızâde Mehmed Efendi (ö. 1451) ve kardeşi Ahmed Bîcân (ö. 1466'dan sonra) yazdıkları tasavvufî eserlerle Bayrâmîyye tarikatının yayılmasında etken olmuşlardır. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3. bs. (Ankara: TTK, 1972), 1:534. Ayrıca II. Murâd, Hacı Bayrâm'ın müritlerine vergi muafiyeti sağladığı da bilinmektedir. Bkz. Halil İnalçık, "Murad II," *İslâm Ansiklopedisi*, 3. bs. (Ankara: MEB, 1979) 8:614.

Sonuç

İsyancı Paşa ile Ankara'ya gelen Evliyâ, Osmanlı'ya yani "devlet"e olan sadakatini, tarihte devlete sadakati "sabit" olan Hacı Bayrâm'ı öne çıkararak ve sonunda da Hacı Bayrâm gibi bir ulunun "mürşid"i olmuş olan "Er Dede"yi rüyasında görme yoluyla pekiştirerek "suçluluk duygusunu" itiraf etmiş ve kendisinin "bir seyyah" olarak "masum" olduğunu ortaya koymak istemiştir.

Kaynaklar

- Dankoff, Robert. "Reporter and Entertainer: Portents and Dreams." *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*, 206-209. Leiden: E.J. Brill, 2004.
- _____. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*. Çeviren Semih Tezcan. İstanbul: YKY, 2013.
- Demirel, Ömer. "Osmanlı Uzun Çarşılarına Örnekler: Ankara-Sivas Uzun Çarşıları." *Tarihte Ankara Uluslararası Sempozyumu: Bildiriler*, c. 1, hazırlayanlar Yılmaz Kurt ve Ertan Ünlü, 377-393. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF, 2012.
- Ergenç, Özer. "16. Yüzyıl Ankara'sı: Ekonomik, Sosyal Yapı ve Kentsel Özellikler." *Tarih İçinde Ankara: Eylül 1981 Seminer Bildirileri*, hazırlayanlar Erdal Yavuz ve Ümit Nevzat Uğurel, 49-60. Anlara: ODTÜ, 1984.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemed Zillî. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini*. Hazırlayan Orhan Şaik Gökyay. c. 1. İstanbul: YKY, 1996.
- _____. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini*. Hazırlayanlar Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı. c. 2. İstanbul: YKY, 1999.
- Galanti, Avram. *Ankara Tarihi*. İstanbul: Tan Matbaası, 1950.
- Gemici, Nurettin. "Evliyâ Çelebi'nin Arapça Bilgisi ve Arapça Kaynaklarla İlişkisi Üzerine Gözlemler." *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin Yazılı Kaynakları*, hazırlayanlar Hakan Karateke ve Hatice Aynur, 186-199. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012.
- İnalçık, Halil. "Murad II." *İslâm Ansiklopedisi*. c. 8. 3.bs. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1979.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Beş Şehir*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- Tanyu, Hikmet. *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1967.
- Târih-i Na'ımâ*. Hazırlayan Mehmet İpşirli. c. 4. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Tezcan, Nuran. "Tarihin Işığında Evliyâ Çelebi'nin Ankara'sı." *Seyyahın Kitabı: Evliyâ Çelebi Üzerine Makaleler*, 207-254. İstanbul: YKY, 2019.
- _____. "Kurmacanın Gücü: Alıntı mı, Yanılgı mı, Kurmaca mı?" *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin Yazılı Kaynakları*, hazırlayanlar Hakan Karateke ve Hatice Aynur, 12-25. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012.

- Tunçer, Mehmet. *Ankara (Angora) Şehri Merkez Gelişimi: 14.-20. yy.* Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.
- . “Angora (Ankara) Tarihsel Kent Merkezi Gelişim Süreci ve Suluhan Çevresi Tah-takale Çarşısı.” *Tarihte Ankara Uluslararası Sempozyumu: Bildiriler*, c. 2, hazırlayanlar Yılmaz Kurt ve Ertan Ünlü, 685-722. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF, 2012.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. c.1. 3.bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972.
- <https://www.evliyalar.net/er-dede-sultan-hallac-mahmut-turbesi>. “Er Dede Sultan (Hallaç Mahmut Türbesi) Ankara-Altındağ-Hallaç Mahmud Camii.” [Kaynak: Abdülkerim Erdoğan. *Manevi Mimarlarıyla Ankara*. Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi, 2007], (erişim: 23 Mayıs 2023).

Söğüt Çelebi Mehmed Camii Kütüphanesi: Banisi, Kuruluşu ve Dönemi İçin Anlamı*

Söğüt Çelebi Mehmed Mosque Library: Its Founder, Foundation, and Significance for the Period

İSA UĞURLU - NİMET İPEK

Sabancı Üniversitesi, Doktora Öğrencisi.
(isaugurlu@sabanciuniv.edu), ORCID: 0000-0003-1416-8915.

Sabancı Üniversitesi, Doktora Öğrencisi.
(nimet.ipek@sabanciuniv.edu), ORCID: 000-0002-2678-2747.

Geliş Tarihi: 30.04.2023. Kabul Tarihi: 10.05.2023.

“ ” Uğurlu, İsa ve Nimet İpek. “Söğüt Çelebi Mehmed Camii Kütüphanesi: Banisi, Kuruluşu ve Dönemi İçin Anlamı.” *Zemin*, s. 5 (2023): 132-159.
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8033498>.

* Bu makale, Berat Açıl tarafından yürütülen ve TÜBİTAK 1002-Hızlı Destek Programı kapsamında desteklenen “İstanbul’un Kenarında Osmanlı’nın Merkezinde Bir Kütüphane: Söğüt Çelebi Mehmed Camii Kütüphanesinin Kuruluşu, Dönemi İçin Anlamı ve İçeriğinin Analizi” başlıklı ve 122K516 numaralı projenin ürünlerinden biridir. Makalenin yazım sürecini baştan sona takip eden proje yürütücüsü Berat Açıl’a ve projede araştırmacı olarak görev yapan Sami Arslan’a müteşekkirimiz. Ayrıca, makalenin yazım sürecine görüş ve fikirleriyle değerli katkılarda bulunan İsmail Erünsal ve Bilgin Aydın’a medyun-ı şükranımız. Bu süreçte, çalışmamızın konusu olan kütüphane ve Söğüt hakkında görüşlerine başvurduğumuz Ruhî Güler, Osman Nuri Solak ve Söğüt Kaymakamı Ömer Faruk Tuncer’e yardımları için teşekkür ederiz.

Özet: Bu makale, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Söğüt'te sultan veya devlet adamları tarafından değil de "halk"tan biri tarafından kurulan Çelebi Mehmed Camii Kütüphanesi'ni incelemektedir. Söz konusu kütüphane, halk/cemaat kütüphanesi özellikleri taşıdığından özgün bir örnek olarak Osmanlı kütüphaneleri ve kitap kültürü literatürüne bir katkı sağlayacak niteliktedir. Çalışma, halkın faydası için inşa edilen bu kütüphanenin bürokratik açıdan kuruluş aşamalarını, bu sürecin resmî yollardan yürütülmesinin arkasındaki sebepleri ve kütüphanenin devrin yerel ağları içerisinde konumunu tartışmaktadır. Bunu ise şimdiye kadar göz ardı edilen arşiv belgeleri ışığında ele almaktadır. Bu asıl amaçlara ilaveten söz konusu kütüphanenin kurucusu olan Hacı Ali Efendi ve mensubu olduğu aile hakkında ortaya çıkan malumat da bu makalede değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Söğüt, Câmi-i Kebîr, Hacı Alî Efendi, Osmanlı Kütüphaneleri, Osmanlı Kitap Kültürü.

Abstract: This article examines the Çelebi Mehmed Mosque Library, which was founded by an ordinary figure, rather than a sultan or statesman, in Söğüt in the second half of the nineteenth century. Since the library in question has the characteristics of a public/congregation library, it serves as an original example contributing to the literature on Ottoman libraries and book culture. This study discusses the bureaucratic stages of the library's foundation, which was built for the benefit of the public, the reasons behind the official execution of this process, and the position of the library within the local networks of the period. Yet, it deals with this in the light of hitherto neglected archival documents. In addition to these main purposes, this article evaluates emerging information regarding Hacı Ali Efendi, the founder of the said library, and his family.

Keywords: Söğüt, Câmi-i Kebîr, Hacı Alî Efendi, Ottoman Libraries, Ottoman Book Culture.

Bugüne kadar, Osmanlı İmparatorluğu'nda kurulan müstakil kütüphaneler hakkında yapılan çalışmalarda çoğunlukla padişahların, üst düzey devlet adamlarının ve yüksek dereceli ulemanın gerek İstanbul'da gerek taşrada kurdukları vakıf kütüphanelerine odaklanılmıştır.¹ Bu yörüngede sürdürülen çalışmalara, son yıllarda, kitap kültürü, koleksiyonlar ve koleksiyonerler ile kitabın dolaşımı bağlamında yeni bir soluk gelmiştir. Bu sayede, kütüphane çalışmalarında, vakıf kütüphanelerinin tespiti ve tanıtılmasına dayalı araştırmacılık ileri bir aşamaya vardırılmıştır. Geline nokta, kütüphaneyi oluşturan kitap koleksiyonlarına ve bilhassa kitabın kendisine yoğunlaşarak, diğer bir ifadeyle, araştırma konusu kütüphanenin ortaya çıkış sürecini kitabın taşıdığı mülkiyet kayıtlarına odaklanarak anlamaya çalışmak asıl amaçlardan biri hâline gelmiştir.² Ancak yeni araştırmaların, eldeki birincil kaynakların sunduğu imkâna bağlı olarak, daha çok İstanbul'da kurulan kütüphaneleri merkeze alarak sürdürüldüğünü ifade etmek gerekir.

Taşrada kurulan bir kütüphanenin ortaya çıkış sürecini bütün ayrıntılarıyla anlamlandırmak ne dereceye kadar mümkündür sorusu bu makalenin çıkış noktasıdır. Mevcut çalışmamızda on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Kütahya Sancağı'na tabi Söğüt Kazası'nda kurulan bir kütüphanenin kuruluş sürecinin

1 Osmanlı kütüphaneleri üzerine yapılan çalışmaları takip etmek için, İsmail Erünsal'ın her baskıda kaynakçası güncellenen meşhur kitabının “bibliyografya” bölümüne müracaat edilmeli. Bkz. İsmail Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu*, 3. bs. (İstanbul: Timaş, 2020). Bu kitabın yakınlarda çıkan İngilizce çevirisi için bkz. *A History of Ottoman Libraries* (Boston: Academic Studies Press, 2022).

2 Bu bağlamda yapılan bazı çalışmalar için bkz. *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Notları*, editör Berat Açıl (Ankara: Nobel, 2015). Bu kitap bazı değişiklikler yapılarak tekrar yayımlanmıştır: *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları* (İstanbul: İLEM, 2020).; Tülay Artan, Şehid Ali Paşa Kütüphanesi'ne odaklanan projesinin ilk bulgularını yayımlanmıştır: “On Sekizinci Yüzyıl Başında Osmanlı Bilgi Üretimi ve Dağılımı: Yazma Eser Koleksiyonları ve Koleksiyonerler Arasında Şehid Ali Paşa'nın Yeri,” *Müteferrika*, s. 58 (2020): 5-40. Söz konusu proje kapsamında düzenlenen sempozyumlarda sunulan çalışmaların derlendiği bir kitap da yakın zamanda çıkmıştır: *İtibar ve İhtiras: Osmanlı Kitap Koleksiyonerleri ve Koleksiyonları*, haz. Tülay Artan ve Hatice Aynur (İstanbul: Dergâh, 2022). Sultan II. Bayezid'in kütüphanesinin Atüfi tarafından hazırlanan kataloğuna dayanılarak yapılan çalışma da Osmanlı kitap kültürü ve kütüphaneleri araştırmalarına önemli bir katkıdır: *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library: 1502/3-1503/4*, ed. Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar and Cornell Fleischer, vol. 1-2 (Leiden: Brill, 2019).

izini sürerek bu soruya ikna edici açıklamalar getirmeyi amaçlamaktayız. Söz konusu kütüphane, Söğüt'te bulunan ve Câmi-i Kebîr olarak bilinen Çelebi Sultan Mehmed Camii'nde imamlık vazifesini yürüten es-Seyyid el-Hâc Alî b. Ahmed tarafından vakfedilen 832 adet kitap ile bunların tamiri ve kütüphanenin tevliyeti için ayırdığı 3000 kuruşun vakfedilmesiyle 1276 (1859) senesinde kurulmuştur. Günümüze ulaşan *Vakfiye* ile resmî yazışmalar, imam efendinin ilim neşri ve umumun faydası için adı geçen caminin avlusunda bulunan mektep binasının üst katında kendi parasıyla bir kütüphane inşa edip kitapları oraya nakletmek, o güne kadar ise kitaplarını caminin içindeki dershanede koruma altında tutmak ve ayrıca kurulacak kütüphanenin mütevellisi olarak atanmak istediğini göstermektedir.³

Vakfiye'de dikkat çeken en önemli hususlardan biri vakfedilen kitapların aidiyeti meselesine dairdir. *Vakfiye*'den anlaşıldığı üzere, 693 adet kitabı bizzat Alî Efendi vakfetmiş, geri kalan 139 adet kitabı ise başka zatların terekesinden alarak kuracağı kütüphaneye vakfetmek istemiştir. Bizim bu çalışmadaki amacımız, Hacı Alî'nin düzenlediği *Kütüphane Vakfiyesi*'ne ve kütüphanenin kuruluşu için resmî kurumlarla yapılan yazışmalara odaklanarak, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında taşrada kurulan bir kütüphanenin kuruluş aşamalarını ortaya çıkarmaktır. Hacı Alî'nin kütüphane kurmak ve kuracağı kütüphanenin mütevellisi olarak atanmak için resmî mercilere başvurmak zorunda kalmasına yol açan sebepler, bir taşra kütüphanesinin kuruluş sürecinin resmî yazışmalar sayesinde ayrıntılı bir şekilde kayıt altına alınmasına da vesile olmuş görünmektedir. Bu nedenle, çalışmamızda bu sebepleri tartışarak söz konusu kütüphanenin kuruluş yönünden özgünlüğünü tespit etmemiz elzemdir. Bu asıl amaca ilaveten, farklı kişilere ait terekelerden alınarak vakfedildiği belirtilen kitapların

³ Söz konusu kütüphane ve vakfiyesine dikkat çeken ilk araştırmacı İsmail Erünsal'dır. Bkz. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu*, 2. bs. (İstanbul: Timaş, 2015): 280. *Vakfiye* için bkz. VGM, Defter 582/2, 540-541. Kütüphanenin kurulma sürecini gösteren resmî yazışmalar için bkz. BOA, C.MF. 144/7162/1-3. Söğüt Câmi-i Kebîr'inde bulunan kütüphanenin kurucusu, Halim Demiryürek'in "II. Meşrutiyet Döneminde Bilecik" başlıklı doktora tezinde merhum İshak Paşa şeklinde verilmiştir. Hacı Alî Efendi'nin açtığı kütüphane ise Yenişehir'de Gazi Süleyman Paşa Medresesi'nde gösterilmiştir. Demiryürek'in kaynak olarak kullandığı 1316 (1900) yılı *Hüdevandigar Salnâmesi*'nde ilgili yerde satır aşağı kaydığı için, tüm kütüphanelerin mekânları ve kurucuları birer satır aşağısı ile eşleştirilmiştir. Bkz. *Hüdevandigar Vilâyeti Salnâmesi* (Bursa: Bursa Vilâyet Matbaası, 1316 [1900]), 442-443.

sahiplerine odaklanarak, söz konusu kitapların Söğüt'te sonlanan yolculuğunu anlamak bu çalışmanın tartışmak istediği ikinci husustur. Adı geçen vâkıfların kimliğine, memleketine, yaşadıkları döneme ve hayattayken Söğüt'te bulunup bulunmadıklarına dair ayrıntılar ortaya çıktıkça, bunların vakfettikleri kitapların Söğüt'te imamlıkla iştigal eden Hacı Alî'nin eline geçmesiyle neticelenen süreç kitabın dolaşımı bağlamında daha iyi anlaşılacaktır. Buna başlamadan önce ise, arşiv belgelerinden faydalanarak vâkıf Hacı Alî Efendi hakkında arşivlerde ortaya çıkan malumatı derlememiz gerekir.

İmam Hacı Alî Efendi

Kütüphane vâkıfı Hacı Alî Efendi'nin biyografisinin tesisi için yeterli bilgiler henüz ortaya çıkmış değildir. Bununla birlikte, kendisiyle ilgili bilgi kırıntılarını gerek kütüphanesi için hazırladığı vakfiyede gerek resmî yazışma ve belgelerde bulmak mümkündür. *Vakfiye*'de “es-Seyyid el-Hâc Alî b. Ahmed” olarak tanıtılması, onun Ahmed adlı birinin oğlu ve bir seyyid ailesine mensup olduğunu göstermektedir. Farklı vakıfları bulunan Hacı Alî Efendi'nin yine Söğüt'te Kavacık Mahallesi'nde⁴ inşa edip vakfettiği caminin vakfiyesinde ise anne adı Ayşe Şerîfe Kadın olarak geçer.⁵ Söğüt'te Câmî-i Kebîr⁶ imamı olması, onun iyi eğitilmiş biri, “el-Hâc” unvanı ise hac farızasını eda edebilecek kadar varlıklı olduğuna işaret etmektedir. Onun ne zaman doğduğu şimdilik meçhuldür. Ayrıca hangi tarihten itibaren söz konusu camide imamlık yaptığı bilinmemektedir.

Bununla birlikte, Esat Sami Çiçekler'in yakın zamanda tamamladığı yüksek lisans tezinde kullandığı para vakfı defteri⁷ sayesinde Hacı Alî Efendi'nin 1831 ve

4 Kavacık Mahallesi, Hüdavendigâr Sancağı'nın Söğüt Kazası sınırları içerisinde görünmektedir. Bkz. *Osmanlı Yer Adları II: Anadolu, Karaman, Rum, Diyarbakır, Arap ve Zülkadiriye Eyaletleri 1530-1556: Şam ve Halep Dahil*, haz. Ahmet Özkılınç, Ali Coşkun ve Abdullah Sivridağ (Ankara: Devlet Arşivleri Başkanlığı, 2013): 806. Ayrıca bkz. https://www.devletarsivleri.gov.tr/varliklar/dosyalar/eskisiteden/yayinlar/elektronik-yayinlar/anadolu_halep_yer_adlari.pdf (erişim 27 Ocak 2023).

5 VGM Defter 582.54, 391.

6 Günümüzdeki adı ile Söğüt Ulu Camii veya Söğüt Çelebi Mehmed Camii adıyla bilinen cami, arşiv vesikalarında Câmî-i Kebîr şeklinde geçmektedir.

7 Ev.d. 22212 numarada kayıtlı defter, 1288 (1872) tarihinde merkezden atanan bir komisyon tarafından Söğüt'te mevcut sekiz para vakfının incelenmesi neticesinde oluşturulmuştur.

1838 tarihlerinde Câmî-i Kebîr'de imam olarak hizmet verdiği ortaya çıkmıştır.⁸ 1859 tarihli *Kütüphaneye Vakfiyesi* ve 1860 tarihli resmî yazışmalar onun o tarihte hâlen bu camide imam olduğunu gösterdiğine göre, en azından 1831'den itibaren kesintisiz bir şekilde burada imam olduğu söylenebilir. Alî Efendi'nin vefat ettiği tarihi bilmesek de ölüncüye kadar Câmî-i Kebîr'de imamlık yaptığını düşünebiliriz.⁹ Mart 1288 (Mart 1872) tarihli bir vakıf defterinde "merhum" olarak anıldığına göre, bu tarihten önce vefat ettiği kesindir. Söz konusu defterde, gerek Câmî-i Kebîr imametinin gerekse Alî Efendi'nin kurduğu kütüphane vakfı tevliyetinin, ölümünden sonra oğlu Hacı Hasîb Efendi'ye geçtiği de açıkça belirtilmiştir.¹⁰

Bugün Osmanlı Arşivi ile Vakıflar Arşivi'nde bulunan birkaç belge, Hacı Alî Efendi ve ailesinin servet birikimi hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bunların ilki, Vakıflar Arşivi'nde bulunan 23 Zilkade 1273 (5 Temmuz 1857) tarihli bir *Vakfiye* suretidir.¹¹ Söz konusu vakfiye, Hacı Alî Efendi hakkında elimizdeki en erken tarihli kayıt olduğundan ayrıca dikkate değerdir. *Vakfiye*'den anlaşıldığı üzere, Hacı Alî Efendi, Kavacık Mahallesi'nde bulunan arsası üzerine bir mescit inşa edip alt katına mektep yaptırmıştır. Mescit için farz ve sünnet namazların kaldırılmasını, mektep için ise Müslüman çocuklarına *Kur'ân* öğretimini şart koşturmuştur. Bu vakfına gelir getirmesi için yine Kavacık Mahallesi'ndeki beş adet dükkânın gelirini vakfetmiştir. İcarelerinden elde edilecek miktardan yıllık 150 kuruşunun mescidin imamına, yıllık 150 kuruşunun mektebin muallimine ve yıllık 20 kuruşunun mektebin mualliminin halifesine aktarılmasını istemiştir. Yıllık 200 kuruşu ise Ramazan aylarında hatim indirmeleri için Kavacık Mahal-

⁸ Bkz. Esat Sami Çiçekler, "Osmanlı Dönemi Para Vakıfları: Söğüt Kasabası Örneği," (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2020), 19.

⁹ "Câmî-i Kebîr tevliyetini bilâ-berât ..." başlıklı şikâyette kendisinden Câmî-i Kebîr'de sürdürmekte olduğu tevliyetin berâtı istendiğinde "var" demesine rağmen daha sonra bu berâtı ibraz edememesi neticesinde cevaben "tevliyet-i mezkûreye âbâ vü ecdâdından berü mutasarrıf olduğum" ifade edilmektedir. BOA, MVL. 601/29/02.

¹⁰ "Meşrûta-i vakf Çelebi Sultân Mehmed Câmî-i şerifinde müteveffâ el-Hâc Alî Efendinin vaz' eylediği kütüplerin ta'mîr ve termîmine nemâsının sülûsâmı [2/3] ve sülûsü [1/3] dahi mütevellîsin kendin[den] sonra tevliyeti evlâd ve evlâd-ı evlâda meşrûta olmağla mûmâ-ileyh Hâcî Alî Efendi vefâtından sonra sulbü oğlu ve câmî-i şerif imâmı el-Hâc Hasîb Efendi bi'l-meşrûtiyye uhdesinde olduğu..." Çiçekler, "Osmanlı Dönemi Para Vakıfları," 103. Söz konusu vakıf defteri Osmanlı Arşivi'nde EV. d. 22212 numarada kayıtlıdır.

¹¹ VGM, Defter 582/54, 391.

lesi'ndeki mescit, Câmî-i Kebîr ve Câmî-i Evsat ile Çimenlik Mahallesi'ndeki camide bulunan hafız efendilere vakfetmiştir. Bu vakıfların mütevellisi olarak kendisinin atanmasını da şart koşmuştur. Bu vakfiyenin Hacı Alî Efendi'nin biyografisine yaptığı önemli katkılardan biri, yukarıda da belirtildiği gibi, ilk defa olarak babasını Ahmed Efendi, annesini ise Ayşe Şerîfe olarak tanıtmasıdır.

Hacı Alî Efendi ve ailesinin servet birikimi hakkında fikir edinebileceğimiz diğer bir birincil kaynak, 12 Mart 1288 (24 Mart 1872) tarihli bir defter olup Esat Sami Çiçekler tarafından da kullanılmıştır.¹² Bu defterin araştırmamıza yaptığı önemli katkılardan biri, 5 Temmuz 1857 tarihli *Vakfiye*'de bahsi geçen dükkânların 1872 yılındaki durumu hakkında verdiği detaylı malumattır. Buna göre, Hacı Alî Efendi gelirini “Kavacık Mahallesi'nde kâin mescid-i şerîfin ta'mîr ve termîmine ve imâm ve mektep hocalarına” şart koştuğu en az dört dükkân ve bir mağazayı 1270 (1853-54) senesinde vakfetmiştir. Tamamı Yoğurt Pazarı'nda bulunan bu dükkânların dikici, boyacı, demirci ve tabakçı esnafı tarafından kiralandığı ve hepsinin “cüz'î ta'mîre muhtaç” olduğu defterde belirtilmiştir. Dahası, Kavacık Mahallesi'ndeki bu mescidin Hacı Alî tarafından bina edildiği bilgisi de kayıtlara geçirilmiştir.¹³ 1857 tarihli *Vakfiye* sureti ile 1872 tarihli defterin karşılaştırılmasından ortaya çıktığı üzere, Hacı Alî b. Ahmed'in uhdesindeki vakıflardan bir tanesi, gelirini Kavacık Mahallesi'ndeki mescidin tamiri ile imam ve mektep hocalarına ayırdığı dükkânlar vakfıdır. O, bu vakfın bünyesindeki dükkânları 1853-54'te vakfetmiş ve 1857'de vakfiyesini hazırlamıştır. 1872'ye gelindiğinde bu vakıf hâlâ ayaktadır ama dükkânlar cüz'î tamire muhtaçtır.

Çiçekler'in kullandığı 24 Mart 1872 tarihli defter, Hacı Alî Efendi'nin kız kardeşi olduğunu düşündüğümüz Hatîce Hatun bt. Ahmed'in de yüklü bir servete malik olduğunu göstermektedir. Buna göre Hatîce Hatun, tamamı Çınar Çeşmesi kurbunda bulunan dokuz adet dükkânın gelirini “Balaban Mescidi¹⁴ ta'mîrine ve Gencer Köprüsü'ne ve mescid-i mezkûr ile Câmî-i Kebîr çeşmelerine ve câmî-i mezkûr revgan-ı şem' ve îkâdına” sarf edilmesini şart koşarak 1236 (1820-21) senesinde vakfetmiştir. Üç bakkal, iki pazarcı ve birer attar, saraç, dikici ve berber dükkânından oluşan bu mevkufatın tamamınının

12 Söz konusu defter Osmanlı Arşivi'nde EV. 34312'de kayıtlıdır.

13 Defterin ilgili bölümünün sureti için bkz. Çiçekler, “Osmanlı Dönemi Para Vakıfları,” 112.

14 Balaban Mahallesi ve Mescidi günümüzde Bilecik iline bağlı Söğüt ilçesi sınırları içinde bulunmaktadır.

Mart 1288'e (Mart 1872) gelindiğinde "cüz'î ta'mîre muhtaç" olduğu belirtilir.¹⁵ Hatîce Hatun'a ait bu vakfın mütevellisinin de kütüphane vakfının kurulduğu 1276 (1859-60) senesinde Hacı Alî Efendi olması kuvvetle muhtemeldir, çünkü 1288 (1872) tarihli defterde dükkânların mütevellisinin İmam Alî Efendi'nin oğlu Hacı Hasîb Efendi olduğu açıkça ifade edilmiştir. Bu örnekten anlaşıldığı üzere vakfın tevliyeti babadan oğula, yani Alî Efendi'den oğlu Hasîb Efendi'ye geçmiştir. Tevliyeti Hacı Alî Efendi'den Hacı Hasîb Efendi'ye geçen diğer bir vakıf ise Çelebi Ağa tarafından geliri fukaraya "it'âm-ı ta'âmiye" olarak şart koşulan biri bakkal ikisi berber toplam üç adet dükkânın vakfidir.¹⁶

Hacı Alî Efendi'yi tanımamıza katkıda bulunan diğer bir vesika, hakkındaki şikayetler neticesinde 17 Zilhicce 1276 (6 Temmuz 1860) tarihinde, Meclîs-i Vâlâ tarafından görevlendirilen müfettiş Osmân Ferîd'in Söğüt'e giderek yaptığı soruşturma neticesinde hazırladığı rapordur.¹⁷ Bu rapor sayesinde Hacı Alî Efendi'nin kişisel ve toplumsal münasebetleri ile Söğüt eşrafı ve devlet memurları ile olan mücadelesine dair bazı ayrıntılar gün yüzüne çıkmıştır.

Söz konusu raporda, öncelikle, Hacı Alî Efendi'nin uzun zamandan beri Câmî-i Kebîr'de imam olduğu, "imâmı olduğu câmi'-i şerîfde öteden beri hatimle terâvîh namâzı kıldırır" ifadesiyle teyit edilmektedir. İkinci olarak, onun, hakkında malumat verilmeyen bir medresede hoca olarak ders verdiği ya da oranın mütevellisi olduğu, bir iltizam ihalesine giren Hacı Alî Ağa'yı ihaleden vazgeçirmek için "sen kirâhâne iltizâmından gerü durmaz isen ne ben medresede ve ne de sen dükkânda oturabiliriz"¹⁸ şeklindeki sözlerinden anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, keyfiyeti şimdilik meçhul olsa da kendisinin adını bilmediğimiz bir medrese ile ilişkisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Rapor, Hacı Alî Efendi'nin imamlık ve hocalık dışında üçüncü bir faaliyet olarak şeyhlikle meşgul olduğunu göstermektedir. Şeriatı tahkir ettiğine dair ithama verdiği cevabı rapor eden Müfettiş Osmân Ferîd'in "kendisi hem şeyh ve hem hâce olduğundan lisânından bu makûle türrehât sudûru me'mûl olmadığı" şeklindeki izahatı bu hakikatin delilidir. Böyle olmakla birlikte hangi tarikat veya tarikatlardan şeyhlik icazeti aldığını bilmemiz şimdilik mümkün değildir.

¹⁵ İlgili bölümün sureti için bkz. Çiçekler, "Osmanlı Dönemi Para Vakıfları," 111-112.

¹⁶ Sureti için bkz. Çiçekler, "Osmanlı Dönemi Para Vakıfları," 112.

¹⁷ BOA. MVL. 601/29/02.

¹⁸ BOA. MVL. 601/29/02.

Hacı Alî Efendi'nin 1831'den beri aralıksız bir şekilde Câmî-i Kebîr'de imam olarak hizmet verme ihtimalinin kuvvetli olduğuna yukarıda temas edilmişti. Osmân Ferîd'in raporu, 1860 yılına gelindiğinde Hacı Alî Efendi'nin artık iyice yaşlandığını ve bu nedenle sabah namazını geç vakitte kıldırıldığını kaydetmektedir. Hacı Alî'nin yaşlılığına dair diğer bir delil ise Câmî-i Kebîr tevliyetini elinde bulundurmasına yönelik itirazların ortaya çıkardığı durumdan anlaşılmaktadır. Kendisinden Câmî-i Kebîr Vakfı'nda sürdürmekte olduğu tevliyetin beratı istendiğinde, "var deyip muahharan buna dair bir şey ibrâz etmeyerek tevliyet-i mezkûreye âbâ vü ecdâdından berü mutasarrıf olageldiğini" beyan etmiştir.¹⁹ Bu ifadeler, Câmî-i Kebîr vakfındaki tevliyeti kendisine babası Ahmed Efendi'den geçtiği kanıtlamaktadır.

Teftiş raporu, Hacı Alî Efendi hakkındaki en ciddi şikâyetlerin, onun Söğüt eşrafı ve devlet memurlarıyla olan mücadelesiyle alakalı olduğunu göstermektedir. İbrâhîm Sârım Paşa'nın Bursa valiliği sırasında (1849-1851) Hacı Alî Efendi, Söğüt kazası müdürü Kudsî Ağa ve Kâtib Hacı Abdullâh başta olmak üzere azalar ve saireden yetmiş-seksen kişiyi Bursa'ya şikâyet etmiş, neticede haksız çıkmış ve beş-on gün hapis yatmıştır. Memleket işlerine karışmaması gerektiğine dair tembihlerden sonra serbest bırakılmıştır. Buna rağmen, 1860'a gelindiğinde hâlâ umûr-ı memlekete müdahil olmakla suçlanmaktadır. Bu suçlamaların bir kısmı aşağıda görüleceği üzere Söğüt kaza meclisi, bir kısmı ise mahkemenin işleyişine müdahale ettiğine dairdir.

1. Söğüt Kazası Meclisi azalarından Edhem Efendi ve sair beş on kişiyi kendisine tâbi kılıp aza meclisini dağıtmakla itham edilmiştir. Hacı Alî bu iddiayı reddetmiş ama sadece Kâtib Hacı Abdullâh Efendi'nin azledilmesi için çalıştığını kabul etmiştir.

2. Kendisini Aza Meclisi'ne kabul ettirmek için meclis üyelerinin cezayı gerektiren suçlar işlediklerine dair köylere mühürlemeleri üzere beyaz kâğıtlar gönderdiği iddia edilmiştir. Müfettiş Osmân Ferîd, Hacı Alî Efendi'nin davranış ve konuşmasından memleket işlerine müdahil olmaya istekli olduğunu ama köylere mühürlenmesi için kâğıt gönderdiğine dair ortada kanıt olmadığını belirtmiştir.

3. Câmî-i Kebîr vakıflarından iki yıl boyunca 11 bin kuruş harcama yaptığı ve kalan parayı da harcaacağına yönelik meclis azaları şikâyette bulunmuş ve etkili bir soruşturma yapılmazsa Hacı Alî Efendi'nin meclis azalarının aleyhine

19 BOA. MVL. 601/29/02.

fitne ve ihtilal çıkaracağını iddia etmişlerdir. Müfettiş Osmân Ferîd ise bu iddiaların yersiz olduğunu rapor etmiştir.

4. Halkın ihtiyacı için yapılan bir çeşmenin su yolunu zorla Hacı Süleymân Efendi'nin arazisinden geçirmek istediği, suyun kendi avlusundan geçirilmesini istemeyen Hacı Süleymân'ın aleyhine olarak kadın ve erkek ahaliyi toplayıp mahkemeye saldırttığı iddia edilmiştir. Hacı Alî, ahalinin suya muhtaç oldukları için kendi isteğiyle mahkemeye gittiğini söylemişse de Müfettiş Osmân Ferîd onun bu işte parmağı olduğuna ikna olmuştur.

5. Vakıf malı olduğu belirtilen bir dutluğu kiraladığı Larzi'nin, dutluğun sınırlarının muayyen olmaması nedeniyle mahkemeye başvurması üzerine Hacı Alî'nin "benim huzurum dururken niçün mahkemeye gittin" diyerek onu tahkir ettiği ve mahkeme kapısına dikilip nara atarak halkı galeyana getirmek istediği iddia edilmiştir. Müfettişin bu konu hakkında gizlice görüştüğü Larzi böyle bir muameleye maruz kalmadığını ifade etmiştir.

6. İki farklı tereke davasına müdahale ederek mahkemenin işini yapmasına engel olduğu iddia edilmiştir. Birincisinde dava gereği yemin eden bir kadını tehdit ederek yemininden vazgeçirdiği, ikincisinde ise bir müteveffanın terekesini naibe haber vermeden kendisinin taksim etmeye kalkıştığı öne sürülmüştür. Müfettiş Osmân Ferîd iki iddiamın doğru olduğuna kanidir.

Şikâyetlere konu olan bu ithamlar Hacı Alî Efendi'nin Söğüt eşrafı ve devleti temsilen orada bulunan idarecilerle olan gerilimli ilişkisini yansıtmaktadır. O, Müfettiş Osmân Ferîd'in teşhis ettiği gibi, memleket işlerine müdahale etmekten geri durmayan bir karaktere sahiptir. Bunu yaparken, resmî kurum ve şahsiyetlere karşı ahali üzerindeki nüfuzunu kullanıp onları galeyana getirmekten çekinmemektedir. Ancak, bu madalyonun bir yüzüdür. Madalyonun diğer yüzüne bakıldığında, dedesi ve babasından miras kalan Câmî-i Kebîr imamlığını ve bu camiye müteallik vakıfların tevliyetini uzun yıllar elinde tutan ve bu görevleri oğlu Hacı Hasîb Efendi'ye bırakan iyi eğitilmiş, büyük servet ve nüfuz sahibi bir profille karşılaşmaktayız. Bu ailenin Câmî-i Kebîr vasıtasıyla Söğüt'te ortaya çıkan nüfuzunun bir sebebi de seyyidlik iddiasında bulunmalarıyla alakalı olmalıdır. Ailenin servet birikimine ise ayrı bir pencere açmak gerekir. Baba-oğulun "el-Hâc" olarak anılması, Hacı Alî Efendi'nin yüzlerce kitap ve beş adet ticari işletmenin, kız kardeşi Hatîce Hatun'un ise dokuz adet dükkânın sahibi olması, bu ailenin yüklü servet birikiminin göstergesidir. Göz ardı edilmemesi gereken

diğer bir husus ise, bu ailenin başta Câmî-i Kebîr olmak üzere Söğüt'te bulunan belli başlı bazı mescit, köprü ve çeşme gibi vakıf eserlerini ihya edip ayakta tutmak ve ilim ehline maaş sağlamak için sahip olduğu bazı dükkânların gelirini vakfettiğidir. Hacı Alî Efendi'nin Kavacık Mahallesi'nde mescit inşa edip tamiratı için beş adet dükkân vakfetmesi bu bağlamda bir kez daha hatırlanmalıdır. Hacı Alî Efendi ve ailesinin sahip olduğu servet, geliri vakfedilebilen taşınmazlarla sınırlı olmasa gerekir. Mevkuf dükkânların geliri Söğüt'teki vakıf eserlerine ve ilim ehline ayrıldığına göre, ailenin ihtiyaçları gözetilerek vakfedilmeyen mülklerin olduğu da açıktır. Nitekim, Hacı Hasîb Efendi babasının kütüphanenin devamı için vakfettiği 3000 kuruşa mutasarrıf olmak için sahip olduğu "aşağı bahçe"yi rehin olarak kütüphane vakfına vermiştir.²⁰

Resmî Yazışmalar Çerçevesinde Kütüphanenin Kuruluş Süreci

Bugün Osmanlı Arşivi'nde bulunan birkaç resmî yazışma ile Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde korunan bir *Vakfiye Sureti*, bize Söğüt Çelebi Mehmed Camii Kütüphanesi'nin kuruluş sürecini anlama imkânını sunmaktadır. Söz konusu evrak incelendiğinde, Alî Efendi'nin elindeki kitapları vakfedip 10 Safer 1276 (8 Eylül 1859) tarihli *Vakfiye*'yle kayıt altına aldığı ortaya çıkmaktadır. Alî Efendi, hazırlanan *Vakfiye*'de kendisine ait 693 cilt kitabı asaleten, başkalarının sülüs malından olan 136 cilt kitabı vesâyeten ve yine başkasına ait 3 cilt kitabı vekâleten vakfettiğini belirttikten sonra şartlarını sıralar: Söz konusu 832 cilt kitabın konulacağı kütüphane binası, Câmî-i Kebîr'in avlusunda bulunan mektebin üst katına Alî Efendi tarafından inşa edilecektir fakat kütüphane binası tamamlanana kadar kitaplar cami içindeki dershanede bulunan odada muhafaza edilecektir. Kitaplar, odada olsun kütüphanede olsun, kuvvetli bir rehin veya teminat (*rehn-i kavî*) verilmedikçe asla dışarı çıkarılmayacak, okuyucu onları buldukları yerde mütalaa veya istinsah edecektir. Kütüphanenin mütevellisi ve hâfız-ı kütübünün maaşına ve gerektiğinde kitapların tamirine harcanmak üzere vakfedilen 3000 kuruş yıllık %15 faiz oranıyla işletilecek (*onu on bir buçuk hesâbı üzre 'alâ bakiyye-ti'l-helâl istirbâh olunup*) ve elde edilen faiz gelirinin üçte biriyle mütevelli ile hâfız-ı kütübün maaşı ödenecek, üçte ikisi ise kütüphane ve kitapların icap eden tamir ve termîmine ayrılacaktır. Elde edilen yıllık faiz gelirinden bütün harcamalar çıktıktan sonra fazla kalırsa, bu fazlalık anaparaya ilave edilerek bu şekilde tekrar

20 Bkz. Çiçekler, "Osmanlı Dönemi Para Vakıfları," 61.

%15 faiz oranıyla işletilecektir. Vakfın mütevellisi, hayatta olduğu sürece Hacı Ali Efendi olacak, onun ölümüyle tevliyet erkek evladı tarafından devam eden soyunun en salih ve en reşit erkeğinin hakkı olacaktır. Nesli tükendiği takdirde, kütüphanenin mütevellisi Câmî-i Kebîr'in imamı ve müezzini olacak, nazırlık görevini ise Söğüt kazasının naibi, müdürü, azaları ve önde gelen simaları ifa edecektir. Son olarak ise, vâkıfın belirlediği bu şartlar değiştirilmeyecek ve vakıf başka bir şekilde sokulmayacaktır.²¹

İmam Hacı Ali Efendi'nin vakfiyeyi hazırladıktan sonra, kütüphaneyi kurmak için resmî yazışmalara başladığı ve ilk dilekçeyi Söğüt Kazası naibi es-Seyyid el-Hâc Mehmed Sâlih Rüşdî'ye arz ettiği anlaşılmaktadır.²² Bu dilekçenin bürokratik hiyerarşiye uygun olarak daireler arasındaki dolaşımı esnasında her dairenin şerhi arizaya derkenar edilmiştir. Söz konusu dilekçede Ali Efendi, Kütahya Sancağı'na tabi Söğüt Kazası'nda bulunan ve Çelebi Mehmed tarafından bina edilen caminin avlusundaki mektebin üst katında inşasına başlanan kütüphaneye koymak üzere topladığı kitapları vakfetmek istediğini dile getirmektedir. Bunun için de vakfın mütevelliliğinin ve kitapların hâfız-ı kütüblüğünün kendisine verilmesini şart koşmakta ve gerekli beratların verilmesini talep etmektedir. Bu istid'â daireler arasında dolaşırken, her dairede yetkili memurun görüşü derkenar edilerek bir üst makama gönderilmiştir.

Söğüt kazası naibi Mehmed Sâlih Rüşdî dilekçeyi, bir üst makam olan Kütahya Evkâf Müdürlüğüne bilinmeyen bir tarihte ulaştırmıştır. Akabinde Kütahya Evkâf Müdürü İbrâhîm Halîl b. Rızâ ise kendi görüşünü ekleyerek dilekçeyi 11 Cemâziyelâhir 1276'da (5 Ocak 1860) Sancak İdare Meclisine yönlendirmiştir. İbrâhîm Halîl b. Rızâ'nın, dilekçeyi üst makam olan Sancak İdare Meclisine arz ederken eklediği notlarda öncelikle durum özetle açıklanmaktadır. Buna göre,

21 Vakfiyenin tamamı ve zikredilen özel şartlar için bkz. VGM, Defter 582/2, s. 540-541.

22 İlk başvurunun Söğüt kazası naibine yapıldığı, Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti Müfettişi Seyyid Mehmed Saîd'in 1 Receb 1276 (24 Ocak 1860) tarihli raporunda geçen "işbu sene-i mübâreke Saferü'l-hayrının onuncu günü târihiyle müverraha Söğüt kazası nâibi es-Seyyid el-Hâc Mehmed Sâlih Rüşdî Efendi'nin imzâ ve mutâbık hâtemini hâviye bir kıt'a vakfiyesine nazar olundukda" ifadelerinden anlaşılmaktadır. Söğüt kazası naibinin mühürlendiği orijinal vakfiyeyi kendisine sunulan dilekçeye ilişitirerek bir üst makama arz ettiği anlaşılmaktadır. İmam el-Hâc Ali b. Mehmed imzalı elimizdeki tek dilekçenin tarihi belli olmamakla birlikte vakfiyenin tamamlandığı 10 Safer'de kaza naibine arz edilmesi muhtemeldir. Söz konusu dilekçe ve rapor için bkz. BOA, C.MF. 144/7162/2/1.

mektebin fevkinde inşasına başlanan kütüphane için tevliyet ve hâfız-ı kütüblük cihetlerinin verilmesi şartıyla İmam Alî Efendi sekiz yüz küsur cilt kitabını vakfetmektedir. Böylece, vâkıfın bilgin bir âlim olduğu ve çokça övülen bir iş olan ilim neşri ile iştigal ettiği dile getirilmiş ve nihai olarak onun talep ettiği beratın verilmesi arzıyla dilekçe Sancak İdare Meclisine sunulmuştur.²³

Kütahya kaymakamı, hâkimi, müftüsü, mal müdürü ile kâtip ve yedi azadan oluşan Sancak İdare Meclisi, söz konusu dilekçeyi görüştükten sonra meclisin mazbatasını ekleyerek 15 Cemâziyelâhir 1276'da (9 Ocak 1860) Evkâf-ı Hümâyûn Nezâretinin olurlarına havale etmiştir. Sancak İdare Meclisinin arızasında, Evkâf-ı Hümâyûn Nezâretine bağlı Çelebi Mehmed Vakfına ait olup Kütahya sancağına tabi Söğüt kasabasında bulunan caminin avlusundaki mektebin üst katında inşasına başlanan kütüphaneye, Hacı Alî Efendi'nin kitaplarının konulmasını ve söz konusu kütüphanenin mütevelliliğinin ve hâfız-ı kütüblüğünün kendisine verilmesini şart koşmakta olduğu dile getirilmektedir. Ayrıca bu vazifelerin verildiğine dair bir berat talep ettiği de eklenmiştir. Bu kısımda, Hacı Alî Efendi Evkâf-ı Hümâyûn Nezâretine sekiz yüz küsur cilt kitabın vâkıfı, cami imamı, her açıdan hürmete şayan bir iş olarak dinî ilimlerin neşri ile meşgul bir kimse olarak tanıtılarak taleplerinin kabulü noktasında ayrıcalıklı konumu vurgulanır. Kütahya Sancak İdare Meclisinden çıkan arıza 24 Cemâziyelâhir 1276'da (18 Ocak 1860) Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti Muhâsebesine ulaşmıştır.²⁴ Orada ise, 25 Cemâziyelâhir 1276'da (19 Ocak 1860) dilekçenin içeriği değerlendirildikten sonra dilekçe bir üst makam olan Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti Müfettişliğine sunulmuştur. Kolaylıkla anlaşılacağı üzere, bir gün gibi kısa bir sürede belge işleme konmuş, kontrol edilmiş ve Evkâf Müfettişliğine sunulmuştur.

Evkâf Muhâsebesinin Evkâf-ı Hümâyûn Müfettişi'ne sunulmak üzere dilekçenin sağ üst tarafına derkenar ettiği değerlendirme büyük bir önemi haizdir. Burada öncelikle Hacı Alî Efendi'nin talebi özetlenmektedir. Kütüphane vakfı ile vakfın tevliyet ve vakfiyesine dair incelemeler neticesinde, ihdas edilmek istenen vakıf hakkında daha önce düzenlenen bir kaydın olmadığı bildirilmiş, bu nedenle bir sorun olmadığı belirtilmiştir. Dilekçeyle birlikte sunulan vakfiyenin içeriğine bakıldığında "Şer'-i Şerif"e uygun olduğunun anlaşıldığı ve Evkâf Muhâsebesine

23 Kütahya Evkâf Müdürü İbrâhîm Halil b. Rızâ'nın arzı için bkz. BOA, C.MF. 144/7162/3/1.

24 Sancak İdare Meclisi'nin görüşünü havi dilekçe ile dilekçenin Evkâf Muhâsebesine kaydedildiğine dair kayıt için bkz. BOA, C.MF. 144/7162/1/1.

bu hâliyle kaydedildiği ifade edilmiştir. Ayrıca Hacı Alî Efendi'nin berat talebi nakledildikten sonra "uhdesine aldığı evkâf-ı sâireden cihât olduğu kuyûdâtдан tebeyyün etmiş olmağla" vurgusuyla başka vakıflarda önemli pozisyonlarda bulunduğu belirtilerek güvenilir bir zat olduğu ima edilmiştir.²⁵

Evkâf Muhâsesinden gelen evrakı inceleyen Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti Müfettişi es-Seyyid Mehmed Saîd Efendi, görüşünü 1 Receb 1276'da (24 Ocak 1876) yazılı olarak bildirmiştir. Müfettiş Mehmed Saîd, arızasında öncelikle Söğüt Kazası naibi Seyyid Mehmed Sâlih Rüşdî Efendi'nin imzası ve mührünü taşıyan *Vakfiye* ile yukarıda bahsi geçen makamların görüşünü bildiren evrakın içeriğini özetlemiştir. Buna göre, Hacı Alî Efendi'nin vakfettiği paranın sülüsü ile vakfa hayatta oldukça mütevellî ve hâfız-ı kütüb olmasına şer'an bir mani olmadığını Fetvâhâne tarafından tasdik edildiği, onun Söğüt'teki caminin imamı olup ilim neşriyle meşgul olduğunun Kütahya Sancağı'nın yukarıda anılan makamları tarafından bildirildiği ve vâkıfın uhdesinde başka cihetler bulunduğu Evkâf Muhasebesi tarafından yazılan derkenarda belirtildiği özetle hatırlatılmıştır. Müfettiş Mehmed Saîd Efendi, bu özetten sonra mesele hakkında kendi fikrini açıklamıştır. Burada, "esnân-ı askeriyeden müstesnâ olmağla" vurgusuyla Hacı Alî Efendi'nin ilim ehli olması hasebiyle askerlikten muaf olduğu hatırlatılmış ve bu sebeple vakfiyesinin Evkâf Muhâsesine kaydolunmasını, talep ettiği vazifelerin şart koştuğu gibi kendisine verilmesini ve bu karara dair beratın Evkâf-ı Hümâyûn tarafından gönderilmesini talep ederek görüşünü üst makama arz etmiştir.²⁶

Müfettiş Mehmed Saîd Efendi'nin görüşünü arz ettiği makam Evkâf-ı Hümâyûn Teftiş Mahkemesidir.²⁷ Mehmed Saîd'in arzı üzerine evrağı inceleyen Teftiş Mahkemesi, Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti Nâzırı Seyyid Alî Rızâ Efendi'ye 5 Şaban 1276'da (27 Şubat 1860) görüşünü arz etmiştir. Burada, Evkâf-ı Hümâyûn Teftiş Kalemî Müfettişi'nden sadır olan ilama göre muamelenin şeriata mutabık

25 Evkâf Muhâsesinin 25 Cemâziyelâhir 1276 (19 Ocak 1860) tarihli arızası için bkz. BOA, C.MF. 144/7162/2/1. Hacı Alî Efendi'nin uhdesindeki vakıf cihetlerinin bazısına yukarıda temas edilmişti. Evkâf Muhâsesinin de bunlara işaret ettiği açıktır. Biz burada, müstakbel araştırmalar sayesinde, varsa mütevellisi olduğu diğer vakıflardan da haberdar olabileceğimizi hatırlatmakla yetiniyoruz.

26 Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti Müfettişi es-Seyyid Mehmed Saîd Efendi'nin arzı için bkz. BOA, C.MF. 144/7162/2/1.

27 Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti Nâzırı Seyyid Alî Rızâ'nın 29 Şabân tarihli arzında zikredilen son ast makam budur. Bkz. BOA, C.MF. 144/7162/2/1.

bulunduğu ve vakfiyenin Evkâf-ı Hümâyûn Muhâsebesine kaydolunması gerektiği belirtildikten sonra, ilim neşriyle meşgul ve askerlik hizmetinden muaf olduğu için vâkıf Alî Efendi'nin talep ettiği tevliyet ve hâfız-ı kütüblük vazifelerinin kendisine verilmesi gerektiğine dair görüş bir kez daha nakledilmiştir. Bundan sonra ise, zikredilen bu sebeplerden ötürü Hacı Alî Efendi'nin talep ve şartlarını kabul ederek vakfiyesini Evkâf Muhâsebesine kaydetmek gerektiği mahkemece Evkâf-ı Hümâyûn Nâzırı'na arz edilmiştir.²⁸

Evkâf-ı Hümâyûn Nâzırı Seyyid Alî Rızâ Efendi, Teftiş Mahkemesinin kısa raporunu değerlendirdikten sonra görüşünü 29 Şaban 1276 (22 Mart 1860) tarihli bir arıza ile şeyhülislama arz etmiştir. Alî Rızâ Efendi arzında vâkıfın şartlarını özetledikten sonra, İmam Alî Efendi'nin neşr-i ulum ile iştigal etmesi ve elinde farklı cihetler bulundurması sayesinde askerlikten muaf olduğunu yinelemiştir. Bu nedenle muamelenin şartlarında ve gerekliliklerinde şer'an bir sorun olmadığını tekraren ifade ederek şartların derci ile eline bir berat verilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Bundan dolayı tevliyet ciheti için lazım gelen yerlere ilmühaberlerin gönderilmesi ve *Vakfiye*'nin Evkâf-ı Hümâyûn Muhâsebesine kaydedilmesinin gerekliliğini şeyhülislamın onayına arz etmiştir.²⁹

Evkâf-ı Hümâyûn Nâzırı Alî Rızâ Efendi'nin arzı üzerine çıkarılan 17 Ramazân 1276 (8 Nisan 1860) tarihli emirde, "Ber-mûceb-i i'lâm bi't-tevcih berât ve ilmühaberinin i'tâ ve mazmûnu muvâfık-ı şer'-i şerîf olan vakfiye bi-ibâretihâ kayd ile sâhibi yedinde ibkâ oluna" denilerek, vâkıfın şartlarının kabul edilerek eline beratı ve ilmühaberinin verilmesi, şeriata uygun bulunan vakfiyenin suretinin Evkâf için çıkarılıp aslının vâkıfta kalması emredilmiştir.³⁰ Bu karar üzerine, vakfiye suretinin aynı gün içinde Evkâf-ı Hümâyûn Muhâsebesine kaydedildiği günümüze kalan bir belgeden anlaşılmaktadır.³¹

Özeti verilen söz konusu yazışmaların listelendiği Tablo 1'den de anlaşıldığı üzere bu süreçte dilekçe sırasıyla aşağıda yazılan resmî kişi ve daireleri dolaşmıştır:

1) Söğüt kazası naibi, 2) Kütahya Evkâf Müdürlüğü, 3) Sancak İdare Mec-lisi, 4) Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti: a) Muhasebe, b) Teftiş Mahkemesi, c) Nazır, d) Şeyhülislam, e) Muhasebe.

²⁸ Evkâf-ı Hümâyûn Teftiş Mahkemesinin arzı için bkz. BOA, C.MF. 144/7162/2/1.

²⁹ Bkz. BOA, C.MF. 144/7162/2/1.

³⁰ Bkz. BOA, C.MF. 144/7162/2/1.

³¹ Söz konusu belge için bkz. BOA, C.MF. 144/7162/2/2.

	Vakfın Kuruluş Aşamaları / Dilekçenin Dolaşımı	Tarih
1	<i>Vakfiye</i> 'nin tamamlanması	10 Safer 1276 (8 Eylül 1859)
2	Söğüt Kazası Naibi'ne dilekçe	?
3	Dilekçenin Kütahya Evkâf Müdürlüğüne ulaşması	?
4	Kütahya Evkâf Müdürlüğünden Sancak İdare Meclisine	11 Cemâziyelâhir 1276 (5 Ocak 1860)
5	Sancak İdare Meclisi'nden Evkâf-ı Hümâyûn Nezâretine	15 Cemâziyelâhir 1276 (9 Ocak 1860)
6	Dilekçenin Evkâf-ı Hümâyûn Muhâsebesine kaydı	24 Cemâziyelâhir 1276 (18 Ocak 1860)
7	Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti Müfettişliğine sunulması	25 Cemâziyelâhir 1276 (19 Ocak 1860)
8	Müfettişin Evkâf-ı Hümâyûn Teftiş Mahkemesine arzı	1 Receb 1276 (24 Ocak 1860)
9	Teftiş Mahkemesinden Evkâf-ı Hümâyûn Nâzırına	5 Şaban 1276 (27 Şubat 1860)
10	Evkâf-ı Hümâyûn nâzırından Şeyhülislâm'a	29 Şaban 1276 (22 Mart 1860)
11	Kütüphanenin kurulmasına engel olmadığına dair resmî onay	17 Ramazan 1276 (8 Nisan 1860)
12	<i>Vakfiye</i> 'nin onaylanarak Evkâf Muhâsebesine kaydedilmesi	17 Ramazan 1276 (8 Nisan 1860)

Tablo 1: Kütüphane vakfının resmî evraka yansıyan kuruluş süreci

Özetlediğimiz bu yazışmalarda dikkate değer bazı hususlar vardır. Bunların en mühimleri, Alî Efendi'nin taleplerinin kabul edilmesi için resmî görevlilerin beyan ettiği görüşlerdir. Bu görüşlerin en çok tekrar edileni, Alî Efendi'nin "neşr-i ulûm" ile meşgul olmakla tanıtılmasıdır. Bununla birlikte "neşr-i ulûm" ayrıntısı, Alî Efendi açısından bakıldığında, onun kütüphaneyi kurma motivasyonlarından biri olmalıdır. Kütüphanenin bir mektebin üst katına inşa edildiği düşünüldüğünde Hacı Alî'nin bu mektepte hocalık vazifesinin de olabileceği akla gelir. Onun uhdesinde farklı cihetler bulunduğu yazışmalarda birçok kez temas edilmesi, bu cihetlerden birinin mektep hocalığı olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Bu noktada, farklı vakıflarda cihet sahibi olmanın, Alî Efendi lehine zikredilen hususlardan ikincisi olduğunu da hatırlamak gerekir. "Esnân-ı askeriye nizamından muaf olmak", yani zorunlu askerlik hizmetinden muaf olmak, resmî görevlilerin Alî Efendi lehine öne sürdükleri üçüncü bir husustur. Resmî görevliler bu üç hususu vurgulayarak Alî Efendi'nin taleplerinin kabul edilmesini sağlamışlardır. Peki, Alî Efendi bir kütüphane kurmak istediğinde niçin bütün bu resmî sürece dâhil olmak ve bu yazışmaların olumlu şekilde neticelenmesini beklemek zorunda kalmıştı? Bu sorunun cevabını makalemizin izleyen bölümünde Osmanlı İmparatorluğu'nun bürokratik yapısında

on dokuzuncu yüzyılda yapılan reformlar ve şer'î hukuktan kaynaklı sebepler bağlamında tartışarak vereceğiz.

Kütüphanenin Kuruluş Sürecini Tarihselleştirmek

Modern Devlet ve Bürokrasi

Osmanlı İmparatorluğu, on dokuzuncu yüzyıl itibariyle modern bürokratik sistemi benimsemiş ve devlet organizasyonu, merkezî devlet yapısına paralel olarak yeniden gözden geçirilmiştir. On sekizinci yüzyıl boyunca ivme kazanan bürokratikleşme süreci, on dokuzuncu yüzyılda modern devlet bürokrasisinin özümsemesi ile neticelenmiştir. Bu cümleden olarak, Ali Akyıldız Osmanlı modernleşmesinin başlangıcını Tanzimat Fermanı'nın ilanında değil, yeni idari ve bürokratik düzenlemelere gidilen II. Mahmud döneminde (1808-1839) görmektedir. II. Mahmud döneminde devlet işleyişinin daha sistemli olması gayesiyle yeni kalemler oluşturulmuş ve işlem süreçleri incelikli hâlde getirilmiştir. Nezâretler, il idare meclisleri gibi kurumlar bu dönemin bürokratik reformları kapsamında kurulmuştur.³²

Hacı Alî Efendi'nin kütüphanesinin hangi aşamalardan geçerek kurulduğu bir önceki kısımda, belge özetleriyle birlikte takip edilmişti. Bu kısımda üzerinde durulacak konu ise, Osmanlı bürokrasisindeki yenileşmeyi, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında teşkil edilen bir kütüphane vakfı aracılığıyla bu süreçte aktif rol alan kurumlar üzerinden anlamaya çalışmaktır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, kütüphanenin vakfiyesi hazırlandıktan sonra vakfın kurulmasına yönelik ilk adım Hacı Alî Efendi'nin Söğüt kazası naibine bir dilekçeyle başvurmasıyla başlamıştır. Naib, Tanzimat dönemi düzenlemeleri ile gelen, temel olarak kadınlıkların yerini alan şer'î hâkimlik pozisyonudur.³³ Naiblikte onaylanan vakfiye, naibin kendisi tarafından bir üst makama sunulur. Söğüt naibi de böyle yapmış, elindeki evrakı bir üst makam olan Kütahya Evkâf Müdürlüğüne sunmuştur. Evkâf müdürlükleri, II. Mahmud'un hükümdarlığı sırasında, dağıntık vaziyette bulunan vakıfları tek bir çatı altında toplamak amacıyla 1826 yılında kurulan Evkâf-ı Hümayûn Nezâretinin bünyesinde sancaklarda teşkil edilmiştir. Oluşturulan merkez ve taşra teşkilatları ile nezâretin merkezî yapısı sağlanmıştır.³⁴ Belgelerin onay

32 Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme* (İstanbul: İletişim, 2018), 12.

33 İlhami Yurdakul, "Mekteb-i Nüvvâb," *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2019), Ek-2:240-241.

34 Nazif Öztürk, "Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti," *TDVİA* (İstanbul: TDV, 1995), 11:521-24.

sürecinde geçtiği Kütahya Evkâf Müdürlüğü, hâliyle, bu kurumsallaşmanın taşra ayağını örneklemiştir.

Kütahya Evkâf Müdürlüğü'nden çıktıktan sonra dilekçe Sancak İdare Meclisi'nde görüşülmüştür. Tanzimat düzenlemeleri kapsamında 1840'lı yılların başından itibaren mülki idarede reformlar yapılmış ve nihayet Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyenin 1849 yılında çıkardığı *Nizamnâme* ile taşradaki mülki idari birimler vilayet, sancak (liva), kaza, nahiye, köy şeklinde hiyerarşik olarak düzenlenmiş, işleyişin yolunda olması gayesiyle de her birinin idare meclisleri kurulmuştur.³⁵ 1864 ve 1871 tarihli *Vilayet Nizamnameleri*yle pekiştirilen bu sistem gereği Vilayet Meclisi geniş yetkili valinin, livalardaki Sancak İdare Meclisi mutasarrıfın, Kaza İdare Meclisi kaymakamın idaresine verilmiş, köylerde ise ihtiyar heyetleri teşkil edilmiştir.³⁶ Mülki idaredeki bu hiyerarşik düzene uygun olarak, Hacı Alî Efendi'nin dilekçesi 1859 sonu ve 1860 başlarında sırasıyla Söğüt Kazası naibliğine, oradan Kütahya Evkâf Müdürlüğüne, oradan Kütahya Sancak İdare Meclisine ve oradan Evkâf-ı Hümâyûn Nezâretine geçmiştir. Kütahya Evkâf Müdürlüğünden Müdür İbrâhîm Halil b. Rızâ marifetiyle Sancak İdare Meclisine de sunulan arzuhâl, burada Kütahya livası kaymakamının onayından geçtikten sonra İstanbul'daki Evkâf-ı Hümâyûn Nezâretine havale edilmiştir.

Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti, Darphâne-i Âmireye bağlı vakıfların çoğalması ve kontrolünün zorlaşması sebebiyle, 21 Safer 1242 (24 Eylül 1826) tarihinde kurulmuştur. Darphâne-i Âmireye bağlı vakıfların idaresini kolaylaştırmanın asıl amaç olduğu bu reformdan sonra Nezâretin ilk nâzırı olarak da Darphâne Nâzırı Hacı Yusuf Efendi atanmıştır. Şevval 1243'te (Nisan-Mayıs 1828) ise, Bâbüssaâde Ağalığının lağvedilmesiyle birlikte buraya bağlı olan tüm vakıfların yönetimi Evkâf-ı Hümâyûn Nezâretine geçmiştir.³⁷ 1247'ye (1832) kadar peyderpey yapılan eklemelerle İstanbul Kadılığı, Reisülküttâb, Defterdâr-ı Şikk-ı Sânu gibi çeşitli birimlerin idaresinde bulunan vakıfların yönetimi de Evkâf Nezâretine devredilmiştir. Daha

35 Sadık Fatih Torun, "Vilayet Kanunlarına Göre Sancak (Livâ) İdare Meclisleri," *Tarih Araştırmaları Dergisi* 35, s.60 (2016): 157-174. Burak Hamza Eryiğit ve Cansu Kalafat, "Osmanlı Devleti'nde 1840 ve 1858 Yılları Arasında Taşra Yönetimini Düzenleyen Nizamnameler Üzerine Bir Değerlendirme," *Strategic Public Management Journal* 5, s. 10 (2019): 54-62.

36 Mehmet Güneş, *Osmanlı Devleti'nde Kaymakamlık: 1842-1871* (İstanbul: Kitabevi, 2014), 308. Mustafa Gençoğlu, "1864 ve 1871 Vilâyet Nizamnamelerine Göre Osmanlı Taşra İdaresinde Yeniden Yapılanma," *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2, s. 1 (2011): 29-50.

37 Seyit Ali Kahraman, *Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti* (İstanbul: Kitabevi, 2006), 6.

önce bütün vakıfların teftişi Evkâf-ı Haremeyn Müfettişliğinin uhdesinde iken, Evkâf-ı Hümayûn Müfettişliğinin 10 Rebûilâhir 1250'de (16 Ağustos 1834) Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti bünyesinde kurulmasıyla birlikte bu iş Evkâf-ı Hümayûn Müfettişliğine aktarılmıştır. Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti böylece bünyesinde müfettişlik ve muhasebenin de olduğu daha donanımlı bir yapıya bürünmüştür.³⁸

Evkâf Nezâretinin merkezdeki teşkilatlanmasını tamamlamasının akabinde Rebülevvel 1251'de (Temmuz 1835) Taşra Evkâf Müdürlükleri kurulmuş olup taşradaki vakıflar kontrol altına alınmıştır. Taşra Evkâf müdürleri, buldukları yerin aynı zamanda meclis azası sayılmaktadırlar.³⁹ Evkâf Müdürü aslî bir görev olarak bulunduğu yerdeki cami, mescid ve sair vakıflarda memur bulunanların görevlerini yapıp yapmadıklarını kontrol etmekle yükümlüdür.⁴⁰ Bunlara ek olarak ise, üst ve ast makamlar arasındaki haberleşmeyi sağlamakla görevlidir. Nitekim Tablo I'de de görüldüğü üzere Kütahya Evkâf Müdürü İbrâhîm Halîl b. Rızâ, Hacı Alî Efendi'nin Kütahya Evkâf Müdürlüğüne sunduğu dilekçeyi usulüne mutabık bulduktan sonra Sancak İdare Meclisinin olurlarına sunmuştur. Dolayısıyla iki ayrı birim olan Kütahya Evkâf Müdürlüğü ile Sancak İdare Meclisi arasında aracı olarak hizmet etmiştir.

Hukukî Sebepler: Sülüs Tereke Meselesi ve Kütüphane Binasının Aidiyeti

Hacı Alî Efendi'nin kurduğu kütüphane için resmî makamlara başvurmak zorunda kalmasının en belirgin iki sebebi İslam hukukuna mütealliktir. Sebeplerin birincisi, Hacı Alî Efendi'nin vakfettiği 832 adet kitabın bir kısmının asıl sahibi ve vâkıfı olmamasıdır. Diğer bir deyişle, onun elindeki kitaplardan sadece 693 tanesini asaleten, başkalarının terekelerinden çıkma 136 kitabı ise vesâyeten ve yine başkalarına ait 3 cilt kitabı vekaleten vakfetmek zorunda kalması yukarıda özetlenen resmî yazışmaların gerçekleşmesinin asıl sebeplerinden biridir. İkinci sebep ise, Hacı Alî Efendi'nin kurmak istediği kütüphane binasını kendisine ait bir mülke değil de Câmî-i Kebîr'in avlusundaki mektebin üst katına inşa etmek istemesidir. Anılan bu iki hukuki sebepten dolayı, Hacı Alî Efendi resmî mercilere başvurup yazışmalar neticesinde olumlu bir kararın çıkmasını beklemek zorunda kalmış görünmektedir.

38 Kahraman, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti*, 7.

39 Kahraman, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti*, 7.

40 Kahraman, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti*, 9.

Müslümanları mallarını vakfetmeye teşvik eden meşhur bir hadis-i şerife göre, bir insanın ameli üç istisna hariç ölümünden sonra tamamen kesilir: İnsanların hizmetine sunulan sadaka-i câriye, insanların faydasına sunulan ilim ve yetiştirilen sâlih bir evlat.⁴¹ Diğer bir ifadeyle, bu üç fayda sayesinde insanın ameli kesilmez ve sevap kazanmaya devam eder. Diğer bir hadis ise, Müslümanların sahip olduğu malın en çok üçte birini sadaka-i câriye olarak varisleri dışındaki insanlara bağışlayabileceğini açıklar.⁴² Bu hadise dayanan dört mezhep fakihleri, malın varislerin de faydası gözetilerek vakfedilmediği durumlarda, vasiyette bulunanın tereknesinin en çok üçte birini sadaka-i cariye olarak muhtaçlara paylaştırmayı vasiyet edebileceğini belirtmişlerdir.⁴³ Bu anlayışın Osmanlı vakıf kültürüne teknik yönden önemli yansımaları olmuştur. Bunlardan biri, İmam Alî Efendi'ninki dâhil olmak üzere, kurulmak istenen vakfın meşruiyet zemininin yukarıda anılan birinci hadis-i şerife atfen vakfiyelerin mukaddimesinde sağlanmasıdır.⁴⁴ İkincisi ise, vakfiye ve terekeler kayda geçirilirken ve vasiyet edilen malın tespit ve paylaşımı yapılırken, vakfedilen veya vasiyet edilen malın yukarıda bahsi geçen ikinci hadise referansla, "sülüs-i mâl", "sülüs-i tereke" (ثلث مال, ثلث ترکه) gibi terkiplerle tanımlanmasıdır. Fakat hemen ifade etmek gerekir ki, bu terkiplerin kullanıldığı her vesikada vakfedilen mal ve muhtaçlara paylaşılması vasiyet edilen servet terekenin üçte birine tekabül etmek zorunda olmayıp, bu oranın altındaki vasiyet de aynı terkiplerle tanımlanabilmektedir.⁴⁵

41 Söz konusu hadis-i şerif için bkz. en-Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn: Metin ve Çeviri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 2:295.

42 Bkz. en-Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, 1:30.

43 Abdüsselam Arı, "Vasiyet," *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2012), 42:552-55. Ayrıca bkz. Hamza Aktan, "Miras," *TDVİA* (Ankara: TDV, 2020), 30:143-45.

44 Bunu Hacı Alî Efendi'nin kurduğu kütüphane vakfının *Vakfiye*'sindeki şu ifadelerde müşahede etmek mümkündür: "İşbu vakfiye-i ma'mûl bihânın tahrîr ve inlâsına bâ'is ve bâdî oldur ki işbu dünyâ-yı dûn ber-karâr olmayıp na'îmi zâ'il olmağın herbir kimesne gâfil olmayıp *izâ mâte ibnu âdem inkata'a 'ameluhû illâ min selâse* hadîs-i şerîfini sâmi' ve 'âlim ve mefhûm-ı münîfesi ile 'âmil olan sâhibü'l-hayrât ve'l-hasenât ..." Bkz. VGM, Defter 582/2, 540.

45 Sülüs tereke meselesini sorunsallaştıran bir çalışma örneği için bkz. İsa Uğurlu, "Osmanlı – Hint Ticareti ve Bir Osmanlı Sarraf/Tüccarının Ticari ve Sosyal Bağlantıları: İpekçi Ahmed Çelebi Örneği." Bu makale, 17-19 Aralık 2021'de düzenlenen "Mehmet Genç Anısına Uluslararası Osmanlı İktisat Tarihi Sempozyumu"nda sunulan bildirilerin yer alacağı kitapta çıkacaktır.

Hacı Alî Efendi'nin kurduğu kütüphaneye vesâyeten ve vekâleten vakfetmek istediği 139 adet kitabın daha önce vefat eden 15'i kadın, 18'i erkek toplam 33 kişinin sülüs terekesinden çıktığı anlaşılmaktadır (bkz. Tablo 2).⁴⁶ Tablo incelendiğinde 15 kadının 57, 18 erkeğin ise 82 adet kitabın sahibi olduğu görülmektedir. 37 adet kitapla en fazla bağış yapan kişinin bir kadın olması hayli dikkat çekmekle birlikte, geriye kalan 20 kitabın 14 kadın tarafından bağışlandığı ve 1 kadının beş, 2 kadının ikişer ve 11 kadının da birer kitap bağışladığı ortaya çıkmaktadır. Erkekler söz konusu olduğunda ise, 10 kişinin birer, 3 kişinin ikişer, 1 kişinin beş, 1 kişinin sekiz, 1 kişinin on sekiz ve 1 kişinin de otuz iki adet kitabın bağışçısı olduğu görünmektedir. Böylece birer ve ikişer kitap bağışlayan kadın ve erkek sayısının birbirine çok yakın olduğu, en çok bağış yapan kadın ve erkeğin bağışladığı kitap sayısının birbirine yaklaştığı görülmektedir.

Hacı Alî Efendi, tabloda ismi geçen kadın ve erkek bağışçılarla şahsen tanışıyor muydu? Yoksa söz konusu bağışçıların kitapları başka kanallardan geçerek mi Hacı Alî Efendi'nin eline geçmişti? İkinci durum söz konusuysa, bu kitaplar ne zaman Hacı Alî Efendi'nin eline ulaşmıştı? Hacı Alî Efendi'nin kendisi mi bu kitapları ele geçirmişti yoksa babasından mı devralmıştı? Bu ve benzeri sorulara şimdilik kesin bir cevap veremiyoruz. Ancak eldeki ipuçlarını değerlendirerek muhtemel bazı açıklamalarda bulunabiliriz. Bunlardan birincisi, Hacı Alî Efendi'nin kitaplarını vekâleten vakfettiği Veyis Ağa b. Abdullâh, Âişe Mollâ bt. Abdülcelîl ve Fâtma Hatun bt. Abdullâh ile şahsen tanışmasının kuvvetle muhtemel olduğudur. İslam hukukuna göre, vekâlet sözleşmesinin geçerli olması için gereken en önemli şartın “ıcap ve kabul” olduğunu⁴⁷ ve taraflardan birinin vefatı durumunda vekâletin kendiliğinden ortadan kalktığını⁴⁸ dikkate aldığımızda, Hacı Alî Efendi'nin büyük ihtimalle Söğüt'te mukim olan bu üç müvekkilden aldığı vekâlete dayanarak kitaplarını vakfettiğini rahatlıkla iddia edebiliriz. İkinci olarak ise, Hacı Alî Efendi'nin kitaplarını vesâyeten vakfettiği

⁴⁶ Tabloya işlenen isimler ve sülüs terekelerinden alınan kitapların sayısı Hacı Alî Efendi'nin kurduğu kütüphanenin vakfyesine bakılarak tespit edilmiştir. Vakfiyede karışık bir şekilde zikredilen isimler, vakfettikleri kitapların sayısı dikkate alınarak tarafımızca tabloya işlenmiştir. Vakfiyede önce vesâyet sonra vekâleten vakfedilen kitaplar kaydedildiğinden, vekâlet yoluyla bağış yapanları tabloda da vesâyet yoluyla bağış yapanlardan sonra kaydetmeyi uygun gördük.

⁴⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 6:312.

⁴⁸ Bilal Aybakan, “Vekâlet,” *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2013), 43:5.

otuz kişinin, vakfın kuruluşu sırasında hayatta olmadığını söylemeliyiz. Çünkü "vesâyetle vekâlet kavramları arasında anlam yakınlığı bulunsa da vekâlet bir kimsenin birini hayatta olduğu süre içinde kendi adına bir iş yapmaya yetkili kılmasını, öncelikli anlamıyla vesâyet ise ölümünden sonra başlamak üzere yetki vermesini ifade eder."⁴⁹

Hacı Alî Efendi, kitaplarını vesâyeten vakfettiği otuz kişiyle hâl-i hayatlarında tanışıyor muydu? Bu soruya verilecek ilk cevabın teknik olarak olumlu olması gerekir. Elimizde kesin deliller bulunmamakla birlikte onun tabloda gösterilen mûsîlerin çoğuyla şahsen tanıştığı iddia edilebilir. Örneğin, vesâyet yoluyla bir kitabı vakfedilen "Kudsî Ağa kerîmesi Âyşe", Söğüt'ün nüfuzlu ailelerinden birinin mensubu ve kaza müdürü olduğu arşiv araştırmamız neticesinde ortaya çıkan Kudsî Ağa'nın kızıdır.⁵⁰ Hacı Alî Efendi'nin söz konusu Kudsî Ağa'yla rekabet hâlinde olduğu ve aralarında husumet olduğu kesin olarak bilmekteyiz. Çünkü, makalemizin birinci bölümünde de belirtildiği üzere, Hacı Alî Efendi hakkındaki birçok şikayeti soruşturması için Meclîs-i Vâlâ tarafından Söğüt'e gönderilen Müfettiş Osmân Ferîd'in teftiş raporunda izah ettiği gibi Hacı Alî Efendi'nin, İbrâhîm Sârım Paşa'nın Hüdavendigâr Valiliği yıllarında (1849-1851)⁵¹ Söğüt Kaza Müdürü Kudsî Ağa ve Kâtib Hacı Abdullâh ile azalar ve saireden yetmiş-seksen kişi aleyhinde haksız ithamlarda bulunduğu ve davayı kaybettiği açıkça belirtilmiştir.⁵² Kudsî Ağa hakkındaki bu iki detay, Hacı Alî Efendi'nin tanıştığı ve rekabet hâlinde olduğu birinin kızına ait bir kitabı vesâyeten vakfettiğini kanıtladığı için dikkate şayandır.

Mûsîlerden biri ise, Hacı Alî Efendi'nin kitaplarını vesâyeten vakfettiği herkesle tanışmadığına ve bazısıyla doğrudan bir ilişkisinin olmadığına işaret etmektedir. Bu isim, "Vânî zevcesi" olarak tanıtılan ve bir adet kitabının vakfedildiği belirtilen Emetullâh Hatun bt. Abdurrahmân b. Abdullâh'tır. On yedinci yüzyılın ikinci yarısında saray çevreleri üzerindeki etkisiyle bilinen meşhur vaiz

49 Ali Bardakoğlu, "Vesâyet," *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2013), 43:66.

50 19 Cemâziyelevvel 1278 (22 Kasım 1861) tarihli bir belge, Kudsî Ağa ile oğlu Mehmed Ağa'nın peş peşe Söğüt'te kaza müdürü olarak görev yaptıklarını ve her ikisinin de ahaliye zulmettikleri gerekçesiyle İstanbul'a şikâyet edildiklerini göstermektedir. Bkz. BOA, A.MKT. UM, 518/81/1.

51 İbrâhîm Sârım Paşa'nın biyografisi için bkz. Begüm Yavaş, "İbrâhîm Sârım Paşa," *TDVİA*, 2. bs. (İstanbul: TDV, 2020), Ek-1:625.

52 Bkz. BOA, MVL, 601/29/2.

Vânî Mehmed Efendi'nin (ö. 1685) II. Viyana Kuşatması'nın bozgunla neticelenmesi üzerine Bursa'ya sürüldüğü bilinmektedir.⁵³ Vâni Mehmed Efendi'nin günümüze ulaşan 24 Zilhicce 1096 (21 Kasım 1685) tarihli terekesinde hanımının adı Emetülcebbâr bt. eş-Şeyh Mustafâ olarak zikredilmektedir.⁵⁴ Vefat ettiği 15 Cemâziyelâhir 1114'te (6 Kasım 1702) tarihinde "sinn-i şerîfeleri seksenbeş hudûduna bâliğ" olan Emetülcebbâr, Şeyhülislam Seyyid Feyzullâh Efendi'nin (ö. 1703) kayınvalidesi idi.⁵⁵ Emetülcebbâr'ın 1702'de 85 yaşına yaklaştığı ve Vâni Mehmed Efendi'nin 1685'te vefatından sonra hepsi küçük yaşlarda olan Hasan, Hüseyin, Mehmed Rızâ ve Ömer isimli dört erkek ve Hafsa isimli bir kız çocuğunu geride bıraktığı kesin olarak bilindiğine göre, Mefail Hızlı'nın iddia ettiği gibi "Vâni Mehmed Efendi, vefatı sırasında tek eşli olarak hayatını sürdürmekte" değildir.⁵⁶ Aksine, Vâni Mehmed Efendi'nin 1683'te Bursa'ya sürgün edilmesinden sonra doğduklarını bildiğimiz bu küçük yaştaki çocukların annesi Emetullâh bt. Abdurrahmân adlı hanımı ile adlarını bilmediğimiz cariyeleri olmalıdır.⁵⁷ Fakat Vâni Mehmed'in terekesinde Emetullâh bt. Abdurrahmân'a ve cariyelerine dair herhangi bir kayıt bulmak mümkün değildir.

Muhtemelen on sekizinci yüzyılda vefat eden "Vâni Zevcesi Emetullâh Hatun bt. Abdurrahmân b. Abdullâh"ın sülüs terekesinden miras kalan bir kitabın Hacı Alî Efendi tarafından 1859'da Söğüt'te kurulan bir kütüphaneye vesâyeten vakfedilmesinin anlamı nedir? Her şeyden önce bu tekil örnek, aksi kanıtlanmadığı sürece, kitapları vesâyeten vakfedilen diğer şahıslardan bazısının da Hacı Alî Efendi'den çok önce yaşamış olabileceklerine işaret etmektedir. Durum buysa, bu insanların sülüs terekesinden çıkan kitapların Söğüt'te kurulan kütüphanede sona eren yolculuğunun nasıl mümkün olduğunu düşünmemiz gerekir.

53 Kısa biyografisi için bkz. Erdoğan Pazarbaşı, "Mehmed Efendi, Vâni," *TDVİA* (Ankara: TDV, 2003), 28:458-59.

54 Mefail Hızlı, "Vâni Mehmed Efendi, Ailesi, Yakınları ve Medresesi Hakkında Yeni Bilgiler ve Belgeler," *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu, 7-8 Kasım 2009, Kestel-Bursa: Bildiriler*, ed. Mehmet Yalar ve Celil Kiraz (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 26.

55 *Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116 /1688-1704*, haz. Abdülkadir Özcan (Ankara: TTK, 2000), 181.

56 Hızlı, "Vâni Mehmed Efendi," 26.

57 Mefail Hızlı, Vâni Mehmed'in yedi cariyesinin ismine 210 numaralı Bursa Şer'iyye Sicili'nde rastladığını belirtmiş, ancak bunların ismini ve sayfa numaralarını vermemiştir. Bkz. Hızlı, "Vâni Mehmed Efendi," 26.

	Bağışçının Adı	Cinsiyeti	Kitap Sayısı	Bağış Şekli
1	Zevce Hacı Hatun bt. [metinde boş]	Kadın	37	Vesâyeten
2	el-Hâc Hatîb Halîl Efendi b. Ahmed	Erkek	32	Vesâyeten
3	Söğüdü el-Hâc Hüseyin Efendi	Erkek	18	Vesâyeten
4	Serhocalı Mollâ Ali b. Abdullâh	Erkek	8	Vesâyeten
5	Hocazâde Ahmed Efendi b. Abdülcelîl	Erkek	5	Vesâyeten
6	Mollâ Mustafâ zevcesi Havvâ Hatun bt. Abdullâh b. Abdurrahmân	Kadın	5	Vesâyeten
7	Dütaş karyeli Mollâ Mustafâ ibn Abdülhamîd	Erkek	3	Vesâyeten
8	Tuzaklı imâmı el-Hâc Ahmed Efendi b. Abdullâh	Erkek	2	Vesâyeten
9	Güllüzâde el-Hâc Hüseyin Efendi b. [metinde boş]	Erkek	2	Vesâyeten
10	Vezirohânî Büyük Paşa	Erkek	2	Vesâyeten
11	İhsân bt. Abdullâh b. Abdurrahîm	Kadın	2	Vesâyeten
12	Âyşe Mollâ bt. Abdullâh b. Abdulgaffâr	Kadın	2	Vesâyeten
13	Kütahyalı Hâcî Halîl b. Abdullâh	Erkek	1	Vesâyeten
14	Bektâşzâde Osmân b. Abdurrahmân	Erkek	1	Vesâyeten
15	Bilecikli Gadaboğlu el-Hâc Mustafâ	Erkek	1	Vesâyeten
16	Kütahyalı Sa'dullâh Efendi b. Abdullâh	Erkek	1	Vesâyeten
17	Akikoğlu Mehmed b. Abdurrahîm	Erkek	1	Vesâyeten
18	Köseoğlu Ali	Erkek	1	Vesâyeten
19	Halîl Efendizâde Mollâ Mahmûd	Erkek	1	Vesâyeten
20	el-Hâc Abdülkâdir Ağa b. Abdülvehhâb	Erkek	1	Vesâyeten
21	Gölpazarî el-Hâc Mehmed Efendi b. Abdullâh	Erkek	1	Vesâyeten
22	Vânî zevcesi Emetullâh Hatun bt. Abdurrahmân b. Abdullâh	Kadın	1	Vesâyeten
23	Âyşe Hatun bt. Abdî b. Abdullâh	Kadın	1	Vesâyeten
24	Şerîfe Hatun bt. Abdullatîf b. Abdulgaffâr	Kadın	1	Vesâyeten
25	Arabacı Hatunu demekle arîfe Şerîfe bt. Abdullâh	Kadın	1	Vesâyeten
26	Koca Ahmed kerîmesi Züleyhâ Hatun	Kadın	1	Vesâyeten
27	el-Hâc Mollâ'nın Âyşe	Kadın	1	Vesâyeten
28	Kudsî Ağa kerîmesi Âyşe Hanım	Kadın	1	Vesâyeten
29	Affîfe Hatun bt. Abdurrahîm	Kadın	1	Vesâyeten
30	Sun'ullâh kerîmesi Ümmü Gülsün Hatun	Kadın	1	Vesâyeten
31	Veyis Ağa b. Abdullâh	Erkek	1	Vekâleten
32	Âyşe Molla bt. Abdülcelîl	Kadın	1	Vekâleten
33	Şerifoğlu kerîmesi Fâtma Hatun bt. Abdullâh b. Abdurrahîm	Kadın	1	Vekâleten

Tablo 2: Kitapları vesâyet ve vekâlet yoluyla vakfedilen şahısların ismi ve kitap sayıları

Bu bağlamda, vesâyeten vakfedilen bir kısım kitabın Hacı Alî Efendi'nin babası, dedesi ve ataları hayattayken ailesinin eline geçmiş olma ihtimalini göz önünde bulundurmamız gerekir. İkinci olarak ise, bir kısım kitabın Söğüt'teki Çelebi Mehmed Camii'ne evvelden hibe veya vakfedilmiş olabileceğini dikkate alarak, söz konusu caminin imamı olması nedeniyle Hacı Alî Efendi'nin bu kitapların kimlerce hibe edildiğini bildiğini ve kurduğu kütüphanenin vakfiyesini hazırlarken bu kitapları da vesâyeten vakfetmeye teşebbüs ettiğini düşünebiliriz. İhtimalleri çeşitlendirmek mümkün olmakla birlikte, işin aslını ortaya çıkarmak için şimdilik elimizde yeterli kanıt bulunmadığını, ileride yapılacak çalışmalar neticesinde bu konuda daha fazla ayrıntının ortaya çıkarılabileceğini ve böylece daha gerçekçi açıklamalarda bulunulabileceğini ifade etmeliyiz. Bu noktada, dikkat çeken üçüncü bir noktaya değinmek gerekir. Tablo 2'de görüldüğü üzere, kitapları vesâyeten vakfedilen bazı kişiler Söğüt'e yakın mesafede bulunan Kütahya ve Bilecik gibi şehirler, Vezirhan ve Gölpaazarı gibi kazalar ile Dütaş ve Tuzaklı gibi köylerle anılmaktadır. Bu durum, Hacı Alî Efendi'nin vesâyet yoluyla vakfettiği kitapların bir kısmını civardaki yerleşim yerlerinde yaşayan insanlardan, vefatlarından önce onlarla bizzat görüşerek, elde ettiğine işaret edebilir. Bununla birlikte, bu görüşümüzü delillendirmeye yarayacak kanıtlardan şimdilik mahrum olduğumuzu ve bu yerleşim yerleriyle anılan kişilerin o sırada Söğüt'te mukim olabileceklerini de göz önünde bulundurmalıyız.

Sonuç

Çelebi Sultan Mehmed'in Söğüt'te yaptırdığı Câmî-i Kebîr'in avlusunda bulunan mektebin üst katına söz konusu caminin imamı Hacı Alî Efendi tarafından inşa edilen bir kütüphane binasını ve bu kütüphaneye vakfedilmek istenen 832 adet kitabın hikâyesini konu alan bu makale üç amaca matuftur. Öncelikle, kütüphanenin banisi ve kitapların vâkîfı olan Hacı Alî Efendi'nin biyografisi mümkün olduğunca aydınlatılmak istenmiştir. Bu amaçla incelenen arşiv belgeleri, Söğüt'ün eşraf ailelerinden birine mensup olup babası ve dedesi gibi Câmî-i Kebîr'de imamlık yapan, büyük bir servet ve nüfuza sahip olan, servetinin bir kısmını ilim neşri ve umumun faydası için vakfeden ve gerektiğinde nüfuzunu kullanarak memleket işlerine müdahale eden tartışmalı bir şahısla karşı karşıya olduğumuzu ortaya çıkarmıştır. İkinci olarak, kütüphanenin kuruluş süreci, günümüze kalan vakfiyesi ve resmî yazışmalar dikkate alınarak anlaşılacak istenmiştir. Böyle bir

tercihte bulunulmasının esas sebebi, kütüphanenin kuruluşu yönünden istisnai bir örnek olmasıdır. Neticede, vakfiyenin hazırlanıp mühürlenmesinden (8 Eylül 1859) onaylanarak Evkâf-ı Hüümâyûn Muhâsebesi'ne kaydedilmesine (8 Nisan 1859) kadarki yedi aylık dönemde on iki aşamadan geçerek kütüphanenin resmen kurulduğu meydana çıkarılmıştır. Son olarak, bu makale kütüphane vakfının tesisi için resmî kurumlardan izin almak zorunda kalınmasının arkasında yatan sebeplere odaklanmıştır. Bu soruşturma neticesinde ise şu sonuçlara varılmıştır:

a. Kütüphanenin kuruluş süreci, modern devlet bürokrasisinin gerektirdiği şekilde olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun mülki idarede yaptığı reformlar neticesinde tesis edilen kurumların izine kütüphanenin kuruluş sürecinde rastlanmıştır.

b. Kütüphane vakfı için resmî onaya ihtiyaç duyulmasının asıl iki sebebi ise şer'î hukuka mütealliktir. İlk sebep şudur ki, Hacı Alî Efendi kendisine ait olmayan bir yer ve mekân olan Câmî-i Kebîr avlusundaki mektebin üst katına kütüphanesini inşa edip elindeki kitapları vakfetmek istemiştir. İkincisi ise, vakfedilen kitapların mahiyeti hakkındadır. Hacı Alî Efendi'nin kendisine ait 693 adet kitabın yanı sıra başkalarına ait 139 kitabı da vakfetmek istemesi bütün bu resmi onay sürecini zorunlu kılmıştır.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Söğüt'te kurulan bu kütüphane kuruluş süreci bakımından gerçekten de istisnai bir örnek miydi yoksa Osmanlı taşrasında aynı dönemde kurulan diğer kütüphanelerle ortak özellikler taşıyor muydu? Bu kütüphaneye hangi kitaplar vakfedilmişti, söz konusu kitaplar hangi ilim dallarına aitti, tamamı yazma eser miydi yoksa aralarında matbu metinler de var mıydı? Bu ve benzeri soruların cevabı elimizdeki makalenin kapsamını aştığından bundan sonra yapılması muhtemel çalışmalara havale edilmiştir.

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

BOA. A.MKT. UM. 518/81/1.

BOA. C.MF. 144/7162/1/1; C.MF. 144/7162/2/1-2; C.MF. 144/7162/3/1.

BOA. MVL. 601/29/02.

EV.d. 22212; d. 34312.

VGM. Defter 582/2: 540-541; Defter 582/54: 391.

Basılı Eserler

Aktan, Hamza. "Miras." *TDVİA*. c. 30. Ankara: TDV, 2020.

Akyıldız, Ali. *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*. İstanbul: İletişim, 2018.

Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704. Hazırlayan Abdülkadir Özcan. Ankara: TTK, 2000.

Arı, Abdüsselam. "Vasiyet." *TDVİA*. c. 42. İstanbul: TDV, 2012.

Artan, Tülay. "On Sekizinci Yüzyıl Başında Osmanlı Bilgi Üretimi ve Dağılımı: Yazma Eser Koleksiyonları ve Koleksiyonerler Arasında Şehid Ali Paşa'nın Yeri." *Müteferrika*, s. 58 (2020): 5-40.

Aybakan, Bilal. "Vekâlet." *TDVİA*. c. 43. İstanbul: TDV, 2013.

Bardakoğlu, Ali. "Vesâyet." *TDVİA*. c. 43. İstanbul: TDV, 2013.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. c. 6. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.

Çiçekler, Esat Sami. "Osmanlı Dönemi Para Vakıfları: Söğüt Kasabası Örneği." Yüksek Lisans Tezi. Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2020.

Demiryürek, Halim. "II. Meşrutiyet Döneminde Bilecik." Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi, 2011.

Erünsal, İsmail. *A History of Ottoman Libraries*. Boston: Academic Studies Press, 2022.

_____. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu*. gen. ve günc. 3. bs. İstanbul: Timaş, 2020.

Eryiğit, Burak Hamza ve Cansu Kalafat. "Osmanlı Devleti'nde 1840 ve 1858 Yılları Arasında Taşra Yönetimini Düzenleyen Nizamnameler Üzerine Bir Değerlendirme." *Strategic Public Management Journal* 5, s. 10 (2019): 54-62.

Gençoğlu, Mustafa. "1864 ve 1871 Vilâyet Nizamnamelerine Göre Osmanlı Taşra İdaresinde Yeniden Yapılanma." *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2, s. 1 (2011): 29-50.

Güneş, Mehmet. *Osmanlı Devleti'nde Kaymakamlık: 1842-1871*. İstanbul: Kitabevi, 2014.

Hızlı, Mefail. "Vânî Mehmed Efendi, Ailesi, Yakınları ve Medresesi Hakkında Yeni Bilgiler ve Belgeler." *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu, 7-8 Kasım 2009, Kestel-Bursa: Bildiriler*, editörler Mehmet Yalar ve Celil Kiraz, 17-29. Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Hüdâvendigâr Vilâyeti Sâlnâmesi. Bursa: Bursa Vilâyet Matbaası, 1316 [1900].

- İtibar ve İhtiras: Osmanlı Kitap Koleksiyonerleri ve Koleksiyonları*. Hazırlayanlar Tülay Artan ve Hatice Aynur. İstanbul: Dergâh, 2022.
- Kahraman, Seyit Ali. *Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti*. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- en-Nevevî. *Riyâzü's-Sâlihîn: Metin ve Çeviri*. c. 2. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Osmanlı Yer Adları II: Anadolu, Karaman, Rum, Diyarbakır, Arap ve Zülkadiriye Eyaletleri: 1530-1556: Şam ve Halep Dahil*. Hazırlayan Ahmet Özkılınç, Ali Coşkun ve Abdullah Sivridağ. Ankara: Devlet Arşivleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Notları*. Editör Berat Açıl. Ankara: Nobel, 2015; [göz. geç. gen. 2.bs. İstanbul: İlem Yayınları, 2021].
- Pazarbaşı, Erdoğan. "Mehmed Efendi, Vanî." *TDVİA*. c. 28. Ankara: TDV, 2003.
- Öztürk, Nazif. "Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti," *TDVİA*. c. 11. İstanbul: TDV, 1995.
- Torun, Sadık Fatih. "Vilayet Kanunlarına Göre Sancak (Livâ) İdare Meclisleri." *Tarih Araştırmaları Dergisi* 35, s. 60 (2016): 157-174.
- Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library: 1502/3-1503/4*. editors Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar and Cornell Fleischer. vol. 1-2. Leiden: Brill, 2019.
- Uğurlu, İsa. "Osmanlı-Hint Ticareti ve Bir Osmanlı Sarraf/Tüccarının Ticari ve Sosyal Bağlantıları: İpekçi Ahmed Çelebi Örneği." *Mehmet Genç Anısına Uluslararası Osmanlı İktisat Tarihi Sempozyumu, 17-19 Aralık 2021*. Marmara Üniversitesi-Güngören Belediyesi, İstanbul.
- Yavaş, Begüm. "İbrâhîm Sârım Paşa." *TDVİA*. c. EK-1. 2. bs. İstanbul: TDV, 2020.
- Yurdakul, İlhami. "Mekteb-i Nüvvâb." *TDVİA*. c. EK-2. İstanbul: TDV, 2019.

The Composite Sufi Front vis-à-vis the Puritanical Kadızadeli Movement in the Early Modern Ottoman Empire

Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Püriten Kadızadeli Hareketi'ne Karşı Muhtelit Sufi Cephesi

BAHADIR YOLCU

Sabancı Üniversitesi, YL Öğrencisi.
(bahadir.yolcu@sabanciuniv.edu), ORCID: 0009-0005-2399-0494.

Geliş Tarihi: 16.03.2023. Kabul Tarihi: 05.06.2023.

“ ” Yolcu, Bahadır. “The Composite Sufi Front vis-à-vis the Puritanical Kadızadeli Movement in the Early Modern Ottoman Empire.” *Zemin*, s. 5 (2023): 160-178.
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8033544>.

Abstract: The seventeenth-century Ottoman society experienced a major split due to the reformist and anti-traditionalist Kadızadeli movement. Their puritanical vision germane to Islam was in direct contradiction to the more inclusive and latitudinarian religious reception of the Sufi orders. The radicalism of the Kadızadeli adherents managed to resonate in the imperial court and provoked the enforcement of several anti-Sufi measures such as the prohibition of the whirling (*semâ*⁶) ritual peculiar to the Mevlevîs. The particularities of this wide-ranging movement have already been meticulously studied through the prism of historically specific socio-economic relations; however, little attention has been given to the agency and inventiveness of the Sufis in reaction to the Kadızadeli incursions. The present article aims to rectify this omission in the literature. Primarily, the lines of cleavage separating the two opposite groups were not clearly demarcated but blurred. Further, the Sufis were not thoroughly glued to one another through the presence of a well-organized, coherent, and uniform coterie. Rather, the Sufi populace was expressive of a remarkably fragmented structure due to the intra-Sufi discords. Whilst excommunicating each other, they could go so far as to develop reflexes as extremist as a Kadızadeli sympathizer. Nevertheless, the only device through which they advocated institutionalized mystical practices was their pen.

Keywords: Ottoman Empire, Kadızadeli Movement, Sufism, Illicit Innovation (*bid'a*), sharia, Heterogeneity, Mevlevîs, *Meşnevî*.

Özet: On yedinci yüzyıl Osmanlı toplumu reformist ve gelenek-karşıtı Kadızadeli hareketi nedeniyle büyük bir bölünme yaşamıştır. Onların İslam'a ilişkin püriten vizyonu tarikatların dini daha kapsayıcı ve esnek biçimde alımlanmasıyla dolaysızca çelişiyordu. Kadızadeli taraftarların köktencilliği Osmanlı sarayında yankı uyandırmayı başarmış ve Mevlevîlere özgü semâ âyininin yasaklanması gibi tasavvuf-karşıtı pek çok tedbirin uygulanmasına sebep olmuştur. Bu geniş erimli hareketin hususiyetleri, tarihsel olarak özgül sosyo-ekonomik ilişkilerin süzgecinden geçirilerek titizlikle incelenmiş ancak Kadızadeli akınlara tepki olarak mutasavvıfların sergilediği faillik ve yaratıcılık çok az ilgiye mazhar olmuştur. Elinizdeki makale, literatürdeki bu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Her şeyden önce, iki karşıt cenalı birbirinden ayıran sınırlar açık seçik çizilmiş olmaktan ziyade belirsizdi. Dahası, mutasavvıflar iyi örgütlenmiş, tutarlı ve yeknesak bir zümrenin dolayısıyla birbirlerine sıkı sıkıya bağlı değillerdi. Bilakis, mutasavvıf kitle tasavvuf-içi ihtilaflar nedeniyle oldukça parçalı bir yapı hüviyetindeydi. Birbirlerini tekfir ederken bir Kadızadeli muhibbi gibi müfrit reflexler geliştirecek kadar ileri gidebiliyorlardı. Mamafih, müesseseseleşmiş tasavvufî pratikleri müdafaa etmek için ellerindeki yegâne araç kalemleriydi.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, Kadızadeli hareketi, tasavvuf, bidat, Şeriat, heterojenlik, Mevlevilik, *Meşnevî*.

The antagonism that exploded between the Kadızadelis and the Sufis in the seventeenth century is more than a historically contingent phenomenon. It seems to me extremely striking that in a historical episode in which the decline paradigm¹ finds wide coverage in numerous contemporary texts (e.g., Gelibolulu Mustafa Âli and Katib Çelebi), the tendency towards religious purification –that is, the fundamentalist current, the urge to revive the standards of the Golden Age of the prophet Muhammad, the allergy against innovations– did not only create fascination in the imperial palace but also precipitated the formation of a distinct social stratum, especially among the mercantile entrepreneurs and artisanal groups in pursuit of upward social mobility.² This aspect alone suffices to prove that leaning towards religious purification led predominantly by a cluster of the *sharia*-minded activists was closely interwoven with the political turbulence and socio-economic pressures that confronted the seventeenth-century Ottoman Empire. Thus, the acute strife and the ideological rift between Sufi practitioners and the puritanical Kadızadeli current backed at certain time intervals by holy law-defined “orthodoxy” composed of the exoteric “learned men” (*ulama*) did not pose diametrically opposed images but encompassed a broader array of protagonists and sympathies than the “Kadızadeli vs. Sufi” dichotomy signifies.³

Until very recently, the religion-based conflicts of the seventeenth century have been put under investigation with a greater focus on groups representing the radical wing that intimidated the established order. In this context, the emphasis was mostly placed upon extremist, militant, and inflammatory campaigns of the Kadızadelis, who, metaphorically speaking, aspired to turn the clock

1 For a comprehensive analysis of the decline paradigm, see Cemal Kafadar, “The Question of Ottoman Decline,” *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, no. 4 (1997-1998): 30-75.

2 Mustafa Naima, *Tarih-i Naima* (Istanbul, 1282 [1865-1866]), 6:232-34, 240. “The Kadızadeli movement resembled a tree; one branch was the imperial guard (*bostancı, baltacı*) and its roots were the whole of the market people (*âmme-yi ehl-i suka*).” Marinos Sariyannis, “The Kadızadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of a ‘Mercantile Ethic?’” in *Political Initiatives ‘from the Bottom up’ in the Ottoman Empire, Halcyon Days in Crete VII, 9-11 Jan. 2009*, ed. A. Anastasopoulos (Rethymno: Crete University Press, 2012), 273.

3 Madeline Zilfi, “The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul,” *Journal of Near Eastern Studies* 45, no. 4 (October 1986): 252.

back. At the opposite pole of the spectrum, the Sufi side was in some very large brushstrokes portrayed as a mystical cadre, who was exposed to violent onslaughts, who were labeled as responsible for the wide-ranging degeneration, and who were therefore forced to play the role of the oppressed. Nevertheless, the fact that the Sufis were not a homogeneous faction and the Kadızadeli did not target the entire Sufi institution was simply overlooked. Moreover, it cannot be ignored that some Sufi figures could develop aggressive propensities at least as much as the Kadızadeli and did not hesitate to openly declare some sharp and anti-conformist individuals as heretics despite being under the same umbrella of Sufism, and harshly quarreled among themselves on certain controversial issues. It does not seem probable to penetrate the religious aura of the seventeenth century without examining the front opened by the Sufis, the answers that they developed against the arguments of the Kadızadeli, the political ventures in which they were involved, and the divisions among themselves. Specific to this paper, I will be striving to throw the spotlight on the reflexes of the Sufis as a highly heterogeneous social party.

The Main Contours of the Kadızadeli Movement

Kadıze Mehmed (d. 1635), eponym of the movement, first began to pursue his intellectual and spiritual odyssey under the guidance of the Halvetî sheikh Ömer Efendi (d. 1624) in Istanbul, but then despite an initial affinity, his sober and rationalist temperament and religious proclivity appeared to be incompatible with the esoteric Sufi path.⁴ He opted for the preacher path as a professional occupation and soon evolved into an ardent opponent of Sufism ornate with pantheism, syncretism, and emotive religiosity. Influenced by the celebrated fundamentalist theologian Birgivi (d. 1573), an adherent of the school of Ibn Taymiyya as opposed to the legal Ottoman Islam represented by the school of Fahr-i Râzî,⁵ he embarked upon the dissemination of a fundamentalist ethos from

⁴ Katib Çelebi, *Fezleke-i Tarih* (Istanbul, 1286 [1870]), 2:64.

⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi, Makaleler-Araştırmalar* (İstanbul: Kitap Yayınları, 2011), 178. The anxiety of deviating from the true essence of religion is a common denominator for Ibn Taymiyya and Birgivi. Just like his intellectual ancestor, Birgivi too deemed music and *semâ'* (the whirling ritual of the Mevlevî order) to be heretical deviations from the *sharia* and the rightful path of the blessed predecessors. See M. Hulusi Lekesiz, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi

the pulpit of Hagia Sophia by means of a large arsenal of rhetorical weapons and of the gift of persuasion. Driven by zeal and marshaling fiery discursive strategies, he was capable enough to form a vibrant community around himself and to raise a collective consciousness against any type of corrupt and deceptive practices.⁶ The primary conceptual tool that he inherited from Birgivî was the Quranic principle “enjoining right and forbidding wrong,” which provided a theoretical and legitimate groundwork to judge and denounce Sufi practices such as the vocal invocation of divine names (*zîker-i cehrî*), musical audition accompanied by rhythmic movement (*devrân*) and whirling (*semâ*), and the teachings of Ibn Arabî alongside the permissibility of the consumption of coffee, tobacco, and opium.⁷ The term innovation (*bid‘a*) was another functional device to rid pious society of metastases that contaminated the social organism, thereby jeopardizing eternal salvation. The followers of Kadızade Mehmed largely conserved the main pillars of his doctrine and even turned the initiative into an activist and authoritative faction replete with prohibitions, censors, and vandalisms. The chief suspects from which heretical innovations flowed were apparently the Sufi orders. “If the Sufis were not tamed, the Kadızadelis argued, the entire community would be plunged into unbelief.”⁸ However, the overall Sufi institution composed of manifold derivatives was not categorically disapproved. Particularly targeted Sufi organizations were Bektâşî, Halvetî, and Mevlevî

Mehmed Efendi ve Fikirleri,” (PhD diss. Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1997), 113. However, as a cautionary remark, let me here insert a revisionist vein in the available historiography, which offers a strong dose of skepticism in stressing this “ready-made” intellectual genealogy. Derin Terzioğlu argues that the Kadızadelis were deeply entrenched in the Hanafi-Maturidi tradition and the attempt by the canonical literature to associate them with Taymiyyan ideas should be put under critical scrutiny. Without negating the legitimate critique raised by Terzioğlu, I rather opt to align with the conventional historiography. For further elaboration, please consult the following: Derin Terzioğlu, “Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-Shar‘iyya*, and the Early Modern Ottomans,” in *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire: c. 1450–c. 1750*, eds. Tijana Krstić and Derin Terzioğlu (Leiden: Brill, 2021), 102.

6 “He was expert at silencing an opponent. He resuscitated the ancient objection to dancing and gyrating, and won the enmity of the entire Khalwati and Mevlevî orders.” Katib Çelebi, *The Balance of Truth*, trans. G. L. Lewis (London: George Allen and Unwin, 1957), 136.

7 Madeline Zilfi, *Politics of Piety: The Ottoman Ulama in the Post-classical Age: 1600–1800* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988), 136.

8 Zilfi, “Discordant Revivalism,” 254.

orders and the well-orchestrated campaign managed to evoke ill sentiments like suspicion and hostility amongst the crowds against these orders.⁹ The accomplishments of the Kadızadeli propagandists were to a great extent derived from their expertise in exploiting the turbulent atmosphere, decadence, and social and economic affairs that had been taken off the rails in the seventeenth-century Ottoman society.¹⁰ In other words, they pointed fingers at "innovator" Sufis as scapegoats for the general downtrend and did not mind conducting quixotic attacks on non-existent enemies. Hence, the Sufi orders had to bear the brunt of offensive rhetorical attacks and outright physical violence.

The escalation of the latent "center-periphery" tension was perhaps another driving force that turned the Kadızadeli activism into an overambitious crusade dedicated to metamorphosing the entire socio-cultural texture being at variance with the primordial convictions of the overarching Islamic creed. In the classical era, the ruling class and official madrasah ulama gathered around the palace were mostly members of the *Mevleviyye*, *Halvetiyye*, or *Zeyniyye* orders.¹¹ The imperial identification with the Sufi orders was for the benefit of both flanks. Through the social and economic privileges offered to these orders that established extensive networks of relations scattered all over the Ottoman geography, the central administrative mechanism was able to preserve and consolidate its authority over the broad masses. Therefore, the Sufi orders became a crucial element of the imperial *modus operandi*. Well-trained and cultured dervishes of the Sufi orders of urban origin such as *Halvetiyye* and *Mevleviyye* were in return provided with the opportunity to climb to the upper steps in the social hierarchy, especially by the grant of high positions (e.g., the most lucrative judgeships, professorships, or being preachers in the prominent mosques of Istanbul) among the ulama cadres. Further, the intimate relations that the sultans fostered with various Sufi orders even authorized the leaders of these orders to direct the appointments

⁹ Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 8.

¹⁰ Necati Öztürk, "Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadizadeh Movement," (PhD diss. University of Edinburgh, 1981), 14.

¹¹ Halil İnalçık, *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar 2* (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2014), 230.

for important bureaucratic, military, and judicial offices. Their words were considered to be distinguished reference letters.¹² This adequately exemplifies the esteemed social status and political weight of the Sufis intertwined with the palace. The Kadızadeli partisans, on the other hand, were bereft of the patronage opportunities provided by being in constant and warm contact with the central government, the social privileges key for building a glittering career, and the economic prosperity enabling resilience to grave crises. “Kadızadeli were usually not Ottomans in the limited sense of the word, trained in the imperial schools of the capital, but often of provincial origin, and received their initial training in the provinces.”¹³ It is no coincidence that they hurled the stone of criticism at the “fortunate” groups such as the high-ranking ulama and the Sufi orders, which constituted the central core of the religious establishment. An ode to Murad IV (r. 1623-1640) written by Kadızade Mehmed, which states that the growing anger and wailing caused by the tumultuous climate of the seventeenth century in the provinces posed a threat to the Ottoman reign, is particularly noteworthy.¹⁴ In this regard, their fervent speeches from the pulpits were intended to resonate with the disadvantaged (and often uneducated) groups who were ready to embrace strict regulations of religion and to vilify the allegedly upper classes. As Zilfi rightfully argued, “their place on the ill-paid periphery of the Ottoman religious establishment sharpened the movement’s anti-elitist edge.”¹⁵ Concisely, socio-economic reasons as well as religious motives made up the backbone of the assaults launched against the Sufis.

The contemporary eyewitness Katib Çelebi (d. 1657) did not hesitate to draw attention to the very fact that both conflicting parties possessed extremist motives and impulses that posed a threat to the harmonious functioning of the social order. To him, those who have cultivated themselves intellectually and have enriched their cultural capital do not take part in one side or the other in this futile contro-

12 For a letter of recommendation by the Halvetî Sheikh Aziz Mahmud Hüdâyî on appointments for certain offices, see Türkan Alvan, *Sultan Murad-ı Sâlis’in Dünyası* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 225-26.

13 Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 74

14 “*Hâb-ı gâfletten uyan ey Âl-i Osmân bilmiş ol / Gider elden aç gözün taht-ı Süleymân bilmiş ol / Sen sürûr ile safağlar sürmedesin her gûşede / Taşralarda doldu cümle âh u efgân bilmiş ol.*” Ali Fuat Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası* (İstanbul: İletişim, 2016), 67.

15 Zilfi, “Discordant Revivalism,” 265.

versy. "This is a profitless quarrel, born of fanaticism. We are all members of the community of Muhammad, brothers in faith. We have no warrant from Sivasi, no diploma from Kadızade."¹⁶ As the title of his book *The Balance of Truth* clearly indicates, Katib Çelebi was prone to attain balance and *phronesis* in the Aristotelian sense. He had written his seminal work to reveal the precise nature of a number of issues that were the subject of fierce debates during his time together with a comparative methodology and a strict insistence on the path of reason. It would not be highly exaggerated to postulate that his work carried out a particular mission to prevent speculative disputes that pitted Muslims against each other and struck a blow to the habit of symbiotic existence developed over the centuries. He laid heavy stress upon the liability of being intellectually equipped and polymath so as to refrain from polarization arising mostly from ignorance or ideological blindness. Toleration and accommodation towards innovations, customs, or even superstitions that had been adopted and practiced all along the stream of time by people sharing the same confessional boundaries were of immense significance for Katib Çelebi. He was confident in expressing that the urge to uproot them would deconstruct social stability and generate devastating repercussions entailing an unbridgeable gulf in society. He often cautioned that these customs and conventions should not be suppressed even by force of a sword, even if they are contrary to *sharia*; as a matter of fact, many efforts have been wasted on this path. "Once an innovation has taken root and become established in a community, it is the height of stupidity and ignorance to invoke the principle of 'enjoining right and forbidding wrong.'"¹⁷ As can be inferred, it was not absolutely imperative to materialize an ultimate orthodoxy through *sharia*; rather, Katib Çelebi was vehemently critical of any type of puritan argument, which consider all innovations illicit, illegitimate, and heretical and came up with a nuanced analysis of innovations, customs, and conventions, which were the integral components of society. That is why he advised the imams and preachers who lead society to always be soft-hearted, to call for public decency without dramatizing small issues: "Let your sermons contain no remarks that go against the customs and conventions of the citizens, for that causes dissension and insurrection."¹⁸

16 Katib Çelebi, *The Balance of Truth*, 133.

17 Katib Çelebi, *The Balance of Truth*, 89.

18 Katib Çelebi, *The Balance of Truth*, 148.

The Sufi Community: Idiosyncratic Typologies

From the completion of the institutionalization process onwards, that is, being organized into various orders (*tariqas*), the Sufi lodges functioned as “the fine arts academies.”¹⁹ They were cultural production centers where aesthetic engagements such as poetry, composition, music, and calligraphy were cultivated and flourished under the same roof. Especially the Mevlevîs made a substantial contribution in terms of cultural refinement and accumulation through their incentives to teach the Persian language and literature and to compose Persian and Turkish mystic poetry.²⁰ Therefore, the Mevlevîs were conceived to be the representatives of the cultural elite in the realm of “popular religion,” which incorporated diverse traditions, customs, and beliefs, quite contrary to the pristine form of Islam that the *sharia*-minded puritans were keen to revive.

The Mevlevîs came first among those who suffered the wrath of the anti-Sufi trends triggered by the Kadızadeli movement. In addition to *devr*, *rakş*, and *semâ*⁴ rituals declared as heretical,²¹ their close contact with Persian, which was not only a linguistic medium but also the stenography for a philosophical-mystical canon and its hermeneutics, was another legitimate reason to put them under harsh criticism. Persian, to which the Mevlevîs attributed a sacred value because it was the *Meşnevi*'s language, was labeled as the language of hell by the seventeenth-century puritans. However, it is best to keep in mind that Persian literacy was still an integral component of the literate Ottoman identity, hence a prime instrument for upward social mobility. Kadızade Mehmed himself had read the *Meşnevi* and quoted couplets.²² The entirety of Persian in fact was not condemned but it could rather be appreciated as a fertile source of literature only through the lens of textual formalism, which fitted better the normative authority that

19 Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergâh, 2019), 50.

20 John Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 238.

21 For a passage from the treatise of Üstüvani including the condemnation of these illicit “innovative” practices (“*Devr ve rakş ve teganni itmek haramdır.*”), see Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Dergâh, 2021), 178-80.

22 Baki Tezcan, “The Portrait of the Preacher as a Young Man: Two Autobiographical Letters by Kadızade Mehmed from the Early Seventeenth Century,” in *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire: Halcyon Days in Crete IX – A Symposium Held in Rethymno, 9-11 January 2015*, ed. Marinos Sariyannis (Rethymno: Crete University Press, 2019), 187-249.

the puritanical currents sought to establish. In other words, Persian had to be stripped of its sacred value along with all philosophical-mystical tenets, notions, and teachings that it encompassed. As Ashhan Gürbüz el rightfully states, it was a topic of contention "between different reading communities of Persian mystical-ethical poetry."²³

The prolific and eminent Mevlevî sheikh İsmail Rusûlî Ankaravî (d. 1631) was a passionate intellectual figure at the heart of the bitter debates, intervening in grave charges intended to undermine the deep-rooted traditions of the Sufi institution. His *Commentary on Forty Prophetic Sayings* was a qualified rebuttal of the two ill-defined judgments against the Mevlevî variant of Islam: its so-called alarming predilection towards embracing and disseminating illicit innovations and the extreme gravity of Persian in ceremonies and teachings. In opposition to the allegations that deemed Persian to be the language of hell, Ankaravî "reproduced standard arguments in favor of the status of Persian as a truly Islamic language, such as a compilation of narratives about the prophet's speaking Persian."²⁴ He lashed out at those, who stated that the *Meşnevî* contradicts *sharia*, and then discredited their narrow and rigid interpretation of Islamic jurisprudence. According to his view, the *Meşnevî*, formulated in the language not of *sharia* but of *hikma* (conventional or philosophical wisdom, the central notion in Sühreverdi's (d. 1191) illuminationist [*işrâkî*] theory),²⁵ "did go beyond *sharia*, but this did not make the book un-Islamic or blasphemous"²⁶ because Rûmî's book was the disclosure (*alethia*, Ancient Greek: ἀλήθεια) of the non-verbal, unintelligible, and esoteric truths that God assigned to the prophet. Ankaravî produced also plenty of apologetic treatises justifying *semâ*' and its close-knit association with the basic dogmas of Islamic doctrine and praxis, which epitomized how vehemently he upheld Sufi rituals as being an authentic and indispensable constituent of the centuries-old Islamic tradition.²⁷ The best-known treatise that was

23 Ashhan Gürbüz el, "Bilingual Heaven: Was There a Distinct Persianate Islam in the Early Modern Ottoman Empire," *Philological Encounters*, no. 6 (2021): 219.

24 Gürbüz el, "Bilingual Heaven," 223.

25 For an introductory observation of how the term *hikma* was perceived by the Sufis, see Mustafa Kara, "Hikmet: Tasavvuf," *TDVİA* (İstanbul: TDV, 1998), 17:518-19.

26 Gürbüz el, "Bilingual Heaven," 230.

27 Eliza Tasbihi, "Sufis versus Exoteric Ulama in Seventeenth-century Ottoman Turkey: The Debate on 'Pharaoh's Faith' in the Mevlevî and Akbarian Sufi Traditions," in *Sufis and Their Op-*

devised to defend the Mevlevî *semâ*‘ is the *Risâletü’l-hüccetü’s-semâ*‘. It is mostly linked to another significant work of Ankaravî, the *Minhâcü’l-fukarâ*, which provides a complete synopsis of his tutoring for the Sufi novice.²⁸ Yet, what brought Ankaravî considerable fame and dignity was his detailed commentary on the *Meşnevî* entitled *Majmû’at al-Laṭâ’if ve Maṭmûrat al-Ma’ârif* through the spectacles of Ibn Arabî. Ankaravî applied Ibn Arabî’s doctrine of the unity of being (*vahdet-i vücûd*) based on the presupposition that the visible world, that is the empirical plane of experience, is essentially composed of phenomenological manifestations through which the Absolute reveals itself,²⁹ to the *Meşnevî*’s divine-love-oriented formula. He picked a manuscript of the *Meşnevî* dated back to 1411, to which scant credence is attributed by today’s scholars because of its dubious authenticity and of its inclusion of the problematic Book Seven.³⁰ The author of Book Seven indirectly charges Ibn Arabî (d. 1240) with disbelief because of his declaration that the spirit of Pharaoh was purged by virtue of the affirmation of divine unity at the point of death. However, Ankaravî proposes an esoteric method of reading in conjunction with some Persian literary conventions like “submerged or implicit metaphor” to furnish incontrovertible proof that there is no friction or controversy between the thought of Ibn Arabî, of which he is very fond, and the poetry of Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (d. 1273), the founding leader of the Sufi order to which he is affiliated.³¹ As Eliza Tasbihi appropriately pointed out, Ankaravî’s mastery of Arabic and Persian in particular, and his vast knowledge in disciplines such as philosophy, theology, exegeses, and jurisprudence, incorporated him into the Ottoman intelligentsia

ponents in the *Persianate World*, eds. Reza Tabandeh and Leonard Lewisohn (Irvine: Jordan Center for Persian Studies, 2020), 186.

28 Alberto F. Ambrosio, “Ismâ’îl Rusûhî Ankaravî: An Early Mevlevî intervention into the emerging Kadizadeli-Sufi conflict,” in *Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200-1800*, eds. John Curry and Erik Ohlander (Florence: Taylor & Francis Group, 2011), 187.

29 For an in-depth analysis of *vahdet-i vücûd*, see Toshihiko Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things* (Ashland: White Cloud Press, 1994), 66-97.

30 Abdülbâki Gölpınarlı criticizes Ankaravî for being alien to Mevlânâ’s literary style and philosophy and for being under the enormous influence of the Akbarian school. Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılap, 2018), 141.

31 Tasbihi, “Sufis versus Exoteric Ulama,” 192-93.

representing high culture, thereby lending him the facility to get involved in the sultan's network of patronage.³² Besides, being appointed to the Galata Mevlevî lodge located on the European side of the Ottoman capital as the head (*pōst-niṣīn*) at the time when "the Istanbul-based Mevlevî shaykhs formed a common front against the activities of puritanical groups"³³ made the impact of his words even more potent.

Another notorious individual figure was the Halvetî sheikh Niyâzî-i Mısrî (d. 1694), who had to endure the animosity of the Kadızadeli propagandists the most as an outspoken dissident on the margin. Despite being a moderate Sufi master reconciling both the exoteric and esoteric facets of Islam, he eventually became embroiled in the stormy polemics when the third and last wave of the Kadızadeli reform campaign was deployed through the Hanafî jurist Vâni Efendi's (d. 1685) overwhelming influence over the grand vizierate of Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa (d. 1676) and Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (d. 1683). Instead of bending to the imperial prohibitions and pressures, Mısrî continued without hesitation his mission to guide his disciples by conducting Sufi rituals allegedly anti-sharia and to deliver ardent sermons about the corruption of official administrators, the baseless bigotry of the exoteric ulama, and the injustices rampant in the Ottoman territories. For this reason, he was repeatedly harassed by the Kadızadeli "zealots," therefore became progressively marginalized and was ultimately exiled first to Rhodes and then to Lemnos, where he died in 1694. Being subject to both political and religious persecution never generated a softening in Mısrî's pretty sharp tongue. On the contrary, by making much more provocative speeches, he thoroughly triggered the sheer ferocity of his opponents. Along with the archenemy Vâni Efendi and his political patrons, who were jointly responsible for Mısrî's banishment, the imperial family bore the brunt of the Halvetî sheikh's impeachments. He went so far as to suggest that the ruling Ottoman dynasty must be replaced with the Crimean khans.³⁴ His voice did not echo with a sedate tone in denigrating the house of Osman: "They

32 Eliza Tasbihi, "The Mevlevî Sufi Shaykh Ismâ'îl Rusûkhî Anqarawî (d. 1631) and his Commentary on Rûmî's *Mathnawî*" *Mawlana Rumi Review*, no. 6 (2015): 179.

33 Ambrosio, "Ismâ'îl Rusûhî Ankaravî," 187.

34 Derin Terzioğlu, "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyâzî-i Mısrî" (PhD diss. Harvard University, Cambridge, 1999), 346.

[the Ottomans] are past the point of ‘reform’ [*ıslah olmakdan kalkmışdur*], they are like a spoiled egg [*cilk olmuş yumurta*]; there is nothing auspicious left in them. The throne of the Tatar is preferable.”³⁵ Such bold allegations were followed by his self-appointed prophetic-messianic vision. Through the “prophetic revelation” (*vahy*) informed to him and the numerological interpretation of the Holy Book (*cifr*), he declared that Hasan and Hüseyin, the grandsons of the Prophet Muhammad, possessed the mark of prophethood.³⁶ In this declaration to which the narrative of the return of Christ is immanent, Mısrî capitalized on the much-celebrated hagiology of Ibn Arabî drawing a distinction between legislative (*nubuwwa*) and non-legislative prophecy (*walaya*). The uncanonical preaching about the Hasanayn, which at first glance contradicts the fundamental tenet of the mainstream Sunni tradition that Muhammad was “the seal of the prophets,” is obviously associated with the narratives of political apocalypse. Mısrî “read present circumstances as a ‘likeness’ (*mathal*) of eschatological events.”³⁷ That is why his return to Bursa in 1693 was embellished with a “savior” vibe. What is more, the diary of the Halvetî sheikh palpably mirrors his enigmatic mental state and uncompromising, anti-conformist identity. The traces of traumatic experiences originating from the banishment seem to have diffused to every part of the diary. “The most commonly represented emotions in the diary are all of a negative nature –fear, distrust, anxiety, and anger.”³⁸ The maltreatments that he was compelled to resist must have induced a pathological psychology and led him to abuse the language of *shath*, seemingly irreligious statements generally raised during a mystical ecstasy. What is intensely curious in the case of Niyâzî-i Mısrî is the fact that he was not judged as a heretic in spite of his extremist utterances. According to Derin Terzioğlu, it was because “the line... between ‘right belief’ and ‘heresy’ was not set in stone.”³⁹ In other words, the overall

35 Terzioğlu, “Sufi and Dissident,” 350.

36 Terzioğlu, “Sufi and Dissident,” 435.

37 Samuela Pagani, “Timeless Typologies and New Individualities, ‘Abd al-Ghani al-Nabulusi, Niyâzî-i Mısrî and the Sufi Theory of Sainthood in the Early Modern Ottoman World,” in *Early Modern Trends in Islamic Theology*, eds. Lejla Demiri and Samuela Pagani (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 175.

38 Derin Terzioğlu, “Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyâzî-i Mısrî (1618-94),” *Studia Islamica*, no. 94 (2002): 153.

39 Terzioğlu, “Sufi and Dissident,” 501.

religio-political picture was far more complex. Mısrî even had sympathizers in the imperial palace, who sought to put an end to his banishment. Further, he was and still is viewed as a part of the circle of the Sunna. Indeed, when his *Divan* (the collection of poetries) is examined, it can be observed that he never intended to transcend the path of the Sunna but was enthusiastic to share what he acquired during his mystical journey as a receiver of divine unveiling.⁴⁰

The last Sufi master worth mentioning in the context of the Kadızadeli-Sufi dispute is the Kâdirî-Nakşî Sheikh ‘Abd al-Ghanî al-Nabulusî (d. 1731). Although Nabulusî, who spent his entire life in relatively sheltered Damascus, stepped into neither Istanbul, the religious core of the Empire, nor the Anatolian lands, he did not remain a mere spectator of the misfortunes of his Sufi colleagues in this geography but wrote various treatises in defense of them. The most renowned treatise among them is *al-‘Uqūd al-Lulu’iyya fî Tariq al-Sâda al-Mawlawiyya* in which the Damascene Sheikh upheld for the legitimacy of the Mevlevî ritual *semâ*‘ and the use of musical instruments during the invocation (*zîkr*). In his view, blasphemous (*harâm*) recitations or practices are never committed under the enchanting influence of music in Mevlevî assemblies; instead, for these dervishes, who are truly devoted to the faith of the “Book and Sunna,” music is only a means of refreshing their hearts and encouraging their spiritual journey.⁴¹ Only those who are *ârif-i billah* (that is, those who know Allah through divine revelation and introspection) can grasp the state of awe and ecstasy that arise from ceremonies like *semâ*‘.⁴² Furthermore, Nabulusî was as straightforward as Niyâzî-i Mısrî in protesting the ill-advised religious policies of his time. He even penned a booklet justifying the legality of tobacco.⁴³ The fact that he expounded the debate over the Hasanayn by siding with Mısrî, who had developed an orientation towards *melâmet* (voluntary exposure to disapproval by a mystic reminiscent of a transparent mirror) just like himself, was clearly indicative of a gesture of solidarity. Perhaps the most eye-catching work of Nabulusî is his

40 See Kenan Erdoğan, ed., *Niyâzî-i Mısrî Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998).

41 Abdülğanî en-Nabulusî, *Mevlevîlik Müdafaası*, trans. M. Zahid Tığlıoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 67.

42 Abdülğanî en-Nabulusî, *Mevlevîlik Müdafaası*, 80-86.

43 See Abdülğanî en-Nabulusî, *Tütün Risalesi*, trans. M. Emin Efe and Ahmet Şenharputlu (İstanbul: Dergâh, 2021).

commentary on Birgivi's well-known and most-copied *al-Tarīqa al-Muḥammadiyya*. "He meant his commentary... to deflect incorrect uses and establish right ones, and so 'save' the powerful text... from those who would mis-interpret and mis-apply it for their own noxious ends."⁴⁴ Nabusū had envisioned a dramatically distinct social and cultural world from that of those who stuck to Birgivi's so-called purifying vision. For instance, he rejected *O tempora! O Mores!* topos and the degenerative perception of time (the more time gets away from the Golden Age ('*aşr-ı sa'adet*) the more deceptive innovations leading to moral corruption disperse). It would be profoundly misleading to essentialize a particular section of the time tunnel. For the Damascene Sheikh, the continuous presence of friends of God (*awliyā' Allah*) abolishes the imagined superiority of the distant past over the present while preserving the prodigious memory of the pious ancestors.⁴⁵ More precisely, the contemporary religious aura bears its own validity. Last but not least, Nabusū did not neglect to make cautionary remarks about "ignorant ones" or "fanatics" who introduced themselves as the genuine protectors of Islam. Whoever makes such a statement and accuses others of being deviant is guilty of spoiling religion.

Apparently, at the time when the scale and intensity of the puritanical Kadızadeli onslaughts were immensely enlarged, the Sufi masters produced a vast number of punctilious works vindicating the time-honored Sufi rites by employing their advanced intellectual faculties. In his article, while opposing the myth of the "triumph of fanaticism," which signifies the decline in rational sciences allegedly caused by the Kadızadeli movement, El-Rouayheb underlined that the number of Sufi works particularly relying upon Ibn Arabi's theories had considerably increased in the course of the seventeenth century.⁴⁶ There is nothing to surprise us in this factual information since the philosophical heritage of Ibn Arabi served as a fruitful source in presenting counter-arguments against the

44 Jonathan Parkes Allen, "Reading Mehmed Birgivi with 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī, Contested Interpretations of Birgivi's *al-Tarīqa al-Muḥammadiyya* in the 17th-18th-Century Ottoman Empire" in *Early Modern Trends in Islamic Theology*, eds. Lejla Demiri and Samuela Pagani (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 157.

45 Allen, "Reading Mehmed Birgivi," 160.

46 Khaled El-Rouayheb, "The Myth of 'the Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire," *Die Welt des Islams*, no. 48 (2008): 198-200.

reform-minded religious authorities. The sole weapon of the Sufi masters, who were evidently not passive or sluggish ascetics, was their pens. They challenged detractors of the Sufi practices in the theoretical field, but never mobilized as an activist organization chasing down retaliation. To be perfectly honest, it would not be quite possible even if they searched for such a concerted mobilization. The Sufi community did not consist of protagonists who resembled the brethren of a harmonious orchestra. Albeit responding to the invectives of the Kadızadeli adherents was a common denominator, they did not function as a monolithic block. The Sufi community was split into fragments due to the intra-Sufi discords. For instance, the Halvetî sheikh Ömer Efendi had publicly charged İdris-i Muhtefî (d. 1615), the leader of the Bayrâmî-Melâmî order known, defined, and guaranteed by the state apparatus, with heresy and atheism (*ilhād ve zendekâ*).⁴⁷ Niyâzî-i Mısırî did not eschew brutally impeaching the Hamzavîs (also known as the Melâmî branch of the Bayramîs) by professing that "I could be anything, an ignoramus, a sinner, a mischief-maker, an imbecile, a donkey, a dog, a cat, or a pig, but God forbid that I should be a Hamzavî."⁴⁸ On the other hand, two prominent Halvetî sheikhs Alâaddin Karabaş Veli (d. 1685) and Mehmed Nazmi Efendi (d. 1701) prudently kept a distance from Niyâzî-i Mısırî because of his suspicious account about the Hasanayn.⁴⁹ The heaviest censure was raised by İsmail Hakkı Bursevî (d. 1725), the esteemed commentator of some verses of Ibn Arabî's *Fuṣūṣ al-Ḥikem (Şerh-i Ebyât-ı Fuṣūṣ)* and the author of a grand commentary on the *Qur'an* in which he syncretized both theological and Sufi exegesis. Bursevî denounced both Niyâzî-i Mısırî and his Halvetî fellow and adversary Karabaş Veli as heretics, whose execution was permitted.⁵⁰ Lastly, Ankaravî because of his atypical commentary on the *Meşnevî* and his intimate association with the palace had encountered hostilities by Mevlevî counterparts. Briefly put, the Sufis were far from drawing a uniform and cordial group image; they could become as radicalized as the Kadızadelis in excommunicating each other while debating over certain religious controversies.

47 Sariyannis, "The Kadızadeli Movement," 280.

48 Sariyannis, "The Kadızadeli Movement," 280.

49 Terzioğlu, "Sufi and Dissident," 452-53.

50 Pagani, "Timeless Typologies," 192.

Conclusion

The Kadızadeli-Sufi conflict, which emerged in the turbulent atmosphere of the seventeenth-century Ottoman Empire, where religion and politics were intertwined, presents a picture too complex to be reduced to binary oppositions. This conflict, which conjures up the image of a polarization ostensibly provoked by religious disagreements, was not devoid of socio-economic and political dimensions. The reform-minded Kadızadeli reformists stuck in the periphery, which was most shaken by the seventeenth-century crises, had desiderated to benefit from the blessings of the center encircled by their Sufi foes. However, it was never converted into a bottom-up revolutionary operation. The imperial palace was the locus of the interplay of both forces. As the Kadızadeli reformists reinforced their dominance over the state apparatus, the pressure especially on the Halvetîs and Mevlevîs intensified. The Sufis in return opened up a front by producing theoretical works involving well-substantiated arguments. Yet, the Sufis, who demonstrated a highly fragmented communal identity due to the struggles within themselves, proved also to be as radical as their chief rivals when necessary. Although they were members of the orders in which the culture of obedience (*bir'at*) was instilled, they exhibited non-conformist individualities on the profane sphere as if to attest that they did not belong solely to the realm of the spiritual. The Kadızadeli-Sufi fission was in fact a symptom of the polyphonic and dynamic spirit of Islamic thought and praxis in the seventeenth century. The Sufis by their intellectual reflexes and inventive reactions colored this versatile reality.

Bibliography

Primary Sources

Abdülganî en-Nablusî. *Mevlevîlik Müdafaası*. Translated by M. Zahid Tığlıoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

_____. *Tütün Risalesi*. Translated by M. Emin Efe and Ahmet Şenharputlu. İstanbul: Dergâh, 2021.

Katib Çelebi. *The Balance of Truth*. Translated by G. Lewis. London: George Allen and Unwin, 1957.

_____. *Fezleke-i Tarih*. vol. 2. İstanbul, 1286 [1870].

Mustafa Naima. *Tarih-i Naima*. vol. 6. İstanbul, 1282 [1865-66].

Niyazî-i Mısırî. *Niyazî-i Mısırî Divanı*. Prepared by Kenan Erdoğan. Ankara: Akçağ, 1998.

_____. *Niyazî-i Mısırî'nin Hatıraları*. Prepared by Halil Çeçen. İstanbul: Dergâh, 2006.

Secondary Sources

- Allen, Jonathan Parkes. "Reading Mehmed Birgivi with 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī, Contested Interpretations of Birgivi's *al-Tarīqa al-Muhammadiyya* in the 17th-18th-Century Ottoman Empire." In *Early Modern Trends in Islamic Theology*, edited by Lejla Demiri and Samuela Pagani, 153-170. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Alvan, Türkan. *Sultan Murad-ı Sâlis'in Dünyası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Ambrosio, Alberto F. *Dervişler*. Translated by Buğra Poyraz. İstanbul: Kabcacı, 2012.
- _____. "İsmâ'îl Rusūhī Ankaravī: An Early Mevlevi intervention into the emerging Kadızadeli Sufi conflict." In *Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200-1800*, edited by John Curry and Erik Ohlander, 183-197. Florence: Taylor & Francis Group, 2011.
- Baer, Marc David. *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Bilkan, Ali Fuat. *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızadeli ve Sivasiler*. İstanbul: İletişim, 2016.
- El-Rouayheb, Khaled. "The Myth of 'the Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire." *Die Welt des Islams* 48, (2008): 196-221.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkılap, 2018.
- Gürbüz, Aslıhan. "Bilingual Heaven: Was there a Distinct Persianate Islam in the Early Modern Ottoman Empire?" *Philological Encounters* 6, (2021): 214-241.
- Izutsu, Toshihiko. *Creation and the Timeless Order of Things*. Ashland: White Cloud Press, 1994.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i 'Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar 2*. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2014.
- Kafadar, Cemal. "The Question of Ottoman Decline." *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4, (1997-1998): 30-75.
- Kara, Mustafa. *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh, 2019.
- _____. "Hikmet: Tasavvuf." *TDVIA*. vol. 17. İstanbul: TDV, 1998.
- _____. *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Dergâh, 2021.
- Lekesiz, Mustafa Hulusi. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri." PhD diss. Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1997.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi, Makaleler Araştırmalar*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2011.
- Öztürk, Necati. "Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadizadeh Movement." PhD diss. University of Edinburgh, Edinburgh, 1981.
- Pagani, Samuela. "Timeless Typologies and New Individualities, 'Abd al-Ghani al-Nābulusī, Niyâzî-i Mısrî and the Sufi Theory of Sainthood in the Early Modern

- Ottoman World.” In *Early Modern Trends in Islamic Theology*, edited by Lejla Demiri and Samuela Pagani, 171-194. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Sariyannis, Marinos. “The Kadızadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of a ‘Mercantile Ethic’?” In *Political Initiatives ‘from the Bottom up’ in the Ottoman Empire, Halcyon Days in Crete VII, 9-11 Jan. 2009*, edited by A. Anastasopoulos, 263-289. Rethymno: Crete University Press, 2012.
- Tasbihi, Eliza. “Sufis Versus Exoteric Ulama in Seventeenth-century Ottoman Turkey: The Debate on ‘Pharaoh’s Faith’ in the Mevlevī and Akbarian Sufi Traditions.” In *Sufis and Their Opponents in the Persianate World*, edited by Reza Tabandeh and Leonard Lewisohn, 167-203. Irvine: Jordan Center for Persian Studies, 2020.
- _____. “The Mevlevī Sufi Shaykh Ismā‘īl Rusūkhī Anqarawī (d. 1631) and his Commentary on Rūmī’s *Mathnawī*,” *Mawlana Rumi Review*, no. 6 (2015): 163-182.
- Terzioğlu, Derin. “Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-Shar‘iyya*, and the Early Modern Ottoman.” In *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*, edited by Tijana Krstić and Derin Terzioğlu, 101-154. Leiden: Brill, 2021.
- _____. “Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self Narratives and the Diary of Niyāzī-i Mıṣrī (1618-94),” *Studia Islamica*, no. 94 (2002): 139-165.
- _____. “Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyāzī-i Mıṣrī.” PhD diss. Harvard University, Cambridge, 1999.
- Tezcan, Baki. “The Portrait of the Preacher as a Young Man: Two Autobiographical Letters by Kadızade Mehmed from the Early Seventeenth Century.” In *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire: Halcyon Days in Crete IX – A Symposium Held in Rethymno, 9-11 January 2015*, edited by Marinos Sariyannis, 187-249. Rethymno: Crete University Press, 2019.
- Trimingham, John Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Zilfi, Madeline. *Politics of Piety: The Ottoman Ulama in the Post-classical Age: 1600-1800*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988.
- _____. “The Kadızadeli: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul.” *Journal of Near Eastern Studies* 45, no. 4 (October 1986): 251-169.

Kitabiyat

Evliya Çelebi in the Borderlands: New Insights and Novel Approaches to the Seyahatname: Western Balkans and Iran Sections. ed. Vjeran Kursar, Kornelija Jurin Starčević ve Nenad Moaçanin. Zagreb: Srednja Europa, 2021. 230 s., ISBN: 978-953-8281-33-4.

N. İPEK HÜNER

Boğaziçi Üniversitesi.

(ipekhuner@gmail.com), ORCID: 0000-0003-3148-4768.

“ ” Hüner, N İpek. “*Evliya Çelebi in the Borderlands: New Insights and Novel Approaches to the Seyahatname: Western Balkans and Iran Sections.*” *Zemin*, s. 5 (2023): 180-185.
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8033558>.

Başlığını yaklaşık olarak *Evliyâ Çelebi İmparatorluğun Sınırlarında: Seyâhat-nâme'ye Yeni Bakışlar ve Özgün Yaklaşımlar (Batı Balkanlar ve İran Bölgeleri)* çevirebileceğimiz bu eser, giriş yazısında (s. 5-7) belirtildiği üzere ağırlıklı olarak editörleri tarafından 2016 yılında Zagreb Üniversitesi'nde düzenlenmiş olan "Latest Edition of Evliya Çelebi's Seyahatname: The Account of New Insights" (Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'nin En Son Edisyonu: Yeni Yaklaşımlar) atölye çalışmasında sunulmuş tebliğlerden oluşuyor. Eser, imparatorluğun iki farklı sınır bölgesini ele alıp Evliyâ Çelebi'nin Venedik ve Habsburg İmparatorluğu ile Safevî İran ve Azerbaycan'ı sınırlarındaki anlatılarına odaklanan çalışmaları içerse de makale sayısı göz önünde bulundurulduğunda ağırlığı batı sınırını kapsıyor. Eserde yer alan giriş yazısı ve on makale İngilizceyken, Hemedan'ın tarihini ve Evliyâ Çelebi'nin Hemedan hakkında yazdıklarını konu alan uzun makale ise Fransızca.¹ Eserde yer alan makalelerin çoğu, 1997 ve 2007 yılları arasında Yapı Kredi Yayınları tarafından basılmış olan on cildin Evliyâ Çelebi çalışmalarını nasıl dönüştüreceği sorusuna ilgili coğrafyalar örneğini ele alarak değiniyor.² *Evliya Çelebi in the Borderlands*, 2017 yılında hayatını kaybeden ve bu nedenle tebliği bu çalışmada yer alamayan Semih Tezcan'a ithaf edilmiş.

Eser, Nuran Tezcan'ın "Evliyâ Çelebi'nin Balkan Seyahati ve Ötekine Karşı Tutumu" (s. 9-17) başlıklı makalesi ile başlıyor. Robert Dankoff tarafından İngilizceye çevrilmiş olan bu makalede Tezcan, Evliyâ Çelebi'nin Balkanlardaki yerleşim yerlerine dair sunduğu verileri açıkladıktan sonra özellikle "kâfir" imgesinin nasıl aktarıldığını irdeliyor. Eserdeki *kâfir*, *kefere* ve *küffar* terimlerini tarayan Tezcan, *Seyâhatnâme*'nin Osmanlı zihniyet tarihini ve ötekileri konu alan çalışmalar için nasıl bir kaynak oluşturabileceğine dair verimli bir örnek sunuyor. Tezcan'ın, Evliyâ Çelebi'nin çeşitli kimlikleri (Müslüman, devlet görevlisi ve seyyah) arasındaki farklılıkları ve bunların *Seyâhatnâme*'de nasıl tezahür ettiğini göstermesi ise özellikle dikkate değer.

Eserin "Evliyâ Çelebi'nin Hırvatistan Tasvirinde Kafa Karıştırıcı Bir Bölüm" (s. 19-26) başlıklı ikinci makalesinde Robert Dankoff, Dirniş'te gazilerin gömülmesi sırasında ağlayan ve ağıt yakan Hırvatlardan bahseden Evliyâ Çelebi'nin

1 Bu eleştirinin amaçlarından biri bu eseri Türkçe okurlarına tanıtmak olduğundan yazı boyunca makale başlıkları Türkçeye çevrilerek verilecektir. Çevirilerin tamamı bana aittir.

2 Evliya Çelebi bin Derviş Muhammed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini*, c. 1-10 (İstanbul: YKY, 1999-2007).

“gülmekten aklı gitmek” deyimini kullanmasını irdeliyor. Eserin bu anlaşılmayan kısmını tartışmaya açan Dankoff, aynı zamanda bu deyim *Seyâhatnâme*’de geçtiği farklı yerlerde nasıl kullanıldığını örneklerle gösterirken, bir yandan metnin anlaşılmasının önündeki zorluklara dikkat çekiyor bir yandan da metnin titiz bir çalışma yapmanın nasıl mümkün olduğunu gösteriyor. Metin çalışmalarında anlaşılmasını çeşitli çalışmalarda sıklıkla geçirilemediği düşünüldüğünde Dankoff’un katkısı daha da önem kazanıyor.

Kitabın editörlerinden Nenad Moaçanın, “Evliyâ Çelebi’nin Gözünden Osijek” (s. 27-38) başlıklı üçüncü makalede, Osijek için bir kaynak olarak *Seyâhatnâme*’yi ele alıyor. Moaçanın bunu yaparken ise eserin İkdâm Matbaası’nda 1314 (1890) tarihinde basılan edisyonundan Hazim Şabanović tarafından yapılmış çevirisi (1979) ile YKY tarafından basılmış edisyonunu beraber kullanıyor ve Şabanović çevirisindeki sorunlara işaret ediyor. Çalışmasında etkin bir biçimde arşiv kaynaklarını da kullanan Moaçanın, *Seyâhatnâme*’nin başka kaynaklarla paralel okunmasının şehir tarihi çalışmalarına katkısına iyi bir örnek sunuyor. Eserin Balkanları konu alan dördüncü makalesinde kitabın bir diğer editörü Vjeran Kursar, özellikle Sırbistan ve Hırvatistan’daki içki içme kültürünü ele alıyor. Önce Osmanlı bağlamında konuya bir giriş yapan Kursar, ardından Evliyâ Çelebi’nin içkiye karşı tutumunu sorguluyor. “On Yedinci Yüzyılda Balkanların Batısında Evliyâ Çelebi ve İçki Kültürü” (s. 39-62) başlıklı makale, yine Tezcan’ın makalesi ile diyalog hâlinde olduğunu düşündürecek bir şekilde Evliyâ Çelebi’nin çelişkili gözükebilecek farklı kimliklerine (bir yanda derviş, ulema, müezzin, hafız, diğer yanda nedim) dikkat çekiyor. Bu makalenin önemli bir özelliği ise eserin bütünü ile bir diyalog hâlinde olması. Kursar, İkdâm edisyonunda, dolaşısıyla YKY metninden önce kullanılmakta olan çeviride yer almayan kısımlara işaret ederek yapılacak yeni çalışmalara yol gösteriyor. Yazar buna ek olarak Safevi İran’ından konuyla ilgili örnekler vererek kitapta tematik bir bütünlük oluşmasına dair bir adım atıyor.

Eserin dördüncü makalesi, Fariba Zarinebaf’ın “Evliyâ Çelebi Azerbaycan’da: On Yedinci Yüzyılda Bir Sınır Bölgesinin Ekonomik ve Dinî Görünümü” (s. 63-78) başlıklı çalışması, Evliyâ Çelebi’nin Azerbaycan’a dair anlattıkları üzerinden Osmanlı-Safevi sınırının Osmanlı emperyal bakış açısına göre nasıl görüldüğünü ele alıyor. Bunu yaparken ise seyahatin ve kültürel karşılaşmaların etkisinin Osmanlıların tasvir ve tahayyüllerindeki yerini sorguluyor. Yazara

göre, *Seyâhatnâme*, Kızılbaş Safevi topraklarını Osmanlı'daki okurlar için okunaklı bir hâle getiriyor. Zarinebaf, aynı zamanda Evliyâ Çelebi'nin Safevilerle savaşa dair tutumunun tek bir şekilde tanımlayamayacağını iddia ediyor. Bu bağlamda okurun karşısına yine devlet görevlisi olan Evliyâ Çelebi ve seyyah olan Evliyâ Çelebi çatışması çıkıyor. Bunu takip eden eserin en hacimli makalesi, Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Abbasi Naderpoor'un kaleme aldıkları "Evliyâ Çelebi'den Günümüze Hemedan'ın Şehir Tarihi Hakkında Notlar ve Belgeler," (s. 79-127) Evliyâ Çelebi'nin Hemedan'a dair yazdıklarının Fransızca çevirisi ve indeksi ile beraber İslam öncesinden başlayarak günümüze dek şehrin genel tarihi hakkında bir panorama sunuyor. Makalenin en azından özetinin İngilizce verilmesi ya da kapsamlı bir özet sunulması, kitabın genel okuru için bu uzun makaleyi erişilebilir kılmak açısından faydalı olabilirdi. Bu çalışmayı izleyen Hakan Karateke'nin "Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'nin Ciltlerinin Düzeni Nasıl Değişti?" (s. 129-148) makalesi, Balkanlar ya da İran'a odaklanmaksızın eserin tamamını tarayarak Evliyâ Çelebi'nin metin içi atıflarını takip ediyor ve bu atıflardaki hatalar üzerinden Evliyâ Çelebi'nin *Seyâhatnâme*'yi yazarken cilt düzenini nasıl değiştirmiş olabileceği üzerine hipotezler sunuyor, bu bakımdan otograf kopyanın çalışılmasının sunduğu olanaklara da iyi bir örnek oluşturuyor.

Kitabın geri kalan dört makalesi *Seyâhatnâme*'ye dair Balkanlardaki tarih-yazımı ve çeviri meselesini temele alıyor. Aleksandar Fotić'in "Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'nin Sırp Tarihyazımında Algılanışı ve Özgün Metnin Ortaya Çıkardıkları" (s. 149-163) başlıklı makalesi, 1954'te ilk baskısı yapılan, 1973 ve 1979'da eklerle yeniden gözden geçirilen Šabanović edisyonunun sorunlarına değiniyor ve yeni edisyon ve tercümelemlerin gerekliliğine dikkat çekiyor. Kitabın editörlerinden Kornelija Jurin Starčević'in "Hırvatistan Tarihi için 'Yeni' Bir Kaynak olarak Evliyâ Çelebi'nin *Seyâhatnâme*'si: Seçili Örneklerden Bir İnceleme," (s. 165-188) Šabanović edisyonu ile YKY neşri arasındaki farklılıklara dikkat çekiyor ve çeşitli başlıklar altında bu metinleri kıyaslayıp özgün metnin ortaya çıkardığı yeni bilgilere değiniyor. Çalışmasında diğer yazarlar gibi Starčević de yeni bir çevirinin gerekliliğine işaret ediyor. Slobodan İlić'in "Yanlı Okumalar, Kasıtlı Eksiltmeler, İkinci El Çeviriler ve Tembel Editörler: *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâme*'nin Bosna ve Dalmaçya Seyahatlerinin Yeni Edisyonu ve İlgili Bölümlerin Eski Edisyonlarına Dair Bazı Eleştiriler" (s. 189-209) başlıklı makalesi, çeviri ve edisyonlar konusunda diğerlerinden ayrılıp YKY baskısı dâhil mevcut tüm neşir

ve çevirilerdeki sorunlara dikkat çekiyor. Ilić'i diğer yazarlardan ayıran başka bir nokta ise, hata ve sansürlerine değinmekle beraber Šabanović çevirisine dair görece pozitif bir tutum takınması. YKY edisyonunu Türkiye dışında yapılan araştırmaları yok sayması nedeniyle eleştiren yazar, örneklerle Türkçe olmayan kelimelerin çevirisi konusunda düzeltmelerin gerekliliğine işaret ediyor. Yazarın, bu gibi metinler için özellikle farklı dillerde çalışan akademisyenlerin işbirliği yapması gerektiğine dair vurgusu ise çok önemli. Eserin son makalesi, Marta Andrić'in kaleme aldığı "Seyâhatnâme'nin Hırvatça Çevirisinin Prototipi ve Deneme Amaçlı Varyantları" (s. 211-230) makalesi ise yine Šabanović çevirisinin bundan sonra yapılacak çeviriler için yerini tartışıyor. Šabanović'e ve çevirisine övgüyle yaklaşan yazar, yeni bir çeviri için Šabanović çevirisinin merkeziliğine değiniyor. Yazının ikinci kısmı ise *Seyâhatnâme*'deki metin içi kafiyelerin nasıl çevrilebileceğini irdeliyor.

Kitap ağırlıklı olarak Osmanlı Türkçesi okuyan okuru hedefliyor gibi gözükse de bazı makalelerde orijinal metinlerin metin içinde ya da dipnotlarda verilmemesi bu konuda bir standart izlenmediğini gösteriyor. Kitabın her makalesinin müstakil ve kitabın bütününden ayrı olarak da okunabilecek şekilde düzenlenmesi, kitabı baştan sona okuyacak okurlar için bazı tekrarları mecbur kılmış. Daha geniş bir giriş bölümü ile Evliyâ Çelebi hakkındaki temel bilgi, metinler ve kaynakçanın okurlara baştan sunulması makalelerin özellikle giriş bölümlerinin kısalmasını sağlayarak kitabın tamamını okuyacak olan okurlar için daha akıcı bir okuma deneyimi sunabilirdi. Yine, Šabanović çevirisine dair temel bilgiler ve literatürün girişte verilmesi bu edisyonu ele alan makalelerdeki tekrarları ortadan kaldırarak her makalenin asıl tartıştığı konuyu doğrudan ele almasına fırsat verebilirdi. Makalelerin Šabanović çevirisine dair farklı bakış açıları ve duruşlar sergilediği göz önünde bulundurulduğunda kapsamlı bir giriş ve/veya sonuç yazısı yine bu farklı bakış açılarını sentezlemek ve bu malzemeyi kendi dilinde okuyamayacak okurlara yol göstermek açısından kolaylık sağlayabilirdi. Bu konuda nihai bir söz söylemek mümkün olmasa da makalelerde yapılan ve tercümenin niteliğine dair birbirinden oldukça farklı duruşlara işaret eden tespitler karşısında okur merakta kalıyor ve bunların (belki bir sonsöz niteliğinde) toplu bir tartışmasına ihtiyaç duyuyor. Bu bağlamda da Slobodan Ilić'in işaret ettiği üzere farklı dillerle çalışan araştırmacılarının iş birliği çağrısı yeniden önem kazanıyor. Genel hatlarıyla bakıldığında *Evliya Çelebi in the Borderlands*, sadece

Evliyâ Çelebi'nin sınır bölgelerine dair yazdıklarına odaklanmayı tarih yazımı ve kaynak kullanımını meselelerini de irdeleyerek konuya çok katmanlı bir bakış açısı sunuyor. Özellikle Evliyâ Çelebi'nin farklı kimliklerini göz önünde bulunduran yaklaşımlarla metnin yakın okumasının birçok özenli örneğini vererek Evliyâ Çelebi çalışmalarına kıymetli bir katkı sağlıyor ve bunların çoğalması için güvenilir çevirilerin gerekliliği çağrısını yapıyor.

Erkan Irmak. *Kayıp Destan'ın İzinde: Nâzım Hikmet, İdeoloji ve Yeniden Yazmak*.
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022. 235 s., ISBN: 978-975-08-5404-0.

ALKAN ÖZDEMİR

Boğaziçi Üniversitesi, YL Öğrencisi.
(alkanozdemirr@outlook.com), ORCID: 0009-0000-1110-900X.

“ ” Özdemir, Alkan. “Erkan Irmak. *Kayıp Destan'ın İzinde: Nâzım Hikmet, İdeoloji ve Yeniden Yazmak*.” *Zemin*, s. 5 (2023): 186-191.
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8033570>.

Erkan Irmak, *Kayıp Destan'ın İzinde: Nâzım Hikmet, İdeoloji ve Yeniden Yazmak* adlı kitabında¹ hakkında en çok eser yazılmış edebiyatçıların başında gelen Nâzım Hikmet'i, kısır politik tartışmaların dışına çıkararak ve yazarın iki önemli yapıtını odağına alarak değerlendiriyor. Bir boşluğu doldurmaya çalıştığını vurgulayan Irmak, pek çok insanın söz konusu Nâzım Hikmet olunca kendilerini onu aklamak ile yaftalamak arasında bir yerde konumlandıklarını ama yazarlığını yeterince bilmediklerini veya onu yazarlığıyla değerlendirmediklerini belirtiyor. Bu nedenle, kitabın yazılmasındaki temel nedenin söz konusu verimsiz çekişmenin sebepleri üzerine aydınlatıcı cevaplar bulabilmek, Nâzım Hikmet'in *Kuvâyi Milliye Destanı* ve *Memleketimden İnsan Manzaraları* eserlerini kaleme alırken devletle kurduğu ilişkiyi irdelemek, milliyetçi ve sosyalist görüşlerle etkileşimini ortaya koyarak yazım sürecindeki ideolojik etkileri anlamaya çalışmak olduğu söylenebilir. Ayrıca, Irmak'ın ortaya koyduğu önemli sorunsallardan biri de aynı yazarın aralarında yalnızca birkaç yıl olan iki ayrı eserinin birbiriyle tezat oluşturan söylemleri ve ideolojik konumlanışlarıdır. Irmak'ın incelemesi, tüm bu karmaşık süreçlerin arka planında neler olduğuna ulaşmayı amaçlıyor.

Bu bağlamda, "Giriş" bölümünde kitap boyunca üzerinde durulacak metinlerarasılık, yeniden yazma, propagandist edebiyat gibi kavramlara teorik alt yapı oluşturuluyor. Toby Clark'ın *Sanat ve Propaganda* kitabından örneklerle ideolojik görünmeyen Amerikan Soyut Dışavurumculuğu'nun dahi bir ideoloji taşıdığı, hiçbir edebî yapıtın ideolojiden azade olamayacağı vurgulanıyor. Nâzım Hikmet'in Sovyetler Birliği'nde devletin resmî ideolojisi hâline gelen sosyalist gerçekçiliğin oluşma aşamasında Türkiye'de hapis yattığı için bu akımdan oldukça az etkilendiği ve kendine özgü bir toplumcu gerçekçi çizgi benimsediği belirtiliyor. Sovyet sosyalist gerçekçiliğinde devletin istekleri doğrultusunda iyimser, coşkulu, idealist bir tablo sunulması amaçlandığından eserlerde mükemmel bireylerin model olduğu, işçinin yüceltilmesi, resmî ideolojinin herkesçe kabullenildiği kusursuz bir toplum düzeninin var olması isteniyor. Erkan Irmak da bu benzerliklerden hareketle *Kuvâyi Milliye Destanı*'nı Sovyet sosyalist ger-

1 Erkan Irmak'ın incelenen kitabı, *Kayıp Destan'ın İzinde: Kuvâyi Milliye ve Memleketimden İnsan Manzaraları'nda Milliyetçilik, Propaganda ve İdeoloji* adıyla, 2011 yılında, İletişim Yayınları tarafından yayımlanmıştı. 2022'de ise başlıkta ve kitap içindeki kimi fiil köklerindeki küçük değişiklikler haricinde, metin aynı bırakılarak yeniden yayımlanmıştır.

çekçiliğine benzer çizgide üretilmiş bir yapıt olarak yorumluyor. *Memleketimden İnsan Manzaraları* ise onun aksine, resmî ideolojiyi değil komünizmi temel alan, insanların olumsuz yanlarıyla da var olduğu, Türkiye'deki toplumsal gerçekçi anlayışa örnek bir metin olarak görülmekte. Ne var ki Nâzım Hikmet'in *Kuvâyi Milliye Destanı*'nı yazdığı 1939-1941 yılları arası Sovyet sosyalist gerçekçiliğini tanımadığını kabul edersek söz konusu eserin bu anlayışa örnek oluşturduğunu savunmak tutarlı bir görüş olmayacaktır kanaatindeyim. Dolayısıyla, akımın örnekleyici eserlerinden biri olarak adlandırmak zordur; yine de dile getirilen akımın özellikleri ve yazarın eseri arasında kimi benzer noktaların olduğunu söylemek mümkün.

“Kuvâyi Milliye” başlıklı birinci bölümde aynı adlı eser odağa alınarak metnin nerede, ne zaman, nasıl, kimlerle birlikteyken filizlendiğine, geçirdiği aşamalara, yazarın politik ilişkilerindeki değişikliklere ve siyasi konjonktüre ışık tutuluyor. Bu bölümde ağırlıklı olarak Nâzım Hikmet'in yakın arkadaşı olan Kemal Tahir'e mektupları, hapisane sürecinde Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk'e ve dayısı Ali Fuat Cebesoy'a yazdığı mektup gibi resmî makamlarla kurduğu ilişkiyi de ortaya koyan önemli vesikalar ve oğlu Memet Fuat'ın anı kitabına başvuruluyor. İrmak'a göre *Kuvâyi Milliye Destanı*, Mustafa Kemal Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı'nı kendi perspektifinden ele aldığı *Nutuk*'u temel kaynak olarak kabul ederek resmî tarih söylemini benimsiyor. Bunun ardında ise yazarın devletle olan ilişkisinde bir uzlaşmaya vararak mahkûmiyet kararını bozmaya çalışmasının yattığı belirtiliyor. Fakat yazdığı eserin onu dışarıya çıkarmaya yetmediğini, kendisine verilen sözlerin tutulmadığını, hükûmetin kendisini cezalandırmakta ısrarcı olduğunu gören şairin bu durumun etkisiyle yıllar içinde eserinde kimi sahnelerden Mustafa Kemal ve İsmet İnönü gibi devrin ileri gelen şahsiyetlerini çıkardığı örneklerle ortaya koyuluyor.

Bu bölümün dikkat çeken yanlarından biri Nâzım Hikmet hakkında politik yorumlara çokça yer verilerek onun nasıl algılandığının gösterilmeye çalışılmasıdır. Yazarın ideolojik çizgisi eserlerinin özellikle milliyetçi-muhafazakâr kesim tarafından komünizm üzerinden değerlendirilmesine yol açar. Örneğin, İrmak, Ahmet Kabaklı'nın edebiyat ve sanat ölçütlerine dayandığını söylediği Nâzım Hikmet'le ilgili bir yazısına yer veriyor. Kabaklı'nın yazısında, neredeyse yazılan her satırın billhassa Nâzım Hikmet'in politik kimliğine gönderme yaparak dışlayıcı bir bakışla yazılmış olması, belli bir kesimin gözünden şairin nasıl

algılandığına yönelik emsal teşkil ediyor. Güncel siyaset arenasından milliyetçi milletvekili Mehmet Gül'ün (ö. 2008), 1960'lı yıllarda önemli isimlerden biri olan Fuat Uluç'un (ö. 1968) nesnellikten kopuk, ağır ve suçlayıcı ithamları şaire yönelik ne denli yanlı bir bakış açısının, adeta nefretin oluştuğunun göstergesidir. Uzun yıllar (1938-1963) eserleri tamamen yasaklı olan şairin ilk kez yasal şekilde basılan eserinin *Kuvâyi Milliye Destanı* olması –*Kurtuluş Savaşı Destanı* adıyla *Yön* dergisinde tefrika edilir (1964-65)– ise devletle kurulan ilişkide bir uzlaşma arayışının ve toplum nezdinde meşruiyeti sağlamanın yolu olarak sunuluyor.

"Memleketimden İnsan Manzaraları" başlıklı ikinci bölümde Nâzım Hikmet'in *Kuvâyi Milliye Destanı*'nın ardından başlamış olduğu aynı adlı eserinin yazılma sürecine, dil, anlatım teknikleri, kurgu gibi özelliklerine, *Kuvâyi Milliye Destanı* ile arasındaki ideolojik farklılıklara odaklanılır. Nâzım Hikmet, sınıfsal konumları vurgulanan insan hikâyelerini içeren "Meşhur Adamlar Ansiklopedisi" başlıklı şiirlerini müstakil bir eser olarak yazmayı planlamıştır. Fakat söz konusu arzusu yarım kaldıktan sonra, bu şiirlere *Memleketimden İnsan Manzaraları* içinde nasıl yer verildiğine, eserin oluşturulma aşamasında yeniden yazıma, derlemeye, parça parça yayımlanan önceki şiirlerin yeni bir bütün inşa etmesi gibi süreçlere örnekler verilir. Bu bölümde, Türk edebiyatında son derece özgün bir konuma sahip olan yapıtın mektuplardan, nesirden, sinema ve tiyatro metinlerinden yararlandığı da yazarın kendi ifadeleriyle ortaya koyuluyor. İrmak, her iki yapıtın "ne" anlattığıyla olduğu kadar "nasıl" anlattığıyla da önemli olduğunu, ideolojik konumlanışın eserleri küçümsemek ya da göklere çıkarmak yerine yönetsel bir araç olması gerektiğini vurguluyor. Ankara'nın cansız, insansız, betonla kaplı tasviri şehrin olumsuz algılanışını gösteriyor. Genelev çalışanı kadınlar, yaşamı boyunca işsizlik derdi çekip yoksullukla sınıananlar, kimsesizlik içinde ölüme terk edilenlerle dolu, alt sınıfların idealleştirilmeyip aksine kötücüllükle temsil edildiği bir anlatı metne hâkim gözüküyor. Dolayısıyla, varsayılanın aksine, yazarın rejimle ve Cumhuriyet idaresiyle toz pembe bir ilişkisinin olmadığı ortaya konuyor. Atatürk'e yönelik doğrudan bir eleştirel tutum olmamasına karşın *Kuvâyi Milliye Destanı*'nda son derece olumlu bir temsil kazanan Atatürk'e burada yüzeysel şekilde ve mesafeli yer verildiği ekleniyor.

Son olarak "Kayıp Destan'ın İzinde ya da Manzaralar'da Yiten" başlıklı üçüncü bölümde *Kuvâyi Milliye Destanı*'nda yer alan kimi karakterlerin, olay örgüsünün, anlatı sesinin *Memleketimden İnsan Manzaraları*'nda ne şekilde değiş-

tiği ve farklı bir bağlamda nasıl yeniden yazıldığı irdeleniyor. Destan'da bir halk kahramanı olarak var olan Kambur Kerim'in diğer eserde güçsüz, cılız, narin şekilde tasvir edilerek anti-kahraman hâline getirilmesi, Destan'da üst perdeden seslenen ve epik bir olayı aktaran anlatıcının *Manzaralar*'da yer yer kendini proletaryanın sesine bırakması değişikliklere örnek olarak gösteriliyor. Irmak, *Kuvâyi Milliye Destanı*'nda resmî tarihin, rejimin ve *Nutuk*'un esas alındığını belirtiyor. *Memleketimden İnsan Manzaraları*'nda ise Mustafa Kemal Paşa'nın fiziksel olarak var olduğu kısmın, Nureddin Eşfak öğretmenin, *Nutuk*'tan yapılan alıntılarının tamamıyla çıkarılmış olması gibi değişikliklerin artık resmî tarihin dışına çıkarıldığına göstergeleri olduğu ekleniyor. Eserlere türsel konumlanışları açısından bakarak Bakhtin'in epik türler ile ilgili sözlerini aktardıktan sonra Destan'ın daha ziyade epik türü çağrıştırdığı, ulusal anlatıya dâhil olduğu, *Memleketimden İnsan Manzaraları*'nın ise Moretti'nin kuramı doğrultusunda eşine az rastlanan "modern epik" olarak adlandırılabilceğini söylüyor.

Çalışmanın eleştirdiği başlıca nokta Nâzım Hikmet'in eserlerine politik ön yargılarla yaklaşılması ve yapıtlarına gereken edebî eleştirinin yöneltilmemesiyken, söz konusu iki eserin yalnızca politik konumlanışlarına yer verilmesi, yeniden yazım süreçleri ve hayatındaki gelişmelerin eserlerine etkisiyle sınırlandırılması bu çalışmada da edebî eleştirinin eksik kalması sonucunu doğuruyor. *Kuvâyi Milliye Destanı* ve *Memleketimden İnsan Manzaraları* ile ilgili değerlendirmelerin yer aldığı bölümde, yapıtların kendileriyle ilgili eleştirel bir tavır ortaya konmuyor; böylece onların edebî anlamda Türk edebiyatı açısından nasıl konumlandırılabilceği, yerlerinin özgün olduğuyla kısıtlı şekilde ifade edilip çalışmanın sınırları dışına çıkarılıyor. Irmak, bu tutumu oldukça kuvvetli gözükken bir tezi dikkati farklı noktalara dağıtmadan okuyucuya aktarmak istediği için tercih etmiş olabilir; fakat bu hâliyle estetik açıdan incelemeler barındırmayan bir çalışma görünümüne bürünüyor.

Buna ek olarak, Nâzım Hikmet'in *Kuvâyi Milliye Destanı*'nı sipariş üzerine ve bunun karşılığında mükâfatlandırılmayı bekleyerek yazdığını savunmak, şairin buna bir anlamda zorlandığını iddia etmek, ideolojisinden ötürü 12 yılın üzerinde bir süre hapis yatmayı göze almış, ödünsüz bir edebiyatçının ideolojisine olan inancını yıpratıcı yargılar içeriyor. İncelemedeki tutum, şairin hapis cezası aldıktan sonra özgürlüğüne kavuşabilmek için Kurtuluş Savaşı'na odaklanan bir anlatı oluşturmayı seçtiğini kimi anılar, mektuplar ve yeniden

yazım örneğine dayanarak vurguluyor. Böylece, *Destan*, şairin kendi iradesi dışında gelişen koşullar gereği, özgürlüğe kavuşmak için ödediği bir tür "kefarete" indirgeniyor. Dahası, *Destan*'ın mecburen yazılmış olduğunu varsaymak, düşüncelerini özgürce ifade etmekten geri durmayan, bu uğurda pek çok kez yargılanan Nâzım Hikmet'i devlet karşısında suskun, edilgen, boyun eğmiş bir noktaya çekmiş olacağından gerçekliği tartışmaya açık olacaktır. Bu bağlamda, eserinde uyguladığı yeniden yazım süreçleri, değişen politik atmosfer, belki de süreç içinde –kitapta vurgulanmayan bir ihtimal olarak– kendi ideolojik bakışında meydana gelen değişiklikler gibi pek çok etkeni içinde barındıran karmaşık bir ilişkiler bütünü karşımıza çıkar. Yazarın yıllar içinde kendi politik bakışındaki değişimleri anlayabilmek adına gazete ve dergilerde yayımladığı ciddi bir külliyatı içeren yazılarına da bakılması eserin kapsamının genişlemesine ve daha geniş bir perspektifte yorumlar yapılmasına imkân verecektir fikrindeyim.

Erkan İrmak'ın ortaya koyduğu gibi, modern Türk edebiyatının seyrine yön veren, serbest nazımın, sosyalist gerçekçiliğin edebiyatımızdaki ilk ve en önde gelen temsilcilerinden Nâzım Hikmet'in yapıtlarının politik görüşleri üzerinden aşığılanması ya da yüceltilmesi, onun üzerine yazılmış kitapların nesnel temele oturtulmasındaki mühim engellerden birini oluşturur. Yazarın Türk edebiyatındaki konumu; şiirleri, tiyatro eserleri, öyküleri ve hatta romanları üzerinden yeterince irdelenmediği gibi yazdıkları, hayatı aracılığıyla yargılanmaktadır. Daha doğrusu, yazar hakkında kaleme alınmış eserlerin büyük bölümü onun eserlerine yönelik eleştirel çalışmalar olmaktan ziyade özel yaşamına, politik görüşlerine, ideolojik ilişkilerine ve konumuna odaklanır. Erkan İrmak'ın çalışması ise hakkında bu denli çok şey söylenen, aynı zamanda hem çok sevilen hem de nefret edilen, benimsenen ve dışlanan, vatansever ya da "vatansız komünist" addedilen önemli bir edebiyatçının daha geniş perspektiften ve ön yargıların farkına varılarak değerlendirilebilmesine son derece mühim bir katkı sağlamaktadır. İrmak'ın incelemesinin kendi deyişiyle "şimdiye kadar gidilmemiş bir yolda ilk adımlar" (22) olduğu açıktır.

Osmanlı Kitap Koleksiyonları ve Koleksiyonları: İtibar ve İhtiras. Hazırlayanlar
Tülay Artan ve Hatice Aynur. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022. 708 s., ISBN:
978-625-8437-64-5.

ELİF SEZER-AYDINLI

İstanbul, Türkiye.

(sezere189@gmail.com), ORCID: 0000-0001-5207-3218.

“ ” Sezer-Aydınlı, Elif. “*Osmanlı Kitap Koleksiyonları ve Koleksiyonları: İtibar ve İhtiras*.” *Zemin*,
s. 5 (2023): 192-199.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8033579>.

Son yıllarda, kütüphaneler ve kitap katalogları ile ilgili çalışmalar Osmanlı kitap tarihi/kültürü alanında bir alt dal olarak kendini göstermeye başladı. 80’li yıllardan itibaren İsmail Erünsal’ın başta vakfiyeler olmak üzere çok zengin ve çeşitli arşiv belgeleri kullanarak yaptığı ve devamlı güncellediği araştırmalar, Osmanlı vakıf kütüphanelerinin tarihi, yapısı ve işleyişi hakkında yapılacak araştırmaların da önünü açmıştı.¹ Günümüzde ise gerek münferit çalışmalarda gerekse ortak projelerde “koleksiyon” odaklı bir yaklaşımın yeniden ağırlık kazandığı görülmektedir. On sekizinci yüzyılda yaşamış bir âlim olan Cârullah Efendi’nin (ö. 1738) kitap koleksiyonunda yer alan eserlerde derkenar notlarını, Atûfi tarafından hazırlanan on altıncı yüzyıl saray kitapları kataloğunun İslâmî ilimler ya da tasnife direnen ilimler, bilimler gibi çok farklı eser türlerini, Şehid Ali Paşa’nın (ö. 1717) kitap koleksiyonunun inşaa sürecini konu alan projeler bu yaklaşımın uzantısı olarak değerlendirilebilir.² Ortaçağ İslam dünyasında olduğu gibi Osmanlı döneminde de kütüphanelerin şahsi ve sultani koleksiyonların vakfedilmesi yoluyla oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda koleksiyon odaklı çalışmaların alanı besleyeceğine şüphe yoktur.

Tülay Artan ve Hatice Aynur tarafından hazırlanan, 17 makaleden oluşan 700’ü aşkın sayfalık hacimli derleme, Osmanlı kitap tarihi/kültürü alanında gelişen koleksiyon odaklı yaklaşıma önemli bir katkı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitabın çekirdeğini Sabancı Üniversitesi, İstanbul Şehir Üniversitesi ve Koç Üniversitesi işbirliğiyle 2015’te düzenlenen *18. Yüzyıl Osmanlı Kitap Koleksiyonları: Bilgi Üretimi ve Dağılımı* ve 2016’da gerçekleştirilen *Osmanlı Kitap Koleksiyonları: Tecessüs ve İhtiras* başlıklı iki sempozyumda sunulan bildiriler oluşturur. Eserin önsözünde, Artan ve Aynur, 2017’de düzenledikleri *Osmanlı Kitap Koleksiyonları: Şarkiyatçılar, Seyyahlar, Sefirler* başlıklı sempozyum bildirilerinin de *Collectors and Collections of Manuscripts: From Istanbul to Europe and Beyond* başlığıyla Brill’den yayınlanacağı müjdesini de verirler.

1 Son genişletilmiş baskı için: İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik* (İstanbul: Timaş, 2020).

2 *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl (Ankara: Nobel-İlem Kitaplığı, 2015); *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library: 1502/3-1503/4*, haz. Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, Cornell Fleischer (Leiden: Brill, 2019); Tülay Artan, 2017-2020 yılları arasında yürütülen 18. Yüzyıl Osmanlı Bilgi Üretimi ve Dağılımı: El Yazması Koleksiyonları ve Koleksiyonlar başlıklı proje (TUBİTAK 1001 A-116K408); Tülay Artan, “On Sekizinci Yüzyıl Başında Osmanlı Bilgi Üretimi ve Dağılımı: Yazma Eser Koleksiyonları ve Koleksiyonlar Arasında Şehid Ali Paşa’nın Yeri,” *Müteferrika*, s. 58 (Kış 2020/2): 5-40.

Kitapla ilgili içerik değerlendirmesine ilgili konferansların başlıklarında da yer almış olan “itibar” ve “ihtiras” kelimelerinin seçilme sebebini düşünerek başlayabiliriz. Bu ifadeler, ‘Osmanlı’da kimler kitap topluyordu?’, ‘hangi kitaplar neden toplanıyordu?’ ve ‘toplanan kitapların akıbeti ne oluyordu?’ gibi sorulara derlemedeki makalelerin verdiği bazı cevaplar gibi görünmektedir. Önemli bir itibar nesnesi olan kitapları biriktirmek ve halihazırdaki kütüphanelere vakfetmek veya yenilerini kurmak Osmanlı’da çoğu zaman büyük bir itibar meselesi ve ihtiras sonucuydu. Koleksiyon oluşturmaın arkasında yatan motivasyonlara yönelik bu dağarcığa ileride yapılacak çalışmalarda bir de “ihtisas” sözcüğü eklenebilir, zira kitap toplama ve başkalarına aktarmanın arkasında yatan en büyük sebeplerden biri de tarih boyunca öğrenmek, öğrenim ve öğretimi desteklemek olmuştur.

İlk bölümde “kimler kitap topluyordu ve vakfediyordu” sorusuna cevap olarak değerlendirilebilecek dört adet makale bulunmaktadır. Kadir Turgut’un makalesi, on beşinci yüzyılda doğmuş, Zeyniyye tarikatına intisap eden Şeyh Vefâ adıyla bilinen Muslihuddîn Mustafâ’nın (ö. 1491) Konya ve İstanbul’da kurduğu kütüphaneleri konu alır. Turgut, kitapların tam listelerini verirken sayıca az olmalarından dolayı kitapların ayrı bir kütüphanede değil, cami dolabında tutulmuş olma ihtimalinden bahseder. Yoichi Takamatsu, (aynı zamanda bir proje raporu niteliğinde olan) ayrıntılı makalesinde “sultân-ı muhibbân-ı kütüb” olarak anlatılan Sultan I. Mahmûd’un (salt. 1730-1754) kurduğu üç kütüphaneyi –Ayasofya (1740), Fatih (1742) ve Galata Sarayı (1754)– derinlemesine incelemiştir. Kütüphane görevlilerinin aldıkları maaşlar ve işleyiş düzenine ilişkin belgeler yanı sıra kütüphane katalogları gibi kaynakları kullanan yazar kitapları kaydederken kullanılan tasnif biçimleri, mürekkep renkleri, *mim-lâ* gibi kütüphanecilik terimleri gibi akla gelebilecek tüm meseleleri masaya yatırmıştır. Takamatsu’nun makalesinin bizce alana en önemli katkısı koleksiyonların karşılaştırılması ile ulaştığı sonuçlardır. Örneğin, I. Mahmûd’un Galata Sarayı Kütüphanesi’ni kurarken içoğlanların eğitimini gözettiği, Ayasofya ve Fatih kütüphanelerinde ise kendi özel ilgi alanına giren tasavvuf, edebiyat ve tarih kitaplarını daha fazla bağışladığı gözlemlenmiştir.

Berat Açıl’ın makalesi alana çok önemli bir katkı yapmış olan Cârullah Efendi Koleksiyonu’yla ilgili 2015’te yayımlanan çalışmalarının bir parçası niteliğindedir. Açıl çalışmanın başlığında da yer alan “Osmanlı’da bir medrese kütüphanesi nasıl kurulur?” sorusu üzerine bibliyofil Cârullah Efendi’nin kitaplarını müzayede,

sahaf, satın alma, miras-intikal, bağış-hibe-vakıf, istiktâb (yazdırma), istinsah ve telif etme yollarıyla topladığını gözlemler. Bölümün son makalesinde Nazlı Vatanserver, on dokuzuncu yüzyılda Sahhaflarşeyhizâde olarak da bilinen Vakânüvis Es'ad Efendi'nin (ö. 1848) kütüphane koleksiyonuna dâhil ettiği dîvânları incelemiştir. Sayısı dört bine yaklaşan kitap listesinde 120 kadar dîvân olup, bunların çoğunluğu on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan şairlere aittir. Vatanserver'in ulaştığı sonuç, Es'ad Efendi'nin dîvân şiiri zevkinin dönemin diğer dîvân şiiri okurlarıyla paralellik gösterdiği yönündedir.

Derlemenin beş makaleden müteşekkıl "kitap listeleri ve ötesi" başlıklı ikinci bölümünde ise "koleksiyonlar hangi kitapları topluyordu?" sorusuna verilen cevaplar bulunmaktadır. Hatice Aynur'un tartışmasına göre, II. Selim'in (salt. 1566-1574) kızı ve Sokullu Mehmed Paşa'nın (ö.1579) eşi İsmihan Sultan'ın (ö. 1585) bugün Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan koleksiyonu, hanedana mensup bir kadının adını taşıyan ilk yazma eser koleksiyonu olması ve başka koleksiyona dâhil edilmeden günümüze kadar ulaşmasıyla öne çıkar. Makale, İsmihan Sultan'ın eşiyle birlikte yaptırdığı Eyüp'te külliyelerindeki adını taşıyan medresenin hoca ve öğrencilerinin kitap ihtiyacını karşılamak üzere bağışladığı 67 kitaba ait 118 farklı nüsha kayıtlı listeyi merkeze alır. Koleksiyonun oluşum süreci, ilk mekânı, koleksiyona yapılan eklemeler, listedeki kitapların özellikleri ve içeriklerini değerlendirir. Aynur'un ekler bölümünde *İsmihan Sultan Vakfıyesi Zeyli*'nde yer alan listenin dökümünü vermesi makalede tartıştığı kitapların değerleri, konuları, kaydedilme biçimlerini somutlaştırması bakımından faydalı olmuştur. Mehmet Arıkan ve Abdullah Uğur'un müştereken yazdığı makale günümüze iki binden fazla el yazması ile ulaşan ve bugün Millet Kütüphanesi adı altında kullanıma açık olan Feyzullah Efendi Kütüphanesi'ni konu alarak on yedinci yüzyılda oluşan koleksiyonda hangi kitapların toplandığı sorusuna cevap aramıştır. Kütüphanenin vakfıyesini inceleyen yazarlar, muhaşşa (haşiyeli) nüshalar, minhüler, musahhah (düzeltilmiş) nüshalar, kadim nüshalar, mu'cem (noktalı) ve mu'reb (harekeli) nüshalar gibi alt başlıklar açarak yazma eser kültürünün önemli terimleri ve özellikleri hakkında da bilgi vermektedirler.

Orlin Sabev'in makalesi, Şehid Ali Paşa'nın (ö. 1716) bugün Sofya Ulusal Kütüphanesi'nde bulunan, ölümünden sonra III. Ahmed (salt. 1703-1730) tarafından müsadere olunan kitaplarına ilişkin 1718 tarihli iki listesini değerlendirmektedir. Söz konusu listeler, Şehid Ali Paşa'nın eşi Fatma Sultan'ın saray hazinesinden ve

Şehid Ali Paşa'nın kütüphanesinden çıkarılarak Edirne'ye götürülen kitaplara aittir. Sabev, Osmanlı kitap koleksiyonerlerinin profili altbaşlığında Sofya, Rusçuk ve Diyarbakır sicillerinde karşılaşılan terekeleri değerlendirmiş; İstanbul, Sofya ve Rusçuk şehirlerinde mesleklerine göre üç ve ikiden fazla kitap sahibi olanların dağılımına dair bir tablo hazırlamış ve askeriye ya da bürokrasi mensuplarının kitaplarını mesleki hayatlarında faydası olacak 'araçlar' olarak değil zevk ve lüks eşyaları olarak koleksiyonlarında bulundurduklarını iddia etmiştir. Kitap listelerinde, toplam 82 kitap içerisinde 30 adet edebiyat ve 13 adet tarih kitabı olması dikkat çekicidir. Sabev bu listeler ışığında *Kur'ân, Enâm-ı Şerîf*, Birgivi'nin *Risâlesi* ya da Cezûlî'nin *Delâ'ilü-l-Hayrât*'ı gibi Osmanlı kitap koleksiyonlarında sıkça bulunan kitaplardan da bahseder. Sabev'den sonra Şehid Ali Paşa koleksiyonuna dair bir diğer çalışmada ise Tülay Artan paşanın ölümünden üç yıl sonra 1719'de Sûk-ı Sultânî'de satılan 1500'den fazla kitabını konu almıştır. Çalışmada kitap kültürü çalışmalarında başka örneğine henüz rastlanmayan, sahafın da yer aldığı bir heyet tarafından hazırlanarak birinde müzayedede öncesinde her bir esere biçilen değer, ikincisinde de müzayedede her bir eserin gerçekleşen satış bedelinin kaydedildiği iki liste değerlendirilmiştir. Satış öncesinde ayrılarak Nişancı ile Sadrazam'a verilen/satılan 100 kadar kitap ile müzayedede sürecinde yer alan heyet üyeleri ve 14 sahafın isimleri, zimmet kayıtları, dükkân ve hamâliye ücretlerine kadar bazı yazışmaları içeren müteferrik belgeler aracılığıyla on sekizinci yüzyıl başında İstanbul kitap piyasası hakkında çok değerli bilgilere ulaşılmıştır. Artan, bu çalışmada bir örneklem olarak, sadrazam olduktan sonra üç yıl içinde binlerce kitaplık bir kütüphane oluşturan Şehid Ali Paşa'nın satışa çıkarılan İslâmî ilimlere dair kitaplarının özellikleri ve *Kur'ân*, tefsir, fıkıh, tasavvuf, hilye, siyer, besmele, Esmâ'ül-hüsna, hadis, lügat, mantık, felsefe, kelam, akâid gibi hangi türlerde oldukları incelemiştir. Koleksiyonun diğer ilim ve bilim türlerine ilişkin incelemelerini yayınlamaya devam edeceğini bildiren Artan, bu çalışmada on sekizinci yüzyıl başında İstanbul kitap piyasasında yazmaların gösterişçi tüketim nesneleri olarak mülk edinildiği kanısına varmaktadır. Bölümün son makalesinde Filiz Dıgıroğlu, on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'dan Osmanlı'ya doğru artan kitap teminini tartışarak başlar ve bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan, 1854 tarihinde Paris'ten İstanbul'a gelen 700 ciltlik kitap listesini içeren bir defteri inceler. Listenin sonunda yer alan bazı açıklamalardan kitapların Paris'ten satın alınarak Londra'ya getirildiği ve bir İngiliz vapuru ile

Dersaadet'e ulaştırıldığı anlaşılmaktadır. İlginç olan, kitapların künye bilgileri doğrudan çeviriler olarak değil, Osmanlı kâtiplerinin geliştirdikleri usule göre kaydedilmiştir. Listede %42 ile tarih ve %12 ile seyahatname türündeki eserler dikkat çekicidir. Söz konusu liste Dıġıroġlu'nun iddia ettiği gibi 1854'te Osmanlı aydınlarının ne tür kitaplar okumayı arzu ettiklerini, hangi yazarları ve hangi kitapları sipariş ettiklerine ışık tutan önemli bir kaynaktır.

Kitabın "Meraklılar ve Koleksiyonerler" başlığını taşıyan üçüncü bölümü sultanlar ve paşalardan sonra biraz daha orta ya da orta-üst diyebileceğimiz bir okur ve koleksiyoner tabakasına odaklanıyor. Terekeleri kullanarak Bursa'daki kitap sahipliği üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanıdığımız Ali İhsan Karataş, bu makalesinde de Bursa şer'iyye Sicilleri'ndeki terekelerden hareketle on altıncı ve on yedinci yüzyıldaki kitap sahipliğini tartışmaktadır. İçlerinde şair ve âlim Lâmiî Çelebi (ö. 1532) gibi ulemadan tanınan isimlerin de olduğu 14 adet tereke üzerinden şahısların ilmî dallarda olduğu kadar tasavvuf ve edebiyat kitaplarına da sahip olduğu görölmektedir. Bölümün ikinci makalesinde, Esra Karayel Muhacir kaynak olarak yine terekeleri kullanır ve 1513-1923 tarihleri arasında Üsküdar'da kitap sahibi olan ve kitap biriktiren şahıslara odaklanır. Karayel Muhacir terekelerdeki 536 adet kitap içinde medrese kitaplarının ağırlıkta olduğunu gözlemler. Zeynep Atbaş'ın makalesi ise ünlü âlim ve şeyhülislâm Veliyüddîn Efendi'nin (ö. 1768) oğlu Mehmed Emîn Efendi'nin koleksiyonundaki kitapları ve murakkaları inceler. Osmanlı saray çevresindeki bürokratlar için büyük boyutlu, özenli murakkaların tasarlandığını bildiğimiz bu dönemde Mehmed Emîn Efendi'nin de ikisi hat, üçü resim ve biri hat ve resim örneklerini içeren altı murakkası mevcuttur. Murakkalardaki minyatür ve hat örneklerinden zengin görsellerle desteklenen makalede, Mehmed Emîn Efendi'nin çok değerli "evrâk-ı perîşanı" bir araya getirerek yok olmalarını engellediği, on sekizinci yüzyılda artık yok olmaya başlayan kitap ve murakka yapımcılığını canlandırdığı gösteriliyor.

Bölümün üçüncü makalesinde Kasım Hızlı, farklı bir kitapsever portresi çizerek, on dokuzuncu yüzyılda yaşamış Hazine-i Hassa müsteşarı Hâlis Bey'in bugün İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunan 13.000 ciltlik nadide kitap koleksiyonunu inceler. Yerli ve yabancı kitap meraklılarının uğrak noktası hâline gelen Hâlis Bey'in Ortaköy'deki konağında Ali Emîri Efendi (1924), İbnülemin Mahmud Kemal (1957) gibi dönem âlimlerinden oluşan rekâbetçi, çekişmeli bir sosyal çevre yansıtılır. Makalenin ekler bölümünde

verilen yazışmalarda görüldüğü gibi dönemde özellikle Ali Emirî Efendi tarafından kitap hırsızlığı ile suçlanan Hâlis Efendi'nin şaibeli kitap alışverişlerinde bulunduğu iddia edilir. Bölümün son makalesi Tülay Artan ve Bahadır Süreli tarafından Türkçeye çevrilen Yaron Ben-Naeh ve Noah S. Gerber'in Osmanlı Yahudilerinin kitap koleksiyonlarını konu aldığı bir makaledir. Bu çalışmada İbranice kitapların pahalı olmasından dolayı on sekizinci yüzyıla kadar temel olarak iki tüketici grubun elinde olduğu ileri sürülmüştür: Çalışmalarında ve eserleri yazarken kitaplara ihtiyaç duyan Rabbânî âlimler ile ana akım seçkin din adamları ve onların eserlerinin yayım masraflarını üstlenen zenginler. Yazarlar daha sonra Kudüs'teki kütüphaneleri yeşivalardaki kurumsal kütüphaneler ve özel kitaplıklar olarak ikiye ayırarak bu konuda yapılacak çalışmaların gerekliliğini vurgularlar.

“Koleksiyonların çağrıştırdıkları” başlığını taşıyan son bölümde ise birbirinden farklı konularda üç makale yer alıyor. İlki sanat tarihçisi Lale Uluç tarafından, on altıncı yüzyılda satın alma veya diplomatik hediyeleşme yoluyla Osmanlı topraklarına gelen resimli ve gösterişli lüks Safevi yazmalarını konu alan bir çalışmadır. Bu yazmaların Osmanlı seçkinleri tarafından diğer gösterişli yazmalara nazaran daha ulaşılabilir olduğunu vurgulayan Uluç, yazmaların içerikleri ve kodikolojik unsurlarını inceleyerek yüzyıllar içinde ufak bir zümre için bir itibar nesnesi olarak hâlâ önemlerini koruduklarını iddia eder. Tülay Artan ve Mert Şen tarafından Türkçe'ye çevrilmiş olan ikinci makalede Dagmar Riedel, Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn* adlı bibliyografik eseri üzerine bilgi arkeolojisi yaparak, İstanbul, Paris ve Leipzig hattında yabancıların bu eserden nasıl yararlandığını masaya yatırır. Yazar, kullanıcının oluşturduğu (*user-generated*) kitapların Osmanlı okuryazarlığının önemli bir parçası ve paydası olduğunu vurgular ancak günümüz araştırmalarında sayıca çok olan bu sanatsız ve ucuz yazmaların çoğunlukla görmezden gelindiğini söyler. Hakan Karateke tarafından yazılan son makalede ise Osmanlı kitap kültüründe henüz çok incelenmemiş olan kitap yakma meselesi üzerinde durulmuş ve kitap yakma teşebbüsleri ile yasaklama uygulamaları bazı eserler odağa alınarak incelenmiştir.

Osmanlı kitap tarihi/kültürü alanında koleksiyonerler ve koleksiyonları hakkında önemli bir boşluğu dolduracak bu derlemenin bir el kitabı olarak uzun zaman yol gösterici olacağı ve içindeki birçok makalenin derslerde okutulacağı şüphesizdir. Ancak her derleme gibi bu çalışmada da okuyucuların kendi ilgi-

lerine binaen 'keşke şu konuda da bir makale bulunsaymış' serzenişinde bulunması kaçınılmaz görünüyor. Örneğin, ben kitabın önsözünde yahut münferit bir makale olarak kitap koleksiyonculuğuyla ilgili genel kabullerimizi gözden geçirmemizi sağlayan kuramsal bir değerlendirme olmasını yararlı bulurdum. Böyle bir makale, bir kitap öbeğini koleksiyon yapan içeriğe ve forma ait ortak özellikleri sorgularken, derlemedeki makalelerin konu aldığı on beşinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar uzanan geniş zaman dilimi içerisinde koleksiyon algısının nasıl dönüştüğü tartışılabilirdi. Ayrıca, terekeleri kullanan birkaç makale dışında makalelerde bahsi geçen koleksiyoner portrelerinin saray ve çevresi, âlimler ve bürokratlar ile sınırlandırılmış görüyoruz. Elimizdeki vakfiyeler, kataloglar hatta çoğu zaman terekeler böyle bir sınırlamayı büyük ölçüde gerekli kılsa da kısıtlı imkanlara sahip şahısların kitap biriktirme ve yayma pratikleri ile ilgili bir tartışma yürütülebilirdi. Bu tür dilekler ileride yapılacak çalışmaları teşvik edecektir.

Sonuç olarak, "itibar ve ihtiras" veya "ihtisas," hangi saiklerle olursa olsun Osmanlı döneminde kimler, neden, nasıl kitap biriktiriyor ve bu birikimi başkalarına ne yollarla ve amaçlarla aktarıyordu türünden soruların birçoğuna cevap veren bu derleme okuyucusunu fazlasıyla tatmin ediyor. Ayrıca, kitap listelerindeki ilim tasnifi, kataloglamada kullanılan yöntemler ve kitap kaydetmenin şekilsel özellikleri gibi birçok makalede ortak olarak değinilen konular yeni araştırmalar için kapı aralıyor. Neticede, önce konferans bildirileri daha sonra ise bu şekilde hacimli bir derleme formatında karşımıza çıkan çalışmalar, Tülay Artan ve Hatice Aynur'un editörlüğünde okuruna faydalı ve keyifli bir okuma sağlıyor.

Belgeler

Veliahd Abdülmecid Efendi-Rıza Tevfik İlişkinine Dair Birkaç Mektup

ABDULLAH UÇMAN

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.

(abdullahucman@yahoo.com), ORCID: 0000-0002-6663-6349.

“ ” Uçman, Abdullah. “Veliahd Abdülmecid Efendi-Rıza Tevfik İlişkinine Dair Birkaç Mektup.” *Zemin*, s. 5 (2023): 202-213.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8033593>.

Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osmân Gazi'den (salt. 1302-1324) başlayarak V. Murâd'a (salt. 1876) kadar gelen Osmanlı padişahlarının büyük bir kısmının şiir, musiki ve hat gibi güzel sanatlarla meşgul oldukları ve bu alanlarda son derece başarılı örnekler ortaya koydukları, ayrıca bu sanatlarla meşgul olanları doğrudan doğruya himaye ve teşvik ettikleri bilinmektedir.¹ Yazımıza konu olan veliahd-ı saltanat ve aynı zamanda son halife Abdülmecid Efendi (ö. 1944) ise, seleflerinden farklı olarak, resimle meşgul olmuş ve daha ziyade yapmış olduğu tablolarıyla dikkat çekmiş bir şahsiyettir. Hakkında yazılanlara göre, amatör sayılamayacak derecede iyi bir ressam olan Abdülmecid Efendi, o yıllarda Türk resminde manzara resim geleneği yaygın olmasına karşılık, daha ziyade figürü ön plana çıkaran resimler yapmıştır.²

Tevfik Fikret'in (ö. 1915) ünlü "Sis" şiirinden ilham alarak yaptığı "Sis" tablosu dışında, "Yalı Önündeki Kadınlar", "Sarayda Beethoven", "Haremde Goethe", "Saraylı Hanım", "Yavuz Sultan Selim", "Abdülhak Hâmid", Recâizâde Ekrem" ve "Halil Edhem" gibi portreleri ile kendi portresini yapmakla da tanınmıştır.

Abdülmecid Efendi sanatçı kimliğinin yanı sıra sanatı ve sanatçıyı himaye etmesiyle de öne çıkmıştır. Böyle yapmakla Türk resim sanatının İstanbul'daki gelişmesine de yardımcı olan Abdülmecid Efendi, 1911'de yayımlanmaya başlayan *Osmanlı Ressamlar Cemiyeti Gazetesi*'nin yayımına katkıda bulunmuş, aynı zamanda bu cemiyetin başkanlığını yapmıştır. Bütün masraflarını karşılayarak Fransa'ya resim tahsiline gönderdiği Avni Lifij (ö. 1927) başta olmak üzere, Çallı İbrahim (ö. 1960), Şevket Dağ (ö. 1944), Ali Sami Boyar (ö. 1967) ve Namık İsmail (ö. 1935) ve onlardan biraz daha genç yaştaki Feyhaman Duran (ö. 1970) da onun Bağlarbaşı'ndaki köşküne devam etmiş. Bu isimler dışında devrin tanınmış şair, yazar ve sanat adamlarıyla da yakın ilişkisi bulunan Abdülmecid Efendi, ikamet ettiği Dolmabahçe Sarayı'nda Şâir-i Azam Abdülhak Hâmid'e (ö. 1937) bir daire tahsis etmiş; ayrıca hem onun, hem Recâizâde Ekrem'in (ö. 1914) yağlıboya portrelerini yapmıştır.³ Ayrıca, Abdülhak Hâmid'in *Finten* adlı piyesinin yayımlanışı dolayısıyla,

1 Halil İnalçık, *Şair ve Patron* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003); İskender Pala, *Şiirin Sultanları* (İstanbul: İBB, 2010).

2 Cevdet Küçük, "Abdülmecid Efendi," *TDVİA* (İstanbul, 1988), 1:263-264; Necdet Sakaoğlu, "Abdülmecid Efendi," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Tarih Vakfı, 1993), 1:49-51. Ayrıca bkz. *Hanedandan Bir Ressam: Abdülmecid Efendi*, haz. Ömer Faruk Şerifoğlu (İstanbul: YKY, 2004).

3 Bu konuda bkz. M. Orhan Okay, "Devletliler ve Sanatkârlar," *Silik Fotoğraflar: Portreler* (İstanbul: Dergâh, 2013), 242-245.



Finten'in yayımlanışı dolayısıyla Bağlarbaşı'nda düzenlenen ziyafete ait fotoğraf

1916 yılında devrin tanınmış şair, yazar ve gazetecilerinden oluşan 50-60 kişilik bir davetliye Bağlarbaşı'ndaki yazlık köşkünde bir ziyafet vermiştir.⁴

Yazımıza konu olan Rıza Tevfik'in (ö. 1949) Abdülmecid Efendi ile ilişkisi ne zaman ve nasıl başladı, bunu kesin olarak bilemiyoruz. Ancak *Finten*'in yayımlanışı dolayısıyla Bağlarbaşı'ndaki ziyafete özel olarak onu da daveti,⁵ Rıza Tevfik'in 1918 yılında yayımlanan *Abdülhak Hâmid ve Mü'lâhazât-ı Felsefîyesi*'ni ona ithaf etmesi ve bir makalesi dolayısıyla hatıratında yer verdiği mektubu ile diğer belgeler, veliahtın Rıza Tevfik ile olan samimiyetini ve yakın ilişkisini göstermektedir.

Rıza Tevfik'in bize intikal eden terekesinden söz konusu davet dışında birkaç belge daha çıkmış bulunmaktadır. Burada sırasıyla adı geçen belgeleri, Rıza Tevfik'in ithaf yazısını, hatıratındaki mektubu ve Sadrazam Tevfik Paşa'nın (ö.

4 1901 yılında dönemin tanınmış mimarlarından Alexandre Vallaur'y'e (ö. 1921) inşa ettirilen ve günümüzde hâlen Yapı-Kredi Bankası'nın mülkiyetinde bulunan köşk, zaman zaman sergi salonu olarak ziyaretçilere açılmaktadır. Bkz. Afife Batur, "Abdülmecid Efendi Köşkü," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Tarih Vakfı, 1993), 1:51-52.

5 Bizim edebiyat dünyamızda fazla örneği olmamakla beraber, "Şâir-i âzam" unvanlı Abdülhak Hâmid'in yaşı, adı ve şöreti dolayısıyla, *Finten*'in yayımlanışı edebiyat dünyasından bir olay olmuş; önce 3 Eylül 1916 günü kitabı neşreden Âsâr-ı Müfide Kütüphanesi Heyeti tarafından Beyoğlu'nda Tokatlıyan Oteli salonunda, ikinci olarak da 28 Teşrin-i Evvel 1916 günü Şehzade Abdülmecid Efendi'nin Bağlarbaşı'ndaki yazlık köşkünde bir toplantı ile kutlanmıştır. Bkz. Abdullah Uçman, "*Finten*'in Yayınlanışı Dolayısıyla Düzenlenen İki Toplantı," *Dergâh*, s. 328 (Haziran 2017): 30-31.

1936) 13 Ocak 1919'da kurduğu ikinci kabinede kendisini dışarıda bırakması nedeniyle gönderdiği bir mektubu yayımlıyoruz.

İlk belgenin konusu, Filipin adalarının Müslümanlarla meskûn kısmının Amerikalı valisi olup 1913 yılında İstanbul'a gelen Finley (ö. 1943) ile ilgili. Finley, idaresi altındaki yaklaşık bir buçuk milyon Malayalı Müslüman'ı, Çinlilere kız satmak, içki içmek gibi, İslâmiyet'e aykırı hareketlerden korumak için Meşihat'tan ve Makam-ı Hilâfet'ten bir fetva almak üzere İstanbul'a gelmiş bulunmaktadır. O sırada Amerikan Kız Mektebi'nde muallimlik yapan Rıza Tevfik ise orada misafir olarak kalan Finley'e mihmandarlık yapmaktadır.⁶

16 Şubat 1916 tarihli ikinci belge, Rıza Tevfik'in Abdülmecid Efendi ile görüşme talebi üzerine, Abdülmecid Efendi adına kâtipi Ömer Rıza [Doğrul] (ö. 1952) tarafından kaleme alınmış kısa bir davet mektubudur.

Üçüncü ve dördüncü mektuplar ise, doğrudan doğruya Abdülhak Hâmid'in *Finten*'i yayımlaması vesilesiyle Bağlarbaşı'ndaki köşkte verilecek olan davet ve ziyafetle ilgilidir. Mektuplar hem kâtip Ömer Rıza'nın hem de şehzadenin Rıza Tevfik adına imzaladıkları davetiyelerdir. Beşinci sırada ise ziyafet münüsü yer almaktadır.

Altıncı olarak yayımladığımız mektup ise, Rıza Tevfik'in, memleketin ahvaliyle ilgili olarak 22 Temmuz 1918'de *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinde yayımlanan "Bir Kelime Hakkında" adlı makalesi olup teşekkür mahiyetinde kısa bir mektuptur.

Yedincisi, Rıza Tevfik'in, 1918 yılında yayımlanan *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefesi*'nin başında yer alan ve bu eserini Abdülmecid Efendi'ye ithaf ettiğini bildiren bir takdim yazısıdır.⁷

Sonuncusu ise, Sadrazam Tevfik Paşa'nın 13 Ocak 1919'da kurduğu ikinci kabinede Rıza Tevfik'e yer verilmemesi dolayısıyla, 17 Ocak 1919 tarihinde veliaht baş yaverine gönderilen mektuptur.⁸

⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Rıza Tevfik, *Biraz da Ben Konuşayım*, haz. Abdullah Uçman (İstanbul: İletişim, 2013), 177-179.

⁷ Abdülmecid Efendi hilâfetin ilgasından (3 Mart 1924) ve diğer hanedan mensuplarıyla beraber yurt dışına çıkarıldıktan sonra da Türkiye'deki dostlarıyla mektuplaşmaya devam etmiştir. Biri, İsviçre'de ikamet ettiği Leman gölü yakınlarındaki Territet kasabasından, diğeri Nice'den Abdülhak Hâmid'e göndermiş olduğu iki mektup için bkz. İnci Enginün, *Abdülhak Hâmit Tarhan: Makaleler - Belgeler* (İstanbul: Dergâh, 2021), 485-487.

⁸ Hilmi Yücebaş adı geçen mektubu, "Filozof Rıza Tevfik'ten Veliaht Mecid'e Bir Mektup" başlığıyla yayımlamış, ancak kaynağını belirtmemiştir. Bkz. *Filozof Rıza Tevfik: Hayatı, Hatıraları, Şiirleri*, 5. bs. (İstanbul: Gül Matbaası, 1978), 193.

I

Dolmabahçe
Veliahd-ı Saltanat Daire
Müdüriyeti

Efendim,

Miralay Mösyö Finley cenâblarının önümüzdeki Cumartesi günü ba'de'z-zevâl saat dördte Veliahd-ı Saltanat Hazretleri taraflarından kabûl buyurulacağı beyânıyla zât-ı âlîlerinin de birlikte teşrîflerini ricâ ve ihtirâmât-ı mahsûsasını takdîme ibtidâ eylerim efendim.

9 Mayıs 1329⁹ (22 Mayıs 1913)

Osman
(imza)

II

Üsküdar-Bağlarbaşı
Şehzâde devletlü, necâbetlü
Abdülmecid Efendi
Hazretleri'nin Daireleri

Üstâd-ı Muhterem Feylesof Rıza Tevfik Beyefendi Hazretleri,

Necâbet-penâh Efendimiz Hazretleri'ni ziyaret buyurmak arzusunda bulunduğunuz hâk-i pâ-yi seniyyelerine arz eyledim. "Teşrîf buyurmak istedikleri herhangi günde kendilerine muntazırım." buyurdular. Binâenaleyh zât-ı üstâdânelerince tensîb edildiği anlaşılan 12 Şubat 1332 Pazar gününde ba'de'z-zuhr saat ikide arabamız Üsküdar iskelesinde teşrîfinize muntazır bulunacaktır. Bâkî mübarek ellerinizi öper ve en samîmî hürmetlerimi takdîm ile kesb-i şeref eylerim efendim hazretleri.

8 Şubat, sene 133210 (21 Şubat 1917)

Dâire-i Necâbet-penâhî kâtibi
Ömer Rıza
(imza)

9 Mektubun arkasında Rıza Tevfik'in el yazısı ve kurşun kalemle "Veliahd Mecid Efendi'nin kâtibi" ifadesi bulunmaktadır.

10 Rıza Tevfik, mektubun arkasına el yazısıyla "Şehzade Mecid Efendi'nin Daire Kâtibi Ömer Rıza'nın Mektubu - 8 Şubat, sene 1332" ibaresini yazmış.

طوله باججه
 ولیعهد سلطنت داره
 مدبرینی

افغ
 برای موبو (خبرهای) خبرین اوزدی
 عهدی کون بعد از اول عهد ذرنده ولیعهد
 سلطنت مملکتی طرخی قبولیو بعضی سانه زانه
 ی خبرین ده رنکه ز خبرین با واقعات
 مملکتی نصیبه ایند ایند افغ (۱۳۹۱)

حکایت

I

پسندار - با عهد پستی
 سزاده دولتو نجابتو عیالجه انضی عفتربیت داره لری

استاد محترم فیضی رضا توفیق به اخذی مملکتی
 نجیبشاه اخذی مملکتی زیارت بیوم آرزوسنده بولد بقای خاکبای
 سینه لرین عهد ایدم . "تشریف بیوم ایستادگی ههنگی کونده
 کذب بدیه مکتوم بیوریدر . بنا عهد ذات استادانه لرین تفسیر ایستادگی
 اکلا شیه ۱۴ سباط ۱۳۴۴ بازار کونده بعد نظر ساقه اکیده آرزو
 پسندار اسکله سه تشریفکده مکتوب بولد جعفر . باقی حبارن الداری اوپ
 واک صبی عفتدی تقدیم ایستاد شرف ایدم اخذی مملکتی
 ۸ سباط ۱۳۴۴ داره نجیبشاه عفتدی

عزیز

II

III

Feylesof Rıza Tevfik Beyefendi'ye,

Edebiyat-ı milliyemize kitâb şeklinde tab' ve neşr olunan *Finten* ile de bir hüccet-i nevîn-i mübâhât ihdâ eden Şâir-i A'zam Abdülhak Hâmid Beyefendi'nin zât ve me'serini tebcîle medâr olmak üzere şehri-i hâl-i Rûmî'nin yirmi sekizinci günü Bağlarbaşı'ndaki ikâmetgâh-ı sayfiyemizde sabah taâmına rağbet buyurmaları temenni olunur.¹¹

Şehzâde
Abdülmecid

IV

Şehzâde
Fazîletlü Necâbetlü
Abdülmecid Efendi
Hazretleri'nin
Dâireleri

Muhterem Beyefendi Hazretleri,

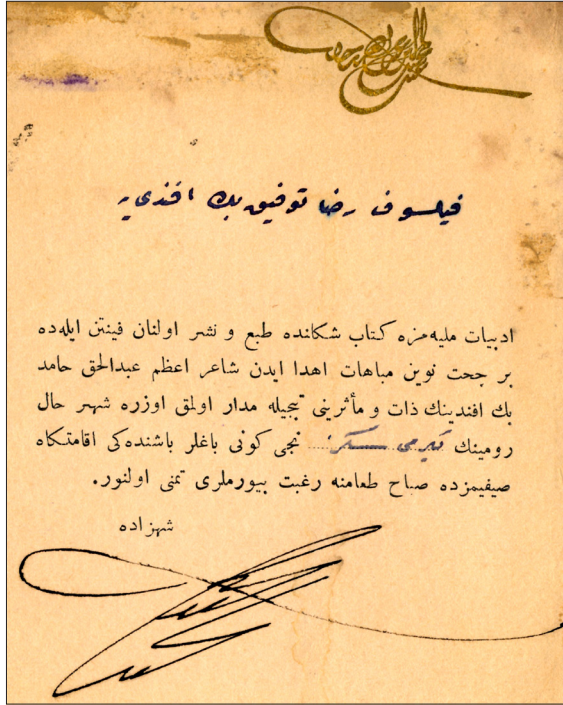
28 Teşrîn-i evvel 1332 (10 Kasım 1916) Cuma günü saat onda Köprü'de¹² Üsküdar İskelesi'nde bir hususi istimbotun med'uvvîn-i kirâma muntazır bulunacağı, istimbot ile Üsküdar'a ve oradan ihzâr olunan arabalarla köşke muvâsalat olunacağını, ba'de'zuhl saat üçte köşkten arabalarla Üsküdar'a ve Üsküdar'dan istimbot ile Köprü'ye avdet olunacağını beyân ile kesb-i şeref eylerim efendim.

Daire-i Necâbet-penâhî kâtibi
Ömer Rıza
(imza)¹³

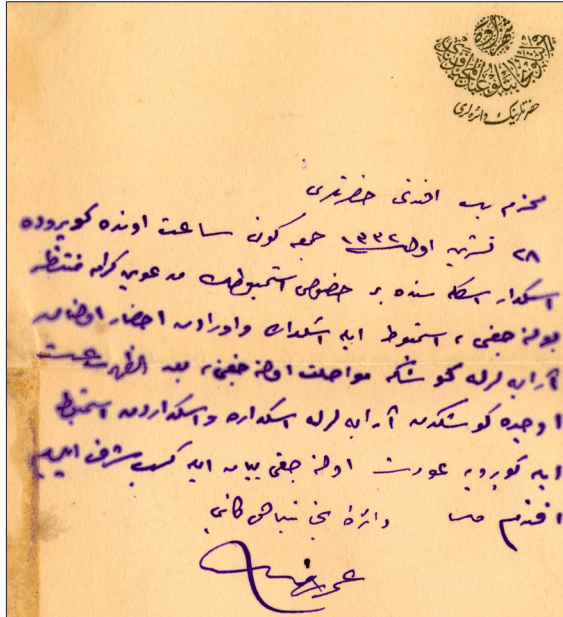
¹¹ Matbû olan bu davetnâmenin aynısı İbnülemin Mahmud Kemal İnal'a da gönderilmiştir. Bkz. Okay, *Silik Fotoğraflar*, 244.

¹² Galata Köprüsü.

¹³ Mektubun arkasına Rıza Tevfik el yazısıyla şunları yazmış: "Veliâhd-ı malhûl Mecid Efendi'nin da'vetnâmesi ve ona ait evrak."



III



IV

V

Sabah taâmı

28 Teşrîn-i evvel 1332¹⁴

Kremalı bezelye çorbası

Peynirli Ali Paşa böreği

Mayonezli levrek balığı

Jigo¹⁵

Kuşkonmaz

Galantin

Taze fasulye

Kestaneli Alman tatlısı

Acem pilavı

Badem krem

Dondurma

Meyve

VI

Büyük Feylesof Rıza Tevfik Bey,

Dünkü *Tasvîr-i Efkâr Gazetesi*'nde derin bir ilim ve irfân ve keskin bir nazarla yazdığınızı makâleyi dikkatle okudum.¹⁶ Fevka'l-had memnûn oldum.

Şimdi vazîfe-i vicdâniyem olan teşekkürâtımı size takdîm ediyorum. Yunus Nâdi Bey'e de selâmımın iblâğını hatırdan çıkarmayınız.

Elhamdülillâh nice zamândan beri selâmet-i vatan endîşesiyle bizleri dilhûn eden ahvâl-i mezâlim zâil olmakta ve şahsî hakikat de tezâhür etmeğe başladı. Makâleniz Sûr-ı İsrâfil gibi, bir nidâ-yı hakikattır. Şüphesiz bizleri gaffletten uyandıracaktır.


Cenâb-ı Rabb-i Zü'l-Celâl sevgili pâdişâhımız ve halife-i Müslimîn efendimizi tevfikât-ı Samedâniyesine mazhar buyursun, rûz-ı cülûs-ı şâhâneleri devlet ve milletimizin mebde-i selâmet ve refahı olacağına bütün kuvve-i kalbiyemle kâniim.¹⁷ Fezâil-i âliyyeyi nefsinde cem' etmiş olan zekî ve fatûn sevgili pâdişâhımız meşâgil-i kesîre içindedir. Binâenaleyh

14 10 Kasım 1916.

15 *Gigot* (Fr.): Koyun budu.


16 Rıza Tevfik'in adı geçen makalesi "Bir Kelime Hakkında" adını taşımaktadır (*Tasvîr-i Efkâr*, nu. 2522 (22 Temmuz 1918). *Tasvîr-i Efkâr* gazetesi sansür tarafından tatil edildiği için bir süre *Tasvîr-i Efkâr* adıyla yayınlanmıştır [Hazırlayanın notu].

17 Sultan Reşâd (V. Mehmed Reşâd) 3 Temmuz 1918'de vefat etmiş ve Osmanlı tahtına onun yerine VI. Mehmed adıyla biraderi Vahdettin geçmiştir.


 صحیح طہامی ۷۸ قسماً اول ۱۴۴۴

قرہ عالی بڑہ لہ جوریا
 بانیدی علیا شاہورگی
 مایونہ زلی لوزن ہالہ
 ریفو
 قوشقوناز
 غلامتہ
 تازہ قصبہ
 کستانہ لی المارہ طابہ
 عجم بیوردی
 بادم قرہم
 دوزنہ
 یوہ

V-a


 فیوف رضا توفیق بیک اقدی

V-b

makâle-i mühimmeniz nazar-ı im'ân-ı hükümrânîlerinden kaçması ihtimâline binâen huzûr-ı hümayûnlarına, ma'a't-takdîr arz ettiği beyânâtla tecdîd-i meveddet eylerim.¹⁸

15 Şevvâl 1336 (24 Temmuz 1918)

VII

Şehzâde-i Necîb ve Kemâlât-perver Mecid Efendi Hazretleri'ne

Necâbet-penâh Efendimiz Hazretleri,

Abdülhak Hâmid Bey'in âsâr-ı bî-nazîrinde müteşettit ve münteşir bulunan mülâ-hazât-ı hakîmâneyi tetebbû ve biraz tefsîr için yazdığım bu eser-i nâcizi –dâimâ büyük bir hiss-i hürmet ve minnetle yâd etmekte bulunduğum– nâm-ı necâbet-penâhîlerine ithâf ediyorum. Bu müstesnâ şâirimiz hakkında izhâr buyurduğunuz teveccühât-ı kadr-şinâsâne, bütün ömründe nâil ve lâıyk olduğu en değerli mükâfattır. Bizim için –yani o fevkalâde muharriri bilenler ve sevenler için– de güzel bir vesîle-i mü-bâhâttır. İlim, felsefe, san'at dehâ-yı insâniyetin en ulvî ve en asil tecelliyâtı olmak itibariyle, mâhiyeten aristokrattır. Bir feyz-i nâ-mütenâhî ile ibzâl-i nûr-ı hayât eden “fitrat” bile o isti'dâd-ı hârikulâdeyi –ahsen-i takvîm üzere teşkil ettiği– âlî nâsiyelerde ancak dirahşân gösteriyor; herkese bahşetmiyor. Tarihî mânâsıyla değil, fakat tabîî mânâsıyla “kibâr-ı ümmet”, kudret-i fâtıranın bu bahşâyışine mazhar olan bahtiyârlardır. Bendenizin i'tikâdım odur ki, bu adamları anlamak ve hakkıyla takdîr edebilmek için onların âsârına mün'atıf olabilecek nazar-ı irfân aşığından değil, yukarıdan gelecektir. Hele nezâhet-i zevk ile meşrût bulunan dehâ-yı san'atı takdîr için –her iki mânâsıyla– asil olmak lüzumuna kat'iyen kanâat getirmiştir. Zât-ı seniyyeleri bu iki haysiyet ile bi-hakkın hâiz-i asalet olarak irfân-ı Osmânî'de bir mevkî-i müstesnâ iştigâl buyurmaktasınız. Onun için bu eser-i nâcizi –kemâl-i huzû ve ihtirâm ile– huzûr-ı seniyyelerine ref' ve takdîme cesâret ediyorum, efendimiz.

15 Ağustos 1333

Karamürsel Muzzâfâtından

İnebeyli Karyesi

Teveccühât-ı seniyyeleriyle mübâhî

Rıza Tevfik¹⁹

¹⁸ Rıza Tevfik, *Biraz da Ben Konuşayım*, 147-148'de, Abdülmecid Efendi'nin mektubundan sonra şunları yazar: “Veliâhd Mecid Efendi'den bu mektubu aldıktan sonra zât-ı şâhâneyi gidip görmek lâzım geldiğine kanaat getirdim. Hünkâr beni gülümseyerek kabul etti ve iltifattan sonra: -Ben makalenizi Mecid Efendi'den evvel okumuş olduğumu kendisine bildirdim, dedi ve mahzuziyetini beyan etti idi, hattâ: -İnşallah bütün bu sıkıntılar Cenâb-ı Hakk'ın inâyetiyle bertaraf olur; cümlesini de ilâve eyledi idi. Ben de dualarına iştirak ve teveccühlerine teşekkür ettikten sonra huzurlarımdan çıktım ve çekildim gittim.”

¹⁹ Rıza Tevfik, *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefîyesi* (Dersaadet: Kanaat Matbaası 1334 [1917]), 3-4.

VIII

“Bendeniz hakkında teveccühât-ı seniyyeleri en büyük şeref ve mükâfâtur; başka bir şey istemeyebilirim. Diğer taraftan bütün milletin teveccühât ve i’timâdına daha mazhar bulunduğum bi’l-fil tahakkuk etmiştir. Ale’l-husûs hüsn-i nazar-ı şâhânelerini her maksadımın fevkinde tutup tebcîl ve tekrîm etmekte bulunduğum velînimet-i bî-minnetimiz sevgili ve şevketlü pâdişâhımız efendimiz hazretlerinin hüsn-i nazar-ı hümâyûnlarına mazhariyetim bende-i kemterlerini yalnız bahtiyâr değil, biraz da mağrûr etse nâ-becâ değildir. Benim hânedân-ı celîlü’ş-şân-ı Osmânî-ye nasıl bir hulûs-ı i’tikâd ile merbût bulunduğumu herkesten evvel o hânedân-ı şâhânenin asil ve necîb âzâsı bilir.

Benim için bu kadar yeter. Vazîfeme gelince: Onu ne kadar iffet ve gayretle –ve parasız pulsuz– îfâ etmiş olduğumu âsârıyla ispat etmek kolaydır.

Binâenaleyh kabineden ayrıldığıma hîçbir vech ile müteessir değilim. Bilâkis sevgili tettebbuâtıma rücû etmiş olduğum için memnunum. Zaten kabinede tasfiye lüzûmunu bendeniz birkaç defa sadrazam paşaya ihtâr etmiş ve îcâb ederse beni hâriçte bırakmasını da kemâl-i hulûs ile söylemişim. O da öyle yaptı. Pekâlâ oldu. Çünkü benim istediğim gibi yürümüyordu.”²⁰

20 Yücebaş, *Filozof Rıza Tevfik*, 193.

**Bir Ben-Anlatısının Arkeolojisi:
Yenikapı Mevlevîhânesi Postnişîni Osmân Selâhaddîn
Dede'nin Sultan II. Abdülhamîd'den 'Afv-ı Hümâyûn
Niyaz Eden Mektubu**

BAHADIR YOLCU

Sabancı Üniversitesi, YL Öğrencisi.
(bahadir.yolcu@sabanciuniv.edu), ORCID: 0009-0005-2399-0494.

“ ” Yolcu, Bahadır. “Bir Ben-Anlatısının Arkeolojisi: Yenikapı Mevlevîhânesi Postnişîni Osmân Selâhaddîn Dede'nin Sultan II. Abdülhamîd'den 'Afv-ı Hümâyûn Niyaz Eden Mektubu.” *Zemin*, s. 5 (2023): 214-225.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8033602>.

On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet-tarikat ilişkilerinin serencamı bilhassa Türkçe akademik literatürde sıklıkla karşılaşılan romantik, bağlam-dirençli (*context-resistant*) ve tek yönlü hâkim paradigmanın muhkem sınırlarını aşındıracak düzeyde girift, karmaşık ve çok boyutludur. Sanılanın aksine, merkezkaç unsurların etkinliğini minimize ederek merkezîleşmiş bir modern Leviathan'a dönüşmekte olan devlet aygıtı ile bilumum sûfî mihraklar arasında zaman-üstü bir simbiyoz mevzubahis değildi. Daha ziyade, dönemin özgül ahkâm ve şerâiti fehvasınca merkezî hükûmetle karşılaşmalarda çıkar çatışmalarının tetiklediği sürtüşme, çekişme ve müzakereler peyda olurdu. Sûfilerin birer faal özne olarak arz-ı endâm eylediği böylesi tarihsel ânlar ne yazık ki ortodoks tarihyazımının analitik kadrajına pek girebilmiş sayılmaz. Oysa konjonktürel değişimlere hiç de başışık olmayan devlet-tarikat dinamizmi, sûfilerin devletle temas hâlinde sergilediği politik fâillik (*agency*) göz ardı edilmeksizin okunduğu takdirde hem devlet-merkezli yaklaşımın devleti ontolojik olarak verili bir töz (ve dolayısıyla onun çerperinde bulunan her unsuru birer ilinek) biçiminde sunan kusurları önemli ölçüde aşılmış hem de iktidar teknolojilerinin salt tepeden inmeci yöntemlerle topluma uygulanmadığı, bilakis bu gibi tedbirlere muarız reflekslerle mukabele edilebildiği gösterilmiş olur.

Mevlevî Şeyhi Osmân Selâhaddîn Dede'nin (ö. 1887) 28 Temmuz 1885 tarihinde II. Abdülhamîd'e (salt. 1876-1909) yazdığı mektup, ana hatlarını kabaca özetlediğim bu teorik çerçeveye mutabık niteliklerle bezelidir. Mektubun içeriğini masaya yatırmadan evvel bu mektubun içine doğduğu politik bağlamı aydınlatmak gayesiyle Şeyh Osmân ve Yenikapı Mevlevîhânesi hakkında bir parantez açmak elzemdir. Babası Abdülbâkî Nâsır Dede'nin vefatından (1821) on sene sonra 1831 senesi dolaylarında henüz on bir yaşındayken Yenikapı Mevlevîhânesi meşîhatine tayin edilen Osmân Efendi,¹ tarikatların görelî otomilerini devlet lehine giderek yitirdiği bir geçiş evresinde Mevlevîliğin bir "devlet müessesi"ne evrilmesinde² pay sahibi figürlerin başında geliyordu. III. Selim'in (salt. 1789-1807) zümre-i Bektâşiyân olarak anılan yeniçerilere karşı bir manevra olarak Mevlevîliğe temayül ve yatırımı II. Mahmûd (salt. 1808-1839) tarafından da benimsenmiş³ ve Yeniçeri Ocağı'nın 1826'daki ilgasının yanı

1 Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya* (İstanbul: Kitabevi, 2006), 5:240.

2 Alberto Ambrosio, *Dervişler* (İstanbul: Kabcacı, 2012), 48.

3 Abdülbâkî Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1983), 271-72.

sıra Bektâşîliğin tasfiyesini takiben Mevlevîlik, Nakşibendîlik ile beraber tabiri caizse devletin resmî ideolojik aparatı hâline gelmiştir. Bu sürecin şüphesiz en çarpıcı tarafı, tarikatların formal bürokratizasyonunu bilhassa İstanbul'da mukim Mevlevîlerin desteklemesidir. 1866'da Meclis-i Meşâyih'in Şeyhülislâmlik'a bağlı bir denetim mekanizması olarak ihdas edilmesi,⁴ Foucaultcu anlamda iktidarın makro-fiziğinin, yani yönetimselliğin (*governmentality*) optik ve pratiklerinin genişletilmesinin şahikasıdır.⁵ Şeyh atamalarının devlet kontrolündeki bir karar merciine bağlanması dolayısıyla şeyhlik intikalini tarikat-îçi bir inisiyatif olmaktan çıkararak gelenekten radikal bir kopuşu simgeleyen Meclis-i Meşâyih'in ilk reisinin Osmân Selâhaddîn Dede olması tesadüf değildir. Çağdaş bir gözlemci olan İhtifalci Mehmed Ziya Bey'e (ö. 1930) göre, Osmân Selâhaddîn Dede'nin entelektüel donanımı, derin irfanı, fazileti ve keskin politik feraseti sayesinde Yenikapı Mevlevîhânesi Tanzimat ricali için bir toplanma mekânı ve hatta gayri resmî danışma meclisi hüviyetine bürünmüştür. Müdâvimler arasında Sadrazam Fuâd (ö. 1869) ve Âlî Paşalar (ö. 1871), Yûsuf Kâmil Paşa (ö. 1876), Şeyhülislâm Sa'deddîn Efendi (ö. 1866) ve Birinci Meşrutiyet'in başat figürlerinden Midhat Paşa (ö. 1884) gibi üst düzey devlet erkânı bulunuyordu.⁶ Şeyh Osmân'ın toplumsal nüfuz ve itibarı öylesine genişti ki kimi kurumlara yapılacak atamalar için kendisinin referansı dikkate alınmıyordu.⁷ Dahası, kendisinin toplumsal statüsü ve şöhretinden oldukça etkilenmiş gözükken Şehzade Abdülhamîd, Midhat Paşa'nın aracılığıyla Şeyh Osmân'la görüşmüş ve onun desteğini alarak tahta çıkmıştır.⁸

Ne var ki, adem-i merkezîyetçi (federalist) yönetim inancıyla maruf Midhat Paşa'nın akıbeti, on dokuzuncu asrın ilk üç çeyreğinde devletin koruyucu

4 Bilgin Aydın, "Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih'in Şeyhülislâmlik'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi," *İstanbul Araştırmaları*, s. 7 (1998): 93-109.

5 Brian Silverstein, *Islam and Modernity in Turkey* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 67.

6 Mehmet Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi* (İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1970), 182-83.

7 Sözgelimi, Fatih Nûmûne Mektebi'ne yapılacak bir öğretmen ataması hakkında kendisine husûsî bir geribildirimde bulunulmuştur. Bkz. MF.İBT, 10/113 29 Cumâde'l-ülâ [1]294 (11 Haziran 1877).

8 Mehmed Ziya'ya göre, II. Abdülhamîd ve Şeyh Osmân arasındaki müzakereler farklı mekânlarda birkaç defa yürütülmüştür. Hatta, Kânûn-ı Esâsî'nin katî sûrette ilan edileceğini beyan eden bir metin müstakbel sultan tarafından Şeyh Efendi'ye teslim edilmiştir. Bununla beraber, V. Murâd'ın hal fetvası Abdülhamîd'in kılıç kuşanma merasimi esnasında gecikince, Şeyh Osmân inisiyatif olarak "İçtima-ı ümmet fetva değil midir?" demiş ve hâzirünün II. Abdülhamîd'e biat etmesini sağlamıştır. Bkz. Mehmet Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi*, 184-85. Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 272.

kanatları altında varlık gösteren Mevlevîlerin kaderini dramatik biçimde değiştirmişti. Mevlevîliğin himaye edilen tarikat niteliğindeki konumu Abdülhamîd rejimi sırasında tedricen dejenere olur. Osmân Selâhaddîn Dede 1880 yılında Meclis-i Meşâyih riyasetinden azledilir ve yerine Celvetî şeyhi Rûşen Efendi (ö. 1891) tayin edilir.⁹ Yenikapı Mevlevîhânesi hafiyeler aracılığıyla sistematik teftişe tâbi tutulur. Şeyh Osmân'ı tahkik üzere husûsî bir komisyon teşkil edilir ve bu komisyonca tertip edilen mazbataya göre Şeyh Osmân "kötülüğün kaynağı"dır.¹⁰ Benzer şekilde, Konya Mevlânâ Dergâhı da Ali Surûrî (ö. 1890) ve Avlonyalı Ferîd Paşalar (ö. 1914) gibi Konya vâlilerinin marifetiyle baskıya maruz bırakılır.¹¹ Abdülhamit Kırmızı'nın haklı olarak belirttiği üzere, Çelebi Efendi'nin Abdülhamîd'in vâlileriyle didişmesinin ardında yatan en temel sebep, Mevlevî muhibbi olarak bilinen veliaht Reşâd Efendi'nin sultanda yarattığı endişe ve kaygı bozukluğudur.¹²

İşte, Osmân Selâhaddîn Dede'nin sultana yazdığı mektup, politik rüzgârın Mevlevîler aleyhine estiği buhranlı bir zaman diliminde Yıldız'la kopan bağları tamir etmeye yönelik statükocu bir girişimin ürünüdür. Görece uzun bu mektupta göze ilk çarpan, Şeyh Osmân'ın hayli romantik, sofistike ve mutantan dilidir. Bu hâliyle mektup, şeyhin oldukça zengin entelektüel birikiminin yansıdığı bir ayna mesabesinde. *Kur'ân-ı Kerîm*'den ayetlerin ve Farsça beyitlerin eşlik ettiği methiyeler ve tazimlerin arasında sarayla ilişkilerin nasıl raydan çıktığına ilişkin ayrıntılar yer alır. Şeyh Osmân sarayda *Mesnevî-i Şerîf* dersleri verdiği esnada niçin uzlete çekilmeye mecbur bırakıldığını izah ederken kendisiyle rekabet halindeki kimi çıkar gruplarının yaydığı haksız dedikodulara işaret eder. Sultanın yüreğinde şüphe tohumları eken bu dedikoduların iftiradan ibaret olduğunu yeminler ederek ifade eden Şeyh Osmân, Abdülhamîd'in tahta çıkışı sırasında layık görüldüğü iltifât-ı seniyyeye atıf yaparak zımnen kendisinin bu süreçte oynadığı kilit rolü anımsatır. Saraydan tard edilmesinin ardından iki senedir dûçâr olduğu korkunç hastalığı bilhassa vurgulayan Şeyh Osmân'ın bu nedenle bir önceki sene sultanın cülusunun sene-i devriyesi münasebetiyle

9 Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergâh, 2019), 238.

10 "Re'y-i bendegânem Şeyh 'Osmân mazanne-i sî' ve menba'-ı sî' olmak i'tikâdındayım." Y.EE, 75/15 3 Cemâziye'l-evvel [1]295 (5 Mayıs 1878).

11 Abdülhamit Kırmızı, *Avlonyalı Ferîd Paşa* (İstanbul: Klasik, 2014), 136-37.

12 Abdülhamit Kırmızı, *Abdülhamid'in Valileri* (İstanbul: Klasik, 2016), 194.

düzenlenen merasime şahsen katılamayıp kendisini temsilen oğlu Kemâleddîn Efendi'yi gönderdiğini yine kendisi tarafından kaleme alınan bir başka vesika sayesinde biliyoruz.¹³ Sultanın gözünden düşmüş olmak dolayısıyla neredeyse helâk derekesine geldiğini ve aklının tarumar olduğunu belirten Şeyh Osmân, ısrarla sultan hilafında herhangi bir eylemde bulunamayacağını altını çizerek ve “afv ü ihsân-ı şehinşâhîleri”ni niyaz ederek mektubu sonlandırır.

Bu mektup II. Abdülhamîd tarafından okundu mu? Okunmuş olabileceğini bir tarihçi naifliğiyle tahayyül etsek bile mektubun amacına ulaşamadığını müteakip olaylar silsilesinin gitgide kötürümleşen bir gelişim çizgisi izlemesinden hareketle iddia edebiliriz. Osmân Selâhaddîn Dede'nin 1887'deki vefatının ardından Yenikapı Mevlevîhânesi meşîhatine oğlu Celâleddîn Dede (ö. 1908) geçmiş fakat tekke hafiyeler tarafından denetim ve gözetim altında tutulmaya devam etmiştir.¹⁴ Şeyh Celâl babasına nispetle daha az politik bir şahsiyet değildi. Abdülhamîd rejimine muhalefet kendisinin *habitus*'unda hanidir yankı bulmuştu. Bu karşıt yönelim, şüphesiz istisnai bir motivasyonun çıktısı değildi. Daha çok, filizlenmekte olan rejim karşıtı hareketin sağlam ve dinî unsurların katılımını da içerecek düzeyde kuşatıcı bir toplumsal zemin oluşturma gayretleriyle keşişiyordu. Jön Türkler'in Paris'te yayınlanan organları Yenikapı Mevlevîhânesi'nde okunuyor ve tartışılıyordu. Dahası, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin İstanbul şubesi mensubu Bedevî şeyhi Nâilî Efendi (ö. 1908) vasıtasıyla Şeyh Celâl, veliaht Reşâd Efendi'yi tahta çıkarmayı amaçlayan darbe planında işbirliği yapmaya bile davet edilmişti.¹⁵ Mehmed Ziya'ya göre bu, Mevlevîlerin hürriyete olan düşkünlüğü'nün bir kanıtıydı. Veliaht Reşâd Efendi'yi Beşiktaş'tan İstanbul'a sevk etmenin lojistik detayları tekkede müzakere edilmiş fakat Şeyh Celâl böylesine tehlikeli bir manevranın yıkıcı etkilerinden dem vurarak darbeye dahil olmaktan imtina etmiştir.¹⁶ Mâmâfih, otokratik rejimin baskı çemberi Yenikapı Mevlevîhânesi ile mahdut değildi. Sözelimi, İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti mensuplarının desteğiyle Konya Mevlânâ Dergâhı'na postnişîn olarak atanacak olan Veled Çelebi [İzbudak] (ö. 1953) *Mektep* dergisinde yayınlanan

13 Y.EE, 14/43 21 Rebülevvel 1302 (30 Aralık 1884).

14 Y.PRK.ZB, 9/72 23 Kânûn-ı sâni 1307 (4 Şubat 1892). Y.PRK.ZB, 8/87 12 Şa'bân 1308 (23 Mart 1891).

15 Sükrü Hanoğlu, *The Young Turks in Opposition* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 54.

16 Mehmet Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi*, 205.

bir şiirinde geçen 'hutbe' ve 'reşâd' gibi kavramlar dolayısıyla sorgulanmıştır.¹⁷ Tâhirü'l-Mevlevî'nin (ö. 1951) *Resimli Gazete*'si de Mevlevîlerin sözümona rejim aleyhtarlığı paydasında birleşmesi için kurulan bir komitenin varlığını imâ eden asılsız bir jurnal dolayısıyla henüz ilk sayısının dumanı tüterken kapatılmıştır.¹⁸ Açık sözlü ve anti-konformist bir şahsiyet olan Tâhirü'l-Mevlevî, buna istinaden istibdada ateş püskürürken tıpkı Mehmed Ziya gibi Mevlevîlerin öteden beri hürriyet sevdalısı (*âşık-ı âzâdegi*) olduğunu vurgulamaktan çekinmemiştir.¹⁹

Sözün özü, modern devlet formasyonuna tanıklık eden Osmanlı on dokuzuncu asrında Mevlevîler, ilkin iktidar aygıtıyla müttefik biçimde sergilediği politik failliği asrın son çeyreğinde muhalif cenahta yeniden üretmiştir. Osmân Selâhaddin Dede'nin mektubu bu bağlamda, statükoya tutunmaya müheyya son bir gayretkeşlik örneği olarak okunabilir. Bu girişim başarısızlıkla sonuçlanınca, Mevlevîlerin hepsinde olmasa bile önemli bir kesiminde rejim aleyhtarlığı momentum kazanmış ve hürriyet iptilâsı gibi anakronik ve fakat zamanın ruhuna ziyadesiyle münasip iddialar seslendirilir olmuştur.

¹⁷ A. Cahid Haksever, *Modernleşme Sürecinde Mevlevîler ve Jön Türkler* (İstanbul: H Yayınları, 2009), 93. Ayrıca bkz. Veled Çelebi İzbudak, *Tekmeden Meclise*, haz. Yakup Şafak ve Yusuf Öz (İstanbul: Timaş, 2009).

¹⁸ Tâhirü'l-Mevlevî, *Yenikapı Mevlevîhânesi Postnişîni Şeyh Celâleddin Efendi* (İstanbul: İFAV, 2013), 5-6.

¹⁹ *Yenikapı Mevlevîhânesi Postnişîni Şeyh Celâleddin Efendi*, 29.

Y.EE. 14/130

[1b] ‘Atebe-i felek-mertebe-i cenâb-ı hilâfet-penâhîlerine ma‘rûz-ı ahkar-ı dervîşânedir ki,

Cenâb-ı mün‘im-i mutlak Kâsım-ı ni‘am-ı hakk ilâ kâtibe-i mâ-halak olan Habîb-i ekrem ve nebî-i muhteremî hürmetine şevketlü, mehâbetlü, ‘azâmetlü, kudretlü, cemî‘ enâma merhametlü kutb-ı ‘arş-ı hilâfet ve şems-i tâbân, burc-ı şevket-cemşîd, semâ-i re‘fet ü merhamet, velîni‘met-i bî-minnetimiz, sermâye-i ‘izz ü mefharetimiz, muktedâ-yı sâhib-i basîretimiz, pâdişâhımız efendimiz hazretlerini ilâ-âhirü’d-devrân ve medîdü’d-dühûr ve ‘l-‘ezmân tırâzende-i serîr-i şevket-mâsir-i hilâfet ve pîrâye-i bahşâ-yı erîke-i berîke-i imâmet eyleyüp kemâl-i tendürüstî ve ‘âfiyetle mesrûr ve kâmurân ve envâ‘-ı fevz ü nusret ü celâletle hükümrân ve vefîre-i haşmet ü şân ile fermân-fermâ-yı zîr ü destân buyursun âmin. Kâ‘il-i kerîme-i “ve-in te‘uddü ni‘metallâhi lâ tuhsûhâ”²⁰ olan mün‘im-i bî-‘illet celleşânühü hazretlerinin zât-ı ma‘delet-simât-ı şehinşâhîlerini pîrâye-i serîr-i hilâfet-i kübrâ ve vücûd-ı mes‘adet-endûd-ı pâdişâhîlerini zîb-i hil‘at-i imâmet-i ‘uzmâ buyurmuş olması millet-i beyzâ-yı İslâmiye hakkında ni‘am-ı lâ-yuhsâ-yı ilâhiyesi cümlesinden bir ni‘met-i celîle ve bir ‘inâyet-i ‘azîme-i ezeliye-i samedâniyesi olup bu ni‘met-i celîlenin teşekkür ve mahmedeti efrâd-ı millet-i İslâmiyeye ve belki kâtibe-i ra‘iyet ve zîr-i destâne vâcib-i mahz ve farz-ı ‘ayn bulunup bunun li-hakkın îfâsı taht-ı hîta-i imkânda olmadığı ‘ukûl-ı selîme ve idrâk-i sahîha ashâbı ‘indinde müselleme ve erbâb-ı iz‘ân ve dirâyete bir emr-i celî ve vâzılı olup ve bâ-vücûd bu ‘abd-i dâ‘î-i ahkar ve kemterleri ibtidâ-yı cülûs-ı hümayûn-ı meyâmin-makrûn-ı şehinşâhîlerinde nâil olmuş olduğum iltifâtât-ı seniyye ve te‘attufât-ı celîle-i bigâye hakk-ı nâ-ehakk ‘abidânemde bir ni‘met ü şeref-i hasîsa ve bir menkabet-i mümtâze olmağla edâ-yı farîza-i teşekkür ve mahmedetde ‘acz ve ‘adem-i iktidâr-ı dervîşânem derkâr olmağla ve li‘l-‘abd-i i‘tirâfî‘l-kusûr fe-innemâ “eş-şükürü ‘alâ mâ-yelîku bihi cemâl”²¹ manzûmesi ve rûz-i bân-ı inşâd ile i‘tirâf-ı ‘acz ü kusûr ve min gayri haddin huzûr-ı kerâmet-mevfûr-ı cenâb-ı mülûkânelerinde takrîr-i kitâb-ı *Mesnevî-i şerîf* etmek üzere mülâzım-ı ‘atebe-i felek-mertebe-i mülûkâneleri olmaklığım hakkında şeref-sâdır olan emr ü irâde-i hazret-i şehriyârîlerinin infâzına sarf-ı mesâ‘î ve

20 Kur‘ân-ı Kerîm 16 (Nahl): 18‘den mealen “Allah‘ın nimetlerini saymaya kalksanız başa çıkamazsınız.” <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Nahl-suresi/1918/17-19-ayet-tefsiri> (erişim 11.06.2023).

21 “Şükür, güzelliğın kendisine yakıştığı Allah‘adır” anlamındaki manzume.

عنه فقلت حية جاب خلافتا بدينه مريض اخر و ريشه ندر
 جاب منس مطلق تاسم نعم حتى اني قاطبة ما خلق اولك جيب اكرم وني محسنه حزنه شكرته محبتك عظمتك قدرتك
 جميع انا مرامك قطك عرش خلافتك وشمس بيان ربح شوكتك جسدك عارفت ورحمتك ولى نيتك بيمينت سراب عرا وخرق
 مقدامى صاحب بصيرت فرمايش بهر انبى حضرتى الى آخر الدوله ودهى ليدور والاربا طراذله سر بر شوكتك صيرت خلافت
 وپرايه شمس اريكه بر كه امانت محبوب كمال تندرستى وعايقه سرور وكرامان وازواج فوز نصرت وجمالند محراب
 ووزيره خشت وشان نو فرمان فرماي زير ملك بوسه بين من قائل كبره وان قد وانتم الله لا تصدوا اولك منس
 بيعت جل شانه حضرت نيك ذات مدهت شمس بپيشه پرايه سر بر خلافت كبره ووجود سعادت اندور
 پادشاه عبدجى رحمت امانت عظمى بپيشه اولى ملك بقا اسلمه حقه نعم لا يحصى اليه جسدك انك شمس جسد
 ودر خلافت عظيمه ازله سعادتى اولوب درخت حديدك نكده و محمدنى افزا ملت سلايميه وكيه قاطبه رحمت
 ودر خلافت واجب محض وفضل عين اولوب درخت كجى انك شمس حبه امكانه ايكه عظمى سلايميه وادراك
 وزير استانه واجب محض وفضل عين اولوب درخت كجى انك شمس حبه امكانه ايكه عظمى سلايميه وادراك
 صومعه عظيمه عظيمه سلم وارباب ازله ودر تيره برجه وواضع اولوب وواضع اولوب وواضع اولوب وواضع اولوب
 چهارون جاسم اولك شمس بپنده ناس اولك اوليم انك شمس حبه امكانه ايكه عظمى سلايميه وادراك
 برخت بر شمس خضيه ودرخت حبه امكانه ايكه عظمى سلايميه وادراك
 وبعده اعتراف القصور فانك ايكه عظمى سلايميه وادراك
 حضور كرامت ودر خلافت شمس بپيشه پرايه سر بر خلافت كبره ووجود سعادت اندور
 حقه شمس در اولك امر واداره حبه امكانه ايكه عظمى سلايميه وادراك
 عظمى مقرب بارگاه عدالتك حضرت خلافتك بدين حبه امكانه ايكه عظمى سلايميه وادراك
 مملكت مجبور لى فاس اولك فرست باه ازله انك شمس حبه امكانه ايكه عظمى سلايميه وادراك
 شمس بپيشه پرايه سر بر خلافت كبره ووجود سعادت اندور
 صورت اولك امر واداره حبه امكانه ايكه عظمى سلايميه وادراك
 واداره بطور انك شمس بپيشه پرايه سر بر خلافت كبره ووجود سعادت اندور
 انك شمس بپيشه پرايه سر بر خلافت كبره ووجود سعادت اندور
 صومعه عظيمه عظيمه سلم وارباب ازله ودر تيره برجه وواضع اولوب وواضع اولوب
 چهارون جاسم اولك شمس بپنده ناس اولك اوليم انك شمس حبه امكانه ايكه عظمى سلايميه وادراك
 برخت بر شمس خضيه ودرخت حبه امكانه ايكه عظمى سلايميه وادراك
 وبعده اعتراف القصور فانك ايكه عظمى سلايميه وادراك
 حضور كرامت ودر خلافت شمس بپيشه پرايه سر بر خلافت كبره ووجود سعادت اندور
 حقه شمس در اولك امر واداره حبه امكانه ايكه عظمى سلايميه وادراك
 عظمى مقرب بارگاه عدالتك حضرت خلافتك بدين حبه امكانه ايكه عظمى سلايميه وادراك
 مملكت مجبور لى فاس اولك فرست باه ازله انك شمس حبه امكانه ايكه عظمى سلايميه وادراك
 شمس بپيشه پرايه سر بر خلافت كبره ووجود سعادت اندور
 صورت اولك امر واداره حبه امكانه ايكه عظمى سلايميه وادراك
 واداره بطور انك شمس بپيشه پرايه سر بر خلافت كبره ووجود سعادت اندور
 انك شمس بپيشه پرايه سر بر خلافت كبره ووجود سعادت اندور

Y.EE. 14/130 1b.

ihtimâm ile edâ-yı farîza-i bendegî etmekte idiysem de ‘uzmâ-yı makarbân-ı bârgâh-ı ‘adâlet-penâh-ı hazret-i hilâfet-penâhîlerinden ba‘zıları hakk-ı dervîşânemde rekâbete kıyâm ve ba‘zılarının dahi hakk-ı kemterânemde muhâlasa-i mec‘ûleleri fâsîd olarak kurb-ı şâhânelerinden ezlâk-ı dervîşâneme ihtimâmları ve hâmet-encâmı ifhâm hattâ ba‘zı asdikâ-yı kurenâ-yı şehriyârîlerine beyân-ı hâl ve ifâde-i encâm olunmuş idiyse de bu hâl-i ‘abd-i dâ‘îlerine îrâs-ı havf ü haşyet edüp ve rukabâlarından sûret-i dostâne ve mu‘âmelât-ı ihlâskârânelerinden telakkî olan kelimât dahi ihâfe ve teşdîd-i bîm ü hirâs etmiş olduğundan “du‘â’î’l-mer’i bi-zahri’l-gaybi müstecâb”²² kelâmıyla ‘âmil ve hizmet-i da‘vât gâ’ibe-i veliyyü’n-ni‘amîlerini tercîh-i içtîhâd ve birer sûret-i “*Âşık ez-pâs-ı edeb der-vasl hicrân mîkeşed / hasret-i tûtî zi-kurb-i şekeristân kem neşed*”²³ beyt-i Sâ’ibî işaretince âdâb-ı mer’iyye-i sûfiyyeyi hakk-ı vâlâ-yı hazret-i hilâfet-penâhîlerinde icrâ ve muktezâ-yı hâlden bilerek iltizâm-ı ‘uzletle hakk-ı şâhânelerinde da‘vât-ı gâ’ibâneye iştigâl ve muvâzabetle îfâsî farîza-i ‘ubûdiyet-i mahsûsaya ‘azm ü niyet edilmiş ve lisân-ı ‘anâdilinden telakkî olunan tahvîfât ve bîm ü hirâs te’yîd ve ‘azm ü niyet-i dervîşânemi tasdîk ve kalb-i ahkarânemi tekdîr ve tazyîk edip me’yûsen gâ’ibâne-i da‘vât-ı şehriyârîlerine iştigâl sûreti tasvîb ve ihtiyâr-ı ‘uzlet olunmuş ve iki seneden beru mübtelâsı olduğum ‘ilel-i şedîdeden esîr-i firâş [2a] hasta olduğum cihetle bu ‘uzlet dahi ‘uzlet-i zarûrî olmuş ve bu hâl ile berâber edâ-yı farîza-i mahsûsa-i dâ’iyânemden gaflet olunmadığına ‘âlimu’s-sırrı ve’l-hafiyât ‘alîm ve dânavêş-i mâhir olup o esnâda ba‘zı vesîle ile hâşâ sümme hâşâ hakk-ı hilâfet-penâhîlerinde vücûhla lâyıık u sezâvâr ve şer‘an ve edeben câ’iz olmayıp hilâf-ı rızâ-yı Hazret-i Perverdigâr ba‘zı mu‘âmelât u tefevvühâta cür‘et ü cesâret-i ahkarânem sem‘i-i hümâyûn-ı mes‘âdet-makrûn-ı hazret-i mülûkânelerine ilkâ olunarak hakk-ı bendegânemde mübârek ve mes‘ûd kalb-i selâmet edeb-i şâhânelerine şüphe ilkâ edilmiş olduğu sâmi‘â-ı bendegânemi zahm-dâr ve dil-i ‘abîdânemi mecrûh ve bîmâr edip dereke-i helâka resîde ve hûş u ‘aklîm târumâr olmak derecesine varmış ve isnâdât-ı vâkı‘a vallâhü’l-‘azîm ve

22 “Birinîn gıyaben yaptığı dua müstecaptır” anlamına gelir. “Bir müslümanın, müslüman kardeşinin gıyabında yaptığı dua makbuldür” mealindeki hadis-i şerife telmihtir.

23 Sâ’ib-i Tebrîzî’nin “Âşık mahcubiyetinden dolayı vuslatta bile hicrân çekiyor / Zira tûtînin hasreti şekeristana (şekerci dükkânına) yakın iken bile azalmaz” anlamına gelebilen bir beyti. Söz konusu beytin bulunduğu gazel için bkz. <https://ganjoor.net/saeb/divan-saeb/ghazalkasa/sh2436> (erişim 11.06.2023).

Hüdâ-yı lem-yezel hakkı-çün hakk-ı kemterânemde mahz-ı bühtân ve iftirâ olup “vallahü ‘alâ mâ nekûlü vekîl”²⁴ bu misillü ma’siyetden dünyâ ve âhiretde tebri’e-i zimmet-i kemterâneme vekâlet-i ilâhiye kefil olup her hâl ü şânda ulu’l-emre itâ’at ve umûrunu hazret-i peygambere imtisâl ve mütâbe’atle mükellef olup ol hazret-i ‘aleyhi’s-salât-ı Rabb-i ‘izzetin “lâ tesubbu’s-sultâne fe innehum fey’ullâhi fi ‘arzihî”²⁵ ve “lâ teşgilû kulûbekum li-sebebi’l-mülûki ve lâkin takarrabû ilallâhi bi’d-du’â lehüm”²⁶ kelâm-ı hakîkati’t-tâm-ı Nebeviyeleriyle ‘âmmeten mülûk ü selâtîn-i ‘alilerinde akvâl-ı esâ’et iştimâlden ve kulûbu haklarında sû’-i efkâr ile işgâlden nâhî ve da’vât-ı hayriyeleri vesîle-i tekarrub-ı İlâhî olduğunu beyân ve kurb-ı ilâhiyeye müsâra’atî âmîr olup ‘umûm-ı mülûk ü selâtîn hakkında emir böyle iken hulefâ-yı fihâm zevî’l-ihtirâm haklarında ne merkezde olması lâzım geleceği ‘ind-i erbâb-ı ma’rifetde zâhir ve bedîdâr bulunmuş ve hakk-ı hilâfet-penâhîlerinde ‘adem-i ri’âyet ve irtikâb-ı tefevvühât ve sû’-i efkâr suht-ı ilâhî ve kahr u gazab-ı Rabbânîyi câlib ve müstelzim olmağla ‘abd-i ahkarlarımın bu zenb ve ma’siyeti irtikâba ‘adem-i mücâseretim kalb-i ilhâm edeb-i imâmet-penâhîlerinin şehâdetiyle müsbet ve berâ’et-i zimmet ve a’yânem kasemübillâh ile mü’ekked olup ancak pîş-vâ-yı tarîkatim hazret-i Mevlânâ (kuddise sırrahu’l-‘alâ) efendimizin “*yekî lahzâ ez û dûrî ne-şâyed / ki ez dûrî harâbîhâ fezâyed / beher hâlî ki bâşî pîş-i û bâş / ki ez nezâk-bûden mihr zâyed*”²⁷ kıt’a-i hikmet lem’asıyla âmîl olmayıp da an zahrü’l-gayb da’vât-ı hayriye-i veliyyü’n-ni’amîleriyle iştigâli tercîh husûsunda olan içtihad-ı bendegânemde hatâ-yı ‘âcizânem nümâyân bulunmuş ve da’vâ-yı berâ’et-i zimmet ise mahall-i âdâb-ı ‘ubûdiyet olmağla i’tirâf-ı hatâ ile ‘afv ü ihsân-ı hüdâvendigârielerini istirhâma cesâret olunmuşdur. “İnnemâ muğîsî ve gâbet maksadî / ve surûrî mine’z-zamânî rızâkâ”²⁸ mazmûnunca maksad-ı aslî afv ü ihsân-ı

24 Kur’ân-ı Kerîm 28 (Kasas): 28’den mealen “Allah, söylediklerimize şahittir.” <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Kasas-suresi/3277/25-28-ayet-tefsiri> (erişim 11.06.2023).

25 “Sultanı tahkir etmeyiniz, onlar Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir” mealindeki hadis-i şerif.

26 “Kalplerinizi sultanların yaptıklarıyla meşgul etmeyin, onlara dua ederek Allah’a yaklaşım” mealindeki hadis-i şerif.

27 “Ondan bir lahza uzak kalmak yakışık olmaz / Zira uzaklıktan dolayı harâplıklar çoğalır / Her halükârda onun yanında ol / Zira yakın olmaktan dolayı muhabbet artar.” *Silsiletü’z-Zeheb: Silsile-i Sâdât-ı Nakşibendiyye* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2016), 337.

28 “Ben istekleri olmamış ve bu zamanda yegâne isteği senin rızan olan biriyim. Benim yardımcım sensin” anlamına gelen manzume. Beyit Cenâb-ı Hakk’a hitap eder görünse de Şeyh Efendi Sultan Abdülhamîd’e kinaye ediyor.

şehinşâhîleriyle hakk-ı nâçizânemde rızâ-yı celîl-i hazret-i mülûkânelerinin ibzâl ü ihsâmı ve hakk-ı ahkar-ı dâ'iyânemde kezm ü afv-ı hüdvâvendîleri râyegân ve rızâ-yı meyâmen iktizâ-yı şehriyârîleri bi-dirîğ ü şâyân buyrulmak niyâz ü istirhâmı ma'rızında işbu 'arz-ı hâl-i zarrâ-i şemâ'il-i bendegânemin takdîmine min gayri haddin cesâret kılınmış olduğu muhât-ı 'ilm-i kâ'inât-ârâ-yı hazret-i şehinşâhîleri buyruldukda ol bâbda ve kâffe-i ahvâlde emr ü fermân ve eltâf-ı bî-pâyân devletlü 'inâyetlü 'azametlü kudretlü kerâmetlü velîni'met-i bî-minnetimiz efendimiz hazretlerindir.

fi 15 Şevvâl sene [1]302 el-'Abdi'd-dâ'î hâdim-i Mevlevîhâne-i Bâb-ı Cedîd
fi 16 Temmuz sene [1]301 (28 Temmuz 1885) Şeyh 'Osmân Selâhaddîn el-Mevlevî

Zemin: Edebiyat Dil ve Kültür Araştırmaları

Etik İlkeler ve Yayın İlkeleri

Etik İlkeler

Z*emin: Edebiyat Dil ve Kültür Araştırmaları* dergisinde yayın süreçleri, tarafsız ve saygın bilginin gelişimine hizmet edecek şekilde yürütülmektedir. Dergimiz, yayın etiği kapsamında, uluslararası Yayın Etiği Komitesi'nin (Committee on Publication Ethics, COPE) "Dergi Editörleri için Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama Rehber İlkeleri" ile "Dergi Yayıncıları için Davranış Kuralları" ilkelerini benimsemekte ve tüm paydaşların (yazar, hakem, yayıncı ve editörler) bu etik sorumlulukları yerine getirmesini beklemektedir (ayrıntılı bilgi için bk. <http://zemindergi.com>; <https://publicationethics.org>).

Yayın İlkeleri

Zemin: Edebiyat Dil ve Kültür Araştırmaları, haziran ve aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanan uluslararası hakemli ve bilimsel bir dergidir.

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

Zemin'de, Türk dili ve edebiyatı, halk edebiyatı, dilbilimi, edebiyat ve kültür tarihi, kültürel çalışmalar alanlarına dair akademik çalışmalar yayımlanır. Bu alanlarla irtibatlı olarak disiplinlerarası yaklaşımlarla yapılmış karşılaştırmalı çalışmalar da kapsam dahilindedir. Ayrıca, kitap tanıtım ve değerlendirme, araştırma notu ve belge neşri mahiyetinde yazılara da yer verilir.

Zemin'e gönderilen yazılar daha önce hiçbir yerde (başka bir dilde de olsa) yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olmalıdır.

Gönderilecek yazıların başında Türkçe ve İngilizce öz/abstract bulunmalı ve ikisi toplamda 400 kelimeyi geçmemeli. Yine aynı dillerde en az 3-5 anahtar kelimeye yer verilmelidir.

Dergiye gönderilen yazılar ilk olarak yayın kurulu tarafından amaç, konu, içerik ve yazım kuralları açısından incelenir. Uygun bulunan yazıların yazar adları gizlenir ve bilimsel bakımdan değerlendirilmek üzere, alanında eser ve çalışmalarıyla kabul görmüş iki hakeme gönderilir. Hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara hakem adı açıklanmaz. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu durumlarda yazı, yayın kurulu kararıyla üçüncü bir hakeme gönderilebilir ya da reddedilebilir.

Kitap tanıtım ve değerlendirme, araştırma notu ve belge neşri niteliğindeki yazılar hakeme gönderilmez, alan editörleri ve yayın kurulu tarafından değerlendirilir.

Yayımlanan yazılardaki görüşlerin bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Özel durumlar dışında (bibliyografya, metin neşri vb.) yazılar, 5000-8000 kelime arasında olmalıdır. Çeviriyazı içeren makalelerde mutlaka unicode fontlar kullanılmalıdır.

Dergide, genel olarak Türk Dil Kurumu'nun imla kurallarına uyulmaktadır. Yayın kurulu dergideki imla birliğini sağlayabilmek maksadıyla yazıların imlasında değişiklikler önerebilir ve yapabilir.

Dergide referans gösterme sistemi olarak Turabian/CMS (Chicago Manual of Style) uygulanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. "Kaynak Gösterme İlkeleri"

Yazılar, editor@zemindergi.com adresine gönderilmelidir.

Kitap Tanıtım ve Değerlendirme, Araştırma Notları ve Belgeler bölümleri hakkında bilgilendirme

Kitap tanıtım ve değerlendirme

Zemin dergisi; edebiyat, dil, kültür, edebiyat tarihi ve edebiyata dair disiplinlerarası yaklaşımlarla yazılmış eserlerle ilgili tanıtım ve değerlendirme yazıları yayımlayacaktır.

Gönderilen yazılarda ele alınan eserin içeriği, kapsamı, tezi ve literatüre katkıları belirtilmelidir. Eserin hangi okur kitlesi göz önünde bulundurularak yazıldığı, yazarın kullandığı metodoloji ve alana özgün katkıları ifade edilmelidir. Eserin olumlu katkılarının yanı sıra eksiklikleri ve zayıflıkları değerlendirilirken, eleştirilerin –yazara değil– esere odaklanmasına ve bundan sonra yapılacak çalışmalara yol gösterici nitelikte olmasına dikkat edilmelidir.

Kitap tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi aşmamalı, derginin yazım ve alıntılama kurallarına uymalıdır.

Araştırma notları

Zemin'e, derginin alanıyla ilgili araştırma notları gönderilebilir. Araştırma notları, daha önce yayımlanmış bir çalışmaya ek olarak ortaya çıkarılmış yeni bilgiler, araştırma sırasında karşılaşılan fakat tam anlamıyla çözülemeyen sorular, araştırmaya dahil edilemeyecek fakat başka çalışmalarda kullanılabilir bulgular, devam eden araştırmalarda hemen duyurulması önem arz eden ve daha sonra makaleye dönü-

bilecek tespitlerdir. Bunlarla birlikte karşılaşılan herhangi bir sorunu çözmeksizin ortaya koyan ve cevap arayan yazılar da araştırma notu olarak kabul edilir.

Zemin dergisinde yayımlanan araştırma notlarına katkı yapabilecek her türlü cevabın “editöre mektup” olarak gönderilmesi rica edilir.

Araştırma notu olarak gönderilen yazıların dipnotlar ve bibliyografya hariç en çok 2.500 kelime olması önerilir.

Belgeler

Zemin'e belge neşri niteliğinde (arşiv belgesi, mektup, afiş gibi) yazılar gönderilebilir.

Söz konusu yazılar, neşredilmek istenen belgenin unicode fontlu tam transkripsiyonu ya da transliterasyonunun yanı sıra belgenin alana yapacağı özgün katkıyı akademik, etik çerçevesinde açıklayan tanıtım niteliğindeki bir değerlendirme bölümü içermelidir.

Neşredilecek belgenin yüksek çözünürlüklü görüntüsü de yazıya iliştilererek gönderilmelidir.

*

Journal Policy

The publication process in *Zemin: Literature Language and Cultural Studies* supports the development of impartial and respectable knowledge. Our journal adheres to the policies and practices outlined by the International Committee on Publication Ethics (COPE) within the scope of publication ethics and expects all parties (authors, reviewers, publisher and editors) to comply with these standards of ethical responsibilities (for detailed information, see <http://zemindergi.com>; <https://publicationethics.org>).

Zemin: Literature Language and Cultural Studies is an international, peer-reviewed academic journal publishing high-quality, original research. It is published semi-annually (June, December).

Zemin accepts contributions in Turkish and English.

Zemin welcomes research articles on Turkish language and literature, folk literature, linguistics, literary and cultural history, and cultural studies. It also welcomes comparative studies that demonstrate an interdisciplinary approach to these fields. It also invites book reviews, research notes, and commentaries on documents.

Submitted research articles cannot have been previously published in any language and cannot be under consideration by other journals or publications.

Essays must be headed by a 400-word abstract in Turkish and English and followed by 3 to 5 key words in the same languages.

Submitted manuscripts will first be examined for eligibility in terms of purpose, subject, content and style. Articles meeting the requirements will then be sent out to two peer reviewers specialized in the article's field. The journal uses a double-blind peer review process, which means that both the author's identity and the reviewer's identity are concealed from each other. In cases where one review is positive while the other is negative, the Editorial Board may decide either to send the article to a third peer reviewer or to reject it.

Book reviews, research notes, and commentaries on documents will not be sent to peer reviewers. They will be evaluated by the field editors and the Editorial Board.

Any opinions and views expressed in the publications are exclusively the scientific and legal responsibility of the author(s).

Articles must be between 5,000 and 8,000 words. The word count excludes bibliography and block quotations. All transcriptions must be in unicode font.

The journal requires adherence to Türk Dil Kurumu (Turkish Language Association) spelling rules. The Editorial Board may suggest spelling changes, or it may alter spelling.

The journal conforms to Turabian/the *Chicago Manual of Style*. For further information, see "Yazım Kuralları" (Style Guide).

Essays should be sent to editor@zemindergi.com.

About Book Reviews, Research Notes, and Documents

Book Reviews

Zemin encourages reviews on books on literature, language, cultural history, and literary history and books with an interdisciplinary approach to literature and related fields.

Reviews should focus on the book's content, scope, argument and contribution to the scholarly field. The review should explain the author's methodology and the book's original contribution to its field, and its target audience. While evaluating the book's achievements and weaknesses, criticism needs to be focused on the book –not the author– and to offer guidance for future studies.

Reviews should not exceed 1,500 words and adhere to the journal's style and citation guidelines.

Research Notes

Zemin welcomes research notes relevant to the journal's scope. Research notes are new information supplementing a previously published study, questions encountered during research that are not fully answered, findings that are not included in the research but can be useful for other studies, or findings from a work in progress that are important enough to be published immediately and then later turned into an article. Research notes can also address an unresolved question in search of an answer.

Comments on previously published research notes should be sent as “editöre mektup” (letter to the editor).

Research notes should not exceed 2,500 words, excluding footnotes and bibliography.

Documents

Zemin welcomes document submissions like archival documents, letters, and posters.

Manuscripts should include the full transcription or transliteration of the document in unicode font. They should also include an introductory statement on the document and its contribution to the field within an academic and ethical framework.

A high-resolution image of the document should be sent attached to the manuscript.

Zemin: Edebiyat Dil ve Kültür Araştırmaları

Kaynak Gösterme İlkeleri*

Hazırlayan **Hatice Aynur**

KİTAP

İlk geçtiği yerde bilgiler şu sırayla verilir: Yazar adı soyadı, eser adı, (varsa) çevireni, (varsa) basım sayısı, (varsa) cilt sayısı (yayın yeri: yayınevi, tarih), sayfa numarası.

Tekrar verilen kaynaklarda kısaltılmış dipnot kullanılır. Bunun için iki yöntem söz konusudur. İlki: Yazar soyadı, eser adı (en fazla ilk dört kelime), sayfa numarası. İkincisi: yazar soyadı, sayfa numarası. Bir yazarın birden çok eserine atıf yapıldığı durumlarda ilk yöntemin çalışma boyunca kullanılması daha uygundur.

Birden çok kaynağın aynı dipnotta verilmesi durumunda künyeler arasında “;” kullanılır.

Tek yazarlı

Dipnot (D): Semih Tezcan, *Topkapı Sarayı Oğuznamesi* (İstanbul: YKY, 2020), 71.

Kısaltılmış dipnot (K): Tezcan, *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*, 15.

Bibliyografya (B): Tezcan, Semih. *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*. İstanbul: YKY, 2020.

İki yazarlı

D: İsmail Soysal ve Mihin Eren, *Türk İncelemeleri Yapan Kuruluşlar: Kılavuz* (Ankara: TTK, 1977), 112.

K: Soysal ve Eren, *Türk İncelemeleri*, 112.

B: Soysal, İsmail ve Mihin Eren. *Türk İncelemeleri Yapan Kuruluşlar: Kılavuz*. Ankara: TTK, 1977.

* Ayrıntılı bilgi için bk. Kate L. Turabian, *A Manual for Writers of Term Papers, Theses and Dissertations*, revised by Wayne C. Booth ve öte., 9th ed. (Chicago: University of Chicago, 2018). Ayrıca bk. <https://www.chicagomanualofstyle.org/turabian/turabian-notes-and-bibliography-citation-quick-guide.html> (erişim 17 Mayıs 2021) ve https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html (erişim 17 Mayıs 2021).

Üç yazarlı

D: Selâhattin Olcay, A. Bican Ercilâsun ve Ensar Aslan, *Arpaçay Köylerinden Derlemeler*, 2. bs. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1988), 75.

K: Olcay, Ercilâsun ve Aslan, *Arpaçay Köylerinden*, 75.

B: Olcay, Selâhattin, A. Bican Ercilâsun ve Ensar Aslan. *Arpaçay Köylerinden Derlemeler*. 2. bs. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1988.

Üçten fazla yazarlı

Üçten fazla yazar olduğu durumlarda dipnotta ilk yazarın adı ve soyadı yazılır, diğer yazarlar için “ve öte.” kısaltması kullanılır. Bibliyografyada ise hepsinin adı ve soyadı verilir.

D: Serpil Bağcı ve öte., *Osmanlı Resim Sanatı*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 46.

K: Bağcı ve öte., *Osmanlı Resim Sanatı*, 48.

B: Bağcı, Serpil, Filiz Çağman, Günsel Renda ve Zeren Tanındı. *Osmanlı Resim Sanatı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.

Çeviren

D: Shirine Hamadeh, *Şehr-i Sefa: 18. Yüzyılda İstanbul*, çev. İlknur Güzel (İstanbul: İletişim, 2010), 21.

K: Hamadeh, *Şehr-i Sefa*, 21.

B: Hamadeh, Shirine. *Şehr-i Sefa: 18. Yüzyılda İstanbul*. Çeviren İlknur Güzel. İstanbul: İletişim, 2010.

Yazarın yanı sıra yayına hazırlayan/editör

D: Latîfi, *Tezkiretü’ş-Şuara ve Tabsıratü’n-Nuzamâ: İnceleme-Metin*, haz. Rıdvan Canım (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000), 48.

K: Latîfi, *Tezkiretü’ş-Şuara*, 48.

B: Latîfi. *Tezkiretü’ş-Şuara ve Tabsıratü’n-Nuzamâ: İnceleme-Metin*. Hazırlayan Rıdvan Canım. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000.

Üçten fazla kişi tarafından yayına hazırlanan

Üçten fazla hazırlayan/editör olduğu durumlarda dipnotta ilk hazırlayanın adı ve soyadından sonra “ve öte.” kısaltması, bibliyografyada ise hazırlayanların/editörlerin hepsinin adı soyadı belirtilir.

D: Cemal Kafadar, “Sohbete Çelebi, Çelebiye Mecmûa,” *Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, haz. Hatice Aynur ve öte. (İstanbul: Turkuaz, 2012), 43.

K: Kafadar, “Sohbete Çelebi,” 43.

B: Kafadar, Cemal. “Sohbete Çelebi, Çelebiye Mecmûa.” *Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, hazırlayanlar Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru ve Ali Emre Özyıldırım, 43-52. İstanbul: Turkuaz, 2012.

Bir yazarın eserinden bir bölümün gösterilmesi

D: Erol Üyepazarcı, “1875-1908 Yılları Arasında Popüler Roman ve Roman-cılar,” *Unutulanlar, Hiç Bilinmeyenler ve Bilinmek İstenmeyenler: Türkiye’de Popüler Romanın İlk Yüzyılının Öyküsü (1875-1975)* (İstanbul: Oğlak, 2019), 1:83.

K: Üyepazarcı, “1875-1908 Yılları Arasında Popüler Roman,” 1:65.

B: Üyepazarcı, Erol. “1875-1908 Yılları Arasında Popüler Roman ve Roman-cılar.” *Unutulanlar, Hiç Bilinmeyenler ve Bilinmek İstenmeyenler: Türkiye’de Popüler Romanın İlk Yüzyılının Öyküsü (1875-1975)*, 63-226. c. 1. İstanbul: Oğlak, 2019.

Baskı ve yayın bilgisi

Kitabın birden fazla basımı varsa basım bilgisi, yayın yeri bilgisinden önce, sırasıyla basım sayısı, “.” ve “bs.” kısaltması verilir. Eğer baskıda yapılan değişiklikler ifade ediliyorsa kısaltılarak belirtilir. Mesela “gözden geçirilmiş 2. baskı” için “göz. geç. 2. bs.” yazılır.

D: İsmail Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihî Gelişim ve Organizasyonu*, gen. ve gün. 3. bs. (İstanbul: Timaş, 2020), 47.

K: Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler*, 46.

B: Erünsal, İsmail. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihî Gelişim ve Organizasyonu*. gen. ve gün. 3. bs. İstanbul: Timaş, 2020.

Çok ciltli eserler

Çok ciltli eserin bütün ciltlerinin aynı adı taşıdığı durumlarda dipnotta cilt numarası atıf verilen sayfa numarasından önce aralarında boşluk olmadan iki nokta üst üste konularak gösterilir (4:46).

D: Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmânlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342 [1924]), 3:297.

K: Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmânlı Müellifleri*, 3:298

B: Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmânlı Müellifleri*. c. 3. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342 [1924].

Her bir cildin kendi adı olduğu durumlarda önce genel cilt adı, atıf yapılan cildin numarası ve adı belirtilir.

D: Fikret Adanır, “Balkanlarda ve Anadolu’da Yarı Özerk Taşar Güçleri,” *Türkiye Tarihi*, c. 3, *Geç Osmanlı İmparatorluğu 1603-1839*, ed. Suraiya Faroqhi, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 196.

K: Adanır, “Balkanlarda ve Anadolu’da,” 197.

B: Adanır, Fikret. “Balkanlarda ve Anadolu’da Yarı Özerk Taşar Güçleri.” *Türkiye Tarihi*. c. 3. *Geç Osmanlı İmparatorluğu 1603-1839*. Editör Suraiya Faroqhi, Çeviren Fethi Aytuna, 195-227. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.

MAKALE

Eğer makale dergide yayımlanmışsa ilk geçtiği yerde bilgiler şu sırayla verilir: Yazar adı soyadı, “makalenin tam adı,” derginin adı (varsa) araya noktalama işareti ve c. (cilt) kısaltması olmadan cilt sayısı, (varsa ve cilt sayısı yoksa dergi adından sonra ise de) “,” sayı numarası (sayı için s. kısaltması) (varsa) ay, mevsim ile parantez içinde yıl ve parantezden sonra boşluk olmadan “:” ve sayfa numarası.

Tekrar verilen kaynaklarda yukarıda işaret edilen kısaltılmış dipnot yöntemlerinden biri kullanılır.

Dergide makale

D: Feridun Emecen, “Matruşka’nın Küçük Parçası: Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Dönemi ve ‘Lale Devri’ Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme,” *Osmanlı Araştırmaları = The Journal of Ottoman Studies*, s. 52 (2018): 81.

K: Emecen, “Matruşka’nın Küçük Parçası,” 86.

B: Emecen, Feridun. “Matruşka’nın Küçük Parçası: Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Dönemi ve ‘Lale Devri’ Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme.” *Osmanlı Araştırmaları = The Journal of Ottoman Studies*, s. 52 (2018): 79-98.

Dergi özel sayıları

Belirli bir konuya odaklanmış, adı ve editörü olan özel sayılarda bu bilgilere künyede yer verilir. Makale adından sonra sırasıyla italik olarak dergi adı, özel sayı (ifadesi) “” içinde özel sayının adı, (varsa) editör adı (ed./haz. kısaltmasıyla), tanımı ve diğer bilgiler sıralanır.

D: Ali Emre Özyıldırım, “Bir Mecmûa Üç Kuşak: Vakanüvis Halîl Nûrî Bey’in Oğlu ve Şeref Hanım’ın Babası Nebîl Bey’in Şahsî Mecmûasından Hareketle Aile Bağlarından Şiir Ağlarına,” *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, özel sayı, “Ustalara Saygı-I: Prof. Dr. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz’a Armağan,” ed. İsmail Hakkı Aksoyak, Tuba Işınsu İsen Durmuş ve Ayşe Yıldız, 3, s. 4 (Aralık 2019): 257-258.

K: Özyıldırım, “Bir Mecmûa Üç Kuşak,” 258.

B: Özyıldırım, Ali Emre. “Bir Mecmûa Üç Kuşak: Vakanüvis Halîl Nûrî Bey’in Oğlu ve Şeref Hanım’ın Babası Nebîl Bey’in Şahsî Mecmûasından Hareketle Aile Bağlarından Şiir Ağlarına.” *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, özel sayı, “Ustalara Saygı-I: Prof. Dr. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz’a Armağan.” Editör İsmail Hakkı Aksoyak, Tuba Işınsu İsen Durmuş ve Ayşe Yıldız, 3, s. 4 (Aralık 2019): 257-302.

Kitap içinde makale/bölüm

D: Bilgin Aydın, “Osmanlı İmparatorluğu’nda İlk Mukayeseli İstatistik Faaliyetleri ve Kanunî Dönemine Ait Bir Mevâcib Defteri,” *Yücel Dağlı Anısına: Geldi Yücel, Gitti Yücel, Bir Nefes Gibi...*, haz. Evangelia Balta ve öte. (İstanbul: Turkuaz, 2011), 56.

K: Aydın, “Osmanlı İmparatorluğu’nda İlk Mukayeseli,” 57.

B: Aydın, Bilgin. “Osmanlı İmparatorluğu’nda İlk Mukayeseli İstatistik Faaliyetleri ve Kanunî Dönemine Ait Bir Mevâcib Defteri.” *Yücel Dağlı Anısına: Geldi Yücel, Gitti Yücel, Bir Nefes Gibi...*, hazırlayanlar Evangelia Balta, Yorgos Dedes, Emin Nedret İşli ve M. Sabri Koz, 53-77. İstanbul: Turkuaz, 2011.

Gazete yazıları

D: Abdülbaki Gölpınarlı, “Karşı Karşıya: İnsanların Hayvanlara İftiraları,” *Vatan*, 1 Aralık 1955.

K: Gölpınarlı, “Karşı Karşıya: İnsanların.”

B: Gölpınarlı, Abdülbaki. “Karşı Karşıya: İnsanların Hayvanlara İftiraları.” *Vatan*, 1 Aralık 1955.

Arap harfli

D: Nâmık Kemâl, “Lisân-ı Osmânînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir [I],” *Tasvîr-i Efkâr*, 416 (16 Rebûlâhir 1283 [28 Ağustos 1866]): 1-3.

K: Nâmık Kemâl, “Lisân-ı Osmânînin,” 2.

B: Nâmık Kemâl. “Lisân-ı Osmânînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir [I].” *Tasvîr-i Efkâr*, 416 (16 Rebûlâhir 1283 [28 Ağustos 1866]): 1-3.

Ansiklopedi maddesi

D: Münir M. Aktepe, “Nevşehirli İbrahim Paşa,” *İslâm Ansiklopedisi*, 3. bs. (İstanbul: MEB, 1973), 9:234.

K: Aktepe, “Nevşehirli İbrahim Paşa,” 234.

B: Aktepe, Münir M. “Nevşehirli İbrahim Paşa.” *İslâm Ansiklopedisi*. c. 9. 3. bs. İstanbul: MEB, 1973.

Tezler

D: Fatih Altuğ, “Namık Kemal’in Edebiyat Eleştirisinde Modernlik ve Öznellik” (Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2007), 48.

K: Altuğ, “Namık Kemal’in Edebiyat,” 49.

B: Fatih Altuğ, “Namık Kemal’in Edebiyat Eleştirisinde Modernlik ve Öznellik.” Doktora Tezi. Boğaziçi Üniversitesi, 2007.

Kutsal kitaplar

D: *Kur'ân-ı Kerîm* 2:257 ya da *Kur'ân-ı Kerîm* 2 (Bakara): 257.

Kur'ân'a yapılan gönderme dipnotta belirtilirken bibliyografyada göstermeye gerek yoktur.

Kur'ân'ın meâllerine atıf yapılması durumunda ilgili kaynağın künyesi hem dipnotta hem bibliyografyada gösterilir.

D: *Kur'ân-ı Kerîm* 24 (Nûr): 35. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/N%C3%BBrsuresi/2826/35-ayet-tefsiri> (erişim 17 Mayıs 2021).

B: <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir> (erişim 17 Mayıs 2021).

Yazma eserler ve arşiv belgeleri

Yazma eserlerin bulunduğu kütüphaneler ile arşivlerin adlarının ilk kez açık olarak verildikten sonra yaygın olarak kullanılan kısaltmaları verilir. Mesela Süleymaniye Kütüphanesi yerine SK; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi yerine TSMK; İstanbul Üniversitesi yerine İÜ; Beyazıt Devlet Kütüphanesi yerine BDK; Milli Kütüphane yerine MK; Başbakanlık Osmanlı Arşivi yerine BOA; Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi yerine VGMA, Şeriyeye Sicilleri yerine ŞS; Topkapı Sarayı Arşivi yerine TSA gibi.

D: Zâtî, *Dîvân*, SK-Hacı Mahmud 3363, yk. 46a.

K: Zâtî, *Dîvân*, 46a.

B: Zâtî. *Dîvân*. Süleymaniye Kütüphanesi-Hacı Mahmud 3363.

D: Medine-i Münevvere kadısı ve Şeyhülharem-i Nebevî'ye yazılan Evâsıt-ı Rebûlâhir 1128 (Mart 1716) tarihli hüküm: BOA, Mühimme-i Mısır, 1, 97b.

B: BOA, Mühimme-i Mısır, 1.

Elektronik ortam yayınları

e-kitap olarak yayımlanan kitapların künye bilgisi basılı kitap gibi verilir. Bu yayınların sayfa numarası olmadığı durumlarda kullanılan ekranın/uygulamanın verdiği sayfa yerine ya da atıfın bulunduğu bölüm (varsa) altbölüm işaret edilir, mesela bölüm 1, altbölüm/başlık 3, e-book/kindle gibi. PDF formatında olan metinlerde sayfa numarasından sonra “,” pdf yazılır. “doi” gibi elektronik kimlik

numarasına sahip makalelerin bu numaraları bibliyografik künyenin en sonuna yazılır. Basılı kitap ve makale mantığı ile elektronik ortamda yayımlanan, diğer bir ifadeyle sürekli güncellenmeyen kitap ve makalelerin künyelerine erişim tarihini eklemeye gerek yoktur. Fakat *TDVİA*'nın elektronik ortama aktarılan maddelerinde zaman zaman, web sayfası, haber sitesi, twitter, instagram gibi sürekli güncellenen mecralara yapılan atıflarda erişim tarihi eklenir.

D: Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, haz. Filiz Kılıç (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2018), 150, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0>.

K: Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 155.

B: Âşık Çelebi. *Meşâ'irü's-Şu'arâ*. Hazırlayan Filiz Kılıç. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0>.

D: Ömer Faruk Akün, “Divan Edebiyatı,” *TDVİA*, IX, 420, <https://islamansiklopedisi.org.tr/divan-edebiyati> (erişim 17 Mayıs 2021).

K: Akün, “Divan Edebiyatı,” 420.

B: Akün, Ömer Faruk. “Divan Edebiyatı.” *TDVİA*, IX. <https://islamansiklopedisi.org.tr/divan-edebiyati> (erişim 17 Mayıs 2021).

D: Mehmet Fatih Köksal, “Yaygın Bir Yanlışın Hareketle: Leff ü Neşr Sanatı ve Problemler,” *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, s. 24 (2020): 356, Doi Number: <http://dx.doi.org/10.15247/dev.2801>.

K: Köksal, “Yaygın Bir Yanlışın Hareketle,” 358.

B: Köksal, Mehmet Fatih. “Yaygın Bir Yanlışın Hareketle: Leff ü Neşr Sanatı ve Problemler.” *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, s. 24 (2020): 351-406. Doi Number: <http://dx.doi.org/10.15247/dev.2801>.

Osmanlı dönemi kişi ve eser adları ile terimlerin yazılışı

Osmanlı dönemine ait kişi adlarında orijinal uzunluklar kullanılır ve ismin ilk geçtiği yerde ölüm tarihi verilir. Ölüm tarihleri normal parantez içinde ö. kısaltması, bir boşluk ve tarih şeklinde yazılır: Zâtî (ö. 1546), Nedîm (ö. 1730).

Osmanlı dönemi kitap adlarında uzunluklar gösterilir ve italik yazılır: *Künhü'l-ahbâr*, *Leylâ vü Mecnûn*.

Klasik edebiyat terimlerinde, başka kaynaklardan doğrudan alıntı olmadığı sürece uzunluklar gösterilir: Mesnevî, Kasîde, Mecnû'a, Kıt'a, Dîvân.

Kavram ya da edebiyat terimi ifade eden Arapça ve Farsça tamlamalar aslına uygun yazılır: Vahdet-i vücûd, Sebk-i Hindî, tercî-bend.

Yüzyıllar yazılırken Romen rakamı kullanılmaz, 16. yüzyıl/16. yy. yerine “on altıncı yüzyıl” şeklinde yazılır.

Metinde ilk geçtiği yerde padişahların saltanat yılları “salt.” kısaltmasıyla parantez içinde verilir: III. Selîm (salt. 1789-1807).