

Aralık 2025

YENİÇAĞ TARİHİ

Alanında Uluslararası Derleme, Araştırma ve Çalışmalar

EDİTÖR DOÇ. DR. H.HİHAL ŞAHİN



SERÜVEN
YAYINEVİ

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi

Birinci Basım / First Edition • © Ankara 2025

ISBN • 978-625-8559-87-3

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz. The right to publish this book belongs to Serüven Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission.

Serüven Yayınevi / Serüven Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

Telefon / Phone: 05437675765

web: www.seruvenyayinevi.com

e-mail: seruvenyayinevi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

YENİÇAĞ TARİHİ
ALANINDA ULUSLARARASI
DERLEME, ARAŞTIRMA VE
ÇALIŞMALAR

Editör **Doç. Dr. H. Hilal Şahin**

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1

OSMANLI TOPLUMUNDA KAHVEHANE: KAMUSALLIK, DENETİM VE MUHALEFET

Hüseyin BAYARSLAN—1

Bölüm 2

XVIII. YÜZYIL ORTALARINDA ANTEP SANCAĞI'NDA VERGİ TAHSİLATI VE SORUNLARI

Hamza YILDIZ—15

Bölüm 3

KİRLİLİK VE İDARE: OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA 16-18. YÜZYILLARDA KENTSEL ÇEVRE SORUNLARI VE DEVLET REFLEKSİ

Murat POLAT—35

Bölüm 4

19. YÜZYILDA HOYRAN'IN İDARİ VE SOSYOEKONOMİK YAPISI

Behset KARACA—51

Bölüm 5

XVI. YÜZYIL OSMANLI KUŞATMA SAVAŞLARINDA MOTİVASYONEL VE PSİKOLOJİK UYGULAMALAR

Veysel GÖGER—75

Bölüm 6

OSMANLI İMPARATORLUĞU DÖNEMİ ISPARTA (HAMİT SANCAĞI) VE ÇEVRESİNE YÖNELİK ARAŞTIRMALARIN HİSTORİYOĞRAFİK BİR DEĞERLENDİRMESİ

Durmuş Volkan KARABOĞA—89

Bölüm 7

EKBER ŞAH DÖNEMİNDE MİMARİ VE KÜLTÜREL SENTEZ ÖRNEĞİ OLARAK FETİHPUR (FATEHPUR) SİKRI

H. Hilal ŞAHİN—107

Bölüm 8

EVLİYA ÇELEBİ SEYAHATNÂMESİ'NDE RÜYALARIN İŞLEVİ

Hüseyin BAYARSLAN—127

//

Bölüm 1

OSMANLI TOPLUMUNDA KAHVEHANE: KAMUSALLIK, DENETİM VE MUHALEFET

Hüseyin BAYARSLAN¹

1 Arş. Gör. Dr, Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü. huseyin.bayarslan@gmail.com ORCID: 0000-0002-9429-6265

*Bu çalışma sorumlu yazarın doktora tezinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Tanzimat yılları, Osmanlı İmparatorluğu'nda kamuoyunun ortaya çıkışı ve görünürlük kazanması bakımından belirleyici bir eşik oluşturmuş, bu süreçte basının gelişmesi ve gazetelerin dolaşıma girmesi, düşünce üretimi ve paylaşımının başlıca kanalları arasında yer almıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısında siyasal hayatın hareketlenmesi, bireylerin toplumsal ve siyasal sorunlara yönelmesini artırmış, kamusal müzakerenin gündelik hayata sızmasını mümkün kılmıştır. Bu ortamda kahvehaneler, kamuoyunun oluşumunu besleyen etkili toplumsal mekânlar hâline gelmiştir. Kahvenin on altıncı yüzyılda Yemen üzerinden Osmanlı coğrafyasına girmesiyle yaygınlaşan kahvehaneler, 1550'lerde Tahtakale'deki ilk örneklerinden itibaren cami ve çarşı çevresinde gelişen geleneksel buluşma alanlarına eklemlenmiş, kısa sürede yoğun bir sosyal çekim merkezi yaratmıştır. Farklı sınıf ve inanç gruplarından insanları aynı çatı altında buluşturan bu mekânlar, karşılaşmaların ve etkileşimin yoğunlaştığı gündelik kamusal alanlar üretmiştir. Zamanla kahvehaneler, sohbetin ve haberleşmenin merkezine dönüşerek siyasal ve toplumsal meselelerin tartışıldığı alanlar yaratmış, bu durum devlet nezdinde düzen ve otorite açısından kaygı uyandırmıştır. Bu nedenle Osmanlı idaresi, kahvehaneleri potansiyel muhalefet ve huzursuzluk kaynağı olarak değerlendirmiş; IV. Murad dönemindeki yasaklar bu yaklaşımın erken tezahürleri arasında yer almıştır. Tanzimat sürecinde denetim anlayışı varlığını korumuş, buna rağmen kahvehanelerin kamuoyu üretme kapasitesi zayıflatılamamıştır. Çeşitli toplumsal tabakalardan bireylerin bir araya gelerek fikir alışverişinde bulunduğu bu ortamlar, reformların yarattığı zihinsel dönüşüm üzerinde etkili olmuştur. Basın faaliyetlerinin yoğunlaşmasıyla birlikte kahvehanelerin işlevi daha da belirginleşmiş; gazeteler ve dergiler burada okunmuş, haberler yüksek sesle paylaşılmış ve güncel tartışmalar bu mekânlarda devam etmiştir. Böylece kahvehaneler, halkın siyasal gelişmeleri izlediği ve yorumladığı kamusal alanlar üretmiştir. Osmanlı kronikleri ile seyyah anlatıları bu mekânların erken dönem kamusal etkileşim biçimlerini anlamaya imkân tanıyan önemli veriler sunar.

Osmanlı'da Kahvehane ve Kamuoyu İlişkisine Yönelik Gözlemler

Gelibolulu Mustafa Âlî'nin perspektifinde kahvehaneler, Osmanlı toplumsal yapısında farklı sınıfların etkileşim kurabildiği ve bireysel temsillerin icra edildiği kamusal mekanlar olarak karşımıza çıkar. 1553 yılından itibaren kent dokusuna dahil olan bu alanlar, toplumun entelektüel tabakası ile marjinal gruplarını aynı çatı altında birleştiren bir yapı sergilemiştir. Özellikle Şeyh el-Hasen Şazeli gibi sufi figürlerle kurulan tarihsel ve manevi bağ, kah-

veye metafizik bir derinlik kazandırmış, bu içeceği irfan ehli için ruhsal bir uyanış ve zihinsel berraklık aracı haline getirmiştir. Ancak Mustafa Âlî, kahvehanelerin başlangıçtaki bu vakur duruşunun zamanla erozyona uğradığını ve bu mekânların toplumsal bir yozlaşma merkezine dönüştüğünü savunur. Yazara göre bu alanlar, bilgisiz ve sefahate meyilli kişilerin asılsız iddialarla dedikodu ürettiği, sipahi ve yeniçerilerin ise geçmişlerini mübalağalı anlatılarla kurgulayarak yapay bir statü inşa etmeye çalıştığı mecralar halini almıştır. Aynı zamanda bu mekanlar, evsizler ve ekonomik yoksunluk içindekiler için birer barınma noktasına dönüşerek toplumsal dokuda işsizlik ve ataletle özdeşleşen bir simgeye dönüşmüştür. Kumar, tavla ve satranç gibi uğraşların rutinleşmesi, üretkenlikten uzak bir yaşam biçimini kurumsallaştırmıştır. Netice itibarıyla Mustafa Âlî'nin anlatısında kahvehane hem dervişane bir manevi-yatın hem de zamanla ahlaki çöküşün yaşandığı, gündelik hayatın gerilimlerini bünyesinde barındıran kompleks bir sosyolojik olgu olarak tasvir edilmektedir (Gelibolulu Mustafa Âlî, 1978:180-181).

Peçevi'nin kayıtlarına göre Osmanlı kahvehaneleri, başlangıç evresinde entelektüel zümreler, bürokratik atama bekleyen adaylar ve ulema sınıfı tarafından kabul görmüş seçkin bir sosyalleşme alanı niteliğindedir. Edebi metinlerin mütalaa edildiği, hat sanatının icra edildiği ve satranç gibi oyunların oynandığı bu mekânlar, geleneksel üst düzey meclislerin daha ekonomik ve sivil birer yansıması olarak tezahür etmiştir. Bu durum, kamusal aidiyetin toplumun farklı katmanları için daha ulaşılabilir bir zemin üzerinde yeniden formüle edilmesine olanak tanımıştır. Ancak zaman içerisinde din görevlilerinin ve toplumun uç unsurlarının da bu halkaya dâhil olması, yerleşik dini ve toplumsal otorite nezdinde ciddi bir huzursuzluk kaynağı oluşturmuştur. Özellikle cami cemaatinin azalması ve din görevlilerinin bizzat bu mekânların müdavimi haline gelmesi, geleneksel otorite hiyerarşisindeki sarsılmayı somutlaştırmıştır. Bu toplumsal dönüşüme karşı dini otorite, hukuki ve fikhî argümanlarla karşılık vererek kahvehaneleri “şeytanî alanlar” olarak nitelendirmiş ve çeşitli fetvalarla bu mekânları gayrimeşru ilan etmeye çalışmıştır. IV. Murad devrinde uygulanan sert yasaklar ve kapatma girişimi, halkın gizli işletmeler aracılığıyla direnç göstermesiyle sonuçlanmış ve bu süreç kahvehaneleri siyasal muhalefetin simgesel merkezleri haline getirmiştir. Sürecin sonunda başlangıçtaki radikal muhalefet yumuşamış, kahve tüketimi toplumsal

bir norm olarak kanıksanmış ve devlet elitleri bu durumu ekonomik bir ranta dönüştürmüştür. Yüksek kademeli devlet görevlilerinin ve vezirlerin kahvehane işletmeciliğine soyunarak gelir elde etmesi, bir dönem dışlanan bu mekânların siyasi ve iktisadi sistem tarafından içselleştirildiğini göstermektedir (Peçevi İbrahim Efendi, 1981:258-259).

Naîmâ'nın eserinde, IV. Murad döneminde gerçekleştirilen radikal kamusal düzenlemelerin ideolojik, siyasi ve etik temeller üzerine nasıl inşa edildiği görülmektedir. Rebiülevvel ayında vuku bulan büyük yangın felaketinin ardından filizlenen toplumsal huzursuzluk ve spekülasyonlar, payitahttaki kahvehanelerin ferman yoluyla kapatılmasına ve yıkılmasına zemin hazırlamıştır. Taşraya da sirayet eden bu uygulama ile söz konusu mekanlar, nifak tohumları saçan odaklar olarak doğrudan hedef alınmıştır. Kahvehanelerin tasfiyesini tütün yasağı takip etmiş, bu kısıtlamayı ihlal edenlerin yaşam hakkının ellerinden alınacağı ilan edilmiştir. Toplumun geniş kesimleri bu baskıcı sürece karşı mukavemet gösterirken, kentsel elitlerin eleştirel bir mizah ve hiciv yoluyla yasakları sorunsallaştırması, ahlaki regülasyonlara karşı gelişen dolaylı bir muhalefetin varlığını teyit etmektedir. Dini otoritenin bu siyasal tasfiyedeki rolü, Şeyh Kadızâde Mehmed Efendi'nin yangınlar ile tütün kullanımı arasında kurduğu ilişkide belirginleşmektedir. Manevi söylem ile fiziki felaketlerin birleştirilmesi, kahvehanelerin yok edilmesini meşruiyet zeminine oturtmuştur. Tasfiye edilen alanların yerine bekâr ve esnaf odalarının ikame edilmesi ise kamusal alanın devletin öncelikleri ve gereksinimleri doğrultusunda yeniden dizayn edildiğini göstermektedir. Padişahın tebdili kıyafet ile yürüttüğü denetimler ve bizzat infaz emirleriyle sokaklarda beliren cesetler, toplumsal hafızada «yerin kulağı vardır» deyiimiyle sembolleşen derin bir korku iklimine ve otokontrol mekanizmasına yol açmıştır. Edirne örneğinde görülen sert müdahaleler, merkezi otoritenin taşradaki mutlakiyetçi denetimini gösterirken, Naîmâ, bu şiddet sarmalını, toplumsal disiplini tesis etmek adına kaçınılmaz bir gereklilik olarak sunmaktadır. Yazara göre kitlelerin kontrolü, ancak caydırıcı bir güç ve korku unsuruyla mümkündür. Devlet erkanına yönelik eleştirilerin ve siyasi muhalefetin üretildiği mekanlar olarak algılanan kahvehanelerin kapatılması, rejime yönelik potansiyel tehditlerin bertaraf edilmesi amacını taşımaktadır. Padişahın ilmi çevrelere ve tarikat yapılarına müdahale etmediği yönündeki anlatı

ise yasakların genel bir baskıdan ziyade, siyasal risk barındıran odaklara yönelik seçici bir müdahale olduğunu vurgulama gayesi taşımaktadır (Naîmâ Mustafa Efendi, 1968:1219-1221).

Mustafa Akdağ'ın değerlendirmesinde Osmanlı kahvehaneleri, toplumsal dokudaki ayrışmanın ve kentsel alandaki etik erozyonun temel odak noktalarından biri olarak betimlenmektedir. 16. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu coğrafyasından payitaht ve diğer metropollere yönelen kitlesel göç hareketleri, bu mekanların sosyolojik mahiyetini kökten değiştirmiştir. Kent hayatına uyum sağlama noktasında zorluk yaşayan, bekâr erkek nüfusun kahvehanelerde yoğunlaşması, bu alanları geleneksel düzenin dışına taşımıştır. Özellikle İstanbul ve Bursa gibi merkezi şehirlerde kahvehaneler, levendler ve istihdam imkânından yoksun gençlerin bir araya geldiği, norm dışı eğlence kültürünün ve marjinal ilişkilerin neşet ettiği birer mecraya dönüşmüştür. Başlangıçta Anadolu kentlerine de bu formda sirayet eden kahvehane kültürü, zamanla yerleşik toplumsal değerlerin zayıfladığı ve ahlaki çözülmenin kurumsallaştığı birer merkez olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Akdağ, kahvehaneleri Osmanlı kent yapısındaki asayiş sorunlarının ve kimliksizleşmenin karşılığı olarak ele almaktadır (Akdağ, 1995:47). Bu bağlamda göçmen, işsiz ve bekâr erkek nüfusun birikmesi, başlangıçta mütevazı bir sosyalleşme alanı olan kahvehaneleri, eşkıyalık ve marjinal eğlencelerin merkezi hâline getirmiştir. Özellikle “sâde-rû oğlanlar” ve “çingâne” figürleri eşliğinde gelişen bu kentsel alt kültür, mahalle halkı tarafından “fesat yuvası” olarak tanımlanmış ve zaman zaman devlet otoritesine şikâyet edilmiştir (Akdağ, 1995:76-77). IV. Murad'ın reformcu ve otoriter siyaset anlayışı kahvehaneler konusundaki bu olumsuz algıyı pekiştirmiş ve şehirlerdeki kamusal toplanma alanlarını dağıtmak amacıyla kapatılmıştır (Zilfi, 1988:138). Bu süreçte, Zilfi'nin çözümlemeleri ışığında, kamusal hayata yönelik müdahalelerin bir sonucu olarak camiler, toplumsal diyalogun ve bilgi alışverişinin birincil platformları konumuna yükselmiştir. Osmanlı camisi, Batı Avrupa'daki kilise merkezli ibadet mekânı tasavvurundan keskin bir biçimde ayrılarak, metafizik işlevinin ötesinde kolektif bir varlık alanı ve iletişimsel bir mecra inşa etmiştir. Dolayısıyla cami, kent yaşamına yeni dahil olanların, güncel gelişmeleri takip etmek isteyenlerin veya bir kitleye hitap etme arzusu taşıyanların doğal bir çekim merkezi haline gelmiştir. Bu durum, Osmanlı kentsel tecrü-

besinde kamusal alanın teşekkülüne dair, belirli sınırlar dahilinde de olsa bir müzakere ve sosyal temas sahasının varlığını teyit etmektedir. Ancak burada kristalleşen kamusalılık, seküler bir karakterden ziyade dini aksiyomların rehberliğinde şekillenen ve yerleşik toplumsal tabakalaşmayı sarsmadan muhafaza eden özgün bir yapı arz eder (Zilfi, 1988:131).

17. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında yeniçeriler, toplumsal ve siyasi hayatın muhtelif katmanlarında nüfuzlarını belirgin şekilde artırmışlardır. Kahvehanelerin kamusal bir nitelik kazanmasıyla paralel olarak bu askeri zümre, söz konusu mekanları siyasi etkileşim ve kolektif örgütlenme mecraları haline getirmiştir. Yeniçerilerin bizzat işletmeci olarak kahvehane kültürüne eklemlenmesi, bu alanlarda üretilen politik söylemin merkezi otorite tarafından denetlenemez bir boyuta ulaşmasına sebebiyet vermiş, yönetime yönelik iddialar ve eleştirel yaklaşımlar devlet hiyerarşisi için ciddi bir güvenlik sorunu teşkil etmiştir. Mekanlarda icra edilen «devlet sohbetleri», muhalif görüşlerin kitleleşmesini sağlamanın yanı sıra siyasi kırılma noktalarının tasarlanmasına da imkân tanımıştır. Askeri kimliklerinin yanına ekonomik bir güç de ekleyen yeniçeriler, yönetim mekanizmaları üzerinde hak iddia etme noktasında daha cüretkâr bir tutum sergilemişlerdir. Merkezi otoritenin denetim kurma girişimleri ise kahvehanelerde belirginleşen radikal muhalefeti daha da beslemiştir. Söz gelimi Altmış Beşinci Oda mensuplarına ait bir kahvehanede yürütülen müzakereler, II. Osman'ın hal edilmesi ve katliyle neticelenen isyanın düşünsel zeminini oluşturması bakımından, bu mekanların siyasi dönüşümlerdeki belirleyici rolünü somutlaştırmaktadır (Kömeçoğlu, 2010:59). 18. yüzyıl sonu İstanbul yeniçeri kahvehaneleri, mahalle örgütlenmesi, kolluk faaliyeti ve güç temerküzü gibi işlevleri de üstlenmiştir. Yeniçeri ortalarının belirli semtlerde kurduğu kontrol ilişkileri, kahvehaneleri yarı-resmî karargâhlar hâline getirmiştir. Bu mekânlar, hem yerel baskı odaklarının faaliyet alanı olmuş hem de mahalle ölçeğinde düzenin sağlanmasına katkıda bulunmuştur. Yeniçerilerin Bektâşi tarikatıyla yakın ilişkisi, bazı kahvehanelerin yarı-tekkesel bir işlev kazanmasına yol açmıştır. Tarikat ritüellerinin ve dinî sohbetlerin yürütüldüğü bu kahvehaneler, manevî aidiyet biçimlerinin de üretildiği alanlar hâline gelmiştir. Böylece kahvehaneler, yeniçeri kimliğinin hem dünyevî hem de sembolik düzeyde temsil edildiği merkezler olarak öne çıkmıştır (Çaksu, 2019:85-96).

Edmondo de Amicis'in 19. yüzyıl sonu İstanbul gözlemleri, kahvehaneleri Osmanlı gündelik hayatının merkezinde yer alan, fiziksel ve kültürel açıdan yüksek sembolik değer atfedilen mecralar olarak betimler. Bu mekânların kentsel merkezlerden en ücra semtlere kadar sirayet etmesi, Osmanlı gündelik hayatındaki vazgeçilmez yerini ortaya koyar. Galata'dan Serasker Kulesi'ne, deniz ulaşım araçlarından mezarlıklara, çarşılardan berber dükkânlarına kadar her kesitte karşılaşılan bu motifler, kahvenin kentsel kültürün ayrılmaz bir bileşeni haline geldiğini göstermektedir. Söz konusu dönemde kahve tüketimi, bireylerin kendilerini icra etmek zorunda hissettikleri kültürel bir norma dönüşmüştür. Günlük on fincana varan tüketim miktarı, Osmanlı toplumunun zihinsel ve duygusal ritmini belirleyen bir unsur halini almıştır. Kahve, tütün ve aşkla birlikte halkın temel avunma kaynağı olarak nitelendirilmiş, sosyalleşme, entelektüel tefekkür ve aidiyet tesisi gibi fonksiyonları eşzamanlı olarak yerine getirmiştir. Kahvehanelerin sayısal çokluğu, Osmanlı kamusal alanının parçalı yapısıyla uyumlu bir sosyal işlev üstlenirken, her bireyin kendi çevresinde bir mekâna erişebilmesi mahalle ölçeğindeki sosyokültürel sürekliliği pekiştirmiştir. De Amicis, bu mekanlarda zaman algısının yavaşladığı, sözel iletişimin yerini sükûnete bıraktığı ve bedensel jestlerin asgari düzeye indirildiği özgün bir davranış rejimi kaydetmiştir. Bu kolektif sessizlik, toplumun zihinsel ritmine uygun bir içsellik alanı tesis etmiştir. Ayrıca kahvehaneler, berberlik hizmetlerinin sunulduğu, dış çekimi ve cerrahi müdahalelerin gerçekleştirildiği çok işlevli mahalle birimleri olarak görev yapmıştır. Duvarlardaki usturalar, çırakların sunduğu tıraş hizmetleri ve nargile eşliğinde saç kazıtan derviş figürleri, bu mekanları mesleki pratikler ile gündelik gereksinimlerin kesiştiği dinamik kamusal merkezlere dönüştürmüştür (Edmondo de Amicis, 1993:70-71).

Gerard de Nerval'in 1843 yılındaki İstanbul temasları, Osmanlı kahvehanelerinin çok kültürlü bir enformasyon ağı ve kozmopolit bir kamusal alan olarak işlev gördüğünü belgelemektedir. Fransız yazarın Galata surlarını aşarak çarşı merkezine yöneldiği güzergâh üzerindeki gözlemleri, bu mekanların dilsel ve etnik çeşitliliğin kesişme noktaları olduğunu teyit eder. Kahvehanelerde Rumca, Ermenice, Romence ve Sırpça gibi geniş bir yelpazeye yayılan süreli yayınlar mevcuttur. Kahvehanelerin önündeki açık teraslarda sergilenen bu materyaller, bilginin erişilebilirliğini göstermesi açısından da önemlidir. Müşterilerin bu yayınlara ilgisi, kahvehanelerin 19. yüzyıl ortasında imparatorluğun kültürel geçirgenli-

ğini ve haberleşme dinamiklerini yansıtan birer okuma salonu kimliği kazandığını ortaya koymaktadır (Gérard de Nerval, 2002: 1-2). Nerval'in gloria adlı içkiyi bir kahvehanede deneyimlemesi, Batılı tarzda işletilen bazı kahvehanelerin İslami kamusal normlara aykırı şekilde farklı tüketim biçimlerini benimsediğini de ortaya koyar. Yazarın betimlediği bir diğer kahvehane, yüksek kültürel düzeye sahip bireylerin bulunduğu, Fransız usulü servis yapılan ve Beyoğlu'nun modayı takip eden kadınlarının uğrak noktası olan bir mekândır. Nerval, burada gazeteleri dikkatle okuyan bir beyefendiyle karşılaşır. Bu kişi, *Moniteur Ottoman*, *Journal de Constantinople*, *Echo de Smyrne*, *Courrier d'Athenes* gibi yayınları önüne yığmış, Avrupa haberlerini kahvehane ortamında takip etmektedir (Gérard de Nerval, 2002:17-18). Gerard de Nerval'in anlatılarında kahvehaneler, özellikle sözlü kültürün icra edildiği ve kolektif belleğin tazelendiği birer sahne olarak tasvir edilir. Ramazan gecelerinin manevi atmosferinde yoğunlaşan meddah gösterileri, dini temaları halkın anlayış düzeyine indirgeyerek toplumsal bir anlatı birliği oluşturur. Meddahın dinleyici üzerindeki etkisi, cami kürsüsündeki bir hatibin hitabet gücüne benzetilirken, anlatıların uzun soluklu yapısı müşteri sürekliliğini sağlayarak işletmeciler için iktisadi bir verimlilik yaratmaktadır. Sektörel bir rekabetin de öznesi haline gelen tanınmış meddahlar, kahvehane sahipleri tarafından yüksek maliyetlerle istihdam edilmekte, bu anlatıcılar aynı gece içerisinde farklı mekanlar arasında mekik dokuyabilmektedir. Gösterinin başarısı, anlatıcıların elit hanelere davet edilmesine kadar uzanan bir sosyal itibar ağını beraberinde getirmektedir. Nerval'in vurguladığı bir diğer husus ise bu mekanların sağladığı etnik ve dini hoşgörü iklimidir. Özellikle farklı aidiyetlere sahip bireylerin bir araya geldiği bu ortamlarda, meddahın hikâyesi üzerine yürütülen mütalaalar, kahvehaneyi çeşitli tartışmaların yürütülebildiği mekanlara dönüştürmektedir (Gérard de Nerval, 2002:85-87).

Théophile Gautier'e göre 19. yüzyıl ortası Osmanlı kahvehaneleri, mimari yalınlık ile estetik inceliğin sentezlendiği, oryantalist imgelerin gerçeklikle çarpıştığı özgün sahalarlardır. Gautier, Batı kamuoyundaki aşırı süslü ve egzotik "Doğu" tasavvurlarını, İstanbul'un işlevsel ve gündelik yaşamla bütünleşik kahvehane gerçekliği üzerinden sarsar. Onun anlatısında gösterişli düşsel mekanlar, yerini ortasında mermer fısıkiyelerin serinlik kattığı, beyaz badanalı ve sade tefrişatlı, vakur bir yapıya bırakır. Mekanların çok yönlü hizmet kurgusu, Gautier'nin dikkatini çeken bir diğer temel unsurdur. Ustura rafları ve aynaların varlığıyla berberlik faaliyetlerinin de yürütüldüğü bu alanlar, Osmanlı sosyal hayatının ihtiyaç odaklı esnek yapısını yansıtır. Toplumsal tabakalaşma noktasında yazar, paradoksal bir gözlem sunar. Bir yanda, hırpani kıyafetli bir birey ile ihtisamlı bir devlet görevlisinin aynı sedirde buluşabilmesi mekânın eşitlikçi

potansiyelini sergilerken, diğer yanda, farklı sınıfların belirli kahvehaneleri mesken tutması, hiyerarşinin mekânsal alışkanlıklar düzeyinde varlığını sürdürdüğünü gösterir. Beşiktaş, Arnavutköy ve Haliç gibi farklı kentsel dokularda mevcut olan kahvehaneler arasındaki karşılaştırmalar, İstanbul'un mekânsal heterojenliğini açığa çıkarır. Gautier'nin anlatısında kahvehane, modernite öncesi kamusal alanın özgün bir formu olarak, kültürel hafızanın aktarıldığı, estetik bir duyuşun hakim olduğu ve sınırlı siyasal müzakerelerin yürütüldüğü zihinsel bir iklimin mekânsal izdüşümü olarak tasvir edilir (Gautier, 1899:68-73).

Karagöz gölge oyunu, Osmanlı sosyokültürel dokusunda toplumsal eleştiri ve siyasal hicvin kurumsallaştığı bir mecra olarak işlev görmüştür. Yavuz Sultan Selim devrinde Memlük geleneğinden tevarüs edilen bu sanat dalı, toplumun hiyerarşik katmanlarını ve bürokratik mekanizmaların işleyişindeki aksaklıkları parodik bir dille kamusal alana taşımıştır. Kahvehanelerin sağladığı heterojen izleyici kitlesi sayesinde geniş halk kesimlerine nüfuz eden Karagöz, kitlelerin yönetsel pratiklere dair huzursuzluklarını sembolik biçimde dışa vurmasına olanak tanımıştır. Oyunlardaki diyalog örüntüleri, toplumsal statü farklılıklarını ve sınıfsal gerilimleri yansıtan birer ayna görevi üstlenmiştir. Kadı, esnaf, derviş ve yeniçeri gibi tipolojiler üzerinden kurgulanan anlatılar, idari yapıdaki dezenformasyonları ve otorite figürlerinin zaaflarını hicvederek toplumsal bir denetim mekanizması oluşturmuştur. Otoriter yönetim iklimine rağmen, mizahın sağladığı bu örtülü ve metaforik anlatım dili, eleştirin tolere edilmesini sağlamış, böylelikle Karagöz, kamusal muhalefetin güvenli ve estetik bir sığınağı haline gelmiştir. Kahvehanelerdeki icra süreci, farklı sosyal zümreleri ortak bir sembolik evrende birleştirerek toplumsal aidiyeti pekiştirmiştir (Albayrak, 1998:452).

Gerard de Nerval, Karagöz'ü toplumsal normların, ahlaki değer yargılarının ve mevcut siyasal nizamın sorunsallaştırıldığı dinamik bir kamusal ifade mecrası olarak tanımlar. Yazarın çözümlemesinde Karagöz, yerleşik otoritenin baskıcı aygıtlarına karşı duran sivil bir figür olarak öne çıkar. Karagöz karakterinin «sopaya, süngüye ve kaba kuvvete karşı olan» tabiatı, figürün halk iradesini temsil eden sembolik gücünü ortaya koyar (Gérard de Nerval, 2002:57-58). Ayrıca Nerval, Karagöz'ün patavatsız ve filtresiz diliyle yaptığı siyasal ve toplumsal müdahalelerin özgürlükçü niteliğini vurgular (Gérard de Nerval, 2002:52). Gösteri için kahvehanelerin tercih edilmesi de

rastlantısal değildir. Nerval, Karagöz oyunlarının çoğunlukla erkeklerden oluşan kahvehane seyircisi tarafından izlendiğini ve bu seyircilerin, oyun karakterlerinin ahlaki ikilemeleriyle özdeşleştiğini aktarır. Örneğin, Karagöz'ün kendisine emanet edilen bir kadının namusunu koruma görevini hicivle harmanlayarak sorgulaması, erkeklerin namus, sadakat ve güven konularındaki içsel çatışmalarını temsil eder (Gérard de Nerval, 2002:50-51). Bununla birlikte, Nerval'in gözlemleri Karagöz'ün bedensel temsili üzerinden de sembolik okumalar sunar. Karagöz'ün bir kazık ya da köprü yerine geçerek çevresindeki insanların ve hayvanların üzerinden geçmesine olanak tanınması gibi sahneler, hem fiziksel hem de toplumsal tahakkümün alaya alınmasını sağlar. Bu tür sahneler, Batı tiyatrosundaki maskaralık geleneği ile Doğu'nun teatral anlayışı arasındaki kesişimi yansıtır (Gérard de Nerval, 2002:53-54). Ayrıca, Nerval Karagöz'ün müstehcenlik sınırlarında dolaşan karakteri hakkında da eleştirel bir şaşkınlık ifade eder. Özellikle gençlerin bu oyunları izlemesinin Doğulu toplumda olağan karşılanması, ona göre Batı'daki ahlak anlayışından oldukça farklıdır (Gérard de Nerval, 2002:47-64).

Kırlı'nın 1840-1844 yıllarına ait hafiye ve muhbir tutanakları üzerinden yaptığı çözümlemeler, Osmanlı kahvehanelerinin devlet nezdinde sistematik birer istihbarat sahasına dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Doğrudan padişaha sunulan jurnaller, başlangıçta salt bir cezalandırma enstrümanı olmaktan ziyade, tebaanın zihinsel evrenini, ruh halini ve siyasal eğilimlerini ölçümleyen özgün birer veri kaynağı işlevi görmüştür. Bu süreçte Osmanlı kamuoyu, iktidar için bir yandan istikrarsızlık potansiyeli taşıyan bir risk alanı, diğer yandan ise yönetimin meşruiyetini sınavan bir referans kaynağı olarak anlam kazanmıştır. Devletin bu gözetim mekanizması aracılığıyla halkın nabzını tutması, aynı zamanda toplumsal düzlemde nelerin tartışılabileceğine dair sınırların belirlenmesine ve disipliner bir kamuoyu algısının kurumsallaşmasına zemin hazırlamıştır. Kırlı, halkın karmaşık siyasal süreçleri kavrama ve bunlar üzerine özgün söylemler üretme kapasitesinin altını çizmektedir. Özellikle Kavalalı Mehmet Ali Paşa isyanı ve beraberinde gelişen diplomatik krizler, İstanbul halkı tarafından yakından takip edilmiştir. Toplumsal meşruiyetin inşasında dini referansların belirleyici rolü, "Bir adem padişaha asi olur ise o adem kafirdir" şeklindeki ifadelerde öne çıkmış, siyasal sadakat teolojik bir zorunluluk olarak algılanmıştır. Öte yandan, devletin, bekası için Rusya

gibi dış güçlerden yardım talep etmesi, halkın kolektif bilincinde derin bir kırılma ve hicap duygusu uyandırmıştır. Bu bağlamda kahvehane sohbetleri, siyasi kriz anlarında toplumsal moralin inşa edildiği ve popüler dış politika okumalarının üretildiği bir kamusal müzakere sahası kimliği kazanmıştır (Kırlı, 2014:151-154).

Mikhail'e göre erkeklerin kahvehaneye gitmek için evden uzaklaşması, konutu kadınların kendi aralarında sosyalleşebildiği ve ortak meselelerini müzakere edebildiği geçici, yarı kamusal bir platforma dönüştürmüştür. Dolayısıyla ev, belirli periyotlarda kadınların kolektif etkileşimine zemin hazırlayan işlevsel bir alana dönüşmektedir. Kahvehaneler ise konut içerisindeki bu kadın odaklı sosyal dokunun toplumsal cinsiyet eksenindeki simetrik karşılığını temsil eder. Erkek nüfus için bu mekanlar, siyasal, ekonomik ve kültürel mütalaaların yürütüldüğü temel etkileşim merkezleridir. Mikhail, kahvehanelerin mahalle aidiyetini belirginleştirdiğini vurgular. Bu bağlamda söz konusu mekanlar, evin bazı sosyokültürel fonksiyonlarını kamusal sahaya transfer eden “ara bölgeler” niteliği taşımaktadır. Mikhail'in analizinde ev ve kahvehane, cinsiyet temelinde ayrılmış olsa da işlevsel açıdan birbirini tamamlayan ve toplumsal dengenin idamesini sağlayan alanlar olarak tasvir edilmektedir (Mikail, 2014:196).

SONUÇ

Osmanlı kahvehaneleri, kamusal alanın teşekkülü, siyasal söylemin dolaşıma girmesi ve toplumsal denetim mekanizmalarının şekillenmesi bakımından merkezi bir rol oynamıştır. On altıncı yüzyıldan itibaren kahvehaneler, farklı sınıflar, meslek ve aidiyetlerden bireyleri bir araya getiren özgün bir kamusal etkileşim zemini üretmiş, bu özellikleriyle hem düşünsel üretimin hem de siyasal muhalefetin taşıyıcı mekânları hâline gelmiştir. Devletin kahvehanelere yönelik yasaklama, gözetim ve kontrol politikaları, bu mekânların potansiyel etkisinin farkında olduğunu göstermekte, IV. Murad'dan Tanzimat'a uzanan süreçte uygulanan düzenlemeler, kamusal alan üzerindeki iktidar mücadelesinin sürekliliğine işaret etmektedir. Kronikler ve seyyah anlatıları birlikte değerlendirildiğinde, kahvehanelerin bir yandan ahlaki çözülme, asayiş ve muhalefet söylemleriyle damgalandığı, diğer yandan basın, meddah, Karagöz ve sohbet pratikleri aracılığıyla kolektif bilinç ve kamuoyu üretimini beslediği görülmektedir. Tanzimat döneminde basının yaygınlaşmasıyla bu işlev daha da belirginleşmiş, kahvehaneler haberin okunduğu, tartışıldığı ve yeniden yorumlandığı canlı kamusal merkezlere dönüşmüştür. Do-

layısıyla Osmanlı kahvehaneleri, denetim ile özgür ifade, düzen ile muhalefet, gelenek ile dönüşüm arasındaki gerilimi bünyesinde barındıran, Osmanlı kamusal hayatının dinamiklerini anlamak açısından önemli bir analitik çerçeve sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akdağ, Mustafa (1995), Celâlî İsyancıları (1550–1603), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Albayrak Nurettin (1998). “Hiciv”, DİA, Cilt 17, İstanbul, 1998.
- Çaksu, Ali (2019). “18. Yüzyıl Sonu İstanbul Yeniçeri Kahvehaneleri”, Osmanlı Kahvehaneleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar, der. Ahmet Yaşar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Edmondo de Amicis, İstanbul (1874), (1993). Çev. Beynun Akyavaş, TTK, Ankara.
- Gelibolulu Mustafa Âli (1978). Görgü ve Toplum Kuralları Üzerinde Ziyafet Sofraları (Mevâidün Nefâis Fi Kavâidil Mecâlis), Haz. Orhan Şaik Gökyay, Tercüman Yayınları, İstanbul.
- Gérard de Nerval (2002). Doğuya Seyahat, Çev. Muharrem Taşcıoğlu, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Kömeçoğlu, Uğur (2010). “Homo Ludens ve Homo Sapiens Arasında Kamusalılık ve Toplumsallık: Osmanlı Kahvehaneleri”, Osmanlı Kahvehaneleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar, Ed. Ahmet Yaşar, İstanbul, Kitap Yayınevi.
- Kırlı Cengiz (2014), “Kahvehaneler: 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’nda Kamuoyu”, Osmanlı Laleleri, Osmanlı Kahvehaneleri: On Sekizinci Yüzyılda Hayat Tarzı ve Boş Vakit Eğlenceleri, der. Dana Sajdi, çev. Aylin Onacak, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.
- Mikhail, Alan (2014), “Gönül Arzu Eder ki: Toplumsal Cinsiyet, Kentsel Mekân ve Osmanlı Kahvehaneleri”, Osmanlı Laleleri, Osmanlı Kahvehaneleri: On Sekizinci Yüzyılda Hayat Tarzı ve Boş Vakit Eğlenceleri, der. Dana Sajdi, çev. Aylin Onacak, Koç Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Naîmâ Mustafa Efendi (1968), Naîmâ Tarihi, Çev. Zuhuri Danışman, Cilt III, Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul.
- Peçevi İbrahim Efendi (1981). Peçevi Tarihi I, Haz. Bekir Sıtkı Baykal, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Théophile Gautier (1899). Constantinople, H. M. Caldwell Co., New York.
- Zilfi, Madeline C.(1988). The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800), Bibliotheca Islamica, Minneapolis.

Bölüm 2

XVIII. YÜZYIL ORTALARINDA ANTEP SANCAĞI'NDA VERGİ TAHSİLATI VE SORUNLARI¹

Hamza YILDIZ²

1 Bu çalışma 2025 yılında, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümünde Dr. Öğr. Üyesi Ömür YANAR danışmanlığında yapılmakta olan “1 Numaralı Maraş Ahkam Defterine Göre Antep (Ayıntab) (1742-1751)” adlı tezden türetilmiştir.

2 Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü, Kahramanmaraş-Türkiye, hamzayldz@yandex.com Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-2211-4505>

Giriş

XVIII. yüzyıl, Osmanlı Devleti açısından yalnızca askerî ve siyasî dengelerin değil, aynı zamanda merkez-taşra ilişkilerinin, mali yapının ve yerel iktidar alanlarının yeniden tanımlandığı bir dönüşüm evresini ifade etmektedir. Bu dönemde merkezi otoritenin taşra üzerindeki denetim mekanizmaları kısmen değişmiş; uzayan savaşların ve artan askerî harcamaların doğurduğu nakit ihtiyacı, mali sistemi daha esnek fakat aynı ölçüde kırılğan bir yapıya sürüklemiştir. Bu dönüşüm süreciyle birlikte, yerel güç odaklarının—özellikle âyan ve eşrafın—idari yapı içindeki etkisi belirginleşmiş; taşra yönetiminde merkez adına hareket eden aktörlerin manevra alanları önemli ölçüde genişlemiştir. Söz konusu değişimin en somut izleri ise İstanbul'daki merkezî hükümet ile taşra birimleri arasındaki mali ilişkilerde ve özellikle vergi tahsilat usullerinde gözlemlenmektedir. Bu çerçevede, Doğu Akdeniz ticaret havzası ile Anadolu iç bölgelerini birbirine bağlayan stratejik konumu, zengin tarımsal hinterlandı ve Halep ile kurduğu güçlü ticari bağlar sayesinde Antep Sancağı, XVIII. yüzyıl Osmanlı mali ve idari yapısını çözümlemek açısından dikkat çekici bir örneklem alanı sunmaktadır.

Osmanlı maliyesinin XVIII. yüzyıldaki temel problemlerinden biri, klasik tımar sisteminin çözülmesiyle birlikte ortaya çıkan sürekli nakit ihtiyacıdır. Uzayan seferler ve değişen askerî teknolojiler, devletin düzenli ve yüksek nakit gelirlerine olan bağımlılığını artırmıştır. Bu gelişme, tımar sisteminin yerini önce iltizam, ardından malikâne uygulamalarının almasına yol açmıştır (Genç, 2003: 516–517). Ancak bu dönüşüm, vergi toplama yetkisinin merkezi bürokrasiden ziyade yerel nüfuz sahipleri ve İstanbul merkezli sermayedarlara devredilmesi sonucunu doğurmuş; böylece taşrada mali iktidarın yerel güç odaklarının elinde yoğunlaşmasına zemin hazırlamıştır. Vergi tahsilat sürecinin mültezimlerin, mütesellimlerin ve voyvodaların inisiyatifine bırakılması, halkı keyfi uygulamalara açık bir yapı ile karşı karşıya bırakmıştır. Nitekim XVIII. yüzyıl ortalarında Antep Sancağı'nda şer'î vergilerin yanı sıra tekâlif-i örfiye kapsamında toplanan vergilerin, yerel idareciler tarafından artırıldığı ve tahsilatta usulsüz yöntemlere başvurulduğu yönünde çok sayıda şikâyetle rastlanmaktadır. Ayrıca Vergi tahsili sırasında mükelleflerin öşür verilmeden bağ bozması ve vergiye konu mahsulü teslim etmeme gibi olayların şikâyetine de rastlanmaktadır.

Dönemin mali yapısını sağlıklı biçimde değerlendirebilmek için, vergi sisteminin yalnızca teknik yönünü değil, aynı zamanda dayandığı meşruiyet zeminini de göz önünde bulundurmak gerekir. Osmanlı maliyesinde vergi, yalnızca ekonomik bir yükümlülük değil, tebaa ile devlet arasındaki karşılıklı sadakat ilişkisini düzenleyen temel araçlardan bi-

ridir. Ancak XVIII. yüzyılda özellikle savaş hâllerinde toplanmak üzere ihdas edilen imdâd-ı seferiye ile barış zamanlarında uygulanan imdâd-ı hazariye gibi vergilerin zamanla kalıcı nitelik kazanması ve tevzi usulüyle tahsil edilmesi, vergi yükünün adil dağılımını ciddi biçimde zedelemiştir (Cezar, 1986: 22). Söz konusu yapısal sorunların taşra ölçeğinde nasıl tezahür ettiğini izlemek açısından Ahkâm Defterleri son derece mühim kaynaklardır. Divan-ı Hümâyûn’a intikal eden şikâyetler üzerine verilen hükümleri ihtiva eden bu defterler, devlet ile toplum arasındaki gerilim alanlarını “aşağıdan yukarıya” bir perspektifle takip etme imkânı sunar. 1742 yılından itibaren eyalet esasına göre tutulmaya başlanan ahkâm defterleri, merkezî idarenin taşradaki mali, idarî ve hukuki problemlere nasıl yaklaştığını ve bu sorunları hangi mekanizmalarla çözmeye çalıştığını sistematik bir biçimde yansıtır (İnalcık, 1988: 34; Şimşir, 1994: 360).¹ Bu çalışmanın temel kaynağını oluşturan 1 Numaralı Maraş Ahkâm Defteri de Antep ve çevresinde yaşanan sosyal, ekonomik ve idarî aksaklıkların, devletin en üst karar merciinde nasıl değerlendirildiğini göstermesi bakımından ayrı bir önem arz etmektedir.

Defterde yer alan kayıtlar incelendiğinde, şikâyetlerin önemli bir kısmının vergi tahriri ve usulsüz tahsilat başlıklarında yoğunlaştığı görülmektedir. Mültezimlerin mukataa şartlarına aykırı şekilde halktan fazla bedel talep etmeleri, ürün teslimini geciktirerek üreticiyi zor durumda bırakmaları veya muafiyet sahibi zümrelerden—askerî sınıf mensupları ve imam/hatipler gibi—dahi vergi talep etmeleri, sıkça karşılaşılan uygulamalardır. Bu durum, Osmanlı taşra idaresinde bir denetim boşluğuna işaret etmekte; merkezî otoritenin emir ve düzenlemelerinin taşrada her zaman karşılığını bulamadığını göstermektedir. Öte yandan ahkâm defterleri, aynı zamanda devletin bozulan düzeni “ihkak-ı hak” yoluyla yeniden tesis etme çabasını da açık biçimde belgelemektedir.

Bu çalışma, XVIII. yüzyıl ortalarında Antep Sancağı’nın mali görünümünü, nicel verilerden ziyade hukuki ihtilaflar ve idari uygulamalar üzerinden yürütülen nitel bir analiz çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda öncelikle 1 Numaralı Maraş Ahkâm Defteri’nin diplomatik özellikleri ve genel muhtevası kısaca tanıtılmış; ardından defterde yer alan ve Antep Sancağı’nı doğrudan ilgilendiren vergiye dair hükümler tasnif edilerek değerlendirilmiştir. Çalışmanın temel hedefi, yalnızca vergi kalemlerini tespit etmek değil; vergi tahsilat sürecinin devlet ile toplum, merkez ile taşra ve yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkileri nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaktır. Zira ahkâm kayıtları, sadece “ne kadar vergi alındığını” değil, aynı zamanda “vergilendirmenin nasıl bir toplumsal çatışma alanı ürettiğini” de bütün açıklığıyla gözler önüne

1 Ahkâm Defterleri’nin tarih araştırmalarında kaynak olarak değeri için detaylı bilgi için ayrıca bk. Yanar, 2024.

sermektedir. Bu yönüyle çalışma, Antep örneği üzerinden XVIII. yüzyıl Osmanlı taşra tarihine, birincil arşiv kaynaklarına dayalı mikro ölçekte bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

1. Vergi Türleri ve Uygulama Biçimleri

Vergi terim olarak devletin kamu giderlerini karşılamak için karşılıksız ve zorunlu olarak topladığı ekonomik değeri ifade etmektedir. Harç ve resim gibi kamusal yükümlülükler ise karşılıklı sebebiyle olması yönüyle vergiden ayrılmaktadır (Kenanoğlu, 2013: 52-58). Osmanlı döneminde birçok vergi çeşidi bulunmaktaydı bunlar genel olarak tekalifi örfiye ve tekalifi şer'îye olarak iki kısma ayrılır. Tekalifi örfiye olarak ayırdığımız vergi çeşidi geleneklere dayanarak konulan vergilerdir. Örneğin resmi mücerred, resmi benak, resmi arus bunlara dahildir. Tekalifi şer'îye ise İslam hukukuna dayanan vergilerdir. Örneğin öşür, cizye, ağnam (Akdağ, 1995: 45).

Önemli olan ve şikayetlerde karşımıza çıkan bir vergi çeşidi ise “im-dadiyye” olarak adlandırılan vergi çeşididir. İlk uygulamalarda genellikle “imdâd-ı seferiyye” adıyla anılan ve ârizî bir özellik taşıyan imdâdiyye, XVIII. yüzyıldan itibaren “imdâd-ı seferiyye” ve “imdâd-ı hazariyye” diye ikiye ayrılarak düzenli vergiler halini almıştır. imdâd-ı seferiyye savaş döneminde alınırdı. imdâd-ı hazariyye ise barış dönemlerinde alınmaya başlanmış ve seferiyye vergisine oranla daha hafif olduğu bilinmektedir. Bu vergiler üst düzey taşra yöneticilerinin gelirlerine aktarıldı (Tabakoğlu, 2000: 221-222). Yukarıda bahsedilen imdadiyyelerin yerel yöneticiler tarafından daha fazla olması için çaba gösterildiği belgelerde görülmektedir. Bunun sebebi ise bu vergilerin yerel yöneticilerin gelirleri ve ödeneklerine katkı verdiğinden dolayı olabilir. Bu şikayetlerin sonuçları genel olarak şikâyetle bulunan tarafın lehine sonuçlanmıştır.

Vergi alınmasında kullanılan yöntemlerden birisi de iltizam sistemi idi. İltizam kelime olarak lüzum kelimesinden türemiştir ve “gerekli sayma, üzerine alma, bir tarafı tutma” gibi anlamlara gelir. Devlet içinde vergi toplamam iki yolu vardır birisi yaygın olarak kullanılan devlet memurlarının vergileri toplamasıdır, diğeri ise vergilerin belirli şartlar altında özel teşebbüslere devredilmesidir buna iltizam denir, bunu yapan kişiye de mültezim denilirdi (Genç, 2000: 154-158). 18. Yüzyılda kullanılan sistem ise malikane sistemi idi malikane sisteminin iltizam sisteminin en önemli farkı ise mültezimin ömür boyunca belirli haklara sahip olmasıydı. (Genç, 2003: 516-517)

Antep Sancağı'nda 1742-1751 yılları arasındaki kayıtlar, vergi tahsilatının hem çeşitlilik hem de yoğunluk bakımından dönemin mali

yapısını doğrudan yansıtmaktadır. Belgelerde en sık rastlanan kalemler; avâriz, imdâd-ı hazariye, imdâd-ı seferiye ve tekâlif-i şakka gibi olağanüstü vergilerdir. Bu vergiler, devletin savaş ve sefer dönemlerinde acil nakit ihtiyacını karşılamak amacıyla uygulanmış; ancak taşrada çoğu kez keyfî biçimde genişletilmiştir.

Örneğin, Reşi aşiretine mensup Kürtlerin Antep'e bağlı sekiz köyde tarımla uğraşmalarına rağmen vergilerini Rumkale'ye ödemeleri ve on yıldır kazaya ait yükümlülükleri yerine getirmemeleri, yerel vergi sorunlarının bir örneğidir (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, 1: 2/4). Bu olay, bir yandan taşra sınırlarının idari olarak ne kadar geçirgen olduğunu, öte yandan merkezî denetimin zayıfladığı durumlarda vergi kaçışının nasıl mümkün hâle geldiğini gösterir.

Bununla birlikte, şehirli kesim de benzer şekilde keyfî tahsilatlara maruz kalmıştır. Antep şehir kethüdası Hacı Ahmed'in, borcu bulunmamasına rağmen Rakka valisinin hizmetinde olduklarını öne süren bazı kişilerce 500 gurusu ödemeye zorlanması (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, 1: 3/4), örfî görevli ve askerî zümrelerin vergi yetkilerini kötüye kullandıklarını kanıtlamaktadır. Aynı türden şikâyetler, sonraki yıllarda da tekrarlanmış; özellikle "ehli örf taifesi" tarafından halktan fazladan vergi istenmesi (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, 1: 4/5; 7/5) taşrada sürekli bir huzursuzluk kaynağı olmuştur.

2. Tahsilat Süreçleri ve Kurumsal Aktörler

İncelenen 1 Numaralı Maraş Ahkâm Defteri'ndeki hükümler, XVIII. yüzyıl ortalarında Antep Sancağı'ndaki vergi tahsilat sürecinin tek bir merkezden değil, merkezî emir-komuta zinciri ile yerel mali pratiklerin kesiştiği, katmanlı ve karmaşık bir kurumsal yapı içinde yürütüldüğünü göstermektedir. Tahsilat sürecinde rol oynayan başlıca görevliler arasında Beylerbeyi, Voyvoda, Kadı (Naib aracılığıyla), Mukataa Eminleri ve bazı durumlarda Vakıf Mütevellileri yer almaktaydı. Merkezi idarenin emirleri, genellikle "Maraş Beylerbeyine ve Antep Naibine hitaben" ifadesiyle başlamaktaydı. Bu çift başlı hitap şekli, merkezî idarî hiyerarşinin (Beylerbeyi) ve hukuki denetim mekanizmasının (Naib/Kadı) eşzamanlı ve zorunlu olarak harekete geçirildiğini kanıtlamaktadır. Beylerbeyi, eyaletin en üst idarî ve askerî amiri olarak tahsilatın uygulanmasından sorumlu iken; Kadı/Naib, vergi tahsilatının hukuka uygunluğunu denetlemek ve özellikle *avâriz* gibi vergilerin toplanmasından da sorumluydu (Ortaylı, 2001: 69-73).

Yerel icraat noktasında ise Voyvodalar, Beylerbeyi adına idari ve zabıta görevlerini yürüterek vergi tahsilatında fiilî gücü temsil etmişler-

dir (Özvar, 2013: 129-131). Antep Sancağı Malikane sistemine geçen ilk sancaklardan biriydi ve malikane sahiplerinin birçoğu da askeri sınıfa mensup kimselerden oluşmaktaydı (Doğan ve Demir, 2021: 252). Tahsilat süreçlerinin en belirleyici aktörleri ise Malikâne-Mukataa sistemi kapsamında görev alan Mukataa Eminleri ve Mültezimler'dir (Genç, 2003: 129-132). Antep mukataası emini Mehmed'in ve halefi Örmecileoğlu Mehmed Ağa'nın adlarının hükümlerde tekrarlanan bir sıklıkla geçmesi, bu şahısların bölge maliyesindeki nüfuzunun kurumsal yetkileri aştığını kanıtlamaktadır. Mukataa sahipleri, süreli sözleşmelerle gelirleri yönetme hakkına sahip olduklarından, kârlarını maksimize etmek adına merkezî emirleri göz ardı edebiliyorlardı. Nitekim Antep Naibi Mustafa Efendi'nin 1743 Haziran'ında gönderdiği arzda, Örmecileoğlu Mehmed Ağa'nın vekillerinin halktan fazla vergi topladığı ve devlet hazinesine daha önce ödenmiş bedelleri bile yeniden talep ettiği açıkça belirtilmiştir (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, 1: 44/3). Bu türden sistematik suistimal vakaları, merkezî yönetimin, nakit akışını sağlamak için bağımlı olduğu mali aktörler üzerindeki denetiminin ne kadar kırılğan olduğunu göstermektedir.

Ahkâm defterlerindeki şikâyetler, yalnızca hiyerarşi içindeki yolsuzlukları değil, aynı zamanda idari sınırlar ve hukuki statüler konusundaki yerel karmaşayı da açığa vurmaktadır. Kefercebel köyünden Mustafa adlı mükellefin, vergilerini ödemesine rağmen Ruha (Urfa) kasabasındaki bazı görevlilerce yeniden tahsilata zorlanması (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, 1: 27/6), farklı idari bölgeler arasında yetki ve mali sınırların sıklıkla ihlal edildiğini göstermektedir. Öte yandan, merkezî hukukun belirlediği muafiyet kurallarının yerel *örfi teamüller* karşısında işlevini yitirmesi de önemli bir sorundur. Silahdar zümresinden Abdullah'ın, vergiden muaf mülkü olmasına rağmen mahalle halkınca "bizimle birlikte sen de vergi ver" diyerek baskı altına alınması (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, 1: 30/2), halkın, toplu vergilerin yükünü hafifletmek amacıyla merkezî hukuku değil, yerel dayanışmacı yük paylaşımını esas aldığını göstermektedir. Bu vaka, merkezî hukuki düzenleme ile yerel sosyal pratik arasındaki kritik gerilimi simgelemektedir. Kadının rolü, bu tür yerel baskılara karşı merkezî hukuku savunmak olsa da, bu çok katmanlı aktör ve süreçler, Antep Sancağı'nda vergi tahsilatını bir idari süreçten çok, yasa ve yolsuzluğun sürekli çekiştiği bir mücadele alanına çevirmiştir.

3. Anlaşmazlıklar ve Şikâyetler

XVIII. yüzyılın ortaları, Osmanlı maliyesinde birincil mali aktörlerin (mültezimler, voyvodalar) gücünün zirveye ulaştığı, buna karşılık merkezî denetimin ise sürekli sınındığı kritik bir dönemi işaret eder. 1 Numaralı Maraş Ahkâm Defteri, bu yapısal krizin Antep Sancağı'nda-

ki yansımalarını ve reayanın merkezî şikâyet mekanizmasını kullanarak yürüttüğü hukuki mücadeleyi inceleyen eşsiz bir birincil kaynaktır. Bu dönem, Osmanlı maliyesinin kriz dönemlerinden biri olup (1740'lı yıllar), Antep gibi orta büyüklükteki sancaklarda merkezî baskı ve yerel keyfiyetin birleşimiyle kendini hissettirmiştir. Defter, vergi tahsilatının kurumsal bir süreçten öte, merkezi otoritenin meşruiyetini koruma çabası ile yerel güç odaklarının kişisel çıkarları arasında sıkışıp kalmış, sürekli bir mücadele alanı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Ahkâm kayıtlarında en sık karşılaşılan şikâyet, yasal haddin üzerinde fazla vergi talebi ve tahsil edilen vergilerin tekrar istenmesidir. Bu durum, Malikâne sisteminin yol açtığı mali sıkıntıyı gözler önüne serer. Örneğin, Örmecileoğlu Mehmed Ağa'nın vekillerinin, halktan fazla vergi topladığı ve devlet hazinesine ödenmiş bedelleri bile yeniden talep ettiği iddiası (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, 1: 44/3), Maliye'deki hukuki kayıtların taşrada hiçe sayıldığını kanıtlar. Bu türden mükerrer vergilendirme, Malikâne sahiplerinin kârlarını maksimize etmek amacıyla hukuku suiistimal ettikleri görülmektedir. Mali suiistimal, idarî sınırları da aşmıştır: Kefercebel köyünden Mustafa'nın, vergisini ödediği hâlde Ruha (Urfa) kasabasındaki görevlilerce tekrar vergi istenmesi (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, 1: 27/6), idarî sınırlar arası yetki karmaşasının yarattığı belirsizlikten faydalandığını ortaya koyarak, Antep'in ticaret güzergâhları üzerindeki konumunun bu tür çapraz yetki aşımı vakalarının sıklığını artırdığını düşündürmektedir.

Bu ekonomik baskının şiddet boyutu da defter kayıtlarına yansımıştır. Hükümler, vergi toplama sırasında fizikî zor kullanımının ve eşkıyalıkla iç içe geçmiş tahsilatların yaygınlaştığını göstermektedir. Halktan zorla vergi alınmak üzere mallarına el konulması (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, 1: 7/5) ve bazı köylerde tahsilat bahanesiyle gasp ve şiddet uygulanması (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, 1: 28/4; 44/2) gibi vakalar, tahsilat yetkisinin Voyvoda vekilleri tarafından mutlak bir zorlama aracı olarak kullanıldığını gösterir. Bu şiddet, devletin vergi tahsil etme hakkının meşruiyetini taşra halkının gözünde ciddi şekilde zedelemiştir. Bu baskı karşısında reayanın geliştirdiği en temel tepki ise hukuki direniş olmuştur. Şikâyetlerin çoğunda, fetva veya hüccet-i şer'iyeye referansının kullanılması, halkın yerel keyfiyete karşı merkezî hukuku bir kalkan olarak kullandığını gösterir. Mağdurların doğrudan merkeze arzuhal (dilekçe) ile başvurarak "haksız alınan paranın iadesi" talebinde bulunmaları, merkezin adalet imajını koruma refleksini sürekli tetiklemiştir.

Hukuki mücadele, özellikle muafiyet statülerinin korunmasında kritik rol oynamıştır. Osmanlı taşrasında imamlar, hatipler ve Silahdar gibi zümreler *avâriz* ve *tekâlif* vergilerinden muaftı. Ancak Kızılca Mescid

Mahallesi imamı Molla Mehmed'in oğluna, voyvoda vekili tarafından haksız yere "ra'yyet resmi" talep edilmesi (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, 1: 74/4) ve Telkad köyü imamı Ali'ye *rûsûm-ı ra'yyet* talep edilmesi (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, 1: 99/3) gibi vakalar, bu muafiyetlerin mali baskı karşısında ne kadar kırılğanlaştığını gösterir. Bu durum, merkezî berat (ayrıcılık) ile tanınan hukuki statü ile yerel tevzi (dağıtım) baskısı arasındaki temel çelişkiyi ortaya koyar. Muafiyet statülerinin ihlali yalnızca resmi görevlilerce değil, aynı zamanda yerel topluluk baskısıyla da gerçekleşmiştir. Silahdar Abdullah'ın davasında (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, 1: 30/2) olduğu gibi, hukuki olarak muafiyeti olan bireylerin, mahalle halkının örfi baskısı ile karşı karşıya kalması, yerel toplulukların avâriz yükünü hafifletmek için merkezî hukuku çiğnediğini göstermektedir.

Anlaşmazlıkların en önemli boyutu, vergi toplama süreçlerine "mütegalibe" olarak adlandırılan yerel güç odaklarının müdahalesidir. Hükümlerde sıkça tekrarlanan "mütegalibe" kavramı, merkezî otoritenin zaafiyetinden faydalanan ve yetkilerini aşan yerel güç sahiplerini ifade eder. Dizdar Seyyid Mehmed Emin adlı bir *mütegalibenin*, *berât-ı şerif* ile yetkili tahsildarın işlemlerine müdahale ettiği vakası (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, 1: 28/3), *mütegalibenin* sadece eşkıyalıkla değil, aynı zamanda merkezî icraatın hukuki süreçlerine müdahale ederek devletin emir-komuta zincirini felç ettiğini kanıtlamaktadır. Bu tür olaylar, merkezî yetkinin taşrada ne kadar kısıtlı olduğunu ve tahsilatın yerel nüfuz odaklarına teslim edildiğini göstermektedir.

Her ne kadar çoğunluk olarak halkın mağdur edildiği vakalar çoğunlukta olsa da vergi toplayanların vergileri toplamakta zorlandığı durumlarda olmaktadır. Halkın öşür vermemek için bağları erken bozduğu ve görevlilerin geldiğinde toplanacak öşürü bulamaması üzerine bağların erkenden bozulmaması yönünde yapılan şikâyet (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 157/2). Vergi toplandıktan sonra bile bazı kişiler bu durumu engellemeye çalıştıkları görülmektedir (BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 217/3).

Tüm bu anlaşmazlıklar zincirinde, merkezî idarenin rolü düzeltici adalet sağlamak olmuştur. Merkezî idarenin taşraya gönderdiği ferman ve hükümler, genellikle "haksız alınan paranın iadesi", "kanuna aykırı müdahalelerin engellenmesi" ve "fetvâya uygun hareket edilmesi" gibi tekrar eden kalıplar içerir. Bu durum, taşrada adaletin tesisinin büyük ölçüde bireysel müracaatlar ve merkezin müdahale kararları aracılığıyla sağlandığını gösterir. Ancak 1742–1751 arasındaki hükümlerde bu ifadelerin sürekli tekrarlanması, sistemin kalıcı olarak çift yönlü keyfiyete açık olduğunu ve merkezî denetimin ancak reaktif müdahalelerle sürdürüle-

bildiğini teyit eder. Antep'teki bu anlaşmazlıklar, klasik Osmanlı düzeninin XVIII. yüzyılda, Ayanlık ve Malikâne sistemleri karşısında yaşadığı mali ve idari anarşinin mikro ölçekteki laboratuvarı rolünü üstlenmiştir. Merkezin adalet dağıtması, adil tahsilatın kural değil, istisna haline geldiğini gösteren yapısal bir soruna işaret etmektedir.²

Sonuç

Bu çalışma, 1 Numaralı Maraş Ahkâm Defteri'ndeki hükümlerden hareketle XVIII. yüzyılın ortalarında Antep Sancağı'nda vergi tahsilatının nasıl işlediğini, bu süreçte ortaya çıkan yapısal sorunları ve toplumsal sonuçlarını incelemiştir. Defterde yer alan kayıtlar, Osmanlı taşrasında mali idarenin yalnızca teknik bir tahsilat meselesi olmadığını; aksine, farklı güç odaklarının karşılaştığı, rekabet ettiği ve zaman zaman çatıştığı bir alan hâline dönüştüğünü açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu çerçevede çalışma, özellikle Malikâne sistemi sonrasında taşrada güçlenen yerel aktörlerin —Mültezimler, Voyvoda vekilleri — vergi düzeni üzerindeki belirleyici etkilerini değerlendirmiştir.

Elde edilen bulgular, Malikâne sisteminin merkezî otoritenin mali kaynaklara düzenli erişimini hedefleyen bir uygulama olmasına rağmen, pratikte taşrada özel sermaye ile devlet adına vergi toplama yetkisini birleştiren bir güce yol açtığını göstermektedir. Defterde görülen mükerrer vergi talepleri ve şiddet kullanılarak yapılan tahsilat girişimleri, verginin hukuki ve meşru bir kamusal yükümlülük olmaktan çıkarak taşra halkı için baskı ve tehdit unsuru hâline geldiğini göstermektedir. Bu durum, vergi düzeninin bozulmasının ötesine geçerek, taşrada adalet, güvenlik ve kamu düzeninin de zayıflamasına yol açmıştır.

Anlaşmazlıkların niteliği incelendiğinde, bunların yalnızca ekonomik nitelikli olmadığı, aynı zamanda toplumsal ve siyasal bir çatışmanın yansımaları olduğu görülmektedir. Vergi yükünün adaletsizce artması, yerel eşraf ve mütegalibenin tahsilata müdahalesi ve zor kullanımı, reayanın devletle kurduğu güven ilişkisini temelinden sarsmıştır. Halkın vergiden kaçınmaya çalıştığı bazı olaylar göz önüne alındığında vergi toplayan kurumların da halka olan bakışını olumsuz olarak etkilemiş olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu açıdan, defterdeki hükümler, taşra toplumunda devlet otoritesinin ne şekilde tecrübe edildiğine dair önemli bir sosyo-tarihsel perspektif sunmaktadır.

Bu karmaşık ortamda halkın geliştirdiği hukuki direnç stratejileri dikkat çekicidir. Reaya, örfî uygulamalara veya yerel güç sahiplerinin

2 XVIII. yüzyıl ortalarında Osmanlı Devleti'nde iktisadi politikaların uygulanmasında Diyarbakır ve Adıyaman merkezli ortaya çıkan sorunlara ilişkin müstakil çalışmalar olarak ayrıca bk. Söylemez ve Yanar, 2020; Yanar, 2025.

keyfî müdahalelerine karşı şer'î hukukun sunduğu araçlara başvurmuş; hüccet-i şer'iyeye ve fetva gibi mekanizmalar yoluyla Osmanlı merkezî adalet sistemini kendi lehlerine işletmeye çalışmıştır. Örneğin Molla Mehmed'in oğlu ve Telkad köyü imamı Ali gibi muaf statüsüne sahip kişilerin dahi vergiye tabi tutulması merkez tarafından tanınan hukuki imtiyazların yerelde nasıl ihlal edildiğinin somut bir örneğidir. Halkın doğrudan merkeze başvurarak “haksız alınan paranın iadesi” yönünde hükümler çıkarabilmiş, merkezî adalet mekanizmasının tamamen etkisiz olmadığını gösterse de bu müdahalelerin çoğunlukla geçici ve bireysel çözümler sunduğu açıktır.

İncelenen hükümler, Osmanlı merkezî idaresinin taşra ile ilişkilerindeki yapısal bir ikiliğe de işaret etmektedir. Merkez, taşrada düzenli tahsilatı sağlayacak kalıcı ve proaktif bir denetim mekanizması kuramamış; bunun yerine, şikâyetler merkeze ulaştığında devreye giren bir «düzeltici adalet» politikası yürütmüştür. Bu çerçevede verilen hükümler, teorik olarak Adalet Dairesi'nin taşrada işlerliğini korumayı amaçlamış olsa da defterde 1742–1751 döneminde tekrar eden ifadeler “fazla vergi talebi”, “mütegallibe müdahalesi”, “haksız tahsilat” tarzında ifadeler sistemin kronik bir keyfiyet ürettiğini göstermektedir. Özellikle Malikâne ile vergi toplama yetkisinin özel sermayeye devredilmesi, taşrada Ayan sınıfının güçlenmesine, merkezî otoritenin nüfuzunun ise zayıflamasına yol açmıştır. Bunların yanı sıra halkın da vergiden kaçınmak için hasadı erken kaldırma tarzında birtakım yollara başvurdukları görülmektedir. Bu çerçevede Maliye'nin hukuki normlarla uyumlu bir taşra idaresi tesis etmekte yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır.

Bu nedenle, 1 Numaralı Maraş Ahkâm Defteri yalnızca Antep Sancağı'ndaki yerel sorunları değil, XVIII. yüzyıl Osmanlı taşrasının genel mali-idarî yapısındaki dağınıklığı ve istikrarsızlığı yansıtan bir kaynak niteliğindedir. Defterde yer alan şikâyetler, müdahale hükümleri ve tekrar eden sorun alanları, merkez ile taşra arasındaki güç mücadelesinin mali mekanizmalar üzerinden nasıl somutlaştığını açık biçimde göstermektedir. Son tahlilde vergi tahsilatının hukuki çerçevesi teorik olarak güçlü görünse de uygulamanın büyük ölçüde yerel güç ilişkileri, mütegallibenin nüfuzu ve mali çıkar ağları tarafından belirlendiği görülmektedir. Bu durum, Osmanlı İmparatorluğu'nun XVIII. yüzyıldaki idari ve mali yapısında karşılaşılan vergi toplanmasındaki karşılaşılan sorunların Antep örneğinde nasıl işlediğini ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

I. Arşiv Belgeleri

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Bab-ı Asafî (A)

Maraş Ahkâm Defterleri (A.{DVNSAHK.ME..d)

No. 1.

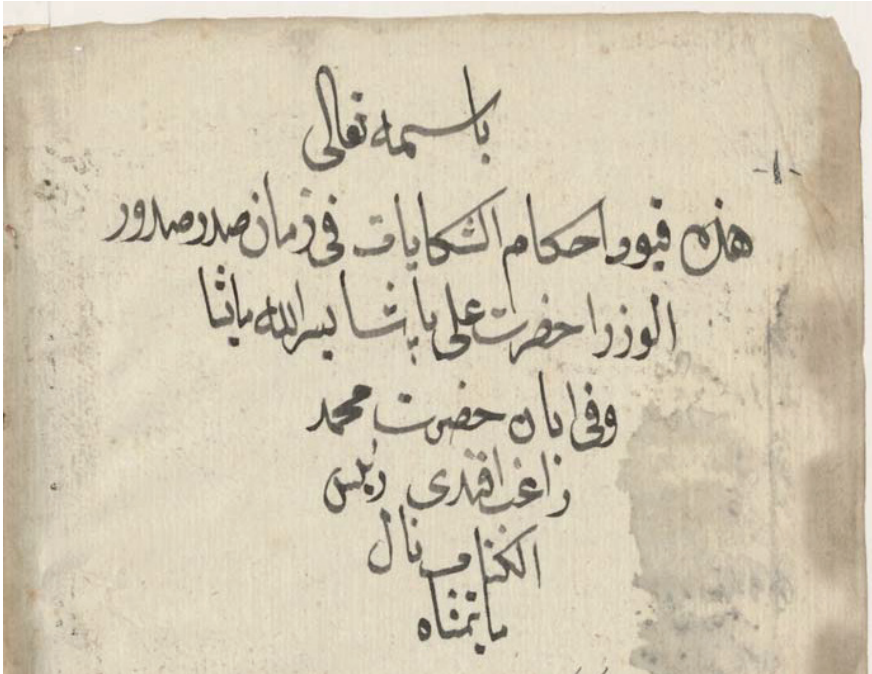
II. Araştırma ve İncelemeler

- Akdağ, M. (1995). *Türkiye'nin iktisadi ve içtimai tarihi* (Cilt 2). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Cezar, Y. (1986). *Osmanlı maliyesinde bunalım ve değişim dönemi: XVIII. yy'dan Tanzimat'a mali tarih*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Doğan, H., Demir, A. (2021). Ayntab (Antep) Sancağı'nda Malikâne Sisteminin İşleyişi: Dimosât-ı Ayntab Mukâataası Örneği (1711-1730). *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 27, 233-256. doi:10.9775/kausbed.2021.013
- Genç, M. (2000). İltizam. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 22, 154-158).
- Genç, M. (2003). Mâlikâne. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 27, 516-517).
- Genç, M. (2003). Mukataa. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 31, 129-132).
- İnalçık, H. (1988). Şikâyet hakkı: “arz-ı hâl ve ‘arz-ı mazhar’lar. *Osmanlı Araştırmaları*, 7-8, 33-54.
- Kenanoğlu, M.M. (2013). Vergi *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 43, 52-58).
- Ortaylı, İ. (2001). Kadı *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 24, 69-73)
- Özvar, E. (2013). Voyvoda *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 43, 129-131)
- Söylemez, F., Yanar, Ö. (2020). XVIII. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı Devleti'nde İktisadi Politikaların Uygulanmasında Ortaya Çıkan Sorunlara Dair Bir Analiz: Adıyaman Örneği. *Tarih Okulu Dergisi*, 47, 2222-2243. doi: http://dx.doi.org/10.29228/Joh.41564
- Şimşir, N. (1994). Ahkâm Defterleri'nin Tarihî Kıymeti ve 107 No'lu Ahkâm Defteri'ndeki İzmir ile İlgili Hükümler. *Ege Üniversitesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, 9, 357-390.
- Tabakoğlu, A. (2000). İmdadiyye *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 22, 221-222).

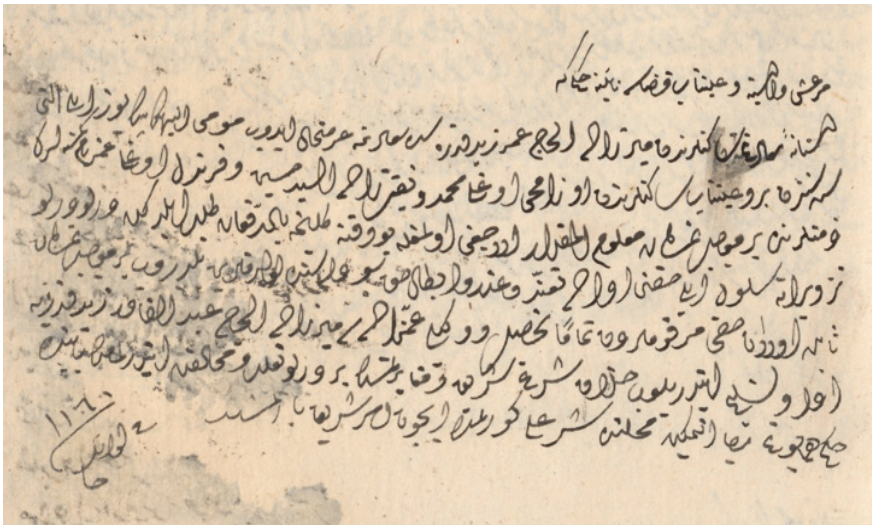
- Yanar, Ö. (2024). Maraş ahkâm defterlerinin Adıyaman tarihi için kaynak olarak değeri: I numaralı Maraş ahkâm defteri örneği. N. B. Bozlaslan (Ed.), *Tarih alanında uluslararası çalışma ve değerlendirmeler* (ss. 1–14) içinde. Ankara: Serüven Yayınevi.
- Yanar, Ö. (2025). XVIII. Yüzyıl Ortalarında Çermik Sancağı'nda Vergi Tahsilatı ve Toplumsal İhtilaflar. Bozan, O., Ertekin A., Yaz A., Erpolat M.S. (Ed.), *Yönetenler Üretenler Yaşayanlar Çermik'in Toplum Atlası* (ss. 233-260) içinde. Konya: Çizgi Kitabevi.

EKLER

Ek 1: I Numaralı Maraş Ahkâm Defterinin Künyesi



Ek 2: I Numaralı Maraş Ahkâm Defterinden Örnek Hüküm: s. 190/1



Ek 3: Ayıntab Kazasında Vergi Tahsilatı Temelli İhtilaflara İlişkin Hükümler (1 Numaralı Maraş Ahkâm Defteri)

Kaynak	Tarih (M/H)	Şikâyet Eden	Şikâyet Edilen	Şikâyet Konusu	Karar
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 2/4	1742 / Ağustos başı (M)	Antep kazâsı (vergi mercileri)	Reşi aşireti mensupları	Antep'e bağlı köylerde oturdukları halde Rumkale'ye vergi verip Antep vergilerini ödeme-meleri	Antep nâibine; Reşi aşiretinin Antep halkıyla birlikte tahammüllerine göre vergi ödemesi ve kanun dışı teal-lüllerin men'i.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 3/4	1742 / Ağustos ortası (M)	Antep şehir kethüdası Hacı Ahmed	Mekaribaşı Hacı Murad oğlu Mehmed ve Arapoğlu Ali Beşe	Haksız yere 500 guruş tahsil edilmesi	Maraş valisi ve Antep nâibine; tahsilatın iadesi ve haksız müdahalenin önlenmesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 4/5	1742 / Ağustos ortası (M)	Kara oğlu Muhammed ve .. oğlu Muhammed	Ehli örf taifesi	Çocuklarından fazladan vergi talebi	Maraş valisi ve Antep nâibine; fazladan vergi işlemlerinin önlenmesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 4/7	1742 / Ağustos ortası (M)	Ali ve ... (Antep kazası sakinleri)	Ehli örf taifesi	Vergi gücü yokken zorla vergi alınması	Maraş valisi ve Antep nâibine; yapılan işlemlerin önlenmesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 7/5	1742 / Eylül başı (M)	Antep kazası sakinlerinden bazı kimseler	Zorla tahsilat yapan görevliler	Vergi bahanesiyle malların ve mahsullerin zorla alınması	Maraş valisi, Rumkale kadıları ve Antep nâibine; zorla alınan malların tahsili ve işlemlerin düzeltilmesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 27/6	1743 / Şubat ortası (M)	Kefercebel köyünden Mustafa	Ruha kasabası ahalisi ve örfi görevliler	Vergisini ödemediği halde yeniden vergi istenmesi	Maraş beyler-beyi, kadısı ve Antep nâibine; müdahalelerin engellenmesi ve fetvaya uygun hareket.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 28/3	1743 / Mart başı (M)	Mehmed veledi Receb (Dergâh-ı mu'allâm çavuşu)	Dizdar Seyyid Mehmed Emin	Beratlı tahsilata belgesiz müdahale	Maraş beyler-beyi ve Antep nâibine; berât gereği mahsul ve rûsumun tahsili ve engel olunması.

BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 30/2	1743 / Mart sonu (M)	Silahdar zümresinden Abdullah	Mahalle halkı ve örfi görevliler	Vergiden muaf mülke rağmen ağır vergi talebi ve rahatsız edilme	Antep nâibine; kanunsuz uygulamaların engellenmesi ve şer'î uygun hareket.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 33/3	1743 / Nisan sonu (M)	Ömer (Antep mukataasının 1742 iltizamcısı)	Peyamzâde Seyyid Mehmed	Emanet edilen yarı hisse mahsulâtının zimmette tutulması	Haleb valisi, Haleb ve Maraş kadırları ile Antep ve Maraş nâiblerine; şer'î muhasebe ve haksız kazancın iadesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 44/3	1743 / Haziran ortası (M)	Antep nâibi Mustafa Efendi (arz)	Örmecileoğlu Mehmed Ağa ve vekilleri	Mukataa işlemlerini kayda geçirme, yeniden talep, halka zulüm	Maraş beylerbeyi ve Antep nâibi; iade, haksız tahsilatların önlenmesi, tasarrufların engellenmesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 44/4	1743 / Haziran ortası (M)	Şehreküstü Mahallesi'nden el-Hâcc Hüseyin	Mahalleden bazı kişiler	Ödenmiş vergiye rağmen fazladan vergi ve tekâlif-i şakka talebi	Antep nâibi ve voyvodasına; fazladan talebin men'i ve şer'î uygun işlem.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 74/4	1744 / Mayıs sonu (M)	Molla Mehmed'in oğlu Mehmed (Kızılca Mes-cid Mah.)	Yeniil voyvodasının vekili	Ra'îyyet olmadığı halde ra'îyyet resmi talebi ve rahatsız edilme	Antep nâibine; defter ve hüccete uygun hareket, müdahalenin engellenmesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 99/3	1745 / Ocak ortası (M)	Ali (Telkad köyü imamı)	Köy zabiti ve bazı örfi görevliler	İmam ve hatiplerin muafiyetine rağmen rüsûm-ı ra'îyyet ve ağır vergiler talebi	Antep nâibine; imamın muafiyetinin korunması ve müdahalenin men'i.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 100/2	1745 / Ocak sonu (M)	Ali ve Mehmed (Beşdeli köyü)	Birecik/Köprü köyü zabitleri ve ahalisi	Başka kazaya men-sup gösterilerek haksız tahsilat	Antep nâibi ve Maraş mütesellimine; yetkisiz tahsilatın önlenmesi ve rencide edilmemeleri.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 100/4	1745 / Ocak sonu (M)	Şehreküstü Mahallesi'nden imam/hatip	Köy zabiti ve örfi görevliler	İmam/hatipten ra'îyyet vergisi ve tekâlif-i şakka talebi	Antep nâibi ve Maraş mütesellimine; muafiyetin korunması ve müdahalenin men'i.

BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 112/4	1745 / Mayıs başı (M)	Antep kazası ahalisi	Görevdeki nâib ve ilgililer	'Defa mahsûl' adıyla keyfi fazla tahsilat ve hukuksuz işlemler	Antep nâibine; emr-i şerife uygun davranılması ve fazla tahsilatın sonlandırılması.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 133/2	1746 / Ocak başı (M)	Antep ahalisinden bazıları	Şehir kethüdası Kasım	Tekâlif tahsilatına müdahale, fazladan para ekleme ve zorla tahsil	Antep nâibine; şer'î muhasebe ile zimmetin tahsili ve usulsüzlüğün engellenmesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 149/3	1746 / Nisan ortası (M)	Serrâc el-Hâcc Mehmed	Yeniil voyvodası adına hareket eden kişi	Re'âyâ sayılarak rûsûm-ı ra'yyet talebi	Maraş beylerbeyi ve Antep nâibine; kanunsuz vergi talebinin durdurulması.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 152/3	1746 / Mayıs sonu (M)	Zimmîler: Manikoğlu Ağya, Tah-tadöğenoğlu Abraham, Helvacı Allah-verdi	Nakiboğlu Seyyid Hacı İsmail (cizye-dâr)	Cizyede sınıflandırma yapmama, asılsız suçlamalar, kal'abend teşebbüsü	Antep nâibine; haksız kal'abenden men'i ve müdahale edil-memesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 157/2	1746 / Haziran sonu (M)	Dimos-ı Antep mukataa emini Mehmed Emin	Öşür vermeyen/bağı bozan bazı bağ sahipleri	Öşür verilmeden bağların bozulması ve gelir kaybı	Antep nâibine; öşür verilmeden bağların bozulmaması ve müdahalelerin men'i.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 162/3	1746 / Temmuz ortası (M)	Antep kasabası ahalisi	Muhzırbaşı vekili Kasım	Tekâlîfe fazladan akçe ekleme, fakirlere yükleme, zimmete geçirme	Antep nâibi ve Maraş mütesellimine; şer'î muhasebe ile iade ve tekrarının önlenmesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 166/1	1746 / Eylül başı (M)	Bildirim: Ceceli ve sair cemaatlerden bazıları	Muafiyet iddiasında bulunan kişiler	Muafız iddiasıyla vergi yükümlülüğünden kaçınma	Antep nâibine; tasarruf ettikleri yerler nedeniyle yükümlülükleri ödemeleri ve teallülün men'i.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 169/4	1746 / Ekim sonu (M)	Mehmed ve Mustafa	Dadalı cemaat kethüdaları, Antep voyvodası ve tımar erbabı	Re'âyâ olmadıkları halde re'âyâ vergisi talebi	Antep nâibi ve Antep voyvodasına; haksız vergi taleplerinin engellenmesi.

BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 178/5	1747 / Şubat başı (M)	Seyyid Mehmed ve Halil (sipahiler)	Mütegalibe kişiler	Karacaviran köyü timar mahsul ve vergilerine müdahale	Maraş valisi ve Antep nâibine; timarın sipahilere bırakılması ve müdahalenin men'i.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 181/3	1748 / Şubat sonu (M)	Hacı Mehmed (imam, Mağarabaşı)	Harbendeli cemaat kethüdası Mehmed	İmamı cemaat re'âyası göstererek resim talebi	Antep nâibi ve voyvodasına; kanunsuz müdahalelerin men'i.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 183/2	1747 / Mart sonu (M)	Elmalu köyü sakinleri (Arab Mehmed ve diğerleri)	Harbendeli cemaat voyvodaları/kethüdaları	Kendi re'âyaları oldukları iddiasıyla haksız rûsum talebi ve zorla tahsilat	Maraş valisi ve Antep nâibine; müdahale ve tahsilatın önlenmesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 187/5	1747 / Nisan sonu (M)	Mehmed Halife (Emir Ağa Camii imamı)	Ehl-i örf taifesi	İmamdan rûsum-ı re'âyâ ve ağır vergiler talebi	Antep nâibi ve kaymakama; imamların muafiyeti gereği müdahalenin önlenmesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 187/6	1747 / Nisan sonu (M)	Yusuf bin el-Hâcc Mustafa	Antep kaymakamı	Re'âyet kaydı yokken ra'yyet resmi talebi	Antep nâibine; kaydı olmadığı için müdahalenin men'i (Beşir Ağa'dan mektup).
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 191/1	1747 / Mayıs ortası (M)	Seyyid Eubekir	Hacı Mustafa, Kasım ve Seyyid Mehmed Efendi	İltizâm mahsulünü teslim etmeme, zimmet	Maraş valisi, Antep kadısı ve nâibine; mahsulün tahsili ve teslimi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 202/1	1747 / Ağustos sonu (M)	Mustafa (tekâüd timar sahibi)	Seyyid Ömer'in vekili ve bazı Antep eşrafı	Tımara ait mahsul ve rûsumun haksız tahsili	Maraş valisi ve Antep nâibine; mahsul/rûsumun Mustafa'ya teslimi, müdahalenin men'i.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 206/1	1747 / Eylül ortası (M)	Ahmed ve Mustafa (kardeşler)	Bir zaîm	Re'âyâ oldukları iddiasıyla rûsum-ı ra'yyet ödemeye zorlama	Maraş valisi ve Antep nâibine; kanuna aykırı rencide edilmenin önlenmesi.

BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 212/1	1747 / Aralık sonu (M)	İsmail (Dergâh-ı mu'allâm çavuşu)	Küçükbeyizâ-de Mehmed ve diğeri	Ze'âmet mahsul ve rûsûmuna haksız müdahale	Maraş valisi, Antep nâibi ve kadıya; mahsul/rûsûmun vekile teslimi ve müdahalelerin men'i.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 214/1	1748 / Ocak sonu (M)	Antep yeniçeri taifesi	Genel itham sahipleri	Vergi yükümlülüklerini ödedikleri halde kaçınma ithamı	Antep nâibine; beyanları doğrultusunda kânûnî işlem.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 215/1	1748 / Şubat başı (M)	Ali, Hasan ve diğer yeniçeriler	Bazı mütegalibe ve a'yân	Mülk/ara zi yokken tekâlif ve fazladan yük	Maraş valisi ve Antep nâibine; kanunsuz tekâlifin men'i.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 215/4	1748 / Şubat ortası (M)	Antep nâibi Abdullah Efendi	Bazı kişiler (nizâmı bozan)	Bâd-ı hevâ, cürm ü cinayet, arûsâne rûsûmâtının usulüne itiraz	Maraş valisi ve Antep nâibine; kanun/deftere uygun tahsil, maktû' yol yok.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 216/1	1748 / Şubat ortası (M)	Hacı Hüseyin Çavuş	Müdahale eden bazı şahıslar	İlhak edilen timarın mahsul ve rûsûmuna müdahale	Maraş valisi ve Antep nâibine; tahsil izni ve müdahalenin men'i.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 217/3	1748 / Şubat sonu (M)	Ali ve İbrahim (mâlikâne mutasarrıfları)	Engel olan bazı kişiler	Öşürlerin köy anbarına nakline engel olunması	Antep nâibine; öşürün anbara nakli.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 219/4	1748 / Mart ortası (M)	Antep deb-bâğları	Bazı mütegalibe kimseler	Deriye akçe başına bâc talebi	Antep nâibine; kanunsuz tahsilatın men'i.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 226/1	1748 / Mayıs ortası (M)	Antep nâibi Şeyh Ömer (ve halk)	Muafiyet iddia eden yeniçeri, sipahi, imam, hatip, sadât	Muafiyet iddiasıyla tekâliften kaçınma	Antep nâibine; kaçınmanın önlenmesi ve tahammüle göre tekâlif.

BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 228/2	1748 / Hazi- ran başı (M)	Akyol Mahal- lesi'nden bazı şahıslar	Aynı mahal- leden bazı kişiler	Fazla vergi yükü- nün haksız bindi- rilmesi	Antep nâibine; fazla yükün engellenmesi ve fetvaya aykırılı- ğın men'i.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 228/3	1748 / Hazi- ran başı (M)	Bir kasaba ahalisi	Antep hassı voyvodası Hacı Mehmed Ağa	Mera resmi adıyla kanunsuz tahsilat	Maraş valisi ve Antep nâibine; tahsilatın engel- lenmesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 229/1	1748 / Hazi- ran başı (M)	Halimzâde Hüseyin Efendi, Kara Hamza, Ahmed ve diğerleri	Aynı mahal- ledeki bazı kişiler	Tasarrufta olma- yan harabe yerler için vergi talebi	Antep nâibine; talebin önlen- mesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 243/1	1749 / Şubat ortası (M)	Antep ahali- sinden şikâ- yetçiler	Kasım Ağa ve Seyyid Ahmed (vekiller)	Aykırı tekâlif tahsi- latı ve haksız para alma	Maraş valisi ve Antep nâibine; iade ve adaletin sağlanması.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 249/2	1749 / Ha- ziran ortası (M)	Seyyid Ebube- kir ve Seyyid Halil	Zu'emâdan Müsellah Mehmed Ağa (dolaylı)	İltizâm zarar iddia- sının tetkiki talebi	Maraş valisi ve Antep nâibine; şer'î tetkik.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 254/1	1749 / Ekim başı (M)	Hacı Ahmed (hassa silah- şörü)	Muradoğlu Mehmed	Zeamet mahsulle- rine haksız müda- hale ve gasp	Maraş/Sivas vali- leri, ilgili kadılar ve Antep nâibine; mahsulün vekile teslimi ve men.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 256/5	1749 / Aralık sonu (M)	Seyyid Şeyh Üveys (Hayik Mah.)	Ehl-i örf	Ferman olmaksızın ağır vergi talebi	Maraş valisi ve Antep nâibine; keyfi taleplerin men'i.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 266/5	1750 / Hazi- ran başı (M)	Süleyman (Barna mez- rası)	Sipahiler Yusuf ve Ömer (ve destekçileri)	Sahte hüccetle öşür ve resme müdahale	Maraş beylerbe- yi, ilgili kadı ve Antep kadısına; eski usule uygun tahsil ve müda- halenin men'i.

BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 267/3	1750 / Mayıs sonu (M)	Kıyam köyü halkı	Köy mültezimi	Kanun/defter dışı iki-üç kat vergi talebi	Antep kadısına; kanunsuz talebin engellenmesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 270/4	1750 / Haziran ortası (M)	Yusuf, Hasan, Hüseyin, İbrahim, Halil	Mukâtaa zâbiti	Re'âyet kaydı yokken rûsûm-ı ra'îyet talebi	Maraş beylerbeyi ve Antep nâibine; müdahalenin men'i.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 272/1	1750 / Temmuz ortası (M)	Urul ve Gücük mukâtaası re'âyası	Nakiboğlu Hacı İsmail (ve kâdı ile iş birliği)	Tecavüz, haksız kese talebi, gıyapta hüccet, hapis ve sâliyâne	Maraş beylerbeyi ve Antep nâibine; araştırma ve sabit olursa men.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 272/2	1750 / Haziran ortası (M)	Ahmed	Köy ahalisi ve ehl-i örf	Mülkü olmadığı halde tekâlif talebi ve ağır yükümlülük dayatılması	... kadısı ve Antep nâibine; kanuna aykırı taleplerin önlenmesi.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 283/1	1751 / Ocak başı (M)	Alundoğlu Ömer Bey (timar sahibi)	Şah Yensur vakfı mütevellisi Mustafa Beşe; Ali ve ortağı Seyyid Hacı İsmail	Kandavire köyü timar arazisine zorla müdahale; vakıf iddiasıyla öşür/resim tahsili	Maraş beylerbeyi ve Antep nâibine; hüccete göre Ömer Bey'e tahsil yetkisi ve müdahalenin men'i.
BOA, Maraş Ahkâm Defterleri, no. 1: 283/2	1751 / Ocak başı (M)	Sipahiler Abdi ve Yusuf	Şah Yensur vakfı mütevellisi Mustafa Beşe; Hacı Süleyman; Ali Ağa; Nakibzâde Seyyid Hacı İsmail	Vakıf iddiasıyla timar toprağına müdahale; iki kez reddedilmiş olmasına rağmen öşür/resme zorla el koyma	Maraş beylerbeyi ve Antep nâibine; hüccetlere göre öşür/resmin Abdi ve Yusuf'a tahsili ve müdahalenin men'i.

Bölüm 3

**KİRLİLİK VE İDARE: OSMANLI
İMPARATORLUĞU'NDA 16-18.
YÜZYILLARDA KENTSEL ÇEVRE
SORUNLARI VE DEVLET REFLEKSİ**

Murat POLAT¹

¹ Dr. ÖğrÜyesi, Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, osmaniyeimuratsolat@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8089-5876.

GİRİŞ

İlk insan toplulukları geniş bir coğrafyaya yayılmışlardı. Ürettikleri atıklar toprağa döndürülüyordu. Bu insanlar göçebe avcı toplayıcı oldukları için atık bertaraf sorunları bulunmamaktaydı. Ancak insanlar yaklaşık 10.000 yıl önce kalıcı yerleşimler kurup tarımsal yaşam tarzına geçmeye başlayınca yeni bir dönem başladı. Bu dönemde insan gereksinimlerini toprağı kazarak gideriyor ve üstünü kapatıyordu. Mezopotamya İmparatorluğu (M.Ö. 3500-2500) dönemine ait kalıntılarda lağım çukurları açılmış tuvaletler bulunmuştur.¹ Arkeolojik kazılar ve diğer kanıtlar Tunç Çağı'nda Minos Uygarlığı'nda (M.Ö. 3200-1100) ki Girit ve Mora'da suyun tahliyesi, yağmur ve atık suların tahliyesi, taş ve pişmiş toprakların kanal ve boru kullanılarak sağlandığını göstermektedir.² İndus uygarlığında (M.Ö.2600-1700) evler drenaj kanallarına bağlı olup atık su arıtma sistemi ile arıtıldıktan sonra kanalizasyona verilmekteydi. Eski Mısır'da atık su banyo zemininde ya da duvar delinerek tahliye edilmekteydi. Grek uygarlı modern kanalizasyonun öncüleri sayılmaktadır. Antik Yunanlılar (M.Ö. 300-M.S. 500) atık ve yağmur suyunu şehrin dışına borularla ulaştırarak bu suları tarımsal faaliyetlerde gübreleme amacıyla kullanmışlardır.³ Romalılar ise kanalizasyon sistemini geliştirmişlerdir.⁴ Osmanlı Devleti gibi büyük bir medeniyette modern sayılabilecek kanalizasyon sisteminin varlığı birçok biliminsanı tarafından kabul edilmektedir.⁵

Ortaçağ'da birçok Avrupa ülkesinde atık yönetimi layıkıyla yürütülebilmiş değildir.⁶ Esasen bu dönemler şehirlerin metropolleşmediği, kentleşme ve çevre duyarlılığı kavramının ve düşüncesinin tam anlamıyla tekamül etmediği dönemlerdir. Dolayısıyla bugünün modern yaşantısı ve tekamül etmiş kavramlarının mütakamil halini o dönemlerde aramak ve bugünün mantalitesiyle o dönemlere hüküm vermek yanlış olur. Şehirleşme ve nüfus arttıkça insan tüketiminin atık vermesi gayet doğaldır.⁷ İnsanların kullanıp kirlettiği su ya da eşyaların yaşam alanı olan evlerden salınması gerekmektedir. Bu gereklilik çöp, çöplük, süprüntü ve atık dediğimiz kavramları doğurmuştur. Atıklar nüfusun dışında üretim maddelerinin tüketimindeki yüksek ivmeye de paralel olarak artmakta-

1 De Feo vd., "The Historical Development of Sewers Worldwide", 3937; Lufrano ve Brown, "Wastewater Management through the Ages: A History of Mankind", 5286-87; De Feo vd., "The Historical Development of Sewers Worldwide", 3938.

2 De Feo vd., "The Historical Development of Sewers Worldwide", 3939.

3 Lufrano ve Brown, "Wastewater Management through the Ages: A History of Mankind", 5286-5287.

4 Lufrano ve Brown, "Wastewater Management through the Ages: A History of Mankind", 5286; Havlıçek ve Morcinek, "Waste and Pollution in The Ancient Roman Empire", 33.

5 De Feo vd., "The Historical Development of Sewers Worldwide", 3937.

6 Oğuz, "Orta Çağ Avrupa'sında Temizlik ve Hijyen", 163.

7 Turhan vd., "İslam ve Çevre Yönetimi: Sürdürülebilir Su Ekolojisine Bütüncül Bir Yaklaşım", 1964.

dır.⁸ Günümüzde bile atık modern dünyanın en büyük sorunlarından bir tanesidir. Modern dünya devletleri atıklarla baş edebilmek adına çıkar-dıkları kanunları tadil, taşıyır etmekte hatta yenilemektedir.

Osmanlı döneminde şehircilik faaliyetlerine önem verilmiştir. Osmanlı Devleti şehrin temizliğini, çöpünü belediyeçilik ve vakıf müesseseleri kanalı ile çözümlemeye çalışmıştır. Bunun yanında çöplüklerin kaldırılmasında kadılara da vazifeler yüklenmiştir. Çirkab denilen pis suların sokağa salınmaması, kariz denilen kanalizasyon atığının toprak altından akıtılması o dönem medeniyetinin inkişaf etme yolunda kat ettiği yolculuğu göstermesi açısından önemlidir. Victor Hugo (1892) insanlığın tarihi kanalizasyon tarihine yansır.⁹ Kanalizasyonda olan yalan söylemez. Evsel atık sular, tuvalet, lavabo, banyo, çamaşır yıkama gibi konutlardan kaynaklıdır.¹⁰ Bu tür atıklar aslında bir nevi mahremiyeti de içinde barındıran bir durumdur.

Osmanlı Devleti'nde çöp, kanalizasyon suyu, çirkab ve karizlerin çevreye bırakılmaması konusundaki çalışmalar genellikle 19-20. Yüzyılda salgın hastalıklar ve sağlık ve şehircilik çerçevesinde ele alınmış konulardır.¹¹ Osmanlı Devleti'nde çöp konusunu, Osmanlı toplumu ve çevre çerçevesinden ele alan çalışmalar yine 18 ve 19. Yüzyıl eksenli çalışmalardır.¹² Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan evsel atık olan çirkab ve kariz denilen suların sokak aralarına salınması ve evsel atık olan çöplerin çevreye atılması ile ortaya çıkan sorun karşısında Osmanlı devleti'nin refleksi üzerinedir. Malum olduğu üzere Osmanlı Devleti'nde temizliğe son derece önem verilmiştir. Ancak gözden kaçan durumlar oluştuğunda; Osmanlı Devleti'nin ve yerel yöneticilerin çöp ve çirkab, kariz denilen kanalizasyon atıkları ile ilgili şikâyetler karşısında buldukları pratik çözümler incelenecektir.

Osmanlı'da Kentsel Çevre Sorunları ve İdari Müdahaleler

Osmanlı Devleti şehirlerinin temizliğinde vakıf müessesesinin önemi büyüktür. Vâkıfın kültür seviyesine de bağlı olarak oluşturulan vakfiye-

8 Sayman, "Çöp Hizmetlerinden Döngüsel Ekonomiye Atık Yönetimi: Üretici Sorumluluğu Örgütlerinin Kamu Yönetimini İkamesi", 1.

9 Lufrano ve Brown, "Wastewater Management through the Ages: A History of Mankind", 5255.

10 Lufrano ve Brown, "Wastewater Management through the Ages: A History of Mankind", 5255.

11 Karcı, "Tehdit, Teftiş ve Önlem: İstanbul'da Kamu Sağlığını Korumaya Yönelik Bazı Çalışmalar (Eylül 1885)", 870-80; Kazancıoğlu, "20. Yüzyılın Başlarında Osmanlı Esnafının Uyması Gereken Beledi Kuralları", 159-74; Çekmez, "II. Abdülhamid Dönemi İstanbul'unda Temizlik Hizmetleri", 1-48; Yılmaz, "19. Yüzyılda Kastamonu Vilayetinin Sağlık Sistemi ve Karşılaşılan Sorunlar", 1-238.

12 Yediyıldız, "Osmanlı Toplumu ve Çevre", 147-58; Altunay Şam, "Osmanlı Modernleşmesinde Çevre", 30-43.

lerde duyarlı hayırseverlerin suyuollarının inşa tamir ve hatta tuvaletlerinin temizlenmesi ve tamir edilmesine bile bütçe ayırdıkları görölmektedir. Sınırlı bir araştırmaya göre Osmanlı Devleti'nde kenif (hela) ile ilgili vakıf sayısı oran olarak %1,137'dir.¹³ Bu da vakıfların yalnızca müşahhas hayır işlerine önem vermediğini aynı zamanda insanların ihtiyaçlarını karşılama konusunda da duyarlı olduğunu göstermektedir. Ruha'da Ak-cami olarak bilinen Nimetullah Camii'nin suyuollarının tamiri, kenefin ise tamir ve tathiri bu ince düşüncenin eseridir ki söz konusu vakfı kuran kişi bir dönem Rakka beylerbeyliği yapan Firuz Paşadır. Firuz Paşa Kara Musa Camii havuzuna akan suyun da mecrasının tamirine vakfında bütçe ayırmayı ihmal etmemiştir.¹⁴

Çevreye çöp dökmek çöpün kokusu ve sağlık açısından sorunlu olduğu gibi akarsu çevresine dökülen çöpler de akarsuyun hızlı aktığı zamanlarda suyun önünü kapatarak akarsuyun yatağını değiştirerek sele sebebiyet vermekte idi. Böyle bir durum Edirne'de yaşanmıştır. Edirne'de Sultan Bayezid han'ın imaretinin karşısında bazı boş bahçeler, sonradan yapılmış değirmenler bulunmaktaydı. Tunca nehri coşkun attığı zamanlarda Serachane Köprüsü yanında, At Pazarı'nda ve Kiremidlik dökülen çöpler suyun akmasına engelleyerek mecrasını değiştirmekte ve bu durum da sel felaketine sebebiyet vermekte idi. Sel Müslümanların evlerini, havlu duvarlarını yıkmakta ve mağduriyetlere sebebiyet vermekte idi. Divan'a gelen şikâyet üzerine 23 Nisan 1565 tarihinde Edirne kadısı uyarılarak ırmak kenarında sonradan değirmen gibi yapılaşmalara müsaade etmemesi, Nehir kenarlarına çöp atılmaması emri verilmiştir.¹⁵ Halkın şikâyetlerinden yaklaşık bir ay sonra; sel felaketinin oluşmasına neden olan durumların tespit edilmesi için Edirne kadısına Mimar Ali ve şehrin ileri gelenleri ile iş birliği yapması emri verilmiştir.¹⁶ Yapılan çalışmalar neticesinde sel felaketinin önlenmesi için Yıldırım Mahallesi'nde Ferruh Sipahi'nin bahçesinin baş tarafında bir sed yapılması,¹⁷ suyun akmasına engel teşkil edecek bahçe ve sonradan inşa edilen değirmen ve evlerin

13 Yediıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, 93.

14 VGM. DEFTER. 2150. 2. 80.

15 BOA. A. DVNS. MHM. d. 7. 1298. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/ 1567-1569) Özet-Transkripsiyon, İndeks II, 2:57.

16 BOA. A. DVNS. MHM. d. 7. 1428; Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/ 1567-1569) Özet-Transkripsiyon, İndeks II, 2:124.

17 BOA. A. DVNS. MHM. d. 7. 1654.

yıktırılmasının uygun olduğu Edirne kadısına bildirilmiştir.¹⁸ Ayrıca Tunca nehrine çöp, süpürntü dökülmemesi subaşına emredilmiştir.¹⁹

Edirne örneği, 16. yüzyıl Osmanlı yönetim anlayışının çevre sorunlarına yaklaşımında çarpıcı bir “reaktif” ve “kriz odaklı” mekanizmayı ortaya koyar. Sorun, ancak bir sel felaketi gibi somut bir mağduriyet ve toplumsal şikayet (Divan’a ulaşan arzuhal) neticesinde merkezi idarenin gündemine girmiştir. Alınan önlemler, sorunun kökenindeki plansız yapılaşma ve çöp yönetimsizliğinden ziyade, acil sonucu (seli) ortadan kaldırmaya yöneliktir: Sed yapımı ve su yolundaki yapıların yıkımı. Bu durum, devletin etkin bir “önleyici” planlamadan ziyade, ortaya çıkan krizleri “tedavi edici” bir refleksle çözmeye çalıştığını gösterir. Ayrıca, süreçte kadı, mimar ve şehrin ileri gelenlerinin birlikte hareket etmesi, klasik dönem Osmanlı kent yönetiminin “yerel aktörlere dayalı” ve “çok paydaşlı” doğasının bir yansımasıdır. Ancak, çöp dökülmemesi emrinin felaketten *sonra* verilmesi, çevre bilincinin kent planlamasının özünde değil, ancak bir yaptırım konusu olarak yer bulabildiğinin kritik bir göstergesidir.

Haleb’de Hz. Ömer Mescid’i bulunmaktaydı. Bu mescitin üst tarafına Efrenc Balyosu bir çardak yaptırarak burada içki içerek çöplerini Hz. Ömer Mesciti’ne atmaktaydı ki bu durum Müslümanları rahatsız etmekteydi. Bu durum karşısında Halep kadı ve müftüsüne 3 Aralık 1580 tarihinde bir hüküm yazılarak durumun araştırılması emredilmiş ve Efrenc Balyosunun çöpleri Hz. Ömer Camii’ne attığı tespit olunursa gereğinin yapılması istenmiştir.²⁰ Bu olay, Osmanlı’daki “çöp sorununun” sıradan bir temizlik meselesi olmaktan çıkarak, inanç, kimlik ve egemenlik mücadelesinin bir sahnesine nasıl dönüşebileceğini gözler önüne serer. Efrenc Balyosu’nun eylemi, basit bir çevre kirliliğinden ziyade, Müslümanların kutsal mekânına yönelik sembolik bir saygısızlık ve sosyal tahakküm aracıdır. Merkezi hükümetin duruma müdahalesi, devletin sadece fiziksel temizliği değil, aynı zamanda toplumsal huzuru ve Müslüman tebaasının dini duygularını da bir kamu düzeni meselesi olarak gördüğünü ortaya koyar. Kadı ve müftüye birlikte talimat verilmesi ise, Osmanlı adalet mekanizmasının, şer’i hukuk ile idari tasarrufu (örfi hukuk) bu türden hassas meselelerde nasıl iç içe geçirdiğinin bir göstergesidir. Bu belge, erken modern dönemde bile, bir mahallenin ekolojisinin (çöpler, koku, fiziki

18 BOA. A. DVNS. MHM. d. 7. 1655; BOA. A. DVNS. MHM. d. 7. 1656; Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/ 1567-1569) Özet-Transkripsiyon, İndeks II, 2:55.

19 BOA. A. DVNS. MHM. d. 7. 1656; Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/ 1567-1569) Özet-Transkripsiyon, İndeks II, 2:241.

20 BOA. A. DVNS. MHM. d. 42. 1017.

çevre) aynı zamanda onun sosyal ve dini hiyerarşileriyle doğrudan bağlantılı olduğunu kanıtlamaktadır.

Çevreye çöp atılma olaylarından bir tanesi de Sinop kalesi mustahfızı Ahmet'in evinin üzerinde bulunan bir merdivenden çöplerin savrulma olayıdır. Söz konusu çöpler Ahmet'in evinin üstünden atıldığında bu çöplerden hem Ahmet rahatsız olmakta hem de çöplerin Sinop limanına zararı bulunmaktaydı. Ahmet yaşadığı sorunu önce Sinop mahkemesine götürmesine ve haklı çıkmasına rağmen çözememiştir. Evinin üstünden çöp atılması olayını Divan'a şikâyet etmiştir. Divan, Ahmet'in evinin üstünden çöp atılmasını ve bu çöplerin Sinop limanına zarar vermesini yanlış bularak söz konusu durumun denetlenmesi ve iddialar doğruysa engellenmesi için 23 Ağustos 1584 tarihinde Sinop kadısına bir hüküm göndermiştir.²¹ Bu Sinop vakası, 16. yüzyıl Osmanlı yargı sisteminde yerel mahkemelerin verdiği kararların bile, sosyal statü ve yerel güç dinamikleri karşısında etkisiz kalabildiğini ve nihai adaletin sağlanması için merkezi otoriteye (Divan) duyulan hayati ihtiyacı gözler önüne serer. Kale mustahfızı (muhafızı) Ahmet'in, mahkemede haklı çıkmasına rağmen sorununun çözülmemesi, adli kararların uygulanmasında pratik bir zafiyet olduğuna işaret eder. Bu durum, yargı sürecinin hüküm vermekle bitmediğini, kararın icrasının ise genellikle yerel kadı ve yöneticilerin inisiyatifine ve otoritesine bağlı olduğunu gösterir. Divan'ın müdahalesi, merkezi hükümetin, sıradan bir çöp anlaşmazlığında dahi, bir yandan liman gibi stratejik bir kamu alanını korurken, diğer yandan bir tebaasının mağduriyetini gidermek için nihai bir temyiz mercii olarak işlev gördüğünü kanıtlar. Bu belge, Osmanlı yönetiminin, yerel düzeyde tıkanan adalet mekanizmalarını merkezden harekete geçirerek tamamlayıcı bir rol üstlendiğinin somut bir örneğidir.

İstanbul'da Katip Kasım mahallesi, Narıncı mahallesi, Kumkapı ve Süleyman Ağa ahalisinden bazı kişiler Meclis-i şer'e gelerek Yenikapı ve Kumkapı'dan dökülen çöplerin limanı kirlettiği ve rahatsız olduklarını kadıya belirtmişlerdir. Bostanlık civarına dökülen çöpler büyük bir yükselti meydana getirerek bazı gayrimüslümlerin evlerini gözlemeleri ahaliyi rahatsız ettiğinden kadı Divan'a bir mektup yazmıştır. İstanbul kadısının Divan'a sunduğu olaya karşı Divan, çöplerin Odunkapısı'ndan dökülmesine hükmederek Yenikapı ve Kumkapı'dan çöp dökülmesine 9 Nisan 1585 tarihinde hükmetmiştir.²² Bu karar, Osmanlı kent yönetimindeki pragmatizmin sınırlarını net bir şekilde çizer. Divan'ın müdahalesi, sorunun kökenine inerek kapsamlı bir çöp yönetimi politikası geliştirmekten ziyade, sosyal huzursuzluğu en hızlı şekilde giderme-

21 BOA. A. DVNS. MHM. d. 54. 701 ;Sevilmiş, "54 Numaralı Mühimme Defteri' nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (153-220)", 111.

22 BOA. A. DVNS. MHM. d. 58. 29.

ye odaklanmıştı. “Gözetleme” endişesinin merkeze alınması, idarenin toplumsal ahlak ve mahremiyet kaygılarının, fiziksel çevre kirliliğinden daha öncelikli olduğunu göstermektedir. Çözüm olarak getirilen “yer değiştirme” politikası (Kumkapı/Yenikapı’dan Odunkapısı’na), sorunu çözmemiş, sadece coğrafi olarak başka bir bölgeye kaydırmıştır. Bu durum, 16. yüzyıl şartlarında dahi, Osmanlı idaresinin kentsel atık sorununa kalıcı ve sistematik bir çözüm üretmekten ziyade, ortaya çıkan yangınları söndürmekle yetinen “reaktif” bir karakter sergilediğine işaret eder. Alınan tedbir, kriz yönetimi bağlamında etkili olsa da, sürdürülebilir bir kent planlaması anlayışının eksikliğini ortaya koymaktadır.

Ebî-Eyyûb el-Ensârî *aleyhi’r-rahmetü’l-Bârî* kasabasında Kağıthane suyu üzerindeki arazinin tarım amaçlı kullanılması, mahalle arazisinin akarsunun mecrasına çöp dökülmesi akarsuyun önünü kapatmakta akarsuyun mecrasından çıkarak yönü değişmekte sel felaketlerine sebebiyet vermekte idi. Kasaba halkı mahkemeye gelerek mağduriyetlerini anlatarak kadıdan çözüm talep etmişlerdir. Kadı, durumdan Divan’ı haberdar etmiştir. Divan Kağıthane suyu üzerindeki arazilerin tarım amaçlı kullanılmamasına ve ahalinin akarsuya çöp atmamasına hükmetmiştir.²³ Bu karar, Osmanlı yönetim modelinin hem gücünü hem de içerdiği zorlukları ortaya koyan anlamlı bir örnektir. Merkezi idare, sorunun teknik sebeplerini (tarım ve çöp dökmenin su yatağını değiştirilmesi) doğru teşhis etmiş ve müdahale etme iradesini göstermiştir. Ancak, getirilen çözümün nihai etkinliği, uygulama aşamasındaki pratik engellere bağlı kalmıştır. Tarım yapma yasağı, yerel halkın geçim kaynakları üzerinde doğrudan bir kısıtlama getirirken, çöp atmanın önlenmesi ise alternatif atık yönetimi imkanlarının varlığına bağlıydı. Bu durum, erken modern bir imparatorlukta, merkezi fermanların karmaşık yerel gerçekliklerle buluştuğu anda karşılaştığı sınırları yansıtır. Sonuç olarak, bu belge, Osmanlı idari sisteminin kriz tespiti hızı ve isabetli davranabildiğini, ancak sürdürülebilir çözümlerin genellikle yerel düzeydeki ekonomik ve sosyal dinamiklerle uyumlu, daha kapsamlı bir planlamayı gerektirdiğini göstermektedir.

Kili kalesi tamir edilmişti. Kili Kalesi’nin çevresinin temiz tutulması ve kale çevresine çöp dökülmemesi gerekmekteydi. Kale dışında yaşayan Müslüman ve zimmi ahali çöplerini kale yakınına dökmekteydiler. Dökülen bu çöpler bir tepe oluşturmaktaydı. Donanma kaptanı, Özi serdarı Hasan Paşa ve kentin önde gelenleri birlikte bu çöp dökülen yeri inceleyerek bu çöplerin kale duvarlarına zarar verdiğine karar vermişlerdir. Bu durum karşısında Divan, Özi Serdarı Hasan Paşa’ya ve Kili kadısına hüküm göndererek kale çevresindeki çöplerin imece yöntemiyle Özi hal-

23 BOA. A. DVNS. MHM. d. 82. 302.

kı ve kale dışında yaşayan ahaliye temizlettirilmesi 26 Haziran 1627 tarihinde emredilmiştir.²⁴ Bu belge, Osmanlı idari sisteminin, askeri bir kriz (kalenin tahkimatının bozulma riski) karşısında nasıl etkili ve pratik bir seferberlik gücüne dönüşebildiğini göstermektedir. Sorunun tespiti için Donanma Kaptanı, Serdar ve kentin ileri gelenlerinin ortak inceleme yapması, kararın meşruiyetini ve toplumsal kabulünü artıran kolektif bir akıl yürütme sürecini yansıtır. “İmece” yönteminin emredilmesi ise, devletin bu tür ortak kamu hizmetlerini örgütlemeye geleneksel toplumsal dayanışma mekanizmalarını nasıl harekete geçirdiğinin somut bir kanıtıdır. Bu yaklaşım, sadece maliyeti düşürmekle kalmaz, aynı zamanda halkı çözümün bir parçası haline getirerek sahiplenmeyi de teşvik eder. Bu uygulama, merkezi fermanın yerel iş birliği ve toplumsal katılımı nasıl somut bir eyleme dönüştüğünü gösteren, Osmanlı pratik yönetim zekasının olumlu bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Silivri halkı, cami, hamam gibi yerleri gittiklerinde yol üzerinde bulunan kasap, kıptiyan, pabuççu, paşmakçının dökmüş olduğu süprüntü ve çöplerin halka eziyet verdiğini belirterek Silivri kadısının naibine dilekçe yazmışlardır. Naip bu dilekçeyi Divan’a göndermiştir. Divan, gerekli incelemeleri yaptıktan sonra reyanın gelip geçtiği yerlere çöp dökerek halkı ızdıraba sokanların isimleri ile birlikte yazılarak Divan’a gönderilmesini 10 Ocak 1610 tarihinde bir hüküm yazarak Silivri kadısına emretmiştir.²⁵ Bu belge, Osmanlı bürokrasisinin, toplumsal şikayetleri merkezi denetim mekanizmasına bağlama konusundaki sistematüğını gözler önüne serer. Divan’ın talep ettiğı “isim isim tespit” yöntemi, sorunu bireysel sorumluluk düzeyine indirgeyerek, genel bir yasaklamadan ziyade hedefe odaklı ve cezai bir müdahalenin hazırlık aşamasıdır. Bu yaklaşım, devletin sadece kural koymakla yetinmeyip, kural ihlali yapanları somut olarak tespit edip yaptırım uygulama iradesini yansıtır. Ancak aynı zamanda, sorunun kaynağı olan esnaf grupları için kalıcı bir çözüm (örneğin merkezi bir çöp toplama noktası tahsisi) üretmek yerine, denetim ve ceza yolunu seçmiş olması, idarenin meselelere daha ziyade “asayiş” perspektifiyle baktığının bir göstergesidir. Bu hüküm, Osmanlı pratiğinde, toplumsal taleplerin merkezi otoriteyi harekete geçirebildiğı, ancak nihai çözümün çoğı zaman infaz ve yasak çerçevesinde şekillendiğı idari bir modeli örneklendirmektedir.

Çöp işleri için Edirne’de çörçöp subaşılığı ünvanıyla bir mansıp bulunmaktaydı.²⁶ Ahmet adındaki bir kişi Edirne’deki çörçöp subaşı

24 BOA. A. DVNS. MHM. d. 83. 34; T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 83 Numaralı Mühimme Defteri (1036-1037/ 1626-1628) Özet - Transkripsiyon - İndeks ve Tıpkıbasım, 25.

25 BOA. A. DVNS. MHM. d. 78. 343.

26 BOA. İE. DH. 6. 557; Çörçöp subaşı b.kz. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*, 1:383. Çöplük subaşı b.kz. Akgündüz, *İslam ve Osmanlı Çevre Hukuku*, 3.

Mehmet'in görevinde tembellik ettiğini iddia edilerek yerine kendisinin atanmasını talep eden bir dilekçe yazmıştır. Bu dilekçeye ise “*Hidmetinde külli tekâsülü olmağla ref’ olunub mücebince tevcihi “şeklinde bir ifade ile 23 Ağustos 1675 tarihinde dilekçe sahibi Ahmet’e verilmiştir.*²⁷ Bu belge, Osmanlı kamu hizmeti denetim mekanizmasının, sıradan vatandaşların şikayetlerine dahi işlerlik kazandırabilen esnek ve dinamik yapısını ortaya koymaktadır. “Külli tekâsülü olmağla” (tamamen tembellik ettiği için) ifadesi, devletin, görevdeki memurlardan etkin bir performans beklediğini ve bu beklentinin karşılanmamasını geçerli bir azil sebebi olarak gördüğünü göstermektedir. Dilekçe sahibinin talebinin kabul edilmesi ise, liyakat ve hizmet verimliliğinin, kamu görevlerinin tevcihinde belirleyici unsurlar olabildiğine işaret eder. Bu uygulama, merkezi idarenin, taşradaki kamu hizmetlerinin kalitesini, sadece kendi müfettişleriyle değil, aynı zamanda halkın geri bildirimleriyle de takip etmeye çalıştığı “katılımcı bir denetim” modelinin işlediğini düşündürmektedir. Bu süreç, Osmanlı yönetim geleneğindeki hesap verilebilirlik anlayışının somut bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Rodoscuk’ta Nebizade mahallesinde çevreye yağ ve çöp dökülmekte ve bu yağ ve çöpler yanmakta idi. Çöplerin ve yağların yanması ahali de korku meydana getirdiğinden dolayı Rodoscuk’ta Nebizade mahallesi ahali si Divan’a dilekçe yazarak bu çöplerin kaldırılmasını talep etmiştir. Divan şikâyeti inceleyerek dökülen yağ ve çöplerin kaldırılmasını ve bir daha buraya çöp dökülmemesini 30 Haziran 1678 tarihinde Rodoscuk naibine emretmiştir.²⁸ Bu Rodoscuk vakası, Osmanlı yönetiminin, toplumsal huzursuzluğa ve güvenlik endişesine yol açan çevre sorunlarına karşı özel bir hassasiyet gösterdiğini ortaya koymaktadır. “Korku meydana getirdiğinden” ifadesi, idarenin müdahale kararında, fiziki kirlilikten ziyade, kitle paniği ve asayiş tehdit eden bir durumun belirleyici olduğuna işaret eder. Divan’ın verdiği “kaldırılması ve bir daha dökülmemesi” şeklindeki standart emir, sorunu kökten çözmeyi hedefleyen bir irade beyanı olmakla birlikte, bu tür emirlerin etkinliği her zaman naibin yereldeki otoritesi ve denetim kapasitesiyle sınırlı kalmıştır. Bu belge, Osmanlı idari sisteminde, merkezi otoritenin, toplumsal taleplere cevap verme konusundaki süratli refleksini gösterirken, aynı zamanda kalıcı çözümlerin, merkezi fermanlardan çok, yerel yönetimlerin sürekli takip ve inisiyatifine bağlı olduğu gerçeğini de bir kez daha teyit etmektedir. Bu durum, Osmanlı pratiğinde, merkezi iradenin yerel uygulayıcılara olan bağımlılığının tipik bir örneğidir.

27 BOA. İE. DH. 6. 557.

28 BOA. A. DVNS. MHM. d. 96. 249 ;Mercimek, “96 Numaralı Mühimme Defteri’nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (S. 1-99)”, 147.

Rodos kadısı Mevlana İsmail Divan'a bir mektup göndererek Rodos ahalisinin tamamının mahkemeye geldiğini mektubunda belirterek Rodos fethedildikten beri Kadirga limanı ve Liman-ı Kebir'in bu ana kadar hiç temizlenmediğini anlatmıştır. Rodos kadısı bu limanlarda çöplerin, taş ve toprağın temizlenmemesi sebebiyle bazı gemilerin limana giriş ve çıkışta tereddüt yaşayarak zorlandıklarını belirtmiştir. Mısır gemileri ve zahire gemileri kış günlerinde daha da zorlandıklarını belirten Rodos kadısı Mevlana İsmail, limanların temizlenmesi için iki dolap kayığı, bir çekdiri talebinde bulunmuştur. Rodos kadısının liman temizlemek için talep ettiği araçların verilmesi için Divan, 31 Aralık 1701 tarihinde Kaptan Paşa'ya bir hüküm göndererek Rodos kadısının isteğinin karşılanmasına hükmetmiştir.²⁹ Bu tarihten yaklaşık bir ay sonra Kaptan El-Hac Abdulfettah Paşa'ya 29 Ocak 1702 tarihinde bir hüküm gönderilerek Rodos'ta bulunan Liman-ı Kebir ve Kadirga limanlarının temizlenmesi gerektiği anlatılarak Rodos kadısının bu iş için iki dolap kayığı ve bir çekdiri istediği belirtilmiştir. Limanların temizlenmesi konusunda uzman olduğu belirtilerek Rodos Kadirga Limanı ve Liman-ı Kebir'in temizliğinin yapılmasına görevlendirildiği belirtilmiştir.³⁰

Çöplerin çevreye atılması sebebiyle meydana gelen kötü koku, akarsuyu tıkaması ya da limanda gemilerin seyr u seferini engelleme boyunu gelmesi dışında bir de pis su denilen çirkabın orta yere akması ya da suyun çıkış yeri bulmayarak hamamlardan evlere sızması bu durumu yaşayan halk arasında rahatsızlık meydana getirmekteydi. Çirkab, Farsça pis anlamına gelen çirk ve Arapça su anlamına gelen âb kelimelerinin birleşmesi³¹ ile oluşmuş bir kelime olup günümüzde kullandığımız çirkef³² kelimesi galat olarak kullanılmaktadır. Osmanlı arşiv vesikaları arasında çirkabdan kaynaklı birçok şikâyetin hükümet merkezine gittiği ve hükümetin merkezinin çirkab şikâyetleri konusunda hassasiyet gösterdiğini tespit etmekteyiz.³³

Çirkablarla ilgili şikâyetlerin başında pis suların çeşme suyuna karışması görünmektedir. İstanbul'da Bali ve Emir Buhari mahallesi sakinleri çirkablarını orta yere akıttıklarından dolayı bu pis su Baki Paşa Camii yakınında bulunan çeşmenin suyuna karışmaktaydı. Çirkabın yollara akıtıldığı ve pis suyun çeşme suyuna karıştığı bilgisi Divan'a ulaştığında, İstanbul kadısı ve Mimar başına 12 Eylül 1585 tarihinde birer hüküm yazılmıştır. Bu hükümde atık suları yollara salan mahalle halkının Suyolu

29 BOA. A. DVNS. MHM. d. 112. 311.

30 BOA. A. DVNS. MHM. d. 112. 377.

31 Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî*, 509.

32 Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 179.

33 BOA. A. DVNS. MHM. d. 49. 35; BOA. A. DVNS. MHM. d. 58. 828.

Çavuşu İbrahim aracılığıyla uyarılara bu mahalle halklarının birer kuyu kazarak çirkabı bu sulara akıtmalarının sağlanması emredilmiştir.³⁴

Çirkabın akıtılması ile ilgili olarak Kasım Paşa'da bulunan ehl-i İslam ahali Divan'a bir şikâyetle bulunmuştur. Bu şikâyete göre Tatavala mahallesi, Keteorba, Sanane Marika, Kamer Hatun mahallelerinde oturan ehl-i zimmet reaya çirkabını ve karizini (yer altından akan kanalizasyon suyu) Kasım Paşa dersine akıtmaktadırlar. Çirkab ve karizin Kasım Paşa'ya akıtılmasının önlenmesi için yazılan dilekçe karşısında Divan, durumu etraflıca araştırmıştır. Kaptan-ı derya çirkabın Kasım Paşa deresine akması konusunda Müslümanlarla zimmiler arasındaki anlaşmayı sağlamak amacıyla tersane eminini görevlendirmiş ve bir anlaşmaya varılmıştır. Anlaşma ile zimmi reayanın kazurat ve çirkablarını bir kuyu kazarak kuyuya akıtmaları, Kasım Paşa deresine akıtmamaları kararlaştırılmıştır. Bu anlaşmaya rağmen ehl-i zimmet reayası çirkablarını tekrar Kasım Paşa deresine ve yollara akıtmaya başlamıştır. Lağım suları nedeniyle yollardan geçmek zorlaşmıştır. Müslümanların şikâyeti üzerine ehl-i zimmet reaya ile bir kez daha anlaşarak çirkab ve karizlerinin Kasım Paşa deresine değil bir kuyuya akıtılması hususunda Galata kadısı Mehmet Said Efendi huzurunda 1772 tarihinde anlaşmışlardır. Ancak bu anlaşmaya da uymayan gayrimüslüm reaya yine çirkab ve karizlerini hem yola hem Kasım Paşa deresine akıtmaya devam etmişlerdir. Çirkab ve kariz kokusu insanlara rahatsızlık vermiştir. Cumapazarı'nda bulunan Ruznamçeci Çeşmesi diye bilinen Kebir çeşmesinin suyuna bu lağım suları karışmakta, fırtına, sel gibi etkenlerle çirkab ve kariz, Müslümanların evlerinde bulunan kuyu sularına da sızılmaktaydı. Sadır olan emr-i şerifle zimmilerin çirkab ve karizlerini kazdıkları kuyuya akıtmaları, bir damlasını bile zemin yüzüne çıkartmamaları, kuyu dolduğunda ise kuyudaki pislikleri denize atmaları hususunda yeniden bir anlaşmaya varılmıştır.³⁵

Bu iki vaka, Osmanlı idaresinin çevre ve halk sağlığı sorunlarına yaklaşımında 16. yüzyıldan 18. yüzyıla uzanan temel bir metodolojisini ortaya koyar: **Tekrar eden müzakereler ve toplumsal uzlaşma arayışı**. İdare, sorunu çözmek için merkezden dayatmacı bir yöntem yerine, sürekli olarak tarafları (Müslüman ve zimmi ahali, kadı, kaptan-ı derya, mimar başı) bir araya getirerek anlaşma yapma yolunu seçmiştir. 1585'teki «kuyu kazma» çözümü ile 1772'deki çözüm özünde aynıdır; bu, idarenin teknik ve kalıcı bir altyapı çözümü (merkezi kanalizasyon) geliştirmekten ziyade, geleneksel ve yerel bir yöntemde ısrar ettiğini gösterir. Ancak, aynı sorunun yaklaşık 200 yıl boyunca tekrar etmesi ve aynı çözüm önerilerinin getirilmesi, bu yöntemin sürdürülebilir olmadığını ve merkezi planlama ile finansman olmadan, yerel inisiyatif ve gönüllü anlaşmaların kentsel

34 BOA. A. DVNS. MHM. d. 58. 828; 58. 829.

35 BOA. AE. SABH. I. 150. 10141.

altyapı sorunlarını çözmekte yetersiz kaldığını kanıtlar niteliktedir. Bu süreklilik, Osmanlı kent yönetiminin, klasik dönemdeki etkinliğini zamanla yitiren «reaktif» ve «kriz yöneten» karakterine işaret eder. Nihai olarak, bu belgeler, devletin dini kimlikler arasındaki bir çevre çatışmasını yönetme konusundaki diplomasi becerisini sergilerken, aynı zamanda erken modernleşme döneminde kentsel altyapıdaki teknolojik ve idari dönüşüm ihtiyacının da bir habercisi olarak okunabilir.

SONUÇ

16-18. yüzyıl belgeleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun kentsel çevre sorunlarına dair tutarlı ve kendine özgü bir yönetim modeli sergilediğini ortaya koymaktadır. Bu model, merkezi otoritenin mutlak belirleyiciliği ile yerel aktörlere dayalı esnek uygulama mekanizmaları arasında kurulmuş bir denge üzerine inşa edilmiştir. Belgelerden çıkan en temel çıkarım, Osmanlı idari zihniyetinin çöp ve kanalizasyon gibi meseleleri öncelikle bir «asayiş ve toplumsal ahenk» sorunu olarak gördüğüdür. Edirne'deki sel, Halep'deki dini tahrik veya İstanbul'daki mahremiyet ihlali örneklerinde olduğu gibi, merkezi yönetimin müdahalesi, çoğunlukla fiziki kirlilikten ziyade, bu kirliliğin yol açtığı toplumsal huzursuzluk, stratejik risk veya ahlaki endişeler neticesinde tetiklenmiştir.

İdarenin çözüm repertuarı ise oldukça standartlaşmıştır: yasaklamak, yer değiştirmek (Kumkapı'dan Odunkapısı'na) ve en yaygın olarak, “kuyu kazdırmak” gibi geleneksel, yerel imkanlarla uygulanabilir bireysel çözümler emretmek. Bu yaklaşım, devletin kapsamlı bir altyapı yatırımı ve merkezi planlama yerine, sorumluluğu büyük ölçüde mahallelere ve bireylere devreden, düşük maliyetli ve “reaktif” bir strateji izlediğini göstermektedir. Kasım Paşa örneğinde olduğu gibi, aynı sorunun yüzyıllar boyunca aynı yöntemlerle (anlaşmalar, kuyu kazma emirleri) çözülmeye çalışılması, bu modelin sürdürülebilirlikten ziyade sürekliliği ön planda tuttuğuna işaret eder.

Ancak, bu sistemin bir diğer kritik boyutu, işleyişindeki “katılımcı” niteliklidir. Halkın şikayet mekanizmasını etkin bir şekilde kullanabilmesi, kadı, mimar, kaptan-ı derya ve şehrin ileri gelenleri gibi farklı unsurların soruşturma ve çözüm süreçlerine dahil olması, Osmanlı kent yönetimini salt bir bürokrasi olmaktan çıkarıp toplumsal mutabakat arayan bir yapıya dönüştürmüştür. Çörçöp Subaşı'sının görevden alınması örneği, sistemin hesap sorulabilir ve liyakate duyarlı yönünü ortaya koyarken, Kili Kalesi'ndeki «imece» uygulaması, geleneksel toplumsal dayanışmanın devlet politikasıyla nasıl bütünleştirildiğinin kanıtıdır.

Nihai olarak, bu belgeler bize şunu düşündürür: Osmanlı idaresi, erken modern dönem şartlarında, elindeki araçlarla kentsel çevre sorunlarını yönetmekte kayda değer bir esneklik ve çözüm üretme kapasitesi sergilemiştir. Fakat, 18. yüzyıla gelindiğinde dahi aynı sorunların aynı yöntemlerle tekrar etmesi, modelin artan kent nüfusları ve değişen dünya karşısında içerdği sınırları da gözler önüne serer. Bu tablo, Osmanlı'nın, modernite öncesi bir imparatorluk olarak, kent ekolojisini yönetmedeki başarılarının yanı sıra, modern altyapı sistemlerine geçişte yaşayacağı dönüşüm zorunluluğunun da ipuçlarını barındırmaktadır.

Kaynakça

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşiv Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

- BOA. A. DVNS. MHM. d. 7. 1298.
BOA. A. DVNS. MHM. d. 7. 1428.
BOA. A. DVNS. MHM. d. 7. 1654.
BOA. A. DVNS. MHM. d. 7. 1655.
BOA. A. DVNS. MHM. d. 42. 1017.
BOA. A. DVNS. MHM. d. 49. 35.
BOA. A. DVNS. MHM. d. 54. 701.
BOA. A. DVNS. MHM. d. 58. 29.
BOA. A. DVNS. MHM. d. 58. 828.
BOA. A. DVNS. MHM. d. 78. 343.
BOA. A. DVNS. MHM. d. 82. 302.
BOA. A. DVNS. MHM. d. 83. 34.
BOA. A. DVNS. MHM. d. 96. 249
BOA. A. DVNS. MHM. d. 112. 311.
BOA. AE. SABH.I. 150. 10141.
BOA. İE. DH. 6. 557.

Tetkik ve İnceleme Eserler

- Akgündüz, Ahmet. *İslam ve Osmanlı Çevre Hukuku*. Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2009.
- Altunay Şam, Emine. “Osmanlı Modernleşmesinde Çevre”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4, sy 32 (2016): 30-43.
- Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı. *7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/ 1567-1569) Özet-Transkripsiyon, İndeks II. C. 2*. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1999.
- Çekmez, Ozan. “I. Abdülhamid Dönemi İstanbul’unda Temizlik Hizmetleri”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sy 48 (2022): 1-48.
- De Feo, Giovanni, George Antoniou, Hilal Franz Fardin, vd. “The Historical Development of Sewers Worldwide”. *sustainability* 6 (2014): 3936-74. <https://doi.org/10.3390/su6063936>.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. 2. bs. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023.
- Havlıçek, Filip, ve Miroslav Morcinek. “Waste and Pollution in The Ancient Roman Empire”. *Journal of Landscape Ecology* 9, sy 3 (2016): 33-49. <https://doi.org/10.1515/jlecol-2016-0013>.

- Karcı, Erol. “Tehdit, Teftiş ve Önlem: İstanbul’da Kamu Sağlığını Korumaya Yönelik Bazı Çalışmalar (Eylül 1885)”. *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 15, sy 3 (2025): 870-80. <https://doi.org/10.31020/mutfd.1735550>.
- Kazancıoğlu, Habibe. “20. Yüzyılın Başlarında Osmanlı Esnafının Uyması Gereken Beledi Kurallar”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 44 (2020): 159-74. <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.806214>.
- Lufrano, Giusy, ve Jeanette Brown. “Wastewater Management through the Ages: A History of Mankind”. *The Science of The Total Environment* 408, sy 22 (2010): 5254-64. <https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2010.07.062>.
- Mercimek, Yunus. “96 Numaralı Mühimme Defteri’nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (S. 1-99)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, t.y.
- Oğuz, Ebru Emine. “Orta Çağ Avrupa’sında Temizlik ve Hijyen”. *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi* 6, sy 1 (2022): 163-83.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*. 4. bs. C. 1. MEB., 1993.
- Sayman, Rıfat Ünal. “Çöp Hizmetlerinden Döngüsel Ekonomiye Atık Yönetimi: Üretici Sorumluluğu Örgütlerinin Kamu Yönetimini İkamesi”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Sevilmiş, Özgür. “54 Numaralı Mühimme Defteri’ nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (153-220)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. 3. bs. Çağrı Yayınları, 1989.
- T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı. *83 Numaralı Mühimme Defteri (1036-1037/ 1626-1628) Özet - Transkripsiyon - İndeks ve Tıpkıbasım*. T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2001.
- Turhan, Talha, Brial Asif Hayi Paka, Tri Julia Wulandari, Raihanah Raihanah, ve Mustafa Şeker. “İslam ve Çevre Yönetimi: Sürdürülebilir Su Ekolojisine Bütüncül Bir Yaklaşım”. *Kent Akademisi Dergisi* 18, sy 4 (2025): 1961-87. <https://doi.org/10.35674/kent.1624594>.
- Yediyıldız, Bahaeddin. *XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi*. Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Yediyıldız, M. Asım. “Osmanlı Toplumunu ve Çevre”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy 2 (2008): 147-58.
- Yılmaz, Bora. “19. Yüzyılda Kastamonu Vilayetine Sağlık Sistemi ve Karşılaşılan Sorunlar”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2023.

Bölüm 4

19. YÜZYILDA HOYRAN'IN İDARİ VE SOSYO-EKONOMİK YAPISI

Behset KARACA¹

¹ <https://orcid.org/0000-0002-5214-3818>. Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Isparta, Türkiye, behsetkaraca@sdu.edu.tr

Giriş

Hoyran adının kökeni büyük ihtimalle Luwi dilinden Kuwa-ura-(wa) na, Yüce Ana Tanrıça ülkesi ögelerinden türetilmiş Kuwarana'dır. Ortasından sıkılmış gibi iki parçalı olarak görünen Eğirdir Gölü'nün kuzeydeki parçası, kıyısından biraz içerideki Kumdanlı kasabasının diğer adıdır. Gölün o parçasına bu kasaba dolayısıyla Hoyran Gölü denmiştir (Umar, 1993, s. 321). Hoyran, Konya Vilayetinde Hamid sancağının Yalvaç kazasına tabi bir nahiye olup, hem-namı (adları bir olan, adaş) olan gölün etrafında konumlanmıştır. Hoyran Gölü ise Eğirdir Gölü'nün kuzey kısmından ibarettir (Şemseddin Sami, 1996, s. 2070). 19. yüzyılda Afşar'ın kuzeyi, Yalvaç'ın batısı ve Uluborlu'nun kuzey doğusunda bir nahiye/kazadır (Ergün ve Terzi, 2016, s. XLII). Günümüzde bu nahiye/kaza yer almamaktadır. Buraya ait olan köyler Yalvaç ilçesinin sınırları içerisinde.

Türkiye Selçuklularından sonra Hoyran'ın yer aldığı bölgede Hamidoğulları Beyliğini görmektediriz. Beyliğin sınırları ilk kuruluş yıllarında Uluborlu merkez olmak üzere Isparta, Burdur, Eğirdir, Barla, Ağros (Atabey), Gönen ve Keçiborlu'dan meydana gelmektedir. Hamid Beyin sağlığında beyliğin sınırları daha da genişlemiş ve Yalvaç, Şarkıkaraağaç, Afşar, Gelendost, Pavlu (Sütçüler), İncirli (Bucak) ve Ağlasun gibi yerleşim merkezleri de ele geçirilmiştir. Doğal olarak Hoyran ve çevresi de böylece beyliğin eline geçmiştir (Kofoğlu, 2006, s. 113-116). Hoyran ve bu nahiyenin bağlı olduğu Yalvaç Hamidoğulları döneminde pek fazla ön plana çıkmamıştır. Buralarda daha ziyade kırsallık ve göçebelik hâkimdir. Hamidoğulları döneminde Uluborlu, Eğirdir, Ağros, Gönen, Gölhisar ve Burdur gibi yerlerin ve şehirlerin biraz daha önemli olduğunu görmektediriz. Bu şehirlerin daha fazla gelişme imkânı bulmasında Hamidoğulları ailesinden bazı kişilerin buralarda yaşaması, vakıflarının olması ve merkez yapılması gibi sebepler etkili olmuştur.

Osmanlılarla Hamidoğulları arasındaki ilk önemli ilişkiler Kemalüddin Hüseyin Bey zamanında olmuştur (Cezar, 2010, s. 24). Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey tarafından topraklarına düzenlenen saldırılara karşı Osmanlılardan yardım istemek zorunda kalan Hüseyin Bey, buna karşılık 1381-1382 tarihinde Osmanlı Sultanı I. Murad'a Akşehir, Beyşehir, Seydişehir, Yalvaç, Karaağaç ve Isparta (Isparta'nın olup olmadığı tartışmalıdır) beldelerini satmak zorunda kalmıştır. Uzunçarşılı bu satma işleminin 1374 tarihinde seksen bin altın mukabilinde gerçekleştiğini yazmaktadır (Kofoğlu, 2006, s. 265-267; Uzunçarşılı 1984, 65). Sultan Murad'ın 1386 tarihinde Karaman seferine çıkmasından önce muhtemelen Osmanlı ordusu Konya önüne ilerlerken Eğirdir de fethedilmiştir. Böylece Hüseyin Bey Osmanlı himayesinde kalmak şartıyla Isparta merkez olmak üzere

Burdur, Uluborlu, Keçiborlu ve Gölhisar havalisinde hüküm sürmeye devam etmiştir. I. Murad da Germiyanoglu Süleyman Şah'ın kızının çeyizi olarak verdiği Kütahya ve havalisi ile Hamidoğlu Hüseyin Beyden satın alınan Hamid-eli beldelerine büyük oğlu Yıldırım Bayezid'i sancak beyi olarak atamıştır (Kofoğlu, 2006, s. 273). Hamidoğulları'ndan satın alınan bölge, Osmanlılarla Karamanlılar arasında hızlanan mücadelenin görünür sebebidir. Bu olay, aslında bu iki rakip beyliği karşı karşıya getirecek daha derin sebeplerin bir bahanesi olmuştur. Bunun üzerine I. Murad 1387'de Konya üzerine yürümüş ve Karamanlıları bozguna uğratmıştır (Emecen, 2002, s. 27; İnalçık 1999, 66). Daha sonra yine Karaman seferine çıkan Yıldırım Bayezid 1391 tarihinde Hamid-ili bölgesini tamamen fethetmiştir (Kofoğlu, 2006, s. 286; Emecen, 2002, s. 28). Hamidoğulları'nın Antalya şubesi de 1392 tarihinde fethedilecektir (Cezar, 2010, s. 24; Karaca, 2002a, s. 43-44).

İlk olarak 1391 tarihinde fethedilen Hamid-ili, Ankara Savaşı'ndan sonra tekrar Osmanlıların elinden çıkmıştır. Daha sonra 1423 yılında Antalya da dâhil olmak üzere Hamidoğulları Beyliği tamamen Osmanlıların eline geçmiştir. Böylece bu bölgede Osmanlı yönetimi başlamıştır. Teke-ili ve Hamid bölgesi, II. Murad zamanında Anadolu Eyaletine dâhil edilmiştir (Ahmed Refik, 1340, s. 69; Kofoğlu, 2006, s. 292-297; Uzunçarşılı, 1984, s. 69; Cezar, 2010, s. 24).

Bu bölgenin Osmanlı Devleti'nin eline geçmesiyle burada istikrar ile huzur büyük ölçüde sağlanmış ve 1511 yılında Antalya'da çıkan Şahkulu İsyanı'na kadar uzun süre problemle karşılaşılmamıştır. Şahkulu İsyanı Antalya ve çevresi başta olmak üzere Hamid sancağı ve buranın bir kazası olan Yalvaç ile Hoyran nahiyesini de etkilemiştir (Karaca, 2002a, s. 46-51; Karaca, 2003, s. 71-86; Karaca, 2002b, s. 409-418; Arıkan, 1988, s. 20-22; Karaca, 2007, s. 759-774). Güçlkle bastırılan bu ayaklanma sonunda Hamid sancağı köylerinin Kızılbaş reayasının bir bölümü oturdukları yerleri bırakarak İran'a geçmişlerdir. Kimisi de sürgüne tabi olmuşlardır. Bu göçler ya da sürgünler sonucunda buradaki bazı köyler boşalarak mezraya dönüşmüştür. Özellikle Gölhisar, İrle, Uluborlu, Ağlasun kazalarındaki bazı köylerin halkının Sürh-ser (Kızılbaş) olup İran'a gittikleri ve karyelerinin mezraya dönüştüğü görülmektedir (Arıkan, 1988, s. 20-22; Karaca, 2007, s. 759-774). 1523 tarihli tapu tahrir defterinde halkın Sürh-ser olup gittiği, bazı köylerin bu yüzden mezraya dönüştüğü, çiftliklerin ekilemediği ile ilgili kayıtlar vardır. Mesela, Buraya yakın Yalvaç kazasına bağlı Kışlacık mezrasında halkın perâkende olmasıyla resmi zemin yazıldığı ve mezra kaydedildiği belirtilmektedir. Yine 1568 tarihinde Tokmacık mezrasında “*defterde karye olup halkı perakende olmağın Eğirdir Yörükleri sakın olup mezra kayıt olundu*” denilmektedir. Ancak bu mezralarda halkın dağılmasının sebebini tam olarak bilemesek de

bu türden olaylarda Şahkulu isyanının etkisi olmalıdır (BOA, TT 121, s. 1-573; BOA, TT 1089, s. 255; TKGMA, TT 51, s. 255; Karaca, 2017, s. 577-594).

16. yüzyılın ikinci yarısında bölgede başka bir sosyal hareketi görmekteyiz. Kendilerine “*suhte*” denilen medrese öğrencileri bu olaylarda önemli rol oynamışlardır. Birer vakıf kuruluşu olan medreselerde öğrenci sayısı, özellikle 16. yüzyılda büyük bir artış göstermiştir. Hamid sancağında suhte ayaklanmalarının yoğunlaşmasında ve buradaki olaylarda medrese öğrencilerinin etkileri vardır. Bölgedeki medrese öğrencilerinin sayıları hakkında kesin bilgiler yok olmasına rağmen Isparta, Eğirdir, Uluborlu, Yalvaç ve Ağros (Atabey) gibi kasabalarda medreseler olup, muhtemelen buradaki öğrenciler bu tür olaylara katılmışlardır. 16. yüzyılın ikinci yarısında sancaktaki mücerred (bekâr) nüfusun artış göstermesinin de bu gibi olayların artmasında ve meydana gelmesinde etkisi olmuş olmalıdır. Bu bölgedeki suhte olaylarıyla ilgili en eski kayıt ise 1558 tarihliidir. Yani kısaca 16. asrın ikinci yarısında bölgede suhte isyanlarını görmek mümkün olmuştur (Arıkan, 1988, s. 22-35; Karaca, 2010, s. 85-107; Karaca ve Karacan, 2019, s. 61-62).

Bu bölgede kayda değer sosyal hareketlerden birisi de 1647 tarihinde eşkiyadan olan Karahaydaroglu Mehmed Bey ile yine bu dönemin eşkiyalarından Katırcıoglu Mehmed’in birleşerek adamlarıyla beraber bazı yerleri basmaları ve zarar vermeleridir. Onlar bu bölgede devleti uzun süre uğraştırmışlardır. Daha sonra yakalanarak idam edilmişlerdir (Erdem, 1936a, s. 373-376; Erdem, 1936b, s. 388-391).

16. ve 17. Yüzyıllarda Hoyran’ın İdari ve Sosyo-Ekonomik Durumu

Hoyran bir idari birim olarak Osmanlı belgelerinde 1568 tarihine kadar görülmemektedir. Bu tarihe kadar buraya bağlı olan köyler ise daha önceki tahrirlerde Eğirdir ve Yalvaç kazasına tabidir (BOA, TT 30, s. 1-639; TT 121, s. 1-573; BOA, TT 438, s. 246-331). Hoyran ismi, 1523 tarihinde Eğirdir’e bağlı bir mezra (TT 121, s. 361) ve bir mevkii (Hoyran Ayağı mevkii) olarak geçmektedir (Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Yer Adları 2, 2013, s. 659). 1530 yılında yine Eğirdir’de hem Hoyran mezarından hem de Hoyranlu cemaatinden bahsedilmektedir (TT 438, s. 297, 299). 1568 tarihli defterde Hoyran, Hamid sancağına bağlı bir idari birim olup defterin başında nahiye olarak yazılmasına rağmen sonraki sayfalarda ve idari birimde kaza olarak kaydedilmiştir. Ayrıca Hoyran mezarısı da yer almaktadır. Hoyran, Anadolu Eyaletine bağlı Hamid sancağının kazalarından birisidir (TT 1089, s. 1, 249-256; TT 51, s. 1, 249-256). 1568 yılında Yalvaç ve Eğirdir’e bağlı olan köyler ile mezarların bir kısmı buradan ayrılmış ve böylece Hoyran kaza-

sı oluşturulmuştur. Bu dönemde buraya bağlı köyler ve mezralar: Göçet nam-ı diğer Mısırlu, Mermerli Beli, Dere ve Eğirceler, İlalmış, Fatmalu, Köseler, Yağcı Hacı nam-ı diğer Poladlar, Bayındır nam-ı diğer Tuğçe, Kozluca, Hoyran (bu mezrayı Eğirdir Yörükleri ziraat eder), Çaltı, Akçahisar, Kurucaboğaz, Yaycılar, Kulsarı, Boynucak, Ulucak (mezra), Kozağacı, Delüklükaya, Kökez, İleği, Akçakilise nam-ı diğer Celebkeş, Ovacık nam-ı diğer Danişmendli, Kaziri, Tokmacık (mezra), Akçahisar nam-ı diğer Akçaşar (mezra), Örendepesi, Saraycık (mezra), Beldecik (mezra). Ayrıca bazı çiftlik ve yaylaklar da kazada yer almaktadır. Bu köyler küçük yerleşim yerleridir. Kazanın merkezi yani şehri bulunmamaktadır. Bu tarihte burada tarım ve hayvancılık hâkimdir. Yetiştirilen ürünler genelde, buğday, arpa, afyon, bağ, bostan gibi şeylerdir. Şahıslardan ve hayvancılıktan alınan bazı vergiler de bulunmaktadır (TT 1089, s. 249-256; TT 51, s. 249-256). Hoyran kazasına 1568 yılında 827 nefer, 431 hane, 200 mücerred ve 199 sipahizade kayıtlıdır. Bu verilere baktığımızda sancaktaki en küçük idari birimlerden birisidir. Yani küçük bir kaza olduğu görülmektedir (Arıkan, 1988, s. 41, 71, 76). Tokmacık ve Kaziri köyünde gayrimüslim nüfusa 15-16. asırlarda rastlanmaktadır (Karaca ve Karacan, 2014, s. 153). 1568 yılındaki tahrirde ise komşu olan Yalvaç kazasında gayrimüslim bulunmamaktadır (Karaboğa ve Karaca, 2018, s. 429-444). 1568 yılında az önce belirttiğimiz üzere mezra-i Hoyran'ın yanı sıra "Saz-ı Hoyran Gölü" terimi de geçmektedir. Kısaca önceki tahrirlerde kaza veya nahiye olarak değil, Eğirdir Yörükleri içerisinde Hoyranlu cemaati, Hoyran mezrası, deştbanı-i Hoyran vergisi şeklinde geçtiği tespit edilmiştir (Karaca ve Şenkul, 2020, s. 690).

Kâtib Çelebi, Cihânnümâ adlı eserinde Isparta Vilayetinin (Hamid sancağı) 17. asırda şu kazalardan meydana geldiğini belirtmekte ve bunlarla ilgili bilgi vermektedir. Kazalar: Isparta, Ağlasun nam-ı diğer Asi Karaağaç, Ağros, Afşar, Uluborlu, Eğirdir, İrle, İncirpazarı, Barla, Bavlu, Burdur, Tefenni, Göl-i Hoyran, Siroz, Keçiborlu, Hamid-i Kemer, Gölhisar, Karaağaç, Gönen-i Hamid, Yalvaç, Yalvaç Karaağaç (Karaağaç-ı Yalvaç), Yavice'dir (Kâtib Çelebi, 2009, s. 636; Ünal, 1939, s. 913-915). Yani bu asırda da kaza olarak görülmekte ve idari bir birim olarak yer almaktadır. Yine Arıkan, Kâtib Çelebi'den Hoyran ile ilgili şu bilgileri aktarmıştır: "Bunun halkı sabıka konargöçer Uluyörük taifesi idi. Sonra karyelerinde mütemekkin oldular. Birazı Karaağaç, Yalvaç, Afşar'da otuz hanesi perakendedir". Bu malumat bize 17. yüzyılın ilk yarısında buradaki köylerin Yörüklerce şenlendirildiğini anlatmaktadır (Arıkan, 1988, s. 171). 18. yüzyıla ait Hoyran kazası ve buranın sosyo-ekonomik durumu ile ilgili pek bilgi bulunmamaktadır.

19. Yüzyılda Hoyran'ın İdari ve Sosyo-Ekonomik Durumu

19. yüzyıla ait bilgileri büyük ölçüde nüfus ve temettuat defterleri ile salnamelerden öğrenmekteyiz. 1831 yılına ait nüfus defterinde Hoyran yine Hamid sancağının önemli kazalarından birisidir (BOA, NFS.d. 3235; Ergün ve Terzi, 2016, s. XXXVII-XLVIII). 1847 tarihli nüfus defterinde de kaza olarak yer almakta ve Anadolu Eyaleti'nin Hamid sancağına bağlı görülmektedir (Karaca ve Şenkul, 2020, s. 689-723). 1845 tarihli temettuat defterine göre yapılan çalışmada ise aynı şekilde kaza olup Hamid sancağına bağlıdır (Şenkul ve Karaca, 2020, s. 250-279).

Tablo 1. 19. Yüzyılın İlk Yarısında Hoyran Köylerinin Nüfus ve Hane Sayıları (Karaca ve Şenkul, 2020, s. 696)

1831'de Köyler	1831'de Erkek Nüfus	1840'ta Erkek Nüfus	1840'ta Hane Sayısı	Temettuat Defterine Göre 1845'te Hane Sayısı
Akçaşar	68	59	27	32
Celebdeş	61	49	18	19
Eyübler	66	78	27	24
Genceli	151	144	72	62
Gökçeli*	11	74	25	20
Kaziri	19	34	13	13
Kırkbaş	28	52	22	23
Kundanlı	194	175	80	71
Kurusarı	69	91	33	34
Mısırlı	56	48	21	21
Tokmacık	103	117	40	46
Yağcılar	98	118	40	44
Kaşıkkara	118	-	-	30
Aşağı Kaşıkkara	-	56	19	-
Yukarı Kaşıkkara	-	70	22	-
Akçaviran	-	-	-	20
Cemaat-i Abdal ve Hayme-nişin Göçebe	276	-	-	-
Toplam	1339**	1165	459	459

*1831'de Gökçeli, çiftlik olarak kaydedilmesine rağmen daha sonra köy haline gelmiştir. **Buradaki 1339 erkek nüfusun haricinde 19 kişi de Asâkir-i Mansûre'dedir.

1831 yılında Hoyran kazasında 1339 erkek nefer vardır. Ayrıca Asâkir-i Mansûre’de olan 19 kişi daha bulunmaktadır. 1831-1839 tarihleri arasındaki kayıtlarda ise 31 kişi Mansûre askeridir (Karaca ve Şenkul, 2020, s. 697, 709). Nüfus defterlerinden bölgenin idari yapısı, nüfusu, etnik yapısı ile birlikte askerde görevlendirilenler ile ilgili bilgi de öğrenebilmekteyiz. 1831 ve 1840 tarihli defterlerde Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye’de görevli olanlar ve Redif ordusunda yer alanlar kaydedilmişlerdir. Yeniçeri Ocağı kurulduğu yıllarda devletin en önemli askeri gücü olmasına rağmen 18. ve 19. yüzyıllara gelindiğinde bir isyan ve bozguncu yuvası haline gelmiştir. Bundan dolayı da kapatılması zarureti doğmuştur. Ocağı kapatma girişimleri Genç Osman gibi bazı padişahlar ve devlet adamları tarafından denense de hayal kırıklığı ile sonuçlanmıştır. II. Mahmud nihayet 1826’da Yeniçeri Ocağını kaldırmıştır (Goodwin, 2011, s. 228-239). Devlet kapatılan bu ocağın boşluğunu doldurmak için bir dizi çalışmalara başlamış ve Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye adıyla modern ve Batı tarzında yeni bir askeri teşkilat kurmuştur (Çadırcı, 1991, s. 59-60). Bundan dolayı da az önce değindiğimiz üzere nüfus kayıtlarında Mansûre askeri görülmektedir. Nüfus hesaplamalarında bunları da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. 1831’de kazadaki köy nüfusu (kadınları da dâhil ettiğimizde) toplam 2697 (Mansûre’de olan 19 kişi ile birlikte) olacaktır (Karaca ve Şenkul, 2020, s. 697, 709). 1831’de Hoyran kazasında Akçaşar karyesinde Elekci Ermeniyan kaydı olup bunlarla ilgili şu not düşülmüştür: “*Reaya-yı mersûman icmalde Isparta reayasına zam olunmuş*”. Burada 9 yıllık yoklama kayıtlarında 12 nefer yer almakta olup 3 kişinin fevt olduğu belirtilmiştir. Yine aynı tarihte Yağcılar karyesinde 6 nefer Elekciyan Ermenileri olup bir kişinin fevt olduğu yazılmıştır. Bunların da Isparta reayasına zam edildikleri ifade edilmiştir. Bu Ermeniler belirtilen köylerde sakin olmayıp geşt ü güzâr (gezip dolaşan) Elekçi Ermenilerdir. Ticaret için bu köylere gelmişlerdir (BOA, NFS.d. 3242, s. 48; Karaca ve Şenkul, 2020, s. 695). Yani bu dönemde burada sakin olan gayrimüslim yoktur. Ancak Isparta’ya giden ve kaydedilenler vardır. Yine sancağın muhtelif kaza ve nahiyelerinde gayrimüslimler bulunmaktadır (Karacan, 2017).

1840’ta Hoyran kazasında toplam erkek nefer 1165’dir. Burada Hayme-nişin ve göçebe grupları belirtilmemiştir. Bundan dolayı sayı az görülmektedir. 1840 tarihli nüfus sayımına göre, Hoyran kazası köylerinde Asâkir-i Mansûre’ye kayıtlı 5 kişi ve Asâkir-i Redif’e kayıtlı 34 kişi bulunmaktadır. Toplamda 1840’da 2330 kişi Hoyran köylerinde ve toplamda 39 kişi de askeri görevlerdedir. Bunlarla birlikte Hoyran nüfusu 2369 kişi civarında etmektedir (Karaca ve Şenkul, 2020, s. 697, 709-710). Görüldüğü üzere 1840 tarihli nüfus defterlerinde Mansûre’de olanların yanında Redif’te görevli bulunanlar da yazılmıştır. Belirli bir süre sonra devlette

Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye ordusu yetersiz kaldığı için 1834 yılı Ağustos ayında çıkarılan bir “*Nizamname*” ile Redif birlikleri kurulmuştur. Girişilen askeri yenilikler sonunda 1834–1836 yılları arasında bütün ülkede Redif askeri örgütü oluşturulmuştur (Çadırcı, 1991, s. 61, 68). Bu ordunun kuruluş amacı, Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasını müteakip kurulan bu yeni orduya destek sağlamak ve halkı uzun süre mecburi hizmette tutmadan kendi bölgelerinde eğiterek iç güvenliği sağlamaktır (Özcan, 2007, s. 524). Redif ordusunun en belirgin özelliği subayların ve erlerin daimî statüde olmasıdır. Redif askerlerinin talimleri haftada birkaç gün kendi köylerinde, bazen de nahiye veya kazalarda yapılacak ve yılda iki kez de büyük talime katılacaklardır (Özcan, 2007, s. 524–526). Fakat Redif taburlarının işleyişi hususunda birtakım problemle karşılaşmıştır. Bu sorunlar, sancak ve kaza ileri gelenlerinin yönetimine bırakılan taburların modern anlamda savaşa hazırlanamamaları ve ziraat mevsiminde talime çağrılanların şikâyetleridir. Sonunda 1836’dan itibaren sancak merkezlerinde yılda iki kere yapılan toplu talimler yerine sıra ile üçer ay eğitim görmeleri kararlaştırılmıştır (Çadırcı, 1991, s. 63). Redif teşkilatına alınacak askerlerin 23–32 yaşlarındaki gençler arasından, sakatlık ve herhangi bir engeli bulunmayan kişilerden kura ile alınacağı belirtilmiştir (Karaca ve Şenkul, 2020, s. 708). İşte bu doğrultuda Redif birlikleri devlette oluşturulmuştur. Bu birliklere Hoyran kazasından da alımların olduğunu görmekteyiz. 1831 tarihli nüfus defterine 9 yıl daha kayıtlar yazıldığı için (1831–1839) burada Redif ordusunda görevli 57 kişi tespit edilmiştir. Az önce belirttiğimiz üzere 1840’ta da 34 kişi Redif ordusunda yer almaktadır (Karaca ve Şenkul, 2020, s. 697, 709). Daha sonraki tarihlerde de Yalvaç kazasından ve doğal olarak Hoyran nahiyesinden Asâkir-i Redif’de görevli ümera ve zabitanın bulunduğunu salnamelerden öğrenmekteyiz. Bu durum 19. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir.

1847’de Hoyran’da ticaret dolayısıyla dışarda olan yerliler haricinde 1247 erkek nüfus vardır. Bu da bize kaza nüfusunun geçirdiği süreci göstermektedir. Buna göre toplam erkek nüfusta, 1831 ile 1840’dan 1847 yılına dalgalanmaların olduğu gözlenmektedir. Diğer kazalarda gayrimüslimler olmakla birlikte Hoyran’da bu tarihte kaydedilmemiştir. 2 Şubat 1847’de ise Hoyran kazasında 58 kişi nizamiye ve 1 kişi de süvari olarak yazılmıştır. Bu durumda kazadan daha sonraki süreçte de askere alma işlemlerinin devam ettiğini öğrenmekteyiz. 1847’de kaza nüfusu köylerde 2494 (kadın nüfusla birlikte) ve 59 askeri nüfusla birlikte 2553’dür. (Karaca ve Şenkul, 2020, s. 697, 709–710).

Hoyran köylerinde bu dönemde diğer Osmanlı köy yerleşim yerlerinde olduğu gibi ziraat ve hayvancılık yaygın olan meslek gurubudur. Köylerin yekûnunda mesleğe kayıtlı 426 hane tespit edilmiştir. Bu sayının önemli bir kısmı olan 340’ını ziraat ve hayvancılıkla uğraşanlar oluşturmakta-

dır. Geriye kalan 37 hane hizmet (amele, hizmetkâr, berber vs.), 23 hane kamu (imam, hatip, muhtar, talebe-i ulum, asâkir-i nizamiyede olanlar), 2 hane nakliye (tüccar ve yolcu), 24 hane de diğer meslek sektörlerinde iş görmektedirler (Şenkul ve Karaca, 2020, s. 257). Hoyran kazasının insanları geçimini ekseriya ziraat ve hayvancılıkla sağlamış olmasının yanında ticaret gelirlerinden (özellikle de palamut ticaretinden) temin etmiştir. Buğday tahıl ürünleri içinde en fazla üretilen ürünken bunu arpa, burçak ve alaf takip etmiştir. Baklagiller olarak ise sadece nohut üretimi yapmıştır. Hoyran'da yapılan hayvancılık faaliyetlerini küçükbaş, büyükbaş, yük ve binek hayvanları ve arıcılık oluşturmaktadır (Şenkul ve Karaca, 2020, s. 261-270). Görüldüğü üzere yetiştirilen ürünler ve ekonomik faaliyetler 16. yüzyıldan 1831 yılına pek fazla değişiklik göstermemiştir.

Tanzimat'tan sonra Hamid sancağı, 1846 yılında Anadolu Eyaletinden ayrılarak Karaman Eyaletine bağlanmıştır. Sultan Abdülaziz döneminde (1861-1876) Osmanlı taşra teşkilatında yeniden yapılanmaya gidilmiştir. 8 Kasım 1864'te Resmi Gazetede yayımlanan Vilayet Nizamnamesi ile eyalet sistemi kaldırılarak vilayet sistemine geçilmiştir. Bu çerçevede Karaman Eyaleti kaldırılarak yerine Konya Vilayeti kurulmuştur. Kurulan vilayetin yeniden yapılanmasını oluşturmak için vilayetin her yerinden çağrılan delegeler eskiden beri Isparta sancağına bağlı olan Yalvaç ve Karaağaç kazalarını Konya merkez mutasarrıflığına, Burdur, Garbi Karaağaç, Tefenni kazalarını eskisi gibi Isparta'ya başlamışlardır. Gönen, Keçiborlu, Ağlasun, Barla, Pavlu, Ağros, Afşar, Kemer, Gölhisar ve İrle kazalarını bucaklığa çevirmişlerdir. Bunlardan Hoyran, Yalvaç'a, Afşar Karaağaç'a, Kemer ve Ağlasun birinci sınıf kaza yapılan Burdur'a, Gölhisar Tefenni'ye, İrle Garbi Karaağaç'a, Keçiborlu ve Gönen Uluborlu'ya, Ağros, Barla ve Pavlu Eğirdir'e bağlanmak suretiyle Isparta yeniden (beş kaza ve dokuz bucakla) Hamid sancağının merkezi olmuştur (Terzi ve Ergün, 2016, s. 69). Görüldüğü gibi Hoyran, Yalvaç'ın nahiyesi durumuna gelmiştir. Bundan sonra 19. yüzyılın sonuna kadar da Hoyran'ın idari durumu nahiye olarak devam edecektir.

Yalvaç kazası 1868 tarihli salnameye göre Konya livasına bağlı görülmektedir. Karaağaç ma'a Afşar nahiyesi buraya tabi olup zabıta memuru Ali Şevki Efendi'dir. Hoyran nahiyesi merkez-i kaymakamı'den idare olunur ve bu da Yalvaç'a bağlıdır. (1868 Konya Yıllığı, 2007, s. 57). 1868'de Hamid livası ise Burdur, Eğirdir, Uluborlu, Asi Karaağaç, Tefenni kazalarından meydana gelmektedir (1868 Konya Yıllığı, 2007, s. 58-63). Yalvaç kazası mahallat ve kura 56 adet, nüfus-ı İslam ve Hristiyan 11793 adettir (hepsi İslam'dır). Burada mahalle, köy sayısı ve nüfus, Yalvaç ma'a Hoyran şeklinde verilmiştir. Yani Hoyran ile beraberdir. Karaağaç ve Afşar'da ise 44 adet mahallat ve kura, 7941 adet nüfus-ı İslam ve Hristiyan vardır (buradaki nüfusun da hepsi Müslümandır). Toplam Yalvaç kaza-

sı kaymakamlığı 100 adet mahallat ve kura, 19734 adet nüfusa sahiptir (1868 Konya Yıllığı, 2007, s. 57, 102). Burada Hoyran'ın ne kadar köyü ve nüfusu olduğunu kesin olarak tespit edemiyoruz. Ancak daha sonraki salnamelerde ayırım yapıldığı için önemli kısmının Yalvaç'a ait olduğunu ifade edebiliriz.

1869 Konya Vilayeti Salmesinde Hoyran nahiyesi Yalvaç kazasına, Yalvaç da Konya livasına tabidir (1869 Konya Yıllığı, 2007, s. 61). Hamid sancağı ise Isparta, Burdur, Eğirdir, Uluborlu, Asi Karaağaç, Tefenni kazalarından oluşmaktadır (1869 Konya Yıllığı, 2007, s. 62-68). Bu tarihte Yalvaç ve Hoyran'da 66 köy ve mahalle vardır. Yine Hoyran ile beraber Yalvaç kazasında 12555 İslam nüfusu yer almaktadır. Hoyran, Yalvaç ile beraber kaydedildiği için sadece Hoyran'a ait verileri ortaya koyamıyoruz. Yine burası nahiye durumunda olduğu için sosyal yapılar ile sanayi ve yetiştirdiği ürünler verilmemiştir. Ancak Yalvaç kasabasının durumu belirtilmiştir. Bu nahiye Yalvaç'a bağlı ve yakın olduğu için birçok konuda buradan istifade etmektedir. Yalvaç'ın mahsulat-ı araziyye olarak hinta, şair, nohut, darı vs. ve pek çok kestane, kızılıklık ve sair meyveyi yetiştirdiği belirtilmiştir. Muhtemelen bu ürünler burada da yetişmektedir (1869 Konya Yıllığı, 2007, s. 116). Daha önce nüfus ve temettuat defterlerinde Hoyran'ın sosyal ve ekonomik yapısının büyük ölçüde tarım ve hayvancılığa dayandığını belirtmiştik. Bu dönemde de aynı durum burada geçerli olmalıdır.

1870 yılında da Hoyran nahiyesi Yalvaç'a, burası da Konya livasına bağlıdır. Bu tarihte Afşar nahiyesi de buraya tabidir (1870 Konya Yıllığı, 2009, s. 49). Karaağaç kazası da Konya livasına bağlıdır (1870 Konya Yıllığı, 2009, s. 42). Hamit sancağının ise Isparta, Burdur, Uluborlu, Eğirdir, Karaağaç-ı Hamid, Tefenni kazaları vardır (1870 Konya Yıllığı, 2009, s. 50-55, 92). Yalvaç kazasından Asâkir-i Redif'de görevli ümera ve zabitan da bulunmaktadır (1870 Konya Yıllığı, 2009, s. 72). Muhtemelen Hoyran'dan da buraya görevlendirilmiştir. Çünkü 1831 ve 1840 yılında Hoyran'dan Asâkir-i Mansûre ve Redif'te görevli kişiler vardır. Bu dönemde de bunlar devam ediyor olmalıdır. 1870'te Yalvaç kazasına 15540 erkek nüfus (aded-i nüfus-ı zükûr) kayıtlıdır (1870 Konya Yıllığı, 2009, s. 91). Kazadaki kadınları da dâhil edersek burada 31080 kişi yaşamaktadır. Bu salnamede de kazanın hepsi verildiği için Hoyran nahiyesinin durumunu ve nüfusunu tam olarak tespit edemiyoruz.

1871 yılındaki salnamede de Hoyran ve onun bağlı olduğu Yalvaç kazası Konya livasına bağlıdır (1871 Konya Yıllığı, 2008, s. 49). Karaağaç kazası da Konya livasına tabidir. Hamid sancağının Isparta, Burdur, Eğirdir, Uluborlu, Karaağaç-ı Hamid, Tefenni kazaları vardır (1871 Konya Yıllığı, 2008, s. 42, 50-55). Yalvaç kazasından mezkûr tarihte de Asâ-

kir-i Redif'te görevli ümera ve zabitan bulunmaktadır. Muhtemelen bu sayıya daha önce değindiğimiz üzere Hoyran'daki zümreler de dâhildir (1871 Konya Yıllığı, 2008, s. 70). Yalvaç kazasının mahsulat-ı araziyyesi: Hınta, şair, nohut, darı vs. ve pek çok kestane, kızılıcık vb. meyvedir. Hoyran'da da bu ürünler yetiştiriyor olmalıdır. Çünkü 1845 yılındaki kayıtlarda bu ürünlerin yetiştigi görülmektedir (1871 Konya Yıllığı, 2008, s. 93-94). Bu tarihte Yalvaç kasabasının nüfusu (şehir) 3305, hanesi ise 1165'dir. 21 köyü olup toplam kasaba ve köyler nüfus 10217 (erkek nefer) ve hane 3825'dir. Hoyran nahiyesine 15 köy bağlı olup nahiye merkezinde nüfus yoktur. Toplam nahiye 2237 erkek nefer vardır. 598 (gerçekte 668) hane kayıtlıdır. Bu verilere göre nahiye nüfusu (nefer x 2) 4474 kişidir. Hoyran'ın bağlı olduğu Yalvaç'ın köy ve şehir nüfusu 20434 kişi civarındadır. Bu rakamdan da Hoyran'ın Yalvaç'tan ne kadar küçük olduğu ortaya çıkmaktadır. Afşar nahiyesi ise bu tarihte Karaağaç kazasına bağlıdır (1871 Konya Yıllığı, 2008, s. 144-148). 1871 yılında en kalabalık köy Kundanlı (Kumdanlı)'dır. Bu köyü Tokmakçı, Gençali, Yağcılar, Yukarı Kaşıkara, Aşağı Kaşıkara ve Eyüpler gibi köyler izlemektedir. Ancak burada Tırtar Aşireti 455 erkek nefer nüfusla en kalabalık topluluktur. Salnamede bazı köylerin kazaya ve nahiye mesafesi de verilmiştir (Tablo 2). Salnamede verilen 1 saatlik mesafe ise 5 km'ye eşit kabul edilmektedir. Buradan köylerin kaza ve nahiye mesafesi tahmin edilebilmektedir (Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Halep, 2012, s. 98).

Tablo 2. 1871 Yılında Hoyran Nahiyesi (1871 Konya Yıllığı, 2008, s. 147-148)

Esami-i Kura	Nüfusu (Erkek Nefer)	Hanesi	Kazaya Mesafesi	Nahiye Mesafesi	Aded-i Kura
Kundanlı (Kumdanlı)	257	65	4	-	1
Yağcılar	157	45	1	-	1
Kırkbaşı	81	23	-	1,5	1
Mısırlı	84	23	-	1	-
Gökçeli	73	19	-	4	-
Celebdeş	96	23	-	3	-
Eyüpler	137	30	-	2	-
Kurusarı	130	29	-	2	-
Akçaşar	69	29	-	2,5	-
Tokmakçı (Tokmacık)	200	49	-	2	-
Kaziri	26	12	-	2,5	-
Yukarıkaş (Yukarı Kaşıkara)	157	29	-	2	-

Aşağıkaş (Aşağı Kaşı- kara)	150	39	-	2,5	-
Gencali	165	65	-	4,5	-
Tırtar Aşireti	455	188	-	4,5	1
Yekûn	2237	598 (Ger- çekte 668)	-	-	15

1872 yılında bölgede yeni bir idari düzenleme yapılmıştır. Buna göre, 1872 yılında artık Yalvaç ve Karaağaç kazaları Hamid sancağında görülmektedir. Yani Konya sancağından Hamid sancağına geçmişlerdir. Hoyran da Yalvaç'ın nahiyesi durumundadır. Hoyran nahiyesi zabıta müdürü Ahmed Ağa ve kâtibi Osman Efendi'dir. Afşar da Karaağaç'a bağlıdır (1872 Konya Yıllığı, 2008, s. 49-50). Hamid sancağının Isparta, Uluborlu, Yalvaç, Karaağaç, Eğirdir kazaları vardır (1872 Konya Yıllığı, 2008, s. 47-51, 139-148). Burdur livasının ise Burdur, Asi Karaağaç ve Tefenni kazaları bulunmaktadır (1872 Konya Yıllığı, 2008, s. 52-54, 148-158). Bu kazadan mezkûr tarihte de Asâkir-i Redif'te görevli ümera ve zabitan bulunmaktadır. Muhtemelen Hoyran bu kazaya bağlı olduğu için buradan da daha önce olduğu gibi bu görevde olanlar vardır (1872 Konya Yıllığı, 2008, s. 69). Kazanın mahsulat-ı araziyyesi: Hınta, şair, nohut, darı vesaire ile pek çok kestane, kızılıcık vesaire meyvedir (1872 Konya Yıllığı, 2008, s. 98). Bu ürünler bu nahiyeden de hâsıl olmalıdır. Çünkü 1845 kayıtlarında bu ürünlerin ve tarım ile hayvancılığın Hoyran'da etkili olduğu görülmektedir. 1872 yılında Yalvaç kazasına 21 köy bağlıdır. Yalvaç kasabasının nüfus 3310 ve hanesi 1168'dir. Yalvaç'ın (şehir ve köyler) toplam nüfusu ise 10300 ve hanesi de 3674'dür. Hoyran'a 15 köy bağlıdır. İlk defa Hoyran şehrinin "*Nefs-i Hoyran*" şeklinde kaydedildiğini görmekteyiz. Nefs-i Hoyran'a 70 nüfus ve 26 hane kayıtlıdır. Yani kadınlarla birlikte Hoyran merkezde 140 civarında kişi yaşamaktadır. Hoyran nahiyesinin yekûn nüfusu 2237 erkek nefer kaydedilmesine rağmen gerçekte 2323 olduğu görülmüştür. Hanesi de 694 (gerçekte 689)'dur. Nahiyenin toplam nüfusu 4646 kişi civarındadır (1872 Konya Yıllığı, 2008, s. 141-143; Tablo 3). Az önce belirttiğimiz üzere salnamelerde verilen 1 saatlik mesafe ise 5 km'ye eşit kabul edilmektedir (Osmanlı Vilayet Surname-lerinde Halep, 2012, s. 98). Buna göre Hoyran şehir merkezinin kazaya mesafesi 2,5 saat olduğuna göre 12,5 km civarındadır. Bu da Kumdanlı çevresi olmalıdır. 19. yüzyılın sonlarındaki bilgileri ihtiva eden Bücüzade'nin Isparta Tarihinde Hoyran nahiyesinin merkezinin Kumdanlı köyü olduğu belirtilmektedir. "*Kumdanlı köyünde çarşı ve resmi binalar bulunmadığından nahiye müdürü, naip vekili gezici olarak görev yaparken 20 yıl kadar evvel Kumdanlı'ya bir hükümet binası yapılmış ise de*

bu nahiye halkı gezginci aşiret halinde yaşamayı sevmektedirler. Bu köyler halkı kuzeyde bulunan Dinar'ın Türkmen köyleri halkına benzemekte olup onlar gibi Türkmen asıllıdırlar. Kadınları güzel kilimler dokurlar. Dokudukları kilimler sancak dâhilinde meşhur, dayanıklı ve oldukça kıymetlidir” demektedir. Gencali ve Kaziri köylerinin Eğirdir Gölü kıyısında bulunmalarından havasının iyi olmadığı ve sıtmalı ve hastalıklı insanların çok olduğunu ifade etmektedir. Yine Kumdanlı ve Kaşıkara'nın havaları o kadar iyi değilse de ahalisi yazın yaylalara ve ormanlara göç ettiklerinden halkı arasında sıhhatli, cesur, iri yapılı, pehlivan ve iyi ata binici olanların çok olduğunu belirtmektedir. Gençali köyünde göl sularının çok defa köy içine kadar yayılmasından ötürü civarının bataklık ve sazlık olduğu, bu yüzden halkının sıtmalı ve kısa ömürlü olduğunu dile getirmektedir. Yine Böcüzade, “*nahiyenin akarsuları bulunmadığından köylerin çoğunda kuyu suyu kullanılır. Bazı köylerin çeşmeleri vardır. Toprakları çok verimli olmamakla birlikte buğday, arpa, yulaf, çavdar ve mısır yetiştirilir. Av kuşlarından yaban kazı ve ördeği, toy, keklik bulunur*” diye buradaki halkı ve çevreyi anlatmaktadır. Bu ifadelerle nahiye ve köylerinin kültürel ve sosyo-ekonomik yapısını ortaya koymaktadır. Bu ifadeler de şu ana kadar verdiğimiz ve vereceğimiz bilgileri doğrular niteliktedir (Böcüzade, 1983, s. 54-55).

Tablo 3. 1872 Yılında Hoyran Nahiyesi (1872 Konya Yıllığı, 2008, s. 142-143)

Esami-i Kura	Nüfusu	Hanesi	Kazaya Mesafesi	Nahiyeye Mesafesi	Aded-i Kura
Nefs-i Hoyran	70	26	2,5	-	-
Kunlu (Kumdanlı olmalı)	260	60	4	-	1
Yağcılar	158	45	1	-	1
Kırkbaşı	83	23	2	-	1
Mısırlı	85	23	2	-	1
Gökçeli	73	19	-	1,5	-
Celebdeş	98	23	-	1	-
Eyübler	138	30	-	0,5	-
Kurusarı	131	29	-	0,5	-
Akhisar (Akçaşar)	69	29	-	1,5	-
Tokmakcı	201	49	-	2	-
Gaziri	27	12	-	2,5	-
Yukarıkaş	158	29	-	3	-
Aşağıkaş	151	39	-	2	-
Gencali	161	65	-	5	-

Tırtar Aşireti karyesi	460	188	-	2	1
Toplam	2237 (Gerçekte 2323)	694 (Gerçekte 689)	-	-	15

1873 yılında da Hoyran Yalvaç kazasına, bu kaza da Hamid sancağına bağlıdır. Hoyran nahiyesi zabıta müdürü Süleyman Efendi ve kâtibi İbiş Efendi'dir (1873 Konya Yıllığı, 2008, s. 49). Bu kaza ve nahiyeden mezkûr tarihte de Asâkir-i Redif'te görevli ümera ve zabitan bulunmaktadır (1873 Konya Yıllığı, 2008, s. 69). Kazanın mahsulat-ı araziyyesi ve sınaıyyesi daha önceki salnamedeki kayıtlarla aynıdır (1873 Konya Yıllığı, 2008, s. 106). Yalvaç kasabası ve kazasının nüfusu aynı iken Hoyran nahiyesinin yekûn nüfusu 2322 (gerçekte 2323) ve hanesi 694 (gerçekte 689)'dır. Nefs-i Hoyran ise daha önceki ile aynıdır. Yani 26 hane ve 70 erkek neferden meydana gelmektedir (1873 Konya Yıllığı, 2008, s. 150-152; Tablo 4). Hamid sancağının Isparta, Uluborlu, Yalvaç, Karaağaç, Eğirdir kazaları vardır (1873 Konya Yıllığı, 2008, s. 47-51, 148-157). Burdur sancağının ise Burdur, Asi Karaağaç ve Tefenni kazaları bulunmaktadır (1873 Konya Yıllığı, 2008, s. 52-54, 157-167). Bu tarihten sonra hep Hamid ve Burdur sancaklarının kazaları aynı görülmektedir. Bu tarihte de Kumdanlı, Tokmakçı, Yağcılar, Eyübler, Yukarıkaş (Yukarı Kaşıkara) gibi köyler en büyük köyler olarak yer almaktadır.

Tablo 4. 1873 Hoyran Nahiyesi (1873 Konya Yıllığı, 2008, s. 151-152)

Esami-i Kura	Nüfusu	Hanesi	Kazaya Mesafesi	Nahiyeye Mesafesi	Aded-i Kura
Nefs-i Hoyran	70	26	2,5	-	1
Kunlu (Kumdanlı)	260	60	4	-	1
Yağcılar	158	45	1	-	1
Kırkbaşı	83	23	2	-	1
Mısırlı	85	23	2	-	1
Gökçeli	73	19	1,5	-	1
Celebdeş	98	23	2	-	1
Eyübler	138	30	2	-	1
Kurusarı	131	29	1,5	-	1
Akhisar(Akçaşar)	69	29	-	1,5	1
Tokmakçı	201	49	-	2,5	1
Gaziri	27	12	-	2,5	1

Yukarıkaş	158	29	-	3	1
Aşağıkaş	151	39	-	2	1
Gencali	161	65	-	5	1
Tırtar	460	188	-	2	1
Yekûn	2322 (Ger- çekte 2323)	694 (Ger- çekte 689)	-	-	

1874 yılında da Hoyran nahiyesi Yalvaç kazasına, bu kaza da Hamid livasına bağlı bulunmaktadır. Hoyran nahiyesi zabıta müdürü İsmail Ağa ve kâtibi Hüseyin Efendi'dir (1874 Konya Yıllığı, 2008, s. 51). Bu kaza ve nahiyeden mezkûr tarihte de Asâkir-i Redif'te görevli ümera ve zabitan bulunmaktadır (1874 Konya Yıllığı, 2008, s. 75). Kazanın mahsulat-ı araziyyesi ve sınaıyyesi daha önceki salnamedeki kayıtlarla aynıdır. Yine 1845 yılındaki kayıtlar ve Böcüzade'nin nahiye ile ilgili sosyo-ekonomik ifadelerini unutmamak gerekmektedir (1874 Konya Yıllığı, 2008, s. 108; Böcüzade 1983, s. 54-55). 1874'de Yalvaç kazasının 22 köyü vardır. Hanesi 3674 ve miktar-ı nüfusu ise 10300'dür (şehir ve köyler toplamı). Hoyran nahiyesinin 15 köyü, 694 hanesi ve 2322 miktar-ı nüfusu vardır. 1871-1872 ve 1873'den bu tarihe kaza ve nahiyenin nüfus ve diğer durumlarında pek fazla bir değişiklik olmamıştır (1874 Konya Yıllığı 2008, 173). Hoyran nahiyesi, merkezi vilayete 33, re's-i livaya 19, kazaya 3 saat mesafededir (1874 Konya Yıllığı, 2008, s. 173).

1875 yılı salnamesinde Hoyran ve onun bağlı olduğu Yalvaç kazası yine Hamid sancağına tabidir. Hoyran zabıta müdürü İsmail Ağa ve kâtibi Hüseyin Efendi'dir (1875 Konya Yıllığı, 2009, s. 51). Bu kazadan ve nahiyeden mezkûr tarihte de Asâkir-i Redif'te görevli ümera ve zabitan bulunmaktadır (1875 Konya Yıllığı, 2009, s. 75). Kazanın hınta (buğday), şair (arpa), nohut, darı vs. ile pek çok kestane, kızılıklık vs. meyve mahsulat-ı arzıyyesidir (1875 Konya Yıllığı, 2009, s. 108). Bu tarihte kazanın 22 köyü vardır. Hanesi 3674 ve nüfusu 10300'dür (şehir ve köyler toplamı). Hoyran nahiyesinin ise 15 köyü olup 694 hanesi ve 2322 nüfusu vardır. Daha önceki salnameye göre pek fazla bir değişiklik olmamıştır. Hoyran nahiyesi, merkezi vilayete 33, re's-i livaya 19, kazaya 3 saat mesafededir (1875 Konya Yıllığı, 2009, s. 173).

1876 yılında Hoyran daha önceki idari yapıyla aynı durumdadır. Kaza ve nahiyede hınta, şair, nohut, darı vs. ile pek güzel kestane ve kızılıklık vesaire meyve yetişmektedir (1876 Konya Yıllığı, 2011, s. 122). Yine bu tarihte Yalvaç'a 22 adet köy, 3674 hane ve nüfus 10300 kayıtlıdır (şehir ve köyler toplamı). Hoyran nahiyesinde ise 15 köy, 694 hane ve 2337 nüfus vardır. Hoyran nahiyesi, merkezi vilayete 33, re's-i livaya 19, kazaya 3 saat mesafededir (1876 Konya Yıllığı, 2011, s. 144).

1877 yılında da Hoyran, Yalvaç kazasının nahiyesi olup Hamid sancağına bağlıdır (1877 Konya Yıllığı, 2011, s. 68). 1877 yılındaki yetiştirilen ürünler vb. hususlar 1876 yılıyla aynıdır (1877 Konya Yıllığı, 2011, s. 124). Bu tarihte Yalvaç'a 22 köy, 3674 hane ve 10300 mikdar-ı nüfus kayıtlıdır (kasaba ve köyler toplamı). Hoyran nahiyesine ise 15 köy, 694 hane ve 2322 nüfus kayıtlıdır. Hoyran nahiyesi, merkezi vilayete 33, re's-i livaya 19, kazaya 3 saat mesafededir (1877 Konya Yıllığı, 2011, s. 153).

1878'de de nahiyenin aynı idari durumu devam etmektedir. Hoyran zabıta müdürü Mustafa Efendi ve kâtibi Hüseyin Efendi'dir (1878 Konya Yıllığı, 2011, s. 69). 1878 yılındaki nahiye ve kazada yetiştirilen ürünler vb. hususlar 1876-1877 yılıyla aynıdır (1878 Konya Yıllığı, 2011, s. 126).

1879 yılında da nahiyenin idari durumu aynı şekilde devam etmektedir (1879 Konya Yıllığı, 2011, s. 156). Nahiye müdürü Mustafa Efendi ve kâtibi Hüseyin Efendi'dir. Vukuat kâtibi Rıza Efendi'dir. Kazada 57 adet kura, 4998 hane, 11725 nüfus-ı Müslim, 326 aşâir, toplam 12051 erkek nefer kayıtlıdır. Nüfus-ı gayrimüslim Ermeni 30'dur, bedel-i askeri 833 ve kâffe-i vergisi 582571'dir. Bu tarihte Hoyran'a ait veriler ayrı olarak verilmemiştir. Onun için tam olarak durumunu belirtemiyoruz. Ancak daha önceki salnamelerdeki kayıtlarla benzer rakamların olması muhtemeldir. Yine burada dikkat çeken hususlardan birisi 1831 yılında görülen Ermeni nüfusun bu tarihte de görülmesi ve zikredilmesidir (1879 Konya Yıllığı, 2011, s. 107).

1881 yılında da Hoyran, Yalvaç kazasına bağlıdır. Yalvaç kazasının mahsulat-ı sınaıyyesi bez ve mamulat-ı debbaiye ve mahsulat-ı arzıyyesi envai zehairle meyvedir. Muhtemelen benzer ürünler Hoyran'da da yetiştirilmektedir (1881 Konya Yıllığı, 2011, s. 93-95). Hoyran nahiyesinin müdürü Hüseyin Efendi, naip vekili Sadık Efendi, kâtibi Hüseyin Efendi ve vukuat kâtibi ise Rıza Efendi'dir (1881 Konya Yıllığı, 2011, s. 95).

1882 yılında da Hoyran aynı kaza ve sancağa bağlıdır (1882 Konya Yıllığı, 2012, s. 84-86). Bu salnamede Yalvaç kazasının toplam nüfusu (kasaba ve köyler) 11601 olup hepsi Müslümandır (1882 Konya Yıllığı 2012, 161). Hoyran nahiye müdürü Ziver Ağa, kâtip Hasan Hüseyin Efendi ve tahrir vergi kâtibi Osman Nuri Efendi'dir (1882 Konya Yıllığı, 2012, s. 86).

1883 yılında da Hoyran aynı kaza ve sancağa bağlıdır. Nahiye müdürü Asım Efendi, kâtip Ali Efendi ve tahrir vergi kâtibi Osman Efendi'dir. Hoyran nahiyesinde 2231 nüfus-ı zükûr-ı İslam, bedel-i asker 31, vergi-yi emlak ve temettuat 95103 ve hane 1741'dir. Yalvaç kazası 9837 nüfus-ı zükûr-ı İslam, bedel-i asker 26, vergi-yi emlak ve temettuat 457359 ve hane 4027'dir (1883 Konya Yıllığı, 2012, s. 123, 131). Yalvaç kasabası merkez 1346 hane, İslam 3212, icmal-i nüfus 3212. Kurası 31, hane 3066, İslam

7367 ve icmal-i nüfus 7367. Yağcılar karyesi 73 hane, 151 İslam ve icmal-i nüfus 151. Hoyran kurası nahiyesi 17, hane 718, İslam 1973 ve icmail-i nüfus 1973. Yekûn kaza-i Yalvaç 50, hane 5203, İslam 12703 ve icmal-i nüfus 12703. Kazada Rum ve Ermeni yoktur (1883 Konya Yıllığı, 2012, s. 131, 221).

1883-1884 salnamesinde “*Yalvaç kasabası basit bir mahalde olup bağ ve bostanı çoktur ve havası pek latiftir*” denilmektedir. Mahsulat-ı arziyyesi enva-i zahire ile meyvedir (1883/84 Konya Yıllığı, 2013, s. 109-110). Yalvaç kazası nüfus-ı zükûr-ı İslam 9837, vergi-yi emlak ve temettuat 458359, 26 para, hane 4028’dir. Hoyran nahiyesi nüfus-ı zükûr-ı İslam 2231, vergi-yi emlak ve temettuat 95103, 78 para, hane 791’dir (1883/84 Konya Yıllığı, 2013, s. 115). Yalvaç kasabası merkez 3212 İslam nüfus, 1346 hane ve kura-yı merbutası 31 icmal-i nüfus 7367 (köyler), İslam 7367, hane 3066 (köyler), Yağcılar karyesi merkezi icmal nüfus 151, İslam 151, hane 73 ve nahiye kurası 17, icmal-i nüfus 1973, İslam 1973 hane 718, Yekûn kaza-i Yalvaç icmal-i nüfus 12703 (Yalvaç ve Yağcılar), İslam 12703, hane 5203’dür (1883/84 Konya Yıllığı, 2013, s. 187). 1883-1884 yıllarındaki salnamelerde Yağcılar köyünün merkez nüfusu ayrı olarak verilmiştir. Bu tarihlerde nahiye merkezi Yağcılara gelmiş olabilir. Bunu tam olarak tespit etmek mümkün değildir. 1872-1873’de nefis-i Hoyran nüfus 70 ve hane 26 olarak kaydedilmişti. 1883-84’de Yağcılar karyesi merkezi nüfus 151 ve hanesi 73 olarak yazılmıştır. Bunun ayrı şekilde verilmesi merkez olma ihtimalini ortaya koymaktadır.

1884-1885 tarihli salnamede Hoyran Yalvaç kazasına, bu kaza da Hamid sancağına bağlıdır. Bu dönemde sancağın Isparta, Eğirdir, Yalvaç, Uluborlu ve Karaağaç kazaları vardır (1884-1885 Konya Yıllığı, 2015, s. 125-139). Burdur sancağı, Burdur kazası, Garbi Karaağaç ve Tefenni kazalarından oluşmaktadır (1884-1885 Konya Yıllığı, 2015, s. 139-154). Yalvaç kasabası basit bir mahalde olup bağ ve bostanı çoktur. Ve havası latiftir. Mahsulat-ı sınaıyyesi bez ve mamulat-ı debbağıyye ve mahsulat-ı arziyyesi enva-i zahireyle meyvedir. Hoyran nahiyesi de bu tarihte benzer özellikleri taşıyor olmalıdır (1884-1885 Konya Yıllığı, 2015, s. 135).

1885-1886 yılı salnamesine göre yine Hoyran’ın aynı idari duruma sahip olduğunu görmekteyiz (1885-1886 Konya Yıllığı, 2017, s. 246-262). Nahiye müdürü Hacı Durmuş Ağa’dır (1885-1886 Konya Yıllığı, 2017, s. 256). Kazanın mahsulat-ı arziyyesi enva-i zahireyle meyvedir. “*Hususiyle Kaimmakam Tevfik Bey tarafından ahaliye yeniden pek çok bağ gars (dikme) ettirilerek yetiştirilmiştir*” diye kaydedilmiştir. Burada Yalvaç kaymakamının bölgede bağcılığı geliştirmek için uğraş verdiği görülmektedir. Muhtemelen aynı durum buranın nahiyesi olan Hoyran için de geçerli olmalıdır (1885-1886 Konya Yıllığı, 2017, s. 256-257).

1886-87 tarihli salnameye göre Hamid sancağı Isparta, Eğirdir, Yalvaç, Uluborlu ve Karaağaç kazalarından meydana gelmektedir. Hoyran nahiyesi yine Yalvaç'a bağlıdır. (1886/1887 Konya Yıllığı, 2017, s. 141-158). Nahiye müdür vekili Necib Efendi, Naib vekili İbrahim Efendi, kâtip Ali Efendi, ma'a tahrir vergi kâtibi Ali Efendi'dir. Yalvaç'ın mahsulat-ı arzıyyesi enva-i zehairle meyvedir. Hususiyle Kaimmakam Tevfik Bey tarafından ahaliye yeniden pek çok bağ gars (dikme) ettirilerek yetiştirildiği bu tarihte de belirtilmiştir (1886/1887 Konya Yıllığı, 2017, s. 152). Yalvaç kazasında inas 12347 ve zükûr 11981'dir. Muhtemelen buraya Hoyran da dâhildir. Toplam Hamid sancağı inas 59379 ve zükûr 60389'dur (1886/1887 Konya Yıllığı, 2017, s. 158).

1887-1888 tarihli salnameye göre Hamid sancağı Isparta, Eğirdir, Yalvaç, Uluborlu ve Karaağaç kazalarından meydana gelmektedir (1887/1888 Konya Yıllığı, 2022, s. 142-159). Hoyran yine Yalvaç kazasına tabidir. Hoyran nahiyesi müdür vekili Necib Efendi, naib vekili İbrahim Efendi, kâtip Ali Efendi, ma'a tahrir vergi kâtibi Ali Efendi'dir. Yalvaç'ın mahsulat-ı arzıyyesi enva-i zahireyle meyvedir. Hususiyle Kaimmakam Tevfik Bey tarafından ahaliye yeniden pek çok bağ gars (dikme) ettirilerek yetiştirilmiş olduğu yine tekrarlanmıştır (1887/1888 Konya Yıllığı, 2022, s. 153-154). Yalvaç kazasında inas 12347 ve zükûr 11981'dir. Muhtemelen buraya Hoyran da dâhildir. Toplam Hamid sancağı inas 59379 ve zükûr 60339'dur (1887/1888 Konya Yıllığı, 2022, s. 159).

1888-89 tarihli salnameye göre Hamid sancağı Isparta, Eğirdir, Yalvaç, Uluborlu ve Karaağaç kazalarından meydana gelmektedir (1888/1889 Konya Yıllığı, 2022, s. 151-170). Hoyran yine Yalvaç kazasına bağlıdır. Hoyran nahiyesi müdürü Hüseyin Hüsnü Efendi, naib vekili Hasan Hüseyin Efendi ve kâtip Hüseyin Efendi'dir. Yalvaç'ın mahsulat-ı arzıyyesi enva-i zehai'rlle meyvedir. *"Hususiyle Kaimmakam-ı sabık Tevfik Bey tarafından ahaliye yeniden pek çok bağ gars (dikme) ettirilerek yetiştirilmiştir"* denilmektedir. Bağ dikme işleminin ne kadar önemli olduğu ve geliştirildiği hep belirtilmiştir (1888/1889 Konya Yıllığı, 2022, s. 163). Yalvaç kazasında inas 12347 ve zükûr 11981'dir. Muhtemelen buraya Hoyran da dâhildir. Toplam Hamid sancağı inas 59379 ve zükûr 60339'dur (1888/1889 Konya Yıllığı, 2022, s. 170).

1889-1890 tarihli salnameye göre Hamid sancağı Isparta, Eğirdir, Yalvaç, Uluborlu ve Karaağaç kazalarından meydana gelmektedir (1889/1890 Konya Yıllığı, 2022, s. 141-157). Hoyran, Yalvaç kazasına tabidir. Hoyran nahiyesi müdürü Hüseyin Hüsnü Efendi, naib vekili Hasan Hüseyin Efendi ve kâtip Hüseyin Efendi'dir. Yalvaç'ın mahsulat-ı arzıyyesi enva-i zehai'rlle meyvedir. Yine *"Hususiyle Kaimmakam-ı sabık Tevfik Bey tarafından ahaliye yeniden pek çok bağ gars (dikme) ettirilerek yetiştirilmiştir"*

denilmektedir (1889/1890 Konya Yıllığı, 2022, s. 152). Yalvaç kazasında inas 12347 ve zükûr 11981'dir. Muhtemelen buraya Hoyran da dâhildir.

4 Şubat 1891 tarihli bir fermanla, Isparta sancağına Hamidabad denilmeye başlanmıştır. Daha sonraları ise bazı vilayetlerin iki isimli olması resmi yazışma ve işlemlerde karışıklığa yol açtığından 24 Ekim 1926 tarihinden sonra Isparta adının kullanılıp Hamidabad adının terkedilmesi Bakanlar Kurulu kararıyla kararlaştırılmıştır (Terzi ve Ergün, 2016, s. 70-72, 456).

Sonuç

Eğirdir Gölünün kuzeydeki parçasına Hoyran Gölü ve kıyısından az içerideki Kumdanlı kasabasının merkezi ile çevresine de Hoyran denilmektedir. 19. yüzyılda Afşar'ın kuzeyi, Yalvaç'ın batısı ve Uluborlu'nun kuzey doğusunda bir nahiye/kazadır. Günümüzde bu nahiye/kaza yer almamaktadır. Buraya ait olan köyler Yalvaç kazasının sınırları içerisindedir. Bu bölgede Selçuklulardan sonra Hamidoğulları Beyliğini ve 1391 yılından itibaren de Osmanlıları görmekteyiz. İlk olarak 1391 tarihinde fethedilen Hamid-ili, Ankara Savaşı'ndan sonra tekrar Osmanlıların elinden çıkmıştır. Daha sonra 1423 tarihinde Antalya da dâhil olmak üzere Hamidoğulları Beyliği tamamen Osmanlıların eline geçmiştir. Böylece bu bölgede Osmanlı yönetimi başlamıştır. Teke-ili ve Hamid bölgesi, II. Murad zamanında Anadolu Eyaletine dâhil edilmiştir.

Hoyran bir idari birim olarak Osmanlı belgelerinde 1568 tarihinde görülmeye başlamıştır. Bu dönemde kaza olan burası daha önceki belgelerde Hoyran mezrası, Hoyran Ayağı mevkii, Hoyranlı Cemaati, Hoyran Gölü sazlığı gibi isimlerle zikredilmiştir. 1568 yılında Anadolu Eyaletinin Hamid sancağına bağlı bir kaza statüsündedir. 1568 yılında Yalvaç ve Eğirdir'e bağlı olan köyler ile mezraların bir kısmı buradan ayrılmış ve böylece Hoyran kazası oluşturulmuştur. Bu dönemde sancaktaki en küçük kazalardan birisidir. Kazada bu tarihte tarım ve hayvancılığın hâkim olduğu görülmektedir. 17. asırda yine Anadolu Eyaletine bağlı olup Hamid sancağının kazalarından birisidir. Ve "*Göl-i Hoyran*" şeklinde geçmektedir. 1831-1847 tarihleri arasında da yine aynı sancağın kazası durumundadır. 1831 yılında 2697 civarında kişi bu kazada yaşamaktadır. Kazada Akçaşar ve Yağcılar köylerinde gezip dolaşan ve Isparta reayasından olduğu belirtilen elekçi Ermeniler vardır. Ticaret için buralara gelmişlerdir. Bu kazada sakin olan gayrimüslim yoktur. 1840 yılında ise 2369 civarında kişi vardır. Bu tarihte nüfusun biraz düşük olması daha önce kaydedilen göçebe ve Hayme-nişin grupların olmamasındandır. 1847 yılında ise 2553 civarında kişi yer almaktadır. 1840 ve 1847 yıllarında burada gayrimüslim görülmemektedir. 19. yüzyılın ortalarında

Hoyran kazasında tarım ile hayvancılığın ve buna bağlı mesleklerin ön planda olduğunu görmekteyiz. Bunun yanı sıra hizmet, kamu, nakliye ve diğer meslekte çalışanlar da vardır.

1864 yılında Konya Vilayeti kurulmuştur. Bu idari düzenleme sonucunda Yalvaç ve Karaağaç kazaları Hamid sancağından alınarak Konya mutasarrıflığına bağlanmıştır. Hamid sancağı ise Isparta, Burdur, Eğirdir, Uluborlu, Asi Karaağaç ve Tefenni kazalarından oluşmaktadır. Böylece 1868-1871 yılları arasındaki salnamelerde Hoyran nahiyesinin Yalvaç kazasına, bu kazanın da Konya sancağına bağlı olduğunu görmekteyiz. 1872 yılında yeni bir idari düzenlemeye gidilmiştir. Artık bu tarihte Yalvaç ve Karaağaç kazaları Hamid sancağında görülmektedir. Hoyran, Yalvaç'a ve Afşar da Karaağaç'a bağlıdır. Bu düzenleme ile Hamid sancağının Isparta, Uluborlu, Yalvaç, Karaağaç ve Eğirdir kazaları olmuştur. Burdur'dan batısı yeni bir sancağa dönüştürülmüştür. Burdur livasının ise Burdur, Asi Karaağaç ve Tefenni kazaları bulunmaktadır. 4 Şubat 1891 tarihli bir fermanla, Isparta sancağına Hamidabad denilmeye başlanmıştır. 24 Ekim 1926 tarihinden sonra da Hamidabad yerine Isparta adı kullanılmaya başlayacaktır.

1871 yılına kadarki salnamelerde Hoyran ile Yalvaç'ın nüfusu ve sosyo-ekonomik yapısı beraber verildiği için Hoyran'a ait verileri tam olarak ortaya koyamıyoruz. 1871'de Hoyran'a 15 köy bağlı görülmektedir. Nahiye merkezinde nüfus yoktur. Toplam nahiye 2237 erkek nefer vardır. 598 (gerçekte 668) hane kayıtlıdır. Bu verilere göre nahiye nüfusu (nefer x 2) 4474 kişidir. Hoyran'ın bağlı olduğu Yalvaç'ın köy ve şehir nüfusu ise 20434 kişi civarındadır. 1871 yılında en kalabalık köy Kumdanlı'dır. Bu köyü Tokmakçı, Gençali, Yağcılar, Yukarı Kaşıkara, Aşağı Kaşıkara ve Eyüpler gibi köyler izlemektedir. Ancak burada Tırtar Aşireti 455 erkek nefer nüfusla en kalabalık topluluktur. 1872'de Hoyran'a yine 15 köy bağlıdır. İlk defa Hoyran şehrinin "*Nefs-i Hoyran*" şeklinde kaydedildiğini görmekteyiz. Nefs-i Hoyran'a 70 nüfus ve 26 hane kayıtlıdır. Yani kadınlarla birlikte Hoyran merkezde 140 civarında kişi yaşamaktadır. Hoyran nahiyesinin yekûn nüfusu 2237 erkek nefer kaydedilmesine rağmen gerçekte 2323 olduğu görülmüştür. Hanesi de 694 (gerçekte 689)'dur. Nahiye nüfusu 4646 kişi civarındadır. 1874'te Hoyran nahiyesinin 15 köyü, 694 hanesi ve 2322 miktar-ı nüfusu vardır. 1871, 1872, 1873'den bu tarihe kaza ve nahiye nüfusu ile diğer durumlarında pek fazla bir değişiklik olmamıştır. 1875'te Hoyran nahiyesinin 15 köyü olup 694 hanesi ve 2322 nüfusu vardır. Daha önceki salnameye göre önemli bir değişiklik olmamıştır. 1876'da Hoyran nahiyesinde 15 köy, 694 hane ve 2337 nüfus vardır. 1877-78'de Hoyran nahiyesine 15 köy, 694 hane ve 2322 nüfus kayıtlıdır. 1879'da ise Hoyran'a ait veriler ayrı olarak verilmemiştir. Onun için tam olarak durumunu belirtemiyoruz. Ancak daha

önceki salnamelerdeki kayıtlarla benzer rakamların olması muhtemeldir. Yine burada dikkat çeken hususlardan birisi 1831 yılında görülen Ermeni nüfusun bu tarihte de görülmesi ve zikredilmesidir. 1883-1884 yıllarında Hoyran'da 17 köy vardır. Ayrıca Yağcılar merkez nüfusundan bahsedilmektedir (Yağcılar karyesi merkezi icmal nüfus 151, İslam 151, hane 73 ve nahiye kurası 17, icmal-i nüfus 1973, İslam 1973, hane 718). 1885 tarihinden sonraki salnamelerde Yalvaç kazasında “*Hususiyle Kaimmakam Tevfik Bey tarafından ahaliye yeniden pek çok bağ gars (dikme) ettirilerek yetiştirilmiştir*” denilmektedir. Hoyran buraya bağlı olduğuna göre burada da bağcılık bu dönemden sonra gelişmiştir. Yalvaç ve Hoyran'da bu dönemde üzüm, buğday, arpa, nohut, bostan ve çeşitli meyvelerin yetiştirildiği belirtilmektedir. Bu kazadan ve nahiyeden 19. yüzyılda Asâkir-i Redif'te görevli ümera ve zabitan bulunmaktadır. Biz bu nahiye/kazanın 19. yüzyıldaki idari ve sosyo-ekonomik durumunu çeşitli arşiv belgelerinden ve tetkik eserlerden ortaya koymaya çalıştık.

KAYNAKLAR

Arşiv Vesikaları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Tapu Tahrir Defteri (TT) 30, TT 121, TT 438, TT 1089.

BOA, Nüfus Defterleri (NFS.d.) 3235, 3242.

Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi (TKGMA) TT 51.

Salnameler

Birekul, M. (Ed.). (2007). *H.1285 Konya Vilayeti Salnamesi (KVS)-1868 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları (KBŞBY).

Birekul, M. (Ed.). (2007). *H.1286 KVS -2- 1869 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.

Birekul, M. (Ed.). (2009). *H.1287 KVS -3- 1870 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.

Birekul, M. (Ed.). (2008). *H.1288 KVS -4- 1871 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.

Birekul, M. (Ed.). (2008). *H.1289 KVS -5- 1872 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.

Birekul, M. (Ed.). (2008). *H.1290 KVS -6- 1873 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.

Birekul, M. (Ed.). (2008). *H.1291 KVS -7- 1874 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.

Birekul, M. (Ed.). (2008). *H.1292 KVS -8- 1875 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.

Birekul, M. (Ed.). (2011). *H.1293 KVS -9- 1876 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.

Birekul, M. (Ed.). (2011). *H.1294 KVS -10- 1877 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.

Birekul, M. (Ed.). (2011). *H.1295 KVS -11- 1878 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.

Birekul, M. (Ed.). (2011). *H.1296 KVS- 12- 1879 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.

Birekul, M. (Ed.). (2011). *H.1298 KVS -14- 1881 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.

Orak, M. A. (Ed.). (2012). *H.1299 KVS -15- 1882 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.

Yaşar, H. ve Orak, M. A. (2012). *H.1300 KVS -16- 1883 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.

- Yaşar, H. ve Orak, M. A. (2013). *H.1301 KVS -17- 1883/1884 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.
- Yaşar, H. ve Orak, M. A. (2015). *H.1302 KVS -18- 1884-1885 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.
- Orak, M. A. (Ed.). (2017). *H.1303 KVS -19- 1885-1886 Konya Yıllığı*. (M. Eminoglu, Çev.). Konya: KBŞBY.
- Orak, M. A. (Ed.). (2017). *H.1304 KVS -20- 1886/1887 Konya Yıllığı*. (Ş. Taşdelen, Çev.). Konya: KBŞBY.
- Yaşar, H. (Ed.). (2022). *H.1305 KVS -21- 1887/1888 Konya Yıllığı*. (M. Eninoğlu ve Ş. Taşdelen, Çev.). Konya: KBŞBY.
- Yaşar, H. (Ed.). (2022). *H.1306 KVS -22- 1888/1889 Konya Yıllığı*. (M. Eninoğlu ve Ş. Taşdelen, Çev.). Konya: KBŞBY.
- Yaşar, H. (Ed.). (2022). *H.1307 KVS -23- 1889/1890 Konya Yıllığı*. (M. Eninoğlu ve Ş. Taşdelen, Çev.). Konya: KBŞBY.

Araştırma Eserleri

- Ahmed Refik. (1340). *Fatih zamanında teke-ili*, TTEM, 14, 2(79), 65-76.
- Arıkan, Z. (1988). *XV-XVI. yüzyıllarda Hamit sancağı*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. (2013). *Osmanlı Yer Adları 2*. Ankara.
- Böcüzade, S. S. (1983). *Kuruluşundan bugüne kadar Isparta tarihi*. (S. Seren, Çev.). İstanbul: Serenler Yayını.
- Cezar, M. (2010). *Mufasssal Osmanlı tarihi resimli haritalı*. 1, Ankara: TTK.
- Çadırcı, M. (1991). *Tanzimat döneminde Anadolu Kentleri'nin sosyal ve ekonomik yapıları*. Ankara: TTK.
- Emecen, F. (2002). Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan fetret dönemine. H. C. Güzel vd. (Ed.), *Türkler*. 9, (15-32). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Erdem, T. (1936a). Kara Haydaroglu Mehmet. Ün, 26-27 (3), 373-376.
- Erdem, T. (1936b). Kara Haydaroglu Mehmet. Ün, 28 (3), 388-391.
- Ergün A. ve Terzi M. A. (2016). *Osmanlı nüfus defterlerinde Isparta 1831*. İstanbul: Seçil Ofset.
- Eroğlu, C.-Babuçoğlu, M.-Köçer, M. (Ed.). (2012). *Osmanlı vilayet salnamelerinde Halep*. Orsam.
- Goowin, G. (2011). *Yeniçeriler*. (D. Türkömer, Çev.) İstanbul: Doğan Kitap.
- İnalcık, H. (1999). Osmanlı tarihine toplu bir bakış. G. Eren (Ed.), *Osmanlı*. 1, (37-117). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Karaboğa, D. V. ve Karaca, B. (2018). XVI. yüzyılın ikinci yarısında Yalvaç nahiyesi'nin sosyo-ekonomik durumu. O. Köse vd. (Ed.), *Bilimsel araştırmalarda yeni yaklaşımlar-1*. (381-396). Ankara: Berikan Yayınevi.

- Karaca, B. (2002a). *XV. ve xvi. yüzyıllarda Teke sancağı*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Karaca, B. (2002b). Safevi Devleti'nin ortaya çıkışı ve II. Bayezid dönemi Osmanlı-Safevi ilişkileri. Hasan Celal Güzel vd. (Ed.), *Türkler*, 9, (409-418). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Karaca, B. (2003). Yavuz Sultan Selim dönemi Osmanlı-Safevi ilişkileri. *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 1-86.
- Karaca, B. (2007). *XVI. yüzyılda Gölhisar kazasının sosyal ve ekonomik durumu*. 1. Burdur Sempozyumu 16-19 Kasım 2005 Bildiriler, 1, 759-774, Burdur.
- Karaca, B. (2010). 1570-1571 tarihinde Yalvaç kazası vakıfları. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi Prof. Dr. Bayram Kodaman'a Armağan Özel Sayısı*, 85-107.
- Karaca, B. ve Karacan (2014). Bölgenin tarihi coğrafyası ile ilgili bazı mülahazalar ve Miryokefalon. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 149-171.
- Karaca, B. (2017). Teke yöresinden Safevi Devleti'ne göçler". Osman Köse (Ed.). *Geçmişten günümüze göç I*, (577-594). Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları.
- Karaca, B. ve Karacan, K. (2019). *XV. yüzyıldan günümüze Keçiborlu kazası*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Karaca, B. ve Şenkul, D. (2020). Nüfus defterlerine göre Hoyran kazası'nın demografik yapısı (1831-1847). *Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Dergisi (Cedrus)*, 8, 689-723.
- Karacan, K. (2017). *XIX. yüzyıl ilk yarısında Hamid sancağı ve sancaktaki gayrimüslimlerin sosyal ve ekonomik hayatı*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Kâtib Çelebi. (2009). *Kitâb-ı Cihânnümâ Li-Kâtib Çelebi*, Tıpkıbasım, 1, Ankara: TTK.
- Kofoğlu, S. (2006). *Hamidoğulları Beyliği*. Ankara: TTK.
- Özcan, A. (2007). Redif. *DİA*, 34, 524-526.
- Umar, B. (1993). *Türkiye'deki tarihsel adlar*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Uzunçarşılı, İ.H. (1984). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: TTK.
- Ünal, K. (1939). Kâtib Çelebinin (Cihannüma) adlı eserinde Isparta vilayeti. *Ün*, 64-65 (6), 913-915.
- Şemseddin Sâmî (1996). *Kâmûsu'l-A'lâm*, Tıpkıbasım. 3-4, Ankara: Kaşgar Neşriyat.
- Şenkul, D. ve Karaca, B. (2020). 1053 Numaralı temettuat defterine göre Tanzimat devrinde Hoyran kazasının sosyo-ekonomik durumu. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 37, 250-279.
- Terzi, M. A. ve Ergün, A. (2016). *Osmanlı belgeleri ışığında Isparta*. İstanbul: Seçil Ofset.

Bölüm 5

XVI. YÜZYIL OSMANLI KUŞATMA SAVAŞLARINDA MOTİVASYONEL VE PSİKOLOJİK UYGULAMALAR¹

Veysel GÖGER²

¹ Bu çalışma, Marmara Üniversitesi'nde 2014 yılında tamamladığımız *16. Yüzyıl Osmanlı Kale Kuşatmaları (Strateji, Taktik, Kuşatma Aşamaları ve Teknolojisi)* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

² Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Bingöl/Türkiye, vgoger@bingol.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2918-9180.

Giriş

Napolyon, “Bir askerin öncelikli niteliği zorluk ve meşakkate dayanmakta devamlılık göstermektir. Cesaret ancak ondan sonra gelir” demektedir¹. Zorluk ve meşakkate savaş boyunca katlanabilmek ancak sağlıklı bir psikoloji ve sağlam bir motivasyonla mümkün olabilmektedir. Aslında cesareti de bu unsurlar tetiklemektedir. Dolayısıyla muhasara savaşlarında iki taraf için de motivasyonel ve psikolojik unsurlar hayatı bir konumdadır. Muhasara başlangıcından sonuna değin, meydana gelen olaylar ve birbiriyle bağlantılı ögeler zinciri içerisinde vuku bulan hemen her şey, askerlerin moralini iyi ve kötü anlamda bir miktar etkilerdi. Özellikle uzayan kuşatmalarda moral, ekmek ve su kadar gereksinim duyulan bir şeydi. Bu yüzden taraflar bir yandan kendi askerlerinin moralini yüksek tutmaya çabalarlarken; diğer yandan karşılarındaki gücün moralini bozma-ya gayret gösterirlerdi.

Bu çalışma, Osmanlı kuşatma savaşlarında neticeye tesir eden motivasyonel ve psikolojik uygulamaları maddi ve manevi olarak iki grupta inceleyerek konuyu açıklamaya çalışacaktır.

Maddi Uygulamalar

Maddi ödül ve teşvikler kuşatma savaşlarının vazgeçilmez bir ögesi-
dir. Yeni Çağ dünyasında sefere giden her bir tımarlı asker, savaş sonunda başarısının karşılığını yine tımar sistemi içerisinde alacağına fazlasıyla vakıftı. Bu Osmanlı siyasi aklının savaşa teşvik için, uzun yıllar pratiğe döktüğü ve özenle tatbik ettiği belki de en belirgin maddi güdüleme yöntemi-
midir. Nitekim birçok kuşatma sonunda yararlılık gösteren askerlere verilen *terakkilerle* dolu olan arşiv belgeleri mezkûr durumu kanıtlamaktadır². Esasında sadece sefere katılmak dahi kendi başına önemli bir kazançtı. Çünkü sefere mazeretsiz gitmemiş olmak tımarın alınmasına yol açtığından, bir tımar sahibi sefere katılarak böylece mevcut tımarının en azından elinde kalmasını garantilemiş oluyordu³. Örneğin Kıbrıs muhasarası sonrası yapılan *tımar tevcih* ve *terakkilerinin* detaylıca tespit edilebildiği bir defterdeki kayıtlara, sefere gelmeyen birçok kişinin tımarının elinden

1 Napoleon Bonaparte, *Savaş ve Strateji İle İlgili Görüşlerim*, çev. Erkut Gündüz, İstanbul 2003, s. 39.

2 BOA. MD. nr. 1, s. 51, h. 254; s. 52, h. 264; s. 71, h. 376, 380; s. 183, h. 1049; MD. nr. 2, s. 11, h. 103; s. 132, h. 1318-1319; s. 132, h. 1325-1326; s. 163, h. 1510; s. 152-153, h. 1418; s. 147-151; h. 1416; s. 163, h. 1510; MD. nr. 3, s. 549, h. 1611; MD. nr. 4, s. 9, h. 68; s. 38, h. 388; s. 128, h. 1304; 8. Mühimme defterlerinin neredeyse tamamı Kıbrıs kuşatması sonrasında yapılan terakki ve tevcihleri içermektedir. 25 numaralı defter de tımar terakkileri ile dolu hükümler ihtiva etmektedir. Aslında ifade edilen son iki defter, Ruus defteridir (Bilgin Aydın, *XVI. Yüzyılda Divân-ı Hümayun ve Defter Sistemi*, Ankara 2017, s. 92).

3 “Bâzı fevkalâde hallerde sefere katılmayan sipâhiler için, azledilmek veya tazminat ödemek gibi müeyyideler yanında, türlü hakaretlere mâruz kalmak ve hattâ asılmak gibi örfi cezâlar da mevcut bulunmaktadır ki, bu zecrî tedbirler sayesinde daha büyük bir ehemmiyet atfedilen bir harbe büyük ölçüde iştirâkin te'minine çalışıldığı anlaşılmaktadır” (Ömer Lütfi Barkan, *İA*, “Tımar”, c. 12/I, s. 326).

alınarak başkalarına verildiği yansımıştır⁴. Bu asgari menfaatin yanında, bir tımar sahibi asker, gösterdiği gayret ve başarıya göre normalden çok daha fazla terakki ile ödüllendirilebilirdi⁵. Üst düzey çalışmaya ve önemli başarıya imza atmış neferler bunu ispatladıkları takdirde, her zaman diğerlerinden fazla ödüllendirildiklerinden, bir asker için ne kadar çok gayret, o kadar çok ganimet demektir. Konuya dair dikkat çekici bir misal Kıbrıs kuşatmasında görülmektedir. Lefkoşa muhasarasında, metrislerde gece-gündüz çalışıp yaralanan Mustafa Kethüda, ayrıca Girne Kalesi'nin tesliminde de önemli bir rol alınca, Kaptan Paşa tarafından verilen arzla durum merkeze intikal ettirilmiş ve bu gayretinden ötürü onun ziyade terakkiye değil belki beylerbeyiliğe layık olduğu bildirilmiştir. Bu açıklamalar üzerine Mustafa Kethüda 50.000 akçe terakki ile ödüllendirilmiştir⁶.

Sefer birden fazla kale üzerine gerçekleşmişse ilk kalenin düşmesinin ardından askerin alın teri kurumadan gerekli tımar işlemleri oradaki Diwan'da yapılabilirdi. Böylece bir sonraki kale kuşatması öncesinde askerlerin morali artırılmış olurdu. 1565 Malta adasındaki kale muhasaralarında böyle bir durum yaşanmıştı. St. Elmo ele geçirilince, hemen bu meseleler karara bağlanmıştı⁷.

Tımar tevcihi ve terakkisi haricinde, muhasaralarda askeri şevke getirmek amacıyla çeşitli vaatlerde de bulunulabilirdi. Özellikle bir kalenin surlarına ilk çıkacak olanlara yeni konumlar verileceğini açıklamak sıkça karşılaşılan bir uygulamaydı. 1522 Rodos muhasarasında surlara ilk çıkacak kişiye padişah sancak vaat etmişti⁸. 1529 Viyana kuşatmasında tellallar vasıtasıyla askerlere şu vaatte bulunulmuştu: "Cemi' odalarda dellâllar "irte yürüyüşdür kal'aya evvel çıkan eğer subaşı ise sancak ve eğer sipâhî ise subaşılık ve eğer dirlik yememiş ise otuzbin akçelik ze'âmet virile" deyü nidâ etdiler"⁹. 1594 Yanık muhasarasında surlarda bir gedik açılınca veziriazam bizzat gedik başında askere seslenerek şunları söylemişti: "Müşîr-i efham, sâhib-devlet-i Mirrih-savlet, el-ecel vâhid ve-men şekke fe-hüve câhid diyü, bi-'z-zât taleben li-'l-merzât gedik başına çıkub; sedd-i sedîd ve seyf-i hadîd gibi terhîb-i küffâr-ı 'usât ve tergîb-ı guzât eyleyüb; hisâr gedüğine çıkana hisâr gedüğü, kal'eye bayrak çıkaranı sancağa çık-

4 Larende Alay Beyi mektup gönderip, eski il nahiyesinde üç bin ikiyüz akça tımarı olan Süleyman için Kıbrıs ceziresine gelmeyip ve kale yürüyüşünde bile olmayıp, yoklamada mevcut değildir deyü bildirmeğin tımarı alınıp sabıka Karaman Beylerbeyi iken vefat eden Süleyman Bey'in hazinedarı Yusuf'a verilmesine dair buyruldu, BOA. MD. nr. 8, s. 38, h. sr. 441; Sefere gelmediği için hem çavuşluğu hemde tımarı alınan Musa'ya dair, s. 39, h. 455; benzer hükümler için bk. s. 38, h. 444, 446; s. 40, h. 472; s. 48, h. 555.

5 Recep Ahışalı, "Terakki", *DİA*, c. 40, s. 479; Emine Erdoğan Özünlü, "Osmanlı Ordusunda Bir Motivasyon ve Terfi Kaynağı: "Terakki" Tevcihi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 3, sy. 11 (Bahar 2010), s. 240.

6 BOA. MD. nr. 8, s. 18, h. 213.

7 Arnold Cassola-İdris Bostan-Thomas Scheben, *The 1565 Ottoman Malta Campaign Register*, Malta 1998, s. 177-199. Bu konuya Murphey de değinmiştir (Rhoads Murphey, *Osmanlı'da Ordu ve Savaş 1500-1700*, çev. M. Tanju Akad, İstanbul 2007, s. 186).

8 Necati Avcı, Tabib Ramazan, *Er-Risale el-Fethiyye er-Radosiyye es-Süleymaniyye*, Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993, s. 153.

9 Feridun Ahmed Bey, *Münşeâtü's-selâtin*, c. I, İstanbul 1858, s. 574.

rub, kâfir katl eyleyen Müsülmâna ölince yitecek dirlik i'tâ, ve mecrûh olana merhem-bahâ diyü hûn bahâ 'atâ buyurmağın, her kes ölmege kurulmuş gibi üşdi, ve cân virmege olmuş gibi düşdi"¹⁰.

Toprak sürme işleminin seri olarak yapılmasını ve kale hendeğinin hızlı şekilde doldurulmasını sağlamak gayesiyle, torbalarla toprak taşınırken her torbayı doldurup getirene para ödülü verilebilirdi. 1594 Yanık kuşatmasında böyle olmuştu: "Vezîr-i a'zam hazretlerinin kollarından toprak sürmek fermân olunmağın; Vezîr-i a'zam hazretlerinin Kethudâsı olan Devîş Ağa toprak başında bir kîse haseneyi önlerine koyup, torbayı toprak[la] getürenlere 'atıyye tevzî ederlerdi"¹¹. Huruç harekâtı yaparken çarpışmalarda ölen müdafilerin cesetlerini taşıyarak kale hendeğine atmak¹², kuşatma sırasında müdafi öldürdüğüne delil olarak başını getirip göstermek ve bilgi almak için canlı müdafi yakalayıp getirmek (dil almak)¹³, ayrıca ödüle değer işler arasındaydı. İlâveten yaralanan askerlere *merhem-baha* adı verilen bir para da verilir ve bunlar hemen orada dağıtılabılırdı¹⁴. Ayrıca umumi saldırılar öncesi bir nevi teşvik pirimleri verileceği duyurulabilirdi. Nitekim 1529 Viyana kuşatmasında son taarruz öncesi düzenlenen divanda yeniçerilere biner akçe inam vaat edilmişti¹⁵.

Bir diğer maddi teşvik yöntemi *serdengeçtilik* sisteminde mündemiçtir. Serdengeçtilik tamamen gönüllülük esasına dayanıyordu. İhtiyaç zamanında serdengeçti bayrağı açılır, isteyen yeniçeriler bu bayrak altında toplanarak savaşa katılırdı. Yeniçerilerden başka kuloğullarından, cebeci¹⁶ ve topçulardan, garip yiğitlerinden, atlı kapıkulu bölüklerinden de serdengeçti yazıldığı ifade edilmektedir¹⁷. Kuşatma savaşlarında en önde çarpışmak isteyen gönüllü askerler bir mükâfat şartıyla deftere kaydolarak serdengeçti olurlardı. Yani savaşın en tehlikeli noktasına kendi rızalarıyla giderlerdi. Bu konuda askeri isteklendirmek için kişilerin başarıları durumunda paye ve maddi kazanç elde edecekleri önceden deftere yazılarak

10 Christine Woodhead, *Ta'likî-zâde's Şehnâme-i Hümâyûn: A history of the Ottoman campaign into Hungary 1593-94*, Berlin 1983, s. 311-312.

11 Topçular Kâtibi 'Abdulkadir (Kadrî) *Efendi Tarihi (Metin ve Tahlil)*, I, haz. Ziya Yılmaz, Ankara 2003, s. 40. Benzer bir durum 1663 Uyvar kuşatmasında da görülmektedir (Ahmet Şimşirgil, *Slovakya'da Osmanlılar: Türk Uyvar (1663-1685)*, İstanbul 2010, s. 84).

12 1594 Yanık kuşatması için bk. Ta'likî-zâde, *Şehnâme-i Hümâyûn*, (Woodhead), s. 295.

13 1600 Kaniye muhasarası için bk. Topçular Kâtibi, *Tarih*, c. I, s. 288.

14 1594 Yanık kuşatması için bk. Ta'likî-zâde, *Şehnâme-i Hümâyûn*, (Woodhead), s. 262; 1635 Revan kuşatması için bk. "Askerin moralini yüksek tutmak isteyen IV. Murad yaralılarla bizzat ilgilenerek durumlarına göre merhem bahası adı altında bahşiş dağıtıyordu" (Özer Küpeli, *Osmanlı-Safevi Münasebetleri (1612-1639)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009, s. 146); 1638 Bağdat kuşatması için bk. Küpeli, *a.g.t.*, s. 183.

15 Feridun Bey, *Münşeât*, c. I, s. 574; Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (1451-1538)*, c. II, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul 2009, s. 345-346; Johann Wilhelm Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (1453-1574)*, c. II, çev. Nilüfer Epçeli, ed. Erhan Afyoncu, İstanbul 2011, s. 493.

16 Yasemin Kılıçarslan, "Cebeci Ocağı", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi Dün/Bugün/Yarın*, sy. 20 (Ekim 1986), s. 44.

17 Abdülkadir Özcan, "Serdengeçti", *DİA*, c. XXXVI, s. 554.

garantiye alınırdı. Yüksek riski göze alabilmeleri yine yüksek bir mükâfatla teşvik edilirdi. Örneğin kaleye ilk hücum ederek burçlara bayrağı diken serdengeçtiye sancak beyliği tevcih edilirdi¹⁸. 16. asır muhasaralarında serdengeçtiler kaynaklarda kendine yer bulmuştur. 1594 Yanık, 1596 Eğri ve 1600 Kaniye kuşatmalarında serdengeçtilik sistemi düzenli şekilde çalışmıştır¹⁹. Murphey, bu sistemde iyi eğitilmemiş kişiler yerine profesyonel askerlerin kullanılmasına dikkat çekmektedir. Ona göre bu kategoride hizmete kaydedilecek unsurların, umutsuz ve korkusuz maceraperestler yerine, her koşul altında en tehlikeli görevlerde başarı kazanabilecek deneyimli unsurlar olmaları hedeflenmişti²⁰.

Osmanlı savaş yönetiminin askeri teşvik amacıyla verdiği ödüller bazen normal maaşların bile üzerine çıkabiliyordu. Örneğin 1543 Estergon Seferi boyunca kapıkulu askerlerine üç ayda bir yapılan maaş ödemelerinin (mevacibler) toplam tutarı 18.195.618 akçe iken, sefer sonunda İstolni Belgrad'da ödenen ödül nevinden inamlar²¹ 18.214.200 akçeydi²².

Manevi Uygulamalar

Maddi teşvik sistemi savaşlarda çok sık kullanılmakla beraber, askerlerin ölüm korkusunu yenerek şevkle çalışıp, saldırmalarını tek başına sağlamaya yeterli değildi. Çatışma ortamında her lahza ölüm-kalım mücadelesi veren bir neferin, o anda salt maddi kazancını düşünerek rahatlaması beklenemezdi. Bu tür zamanlarda uğruna savaştığı idealin ve bağlı bulunduğu devletin bir parçası olma fikrinin (aidiyet) daha baskın geldiği tahmin edilebilir. İslami *gaza ve cihat ruhunun* Osmanlının kuruluşundan beri itici bir güç olduğu defaatle söylenen bir gerçektir. Kendisini ölümün kıyısına kadar getirmiş askerler için, bu dünyanın geçiciliğine, sıkıntılarına karşın ahiretin ebediliği ve zevk ü sefası, uğruna can verilebilecek bir ideal olarak her daim bir düzeyde tetikleyici unsur olmuştur. Ancak burada bilinmeyen bir alan mevcuttur. O da bütün bir orduyu teşkil eden her bir neferin hangi seviyede bu ideale bağlı olduğudur. Ne yazık ki, bunun tespit edilmesi olanaksızdır. Tespit edilebilen, Osmanlı kuşatma yönetiminin sürekli manevi unsurları kullanarak askerlerde bu ruhu canlı tutmak istediğidir.

Osmanlı muhasara savaşlarında dini motivasyonun belirgin uygulaması olarak öne çıkan dini bir ritüel mevcuttur. Hücumun yapılacağı günün gecesinin üçte ikisi geçince kalkıp abdest alınır, ibadetle meşgul olunur, vakit gelince sabah namazı kılınır ve akabinde kalenin fethi için

18 Özcan, "Serdengeçti", aynı yer.

19 Topçular Kâtibi, *Tarih*, c. I, s. 39-40, 150, 289.

20 Murphey, *a.g.e.*, s. 189.

21 Osmanlılarda genel olarak devlet hazinesinden padişah adına yapılan nakdi ve aynı ihsanlara inam denilmekte olup, sefer sırasında gayreti görülenlere de verilirdi (Filiz Karaca, "İn'âm", *DİA*, c. XXII, s. 259).

22 Mehmet İpçioğlu, *Kanuni Sultan Süleyman'ın Estergon Seferi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1989, s. 62.

sureler okunup dualar edilirdi²³. Genellikle *Fetih* ve *Nasr* gibi bir fetih için anlam taşıyan surelerin tercih edildiği kaynaklara yansımıştır²⁴. Ardından

23 1522 Rodos kuşatmasında genel saldırı öncesi tellallar askerlere şöyle seslenmişti; “Zilkade ayının ikinci günü, gecenin son üçte birinde gaza niyetiyle yataklarınızdan kalkıp abdest alın, şükür namazı kılın daha sonra dua edin, zira bu zamanda yapılan dua şüphesiz kabul edilir. Fecre kadar bu işe devam edin, fecir vakti ise, ibadetgahlarınızdan kalkarak sabah namazını kılın ve Yüce Allah’tan hedefe ulaşmanız için dua edin. Ondan sonra ... baştan ayağa kadar her tarafınızı bezeyin ... ertesi gün, güneş doğunca, Yüce Allah’a tevekkül ederek kaleye gelin...” (Tabib Ramazan, *Er-Risale el-Fethiyye er-Radosiyye es-Süleymaniyye*, (Avcı), s. 153). Ayrıca bk. s. 156, 169-170; 1526 Varadin kuşatması için bk. Kemal Paşa-zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, X. Defter, haz. Şefaettin Severcan, Ankara 1996, s. 261-262; Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, *Hasan Bey-zâde Târihi, Metin* (926-1003/1520-1595), c. II, haz. Şevki Nezihi Aykut, Ankara 2004, s. 51; 1543 Estergon kuşatması için bk. Funda Demirtaş, *Celâl-zâde Mustafa Çelebi, Tabakâtü’l-Memâlik ve Derecâtü’l-Mesâlik*, Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2009, s. 492-493; Mustafa Özbal, *Peçevî Tarihî, (80b -114a Metin, Edisyon Kritik, Dizin, Özel Adlar Sözlüğü)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2005, s. 64; 1566 Sigetvar kuşatması için bk. Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî* (971-1003/1563-1595), c. I, haz. Mehmet İpşirli, Ankara 1999, s. 29; 1570 Magosa kuşatması için bk. *Fethiyye-i Cezire-i Kıbrıs*, haz. Harid Fedai, Ankara 1997, s. 54-55; 1596 Eğri kuşatması için bk. “Asâkir-i nusret-karîn ve mücâhidîn-i ehl-i dîn ol gece sabâha dek dergâh-ı izzet-cenâbına yüzler urup sıdk u ihlâsla kal’a-i mezbûrun feth ü teshîrin murâd edinüp, herkes kudreti oldukça tesbîh ve tehlîl namâz u niyâz edüp seher vaktinde “yâ Allâh” deyüp çadırlarından çıkup, kal’a cânibine azîmet mahallinde kalb-i sâfla ... Ale’s-sabâh gazîler ikbâl ile yerlerinden kalkup cibilletlerinde olan gayret-i dîn ve secâ’at-i pür-kîn ile aç arslanın şâhin şikârına iner gibi Eğri kal’asına doğru inüp, bî-pervâ yürüyüp her kimse cân u başla yürüyüşe, küffâr cengine azîmet edüp, yârân yârânıyla, karındaş karındaşıyla vedâ’laşup helâllaşup an-samîmü’l-kalb gazâyâ bel bağlayup seyl-i revânîlîn deryâ-yı ‘ummân gibi cûşân ve hurûşân yürüyüp, güyâ ki rûz-i haşrdan bir gündür. Guzât-ı müslimîn ve mücâhidân-ı muvâhhidîn aslâ ve kat’a yağmura ve balçığa bakmayup ol gedikler olan yerlere cem’ olup, belinde âlet-i harp ve dilinde zikr-i çalab ve münâcât-ı Rabbü’l-‘izzet olup “bugün gazîlerin bayramıdır. Erkek koyun kurbân içündür. Cânımız dîn-i İslâm yoluna fedâ olsun” deyüp fahr-i ‘âlem Muhammed Mustafa sallallahu aleyhi vesellem Hazretlerinin âlem-i şeriflerin başlarına alup dahi üryan edüp ol mübârek ‘âlemin perdesi ref’ olmağla nûr-ı Muhammedî pertev salup ehl-i İslâm alay-ı lem’ât-ı nûra müstağrak olup ümerâ’ ve vüzerâ’ ve asâkir-i mansûre külliyyen bi-ihhtiyâr cümleden tekbîr getirüp hamle ve hücum edecek zemîn ve zamân, belki heft-âsumân lerzân olup güm güm gümlerdi” (Aysel Şençoban, *Andelib, Târih-i Feth-i Üngürus (Tahlil ve Metin)*, Basılmamış Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1965, s. 26-28); “Ve mübârek mâh-ı saferin ... mağrib vaktinde asâkir-i İslâmî âgâh edüp: “İnşâ’llâhü Te’âlâ yarın ‘ale’s-seher kal’aya yürüyüş” deyüp haymelerde te’kîd olunmuş idi. Ve mübârek eyyâmda ve gicede sabâh vakti olunca hayr du’âlarda olup ve tevhîd ü zikrullâh ederek ve Feth-i şerîf tilâvet edüp ve sancak ve Livâ-i şerîf meterislerde hâzır idi. Cemî’ halk-ı ‘âlem niyâzda olup, sabâh vakti olup, salâtü’l-fecr edâ olunup, ba’dehü du’âlar olup, yürümek üzere iken...” (Topçular Kâtibi, *Tarih*, c. I, s. 151).

24 Tabib Ramazan, *Er-Risale el-Fethiyye er-Radosiyye es-Süleymaniyye*, (Avcı), s. 156; Necdet Öztürk, “Kazasker Vusûlî Mehmed Çelebi ve Selim-nâmesi”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sy. 50 (İstanbul 1987), s. 92.

kös ve nakkareler çalınır²⁵, askerler “Allah Allah” nidalarıyla²⁶ yürüyüşe geçerlerdi²⁷. Hemen tüm umumi hücumlar öncesinde pratiğe dökülen ve ordunun manen taarruza hazırlanması anlamına gelen bu ritüel ile neferlerde İslami gaza ve cihat ruhu uyandırılıp diri tutularak, ölüm korkusunun olabildiğince azaltılması düşünülmüştür. Ayrıca ordu içerisinde kuşatma boyunca fetih için sürekli Kuran okuyup, dua eden bir gurubun bulundurulması da yine aynı düşünceden doğmuştur²⁸. Öyle ki orduda gece-gündüz “hayr du‘âlar ve Feth-i şerîfler kırâ‘at” olunurdu²⁹. Karşılaşılan bir zorluk zamanında bütün ordudan ayrıca dua etmeleri de istenebilirdi. 1566 Sigetvar muhasarasında kalenin alınması uzayınca, daralan ruhları bir nebze teskin edebilmek için böyle bir talep orduya iletilmişti³⁰. Sefer vaktinde ülkenin çeşitli yerlerine gönderilen emirlerle ordunun muzaffariyeti için, camilerde belirli günler Kuran okunup, dua edilmesinin isten-

25 1521 Belgrad kuşatması için bk. Celâlzâde Mustafa, *Tabakâtü'l-Memâlik...*, (Demirtaş), s. 86; 1526 Varadin kuşatması için bk. Hasan Bey-zâde, *Tarih*, c. II, s. 52; 1570 Magosa kuşatması için bk. *Fethiyye-i Cezire-i Kıbrıs*, (Fedai), s. 50-51.

26 1522 Rodos, 1543 Estergon ve İstolni Belgrad muhasaraları için bk. Celâlzâde Mustafa, *Tabakâtü'l-Memâlik...*, (Demirtaş), s. 119, 493, 502; 1566 Sigetvar kuşatması için bk. Feridun Ahmed Bey, *Nüzhet-i Esrârü'l-Ahyâr Der-Ahbâr-ı Sefer-i Sigetvar / Sultan Süleyman'ın Son Seferi*, haz. H. Ahmet Arslantürk-Günhan Börekçi, İstanbul 2012s. 149; *Merâhi'nin Fetihnâme-i Sigetvar'ı / Kanuni'nin Son Seferinin Şiirsel Anlatımı*, haz. H. Ahmet Arslantürk-Mücahit Kaçar, İstanbul 2012, s. 63; Selânikî Mustafa, *Tarih*, c. I, s. 29; 1570 Lefkoşa muhasarası için bk. *Fethiyye-i Cezire-i Kıbrıs*, (Fedai), s. 17.

27 Bu ritüellere ek olarak askerler oruç da tutabilirlerdi. 1453 İstanbul kuşatmasında son saldırının gerçekleştirildiği 29 Mayıs öncesi askerlerin oruç tuttuğuna dair bk. Agostino Pertusi, *İstanbul'un 550. Fetih Yılı İçin / İstanbul'un Fethi: Çağdaşların Tanıklığı*, c. I, çev. Mahmut H. Şakiroğlu, İstanbul 2004, s. 172, 184.

28 1520 Böğürdelen ve 1521 Belgrad kuşatması için bk. Necati Avcı, *Tabib Ramazan'ın “Er-Risale El-Fethiyye Es-Süleymaniyye”si*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989, s. 53, 72; 1522 Rodos kuşatması için bk. Tabib Ramazan, *Er-Risale el-Fethiyye er-Radosiyye es-Süleymaniyye*, (Avcı), s. 156; 1600 Kaniye kuşatması için bk. Topçular Kâtibi, *Tarih*, c. I, s. 289.

29 1600 Kaniye kuşatması için bk. Topçular Kâtibi, *Tarih*, c. I, s. 293.

30 Feridun Bey, *Nüzhet-i Esrârü'l-Ahyâr...*, s. 127-129.

mesi de mutad bir uygulamaydı³¹. Bu savaşan askerlerin zihinlerinde “arkamızda halkın duası var” fikrinin şekillenmesine ve bir düzeyde pozitif psikolojik etkiye yol açmış olmalıdır. Ayrıca sefer zamanları ordu şeyhleri de tayin edilerek, bunların askerlere vaaz ve nasihatle bulunmaları istenirdi³². Son olarak, umumi taarruzların yapılacağı vakitlerin eşref saate denk getirilme çalışmaları anılabilir. Motivasyonel ve psikolojik desteğe yönelik bir uygulama olarak bu tür eylemler, Osmanlılarda çok sık göze çarpmakta, 1521 Belgrad kuşatmasında da bir örneği bulunmaktadır³³.

Manevi motivasyon elbette sadece dini değer ve öğelere dayanmıyordu. İnsan tabiatında doğuştan gelen bazı metafizik kanunlar saklıdır ve bunların bazı usullerle uyandırılması, kişiyi psikolojik olarak yapacağı işe hazır hale getirir. Muhasara savaşlarında Osmanlılar, tecrübeler sonucu kavradıkları insan psikolojisindeki bu kanunlara uygun hareketlerde bulunmuşlardır. Bunlardan ilki, *fetih gerçekleşmeden kale önünden ayrılma-yacağı kararlılığını askerlerin zihinlerine yerleştirmek*ti. Bu fikir elden geldiğince askere yansıtılarak, kuşatma süresince olabilecek bazı küçük başarısızlıkların daha da büyümesi önlenmek ve askerin direnç kazanması sağlanmak istenmiştir. 1522 Rodos muhasarasında Kanunî'nin kale önlerine geldiğinde, uzun süreceği anlaşılan muhasara karşısında isteksiz hat-ta kısmen de disiplinsiz davranan askere karşı “ölmek yahut surlar önünde ihtiyarlamak” pahasına burayı almaya azmettiğini söylemesi, bu amaca matuf bir ifade olarak değerlendirilmelidir³⁴. Aynı kuşatmada tellalların

31 İstanbul, Edirne, Bursa kadılarına, sefere çıkıldığında camilerde sabah namazından sonra haftada iki gün Kuran okunması, zafer için dua edilmesi güzel bir adet olarak uygulana geldiğinden, İstanbul'da bulunan alim, hafız, kurra vb. kişilerin Eyüp Sultan Camii'nde toplanmaları, herkesin Kuran'dan bir cüz okumaları, hatim bitince zafer için duada bulunmaları, daha sonra bütün Müslümanların Pazartesi ve Perşembe günleri kendi semtlerinde, müderris, alim, talebe vb. olanların selatin camilerinde toplanarak duaya devam etmelerine dair, 7 Mayıs 1566 tarihli hüküm, (BOA. MD. nr. 5, h. 1555); Yemen'e giden ordunun muzaffer olması için Mısır, Halep, Şam, İstanbul, Edirne ve Bursa'daki alim, salih ve faziletli kişiler ile fakir ve düşkün kimselerin câmi vb. mübarek mekânlarda, mübarek vakitlerde toplanıp En'âm-ı şerif okuyup dua etmelerine dair, 17 Aralık 1568 tarihli hüküm, (7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), *Özet-Transkripsiyon-İndeks*, haz. Hacı Osman Yıldırım vdğ., Ankara 1999, c. III, s. 345-346, h. 2668); Halep ve Şam kadısına hüküm, Kıbrıs fethinin gerçekleşmesi için camilerde cümlelerin iştiraki ile En'âm ve Fetih sûreleri okunarak dualarda bulunulmasına dair, 16 Mart 1571 tarihli hüküm, (BOA. MD. nr. 12, s. 90, h. 193); Şam kadısına, geçen sene olduğu gibi bu senede Kıbrıs'da, deryada ve Yemen'de İslam askeri harp üzere olmakla, ulema ve sulehayı toplayıp cami ve mescitlerde Kuran okuyup hatimler indirilmesi, ordunun muzafferiyeti için dua edilmesine dair, 18 Şubat 1571 tarihli hüküm, (BOA. MD. nr. 14, s. 1148, h. 1691); Bursa, Edirne ve İstanbul Kadılarına, düşmana cihad için büyük donanma çıkarıldığından muzafferiyet için cami ve mescidlerde dualar edilmesi hakkında, 5 Temmuz 1573 tarihli hüküm, (BOA. MD. nr. 22, s. 108, h. 222); 1574 Halkulvad kuşatması içinde benzer bir uygulama yapılmıştı, bk. Seyyid Lokmân, *Zübdetü't-Tevârih Osmanlı Tarihi (1299-1595)*, (İnceleme-Tenkitli Metin), haz. İbrahim Pazan, İstanbul 2022, s. 343.

32 Ümit Ekin, “Osmanlı Ordusunda Moral Yükseltici Bir Kurum Olarak Ordu Şeyhliği”, *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Fen Edebiyat Dergisi*, c. 10, sy. 1, (2008), s. 171 vd.

33 Tabib Ramazan, *Er-Risale El-Fethiyye Es-Süleymaniyye*, (Avcı), s. 75-76.

34 Şerafettin Turan, “Rodos'un Zabtından Malta Muhasarasına”, *Kanunî Armağanı*, Ankara 1970, s. 61.

savaş sırasında kaçanların öldürüleceğini ilan etmeleri de bu kararlılığın askere tehdit yoluyla iletilmiş şekliydi³⁵. Uzayan bazı muhasaralarda devlet erkânının çadırları ile divan çadırının metrislere taşınması yine benzer bir mesajın orduya verilmesini hedefliyordu³⁶.

İkinci bir uygulama, *aidiyet duygusunun pekiştirilmesine yönelik hareketler*dir. Kendini yaşadığı devletin bir parçası olarak görmek insan psikolojisinde mevcut tabii bir histir. Bir asker için ise aidiyet, savaştığı tarafın tarafı olmak anlamını taşırdı. Bu bakış açısıyla aidiyet, savaşan iki tarafı teşkil eden her bir neferi harekete geçiren başat psikolojik güdülerinden biridir. Grup kimliği ve aidiyet duygusunu artırmanın bir yolu yiyecek, ziyafetler ve askerlerin günlük tayınlarıyla ilgili düzenlemelerdi³⁷. Muharebe öncesinde gerçekleştirilebilen ziyafetler, özellikle komuta kademesi için uğruna savaştıkları devletin beraberce ekmeğini yerken, devlet sofrasının bir parçası oldukları fikrini yeniden canlandırıyor. Ayrıca özel alay sancakları ordunun alt kimliklerini de ortaya çıkarıyor, her birimin birbiriyle hizmet için yarıştığı bir rekabet ortamına zemin hazırlıyordu. Aidiyet duygusunun temeyyüz etmesini sağlayan başka bir yöntem, devlet ihtişamı ve şefkati ile lider karizmasının belirli aralıklarla orduya gösterilmesi idi. 1566 Sigetvar muhasarası öncesi Kanunî'nin kır bir at üstünde ordu içinde gezmesi bu tür bir amaca hizmet ediyordu³⁸. Yine IV. Murad'ın 1635 Revan kuşatmasında, zaman zaman metrislere gelip top atışlarına nezaret etmesi ve yaralanan askerlerle bizzat ilgilenmesi aynı fikri çağrışımlara yönelik etkiler yapmış olmalıdır³⁹.

Bir diğer uygulama, *savaşın karamsar doğası içerisinde olumsuz etkilere sürekli açık duyguları, çuş u huruşa getirmek gayesiyle müziğin devreye sokulması*ydı. Duyguları coşturan bir unsur olarak savaş müziği Osmanlı kuşatmalarının vazgeçilmez bir parçasıydı. Osmanlılarda bu vazifenin ifası amacıyla mehterhâne teşkilatı tesis edilmişti. Mehterler, çarpışmalar başladığında askerin cesaretini artırmak ve düşmana korku vermek için ellerindeki musiki aletlerini⁴⁰ büyük bir coşkuyla çalarlardı⁴¹. Bir zurnacıbaşının ağzından mehterin savaştaki rolü, Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde şöyle aktarılır: “Bâ-husûs ceng mahallinde guzât-ı müslimîni cenge terğîb edüp yüz yigirmi koldan ceng tablına ve kös-i hâkânîlere turralar urulup asker-i İslâmî cenge kılındırmağa sebep oluruz”⁴². Muhasaralar-

35 Tabib Ramazan, *Er-Risale el-Fethiyye er-Radosiyye es-Süleymaniyye*, (Avcı), s. 169-170.

36 1594 Yanık kuşatması için bk. Ta'likî-zâde, *Şehnâme-i Hümayûn*, (Woodhead), s. 292-294; Topçular Kâtibi, *Tarih*, c. I, s. 40; 1596 Eğri ve 1600 Kaniye kuşatmaları için bk. Topçular Kâtibi, *Tarih*, c. I, s. 147, 288-289.

37 Murphey, *a.g.e.*, s. 176.

38 Mustafa Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli-Haritalı*, c. II, Ankara 2011, s. 1171.

39 Küpeli, *a.g.t.*, s. 146-147.

40 Mehterlerin sahip oldukları bu aletler için bk. Graf Marsilli, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Zuhur ve Terakkisinden İnhitâtı Zamanına Kadar Askerî Vaziyeti*, çev. M. Kaymakam Nazmi, Ankara 1934, s. 178-179, Ayrıca eser içindeki Şekil-14 bk.

41 Nuri Özcan, “Mehter”, *DİA*, c. XXVIII, s. 547.

42 Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 1. Kitap: *Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini*, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1996, s. 296. Buna Murphey'de dikkat çekmiştir (*a.g.e.*, s. 181-182).

da kale önüne varıldığında⁴³, kaleye yapılan saldırılarda⁴⁴ veya bir başarı elde edildiğinde⁴⁵ tabl u nakkarelerin çalınması rutin bir uygulamaydı. Osmanlılar, askerleri şevklendirmek için kulağa ve gönle hitap eden teknikleri büyük bir incelikle geliştirmişlerdi. Öyle ki Yeniçeri mehter bandosunun, 18. yüzyıl Avrupa ordularınca model alınmış olma ihtimali ileri sürülmüştür⁴⁶.

Saldırıları öncesi *komutanlar tarafından yapılan konuşmalar* da askeri şevke getirme amacı taşımaktadır. 1594 Yanık kuşatmasında Koca Sinan Paşa'nın Anadolu Beylerbeyi'ni yanına çağırarak yaptığı konuşma bu konuda güzel bir misal teşkil eder: "Vilâyet-i ma'mûre-i Anadolu leşkери bu bünyân-ı şâmihü'l-erkânun sedd-i Sikender-peykeri olub, evvel-ü-â-hir mufahhar-ı leşker-i fâhir bunlardır. Âl-i 'Osmân ... hazretlerinin bidâ'et-i zuhûr-ı devlet-i meşhûrlarından bu 'ahd-i hümayuna gelince cemâl-i 'arâ'is-i feth-ü-fütûh bunların şimşir-i feyz-sünûhlarından çihre-nümâ olmuştur. Ve küffâr-ı hezîmet-âsâr-ı bâd-sârın şem'-i cem'i buh-ların heziz-i bâd-pây-ı âteş-rîzlerinden intifâ bulmuştur. Egerçi bu sefer-i ferrde ibtidâ meterisi şîrâne himmetle siz kurdunuz, ve kal'eye top-ı kâfir-rûbı siz urdunuz, gündüzün toprak taşımakda kara kul ve gice etrâf-ı mu'askeri tolaşmakda karavul oldunuz, emmâ sipâhîlik tarîkinün tîneti kanla tahmîr ve binâ-yı bünye-i şecâ'at ta'mîr olına-gelmiştir. Cân bâzârında dünyanız, dögüşmek san'atunuz, ve kâfir katl itmek mevrûsî 'âdetünüzdür. Hemân 'ale'l-istihâretü'llâh seher-gâh küffâr-ı rû-siyâh üzre yürüyüşe hazır olasız"⁴⁷.

Kuşatma savaşlarında taraflar sadece kendi askerlerini gayrete getirmeye çalışmaz, aynı zamanda karşılarındakilerin moralini bozacak adımlar da atarlardı. Kuşatan taraf olarak Osmanlıların, muhasara başlangıcında tüm çadırları üstlerinde yanan mumların olduğu mızraklar ile süslemeleri⁴⁸, ele geçirilen müdafileri öldürerek cesetlerini kaleden görülebilecek bir noktada üst üste yığmaları⁴⁹ bu tür adımlardan bazılarıdır. Kale savunucuları ise, kimi zaman duvarları rengârenk halı ve örtülerle süsleyerek⁵⁰, kimi zaman da ordu kale önüne varınca büyük toplarını ateşleyerek⁵¹ sizden korkmuyoruz mesajı vermeye çalışmışlardır.

43 1522 Rodos kuşatması için bk. Seyid Ali Topal, *Celalzâde Salih Çelebi'nin Tarih-i Sultan Süleyman İsimli Eseri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, s. 155; 1566 Sigetvar muhasarası için bk. Feridun Bey, *Nüzhet-i Esrârü'l-Ahyâr...*, s. 111.

44 1521 Belgrad kuşatması için bk. Celâlîzâde Mustafa, *Tabakâtü'l-Memâlik...*, (Demirtaş), s. 86; 1570 Magosa muhasarası için bk. *Fethiyye-i Cezire-i Kıbrıs*, (Fedai), s. 50-51.

45 1521 Belgrad kuşatması için bk. Celâlîzâde Mustafa, *Tabakâtü'l-Memâlik...*, (Demirtaş), s. 87.

46 Murphey, *a.g.e.*, s. 182.

47 Ta'likî-zâde, *Şehnâme-i Hümayûn*, (Woodhead), s. 318-319.

48 1566 Sigetvar muhasarası için bk. Selânikî Mustafa, *Tarih*, c. I, s. 29.

49 1594 Yanık kuşatması için bk. Ta'likî-zâde, *Şehnâme-i Hümayûn*, (Woodhead), s. 262. Ayrıca şu sayfalara da bk. 255-262.

50 1522 Rodos muhasarası için bk. Jorga, *a.g.e.*, c. II, s. 312; Yusuf Küçükdağ, *Vezîr-i Âzam Pîri Mehmed Paşa (1463?-1532)*, Konya 1994, s. 91.

51 1566 Sigetvar muhasarası için bk. Selânikî Mustafa, *Tarih*, c. I, s. 29.

Sonuç

Osmanlı harp yönetimi savaşlarda askerlerin azmini diri tutmak ve/veya artırmak için büyük gayret göstermiştir. Kuşatma savaşlarında, bu amaca dönük olarak gerçekleştirilen motivasyonel ve psikolojik uygulamalar maddi ve manevi olarak ele alınabilir.

Maddi uygulamalar, sefer sırasında başarılar mukabilinde verilen tımar tevcihi ve terakkisi ile ödül türü bahşişler olabileceği gibi, yaralananlara verilen merhem-baha adındaki nakdi ödemeler şeklinde de kendini gösterebilmektedir. Ayrıca Osmanlı ödül-teşvik sistemi içerisinde başarının büyüklüğüne göre maddi ödülün büyüklüğünün değişecek olması, neferlerin gayretini artıran ciddi bir etken olmuştur. Neticede, hangi düzeyde olursa olsun muhasara sırasında herhangi bir başarının karşılıksız kalmayacağını bilmek askerler için önemli bir motivasyon kaynağı olarak değerlendirilmelidir.

Maddi uygulamalar, harp esnasında ciddi bir motivasyon kaynağı olmasına karşın, askerlerin savaş azmini artırma ve ölüm korkusunu azaltma konusunda tek başına yeterli değildir. Burada manevi uygulamalar devreye girmektedir. Ordu içinde verilen dini vaazlar, Kuran'dan okunan ayetler, umumi hücumlar öncesi kılınan gece namazları ve akabindeki toplu dua pratikleri, İslami gaza ve cihat ruhunun diri tutulmasını sağlayan dikkate değer uygulamalar arasında yer alır. Bu tür dini uygulamalar haricinde, insan psikolojisine yönelik atılan bazı adımlar da askerlerin manevi yönünü güçlendirme amacı taşımaktadır. Komutanların hücum öncesi yaptığı cesaretlendirici konuşmalar ve saldırı sırasında mehter müziğinin çalınması gibi bazı pratikler burada anılabilir. Yine, fetih gerçekleşmeden kale önünden ayrılmayacağı kararlılığını askerlerin zihinlerine yerleştirmek ve aidiyet duygusunun pekiştirilmesi için atılan adımlar bu bağlamda değerlendirilebilecek uygulamalar arasında yer alır.

KAYNAKÇA

I. Arşiv Belgeleri

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Mühimme Defterleri (MD): nr. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 12, 14, 22, 25.

II-Yayınlanmış Belgeler

7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), *Özet-Transkripsiyon-İndeks*, haz. Hacı Osman Yıldırım vdğ., c. III, Ankara 1999.

CASSOLA, Arnold-Bostan, İdris-Scheben, Thomas, *The 1565 Ottoman Malta Campaign Register*, Malta 1998.

III. Araştırma ve Kaynak Eserler

AHISHALI, Recep, “Terakki”, *DİA*, c. XL, s. 479-481.

AVCI, Necati, Tabib Ramazan, *Er-Risale el-Fethiyye er-Radosiyye es-Süleymaniyye*, Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993.

AVCI, Necati, *Tabib Ramazan'ın “Er-Risale El-Fethiyye Es-Süleymaniyye”si*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989.

AYDIN, Bilgin, XVI. Yüzyılda *Divân-ı Hümâyûn ve Defter Sistemi*, Ankara 2017.

BARKAN, Ömer Lütfi, *İA*, “Timar”, c. 12/I, s. 286-333.

BONAPARTE, Napoleon, *Savaş ve Strateji İle İlgili Görüşlerim*, çev. Erkut Gündüz, İstanbul 2003.

CEZAR, Mustafa, *Mufasssal Osmanlı Tarihi, Resimli-Haritalı*, c. II, Ankara 2011.

DEMİRTAŞ, Funda, *Celâl-zâde Mustafa Çelebi, Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*, Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2009.

EKİN, Ümit, “Osmanlı Ordusunda Moral Yükseltici Bir Kurum Olarak Ordu Şeyhliği”, *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Fen Edebiyat Dergisi*, c. 10, sy. 1, (2008), s. 167-178.

EVLİYA ÇELEBİ B. DERVİŞ MEHEMMED ZİLLÎ, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, 1. Kitap: Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini*, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1996.

FERİDUN AHMED BEY, *Münşeâtü's-selâtin*, c. I, İstanbul 1858.

- FERİDUN AHMED BEY, *Nüzhet-i Esrârü'l-Ahyâr Der-Ahbâr-ı Sefer-i Sigetvar / Sultan Süleyman'ın Son Seferi*, haz. H. Ahmet Arslantürk-Günhan Börekçi, İstanbul 2012.
- Fethiyye-i Cezire-i Kıbrıs*, haz. Harid Fedai, Ankara 1997.
- GÖGER, Veysel, *16. Yüzyıl Osmanlı Kale Kuşatmaları (Strateji, Taktik, Kuşatma Aşamaları ve Teknolojisi)*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2014.
- HASAN BEY-ZÂDE AHMED PAŞA, *Hasan Bey-zâde Târîhi, Tahlil-Kaynak Tenkidi, Metin ve İndeks (926-1045/1520-1635)*, c. II, haz. Şevki Nezihi Aykut, Ankara 2004.
- İPÇİOĞLU, Mehmet, *Kanuni Sultan Süleyman'ın Estergon Seferi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1989.
- JORGA, Nicolae, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, c. II (1451-1538), çev. Nilüfer Epeçli, İstanbul 2009.
- KARACA, Filiz, "İn'âm", *DİA*, c. XXII, s. 259-260.
- KEMAL PAŞA-ZÂDE, *Tevârih-i Âl-i Osman, X. Defter*, haz. Şefaettin Severcan, Ankara 1996.
- KILIÇARSLAN, Yasemin, "Cebeci Ocağı", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi Dün/Bugün/Yarın*, sy. 20 (Ekim 1986), s. 43-53.
- KÜÇÜKDAĞ, Yusuf, *Vezîr-i Âzam Pîrî Mehmed Paşa (1463?-1532)*, Konya 1994.
- KÜPELİ, Özer, *Osmanlı-Safevi Münasebetleri (1612-1639)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009.
- MARSİLLİ, Graf, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Zuhur ve Terakkisinden İnhitâtı Zamanına Kadar Askerî Vaziyeti*, çev. M. Kaymakam Nazmi, Ankara 1934.
- Merâhî'nin Fetihnâme-i Sigetvar'ı / Kanuni'nin Son Seferinin Şiirsel Anlatımı*, haz. H. Ahmet Arslantürk-Mücahit Kaçar, İstanbul 2012.
- MURPHEY, Rhoads, *Osmanlı'da Ordu ve Savaş 1500-1700*, çev. M. Tanju Akad, İstanbul 2007.
- ÖZBAL, Mustafa, *Peçevî Tarihi, (80b -114a Metin, Edisyon Kritik, Dizin, Özel Adlar Sözlüğü)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2005.
- ÖZCAN, Abdülkadir, "Serdengeçti", *DİA*, c. XXXVI, s. 554-555.
- ÖZCAN, Nuri, "Mehter", *DİA*, c. XXVIII, s. 545-546.
- ÖZTÜRK, Necdet, "Kazasker Vusûlî Mehmed Çelebi ve Selim-nâmesi", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sy. 50 (İstanbul 1987), s. 9-108.
- ÖZÜNLÜ, Emine Erdoğan, "Osmanlı Ordusunda Bir Motivasyon ve Terfi Kaynağı: "Terakki" Tevcihi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 3, sy. 11 (Bahar 2010), s. 238-244.
- PERTUSİ, Agostino, *İstanbul'un 550. Fetih Yılı İçin / İstanbul'un Fethi*,[c. 1: Çağdaşların Tanıklığı], çev. Mahmut H. Şakiroğlu, İstanbul 2004.

- SELÂNİKÎ MUSTAFA EFENDÎ, *Tarih-i Selânikî (971-1003/1563-1595)*, c. I, haz. Mehmet İpşirli, Ankara 1999.
- SEYYİD LOKMÂN, *Zübdetü't-Tevârih Osmanlı Tarihi (1299-1595)*, (*İnceleme-Tenkitli Metin*), haz. İbrahim Pazan, İstanbul 2022.
- ŞENÇOBAN, Aysel, *Andelîb, Târih-i Feth-i Üngürus (Tahlil ve Metin)*, Basılmamış Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1965.
- ŞİMŞİRGİL, Ahmet, *Slovakya'da Osmanlılar: Türk Uyvar (1663-1685)*, İstanbul 2010.
- TOPAL, Seyid Ali, *Celalzâde Salih Çelebi'nin Tarih-i Sultan Süleyman İsimli Eseri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.
- Topçular Kâtibi 'Abdulkadir (Kadri) Efendi Tarihi (Metin ve Tahlil), c. I, haz. Ziya Yilmazer, Ankara 2003.
- WOODHEAD, Christine, *Ta'likî-zâde's Şehnâme-i Hümayûn: A history of the Ottoman campaign into Hungary 1593-94*, Berlin 1983.
- ZİNKEİSEN, Johann Wihelm, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, c. II (1453-1574), çev. Nilüfer Epçeli, ed. Erhan Afyoncu, İstanbul 2011.

Bölüm 6

OSMANLI İMPARATORLUĞU DÖNEMİ ISPARTA (HAMİT SANCAĞI) VE ÇEVRESİNE YÖNELİK ARAŞTIRMALARIN HİSTORİYOGRAFİK BİR DEĞERLENDİRMESİ

Durmuş Volkan KARABOĞA¹

¹ Doç. Dr. <https://orcid.org/0000-0002-9184-3550> Süleyman Demirel Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Isparta, Türkiye, E-Posta: durmuskaraboga@sdu.edu.tr

Giriş

Hamit Sancağı'nın merkezi olan Isparta, doğuda Torosların bir kolu olan Davras Dağı, güneyde Kundakliebe, Sidre, Karatepe, Batıda Hisar Tepesi ve Gölcük tepeleri, kuzeyde Kayı ve Çünür tepecikleri ile çevrilmiştir (Süleyman Sami, 2012: 13). 1864'e kadar Anadolu Eyaleti'ne bağlı bir sancak olan Hamit Sancağı, bu tarihte idari yönden Konya Vilayetine bağlanmıştır. 1501 ile 1570-71 tarihleri arasında Hamid Sancağı şu kaza ve nahiyelerden meydana gelmektedir: 1501 tarihinde Gölhisar (nahiye-i Karaağaç ile birlikte), İrle, Burdur, Keçiborlu, Gönen, Isparta, Eğirdir (Yuva ile birlikte), Barla (Afşar ile birlikte), Ağlasun, Yalvaç ve Karaağaç, Uluborlu kazalarından oluşmaktadır (BOA, TT 994: 1-406; Karaca, 2012: 44). 1523 tarihinde, Karaağaç-ı Gölhisar (nahiye-i Yavice ile beraber), Gölhisar, İrle, Burdur, Uluborlu, Keçiborlu, Gönen, Isparta, Ağlasun, Eğirdir (nahiye-i Anamas, Yuva ve Kartas ile beraber), Afşar, Yalvaç, Karaağaç kazalarından müteşekkildir (BOA, TT 121: 1-573; Karaca, 2012: 44-45). 1530 tarihinde, Karaağaç-ı Gölhisar ma'a nahiye-i Yavice, İrle, Gölhisar, Burdur, Uluborlu, Keçiborlu, Gönen, Isparta, Ağlasun, Eğirdir ma'a Yuva, Afşar ma'a nahiye-i Barla, Yalvaç ma'a nahiye-i Karaağaç kazalarından meydana gelmektedir (BOA, TT 438: 246-331). 1568 tarihli defterin fihristinde ise Hamid Sancağı, 20 yönetim birimine ayrılmıştır. Bunların hepsi nahiye olarak isimlendirilmiştir. Fakat bunların bir kısmının kaza olduğunu defterin incelenmesiyle görmekteyiz. Bu tarihte Hamit Sancağı, Karaağaç-ı Gölhisar (Acıpayam), Yavice, Gölhisar, Siroz ve Keme İrle, Burdur, Keçiborlu, Gönen, Uluborlu, Yalvaç, Karaağaç, Afşar, Eğirdir, Anamas, Yuva, Kartas-ı Feryas (?), Hoyran, Barla, Isparta ve Ağlasun şeklinde idari birimlerden meydana gelmektedir (TKGMA, TT 51: 1; Karaca, 2012: 45). 1570-1571 tarihli vakıf defterinin fihristinde de Hamid Sancağı'nda şu idari birimler yer almaktadır. Gölhisar Karaağacı, İrle, Burdur, Isparta, Ağlasun, Eğirdir, Barla, Afşar, Karaağaç, Yalvaç, Uluborlu, Keçiborlu, Gönen. Bu idari birimlerden hangisinin kaza hangisinin nahiye olduğunu tam olarak bilemiyoruz; fakat çoğunluğunun kaza durumunda olduğu ifade edilebilir (TKGMA, TT 566: 1-116).

Tanzimat'tan sonra Hamid Sancağı, 1846 yılında Anadolu Eyaleti'nden ayrılarak Karaman eyaletine bağlandı. Sultan Abdülaziz döneminde, Osmanlı taşra teşkilatında yeniden yapılanmaya gidildi. 8 Kasım 1864'te Resmi Gazetede yayımlanan Vilayet Nizamnamesi ile eyalet sistemi kaldırılarak vilayet sistemine geçildi. Bu çerçevede Karaman Eyaleti kaldırılarak yerine Konya Vilayeti kuruldu. Kurulan vilayetin yeniden yapılanmasını oluşturmak için vilayetin her yerinden çağrılan delegeler, eskiden beri Isparta sancağına bağlı olan Yalvaç ve Karaağaç kazalarını Konya Merkez Mutasarrıflığına, Burdur, Garbi Karaağaç, Tefenni kazalarını eskisi gibi Isparta'ya bağlamışlar; Gönen, Keçiborlu, Ağlasun, Barla,

Pavlu, Ağros, Afşar, Kemer, Gölhisar ve İrle kazalarını bucaklığa çevirmiş, bunlardan Hoyran, Yalvaç'a; Afşar, Karaağaç'a; Kemer ve Ağlasun, birinci sınıf kaza yapılan Burdur'a; Gölhisar, Tefenni'ye; İrle, Garbi Karaağaç'a; Keçiborlu ve Gönen Uluborlu'ya; Ağros, Barla ve Pavlu Eğirdir'e bağlanmak suretiyle Isparta yeniden (beş kaza ve dokuz bucaklı), Hamid Sancağı'nın merkezi oldu (Terzi ve Ergün, 2016: 69). 1872'de Burdur Sancağı kurulmasıyla Burdur, Tefenni, Karaağaç-ı Gölhisar gibi idari birimler Burdur'un sınırları içerisine katılmıştır. 1864-1872 yılları arasında Yalvaç ve Karaağaç Kazaları Konya'ya bağlanmışsa da 1872 sonrasında yeniden Hamit Sancağına tabi olacaklardır.

Hamid Sancağı'nı Konu Edinen Bibliyografik Eserlerin Genel Analizi

1. Seyahatnameler: Seyahatnameler, sadece tarihi coğrafya için değil sanat ve edebiyat alanlarında da önem taşıyan eserlerdir. Seyahatnameler, şehir tarihi araştırmalarında ciddi bir öneme sahip kaynaklardır; seyahatlar, bölge insanların dikkat etmediği hususları da görmek suretiyle notlarını tutmuşlardır. 1333 yılından 1599'a kadar geçen sürede Osmanlı toprakları hakkında yazılan seyahatname sayısı 449'dur (Gümüüşçü, 2006: 248). Konumuz itibarıyla Osmanlı erken dönemi Isparta/ Hamit Sancağı ve çevresine dair kaleme alınan ilk seyahatname İbn Batuta'ya ait olandır. Batuta (2015)'e göre Isparta, " ..mamur, güzel çarşıları, bir çok nehirleri, bağ ve bostanları olan bir beldedir.." Eğirdir için ise kalabalık ve güzel çarşıları olan büyük bir şehirdir.." tanımını yapar (İbn Batuta, 2015: 213-215). Hamid Sancağı ve çevresi hakkında çok kıymetli bilgiler veren bir diğer kaynak ise, Katib Çelebi'nin Cihannümâ adlı eseridir. Bu eserin, Faslı der beyân-ı livâ-i Hamid ili kısmında, Selçuk asrının valisi olan Hamid Beğ ismiyle tesmiye olunan Hamit Sancağı'nın coğrafi hudutlarını ve sancağa bağlı kazaların adlarını vermektedir: "..hudud-ı şarkında Beğşehir, şimalde Akşehir, garbinde Germiyan, cenubunda Antalya".. Kazaları olarak ise, Ağlasun, Karaağaç, Ağras, Avşar, Uluborlu, Eğridir, İrle, Barla, Bavlu, Burdur, Tefenni, Hoyran, Keçiborlu, Gölhisar, Gönan, Yalvaç..." (Katib Çelebi, 2009: 639-640). Seyahatnamede, Sancağın doğal ve fiziki güzelliklerine dair çok önemli bilgiler bulunmaktadır (Katip Çelebi, 2009: 640-642). "..Havası hûb (hoş-güzel), şitâsı (kışı) şedid, miyah- cariyesi (akarsuyu) boldur." Ayrıca Isparta ile ilgili olarak da, "Boğasi (ince bez-astar) alâsı burada işlenür, azim boyahaneler vardır." Meşhur meyvesi emrud, elma ve kiras olup ak tuttan pekmez ederler.." diyerek o dönemde Isparta'nın dokumacılık alanında öne çıktığı gibi üretilen meyve türleri açısından da Isparta'nın büyük önem taşıdığını anlamaktayız. Ayrıca "..Ağros (Atabey) bir ovada bulunup ahali ehl-i sanattır ve bezirgandır." "..Asi Karaağaç (Karaağaç-ı Gölhisar) halkı temerrüd

(başkaldıran) Türkler ve isyana mensupturlar.” “..Gelendost köyü halkı, cullahadır (dokumacı), boğası dokurlar..” ifadeleri, Katib Çelebi’nin Isparta’nın sosyal hayatını çok iyi gözlemlediğinin ve yöre insanının kişilik özelliklerine dair dikkat çeken malumatlar verdiğinin delili olmalıdır (Katib Çelebi, 2009: 640-642). Seyyah, Eğirdir için de önemli bilgiler sunmaktadır. “Velhasıl Eğirdir kasabası dağıstandır. Azim dağları vardır. Absafros namında bir yüksek dağı vardır. 24 saat yüksekliktedir. Üzerinde şiddetli kış aylarında 10-15 arşın (1 arşın 75 cm) kar bulunur. Eğirdir’in 36 nevi üzümü vardır. İki adası olup sagiresi Can Ada, kebirî Nis Adası’dır. 5 nevi balığı bulunur. Keçiborlu, Uluborlu cenubunda bağlık ve bahçeliktir. Halkı boğasicidir. Asi Karaağaç ve Gölhisar Burdur gölü kenarındadır.” (Katib Çelebi, 640-642). Evliya Çelebi Seyahatnamesinde ise Isparta ve çevresi hakkında verdiği bilgiler oldukça kısıtlıdır. “.. Müftüsü, nakibüleşrafi, sipah kethüda yeri, yeniçeri serdari, ayanı eşrafi ve uleması çoktur..” der. Isparta şehrinin 17.örfi iklimde bulunduğunu ifade eden seyyah, Isparta’yı iki günde gezdiğini ve buradan Antalya’ya geçtiğini belirtir (Evliya Çelebi, 2017: 308-309). 19. yüzyıl İngiliz seyyahlarından ve arkeologlarından olan Charles Fellows, “The Province of Lycia” adlı eserinde Hamid Sancağı’na da yer vermiştir. Seyyah, “Isparta kasabası bu ülkede daha önce gördüklerimden daha iyi inşa edilmiş, evlerin çoğunluğu orman görünümlü bahçelere sahiptir..” diyerek Isparta evlerinin tasvirini yapmıştır (Fellows, 1852: 121). Fransız mimar ve arkeolog olan Charles Texier, Küçük Asya isimli eserinde 19. Yüzyıl’daki Isparta şehrini tasvir etmiştir: “..Bu şehir, ticari faaliyetler ve manzarasının güzelliği ile önemli olup eski ve yeni eserlerden incelemeye değer hiçbir şeye sahip değildir. Isparta Rumları, kendi dillerini unutmuşlardır, hepsi Türkçe konuşurlar. Türkler, buraları ele geçirdikten sonra Rumların okullarını kapatmışlar..”¹ (Texier, 2002: s.455). Texier, ayrıca Ağlasun-Sagalosos – Eğirdir hakkında da bilgiler verir. “..Eğirdir adındaki büyük göl, Pisidya sahasının ortasını işgal eder, suları güneye doğru akar ve yerlilerin dediği gibi, yer altından gider. Türkler bu yer altından giden sulara Düden ve Rumlar Katabatahra adını verirler. Küçük Eğirdir ya da Eğirdir kasabası, gölün güneybatı kıyısındadır, burada eski eserlerden bir şey yoktur...” diyerek Isparta’yı Pisidya piskoposluğunun birinci şehri, Sagalosos’u da ikinci şehri olarak tanımlar (Texier, 2002: 255-257).

1826 ve 1833 yıllarında Isparta bölgesini iki defa gezmiş olan F.J.Arundell de eserinde Isparta ve çevresi hakkında bilgiler vermektedir. “..Keçiborlu’da 150 hane mevcut olup hepsi Türk’tür ve bir cami bulunmak-

1 Osmanlı idaresi yayıldığı geniş coğrafyada gayrimüslimler için bir hukuki statü belirlemiş ve bu insanların din, vicdan, mal ve namus hürriyetlerini korumaya özen göstermiş; ruhani reisler vasıtasıyla onlara hak ve yükümlülükler vermiştir. Bkz. Mehmet Güneş, “Osmanlı Devleti’nin Gayrimüslim Tebaaya Yaklaşımında Dönemsel Değişimler”, *Journal of History and Future*, Volume 3, Issue 3, 2017, ss.12-26.

tadır.” (Ürekli ve Çaycı, 2011: 196). “..Isparta kasabası oldukça enginde gözükmekte, ağaçlarla birbirinden ayrılmış iki mahalle durumundadır. Eğirdir gölünde iki ada ve hemen yanında da kasaba mevcuttur ve Adada Rumlar yaşamaktadır.” diyerek Isparta ve Eğirdir’in dikkat çeken yönlerini yansıtmaya çalışır. Yalvaç şehri için de “..Yalvaç’ta birkaç tane bekçi dışında Rum nüfusun olmadığını ifade eder (Ürekli ve Çaycı, 2011: 197-198). 19. Yüzyılın sonunda “Seyahatü’l – Kübra” adlı bir eser kaleme alan Süleyman Şükrü, Isparta-Eğirdir hakkındaki gözlemlerini eserinde şu şekilde anlatmaktadır: “..Göl bazı seneler, kışın buz tutar, buzun bazen 70 gün kadar kaldığı olur. Donmuş göl üzerinde şehir halkı, kare şeklinde kesilmiş tahtanın altına iki tane uzun kemik takarak – buz atıdedikleri bir kayak yaparlar, 12 mahallesinin tamamı Müslümandır, Can Ada yerleşmeye uygun değildir, Nis Adası’nda 7-8 hanelik Hristiyan mahallesi vardır. Haftada iki kez pazarı kurulur...” (Süleyman Şükrü, 2013: 19-53). Yazar, Isparta için de değerlendirmede bulunmaktadır: “Kumsal bir ovanın kenarına mebni garbı Burdur cenub-i şarkisi Ağlasun dağları ile muhat olduğu halde havası gayet latif, manzarası hoş, suyu bol, bağ ve bostanı mebzul, sekenesi fatin olmağla beraber azimü’n-nefs, ziynetperest, zevk ü safaya münhemik, eşrafı dâ’iye-i teferrüdde pûyân, fukarası çalışkan, mera ve mezraaları vâsi, ziraati yolunda, sinayi-i sagiresi müterakki, menazil ve mebanisi oldukça muntazam, esvâk ve şevari’i düzgün, mesireleri çim ve çiçekle mestur, etraf-ı erba’ası Tebrizi denilen tavilü’l-kame eşcâr-ı latife ile muhat, sancak merkezi şen ve mamur bir şehirdir ...” (Süleyman Şükrü, 2013: 51). Isparta’da öne çıkan zanaat kol-ları arasından dericilik faaliyetleri ile eski tarz kundura, mest ve çizme imalatçılığının şehir ekonomisine büyük katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda çulhacılık² sahasında ustalaşan yöre insanının dayanıklı halı, kilim ve işlemeli seccade dokuduğu, gül yetiştiriciliğine bağlı olarak itriyat istihsalinde de dikkat çektiği görülmektedir. El işi sanatlarında çok maharetli olan Isparta kadınlarının tiftikten çorap, ibrişim kese, süslü tenteneler, perde saçaklar imâl ettikleri ve el emeği bu sanat ürünleri-nin medeniyetin en meşhur sergilerine konulacak kadar iftihara mazhar düzeyde olduğu eserde ifade edilmektedir (Süleyman Şükrü, 2013: 51). Süleyman Şükrü, eserinde Isparta’da yaşayan Rum delikanlılarının kıya-fetlerine dair detaylar da sunmaktadır: “..Rum milletine mensup delikan-lılar ise Moralılar gibi ağı paçasından uzun siyah don ayaklarına koncu

2 Farsça “ören, dokuyan” anlamındaki cülâh veya cullâh kelimesi, Türkler arasında yaygın olarak çulha şeklinde söylenir. Bu adlandırmayla Osmanlılar’da genellikle pamuklu dokuyan dokumacılar kastedilmiştir. Cullâhlık, hemen her Osmanlı şehir ve kasabasının temel ikti-sadi faaliyetini oluşturan zanaat kollarının en önde gelenlerinden biri olarak dikkati çeker. Ancak sadece şehir ve kasabalarda esnaf birlikleri şeklinde teşkilatlanmış olanlar değil ferdî olarak şehir, kasaba veya köylerde bu faaliyeti icra edenler için de cullâh tabiri kullanılmıştır. Cullâh genel adı altında anılan dokumacılar çoğunlukla kaba bez, astarlık, alaca, tülbent, makrama, gömleklik cinsi bez ve kumaşlar dokurlardı. Feridun Emecen, “Cullâh”, *TDVİA*, 1993, C.8, s.83-84.

uzun çorap ve sivri ökçeli fotin, başlarına Osmanlı fesi, sırtlarına süslü zıbın ile musanna yelek üzerine kısa ceket veya palto giyerler..” der. Isparta insanı için “..Tenleri beyaz ve şeffaf yanakları elma gibi kırmızı ve renkdâr olan Ispartalıları tenasüb-i endama bihakkın mâlik ve hubb-surettirler..” diyerek şehir insanının fiziki özellikleri hakkında da bilgiler verir (Süleyman Şükrü, 2013: 52).

Edwin Davis, Anatolica isimli eserinin 100-155 arası bölümünü Burdur ve Isparta’ya ayırmıştır. İzmir’den Denizli’ye oradan da Antalya’ya uzanan bir gezi yapar. Isparta ve çevresi hakkındaki bilgileri şu şekildedir: “..Buldour /Burdur kasabasında bulunan 8 cami bulunmakta olup çocukları genelde sarışın, nefis parlak dişleri vardı ve zeki görünüşleriyle olağanüstüydüler. Burdur kasabasının caddeleri geniş taşlarla döşeliydi. Buralarda toprak hemen tuza bürünmekte ve geniş tuz alanları bulunmakta..” (Davis, 2006: 109-110). “..Yemekte hiç et veya pilav yoktu. Sofraya, alışılageldiği üzere, bir yumurta getirildi; bunu, dibinde kalmış birkaç üzüm tanesiyle “hoşaf” olarak adlandırılan, karla soğutulmuş bir üzüm şerbeti izledi..” (Davis, 2006: 110). Gelincik köyü üzerinden Isparta’ya gelen Davis, Isparta halkının birlikte yemek yemenin aileden gelen gelenek olduğunu belirtir (Davis, 2006: 115). Yine insanların misafiri sevdiğini, içeceklerinden mastikayı beğendiğini ifade eder. 150 Ermeni ailesi, 3500 Rum, 12-15 bin arasında Osmanlı oluşturuyordu. Isparta’da çok büyük servet zenginleri bulunmadığını ve şehre hiç kolera uğramadığını ifade eder. Ticaretin tamamen Rumların elinde olduğuna dikkat çeker (Davis, 2006: 114-150). Bu eserde Eğirdir-Uluborlu-Yalvaç hakkında bilgi verilmemiştir. Friderich Sarre, 1895 yılında yaptığı seyahat ile Eğirdir’i detaylı gözlemde bulunmuştur. Eğirdir Gölü’nün iki çanakten oluştuğunu kuzeydekine Hoyran, güneydekine ise Eğirdir Gölü olduğunu belirtir. Ayrıca güneyde Gökada olarak adlandırdığı başka gölü de Eğirdir gölünden ayrı olduğunu söyler. Bu yıllarda Eğridir sofralarında kaşık çatal olmadığını bunların yerine yufka ekmeği kullanıldığına dikkat çeker. 5 saat sonra Isparta’ya geldiğini ve Isparta nüfusunun 18-20 bin arasında bulunduğunu bilgisini verir (Sarre, 1998: 175-203).

2.Tahrir Defterleri/Evkaf Defterleri: Sözlükte “yazma, kaydetme, deftere geçirme” anlamına gelen tahrir kelimesi terim olarak, Osmanlı maliye teşkilatında vergilerin ve bu vergileri verenlerin ismen tesbiti için değişik dönemlerde farklı şehirlerde gerçekleştirilen sayımları ve bu sayımların kaydedildiği defterleri ifade eder (Öz, 2010: 425). Verdiği bilgiler yönüyle en ayrıntılı olanına mufassal; yalnızca sancak-kaza-nahiye-köy ve mezraa isimlerinin ve hasıllarını içeren defterlere icmal defter adı verilmektedir. Ayrıca Osmanlı Devleti’ndeki cami, mescit, zaviye, muallimhane, medrese, çeşme ve türbe gibi vakıf türlerinin işletilme şekilleri ile bu vakıf eserlerin gelir giderleri hakkında bilgi veren defterle-

re de Vakıf Defteri denir (Gümüşçü, 2006: 224-228). Arşivlerimizin en kıymetli hazinesi, hiç şüphe yok ki tahrir defterleridir. Bugün muhtelif arşiv ve kütüphanelerde 2.000 kadarı elimizde kalmış bulunan bu defterler sayesinde biz, belirli bir tarihte Osmanlı Devleti içinde herhangi bir bölgede yaşamakta olan nüfus, arazinin yapısı ve tasarruf şekli, ziraat şekil ve çeşidi, kimlerin hangi oranda, ne zaman vergi ödedikleri vs. gibi hususlara dair bilgi edinebilmekteyiz. Ayrıca, tahrir bölgelerinin, tarımla ilgili örf ve âdetleri ile vergi düzenini gösteren “kanunnameler” de bu defterlerde bulunmaktadır. Yine bu tahrir defterlerinde her türlü bâc ve resimlerin toplandığı geçit, Pazar, panayır ve gümrük mahalleri, mâden ocakları, tuzlalar ve dalyanlar bulundukları yerlerde, senelik tahmini gelirleri ve işleyiş nizamları ile kaydedilmiştir. Ayrıca Osmanlı ülkesinin muhtelif kısımlarında derbend bekleyen, yol ve köprü tamir eden veya kervansaraylara hizmet edenleri ve kale muhafızlarını mâdenci, şapçı, tuzcu, yağcı, ortakçı vs. gibi türlü görevliler ve bunlara ait istatistikî rakamları da bu belgelerde bulabilmekteyiz. Tahrir defterleri birer tapu kütüğü oldukları için, her köyün kimin timarı, mülkü veya vakfı olduğunu, bunların gelir kaynakları ile hukukî statü ve idarî düzenlerini ve köylerin durumlarını ve kısaca tarihçelerini öğrenme imkânı bulmaktayız (Ünal, 2017: 163). Tahrir Defterlerinin temel alınmak suretiyle Isparta ve çevresine dair kapsamlı bilgi veren diğer bir ifadeyle Isparta/Hamit Sancağı çevresini Tahrir Defterlerine göre ele alan ilk çalışma Prof. Dr. Zeki Arıkan’ın “XV. XVI. Yüzyıllarda Hamit Sancağı” (1988) kitabıdır. Bu kitapta özellikle TT 30, TT 994, TT 107, TT 121, TT 438, TK 51 gibi tahrir defterlerinden istifade edilmiş ve Hamit Sancağının yönetim birimlerinin (Isparta- Eğiridir- Uluborlu- Burdur- Gönen- Keçiborlu- Barla- Yalvaç- Karaağaç- Afşar- Gölhisar- Ağlasun’un) sosyo-ekonomik ve kültürel tarihi aydınlatılmıştır. XV. yüzyılın ikinci yarısından XVI. yüzyılın son yarısına kadar geçen sürede Hamit sancağının sınırlarının değişmediği ancak yönetim birimlerinde bazı değişimlerin yaşandığı anlaşılmaktadır. Sancağın merkezi olan nefsi-i Isparta’nın 1522’de 17 mahallesi mevcut iken 1568’de bu sayı 23’e yükselmiş; şehirde yaşayan nefer sayısı da 613’ten 904’e çıkmıştır. Adı geçen çalışmada Isparta’daki Hırsitiyanlarla Müslümanlar arasında sosyal bir dayanışma ve kültürel etkileşimin olduğunu anlamaktayız. Bazı Hırsitiyanlar arasında, İvaz, Nasrettin, Arslan, Türk Eri, Selim, gibi Türk adlarına rastlanılması dikkat çekicidir. Ayrıca eserde, Hamit Sancağındaki köyler, köy nüfusları, göçebeler ve bunların hane sayıları hakkında da bilgi verilmiştir. Nitekim sancakta Tirkemiş, Kundanlu, Karamanlu, Firuzlu, Kıracılı gibi konar-göçerlerin dağılımları da gösterilmiştir. Diğer taraftan Isparta ve çevresinin ekonomik faaliyetleri ve bu faaliyetlerden alınan vergi ve resimler de kitapta detaylıca ele alınmıştır (Arıkan, 1988: 1-149). Bu bağlamda, sancakta yetiştirilen tarım ürünleri arasında özellikle buğday, arpa, pirinç,

pamuk, haşhaş, keten, kendir ile ceviz, armut, zerdali badem gibi farklı meyvelerin de yer aldığı bilinmektedir. Bu bahsedilen ürünler içerisinde belki de en dikkat çeken pamuk olmuştur. Öyle ki, pamuk, bölgenin yer adları arasında da önemli bir rol oynamıştır. Ağras'a yakın bir köy Penbeli adını taşıyordu (Arıkan, 1988: 100-109). Zeki Arıkan'dan sonra Hamit Sancağı ve buna bağlı kazalara ait akademik çalışmalar gerçekleştiren Prof. Dr. Behset Karaca'dır. Hamit Sancağı ve çevresine dair yaptığı çalışmalarla Isparta ve çevre kazalarının sosyo-ekonomik ve idari tarihine dair önemli bulgular ortaya çıkarmıştır. Prof. Dr. Behset Karaca'nın bu çalışmalarından olarak "1501'de Hamit Sancağı Vakıfları"(2014), "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Uluborlu Kazası" (2012), XV. Yüzyıldan Günümüze Keçiborlu Kazası (2019)" isimli kitapları başta gelmektedir. Bu eserler incelendiğinde "1501'de Hamit Sancağı Vakıfları" isimli çalışmada vakıf eserlerin Hamit Sancağındaki dağılımları, türleri ve sosyo-ekonomik açıdan önemleri ortaya çıkarılmıştır. Ağros, Barla, Anamas, Afşar, Yalvaç, Uluborlu, Keçiborlu, İrle (Yeşilova), Gölhisar, Burdur, Gönen, Ağlasun, Eğirdir, Isparta vakıfları incelenmiştir. Eser genel olarak değerlendirildiğinde, 1501 yılında Isparta nahiyesinde 18 vakıf, Eğirdir nahiyesinde 30, Ağlasun'da 5, Gönen nahiyesinde 10, Burdur nahiyesinde 17, Acıpayam'da 21, Gölhisar kazasında 55, Keçiborlu'da 10, Uluborlu'da 26, Avşar nahiyesinde 8, Anamas nahiyesinde 2 vakıf eser tespit edilmiştir (Karaca, 2014: 25-88). "XV. Yüzyıldan Günümüze Keçiborlu Kazası" isimli eserde, Keçiborlu kazasının nüfus ve iskan özellikleri, şehir yapısı ve ekonomisi, köy nüfusu ve üretim gibi konularda bilgiler verilmektedir. Eserde, Keçiborlu Kazasına bağlı köylerin çoğunluğunun Burdur Gölü'nün kuzeyinde yer aldığı ve bu köylerin isimlendirilmesinde şahıs adları ile bölgenin coğrafi özelliklerinin tesirinin etkili olduğu bilgisi verilmektedir. Özellikle Ovacık, Çukurviran, Bozyaka, Burunköy, Gölbaşı, Kemer, Kışlacık, Kuyucak, Yaka gibi köylerin isimlendirilmesinde bölgedeki coğrafi yapı özelliklerine dikkat çekilmektedir. Keçiborlu kazasında fazla miktarda konar-göçer kaydının yer almadığı bilgisi de önem arz etmektedir (Karaca, 2019: 25-256). Ayrıca bu eserde Keçiborlu kazasında gülcülük ve kükürt madeni işletmeciliği gibi kaza ekonomisine yön veren iktisadi faaliyet kollarından da detaylı bilgi verilmiştir. "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Uluborlu Kazası" nda ise 1478- 1501- 1523- 1530 - 1568 yıllarına dair tahrir verileri analiz edilerek Uluborlu Kazası'nın sosyo-ekonomik ve idari tarihine ışık tutulmuştur. Uluborlu kazasında, XV. ve XVI. yüzyılda, içtimai ve iktisadi hayatın ağırlık noktasını kır yerleşmelerinin bir parçası olan köylerin oluşturduğu bilgisi verilmekte ve 1478 -1568 tarihine kadar kazadaki mevcut köy sayısının 26 olduğu belirtilmektedir. Yine kazada bağcılık ve bahçecilik faaliyetlerinin çok yoğun olduğu ceviz başta olmak üzere pek çok meyve türlerinin yetiştirildiği anlatılmaktadır. Kaza'nın vakıflar yönüyle de oldukça zengin olduğu, eserde ifade edilen konular

arasındadır (Karaca, 2012: 11-295). Yine aynı yazarın, “Isparta, Gönen ve Ağros (11-19.Yüzyıllar)” başlıklı çalışması da Isparta Tarihi açısından çok kıymetli bilgiler vermektedir. Söz konusu çalışma analiz edildiğinde, Isparta’nın tarımsal özellikleriyle öne çıkan bir şehir olmakla birlikte kendi kendine yeten ölçüde ticari ve sanayi faaliyetleriyle dikkat çekici rol üstlendiği belirtilmektedir. Isparta şehri, 1523 tarihinden itibaren mahalle ünitelerine ayrılmış ve bu mahalleler, genel olarak inanç sistemine göre şekillenmiştir. 1478 ve 1523 yıllarında 5 mahalleden müteşekkil olan Gönen şehrinin çok gelişmediği, tarım, hayvancılık faaliyetleri ile öne çıktığı, 1831 yılında da 5 mahalleye sahip olan Gönen’de 798 kişinin yaşadığı bilinmektedir. Yine çalışmada, Ağros şehrinin Hamit Sancağı’ndaki bir çok şehirden nüfusça kalabalık olduğu, ticaret ve sınâi faaliyetlerin şehrin gelişmesinde ciddi rol oynadığı bilinmektedir (Karaca, 2022: 296-321).

Bu kitap çalışmalarının dışında Prof. Dr. Behset KARACA ile birlikte hazırladığımız Hamit Sancağı ve çevresine ilişkin makale çalışmalarımız da bulunmaktadır: “XVI. Yüzyılda Barla Şehri Ve Barla’daki Vakıflar”, isimli makalede Barla şehrinin sosyo-ekonomik durumu ile bölgedeki vakıf eserlerin işleyişine dair önemli bilgiler verilmiştir. Çalışmada, Müslümanlarla gayrimüslimlerin birlikte yaşadığı şehirdeki nüfusun 1478’de 1327 iken, 1501 tarihinde 1787’ye yükseldiği ve şehirli nüfus içerisinde pîr-i fânî, muhassıl, mütevellî, imam, müezzin, evlâd-ı Muhyiddin-i Semerkandî, nesl-i Mevlana Celaleddin, şeyh-i zaviye türünden kayıtlara rastlanıldığı belirtilmiştir. Bu durum Barla şehrindeki demografik statü zenginliğini göstermesi bakımından önem taşıyan bilimsel bir tespittir. Çalışmada, Barla’nın vakıf eserler yönüyle de dikkat çektiği ve sahip olduğu vakıf eserlerin çoğunluğunun zaviye türünden vakıflar olduğu ifade edilmiştir. Yine Barla’daki vakıfların şehir merkezi ve köylere dağılmış olduğu ve 1501’de 4, 1530’da 6 ve 1570-71’de 20 vakıf eserin Barla’da kayıtlı olduğu bilgisi çalışmada tespit edilen bulgular arasındadır (Karaca ve Karaboğa, 2023: 89-102). “Hamidoğulları Beyliğinden Osmanlı’ya İntikal Eden Vakıflar”, isimli çalışmada, 1478, 1501, 1530, 1544 ve 1570-71 tarihli evkaf defterlerinden istifade edilmek suretiyle Hamidoğulları Beyliğinden Osmanlı’ya geçen vakıf eserlerin kazalar bazındaki dağılımları ortaya çıkarılmıştır. Yaklaşık 40 adet vakfın Hamidoğullarından Osmanlı’ya intikal ettiği tespit edilmiş ve bu vakıfların da çoğunlukla Uluborlu ve Eğirdir’de mevcut olduğu ortaya çıkarılmıştır. Uluborlu ve çevresinde Hamid Bey’in; Eğirdir, Yalvaç ve çevresinde Dünder Bey’in; Keçiborlu ve çevresinde İlyas Bey’in; Burdur ve çevresinde Muzafferiddün Mustafa Bey’in; Gölhisar’da Osman Bey’in yaptırdığı eserlere ve verdiği berat ile bitilere rastlanmaktadır. Bunlar da, beylerin hükümdarlık alanlarını, kullandıkları yönetim merkezlerini göstermeleri bakımından önem taşımaktadır (Karaca ve Karaboğa, 2022: 489- 519). “Osmanlı Medeniyeti,

Yerleşmesi ve İskanına Etki Eden En Önemli Kurumlardan Biri Olan Tekke ve Zaviyeler: Hamid Sancağı Örneği” isimli makalede, tekke ve zaviyelerin fethedilen bölgelerin Türkleşmesi ve İslamlaşmasındaki rollerinin yanı sıra, ıssız yol güzergâhlarında kurulanlarının geçiş güvenliğini sağlama, “ayende ve revendeye” yani “gelip geçene” hizmet etme, yedirip içirme, yatacak yer sağlama, sağlık işlerini görme gibi bir çok fonksiyonu da yerine getirdiği ifade edilmektedir. Osmanlı coğrafyasında sadece İslam kültür tarihi bakımından değil güvenlik ve asayişin temininde, tasavvuf eğitiminde öne çıkan zaviyelerin Hamit Sancağı’ndaki sayıları ortaya çıkarılarak bu zaviyelerin öne çıkan özellikleri değerlendirilmiştir. Sancak sınırları içerisinde, zaviye vakıfları bakımından özellikle Gölhisar Kazası (31), Uluborlu Kazası (14), Burdur Kazası (10) öne çıkmaktadır (Karaca ve Karaboğa, 2019: 1585-1606). “Gölhisar Kazası Vakıfları (1501- 1530)” isimli makalede, Gölhisar Kazası’nın Burdur’un batısındaki kazalar içerisinde nüfusu, sosyal ve kültürel özellikleri ile önemli bir yere sahip olduğu vurgulanmıştır. Gölhisar Kazasında 1501’de 55 vakıf, 1530’da 73 vakıf kaydı bulunmakta olup bunların çoğunluğunun zaviye vakfı olarak kaydedildiği sonucuna varılmıştır (Karaca ve Karaboğa, 2023: 93-109). “XVI. Yüzyılda Afşar’daki Vakıflar”, adlı çalışmada, 1478’de Eğirdir’in nahiyesi, 1501’de ise Barla kazasının nahiyesi olan Afşar’daki vakıfların bölgedeki sosyo-iktisadi önemi ortaya çıkarılarak vakıf eserlerin dönemler bazındaki sayısal verileri ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda Afşar’da 1501’de 9 adet vakıf bulunmakta olup bunların 4’ü zaviye, 2’si cami, 1’i mescit, 1’i ziyaret olmakla beraber 1 adedi de Şeyh Şüca’ vakfidir. 1530’da vakıfların sayısı 17’ye çıkmıştır. Bunların 6’sı zaviye, 2’si cami, 7’si mescit ve 1’i de köprü vakfı olarak kaydedilmiştir. 1570-71’deki vakıf eserlerin dağılımı ise şu şekilde verilmiştir: 4’ü cami, 2’si zaviye, 1’i köprü, 23’ü mescit, 2’si muallimhane, 1’i mektep, 2’si hamam, 2 adet cihet-i imam ve 3 adet de bazı nakit paraların vakfedildiği eserlerdir (Karaca ve Karaboğa, 2023: 123-144). “XVI. Yüzyılda İrle Kazası Vakıfları” isimli makalede, Hamit Sancağı sınırları içerisinde yer alan İrle kazasının coğrafi konumu hakkında genel bilgi verildikten sonra, kazada öne çıkan vakıf eserlerin dağılımı hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Bu bağlamda Kaza’da 1501’de 11, 1530’da 12, 1570-71’de 27 adet vakıf kaydı tespit edilmiş, vakıf eserlerin büyük bir kısmının zaviye vakfı olduğu sonucuna varılmıştır. Yine İrle kazasındaki vakıf kurumlarının en önemli ve düzenli gelir getiren kaynaklarının başında tarım işletmelerinin geldiği ifade edilerek 1530’da 6, 1570-71’de ise 11 adet çiftlik’in vakıflara tahsis edildiği saptanmıştır (Karaca ve Karaboğa, 2019: 357-372). “XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Yalvaç Nahiyesi’nin Sosyo-Ekonomik Durumu” adlı çalışmada, 1568 yılında toplam nüfusu 14.201 olan Yalvaç nahiyesinin hem şehir merkezinde hem de köylerinde gayrimüslim nüfus kaydına rastlanmadığı, birçok Osmanlı şehrinde görülen tabakhane, başhane, macunhane,

bozahane, kırışhane gibi sınâi tesislerin bu nahiye merkezinde olmayışı, Yalvaç'ın sınâi faaliyetler bakımından gelişmediğinin bir göstergesi olarak ifade edilmiştir. Ayrıca adı geçen nahiyenin Gemen, Örkenez, Sücül-lü, Üyük-lü, Hisarardı ve Sofular isimli köylerinin vakıf eserler yönüyle dikkat çektiğİ bilinmektedir (Karaboğİ ve Karaca, 2018: 429-444).

Şer'iyye Sicilleri: Kadı sicilleri, kadı divanı, mahkeme kayıtları, si-cillât-ı şer'iyye ve yaygın kullanımı ile şer'iyye sicilleri denilen bu def-terler kadı yahut nâibi tarafından tutulmakta ve çeşitli türden belgeleri içermektedir. Osmanlı Devleti'nde merkezde ve taşrada her tabakadan insanlar arasındaki hukukî ilişkilere dair kayıtları içeren bu defterler Os-manlı hayatının aile, toplum, ekonomi ve hukuk gibi bir çok alanın tarihi için en önemli kaynaklardır. Bu mahkeme kayıtlarının konuları ise çok çeşitlidir. Alelâde vak'alar, cinayetler, nikah ve vergi kayıtları, narh uy-gulamaları, tayinler, lonca davaları, vakfiye ve vakıf muhasebe verileri en göze çarpan örneklerdir Kadıların Osmanlı sistemindeki etkin rolleri sebebiyle şer'iyye sicilleri sosyal ve yerel tarih çalışmalarında da ana kay-nak niteliğİ taşımaktadır (Uğur, 2011:8-11) Şer'iyye sicillerindeki belge-leri konularına tasnif yapacak olursak: 1-Merkezden gönderilen her türlü ferman, berat ve mektuplar. 2- Ümera denilen mahalli yöneticilerin çeşit-li konularda, sancak ve ya şehir meselelerini çözmek için yayınladıkları buyruldular ile bunların icraatlarını gösterir kayıtlar.3- Kadıların çeşitli konularda merkeze gönderdikleri ilamlar ile şehir yönetiminde kişi ya da çeşitli müesseseler arasında doğan anlaşmazlıkları çözümlemek için verdikleri hüccetler. 4- Şehrin mahalle listeleri, dini ve sosyal yapıların inşası, bakım ve tamirlerinin yapılması, şehirde yürütölen imar faaliyet-leri, imar işlerinde kullanılan inşaat malzemelerinin çeşit ve fiyatları ile ilgili vesikalar. 5- Şehir nüfusunu, nüfusun ırkî ve dini yönden ayrımını, bu nüfusun zaman zaman maruz kaldığı hastalık ile tâbi afetleri anlatan belgeler. 6- Evlenme, boşanma, kız kaçırma mehir bağlama, alım-satım, mukavele ve kefalet senetleri, hırsızlık, kalpazanlık, yaralama ve öldürme ile ilgili belgeler. 7- Şehirdeki esnaf grupları, bunların meslekleri ile üre-ttikleri malların çeşitleri, arşı ve pazarda satılan malların narh listeleri, usta ve ırgat yevmiyeleri ile ilgili kayıtlar.8- Sancak ve şehir halkından toplanan vergi miktarları, bu vergilerin toplanmasında kullanılan avarız hanesi ile ilgili listeler. 9- Altın ve para meseleleriyle, çeşitli eşya fiyat-larını gösteren kayıtlar.10- Ölen kişilerin meslekleriyle mal varlıklarını gösteren tereke kayıtları, bu kayıtlarda yer alan etnografik eşya listeleri (Gümüşçü, 2006:235).

Sicillerden faydalanmak suretiyle Hamit Sancağı ve çevresine dair önemli çalışmalar ortaya çıkarılmıştır. Bu konuda çalışmanın öncüle-rinde sayabileğemiz eser " XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Isparta" isimli Yrd. Doç. Dr. Sadık Akdemir'e ait çalışmadır. Burada Isparta'nın idari

taksimatı, sosyal yapı, Isparta'da dini, ilmi ve sosyal yapılar 170 ve 171 numaralı Isparta Şeriiye Sicilleri tetkik edilerek ortaya çıkarılmıştır. Yazar bu çalışmada, 18. yüzyılda Isparta'nın; Dere Mahallesi, Yenice Mahallesi, Doğancı Mahallesi, Keçeci Mahallesi, Yaylazâde Mahallesi, Hacıelfi Mahallesi, Şeyh Mahallesi, Cami-i Atik Mahallesi, Çelebiler Mahallesi, Hacıvaz Mahallesi, Debbağhane Mahallesi, İğneci Mahallesi, Sülebey Mahallesi, Hisar Efendi Mahallesi, İlesucu Mahallesi, Germiyan Mahallesi, İskender Mahallesi, Evran Mahallesi, Fazlullah Mahallesi, Hocazade Mahallesi, Karaağaç Mahallesi, Tekye Mahallesi, Cedid Mahallesi, Emre Mahallesi Temel Mahallesi, Kemer Mahallesi, Çavuş Mahallesi, ve Zımmiyan Mahallesi olmak üzere 28 mahalleden teşekkül ettiğini ve 17 köyünün bulunduğunu belirterek, bu dönemde Isparta'da kayda değer nispette gayr-i müslim cemaatin yaşadığını ve 4 Rum mahallesinin yer aldığını ifade etmektedir. Gayr-i müslimler genellikle ticaretle uğraşmışlar ve bazı devlet işlerinde de vazife almışlardır. Eğer herhangi bir işle meşgul olmaya güçleri yetmiyorsa, Müslümanlara ait çiftlik, bağ, bahçe ve değirmen gibi yerlerde çoban olarak çalışmaktaydılar. Bir kısmı da ter oğlanı olarak çalışmayı yeğlemekteydiler. Kurulan cami, mescit gibi dini hüviyetli vakıfların yanında sosyal bakımdan önemli işlevleri bulunan su vakıfları, para vakıfları, tekke vakıfları ve mektep vakıfları, Isparta'nın sosyo-kültürel gelişimine ciddi katkıda bulunduğu çalışmada aktarılan bilgiler arasında yer almaktadır. (Akdemir, 2008: 5-206)

Yine Isparta Tarihi açısından ayrı bir öneme sahip olan Böcüzade Süleyman Sami'nin "Isparta Tarihi" isimli çalışması da Isparta ve Hamit Sancağı tarihine ilişkin dikkat çeken bir eser konumundadır. Dedesi Hacı Osman Ağa'nın İpek böcekçiliği ile meşgul olmasından dolayı Böcüzadeler olarak nam salmıştır. Sami Efendi eserini 1898-1915 yılları arasında tamamlamış olup, eserinde Isparta merkez kazası başta olmak üzere Ağros, Eğridir, Yalvaç, Uluborlu, Pavlu, Senirkent, Karaağaç kazalarına dair mufassal bilgiler vermektedir. Isparta'da kış mevsiminin uzun sürmesinden dolayı tarımsal faaliyetlerden ziyade sanat ve ticaretin ön planda olduğu ve genel olarak şehrin kenarında bulunan Hacı Elfi, Hacı İvaz, Dere, Karaağaç mahallerinde tarımla uğraşıldığı bilinmektedir. Isparta'da bilhassa dericilik sektörünün öne çıktığı; çizme, yemeni, mest, pabuç imalatı ile demircilik, çilingirlik, kuyumculuk, bakırcılık, kalaycılık, tenekecilik, semercilik, nalbantlık, boyacılık, müy-tablık, dokumacılık, kazzazlık ve saraçlık gibi iktisadi faaliyet kollarının önem kazandığı bilinmektedir. Kuyumculuk, kürkçülük, duvarcılık, terzilik, afyonculuk, faizcilik Hristiyanlara, takkecilik Ermenilere ait idi. Isparta'da dokuzu minareli altısı minaresiz onbeş cami-i şerifle ikisi minareli kusuru minaresiz altmış dört mescid ve kenar-ı şehirde etrafı kargir duvarla muhat bir namazgâh ve bir Mevlevihane ve beş tekke ve bir buk'a ve on mederese ve beşyüz cilt kütü-

b-i mutebereyi havi bir kütüphane ve bir muvakkithane ve dördü büyük ve ikisi orta ve ikisi küçük ve ikisi açık on Rum ve bir Ermeni kilisesi ve bir mekteb-i idadi ve biri inas ve dördü zükûr için beş usul-i cedide iptidai mektebi ve otuzu İslam ve üçü zükûr ve biri inâsa mahsus dördü Rum ve biri ermeni olarak otuz beş sıbyan mektebi ve altı hamam ve dokuz han ve üç şadırvan ve üç yüz yetmiş çeşme ve altmış dükkan ve tülâbi şamil iki kapılı ve kargir kubbeli bir bedesten ve altı yüzü mütecaviz ahşap ve kargir dükkanla tüccar mağazalarını muhtevi ve her sınıf erbabına mahsus bir çarşı ve çarşıya uzak olan mahallat ahalisi için Debbağhane ve Keçeci Mahallesi camileri civarı ve Karaağaç, Dere ve Yenice, Yaylazade Mahalleleri meydanları gibi yerlerde ve Hristiyan Mahallelerinde yüz elliye mütecaviz ahşap ve kargir bakkal ve atar ve tüccar ve berber ve kunduracı ve terzi dükkan ve mağazaları ve altmış dükkan ve imalathaneyi mütecaviz bir debbağhane ve iki vidale, vakite, uskar, kösele imal eden kârhane ile yerle ibrik ve testi ve çanak, çömlek, kiremit, tuğla gibi şeyleri yapan altı kiremit ve kırkı mütecaviz gülyağı taktir eyleyen imbikane ve beş halı idarehanesi ve on sekiz değirmen ve biri köyde üç dakik fabrikası ve on iki yağ ve bir metropolidhane ve kırk kadar yaz ve kış kahveleriyle dört kıraathane vardır. Eserde ayrıca Isparta'da ekili arazi durumu, yetiştirilen tarım ürünleri ve yer altı kaynakları hakkında da çok detaylı bilgiler verilmektedir. Isparta'nın arazi-i mevrûası iki yüz elli bin ve gayri mevrû'u garben hudut-ı kazanın nihayetinden şark-ı şimale doğru sekiz-on kilometre kadar mümted ve derûnunda küçük tepeler ve dağlar ve düz ova olarak ahali-i mevcudeye nispetle oldukça kafi ise de çok yeri kum ve kumsal olduğundan matlûb derecede kuvve-i nabiteden mahrumdur. Lakin ekseriyetle böğrölce ve bazen bostan ekilir. Çok zaman nadasa kalmaz, yağmurlu senelerde karnıkara denilen böğrölce bereketli olur. Kasabanın cenûb ve şark cihetlerinde buğday, arpa, afyon hâsıl olan tarlalarda vardır. Derece-i feyz ve bereket hesab-ı mütevassıtla bire beş-altı nisbetindedir. Gübreli yerler ve harimler ziyadece verir. Alelumum hâsılat-ı arziye; arpa, buğday, çavdar, melez, böğrölce, fasulye, yulaf, kum darı, mısır darısı, mercimek, nohut, burçak, akdarı, çörek otu, anason kenevir, kuşyemi, yonca, tütün, kitre, kök boya, bakla, bamya, patlıcan, biber, karpuz, kavun, turp, şalgam, havuç, pancar, patates, lahana, domates, kavata, soğan, sarımsak, pırasa, sakız kabağı, helvacı kabağı, hıyar bostanı, acur, marul ve her türlü sebze ve meyveden ibarettir. Meyvelerin başlıcalarından; kiraz çok ve mütenevvi'dir. Honaz kirazı denilen bir nevi iri taneli pek güzel ve tatlı ve lezzetlidir. Bu cihetle Isparta kirazı Kütahya vişnesi aşılardan da yetiştirilmiş olanları çoktur. Elmanın; demir denilen bir cinsi, kış elması namıyla eylül iptidalarında ağaçlardan toplanılıp hıfzına mahsus mahallerinde hıfz edilerek kış günlerinde tenavül olunur. Bu cins elma toplanılıp da bir müddet durdurulmazsa ağaçlardan toplandığı zamanda yenilmez. Ak elma denilen bir nevi daha güzel ve kokulu olup

biraz humûzatlı ve Isparta elmalarının cümlesinden latiftir. Fakat taneleri o kadar iri olmaz. Afşar elma, Şalgam elma dedikleri cinsler oldukça iri ve Amasya elmalarının bazılarına mümasil ve muadil olur. Üzümün envaı adidesi ve pek güzelleri vardır. Bunların nevilerine “Dimlit, marzivad, malki, tengönek, kadın parmağı, beğlerce, sarıemin, gökemin, çekirdeksiz, razakı, büzgülü, kuşböbreği, acıkara, gemri, derler, köylerde daha başka isimlerle daha başka nevi üzümler de vardır. Kestane, başlıca kestanelik denilen Ayazmana mesiresi semtinde ve damen-i cebelde olup bağ bozumundan on beş gün sonra silkilir, hanelerde kuyulara konulur. Hisar ve Karatepe dağlarının dâmeni demek olan Gökçay ve Yenice ve Dere Mahalleleri bağlarında dahi çokça kestane vardır. Madeniyâtta, Isparta civarında bazen krom, manganez, simli kurşun, altın, demir, arsenik madenleri ve daha çok ma’âdin-i nafia olmak üzere bazı ashab-ı merak birer parça numune buluyor ve muayene ettirmeye uğraşıyorlarsa da hakikat ve netayic henüz elde edilemeyip fakat köfke taşı, od taşı, kesme taş namlarıyla birkaç nevi ve oldukça yumuşak taşlar kargir binalara ve ocak ve bacalara ve duvar ve kaldırımlara ve mezarlara öteden beri kullanılır. Sidre Dağı cihetinde mermer ocağı dahi varsa da bakıp bilen ocağı açmak, işletmek isteyen yoktur. Eserde, Isparta’nın adet ve gelenekleri hakkında da kapsamlı bilgiler bulmak mümkündür: Leyle-i Kadir’de cevâmi-i şerifede vaazlar okunur. Gece-gündüz Kadir namazları kılınır. Bayramın arefesinden birkaç gün evvel kadınlar her evde “susamak” dedikleri yağlı ve susamlı çörekleri ve bazıları baklava yaparlar. Fırınlarda pişirdikten sonra akraba ve ehlibâyâ ve hatta Hıristiyan dostlarına hediye gönderirler. Erkeklerde camilerde hatim duaları ve lıhye-i saâdet ziyaretleri ve zekat-ı fitr itâları ve bayrama şeker almak ve ufak-tefek bayram levazımı tedarik eylemek işlerini takip eylerler. Üçüncü bayramın ikinci vaktine kadar beş vakitte top atılır. Ulema üçüncü bayram gününde zâ’irlerine iâde-i ziyaret ederler. Fişenkçiler fişenk yaparak ilk bayram günü ibtidâ hükümette ve müteakiben konaklarda ikişer fişenk atıp bahşiş alırlar. Davulcular bayraklarıyla her mahallede her haneyi dolaşarak basma, para ne veriliyorsa ücretlerini toplarlar, alırlar. Bunu bir zaman terk ve tatil etmişlerse de 1868 senesinde tekrar başlamıştır (Süleyman Sami, 2012: 10-702).

Sonuç

Bu çalışmada, Hamit Sancağı’nı sosyal, ekonomik, kültürel ve idari açılardan ele alan tüm eserleri değerlendirmekten ziyade konumuzla ilgili dönemsel açıdan öne çıkmış eserlerden bazılarının analiz edilmesi suretiyle Isparta ve çevresine dair bibliyografik bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Hamit Sancağı ve çevresine dair önemli bilgiler sunan eserlerin başında seyahatnameler gelmektedir. Nitekim İbn Batuta,

Katib Çelebi, Evliya Çelebi, Charles Fellows, Texier, Dawis, Sarre'a ait seyahatnameler alan çalışmasında öne çıkan eserler olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmalar içerisinde Hamit Sancağı ile ilgili olarak özellikle Katib Çelebi ile Davis'in diğer seyyahlara nazaran daha kapsamlı bilgiler sunduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Hamit Sancağı ile ilgili olarak Osmanlı arşiv belgelerine dayalı akademik çalışmalar da kaleme alınmıştır. Tahrir defterleri, vakıf defterleri, tereke defterleri, şeriiye sicilleri gibi çok sayıda arşiv belgesinin tetkik edilmesi suretiyle Hamit Sancağı'nın nüfusu, idari yapısı, ekonomisi, vakıf eserleri, eğitim ve kültür hayatı gibi pek çok bilgi gün yüzüne çıkarılmıştır.

Kaynakça

A. Arşiv Belgeleri

BOA, TT 121
BOA, TT 438
TKGMA, TT 51
TKGMA, TT 566

B.Başvurulan Araştırma ve İnceleme Eserleri

- Akdemir, M. S.(2008), *XVIII. Yüzyılın İlk Yarisında Isparta (Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Hayat)*, Isparta.
- Arıkan, Z.(1988), *XV-XVI. Yüzyıllarda Hamit Sancağı*, İzmir.
- Böcüzade Süleyman Sami (2012), *Isparta Tarihi*, Haz. Hasan Babacan, Isparta.
- Davis, E.(2006), *Anadolu*, (Çev. Funda Yılmaz), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Emecen, F.(1993), Cullâh, *TDVİA*, 1993, C.8, 83-84.
- Evliya Çelebi (2017), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 9. Kitap, 1.Cilt, (Haz. Seyit Ali Kahraman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Fellows, C.(1852), *Travels and Researches in Asia Minor, More Particularly in the Province of Lycia*, London.
- Gümüşçü, O.(2006), *Tarihi Coğrafya*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Güneş, M.(2017), "Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslim Tebaaya Yaklaşımında Dönemlik Değişimler", *Journal of History and Future*, Volume 3, Issue 3 12-26.
- İbn Batuta (2015), *İbn Batuta Seyahatnamesi*, (Haz. Mümin Çevik), İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Karaboğa, D., V., Karaca, B.(2018), XVI. Yüzyılın İkinci Yarisında Yalvaç Nahiyesinin Sosyo-Ekonomik Durumu, Ed. O. Köse- E. Kirik, *Bilimsel Araştırmalarda Yeni Yaklaşımlar- I*, 429-444, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Karaca, B.(2014), *1501'de Hamit Sancağı Vakıfları*, Burdur.
- Karaca, B.(2019), *XV. Yüzyıldan Günümüze Keçiborlu Kazası*, Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Karaca, B.(2012), *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Uluborlu Kazası*, Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Karaca, B.(2022), Isparta, Gönen ve Ağros (11-19. Yüzyıllar), Ed. Ç. Şenkul- B. Hürmüzlü, *50 Bin Yılın Öyküsü*, 285-321, Isparta.
- Karaca, B., Karaboğa, D.,V., (2023), XVI. Yüzyılda Barla Şehri ve Barla'daki Vakıflar, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.58, 89-102.

- Karaca, B., Karaboğa, D.V.,(2022), Hamidoğulları Beyliği'nden Osmanlı'ya İntikal Eden
- Vakıflar, Ed. M. Şeker- B. Karaca, *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu- V, Hamidoğulları Beyliği- Bildiriler*, 489-519, Ankara.
- Karaca, B., Karaboğa, D.V.,(2019), Osmanlı Medeniyeti, Yerleşmesi ve İskânına Etki Eden En Önemli Kurumlardan Biri Olan Tekke ve Zaviyeler: Hamid Sancağı Örneği, *History Studies*, V.11, Issue.5,1585-1606.
- Karaca, B., Karaboğa, D.V., (2023), Gölhisar Kazası Vakıfları (1501-1530), Ed. D. Yörük-H. Muşmal, *Prof. Dr. Bayram Ürekli'ye Aramağan* 93-109, Konya.
- Karaca, B., Karaboğa, D.V., (2023), XVI. Yüzyılda Afşar'daki Vakıflar, Ed. M. Demiryörek-F.
- Akın, *Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılında Prof. Dr. Zeki Arıkan Anısına Tarih Tasarımları*, 123-144, İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Karaca, B., Karaboğa, D.V.,(2019), XVI. Yüzyılda İrle Kazası Vakıfları, *Mediterranean Journal Of Humanities*, IX/2 357-372.
- Katib Çelebi (2009), *Kitab-ı Cihannûma*, (Haz. Fikret Sarıcaoğlu), Ankara.
- Öz, M.(2010), Tahrir, *TDVİA*, C.39, 425-429.
- Sarre, F. (1998), *Küçükasya Seyahati*, (Çev. Dâra Çolakoğlu), İstanbul: Pera.
- Süleyman Şükrü (2013), *Seyahatü'l – Kübra*, (Haz. Hasan Mert), Ankara, TTK.
- Terzi, M., A., Ergün, A.(2016), *Osmanlı Belgeleri Işığında Isparta*, İstanbul.
- Uğur, Y.(2010), Şeriiye Sicilleri, *TDVİA*, C.39, 8-11.
- Ünal, M. A.(2017), *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Ürekli, B., Çaycı, A.,(2011), Bazı Seyyahlara Göre XIX. Yüzyılda Hamid İli, Ed. R. Topraklı- R.Turan, *Hamideli Seyahati* 195-208, Ankara.

Bölüm 7

**EKBER ŞAH DÖNEMİNDE MİMARİ VE
KÜLTÜREL SENTEZ ÖRNEĞİ OLARAK
FETİHPUR (FATEHPUR) SIKRİ**

H. Hilal ŞAHİN¹

¹ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Polatlı Fen Edebiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye. E-mail:h.hilalsahin@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-3192-4658

Giriş

Babür İmparatorluğu'nun üçüncü hükümdarı Ekber Şah (1542-1605) tarafından XVI. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilen Fetihpur Sikri şehri, yalnızca bir idari merkez değil aynı zamanda imparatorluğun siyasal, dinsel ve kültürel sentezini maddi mekânda görünür kılan bütüncül bir temsil alanıdır. 1571-1585 yılları arasında Babürlü Devleti'ne başkentlik yapan kent, Hindistan'ın kuzeyinde, Agra yakınlarında, sarp bir kumtaşı sırtı üzerine kurulmuştur.

Fetihpur Sikri'nin inşası, Babür mimarisinin evriminde bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Zira bu süreçte Orta Asya kökenli Timurlu mimari gelenekleri, Pers estetik anlayışı ve yerel Hint (Hindu ve Jain) mimari unsurları, ilk kez bu denli kapsamlı ve bilinçli bir sentez içerisinde bir araya getirilmiştir (Gupta ve Kaur, 2025:1493-1501). Şehrin kısa süreli başkentlik dönemi, Ekber Şah'ın "Sulh-i Kul" (Evrensel Barış) politikası ile "Din-i İlahi" olarak adlandırılan senkretik inanç arayışlarının en yoğun biçimde uygulandığı döneme tekabül etmektedir. Bu bağlamda Fetihpur Sikri, yalnızca bir başkent değil, Ekber'in ideolojik ve yönetsel vizyonunun mekânsal bir ifadesi olarak da değerlendirilmektedir.

Bu çalışma, Fetihpur Sikri'yi salt bir mimari topluluk olarak ele almak yerine, onu bir "devlet aklı" ve "iktidar temsili" mekânı olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Kentin mekânsal kurgusu, idari yapıların sembolik anlamları ve dini yapıların siyasal meşruiyet üretme işlevleri, Babür saray kültürünün dönüşümünü anlamak açısından belirleyici öneme sahiptir. Fetihpur Sikri'nin kuruluşu, Ekber'in varis arayışı ve Sufi aziz Şeyh Selim Çiştî ile kurduğu manevi bağ ile doğrudan ilişkilidir. Bu çerçevede kentin fiziksel dokusu, Ekber'in hem dünyevi bir hükümdar hem de manevi bir rehber olarak konumlanma çabasını açık biçimde yansıtmaktadır. Çalışma boyunca, kentin tasarımındaki matematiksel hassasiyet, su yönetim sistemlerindeki mühendislik yetkinliği ve kentin terk edilişine ilişkin modern akademik tartışmalar, güncel literatür ışığında ele alınacaktır (Şahin, 2020: 78).

Ekber Şah ve Babür Saray Mimarisinde Yeni Bir Dönem

Ekber Şah'ın saltanat dönemi, Babür İmparatorluğu'nun yalnızca askerî ve idari bakımdan konsolide edildiği bir evre değil, aynı zamanda özgün, eklektik ve çok katmanlı bir sanatsal dilin kurumsal bir kimliğe dönüştürüldüğü bir dönemdir. Fetihpur Sikri, Ekber Şah'ın imparatorluk ideolojisinin mekânsal bir ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Kısa süreli başkentlik işlevine rağmen şehir, Babürlü yönetiminin çok dinli ve çok kültürlü yapısını yansıtan mimari bir sentez sunmaktadır. Saray, cami ve

kamusal alanların bütüncül bir düzen içinde inşa edilmesi, siyasal otorite ile dinî meşruiyet arasındaki ilişkinin yeniden kurgulandığını göstermektedir. Özellikle İbadethane, Ekber Şah'ın hoşgörü ve diyalog temelli yönetim anlayışının kurumsal bir tezahürü olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Fetihpur Sikri, idari sürekliliğinden ziyade sembolik ve ideolojik önemiyle Babür İmparatorluğu'nun dönüşüm sürecini anlamak açısından merkezi bir örnek teşkil etmektedir.

Babür mimarisinin erken kökenleri, Babür Şah'ın Orta Asya menşeli Timurlu estetiğine, geometrik kompozisyonlara ve “Çarbağ” düzene dayanan bahçe kültürüne sıkı biçimde bağlıdır. Ancak Ekber Şah döneminde bu miras, Orta Asya ve Fars etkileriyle sınırlı kalmamıştır. Hindistan'ın kadim taş işçiliği, yerel inşa teknikleri ile Hindu ve Jain estetik unsurlarıyla bilinçli ve sistematik biçimde harmanlanmıştır. Bu sentez süreci, “İndo-İslam” mimari dilinin en yetkin ve olgun örneklerinin ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır. Ekber'in mimari hamiliği, salt estetik bir tercih olmanın ötesinde, onun genişlemeci siyasal stratejileri ve farklı etnik ve dinî toplulukları merkezi otorite altında bütünleştirmeyi hedefleyen “Sulh-i Küll” (mutlak barış) anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Özellikle Fetihpur Sikri gibi anıtsal projelerde, Gucerat ve Rajasthan bölgelerine özgü sütunlu yapı sistemleri, bezeme repertuarı ve yerel taş malzemenin İslam sanatına ait kemer ve kubbe formlarıyla iç içe geçirilmesi, Ekber'in kozmopolit bir imparatorluk inşa etme vizyonunun mekânsal bir yansıması olarak okunabilir. Bu bağlamda mimari, yalnızca hükümdarlık kudretinin sergilenmesine hizmet etmemiştir. Aynı zamanda farklı inanç ve kültürlerin uyum içinde birleştiği yeni bir Hindistan kimliğini temsil eden etkili bir siyasal iletişim ve meşruiyet aracı işlevi görmüştür (Koch,1990: 43-70).

Ekber Şah'ın Mimari Rönesansı

Ekber Şah okuma yazma bilmemesine rağmen, sanat, edebiyat ve mimariye derin bir ilgi duymuştur. Mimari projelerin planlama aşamalarına doğrudan müdahil olmuştur. Bu dönemde mimari, yalnızca estetik bir üretim alanı değil, aynı zamanda devletin gücü ve hoşgörü politikasını simgeleyen bir araç olarak işlev görmüştür. Fetihpur Sikri'de kullanılan temel yapı malzemesi, bölgeden temin edilen canlı kırmızı kumtaşıdır. Mermer kullanımı ise bu dönemde oldukça sınırlı tutulmuştur. Genellikle dini yapıların en kutsal bölümlerinde ya da belirli vurgu noktalarında tercih edilmiştir. Mimari üslup bakımından Ekber dönemi, *kiriş ve sütun* sisteminin yoğun kullanımıyla karakterize edilir. İslam mimarisine özgü kemer ve kubbe unsurları Fetihpur Sikri'de mevcut olmakla birlikte, bu öğeler çoğu zaman yapısal değil, süsleyici nitelikte kalmıştır. Yapıların ana taşıyıcı sistemi, yerel Hint mimari geleneğine uygun biçimde sütunlar,

kirişler ve büyük taş parantezler aracılığıyla oluşturulmuştur. Bu tercih, yalnızca estetik bir yönelim değil aynı zamanda imparatorluğun tebaası olan Hindu zanaatkârların bilgi ve becerilerini üretim sürecine entegre etme stratejisinin bir parçası olarak da okunmalıdır (Brown, 1959:140).

Ekber Şah dönemi, Babür mimarisinde yalnızca biçimsel bir dönüşüm değil, aynı zamanda imparatorluk düşüncesinin mekânsal olarak yeniden kurgulandığı bir kırılma anı olarak değerlendirilmelidir. Bu dönemde mimarlık, salt temsili bir iktidar dili olmaktan çıkarak, devlet ideolojisinin üretildiği aktif bir araç haline gelmiştir. Ortaya çıkan mimari dil, fetih sonrası meşruiyet sorununa estetik, sembolik ve işlevsel çözümler üretmiştir. Bu mimari rönesansın en belirgin etkilerinden biri, Babür mimarisinin tekil bir İslami üslup içinde donuklaşmasını engellemesidir. Ekber döneminde geliştirilen sentezci yaklaşım, yerel Hint yapı tekniklerinin bilinçli biçimde devlet mimarisine dâhil edilmesini sağlamıştır. Böylece mimarlık, imparatorluk coğrafyasındaki farklı topluluklar için yabancılaştırıcı değil, kapsayıcı bir dil üretmiştir. Bu durum, Babür mimarisinin sonraki dönemlerde Hindistan'a özgü bir "yerel imparatorluk estetiği" kazanmasının önünü açmıştır.

Rönesansın bir diğer yapısal etkisi, mimari mekânların çok işlevli ve çok katmanlı anlamlar taşıyacak şekilde tasarlanmasıdır. Ekber döneminde saray, ibadet, yönetim ve entelektüel faaliyet alanları keskin sınırlarla ayrılmamış aksine birbirine eklemlenen mekânsal diziler oluşturulmuştur. Bu yaklaşım, iktidarın dünyevi ve manevi boyutlarının aynı mimari çerçevede temsil edilmesini mümkün kılmıştır. Böylece mimarlık, yalnızca barınma ya da temsil değil, düşünce üretimi ve tartışma zemini olarak da işlev görmüştür.

Ekber Şah döneminin mimari rönesansı, aynı zamanda Babür mühendislik ve organizasyon kapasitesinin gelişimini de hızlandırmıştır. Standartlaştırılmış ölçü sistemleri, modüler planlama anlayışı ve malzeme lojistiği konusundaki ilerlemeler, daha sonraki dönemlerde büyük ölçekli projelerin uygulanmasını mümkün kılmıştır. Bu teknik birikim, Şah Cihan döneminde zirveye ulaşacak olan anıtsal ve simetrik "klasik Babür mimarisi"nin altyapısını oluşturmuştur. Ekber dönemi mimarisi, Babür Devleti'nin kendisini geçici bir fetih gücü değil, kalıcı ve meşru bir siyasi varlık olarak konumlandırma çabasının mekânsal ifadesidir. Bu mimari rönesans, imparatorluğun farklı kültürel mirasları dönüştürerek bünyesinde eritebilen bir siyasi akla sahip olduğunu göstermiştir. Bu yönüyle Ekber Şah dönemi, Babür mimarisinde yalnızca bir geçiş evresi değil, imparatorluk kimliğinin bilinçli biçimde inşa edildiği kurucu bir dönem olarak değerlendirilmelidir.

Babür saray mimarisi, hükümdarın tanrısal ve siyasal otoritesini görünür kılan katı bir mekânsal hiyerarşi üzerine kuruludur. Fetihpur Sikri’de bu hiyerarşi, yapıların konumlanması ve erişim dereceleri aracılığıyla somutlaşmaktadır. Kent, kamusal alanlardan (Diwan-i Am) en mahrem mekânlara (Harem ve Khwabgah) doğru daralan bir mekânsal düzen sunmaktadır. Bu düzenleme, Ekber’in “Evrensel Hükümdar” imajını pekiştirmek üzere bilinçli biçimde tasarlanmıştır. Saray kompleksi, hükümdarın halkla sembolik temas kurduğu bir sahne olarak işlev görürken, aynı zamanda devlet işlerinin yürütüldüğü kapalı ve kontrollü bir merkez niteliği taşımaktadır (Şahin, 2020: 78)

Ekber’in mimari yaklaşımı, aynı zamanda hanedan meşruiyetini güçlendirmeye yönelik bilinçli bir politikadır. Kent planlamasında gözlenen unsurlar, Babürlülerin Orta Asya köklerine yapılan sembolik bir göndermeyi temsil ederken Gucerat ve Malwa bölgelerinden aktarılan dekoratif unsurlar, yeni fethedilen toprakların kültürel sermayesinin başkente taşındığını göstermektedir (Gupta ve Kaur, 2025:1493-1501).

Fetihpur Sikri ve Stratejik Konumu

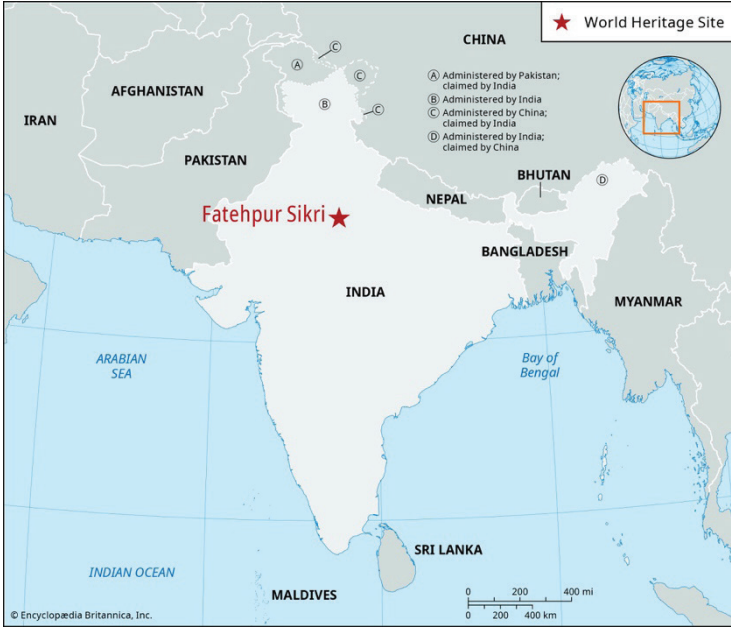
Fetihpur Sikri, Agra’nın 37 km güney batısında yer almaktadır (Rızvi, 1995: 473). Ekber Şah, 1560’lardan itibaren istikrarlı bir inşaa programına girişmiş; Agra, Lahor, Attock, Allahabad, Jaunpur ve Acmer’de kaleler inşa ettirmiştir. (Rızvi, 1995: 473). Ekber Şah 1571’de ise Sikri’yi devletin başkenti yapmıştır. Gücerat’ın fethinden sonra Fetihpur adını alan Sikri, 1585 yılına kadar başkent olarak kalmıştır (Şahin: 2020, 80). Ekber Şah, Fetihpur Sikri’de 15 yıl kaldıktan sonra başkentini Lahor’a taşımıştır (Sinopoli, 1994: 300).

Fetihpur Sikri’nin kuruluşu, Babür tarihinin en dikkat çekici anlatılarından birine dayanmaktadır. Kent, askeri fetihlerden ziyade, bir hükümdarın varis arayışı ve bir müridin şeyhine duyduğu derin saygı üzerine inşa edilmiştir. 1569 yılında, Ekber’in bir erkek varisi yokken, Sikri köyünde yaşayan Sufi Şeyh Selim Çiştî, imparatora üç oğlu olacağını müjdelemiştir. Bu kehanetin gerçekleşmesi ve ilk oğlu Selim’in (Cihangir Şah) Sikri’de dünyaya gelmesi üzerine Ekber, bu mütevacı yerleşimi imparatorluğun yeni merkezi haline getirmeye karar vermiştir (Indian Classroom, 2024).

Hükümdarın, Agra’nın kalabalığından ve yoğun idari atmosferinden uzaklaşma arzusu, Fetihpur Sikri’nin inşasında etkili olmakla birlikte, bu karar yalnızca duygusal gerekçelere dayanmamaktadır. Sikri, Agra ile Rajput eyaletleri arasında stratejik bir geçiş noktasında yer almakta ayrıca Gucerat seferine (1572-1573) olan yakınlığı nedeniyle önemli bir askeri

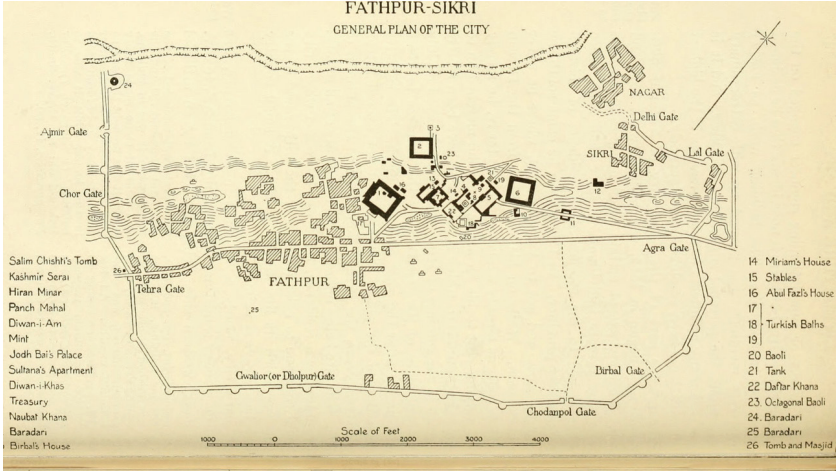
ve lojistik avantaj sunmaktaydı. Kentin “Fetihpur” (Zafer Şehri) adını alması da inşaat süreci devam ederken kazanılan Gucerat zaferiyle doğrudan ilişkilidir. Şehir, kuzeydoğudan güneybatıya uzanan bir kumtaşı sırtı üzerine konumlandırılmıştır. Bu topoğrafya, savunma açısından doğal bir üstünlük sağlarken, kent planlamacılarını yapıların eğimli araziye uyumlu biçimde tasarlanmasına zorlamıştır. Fetihpur Sikri, üç tarafı yaklaşık altı kilometre uzunluğunda surlarla çevrili olup, dördüncü tarafı ise büyük bir yapay göl ile korunmaktadır (Şahin, 2020: 80).

Sikri’nin büyük bir şehre dönüştürülmesinin ardında maddî ve manevî sebeplerin olduğu görülmektedir. Ekbername’ye göre “Hâkimiyeti arttıran olaylar arasında Biana’ya bağlı olan Sikri’nin büyük bir şehre dönüştürülmesi yer alıyordu. ... Yüce oğulları Sikri’de doğduğundan ve Şeyh Selim’in Allah’ı bilen ruhu ona sahiplik yaptığından dolayı, onun (Ekber’in) mübarek yüreği manevî büyüklüğe sahip olan bu noktaya görünür bir ihtişam vermeyi arzu etti.” (Abul-Fazl, 1907: s. 530).



Fetihpur Sikri ve Şehir Dokusu

Fetihpur Sikri, Babürlülerin ilk bilinçli ve planlı şehircilik denemesini temsil etmektedir. Kentin yerleşim düzeni, geleneksel İslam şehirlerindeki organik ve düzensiz dokudan farklı olarak, belirli bir geometrik sistem ve modüler planlama anlayışı üzerine kurulmuştur. Yapılan araştırmalar, şehir planlamasında “gaz” adı verilen (yaklaşık 81,28 cm) bir ölçü biriminin esas alındığını ve yapıların 1000 gazlık bir ana ızgara sistemi üzerine yerleştirildiğini ortaya koymaktadır.



1917 yılına ait Fatehpur Sikri Şehrinin Genel Planı

Şehir planlamasının temel özellikleri şu şekilde özetlenebilir:

1. **Dinamik simetri:** Yapılar ve avlular, $\sqrt{2}$ ve $\sqrt{3}$ oranlarına dayalı bir orantı sistemiyle tasarlanmıştır.
2. **Kuzey-güney aksı:** Kayalık sırtın eğimine rağmen yapıların büyük bölümü kuzey-güney doğrultusunda hizalanmıştır.
3. **İşlevsel bölgeleme:** Kent, idari yapılar, kraliyet sarayları ve dini mekânlar olmak üzere üç ana platoya ayrılmıştır (Brand ve Loury, 1985:54-85).

Kent dokusunu belirleyen bir diğer önemli unsur, surlar üzerinde stratejik noktalara yerleştirilmiş dokuz ana kapıdır. Bu kapılar, Fetihpur Sikri'nin dış dünya ile olan ilişkisini düzenleyen sembolik ve işlevsel geçiş noktalarıdır.

Fetihpur Sikri'nin planlaması, Ekber'in imparatorluk vizyonunun mekânsal bir yansımasıdır. Kent, yalnızca bir ikamet alanı değil imparatorluğun zenginliği, çokkültürlü yapısı ve siyasal kudretini sergileyen büyük ölçekli bir sahne olarak tasarlanmıştır. Sanatçılar ve zanaatkarlar, imparatorluğun farklı bölgelerinden getirilerek bu projeye dâhil edilmiştir (Gupta ve Kaur, 2025:1493-1501). Arkeolojik bulgular, Babürlülerden önce bölgenin Sakarwar hanedanının kontrolünde olduğunu ve alanda daha eski Jain tapınaklarının bulunduğunu göstermekte ve bu durum, mekânın tarihsel sürekliliğini ortaya koymaktadır (Peterson,1996: 82).

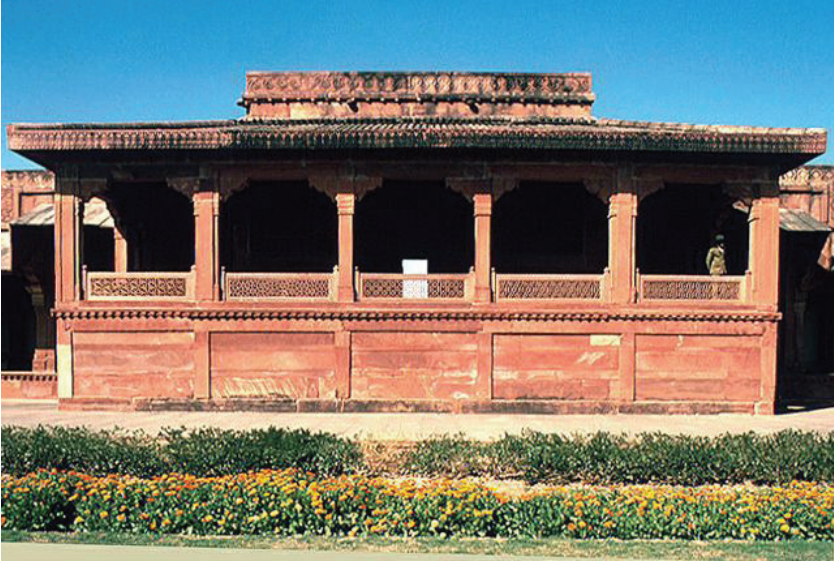
Fetihpur Sikri'nin merkezinde yer alan saray kompleksi, hükümdarın hem idari faaliyetlerini yürüttüğü hem de özel yaşamını sürdürdü-

ğü mekânlardan oluşmaktadır. Bu kompleks, Babür devlet felsefesinin mekânsal hiyerarşi aracılığıyla nasıl somutlaştığını gösteren en belirgin örnektir. Tasarım anlayışı, açık avlular ve pavyon tipi yapılar üzerine kuruludur. Yapılar arasındaki geniş avlular, Hindistan'ın sıcak iklimine uygun doğal havalandırma sağlarken, aynı zamanda binlerce askerin ve saray görevlisinin katıldığı törenler için uygun alanlar sunmaktadır (Brand ve Loury, 1985:184,195).

Sinopoli'ye göre; Fetihpur Sikri, Ekber'in hükümdarlık anlayışının ve dehasının en çarpıcı fiziksel ifadesidir. Ekber, şehrin planlaması ve inşası ile yakından ilgilenmiştir. Şehrin başkent olması hükümdar ve saray tarafından kullanılan siyasi bir aşama olup, ekonomik ve askerî tesislerin büyük kısmı yakındaki Agra'da kalmıştır (Sinopoli, 1994: 300).

Divan-ı Am

Divan-ı Am (Halk Kabul Salonu), Ekber Şah'ın tebaasıyla doğrudan temas kurduğu geniş açık bir avlu niteliğindedir. Avlunun batı cephesinde, yerden yükseltilmiş ve sütunlu bir revak içerisinde imparatorun taht odası yer almaktadır. Bu yapı, dışarıdan bakıldığında mütevazı bir ev görünümünde olup, taş kafesler (jali) ile çevrilmiştir. Hükümdarın halkın üzerinde konumlandırılması, Babür siyasal düşüncesinde merkezi bir yere sahip olan "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" (Zill-i Allah) anlayışını mekânsal düzeyde pekiştirmektedir. Divan-ı Am'ın tasarımı, hükümdar ile halk arasındaki mesafeyi korurken aynı zamanda görsel bir temas kurulmasına imkân tanımaktadır. Burada icra edilen "Jharokha Darshan" törenleri, imparatorun hayatta ve görev başında olduğunu halka göstermek bakımından yüksek siyasal öneme sahipti. Ayrıca Nevbethane (Davul Evi) aracılığıyla imparatorun geliş ve gidişleri tüm kente duyurulmakta, böylece iktidarın ritüel boyutu kamusal alana taşınmaktaydı (Make Heritage, 2016).



Divan-ı Am

Divan-ı Has

Saray kompleksi içerisinde yer alan ve akademik literatürde en yoğun biçimde tartışılan yapılardan biri Divan-ı Has'tır (Özel Dinleyici Salonu). Dışarıdan bakıldığında iki katlı bir yapı izlenimi veren, ancak iç mekânda tek ve yüksek bir hacme sahip olan bu kare planlı bina, merkezinde konumlanan anıtsal sütunu ile dikkat çeker (Brand ve Loury, 1985:194).

Yapının tam merkezinde yer alan sütun, alt bölümünde kare, gövde kısmında ise sekizgen bir geometrik düzene sahiptir. Sütunun başlığı, taş işçiliğinin en yetkin örneklerinden biri olarak kabul edilen otuz altı adet kıvrımlı parantez ile genişleyerek dairesel bir platformu taşımaktadır. Bu platformdan, mekânın dört köşesine doğru çapraz biçimde uzanan köprüler, yapının iç mekânsal kurgusunu benzersiz kılmaktadır.



Divan-ı Has

Yaygın kabul gören yoruma göre, Ekber Şah bu merkezi platform üzerinde konumlanmakta, dört ana bakan ise köprülerin duvarlarla birleştiği köşelerde yer almaktaydı. Bu düzenleme, hükümdarın merkezi konumunu ve idari otoritenin kendisinde toplandığını mekânsal olarak vurgulamaktadır.

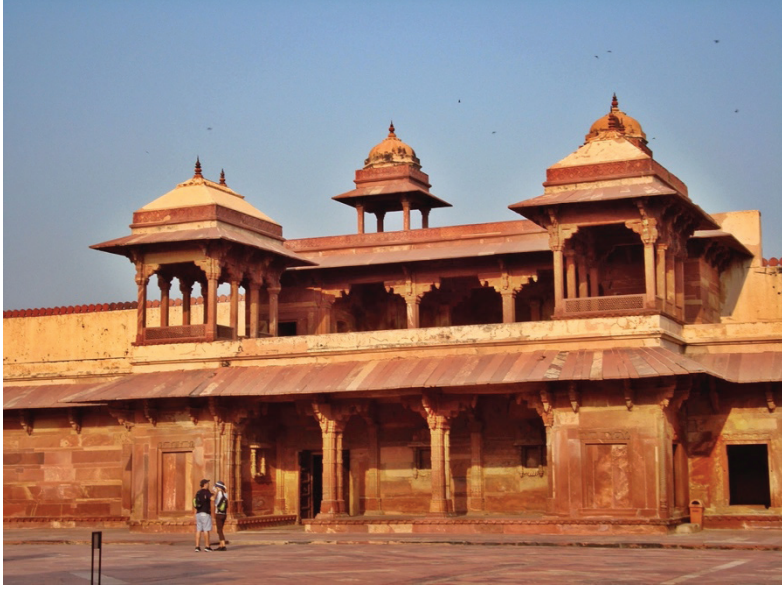
Merkezi sütun, dünyayı ve evreni simgeleyen “Axis Mundi” (Dünya Eksenı) kavramı çerçevesinde yorumlanmaktadır. Sütun üzerindeki bezemelerde İslam, Hristiyanlık ve Hinduizm’e ait motiflerin bir arada kullanılması, Ekber’in evrensel bir inanç sistemi oluşturma arzusunun mimari düzlemdeki yansıması olarak değerlendirilmektedir.

Bazı mimarlık tarihçileri, platformun ve köprülerin ölçülerinin devlet işlerinin icrası için yetersiz olduğunu ileri sürerek, yapının esas işlevinin Ekber’in değerli mücevherlerini sakladığı ve denetlediği bir hazine binası olduğu görüşünü savunmaktadır. Bu yorum, Divan-ı Has’ın, saray kompleksindeki hazine yapıları ile olan mekânsal yakınlığıyla da desteklenmektedir (tracyanddale.com, t.y.).

Jodha Bai Mahal (Meryem Mahal)

Ekber Şah tarafından 16. yüzyılda Fetihpur Sikri saray kompleksinde inşa ettirilmiş olup Babür-Rajput siyasal ve kültürel ittifakının mimari bir yansıması olarak değerlendirilmektedir; saray, Ekber Şah’ın eşi ve Ci-

hangir'in annesi olan, Rajput kökenli Meryem-üz Zamani'ye atfedilmek- te, halk arasında yaygın biçimde "Jodha Bai" adıyla anılmakla birlikte bu adlandırmanın tarihsel kaynaklarda tartışmalı olduğu bilinmekte- dir. Kırmızı kum taşından inşa edilen yapı, İslami avlu düzeni ile Hindu mimarisine özgü sütun ve bezeme unsurlarını bir arada kullanması ba- kımından, Ekber Şah'ın dinî hoşgörü ve kültürel sentez politikalarının mimari düzlemdeki somut bir ifadesi olarak öne çıkmakta; kadınlara ait mahrem saray mekânlarının planlanışı açısından da Babür saray hayatı- nın anlaşılmasında önemli bir örnek teşkil etmektedir.



Jodha Bai Mahal (Meryem Mahal)

Panch (Penç) Mahal ve Khwabgah

Saray kompleksinin öne çıkan diğer yapılarından biri, beş katlı pirami- dal formuyla dikkat çeken Panch Mahal'dir. Birbirinden farklı 176 sütun üzerine oturan bu yapı, rüzgârı yönlendirmeye yönelik tasarlanmış bir *badgir* (yelken kule) işlevi görmüştür. Büyük olasılıkla saray kadınlarının serinlemesi ve kenti yüksekte izleyebilmesi amacıyla kullanılmıştır. Ya- pının katları yukarı doğru çıkıldıkça kademeli olarak daralmakta ve en üstte tek kubbeli bir *chhatri* ile sonlanmaktadır. Ekber'in özel yatak oda- sı olan Khwabgah (Uykuhane) ise kütüphane ve resmi kayıt ofisleriyle çevrelenmiştir. Bu mekânsal düzenleme, imparatorun entelektüel mera- kını ve devlet yönetimindeki titizliğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Khwabgah'ın hemen yanında yer alan Anup Talao (Eşsiz Havuz), ortasin- daki platform sayesinde müzisyenlerin ve şairlerin imparator huzurunda

performans sergilediği bir sanat merkezi işlevi görmüştür. Havuzun dört yönünden platforma uzanan köprüler, bu alanın hem izole hem de kontrollü biçimde erişilebilir olmasını sağlamaktadır (Jogamayadevicolleg, t.y).



Panch Mahal (Penç Mahal)- Beş Katlı Köşk

Dini Yapılar

Fetihpur Sikri'deki dini yapılar, kentin dünyevi iktidarı ile manevi meşruiyeti arasında kurulan sembolik bağın en belirgin göstergeleridir. Şehrin bir Sufi şeyhin keramtiyle kurulmuş olması nedeniyle, cami ve türbeden oluşan dini yapı topluluğu yalnızca ibadet mekânları değil, aynı zamanda hanedan meşruiyetinin dayandığı kutsal referans noktalarıdır.

Cuma Camii (Jama Masjid)

1571-1572 yılları arasında tamamlanan Cuma Camii, Fetihpur Sikri'nin en meşhur camisidir. Yapı, klasik İslam mimarisinin temel unsurlarını barındırmakla birlikte, avluyu çevreleyen revakları ve giriş kapılarındaki bezemeleriyle yerel Hint mimari etkilerini de bünyesinde taşımaktadır. (UNESCO World Heritage Centre, 2025a). Delhi'de bulunan Cuma Camii (Jama Masjid) ile hem isim olarak hem de mimari açıdan benzerlik göstermektedir.

Mimarlık tarihçisi Rizvi'ye göre, caminin en dikkat çekici özelliklerinden biri, çatı sistemine entegre edilmiş gelişmiş bir yağmur suyu hasadı altyapısıdır. Yeraltı kanalları aracılığıyla toplanan su, büyük sarnıçlarda depolanarak kurak dönemlerde cemaatin ihtiyaçlarını karşılamıştır. Bu mühendislik başarısı, kentin yalnızca su kıtlığı nedeniyle terk edildiği yönündeki geleneksel tezleri önemli ölçüde sorgulanabilir kılmaktadır (Rizvi, 1995, s. 473).



Fetihpûr Sikri Cuma Camii

a. Şeyh Selim Çiştî Türbesi

Cami avlusunun tam merkezinde yer alan Şeyh Selim Çiştî Türbesi, Fetihpur Sikri'nin genelinde hâkim olan kırmızı kumtaşı dokusuyla çarpıcı bir tezat oluşturan bembeyaz mermer yapısıyla öne çıkar. İlk olarak Ekber döneminde kumtaşından inşa edilen türbe, Cihangir devrinde tamamen mermerle kaplanmıştır.

Türbeyi çevreleyen mermer kafesler (jali), dünyanın en ince taş işçiliği örnekleri arasında sayılmaktadır. Bu kafesler, fildişini andıran bir estetik sunmakta ve ışığı süzerek iç mekânda mistik bir atmosfer oluşturmaktadır.

Türbenin saçaklarını taşıyan S biçimli mermer destekler, Gucerat kökenli Hindu ve Jain mimarisinden alınmış bir unsurdur. Bu durum, Sufi geleneğinin yerel kültürle kurduğu güçlü etkileşimi açık biçimde ortaya koymaktadır.

Mezarın üzerinde, abanoz ağacından yapılmış ve sedef kakmalarla süslenmiş görkemli bir kanopi bulunmaktadır. İç duvarlar ise büyük olasılıkla Şah Cihan döneminde eklenen zengin bitkisel ve geometrik bezemelerle kaplanmıştır. Türbe günümüzde dahi hem Müslümanlar hem de Hindular tarafından ziyaret edilen aktif bir hac merkezidir. Özellikle çocuk sahibi olmak isteyen kadınların mermer kafeslere iplik bağlama geleneği, kentin manevi etkisinin yüzyıllar boyunca canlılığını koruduğunu göstermektedir (İmperial Gazeteer,1881:126).

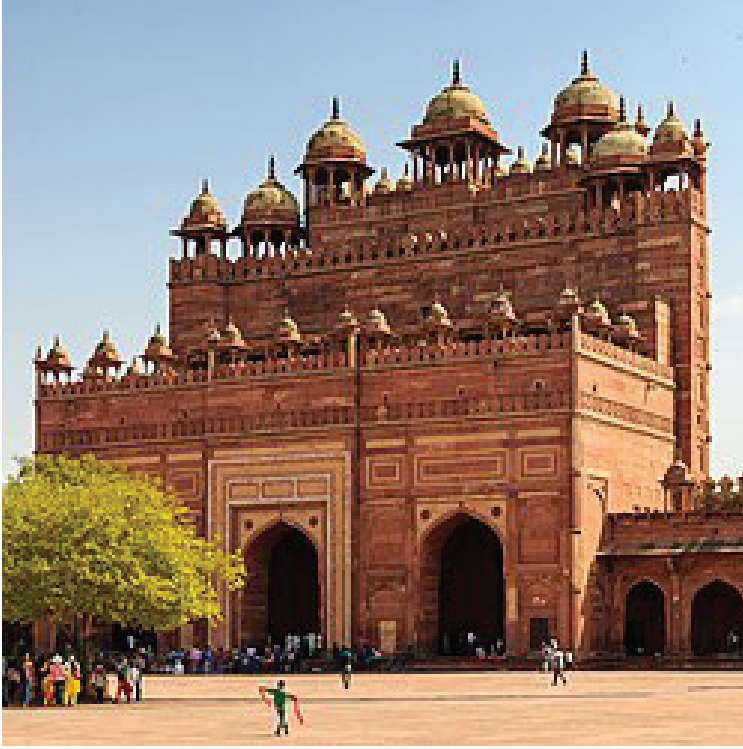


Selim Çiştî Türbesi

Bülend Dervaza

Cuma Camii kompleksinin güney girişinde yer alan Bülend Dervaza (Görkemli Kapı), 54 metrelik yüksekliğiyle Babür mimarisinin en anıtsal giriş yapılarından biridir. 1575 yılında Ekber'in Gucerat seferindeki zaferini anmak amacıyla inşa edilmiştir. Kapı, devasa bir ana kemer ve bu kemerin içine yerleştirilmiş daha küçük, insan ölçeğine uygun girişlerden oluşan çok katmanlı bir tasarıma sahiptir (Jogamayadevicolleg, t.y).

Kapı üzerindeki yazıtlardan biri, dünyevi hırsların geçiciliğine vurgu yapan ve Hz. İsa'ya atfedilen şu ifadeyi içermektedir: **“Dünya bir köprüdür üzerinden geç, fakat üzerine ev inşa etme.”** Bu ifade, Ekber'in ulaştığı askerî ve siyasal güce rağmen benimsediği felsefi derinliği ve dinler arası diyaloga verdiği önemi açık biçimde yansıtmaktadır (Indian Classroom, 2024).



Mescid-i Cuma'da Bulend Dervaze (Zafer Kapısı)

Şehrin Terk Edilişi ve Hayalet Şehre Dönüşmesi

Fetihpur Sikri'nin 1585 yılında, kuruluşundan yalnızca on dört yıl sonra terk edilmesi, tarihçiler ve arkeologlar arasında uzun süredir tartışılan bir konudur. Kente “Hayalet Şehir” nitelemesini kazandıran bu süreç, çoğu zaman tek bir nedene, yani su kıtlığına indirgenmiştir. Ancak modern akademik çalışmalar, bu kararın çok daha karmaşık siyasal ve askerî dinamiklerle ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır (Abhyankar, 2018).

Geleneksel yaklaşım, kentin kumtaşı sırtı üzerindeki konumunun sürdürülebilir bir su temini açısından elverişsiz olduğunu ileri sürmektedir. Batıda yer alan yapay gölün ve çevredeki kaynakların, artan nüfus, askerî garnizon ve saray bahçelerinin ihtiyaçlarını karşılayamayacak ölçüde kurduğu iddia edilmektedir. Özellikle aşırı kuyu kullanımı sonucunda yeraltı su seviyesinin düşmesi, kentin boşaltılmasının temel nedeni olarak gösterilmiştir (East Asia Forum, 2016).

Buna karşın Syed Ali Nadeem Rizvi gibi araştırmacılar, Fetihpur Sikri'deki su yönetim sistemlerinin son derece gelişmiş olduğunu vurgulamaktadır.

Yeni dönem tarihçileri, kentin terk edilmesini stratejik bir zorunluluk olarak değerlendirmektedir. 1585 yılında, Babür İmparatorluğu'nun kuzeybatı sınırlarında (bugünkü Pakistan ve Afganistan coğrafyasında) Özbek ve aşiret kaynaklı tehditler ciddi biçimde artmıştır. Ekber, imparatorluğun güvenliğini sağlamak amacıyla yönetim merkezini Lahor'a taşımak zorunda kalmıştır. Lahor'daki on üç yıllık ikameti süresince Fetihpur Sikri'ye geri dönme imkânı bulamayan Ekber'in ardından, Cihangir ve Şah Cihan dönemlerinde Agra ve Delhi yeniden siyasal merkezler haline gelmiştir (François, 1934: 230-235).

Ekber'in kenti terk etmesinin bir diğer olası nedeni, manevi düzlemde yaşanan bir kopuş olabilir. Şeyh Selim Çiştî'nin vefatından sonra, bir zamanlar inziva ve tefekkür mekânı olan Sikri'nin yoğun nüfuslu bir metropole dönüşmesi, kentin ruhani karakterini zayıflatmış olabilir. Bununla birlikte, Fetihpur Sikri'nin terk edilmesi bir son değil Babür mimari formlarının sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlayan bir "deney alanı" işlevi görmüştür (Gupta ve Kaur, 2025:1493-1501).

Fetihpur Sikri, yalnızca estetik bir başkent değil, aynı zamanda Babürlü devlet yapısının kökten değiştiği ve modern bir bürokrasiye dönüştüğü bir idari laboratuvardır. Ekber Şah, şehri inşa ederken eş zamanlı olarak imparatorluğu merkeziyetçi bir yapıya kavuşturan kapsamlı reformları burada hayata geçirmiştir. Bu dönemde kurulan Mansabdâr sistemi, Turani, Fars ve Hint kökenli elitleri tek bir rütbe düzeninde birleştirerek sadakati doğrudan hükümdara bağlayarak maliye sorumlusu Râja Todar Mehl tarafından geliştirilen dahsala vergi sistemi ise hazine gelirlerini öngörülebilir ve sürdürülebilir kılmıştır. UNESCO tarafından "evrensel bir değer" olarak tescillenen kentin planlı dokusu, aslında bu rasyonel devlet aklının ve her inançtan tebaaya eşit mesafede duran Sulh-i Kull (mutlak barış) politikasının mekânsal bir izdüşümüdür.

Şehrin fiziksel inşasına paralel olarak yürütülen entelektüel faaliyetler, Fetihpur Sikri'yi bir "İndo-İslam Rönesansı" merkezine dönüştürmüştür. 1574 yılında kurulan Maktabhâne (Tercüme Bürosu) aracılığıyla Sanskritçe klasikler olan *Râmâyana* ve *Mahâbhârata* gibi eserler Farsçaya çevrilerek Babür saray kültürünün ayrılmaz bir parçası haline getirilmiştir. Yaklaşık 24.000 ciltlik devasa bir saray kütüphanesinin desteklediği bu ortam, Abul-Fazl gibi bilginlerin tarih yazıcılığında devrim yapmasına ve sanatçıların Pers

detaycılığı ile Hint natüralizmini birleştiren özgün bir minyatür üslubu geliştirmesine imkân tanımıştır. Dolayısıyla Fetihpur Sikri idari reformların, çeviri hareketlerinin ve çok kültürlü yönetim ideolojisinin birleştiği, Babürlülerin altın çağını simgeleyen bütüncül bir kurumsal kimliği temsil etmektedir (Şahin, 2020: 85).

Sonuç

Fetihpur Sikri, yalnızca bir mimari yerleşim değil, Ekber Şah'ın zihninde şekillenen ideal imparatorluk tasavvurunun mekânsal bir modeli olarak değerlendirilmelidir. Kırmızı kumtaşı bloklar arasına bilinçli biçimde yerleştirilen sembolik dil, Babürlülerin Hindistan'da inşa etmeyi amaçladıkları yeni siyasal ve kültürel düzenin mimari izdüşümünü sunmaktadır. Bu düzen askerî güç ile manevi otoritenin, Pers estetik anlayışı ile yerel Hint zanaatkârlığının, İslam inancı ile evrensel hoşgörü fikrinin bir araya getirildiği bütüncül bir yapı üzerine kuruludur. Kent mimarisinde gözlemlenen senkretik karakter, Ekber'in "Sulh-i Kul" politikasının mekâna yansımış doğrudan bir ifadesidir. Özellikle Divan-ı Has'ta yer alan ve merkezî konuma sahip olan sütun, farklı inanç sistemlerinin tek bir siyasal otorite altında nasıl birlikte var olabileceğini somutlaştıran güçlü bir fiziksel simge işlevi görmektedir. Bu mimari tercih, Ekber Şah'ın Hindistan coğrafyasını yalnızca askerî araçlarla değil, ortak bir kültürel üst kimlik inşa ederek yönetme arzusunun açık bir göstergesidir. Fetihpur Sikri'de uygulanan modüler gaz ölçü sistemi ile önceden hazırlanmış taş blokların kullanımı, Babür bürokrasisinin ve mühendislik kapasitesinin ulaştığı ileri düzeyi ortaya koymaktadır. Bu teknik yetkinlik, kentin kısa sürede inşa edilmesini ve estetik bütünlüğünü açıklamakla kalmamakta, aynı zamanda Babür devlet aygıtının rasyonel, planlı ve disiplinli karakterini de belgelemektedir.

Günümüzde UNESCO Dünya Mirası Listesi'nde yer alan Fetihpur Sikri, terk edilmiş olmasına rağmen bir "ölü şehir" olarak değil, tarihsel sürekliliğini koruyan bir "hafıza mekânı" olarak varlığını sürdürmektedir. Kent, modern Hindistan'ın kültürel kimliğinin oluşumunda belirleyici rol oynayan Babür mirasının en saf ve deneysel örneklerinden birini temsil etmektedir.

Şehrin başkentlik süresinin görece kısa olması, bir başarısızlıktan ziyade, Babür devletinin kendi siyasal karakterini arama ve inşa etme sürecinin yoğunluğunu yansıtmaktadır. Fetihpur Sikri, taşın adeta dile geldiği ve iktidarın meşruiyetinin hem gökyüzüne hem de toprağa kazındığı eşsiz bir mimari anıt niteliğindedir. Kentin mimari dili, sonraki dönemlerde özellikle Şah Cihan'ın Delhi'de inşa ettirdiği Kızıl Kale (Lal Qila) ve Jama (Cuma) Masjid gibi anıtsal yapılara ilham kaynağı olmuş-

tur. Bu yönüyle Babür estetiğinin temel yapı taşlarından biri hâline gelmiştir. Dolayısıyla Fetihpur Sikri, geçici bir hevesin ürünü olarak değil, kalıcı bir medeniyet tasavvurunun ve bir Hint-İslam Rönesansı'nın ilk büyük mimari manifestosu olarak değerlendirilmelidir.

Kentin su sorunları gibi pragmatik gerekçelerle terk edilmiş olması dahi, Babürlülerin devletin bekası uğruna yerleşik konfordan vazgeçebilen dinamik, hareketli ve stratejik siyasal karakterini yansıtmaktadır. Fetihpur Sikri'nin sessizliği, bir yenilginin değil Ekber Şah döneminde atılan güçlü düşünsel ve kültürel temellerin, merkezden çevreye doğru tüm Hindistan coğrafyasına yayılmasının hikâyesidir. Günümüzde Hayalet Şehir olarak da tanınan Fetihpur, taş ve estetik unsurların ötesinde, farklılıkların uyum içinde bir arada var olabileceği bir dünya düzenine dair düşüncenin, tarihten günümüze uzanan mimari bir vasiyeti olarak okunmalıdır.

Kaynakça

- Abhyankar, R. M. (2018). *Fatehpur Sikri: The ghost city of Akbar*. New Delhi: Heritage Publishers.
- Abu'l-Fazl. (1907). *The Akbar Nama* (C. II). (H. Beveridge, Çev.) Calcutta: The Asiatic Society.
- Archaeological Survey of India (ASI). (2025). *Fatehpur Sikri: World heritage sites*. Erişim adresi: <https://asi.nic.in/fatehpur-sikri/>
- Brand, M., & Lowry, G. D. (1985). *Fatehpur-Sikri: A sourcebook*. Cambridge, MA: Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology.
- Brown, P. (1959). *Indian architecture (Islamic period)* (4. baskı). Bombay: D. B. Taraporevala Sons & Co.
- François, B. (1934). *The travels of Francois Bernier: Containing the history of the late revolution of the empire of the Great Mogol*. (A. Constable, Çev.). Oxford: Oxford University Press.
- Gupta, S., & Kaur, R. (2025). Architectural synthesis and administrative symbolism in Fatehpur Sikri. *Journal of Mughal Studies and Heritage*, 12(4), 1493-1501.
- Imperial Gazetteer of India. (1881). *Fatehpur Sikri*. (Cilt 3). Londra: Trübner & Co.
- Indian Classroom. (2024, 15 Mart). *History of Fatehpur Sikri and Salim Chishti* [Video dosyası]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/>
- Jogamaya Devi College. (t.y.). *Mughal architecture: Fatehpur Sikri and the reign of Akbar*. Department of History. Erişim adresi: <https://jogamayadevicollege.ac.in/> İlk Erişim Tarihi:22.12.2025
- Kaniseti, A. (2025). *The victory city: Strategic geography of the Mughal capital*. Mumbai: Deccan Echoes Publishing.
- Koch, E. (1990). *Mughal architecture: An outline of its history and development (1526-1858)*. Münih: Prestel.
- Make Heritage Fun. (2016). *The symbolism of Diwan-i-Am in Mughal governance*. Erişim adresi: <https://www.makeheritagefun.com/> İlk Erişim Tarihi:22.12.2025
- Manasse, J. (2023). *Sulh-i Kul and the divine faith: Akbar's ideological imprint on Fatehpur Sikri*. Chicago: University of Chicago Press.
- Peterson, K. (1996). *The archaeology of Fatehpur Sikri: Pre-Mughal phases*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rizvi, S. A. A. (1975). *Religious and intellectual history of the Muslims in Akbar's reign*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Rizvi, S. A. (1995). *Fetihpûr Sikri. İslâm ansiklopedisi* (C. 12, s. 473). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Siddiqi, Z. (2006). *City of Agra under the Mughals from 1526-1707* (Ph.D. Thesis). Aligarh Muslim University Department of History Centre of Advance

Study, Aligarh. <http://ir.amu.ac.in/1387/1/T%206542.pdf> . Erişim Tarihi: 13.12.2025.

UNESCO World Heritage Centre. (2025a). Fatehpur Sikri <https://whc.unesco.org/en/list/212/> İlk Erişim Tarihi:20.12.2025

UNESCO World Heritage Centre. (2025b). Fatehpur Sikri <https://whc.unesco.org/en/list/255/>

İlk Erişim Tarihi:2.12.2025

Bölüm 8

EVLİYA ÇELEBİ SEYAHATNÂMESİ'NDE RÜYALARIN İŞLEVİ

Hüseyin BAYARSLAN¹

1 Arş. Gör. Dr, Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü. huseyin.bayarslan@gmail.com ORCID: 0000-0002-9429-6265

GİRİŞ

Tarih boyunca kadim inançlar ve semavi dinler bağlamında rüya olgusu, bireysel ve toplumsal uygulamaları şekillendiren teolojik bir referans kaynağı olarak kabul edilmiştir. İslam geleneğinde ise bu fenomen, Kur'an ve hadis çerçevesinde ele alınmış ve özellikle tasavvuf düşüncesinde merkezi bir konum kazanmıştır. Bu bağlamda Evliya Çelebi'nin 1630'daki rüyası, onun seyahat motivasyonunu ve eserinin manevi çerçevesini belirleyen temel bir olay olarak, müellif tarafından öne çıkarılmıştır. Ahi Çelebi Camii'nde gerçekleşen rüyada, Peygamber ve sahabeler ile birlikte ruhlar aleminden birçok evliya ve Kerbelâ şehidi görünür. Rüya boyunca Evliya, Sa'd B. Ebû Vakkas aracılığıyla, gördüğü yerleri yazıp dünyayı gezmesi, İslam coğrafyasını kayda geçirmesi ve hem dünya hem ahiret sorumluluklarını yerine getirmesi için tembihlenir.¹ Yine onun aracılığıyla Peygamber, Evliya Çelebi'ye şefaet ve seyahat talimatını iletir. Rüya, Evliya'nın "dünya seyyahı" kimliğini pekiştirirken, sahabelerin, peygamberlerin ve imamların ellerinin öpülmesi ve duaların alınması, onun manevi gelişimi ve seyahat eyleminin ilahi onayını simgeler. Rüyanın ardından Evliya, rüya yorumcularına danışarak aldığı müjdelere ve manevi onay doğrultusunda İstanbul'dan yola çıkarak tarihi ve coğrafi gözlemlerini kaleme almaya başlar (Evliya Çelebi, 2003a:2-5). Evliya Çelebi, uzun seyahatlerinin ardından İstanbul'daki baba ocağına döndüğünde, vefat etmiş olan babası Derviş Mehmed Zillî ile rüya alanında manevi bir buluşma yaşar. Rüyasında babası kendisini tebrik ederek, seyahatinin ve ticaretinin mübarek olması için dua eder. Özellikle Ankara'da yaşadığı "Er Sultan" hadisesine atıfta bulunarak, oğlunun bu yolda manevi bir olgunluğa eriştiğini tasdik eder. Babası, rüya içerisinde Çelebi'ye üç kez Tekâsür suresini okutur. Uyanışının hemen ardından babasının mezarına giden seyyah, rüyadaki manevi talimata sadık kalarak kabir başında aynı sureyi üç kez okur ve babası için bir hatme başlar. Bu rüya, hayattayken seyahat izni veren babanın, ölümünden sonra da oğlunun yolculuğunu tasdik etmesi anlamına gelir (Evliya Çelebi, 2008b:576-577). Evliya Çelebi, Bursa'dan İstanbul'daki baba evine dönüşünü, gizli yürüttüğü ilk yolculuğun babası tarafından rüya yoluyla öğrenilmiş olması üzerinden tasavvufi bir bağlama yerleştirir. Derviş Mehmed Zillî'nin, oğlunun kayb olduğu gece dualarla uykuya dalması ve rüyasında Evliya'yı Bursa'da Emir Sultan'ın huzurunda seyahat edebilmek için niyaz ederken görmesi, ardından rüya âleminde büyük velilerin Evliya adına araya girmesi ve babanın bu manevi mecliste rıza göstermesi, yolculuğun meşruiyet ka-

1 Cennetle müjdelenen on sahabeden biri olan Sa'd b. Ebû Vakkâs, 592 yılında Mekke'de doğmuş, İslamiyet'i çok genç yaşta kabul etmiş ve Peygamber'in yanında ilk Müslümanlar arasında yer almıştır. Bedir, Uhud ve diğer gazvelere katılmıştır. Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Kâdisiyye Savaşı'nı kazanarak Sâsânîler'e karşı İslam ordusuna liderlik etmiş ve Kûfe şehrini kurup valiliğini yürütmüştür. Sahâbe arasında Resûlullah'a yakınlığı, cesareti ve komutanlık yetenekleriyle tanınmıştır (Hatiboğlu, 2008:372-375).

zandığını ve seyyahlığın ilahi irade çerçevesinde şekillendiğini ifade eder (Evliya Çelebi, 2008a:72). Evliya Çelebi'nin Kadir Gecesi'nde gördüğü rüya, seyyahın Hac yolculuğunun manevi başlangıcını oluşturur. İstanbul'daki durağanlıktan bunaldığı bir dönemde Ebâ Eyyub-ı Ensarî'nin ruhaniyetinden yardım diledikten sonra uykusunda hocası Evliya Efendi ve babasını gören Çelebi, onlardan yeryüzünü gezmesini emreden ayetler dinler. Özellikle babasının ensesine vurduğu “pehlivan tokadı” ve tüm bedenine üflemesi, rüyayı, seyyahın vücuduna fiziksel bir güç ve gönül aydınlığı veren bir manevi tedaviye dönüştürür (Evliya Çelebi, 2011d:3-5). Eserin bütününe bakıldığında bu başlangıç rüyasının ve ardından gelen rüyaların Evliya Çelebi'ye mahsus bir örnek olmadığı görülür. Seyahatnâme'nin pek çok yerinde, Evliya Çelebi'nin kendi rüyalarının yanı sıra çevresindekilerin gördüğü rüyalara da yer verilmektedir. Bununla birlikte, yazarın kurgularının dışında çeşitli kaynaklardan aktarılan rüyalar da mevcuttur. Bu çalışmada, Seyahatnâme'deki rüyalar tematik bir çerçevede kategorize edilerek incelenmiştir.

Önleyici İkaz, Manevi İhtar ve Ceza

Evliya Çelebi, Aziz Mahmud Hüdayî'nin müderrislik ve kadılık kariyerinden feragat ederek tasavvufa yönelmesini sarsıcı bir rüya tecrübesine dayandırır.² Rüya aleminde cehennem ateşini müşahade etmesi, Hüdayî'nin dünyevi makamlarından vazgeçip Üftâde Efendi'ye intisabına ve nihayetinde “asrın kutbu” mertebesine erişmesine zemin hazırlar. Çelebi, 170000 müritle birlikte kendisini de bu halkaya “manevi evlat” sıfatıyla dahil ederek söz konusu dönüşümü daha geniş kapsamlı bir irşad silsilesinin kökeni şeklinde sunar (Evliya Çelebi, 2003b:438) Hafız Ahmed Paşa'nın, Fatih Camii yakınına inşa ettirdiği mabedi, rüya yoluyla tecelli eden bir manevi hesaplaşma ekseninde aktarılır. Anlatıya göre Hafız Ahmed Paşa, rüyasında Fatih Sultan Mehmet tarafından kendi camisinin cemaatini eksilttiği gerekçesiyle azarlanır ve katledilir. Bu manevi ihtar, paşanın, rüyadan yetmiş gün sonra vefat etmesiyle karşılık bulur. Defni esnasında mezar lahdinden düşen bir taşın, paşanın başını bir kılıç darbesi gibi kesmesi, rüyada verilen hükmün infazı olarak sunulur (Evliya Çelebi, 2003a:266). Evliya Çelebi, Kırım seyahati kapsamında denize

2 Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin asıl adı Mahmûd olup “Azîz” sıfatı ona ululuk ve manevi büyüklüğünü göstermek için verilmiş, “Hüdâyî” mahlası ise doğru yola mensup anlamında şeyhi Üftâde tarafından kendisine takılmıştır. 1543 yılında Koçhisar'da doğmuş, Sivrihisar'da yetişmiş, ilk tahsilini burada yaptıktan sonra İstanbul'a gelerek Küçükayasofya Tekkesi yanındaki medresede Nâzırzâde Ramazan Efendi'den şeriatın zahirini öğrenmiş, Halvetî Şeyhi Nûreddinzâde Muslihuddin Efendi'nin sohbetlerine katılarak bâtın ilmine ilgi göstermiştir. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra hocasıyla Edirne, Şam, Mısır ve Bursa'ya gidip müderrislik ve kadılık asistanlığı yapmış, Bursa'da hocasının halifesi olarak tasavvufi terbiyesini tamamlamış ve Anadolu ile Rumeli'de irşad vazifesinde bulunmuştur. İstanbul'a yerleşerek önce vâizlik yapmış, ardından Üsküdar'daki zâviyesini inşa etmiştir. 1628 yılında vefat eden Hüdâyî, 1543-1628 yılları arasında sekiz pâdişâh devrini görmüştür (Güven, 2012:105-142).

açılmadan önce müşahede ettiği tekinsiz rüyaları, yaklaşan tehlikelerin habercisi olarak sunar. 350 kişilik bir kabileyle gemide bulunduğu esnada yaşadığı bu rüya deneyimi, yarattığı derin kaygı neticesinde seyyahı sadaka yoluyla, gelebilecek belaları defetme girişimine sevk eder. Bununla birlikte Evliya Çelebi, söz konusu manevi uyarılara rağmen uğurlu saate bakmadan, sadece tevekkül esasıyla yola çıktığını belirtir (Evliya Çelebi, 2008a:152). Evliya Çelebi, Ankara'dan ayrılmaya hazırlandığı sırada patlak veren siyasi bir krizi ve bir Osmanlı paşasının hayatını kurtaran manevi uyarıyı aktarır. Padişahın emriyle paşayı öldürmek üzere kırk kapıcıyla şehre gelen Mustafa Ağa, kale kapılarını kapatıp sarayı basmadan önce, paşa “korkutucu ve tehlikeli” bir rüya görür. Rüyadaki işareti ciddiye alarak uyanır uyanmaz bir saraçla kıyafet değiştirir hızlıca şehirden uzaklaşarak sarayı basanların elinden kurtulmuş olur (Evliya Çelebi, 2008b:532). Melek Ahmed Paşa'nın azli ve Abdal Han'ın Bitlis'e dönüşüyle ortaya çıkan hayati risk karşısında Çelebi, dışarıda Han'a bağlılık sergileyip hediyeler kabul ederek durumu idare ederken, babası rüyasında “Ahlat Kalesi üzerinden çıkışın kolaydır” diyerek Kur'an okumasını tavsiye eder. (Evliya Çelebi, 2010c:34-35).³

Atalarının yurdu olan Demirci'de kölelerinin kaçmasıyla büyük bir maddi ve manevi kayıp yaşayan Evliya Çelebi, tüm aramalara rağmen sonuç alamayınca istihareye yatar ve rüyasında daha önce Kula'da tanıdığı Şeyhî Çelebi'yi görür. Şeyh, seyyahın elinden tutarak kaçanların saklandığı bağı tarif eder ve onu 12 saat mesafedeki Kula'ya davet eder. Uyandığında bu manevi haritanın izini süren Çelebi, Kula'ya vardığında rüyadaki işaretlerin harfiyen gerçekleştiğini kölelerini bir bağ evinde kebab çevirirken suçüstü yakalayarak görür. (Evliya Çelebi, 2011d:53-57).

Mehmed Giray Han, kendisine yönelik azil haberini alınca yirmi yedi yıl önce gördüğü ve Dağıstan padişahına sığındığını simgeleyen rüyasının vaktinin geldiğini anlar. Bu manevi işaretle tahtından vazgeçen Han, yanına oğullarını ve sadık adamlarını alarak Bahçesaray'dan ayrılır. Evliya Çelebi, hâmisine sadakatini sunarak bu belirsiz yolculuğa katılır ve Han tarafından samur kürk ve harcırahla ödüllendirilir. Han, şehirden çıkarken kendisini görevden alan Osmanlı yetkililerine ağır beddualar ederken, isyana meyilli Kırım halkını ise Akkaya'da toplanıp vuruşacakları bahanesiyle oyalayarak rüyasındaki iltica planını devreye sokar

3 Melek Ahmed Paşa, 17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin vezîriâzamlarından biridir. İstanbul Fındıklı doğumlu olup babası Dağıstan Abazaları'ndan gelen bir kapıcılar kethüdâsıdır. Çocuk yaşta saraya verilmiş, Enderun'da eğitim görmüş ve Sultan I. Ahmed tarafından “Melek” lakabıyla tanınmıştır. IV. Murad döneminde çeşitli saray görevlerinde bulunmuş, Bağdat Seferi sonrası silâhdar ağası ve vezirliğe yükselmiş, Diyarbekir, Halep ve Şam valiliklerinde görev yapmıştır. IV. Murad'ın kızı Kaya İsmihan Sultan'la evlenmiş, IV. Mehmed döneminde Bağdat beylerbeyi ve vezîriâzam olarak önemli roller üstlenmiştir. Evliya Çelebi, Melek Ahmed Paşa ile yakın akrabalık ve uzun süre maiyetinde bulunması nedeniyle seyahatlerinde Paşa ile birlikte hareket etmiş ve seferlerini eserinde aktarmıştır (Saricaoğlu, 2004:42-44).

(Evliya Çelebi, 2011a:591-592). Evliya Çelebi, temiz ve mamur olarak nitelediği bir Tatar köyünde istirahat ederken rüyasında bir kişinin kendisini Taman Denizi'nin karşı kıyısından çağırdığını ve Mehmed Giray Han ile birlikte güvenli topraklara geçmesini söylediğini görür. Sabah olduğunda rüyasını anlattığı ev sahibi, bu çağrının bizzat kendisinden geldiğini iddia ederek Osmanlı Sultanı'nın yakında Kırım Hanı'nı görevden alacağını ve Çelebi'nin de Han ile birlikte Dağıstan'a sığınması gerektiğini ifade eder (Evliya Çelebi, 2011a:586-587). Evliya Çelebi'nin Kırım'da bir bayram gecesi gördüğü rüya, zorunlu sürgünü önceden haber verir. Rüya da daha önce Dağıstan'a davet eden manevi şahsiyetler yeniden zuhur ederek Han'a ve Çelebi'ye Osmanlı Devleti'ne karşı isyandan kesinlikle kaçınmalarını emreder. Han'ın Dağıstan'da kalacağı, Çelebi'nin ise Kırım'a döneceği belirtilirken "Han'ın bedeninin sonradan Kırım'a getirileceği" ifadesi yaklaşan ölümü ima eder. Bu uyarının hemen ardından İstanbul'dan gelen azil fermanı, Mehmed Giray Han'ın görevden alındığını ilan eder. Kırım'da Karaçı ve Nogay unsurlar arasında Osmanlı'ya karşı silahlı direniş çağrıları yükselse de Han, rüyadaki ikaza sadık kalarak isyanı engeller. İstanbul'a gitmeyi reddedip karadan yola çıkacağını söyleyerek halkı yatıştırır ve Dağıstan'a çekilme sürecini başlatır. (Evliya Çelebi, 2011a:589-591).

Evliya Çelebi 1646 yılı Urfa ziyareti kapsamında şehir idarecisi Baki Paşa tarafından tecrübe edilen hadiseyi rüyaların manevi denetim işlevi üzerinden temellendirir. Hazreti İbrahim himayesinde bulunduğu inanılan bu yerleşim yerinde Baki Paşa vakıf varlıklarını denetleme maskesi altında halktan usulsüz kaynak sağlama niyetine kapılır. Bu tasavvurun hemen ardından uykusunda sarsıcı bir manevi ihtarla karşılaşan idareciyi rüyasında elinde asasıyla "Ya Kahhar" zikrini icra eden heybetli bir şahsiyet karşılar. Bu nurani figür idari emir belgelerini elinden alarak paşayı asasıyla darp eder ve vakıf varlıklarına yönelik niyetini sorgular. Şiddetli bir sarsıntıyla uyanan Baki Paşa yaşadığı tecrübeyi şehir imamı ve Evliya Çelebi ile paylaşır. Çelebi uyarının ciddiyetine binaen kurban kesilmesini sadaka dağıtılmasını ve hatim okutulmasını salık verir. Baki Paşa buna uyarak nedamet getirir. Rüya aracılığıyla vakıfların dokunulmazlığı sağlanmış olur (Evliya Çelebi, 2006a:207-208).

Evliya Çelebi, Ankara seyahati sırasında yaşadığı bir tecrübeyi hem şahsi hem de siyasi sonuçları olan bir rüya anlatısı üzerinden aktarır. Ankara'ya vardığında önce Hacı Bayram-ı Veli'yi ziyaret eden seyyah, o gece uykusunda kendisini sitemle karşılayan bir başka manevi şahsiyetle karşılaşır. Kendisini "Er Sultan" olarak tanıtan bu zat, Çelebi'ye kendi makamını ziyaret etmeden geçmesinin yakışık almadığını söyler ve sabah namazından sonra ona rehberlik edecek, kendisine benzeyen birini göndereceğini vadeder. Sabah uyandığında rüyasındaki şahsın aynısıyla

karşılaşan Çelebi, bu gizemli rehberin elinden tutarak Ankara'daki pek çok velinin kabrini ziyaret eder. Ancak rehberin aniden bir bozahanenin önünde kaybolmasıyla sarsılan seyyah, büyük bir mahcubiyet ve kafa karışıklığıyla Er Sultan'ın türbesine sığınır. Burada tekrar uykuya daldığında Er Sultan'ı ikinci kez rüyasında görür. Bu defa aziz, ona hem önemli nasihatlerde bulunur hem de yanındaki paşaya iletilmek üzere siyasi bir mesaj yollayarak, Ankara Kalesi'ne kapanıp isyan (celalilik) etmemesi ve halka eziyetten kaçınması gerektiğini bildirir. Uyanır uyanmaz bu mesajı paşaya ileten Çelebi, paşanın da aynı rüyayı gördüğünü ve isyan fikrinden vazgeçerek silahları toplattığını öğrenir (Evliya Çelebi, 2008b:527-530).

Şehirleşmeye Katkı Sağlayan Rüyalar

Evliya Çelebi, Unkapanı yangınından mucizevi şekilde kurtulan na-lıncı dükkânıyla andığı Nalıncı Memi Dede'nin vefat sürecini, Sultan III. Murad'ın gördüğü bir rüya üzerinden temellendirir. Anlatıya göre, vefat ettiği gece padişahın rüyasına giren Dede, cenazesinin Fatih'te kılınmasını, ardından kendi evine defnedilmesini ve üzerine bir türbe, tekke ile çeşme inşa edilmesini talep eder. Sultan Murad, bu isteği yerine getirerek cenaze namazına katılır, tabutu bizzat omuzlar ve istenen yapıları inşa ettirir. Çelebi'nin kurgusunda, rüya yoluyla iletilen vasiyet İstanbul'un fiziksel dokusunda kalıcı bir mimari esere ve ziyaretgâha dönüşürken mekânın kutsiyetine de zemin hazırlar (Evliya Çelebi, 2003a:335-337).

İstanbul'un kurucu figürü İmparator Konstantin'in din değiştirme süreci rüya yoluyla gerçekleşen bir şifa hadisesine dayandırılır. Anlatıya göre, çaresi bulunamayan ağır bir cüzzam hastalığına yakalanan imparator, kendisine önerilen masum çocukların kaniyle yıkanma yöntemini halkının feryatlarına kayıtsız kalamayarak reddeder. Bu merhametli tavrın karşılığı, rüyasında Hz. İsa'nın, imparatorun vücuduna dokunması ve onu hastalıktan tamamen arındırmasıdır. Rüyadan uyanıldığında şifanın gerçekliğe dönüşmesi, Konstantin'in eski inancını terk ederek Hristiyanlığı benimsemesini sağlar. Ardından İstanbul'da kapsamlı imar faaliyetlerine başlar. (Evliya Çelebi, 2003a:21-23). Konstantin'in rüyalarından etkilenen tek bölge İstanbul değildir. Evliya Çelebi, Kudüs'teki kutsal yapıların inşasını İmparator Konstantin'in rüyasında Hz. İsa'dan aldığı manevi bir talimatla ilişkilendirir. Konstantin, uykusunda Hz. İsa'nın kendisinden annesi Helena'yı Kudüs'e göndermesini ve orada Beytullahim ile şehir merkezinde mabetler inşa ettirmesini istediğini görür. Uyanır uyanmaz bu isteği gerçekleştirmek için büyük kaynaklar ve kalabalık bir ordu seferber eden imparator, annesini bölgeye göndererek inşa sürecini başlatır. Helena'nın Kudüs'e varıp Kamame Kilisesi gibi dini ve mimari açıdan önemli yapıları inşa etmesi, rüya yoluyla gelen mesaja dayandırılır (Evliya Çelebi, 2003a:23).

Evliya Çelebi, Tophane sırtlarındaki Galatasaray'ı çevresinde yer aldığını belirttiği demir madeninin yerini bir ilim merkezine bırakmasını II. Bayezid'in rüyalarıyla ilişkilendirir. Padişahın bu mevkideki konaklamaları esnasında Hz. Peygamber'i rüyasında görerek ondan aldığı talimatlar, bu noktada bir medrese ve darüşşifa inşa ettirmesine yol açar (Evliya Çelebi, 2003a:38-39). Evliya Çelebi, Koyun Baba Külliyesi'nin tesisini Sultan II. Bayezid'in Kadir Gecesi tecrübe ettiği bir rüyayla gerekçelendirir. Hacı Bektaş-ı Velî'nin müridi olan ve vefatıyla kabrinin yeri unutilan Koyun Baba, rüya vasıtasıyla padişaha kendi mezarı üzerine türbe, cami, aşevi ve misafirhaneden müteşekkil bir yapı grubu inşa edilmesini vasiyet eder. Bu manevi çağrışı ivedilikle icra eden Sultan Bayezid, söz konusu yeri bir hayrat merkezine dönüştürür (Evliya Çelebi, 2008a:210-211). Evliya Çelebi, Kars Kalesi'nin III. Murad dönemindeki yeniden inşa sürecini, bir velinin mezarının bulunmasını sağlayan manevi bir keşif hadisesiyle irtibatlandırır. Lala Mustafa Paşa komutasındaki ordunun harabeye dönmüş kaleyi imar ettiği sırada, askerler arasında bulunan "salih bir Kur'an hafızı" rüyasında yaşlı bir zat görür. Kendisini Ebü'l-Hasan-ı Harakanî olarak tanıtan bu kişi, makamının kale içinde olduğunu belirterek yerini tarif eder ve nişan olarak bir kuyunun kazılmasını ister. Bu rüya üzerine başlatılan kazı çalışmalarında, tarif edilen noktadan üzerinde "Kutlu şehid Harakanî benim" yazılı bir mermer blok çıkarılır. Çelebi, sanduka açıldığında vücudun taptaze durduğunu ve yarasından taze kan akmaya devam ettiğini aktarır. Bu manevi keşif, kalenin fiziksel inşasına kutsal bir boyut katar. Lala Mustafa Paşa, onun kabrini onarıp üzerine bir tekke ve kendi adıyla anılan bir cami inşa ettirir (Evliya Çelebi, 2008b:385).

İskender-i Zülkarneyn, iki deniz arasındaki yükseklik farkını tespit ettikten sonra Hazar Denizi'ni Karadeniz'e dahil etmek amacıyla devasa bir kazı faaliyeti başlatır. Dönemin ünlü filozofları ve mühendisleri, bu işin maliyeti ve İskender'in kalan ömrünün buna yetmeyeceği konusunda kendisini uyarsalar da asıl belirleyici unsur uykusunda karşısına çıkar. Çelebi, İskender'in gece gördüğü "korkunç bir rüya" neticesinde bu büyük projeden derhal vazgeçtiğini kaydeder. Sonrasında İskender, denizleri birleştirmek yerine iki deniz arasına üç katlı devasa surlar ve hendekler inşa ederek kavimler arasında bir sınır çizer (Evliya Çelebi, 2008b:352-354). Seyahatnâme, Babadağı şehrinin isimlendirilmesini ve gelişimini, tarihi bir şahsiyetin manevi mirasıyla birlikte Osmanlı padişahının gördüğü rüyaya dayandırır. Anlatıya göre, Hacı Bektaş-ı Velî'nin izniyle Horasan'dan Anadolu'ya gelen ve Avrupa içlerine kadar uzanan geniş bir coğrafyada gizlice İslam'ı yayan Sarı Saltık, hayatının sonunda Babadağı'na yerleşmiş ve buraya defnedilmiştir. Şehrin ismi, onun hatırasından gelmektedir. Başlangıçta balta girmemiş bir ormanlık ve ağaçlık olan bölge, Sultan II. Bayezid'in rüyasında Sarı Saltık'ı görme-

si neticesinde onun hatırasına vakfedilmiştir (Evliya Çelebi, 2006b:467-468). Evliya Çelebi, II. Bayezid'in nefis terbiyesini ve Sarı Saltık'ın kayıp mezarının rüya yoluyla bulunmasını ardışık kerametler bütünü şeklinde sunar. Anlatı, Bayezid'in yedi yıl boyunca hayvansal gıdadan uzak durarak ulaştığı manevî seviye ile başlar. Padişahın paça arzusunu bastırmak için "kör nefsi"ni gelincik suretinde ağzından çıkarıp ona cenaze namazı kıldırması, bu terbiyenin sembolik ifadesidir. Bu manevî yetkinlikle Kili ve Akkırman seferine çıkan Bayezid, Babadağı'nda Sarı Saltık'a ait olduğu söylenen fakat "inkârcılar" tarafından çöplüğe çevrilen kabir bilgisini edinir ve Kara Şemseddin ile birlikte istihareye yatar. Çelebi'nin aktardığına göre Sarı Saltık, rüyada onlara görünerek yaklaşan fetihleri müjdelere ve makamının bu zillet hâlimden kurtarılmasını talep eder. Padişah ile Kara Şemseddin'in aynı rüyayı görüp yazdıklarını mühürleyerek şeyhülislama göndermeleri anlatının keramet boyutunu pekiştirir. Ardından çöplük temizlenerek Sarı Saltık'ın adını taşıyan mermer sanduka ortaya çıkarılır. Çelebi, bu hadiseyi II. Bayezid'in kutupluk mertebesine eriştiğinin göstergesi olarak sunar (Evliya Çelebi, 2006b:475-476). Evliya Çelebi, Babadağı'ndaki Sarı Saltık Külliyesi'ni anlatırken yapının oluşumunda da rüyanın etkisinden bahseder. Sultan II. Bayezid tarafından cami, medrese, kervansaray ve imaretten oluşacak biçimde inşa ettirilen külliyenin idaresi Kırım Hanı Mengli Giray'a verilmiş, ancak inşaat tamamlandıktan sonra Sarı Saltık'ın hem türbedar Kademli Dede'nin hem de Mengli Giray Han'ın rüyasına girerek taş ve kurşun kaplı kubbenin kaldırılmasını, yerine ahşap bir kubbe yapılmasını istemesi, sonucunda taş kubbe yıkılarak yüksek bir tahta kubbe inşa edilmiştir. Çelebi, türbenin içini altın yaldızlı mushaflar, büyük şamdanlar ve Sarı Saltık'a nispet edilen tuğ, davul ve sancaklarla tasvir ettikten sonra burada bulunan dervişlerin musiki ve şiirle yoğrulmuş kültürel düzeyini Timurlu hükümdarı Hüseyin Baykara'nın meclisine benzeterek över (Evliya Çelebi, 2006b:477-479).

Selimiye Camii'nin İstanbul yerine Edirne'de inşa edilmesi, Sultan II. Selim ile veziri Lala Mustafa Paşa'nın aynı gece gördüğü ve birbirini tamamlayan rüyalara dayandırılır. Anlatıya göre Sultan Selim, Fenerbahçe'de uyuduğu sırada rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Peygamber, Kıbrıs'ın fethi karşılığında verilen cami ahdini hatırlatarak mabedin Edirne'de emreder. Aynı gece Lala Mustafa Paşa da rüyasında Kıbrıs ganimetlerinin bu inşaat için sultana teslim edilmesi gerektiğine dair Peygamber'den bir ihtar alır. Sabah bir araya geldiklerinde rüyaların birebir örtüşüğünün anlaşılması, ganimetlerin Edirne'ye sevk edilmesini sağlar. Çelebi, caminin yalnızca yerinin değil, temelini ve kiblesinin de rüyada Hz. Peygamber tarafından tayin edildiğini vurgular (Evliya Çelebi, 2006b:569-570). Evliya Çelebi, Selimiye Camii'nin tamamlanışından sonra II. Selim'in vefatını da rüya merkezli bir manevî buluşma çerçevesinde

anlamlandırır. Cami tamamlanıp padişaha haber ulaştığında Sultan Selim, aynı gece rüyasında yeniden Hz. Peygamber'i görür ve bu kez Selimiye'de toplanan cemaatle birlikte son cuma namazını Edirne yoluyla gelerek Peygamber'in sancağı altında kılması kendisine bildirilir. Rivayete göre Selim, camide ilk namazı eda etme arzusuyla İstanbul'dan Edirne'ye doğru yola çıkar. Ancak Çorlu civarında hastalanır ve üçüncü gün vefat eder. Böylece Selimiye'de kılınan ilk büyük namaz, padişahın hayattayken eda etmeye niyetlendiği cuma namazı değil, kendi cenaze namazı olur (Evliya Çelebi, 2006b:577). Evliya Çelebi, Diyarbakır'daki Peygamber Camii'nin inşa hikâyesini aktarırken, yapının ismini doğrudan bir rüya tecellisine bağlar. Anlatıya göre camiyi yaptıran hayır sahibinin rüyasına Peygamber girmiş ve caminin nasıl inşa edilmesi gerektiğini ona öğretmiştir. Bu talimat üzerine yükselen yapı, bu sebeple halk arasında Peygamber Camii adıyla meşhur olmuştur (Evliya Çelebi, 2010a:40). Evliya Çelebi, Bağdat'ı imar eden hükümdarlardan biri olarak andığı Nûreddin Zengî'nin rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü ve "Yetiş ey Nûreddin, benim cesedimi düşmanlar almak isterler" hitabına muhatap olduğunu aktarır. Bu ikaz üzerine Nûreddin, Şam'dan derhal hareket ederek yedi gün içinde Medine'ye ulaşır. Peygamber'in kabrine yönelik tehdidi bertaraf eder ve ardından kabri tunçla tahkim ettirir. Ayrıca Peygamber kubbesini ve Medine Kalesi'ni inşa ettirerek mukaddes mekânın güvenliğini sağlamlaştırır (Evliya Çelebi, 2010b:537). Seyahatnâme, İmam-ı Azam Kalesi ve türbesinin inşasını, hem Şah İsmail'in hakaretinden korunma mucizesine hem de Kanuni Sultan Süleyman dönemindeki manevi keşfe dayandırır. Anlatıya göre, Safevi istilasından önce İmam-ı Azam bir türbedarın rüyasına girerek kabrinin yerini değiştirmesini, sandukasının bir kafirin mezarı üzerine konulmasını ister. Şah İsmail Bağdat'ı alınca, İmam'ın kabri sandığı o yeri açar ve bulduğu cesedi yakarak İmam'ı yok ettiğini zanneder. Sultan Süleyman, Bağdat'ı fethettiğinde, bir çavuşun gördüğü rüya ve Taşkın Hoca isimli yaşlı bir zatın tanıklığıyla İmam'ın gerçek kabri aranır. Kazı sırasında büyük bir taş kaldırıldığında, çevreye güzel kokular yayılır. Sultan Süleyman, bu işareti takip ederek kabrin yerini kesinleştirir ve üzerine bir kubbe inşa ettirir. Türbenin çevresine bir medrese ve imaretin yanı sıra yapıyı korumak amacıyla bir kale, cami, hamam ve dükkanlar da ekler (Evliya Çelebi, 2010b:574-575).

Evliya Çelebi, Bağdat Kalesi'nin başka bir kurucusu olan Abbasi halifesi Mansur-ı Devânîkî'nin hayatını ve vefatını, rüya yoluyla tecelli eden manevi bir davet etrafında anlamlandırır. Halk arasında cimriliğiyle ve en küçük para biriminin hesabını yapmasıyla anılan Devânîkî lakabına rağmen Mansur'un büyük hayır faaliyetlerinde bulunduğunu vurgulayan Çelebi, Bağdat'ı imar ettikten sonra Mekke'ye giderek Harem-i Şerif'i genişlettiğini ve yüksek minareler inşa ettirdiğini belirtir. Bu imar faaliyet-

lerinin ardından Mansur-ı Devânîkî, rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Kendisine "Ey Mansûr, benim şefaatiime gel" hitabı, halife için ilahî bir çağrı ve ebedî âleme davet olarak yorumlanır. Çelebi'ye göre bu rüyadan kısa süre sonra Mansur vefat etmiş ve Mekke dışında yer alan kubbe- li türbesine defnedilmiştir (Evliya Çelebi, 2010b:536). Henüz Müslüman olmayan Mûğlı Bey, Mâhan memleketindeyken rüyasında Hz. Peygam- ber'i görür ve bu manevi davetle Müslüman olur. Bu rüyanın ardından Mentеше oğlu Dârâhikey'in emriyle Muğla Kalesi'ni fetheden beyin ismi şehre verilir (Evliya Çelebi, 2011d:221). Evliya Çelebi, Kudüs'teki Sahra- tullah Mescidi'nin Sultan Süleyman tarafından yeniden ihyasını bir rüya emrine dayandırır. Kanuni Sultan Süleyman, rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Peygamber ona uzun bir ömür ve zaferler müjdeledikten sonra gaza mallarıyla Kudüs'ü surlarla çevirmesini, Sahratullah'ı süslemesini ve şehri mamur etmesini emreder. Bu manevi talimatla harekete geçen sultan, derhal mimar ve ustaları bölgeye göndererek yapıyı çiniler ve mer- merlerle donatır. Anlatıya göre mescit avlusunda bulunan havuz da Sul- tan Süleyman'ın rüyasındaki tarif üzerine inşa edilmiştir (Evliya Çelebi, 2011e:501-502). Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında hayır duasını aldığı Ebû's-Selc-i Hindî için vefatından sonra yapmak istediği görkemli türbe, gördüğü bir rüya ile sade bir açık hava sofasına dönüşür. Rüya- da Hindî'yi gören Selim Han, onun "üzerime ağır yük yükleme" ricasını ye- rine getirmiştir (Evliya Çelebi, 2011e:601). Evliya Çelebi, Medine surları- nın inşasını Sultan Süleyman'ın gördüğü bir rüyaya dayandırır. Rüya- da Hz. Peygamber, sultana Belgrad, Rodos ve Budin'in fethini müjdeledikten sonra elde edilecek gaza mallarıyla Kudüs'e, Bağdat'taki İmam-ı Azam türbesine ve Medine'ye kaleler yapmasını emretmiştir (Evliya Çelebi, 2011e:663,794.). Sahabe, Hz. Peygamber'in vefatının ardından kabrini altın, gümüş ve mücevherlerle donatılmış görkemli bir yapıya dönüştür- mek isterken, o gece topluca görülen bir rüya tüm inşa sürecini değiştiri- r. Peygamber, rüyada ümmetine seslenerek dünya ziyneti istemediğini, sadece mescidinin genişletilmesini ve sünnetinin korunmasını vasiyet eder. Bu manevi ihtar üzerine sahabe gösterişli planlardan vazgeçerek cami- yi sadelikle genişletmiştir (Evliya Çelebi, 2011e:666-669). Anlatıya göre Papa'nın yönlendirmesiyle İspanyol rahipler, derviş kılığına girerek Medine'ye yerleşmiş ve üç yıl boyunca gizlice Mescid-i Nebvi'nin altın- dan kabre doğru bir tünel kazmışlardır. Nureddin, rüyasında Hz. Pey- gamber'in kendisine suikastçıların eşkallerini gösterip yardım istemesi üzerine harekete geçmiştir. Medine'ye hızla ulaşan hükümdar, rüyasın- daki yüzleri teşhis edebilmek için tüm halka ziyafet vermiş ve nihaye- tinde bu "sahte dervişleri" bir medrese odasında yakalatmıştır. Kazılan tünelin kabre sadece bir adım kala durdurulmasının ardından, suikastçı- lar cezalandırılmış ve Peygamber'in naaşının güvenliği için kabrin etrafı

yeraltından eritilmiş kurşun ve demirle devasa bir zırh gibi çevrilmiştir (Evliya Çelebi, 2011e:605-606;675-680).

Rivayete göre bölge henüz Ermenilerin elindeyken Erciş ovasından geçen bir Ermeni kabilesi, çadır kurmuş, nur yüzlü ve yaralarından kanlar akan, ejderhadan aslana kadar vahşi hayvanlara binmiş muazzam bir orduyla karşılaşır. Kendilerini ricâlü'l-gayb olarak tanıtan bu varlıklar karşısında kabile mensupları İslâm'ı kabul eder ve Erciş'i imar ederler. Şehrin adının da bu hadiseyle bağlantılı olarak "er ordusu" anlamına gelen "er-ceyş" tabirinden türediği ifade edilir. Kalenin dokunulmazlığı, Çelebi'nin anlatısında Timur'u bile durduran bir rüya ile pekiştirilir. Erciş'i tahrip etmeye niyetlenen Timur, rüyasında ricâl-i gayb tarafından uyarılır ve kalenin onların konak yeri olduğu bildirilir. Bu manevi ihtar üzerine şehre zarar vermeden ordusunu Adilceva ve Bitlis tarafına sevk eder. Çelebi, Kanuni Sultan Süleyman devrinde Osmanlı hâkimiyetine giren Erciş'i kendi zamanında ziyaret ettiğinde, rüyalarla ilişkilendirilen bu kadim manevî kudretin yerini güçlü bir askerî disiplinin aldığını belirtir ve Erciş'i hem manevî mirası hem de askerî tahkimatıyla sarsılmaz kalelerden biri olarak tasvir eder. (Evliya Çelebi, 2010a:214-215). Seyahat-nâme, Van Kalesi'nin Osmanlı hakimiyetine girişini ve kaledeki askeri yapının şekillenmesini, Kanuni Sultan Süleyman'ın gördüğü rüyaya ve bu rüyanın getirdiği manevi korumaya bağlar. Sultan Süleyman, kaleyi fethettiğinde içeriye yalnızca Rumeli kökenli seçkin askerleri yerleştirir ve kaleyi onlara emanet eder. Ancak gece rüyasında Hz. Ebubekir'i görür. Ebubekir, İslâm'ın ilk yıllarında bu kaleye elçi olarak bizzat kendisinin geldiğini, halkı İslâm'la şerefleştirdiğini ve kalenin o zamandan beri kendi himayesinde olduğunu müjdeler. Sultan Süleyman, bu rüyayı Ebussuud Efendi'ye anlatınca kalenin ruhanî bir koruma altında olduğu tasdik edilir. Çelebi'nin anlatısında Van Kalesi'ndeki "Van kulları" olarak anılan askerler, Ebubekir'in duası ve himayesiyle çoğalmış, korku bilmeyen, hileden uzak ve son derece dindar bir topluluk olarak betimlenir. Bu askerlerin tamamının Hanefî mezhebine bağlı olması ve Nakşibendî tarikatına mensubiyetleri, burayı aynı zamanda ruhanî bir kale haline getirir. Çelebi, farklı kavimlerden gelen bu özel askeri sınıfın kendine has ve gülünç bir lehçe geliştirdiğini de not düşer. Van Kalesi, bu manevi miras sayesinde yabancı unsurların sızamadığı, disiplinli ve inançlı bir "İslâm Seddi" olarak tasvir edilir (Evliya Çelebi, 2010a:260-261). Yavuz Sultan Selim'in Şam'ı fethi sırasında, rüyasında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin ruhaniyetini görür. İbnü'l-Arabî ona Mısır fethini müjdeledikten sonra sabah siyah bir ata binmesini ve kendisini çöplükten kurtarıp oraya bir imaret yapmasını emreder. Uyandığında rüyadaki işarete uyarak bir siyah beygire binen Padişah, hayvanın eşindiği çöplük yığınının altında Şeyh'in mezar taşını bulur (Evliya Çelebi, 2011e:590-591). Cafer Efendi,

Yemen’de Veysel Karani’nin türbesinde kalmak isterken rüyasında bizzat Karani’den memleketi Tırhala’ya dönme emrini alır. Bu manevi ihtar üzerine rotasını Yemen’den Balkanlar’a çeviren Şeyh, Tırhala’da kurduğu zaviye ile bölgenin dini dokusunu şekillendirir (Evliya Çelebi, 2011b:204-205).

Müjde ve Kehanet

Evliya Çelebi, Gürcü Nebi isyanı ve İstanbul’u tehdit eden Celalî ordusuna karşı elde edilen zaferi, hadise öncesinde müşahade edilen müjdeli rüyalar vasıtasıyla meşrulaştırır. Yaklaşık 100.000 kişilik Celalî kuvvetinin Üsküdar önlerinde hendekler kazarak payitahtı kuşattığı bir kriz atmosferinde, Kasımpaşa Mevlevihanesi Şeyhi Halil Efendi’nin gördüğü rüyada Aziz Mahmud Hüdayi, Üsküdar’da toplanan mahşerî bir kalabalığa vaaz vererek bölgenin kendi manevi himayesinde olduğunu beyan eder ve eşkıyanın Veziriazam Kara Murad Paşa eliyle perişan edileceğini müjdeler. Hüdayi ayrıca Kara Murad Paşa’nın istikbaline dair Hama şehrine yerleşip orada evleneceğine yönelik detaylı kehanetlerde bulunur. Söz konusu manevi işareti, Murad Paşa’nın benzer bir düşsel tecrübeyi itiraf etmesi tahkim eder. Paşa da rüyasında İstanbul’daki ailesinden ayrılarak Hama’da saraylar ve camiler inşa ettiğini görmüştür. Netice itibarıyla Gürcü Nebi isyanının bastırılması, bu çift taraflı rüya tecrübesinin maddi alemdeki tecellisi olarak sunulur (Evliya Çelebi, 2006a:100-101).

Yedi yıl boyunca kuşatılmasına rağmen fethedilemeyen Akka Kalesi’nin düşüşü, Melik Tahir Baybars’ın gördüğü bir rüya ve bu rüyanın tetiklediği bir kerametle açıklanır. Akka’yı ele geçirmek isteyen Baybars, uzun süre beklemiş ancak sonuç alamamıştır. Nihayet bir gece rüyasında, Halep’teki Şeyh Abidin Efendi olmadan bu kalenin fethedilemeyeceği kendisine bildirilir. Bu manevi işaret üzerine Baybars, Halep’e elçi göndererek şeyhi yardıma çağırır. Şeyh Abidin, daveti aldığı anda abdest almaktadır. O sırada manevi alemde savaşa dahil olur ve bir gözü orada şehit düşer. Şeyh, “İşte bu an kale fetholur” diyerek ayağındaki nalını öfkeyle havaya fırlatır ve elçiyle birlikte şehit olan göz bebeğini bir hokka içinde padişaha gönderir. Çelebi’nin anlatısına göre, kuşatma altındaki askerler o esnada havada uçarak gelen bir nalın görürler. Bu nalın, Akka Kalesi’nin surlarına beş kez vurur ve yedi yıl boyunca mancınık taşlarının yıkamadığı devasa surlar, şiddetli bir deprem olmuşçasına yerle bir olup yıkılır. Elçi padişaha ulaştığında kale çoktan fethedilmiştir. Çelebi, Şeyh Abidin’in hokka içindeki gözünü Şam’da gördüğünü belirterek, kerameti somutlaştırmayı hedefler (Evliya Çelebi, 2006a:144-146).

Evliya Çelebi, Sivas’taki Süheyb-i Rûmî (Abdülvehhab Gazi) makamını anlatırken, onun ilmî ve edebî kudretini, Hz. Peygamber’in huzurunda

tecrübe edildiği aktarılan bir rüya anlatısı üzerinden temellendirir. Süheyb-i Rûmî'nin rüyasında Peygamber tarafından ağzına yedi kez beyaz darı konulması, onun hikmet ve ilmî istidatla donatılacağına sembolik bir işareti olarak yorumlanır ve rüyanın bizzat Peygamber'e arz edilmesiyle müfessirlik ve muhaddislik vasfına erişeceği müjdelendir. Anlatıda Süheyb-i Rûmî'nin İmam-ı Âzam ile ilmî müzakere edebilecek bir seviyeye ulaştığı, hatta abdest ve namazın bazı sünnetlerine dair bilgilerin İmam-ı Âzam tarafından ondan öğrenildiği belirtilir. Anlatı ilerleyen bölümünde, makamın siyasî iktidar üzerindeki tesirine yönelir. Bağdat seferi öncesinde türbeyi ziyaret eden Sultan IV. Murad'ın burada aldığı manevî işaretle Irak'ın fethine dair bir tarih düşürdüğü, havada süzülen bir kartalı mızrakla vurmasını ise Şeyh Süheyb'e atfedilen bir müjde olarak yorumladığı aktarılır. Çelebi, mızrağın düştüğü yere dikilen ve okçuların erişemediği nişangâh taşının hâlen mevcut olduğunu belirterek bu anlatıyı somut bir unsurla destekler (Evliya Çelebi, 2006a:285-287).

Evliya Çelebi, Melek Ahmed Paşa'nın Van Valiliği'ne atanması sürecinde ortaya çıkan gerilimi, rüya ile fiilî hadiselerin iç içe geçtiği bir anlatı üzerinden kurar. Paşa, rüyasında merhum Sultan IV. Murad'ı görür. Padişah ona beyaz bir ekmek verir, ancak ekmek kanlıdır. Sultan Murad, bu ekmeğin bir parçasının Kaya Sultan'a, bir parçasının Bitlis Hanı'na verilmesini, kalanının ise paşa tarafından yenmesini emreder. Melek Ahmed Paşa bu rüyayı, Van eyaletinin kendisine tevcih edileceği fakat bu görevin hem kendisi hem eşi hem de Bitlis Hanı açısından kanlı ve ağır sonuçlar doğuracağı şeklinde yorumlar. Rüyanın ertesi sabahı, İpşir Paşa'nın emriyle Van'a atandığını öğrenir (Evliya Çelebi, 2006b:671). Ancak rüyadaki "kan" imgesi, yolculuk başlamadan önce trajik biçimde tecelli eder. Paşa'nın hayatının tehlikede olduğunu düşünen yedi aylık hamile eşi Kaya Sultan, büyük bir korkuya kapılarak çocuğunu düşürür. Çelebi, paşanın henüz doğmamış evladını gözyaşlarıyla dostlarına gösterdiği sahneyi aktararak bu kaybı rüyanın ilk gerçekleşmesi olarak sunar, kendisi ise paşayı, daha büyük bir musibetin bu yolla defedildiği düşüncesiyle teselli etmeye çalışır. Ardından Melek Ahmed Paşa'nın Sultan IV. Mehmed ve Sadrazam İpşir Paşa huzurunda Van eyaletinin idari ve mali güçlüklerini dile getirmesi, sert bir tartışmaya rağmen padişahın güvenini kazanmasıyla sonuçlanır. Paşa, gördüğü rüyanın bir kader ilamı olduğunu bilerek, hüznü bir vedanın ardından Van'a doğru yola çıkar. (Evliya Çelebi, 2006b:669-679).

Söğüt yakınlarındaki Ahmed Bey Çeşmesi'nde yaşanan baskın, savaş öncesinde hissedilen manevî gerilim ve ölümü haber veren bir rüya anlatısı üzerinden kurgulanır. Veli adlı savaşçının şehitlik arzusunu dile getiren manilerle uyanmasının ardından arkadaşı Ali'nin rüyasında yaşanan mumun söndürülmesi ve başına darbe indirilmesi, yaklaşan akıbetin

sembolik işaretleri olarak sunulur. Baskın sırasında her iki savaşçının da şehit düşmesi rüyanın gerçeklik kazanması olarak sunulur (Evliya Çelebi, 2006a:361-367). Evliya Çelebi, Bitlis seferi öncesinde Melek Ahmed Paşa'nın gördüğü rüyayı ve bu rüyanın farklı yorumlarını aktarır. Paşa rüyasında, bir orduyu andıran kara karıncaların ayağına üşüşüğünü, ancak kendisine asıl acıyı veren ve baldırını ısırmanın zayıf bir karınca olduğunu görür. Paşa can havliyle bacağına sığayınca karıncaların çoğu ölür. Hayatta kalanlardan on altısını Evliya Çelebi'ye, bir kısmını Van Ağası'na emanet eder. Isıran zayıf karıncayı ise Yusuf Kethüda'ya iyileştirmesi için verir. En sonunda ölümler arasındaki diri kalan elli altmış karıncayı ise pabucuyla ezerek tamamen yok eder. Rüyanın yorumlanması aşamasında iki farklı bakış açısı öne çıkar. Molla Mehmed Hakkâri, rüyayı diplomatik bir dille yorumlayarak karıncaların ölmesini "han ile yapılacak barışa" ve fitnenin sönmesine yorar. Evliya Çelebi ise rüyadaki karıncaları savaşın sonuçlarıyla ilişkilendirir. Kendisine bağışlanan karıncaların, zafer sonrası ganimet olarak alacağı "karınca belli ve kara gözlü köleler" olduğunu söyler. Paşa her iki yorumu da tebessümle karşılar. Rüyadan sonra Bitlis'in ileri gelenleri ve alimleri paşanın ayağına kapanıp büyük paralar teklif ederek Han'ın affını dileseler de Melek Ahmed Paşa kararlılığından ödün vermez. Paşa, rüyasındaki karıncaları ezen hamlelerine paralel olarak, barış tekliflerini reddeder ve ordusuna nihai saldırı emrini verir (Evliya Çelebi, 2010a:305-306). Kalenin düşmesiyle birlikte paşa, rüyasında kendisini ısırarak "zayıf kara karınca"nın kalede son ana kadar direnen eski seyisi Kara Ali Ağa olduğunu idrak eder ve cellat önünde diz çöken Kara Ali, Çelebi'nin rüyadaki "azat edilen karınca" yorumunu hatırlatmasıyla ölümden kurtulur. Çelebi, rüyada işaret edilen payını hatırlatarak paşadan esirlerin bağışlanmasını talep eder. Paşa da rüyadaki vaadine sadık kalarak esirlerden bir kısmını bağışlar. Çelebi bu sahneyi "Allah elçisinin rüyasını doğru çıkardı" ayetiyle ilişkilendirerek rüyanın ilahî tasdiğe mazhar olduğunu belirtir (Evliya Çelebi, 2010a:317-328).

Evliya Çelebi, Bağdat'ın Osmanlı hâkimiyetine girişini rüya yoluyla tecelli eden manevî bir fetih olarak çerçeveledirir. Anlatıya göre Şah Tahmasb, Kanuni Sultan Süleyman korkusuyla şehri askerle tahkim etmiş olsa da onun askerlerinin başta İmam-ı Âzam olmak üzere büyük velilerin kabirlerine yönelik saygısızlıkları, fethi kaçınılmaz bir manevî sorumluluk hâline getirir. Çelebi, kırk büyük velinin aynı gece Sultan Süleyman'ın rüyasına girerek "Bizi Kızılbaş elinden kurtar" nidalarıyla onu Bağdat'a davet ettiğini belirtir. Bu ilahî çağrının ardından Süleyman Han, Tebriz ve Sultaniye üzerinden ağır kış şartlarında sefere çıkar. Seyyah, babasının da katıldığını vurguladığı bu harekât sırasında rüyaların karşılıklı biçimde örtüşüğünü vurgular. Zira Bağdat Hanı Tekyelü Mehmed Han da rüyasında Hz. Peygamber'i görmüş, Peygamber kendisine

İmam-ı Âzam'ı kurtarmaya gelenin Süleyman olduğunu bildirerek kalenin teslim edilmesini emretmiştir. Bu iki yönlü rüya tecellisi sayesinde kale anahtarları savaşız şekilde Osmanlı'ya geçer ve Kanuni Sultan Süleyman 941 (1534) yılında şehre girdiğinde ilk olarak tahrip edilmiş İmam-ı Âzam ve Abdülkadir-i Geylânî türbelerini ziyaret edip temizleterek imar ettirir (Evliya Çelebi, 2010b:538-541). Evliya Çelebi, İmadiye'de bulunan Seyyid Han Medresesi ve yakınındaki infaz kayalığı çevresinde gelişen hadiseyi, rüya olgusunun ilahi adalet vasıtası olarak kullanımına dair bir örnek olarak sunar. Bölgedeki idari uygulamaya göre idamlık mahkûmların atıldığı uçurumdan aşağı bırakılan bir kişi, on adet akbabanın müdahalesiyle havada yakalanarak zarar görmeden Seyyid Murad Han'ın huzuruna taşınır. Kurtulan Mahkûm, infaz öncesi rüyasında Hz. Yusuf'u gördüğünü, onun tarafından "mağara arkadaşı" olarak teselli edildiğini ve on meleğin yardımıyla kurtarılacağını kendisine müjdelediğini ifade eder. Sonuç olarak Murad Han, rüyanın ve mucizenin gerçekliğini onaylayarak mahkûmu sadece serbest bırakmakla kalmaz, aynı zamanda 3.000 altın vererek mağduriyetini giderir (Evliya Çelebi, 2010b:704-705). Mankalya'da bulundukları sırada Melek Ahmed Paşa ile Evliya Çelebi arasında geçen sohbet, Köprülü Mehmed Paşa ile ilişkilerin nasıl yürütülmesi gerektiği meselesi etrafında şekillenir. Bu bağlamda Melek Ahmed Paşa, Diyarbakır'da gördüğü bir rüyayı hatırlatarak düşüncesini temellendirir. Rüyasında Rumiye Şeyhi Aziz Efendi'yi gören Paşa, ondan 1067 yılında Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazam olacağı ve Osmanlı devlet düzenine nizam vereceği haberini aldığını belirtir. Anlatıda bu haber, ebced hesabıyla desteklenir. "Ka'b" kelimesinin 92 değeri Mehmed adına, "Kelec" kelimesinin 53 değeri ise Köprülüoğlu Ahmed Paşa'ya işaret edecek şekilde yorumlanır. Aynı rüya çerçevesinde Fazıl Ahmed Paşa'nın Kandiye fethi ve Kara Mustafa Paşa'nın ileride üstleneceği görevler de zikredilir. Melek Ahmed Paşa, bu rüyayı Mankalya'daki sohbet sırasında dile getirerek Köprülü Mehmed Paşa'ya karşı takınacağı tutumu gerekçelendirir (Evliya Çelebi, 2010c:138-141).

Evliya Çelebi, Varna seferi sırasında yaşanan askerî gelişmeleri Melek Ahmed Paşa'nın gördüğü bir rüya etrafında anlamlandırır. Anlatıya göre Paşa, rüyasında Evliya Çelebi ile bazı arkadaşlarının Kazak kanını yaladıklarını görür. Kısa bir süre sonra Varna önlerinde Kazaklarla şiddetli bir çatışma meydana gelir ve bu çarpışmada Evliya Çelebi ile birlikte Rıdvan Halife ve Çerkez Ali Ağa yaralanır (Evliya Çelebi, 2010c:126-131). Melek Ahmed Paşa'nın "garip ve salih" olarak nitelenen rüyası, yaklaşan askerî tehlikeyi sembolik bir dil üzerinden haber verir. Paşa rüyasında Özü Kalesi üzerine konan binlerce karakuşun kaleye taşlar bıraktığını, içeride büyük bir panik yaşandığını, kaçmaya çalışanların kuşlar tarafından yakalandığını, ardından kuşların kale kulesi üzerinde yuva kur-

duklarını, ancak kaleden yükselen bir ateşle kanatlarının yanarak yere düştüklerini görür. Evliya Çelebi bu rüyayı düşman saldırısına dair bir alamet şeklinde yorumlar ve kalenin ilahî yardımıyla korunacağına işaret eder. Bu yorum üzerine Melek Ahmed Paşa derhal askeri ve lojistik tedbirler alır. Çevre sancaklardan asker toplar, mühimmat ve zahire sevkiyatını düzenler, gemilerle kısa sürede Özü Kalesi'ne destek ulaştırır ve kalenin tahkimine başlanmasını sağlar. (Evliya Çelebi, 2010c:241-243). Rüyadan kısa süre sonra düşman kuvvetlerinin kaleye saldırması ve Osmanlı savunmasının şiddetli top ateşiyle onları geri püskürtmesi, rüyanın doğruluğunu teyit eden gelişmeler olarak sunulur (Evliya Çelebi, 2010c:275-277). Kalenin rüya ve rüyaya bağlı olarak alınan tedbirler sonucunda düşmandan kurtulması üzerine düzenlenen büyük törende Çelebi, Ahmed Paşa'nın vekili sıfatıyla gazilere hil'atler, gümüş çelenkler ve paralar dağıtarak rüya ile başlayan sürecin resmî bir zaferle taçlandırıldığını kaydeder (Evliya Çelebi, 2010c:281). Melek Ahmed Paşa rüyasında, kendisinden önceki Bosna valisi Seydî Ahmed Paşa'nın inşa ettiği bir namazgâhta hutbe okuduğunu, bu sırada zırhlar içindeki Seydî Paşa'nın gelerek Köprülü Mehmed Paşa'dan korktuğunu ve yardım istediğini görür. Rüya Seydî Paşa minberden düşüp ölürken, Porolok Dağı'ndan inen zincirli domuzlar ve bir ayı cemaate saldırır. Evliya Çelebi ise rüyada bu ayıyı öldürerek cemaati kurtarır. Bu sembolik anlatı, Çelebi tarafından doğrudan bir düşman baskını ve Seydî Paşa'nın sonu olarak yorumlanır. Paşa rüyasını anlattığı sırada, Porolok Dağı'ndan gelen yaralı bir haberci, kâfirin pusu kurduğunu ve İslâm askerine saldırdığını bildirir. Paşa, rüyadaki domuz ve ayı saldırısını bu gerçek baskınla birleştirerek askerlerini pusu bölgesine sevk eder (Evliya Çelebi, 2010d:613-615). Kazanılan zaferin ardından esirler ve ganimetler tasnif edilirken, sınır gazileri tehlikeli esirlerin İstanbul'a gönderilmeyip hemen idam edilmesini talep ederler. Bu sırada, Ayı lakabıyla tanınan ve yıllardır bölgeyi harap eden Vasil, zincirlerinden kurtulur ancak Evliya Çelebi onu yakalayıp yere serer ve Ahmed Paşa'nın emriyle Evliya'nın kölesi tarafından kılıçla idam edilir. Rüyadaki domuzlar, gaziler tarafından kılıçtan geçirilen yaklaşık iki yüz diğer haramiyle özdeşleştirilir (Evliya Çelebi, 2010d:619-620). Evliya Çelebi, rüyasında orta boylu, Habeşi bir adam olarak gördüğü Hindî Baba'nın kendisine gazaya gideceğini, sağ salım döneceğini ancak bu süreçte bir kölesini ve dört atını düşmana kaptıracağını bildirdiğini aktarır. Hindî Baba aynı zamanda Çelebi'ye Alman diyarlarında uzun süre seyahat edeceğini de bildirir. Çelebi, Hindî Baba'nın Kanuni Sultan Süleyman'a Mohaç Zaferi'ni ve Macar Kralı'nın ölümünü 70 gün önceden bildiren bir "keramet sahibi" olduğunu vurgular. Çelebi rüya karşısında "takdir edilen olur" diyerek kurban keser ve tekkedeki fukaralara dağıtır (Evliya Çelebi, 2010e:227). Baba Miftah, Budin'in fethinden önce Kanuni Sultan Süleyman'ın rüyasına girerek ona sembolik olarak kale anahtar-

larını teslim etmiş, fetihten sonra padişahı tebrik etmek için huzuruna çıkmış ve can vermiştir (Evliya Çelebi, 2010e:326).

Ciğerdelen Kalesi dizdarının hanesinde rüyasında babasını gören Evliya Çelebi, Kur'an tilavetine devam etmesi yönünde telkin almış; kale-nin akıbetine dair ise ebced hesabı üzerinden bir işaretle karşılaşmıştır. Bu işarete göre, Sultan III. Mehmed döneminde kâfirlere “ganimet” olan kalenin, Sultan IV. Mehmed devrinde de aynı kelimenin delalet ettiği bir vakitte tekrar elden çıkacağı beyan edilmiştir. Ancak bu süreçte Evliya Çelebi'nin şahsına bir zarar gelmeyeceği Kur'an-ı Kerim'den bir ayetle müjdelenmiştir. Bu rüya üzerine tedbir alan müellif, kıymetli eşyalarını ve kölelerini dizdara emanet ederek bölge coğrafyasını ve Tuna Nehri'nin stratejik durumunu incelemeye koyulmuştur. O esnada sadrazam tarafından Tuna üzerinde kurulan köprü, nehrin taşmasıyla hasar görmüş, bu durum lojistik aksamalara sebebiyet vermiştir. Sadrazamın emriyle İbrahim Paşa, karşı kıyıdaki İslam ordusunun güvenliğini sağlamak üzere gece boyu sürecek bir keşif ve koruma göreviyle görevlendirilmiştir. Ciğerdelen Ovası'ndaki büyük savaşın zeminini hazırlayan asıl gelişme ise bir ihanetle vuku bulmuştur. İbrahim Paşa'nın maiyetinden biri Macar diğeri Türk olan iki kişi, din değiştirerek düşman tarafına sığınmış ve Uyvar Kalesi hâkimi Fargaçı'ya asılsız istihbarat taşımıştır. Türk ordusunun köprü inşasında başarısız olduğu, açlık ve firarların başladığı yönündeki bu yanıltıcı bilgiler, düşman kuvvetlerini harekete geçirmiştir. Bu ihbar üzerine düşman ordusu, Türk kuvvetlerini köprü başında baskına uğratmak ve nehrin öte yakasına geçişi engellemek amacıyla taarruz hazırlıklarına başlamıştır (Evliya Çelebi, 2010e:379-381). Savaştan önce Hindî Baba Tekkesi'nde gördüğü rüyada zafer ve ganimet müjdesi aldığını belirten Çelebi, bu vaadin Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'nın bizzat verdiği elli kuruş, yirmi altın ve gümüş çelenkle gerçekleştiğini vurgular. Ele geçirdiği Macar atı ve Alman esiri de rüyadaki ganimetin karşılığıdır. Seyyah, esir ifadelerine dayanarak Alman, Çek, İsveç ve Leh askerlerinden oluşan yaklaşık 37 bin kişilik müttefik ordunun büyük ölçüde imha edildiğini, ordugâh önünde otuz bin kelle sayıldığını aktarır ve bu zaferi Mohaç ile Haçova ile kıyaslayarak Fazıl Ahmed Paşa devrinin en parlak askeri başarısı olarak niteler (Evliya Çelebi, 6.2, 406-407). Evliya Çelebi, sefere çıkmadan önce rüyasında gördüğü Hindî Baba'nın kendisine verdiği “zafer ve ganimetle döneceksin” müjdesinin gerçekleşmesi üzerine, sefer dönüşü Vulkovar'daki türbeyi ziyaret eder. Türbede kurban keser ve yoksullara adaklar dağıtır (Evliya Çelebi, 2010f:521).

Evliya Çelebi, Kandiye'nin fethinden tam yirmi beş yıl önce gördüğü rüyanın, kalenin düşmesiyle birlikte surlar üzerinde kılıcıyla ezan okuyarak nasıl gerçekleştiğini anlatır. Bu manevi işaret, Hanya fatihi Yusuf Paşa zamanında kendisine gösterilmiş ve çeyrek asır sonra yerini bul-

muştur. Metinde ayrıca “Söylemez” lakaplı Ali Dede’nin, otuz iki dişine atıfla kalenin otuz iki ayda fethedileceğine dair manevi öngörüsü ve vefatıyla gerçekleşen mucizeler, bu fetih atmosferini tamamlar (Evliya Çelebi, 2011c:448-449). Evliya Çelebi, Toyran’da Halis ve Şüca Efendi gibi zatları ziyaret ettikten sonra rüya ile gerçekliğin iç içe geçtiği bir tecrübe yaşar. Gece rüyasında kendisini uyandıran nurani bir ihtiyarı, gözlerini açtığı anda yatağının başında otururken bulur. Bu zat ona tehlikeli dağlarda gezmeyi bırakıp Gümölcine’ye dönmesini, orada kayıp kölesini ve mallarını bulacağını haber verir. Ayrıca Çelebi’ye Girit seferine katılıp Kandiye’nin fethinde bulunacağını ve ömrünün sonuna kadar Hicaz’da seyahat edeceğini müjdelar. Yanındaki kölesinin de kilitli kapılar ardında bu gizemli ziyaretçiyi gördüğü yönündeki bilgiyle Evliya Çelebi, anlatısını destekler (Evliya Çelebi, 2011b:105). Evliya Çelebi, Azak Denizi yakınlarındaki Gölköfiur’da, “Altı Su” denilen bereketli ovalarda devasa bir yaban atını büyük bir mücadeleyle avlar. Bu olay, seyyahın tam kırk yedi yıl önce çocukken gördüğü bir rüyayı bizzat yaşamasını sağlamıştır. Zira rüyasında da tıpkı bu yeşil bozkırlarda tazılarıyla bir yaban atı vurduğunu görmüştür (Evliya Çelebi, 2011b:6).

Şifa ve Vefat Habercisi

Evliya Çelebi, Malazgirt’te bulunduğu sırada gördüğü rüyayı “sâlih rüya” çerçevesinde aktararak bu rüyanın sonraki gelişmeler üzerindeki etkisini vurgular. Anlatıya göre rüyasında İstanbul’da bulunduğunu gören Evliya, Süleymaniye’de Siyavuş Paşa’nın annesi ile Defterdarzâde Mehmed Paşa’nın annelerinin birlikte ağladıklarına tanık olur; kadınlar, oğullarının İstanbul denizinde boğulduklarını söyleyerek bu haberi Erzurum’da bulunan Melek Ahmed Paşa’ya iletmesini ve onların dertlerine çare olunmasını isterler. Uyanır uyanmaz abdest alarak Paşa’nın huzuruna çıkan Evliya, rüyasını ayrıntılarıyla aktarır; Melek Ahmed Paşa ise kendisinin de benzer bir rüya gördüğünü belirterek bu anlatıyı hayra yorar ve boğulma imgesini dünya malına gark olma şeklinde tevil eder, ölenlerin ruhları için yapılacak hayır ve hasenatla manevî bir diriliğin sağlanacağını ifade eder (Evliya Çelebi, 2010c:66-67). Siyavuş Paşa’nın vefatı ve Defterdarzâde Mehmed Paşa’nın sarayda idam edilip naaşının Demirkapı önüne bırakıldığını haberinin kendilerine ulaşmasıyla rüya doğrulanmış olur. (Evliya Çelebi, 2010c:71-75). Evliya Çelebi’nin vurguladığı başka bir nokta, paşanın Çelebi’nin de şaşkınlıkla karşıladığı bir şekilde rüyadaki sembollerini henüz haber gelmeden doğru analiz ederek kendi rotasını buna göre çizmesidir (Evliya Çelebi, 2010c:79).

Kaya Sultan’ın gördüğü iki sâlih rüya etrafında şekillenen anlatıda rüyaların doğum, ölüm ve sadaka anlayışıyla nasıl ilişkilendirildiğini ortaya konulur. İlk rüyada Kaya Sultan, cennet bağlarında dedesi Sul-

tan Ahmed'i görür. Sultan Ahmed, Yeni Cami'nin inşasında gösterdiği tevazu ve hizmet karşılığında kendisine cennet nimetlerinin verildiğini anlatır, ardından Kaya Sultan'ın dünyada muradını almasını diler. Rüyanın sonunda Sultan Ahmed'in elinin kanlı olması ve bu kanın Kaya Sultan'ın eline bulaşması, Melek Ahmed Paşa tarafından hayra yorumarak, doğum ve soyun devamı ile ilişkilendirilir. Ancak paşa bu yorumun ardında Kaya Sultan'ın doğum sırasında öleceğine dair gizli bir endişe taşır. İkinci rüyada ise Kaya Sultan, Eyüp'ten Sarayburnu'na uzanan büyük bir kalabalığın, "kanlı" olduğu söylenen bir imamın eşini beyaz bir çuval içinde kayıklarla götürdüğünü görür. Yapılan bağış teklifleri reddedilir ve kadının akıbeti ilahî adalete bırakılır. Melek Ahmed Paşa bu rüyayı Girit seferi ve Kandiye'nin fethiyle ilişkilendirerek yorumlar, beyaz çuvalı ve toplu hareketi fetih ve zafer alameti olarak açıklar. Buna rağmen Kaya Sultan rüyayı bir felaket işareti olarak algılar, büyük miktarda sadaka dağıtır, mallarını vakfeder ve kısa süre sonra ölüm hazırlıklarına girer. (Evliya Çelebi, 2010c:342-346).

Evliya Çelebi, Melek Ahmed Paşa'nın Kaya Sultan'ın hamileliği sürecinde gördüğü rüyayı aktararak, rüyanın bir kader bilgisi olarak nasıl yorumlandığını gösterir. Paşa rüyasında Kaya Sultan ile şiddetli bir ayrılık tartışması yaşar. Kaya Sultan, ondan boşanmak istediğini, karnındaki çocuğun bir kız olduğunu ve bu kızıdan sonra Paşa ile bağının kopacağını ısrarla dile getirir. Ardından sultan, dedeleri Sultan Ahmed ve Sultan Mustafa'nın huzuruna çıkar. Her iki padişah da ilahî emir gereği bu boşanmanın gerçekleşmesi gerektiğini bildirir. Ayasofya'da şeyhülislâm ve ulemânın huzurunda geçen sahnede paşa istemeden "boş" sözünü söyler ve hemen ardından Kaya Sultan'ın beyaz bir örtüyle dört kişi tarafından götürüldüğünü görür. Paşa bu örtüyü kefen, dört kişiyi tabut taşıyıcıları, Ayasofya'daki namazı da Kaya Sultan'ın cenaze namazına işaret olarak yorumlar. Beyaz şalın başına değil omzuna örtülmesi ise kendisinin bir süre daha yaşayacağına, fakat eşinin yaklaşan doğumda öleceğine dair bir alamet kabul edilir. Rüyayı hayra yoran açıklamalara rağmen Ahmed Paşa kendi yorumunda ısrar eder ve rüyayı Kaya Sultan'ın bu doğumda vefat edeceğinin açık bir işareti olarak görür (Evliya Çelebi, 2010c:346-350).

Kaya Sultan'ın vefatı onu teyit eder. Doğum sancıları başladığında bir kız çocuk dünyaya getiren sultan, plasantanın rahimde kalması nedeniyle acımasız yöntemlere maruz kalır. Evliya Çelebi'ye göre Kaya Sultan, halılara sarılıp çalkalanmış, baş aşağı asılmış ve hatta bal fıçısına konulmuştur. En sonunda ebelerin yaptığı sert fiziksel müdahale sonucu iç organları zarar görerek dördüncü günde hayatını kaybetmiştir. Evliya Çelebi, geçmişte müneccimlerin Kaya Sultan'ı "Melek'ten bir kız doğururken öleceği" konusunda uyardığını hatırlatarak, bu vefatın bir kaderin

tamamlanması olduğunu vurgular. Ölümün hemen ardından Köprülü Mehmed Paşa'nın sarayı mühürleyip tüm mallara el koyması, hatta Melek Ahmed Paşa'nın, eşinin kaybının yanı sıra maddi bir yıkımla da karşı karşıya kalmasına yol açar. Ancak padişahın araya girmesiyle mallarının bir kısmı iade edilir ve kederini dağıtması için Bosna valiliğine atanır. Paşa'nın, Ayasofya avlusundaki türbede eşinin kabri başında "Benden cihan cihan talâk boşandın" diyerek ağlaması, rüyasındaki şer'i boşanmanın aslında ölümle gelen ebedi bir ayrılık olduğunu anlamasının ifadesi olarak sunulur (Evliya Çelebi, 2010c:350-356).

Melek Ahmed Paşa'nın boynundaki ağır hastalık ve şişlik nedeniyle ölüm döşeğinde olduğu bir sırada, Çelebi'nin gördüğü rüya tüm sürecin seyrini değiştirir. Çelebi rüyasında Paşa'yı Mısır'da bir sultan, vücudunu ise yıkılmak üzere olan Süleymaniye Camii olarak görür. Rüyada beliren babası, bu caminin kurtuluşu için kible duvarının arkasında derin bir hendek kazılmasını ve cami hizmetçilerine yemek verilmesini önerir. Metne göre paşa, rüyayı "vücudumun şehri" diyerek doğrudan kendi bedeni üzerinden yorumlar. Caminin şişen duvarını kendi boynundaki yaraya, hendek kazılmasını ise cerrahi müdahaleye yorar. Çelebi, rüya üzerinden alınan bu riskli kararın paşanın ölümüne yol açmasından ve suçlanmaktan büyük bir korku duysa da Ahmed Paşa'nın isteğiyle uygulanan tedavi sonucunda yaradan cerahat boşaltılarak paşa iyileşir (Evliya Çelebi, 2010c:141-146).

Evliya Çelebi, Sofya'da tanık olduğu bir ilahî adalet sahnesini ve bunu izleyen veba salgını sırasında Melek Ahmed Paşa'nın hastalığıyla bağlantılı rüya tecrübesini sembolik bir bütünlük içinde aktarır. Anlatı, bir ser-serinin leylek yumurtalarını değiştirmesi sonucu kuşlar arasındaki yıkıcı sahneyle başlar. Failin kısa süre sonra benzer bir akıbetle ölmesi, Çelebi tarafından adaletin tecellisi olarak yorumlanır. Bu hadisenin ardından kentte patlak veren veba salgını paşayı ölümcül bir hastalığa sürüklerken, Çelebi, rüyasında İstanbul Bahçekapısı'nda karaya oturmuş dev bir kal-yon görür ve bu rüyayı paşaya aktarması tembihlenir. Rüyada geminin kurtuluşu için direğin kesilmesi, altına yağ sürülmesi ve kurban kesilmesi gerektiği söylenir. Fırtına sırasında direk kesilince gemi selamete çıkar. Paşa rüyadaki gemiyi kendi bedeniyle, şişkin başı hastalığının ağırlığıyla, yağ sürülmesini tedaviyle ve direğin kesilmesini ise yakın bir dostun ölümüyle ilişkilendirir. Üç gün sonra sırdaşı Gınayî Efendi'nin vefatı, rüyadaki sembolün gerçekleşmesi olarak değerlendirilir ve bu kaybın ardından paşanın iyileşmesi, rüyayı şifa getiren bir ilahî işarete dönüştürmüş olur (Evliya Çelebi, 2006b:531-538). Molla Defterdar Ebü'l-fazl, rüyasında Hz. Peygamber'in "Şam'a git, vaktin yakındır" uyarısını bir ölüm haberi olarak alır ve şehre ulaştığı an vefat eder. Molla Fevri Çelebi ise İbnü'l-Arabi'nin rüyadaki "Bize iman ile gel" davetiyle İslam'a geçip ömrünü

Şam’da ilimle tamamlar (Evliya Çelebi, 2011e:611-612). Evliya Çelebi’nin Enderey ve Dağıstan tarihini anlattığı bölümde, Emevî Halifesi Mervan-ı Hımar’ın trajik sonunu bir rüya üzerinden kurgular. Mısır’daki Busir köyünde kaçak haldeyken uykusunda atası Yezid’i ve kendisini öldürmeye gelenleri gören Mervan, uyandığında bu rüyayı bir sadakat işareti sanarak katillerini sevinçle karşılar. Ancak gördüğü bu rüya, bir bağlılık müjdesi değil, Ebû Müslim’in intikam kılıcıyla gelecek olan ölümün habercisi olmuştur (Evliya Çelebi, 2011a:674-675).

Siyasi Meşruiyet Kaynağı

II. Osman’ın tahttan indirilmesiyle başlayan idari istikrarsızlık, devlet hazinesinin tükenmiş olması ve askerî zümrelerin tahakkümü, IV. Murad’ın saltanatının başında büyük bir yapısal krizle karşılaşmasına yol açar. Bu dönemde, boş hazine karşısında duyduğu derin teessür ve ettiği dualar sonucunda padişah, rüyasında adalet timsali Hz. Ömer ile karşılaşır. Hz. Ömer, padişaha “Ey Murad korkma” diyerek kendi kılıcını onun beline kuşatır ve kınından çıkarıp teslim eder. Bu rüya anlatısı, IV. Murad’ın “adil hükümdar” kimliği ile iktidarının tasdik edilmesini ve sonrasında gerçekleşen eylemlere meşruiyet zemini kazandırmayı hedefler. Uykusundan uyanan padişah, ertesi gün amcası Mustafa Han’ı saraydan uzaklaştırarak idari kontrolü ele alır ve tütün, kahvehane ile meyhane yasakları gibi sert uygulamalarla devlet otoritesini tesis etmeye başlar. (Evliya Çelebi, 2003a:185-187). Seyahatnâme, Kaniye Kalesi’nin savunmasını hem fiziksel hem de manevi bir çerçevede aktarır. Kışın göl donduğunda düşman baskınına önlemek için halkın buzları kesmesi gibi önlemler alınsa da kalenin asıl gücü rüyalarda ön plana çıkar. Pek çok “salih kimsenin” rüyasında kalenin Hazret-i Ali’nin himayesinde olduğunu görmesi, buranın manevi bir kalkanla korunduğu inancını güçlendirir (Evliya Çelebi, 2010f:696). Evliya Çelebi, Safevi hanedanının alameti olan “Acem tacı” ile askerî mûsikî enstrümanlarının menşei, Şeyh İbrahim’in tecrübe ettiği bir rüyaya dayandırır. Anlatıya göre Şeyh İbrahim, rüyasında bir merkebin saldırısına uğradığını ve bu birleşme neticesinde yetmiş parmaklı bir çocuğun doğduğunu görür. Şeyh Safî tarafından “İran tahtına cülûs ve soyundan yetmiş neslin hüküm süreceği” şeklinde tabir edilen bu rüya üzerine İbrahim, iktidara gelmesi halinde merkebin uzvunu başına taç edineceğine ve hayvanın sesini mûsikî enstrümanlarının tınısına esas alacağına dair ahd eder. Osmanlı handanının iktidarını meşrulaştırmak için kullanılan rüyalar rakip siyasi otoritenin hanedan tacını ve devlet simgelerini tahkir etme aracına dönüşür (Evliya Çelebi, 2008a:281). Evliya Çelebi’ye göre bu manevi işaretin ardından Şeyh İbrahim, hanedan üyeleri arasında ilk kez kendi adına sikke bastırıp hutbe okutarak resmen hükümdarlık makamına geçer. Evliya Çelebi, hanedanın kurucu isimleri

olan Şeyh Safî ve Şeyh Haydar'ın böyle bir siyasi güce sahip olmadığını, mutlak iktidarın ancak bu rüyadan sonra Şeyh İbrahim ile başladığını ileri sürer (Evliya Çelebi, 2008a:314-315).

SONUÇ

Seyahatnâme'de rüyalar, Evliya Çelebi'nin hem kişisel yolculuklarını hem de çevresinde gelişen olayları anlamlandırmasında merkezi bir rol üstlenir. İstanbul'daki Ahi Çelebi Camii'nde gördüğü rüyada Peygamber ve sahabelerle birlikte birçok evliya ile Kerbelâ şehidinin görünmesi, ona İslam coğrafyasını gezip kayda geçirme görevi yükler. Benzer biçimde babası Derviş Mehmed Zillî ile rüya yoluyla iletişime geçmesi ve babasının ölümünden sonra da oğlunun yolculuğunu onaylaması, seyahat olgusuna süreklilik kazandırır. Rüyalar, çoğu zaman uyarı niteliği taşır. Hafız Ahmed Paşa'nın rüyasında Fatih Sultan Mehmet tarafından azarlanması ve kısa süre sonra vefat etmesi, rüyaların günlük yaşamda ciddiyetle karşılanması gereken işaretler sunabileceğine dikkat çekmek için kurgulanmıştır. Ankara'da "Er Sultan" ile karşılaşması ve rüya aracılığıyla paşaya iletilen mesaj sayesinde bir isyanın önlenmesi, rüyaların toplumsal ve siyasi gelişmeleri doğrudan etkileyebildiğini gösterme amacı taşır. Rüyaların mimari ve şehirleşme süreçlerinde de belirleyici bir rolü vardır. Selimiye Camii'nin inşası veya Bağdat'ın fethi gibi önemli hadiselerin rüyalar aracılığıyla önceden bildirilmesi ya da manevi onaya mazhar kılınması, devlet otoritesi ile ilahi irade arasındaki bağın altını çizer. Bu örnekler, Evliya Çelebi'nin rüyaları, toplumsal düzeni, şehirlerin fiziksel ve kültürel dokusunu ve tarihî olayların yorumlanmasını şekillendiren bir araç olarak kullandığını gösterir. Seyahatnâme'de rüyalar, gerçek ile manevi dünyanın kesişim noktası hâline gelir ve Osmanlı toplumunun inanç anlayışını, sosyal düzenini ve günlük yaşam pratiklerini çözümlemek için bir bakış açısı sunar.

KAYNAKÇA

- Evliya Çelebi. (2003a). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul*, (Cilt 1, Kitap 1), (Haz. S. A. Kahraman & Y. Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2003b). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul*, (Cilt 1, Kitap 2), (Haz. S. A. Kahraman & Y. Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2008a). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa - Bolu - Trabzon - Erzurum - Azerbaycan - Kafkasya - Kırım - Girit*, (Cilt 2, Kitap 1), (Haz. S. A. Kahraman & Y. Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2008b). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa - Bolu - Trabzon - Erzurum - Azerbaycan - Kafkasya - Kırım - Girit*, (Cilt 2, Kitap 2), (Haz. S. A. Kahraman & Y. Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2006a). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Konya - Kayseri - Antakya - Şam - Urfa - Maraş - Sivas - Gazze - Sofya - Edirne*, (Cilt 3, Kitap 1), (Haz. S. A. Kahraman & Y. Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2006b). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Konya - Kayseri - Antakya - Şam - Urfa - Maraş - Sivas - Gazze - Sofya - Edirne*, (Cilt 3, Kitap 2), (Haz. S. A. Kahraman & Y. Dağlı), İstanbul: Konya - Kayseri - Antakya - Şam - Urfa - Maraş - Sivas - Gazze - Sofya - Edirne, Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2010a). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bağdad - Basra - Bitlis - Diyarbakır - İsfahan - Malatya - Mardin - Musul - Tebriz - Van*, (Cilt 4, Kitap 1), (Haz. S. A. Kahraman & Y. Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2010b). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bağdad - Basra - Bitlis - Diyarbakır - İsfahan - Malatya - Mardin - Musul - Tebriz - Van*, (Cilt 4, Kitap 2), (Haz. S. A. Kahraman & Y. Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2010c). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Akkırman - Belgrad - Gelibolu - Manastır - Özü - Saraybosna - Slovenya - Tokat - Üsküp*, (Cilt 5, Kitap 1), (Haz. S. A. Kahraman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2010d). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Akkırman - Belgrad - Gelibolu - Manastır - Özü - Saraybosna - Slovenya - Tokat - Üsküp*, (Cilt 5, Kitap 2), (Haz. S. A. Kahraman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2010e). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Podgoriçe - İştib - Vidin - Peçoy - Budin - Üstürgon [Estergon] - Ciğerdelen - Macaristan - Öziçe - Taşlıca - Dobra-Venedik - Mostar - Kanije*, (Cilt 6, Kitap 1), (Haz. S. A. Kahraman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Evliya Çelebi. (2010f). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Podgoriçe - İstib - Vidin - Peçoy - Budin - Üstürgon [Estergon] - Ciğerdelen - Macaristan - Öziçe - Taşlıca - Dobra-Venedik - Mostar - Kanije*, (Cilt 6, Kitap 2), (Haz. S. A. Kahraman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2011a). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Eğri - Hatvan - Yanık - Viyana - Çanad - Eflak - Boğdan - Bükreş - Ukrayna - Kırım - Bahçesaray - Çerkezistan - Dağıstan - Ejderhan - Kalmukistan - Saray - Moskova*, (Cilt 7, Kitap 2), (Haz. S. A. Kahraman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2011b). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Gümölcine - Kavala - Selanik - Tırhala - Atina - Mora - Navarin - Girit Adası - Hanya - Kandiye - Elbasan - Ohri - Tekirdağı*, (Cilt 8, Kitap 1), (Haz. S. A. Kahraman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2011c). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Gümölcine - Kavala - Selanik - Tırhala - Atina - Mora - Navarin - Girit Adası - Hanya - Kandiye - Elbasan - Ohri - Tekirdağı*, (Cilt 8, Kitap 2), (Haz. S. A. Kahraman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2011d). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Kütahya - Manisa - İzmir - Antalya - Karaman - Adana - Halep - Şam - Kudüs - Mekke - Medine*, (Cilt 9, Kitap 1), (Haz. S. A. Kahraman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2011e). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Kütahya - Manisa - İzmir - Antalya - Karaman - Adana - Halep - Şam - Kudüs - Mekke - Medine*, (Cilt 9, Kitap 2), (Haz. S. A. Kahraman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Güven, Mustafa Salim (2012). “Azîz Mahmûd Hüdâyî’nin Mektupları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, Cilt: X, Sayı: 19.
- Hatiboğlu, İbrahim (2008). “Sa’d b. Ebû Vakkās.”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/372-374. İstanbul: TDV Yayınları.
- Saricaoğlu, Fikret (2004). “Melek Ahmed Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/42-44. İstanbul: TDV Yayınları.